مصباح المنهاج

كتاب الصوم

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

دار الهلال

في فقه الإمامية

مِصْبَاحُ المِنْهَاجِ

مِصْبَاحُ المِنْهَاج

كِتَابُ الصَّوم

تأليف

السَّيِّد مُحَمَّد سَعِيد الطَّبَاطَبَائِي الحَكِيم

شبكة الفكر
alfeker.net

يا علي يا فاطمة

دار الهلال

الطبعة الاولى

١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م

جميع الحقوق محفوظة

ISBN:964-8276-19-6

كتاب الصوم

وفيه فصول:

الفصل الأول
في النية

(مسألة ١): يشترط في صحة الصوم النية(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين. ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) يعني: نية الصوم، بحيث يكون ترك المفطر عن قصد لذلك، والتزام به. ولا خلاف ولا إشكال في اشتراط ذلك. بل هو من الضرورات الفقهية، بل الدينية. والنصوص به مستفيضة[1]. ويظهر من جملة منها المفروغية عنه، كحديث عمار الساباطي ـ الذي يأتي في المسالة السابعة أنه موثق ـ عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان، ويريد أن يقضيها، متى يريد أن ينوي الصيام؟ قال: هو بالخيار إلى أن تزول الشمس. فإذا زالت الشمس فإن كان نوى الصوم فليصم، وإن كان نوى الإفطار فليفطر...»[2]، وغيره.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢، ٣، ٤، ٥، ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيته.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١٠.

علـى وجه القربة(١) لابمعنى وقوعه عـن النية(٢)كغيره من العبادات. بل يكفـي وقوعه للعجز عن المفطرات أو لوجود الصارف النفسـاني عنها(٣)

وهو المناسـب لما يأتي من كونه من العبادات. لظهور توقف العبادية على قصد المشروعية، المستلزم لقصد عنوان المشروع ولو إجمالاً. ويأتي في المسألة السابعة من هذا الفصل ما ينفع في المقام.

(١) كما هو مقتضى مرتكزات المتشرعة ـ القطعية، بل الضرورية ـ من كونه من العبادات المتقومة بالقربة. وهو المناسب لما في كثير من النصوص من كون الصائم في عبادة وإن كان على فراشه[١]، وأن نومه عبادة[٢]، وأن الله تعالى يقول عن الصوم أنه لي، وأنا أجزي به[٣]. وغير ذلك.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من الاستدلال بما تضمن ذكره في جملة الخَمس التي بني عليها الإسلام[٤]، لبداهة أن مجرد ترك المفطر في ساعات معينة لا يصلح لأن يكون أساس الإسلام وعليه بناؤه، بل لابد أن يكون عبادياً يتقرب به، ويضاف إلى المولى. فهو لا يرجع إلى محصل ظاهر في قبال الضرورة المشار إليها.

(٢) بل بمعنى سبق النية به، ولو مع الغفلة عنه ـ لنوم أو غيره ـ إذا لم يعدل عن نيته السابقة. كما يأتي منه قدس سره التنبيه لذلك. ومن ثم كان المناسب التعبير هكذا: لا بمعنى وقوعه عن النية، كغيره من العبادات، بل بنحو يكفي سبق النية به مع عدم العدول عنها. كما يكفي وقوعه للعجز....

(٣) حيث لا ريب في صحة الصوم من العاجز عن بعض المفطرات، وممن له صارف نفساني عنها.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب الصوم المندوب حديث:١٢.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب الصوم المندوب حديث:٤، ١٧، ٢٣، ٢٤.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧باب:١ من أبواب الصوم المندوب حديث:٧، ١٥، ١٦، ٢٧، ٣٣.
(٤) راجع وسائل الشيعة ج:١ باب:١ من أبواب مقدمة العبادات.

إذا كان عازما على تركها لولا ذلك(١)، فلو نوى الصوم

(١) كأنه لما ذكروه عند الكلام في معيار صحة العبادة مع الضمائم المباحة، من أنه لابد من صلوح امتثال الأمر للداعوية استقلالا، بحيث يكون مؤثراً مع عدم وجودها، ففي المقام لابد من ذلك أيضاً.

لكن تقدم في مبحث اعتبار النية من الوضوء أن ذلك إنما يتم فيما إذا كانت الضميمة مترتبة على العمل بالوجه الذي يكون به امتثال الأمر، كصلة الرحم التي تكون تارة لحبه، وأخرى لامتثال أمر الشارع الأقدس به.

بخلاف ما إذا كانت مترتبة على ذات العمل، وكان امتثال الأمر مترتباً على قصد عنوانه زائداً على ذاته، كما في التنظيف والتبريد المترتبين على ذات الغسل، مع توقف الامتثال به على قصد عنوانه من غُسل أو وضوء، لأن الضميمة لما لم تكن داعية لقصد العنوان، فالداعي لقصده ينحصر بالتقرب، فيتعين الاكتفاء به في صحة العمل، وإن كانت الضميمة هي تمام الداعي للعمل بذاته، بحيث لولاها لما أتى المكلف به.

غاية الأمر أن الضميمة تكون دخيلة في فعلية داعوية الداعي القربي نحو الخصوصية، وهو لا يمنع من العبادية بعد تمحض الداعي القربي في فعل الخصوصية المتقومة بالقصد. ففي المقام حيث ينحصر الداعي لقصد الصوم المشروع بالتقرب يتعين الاكتفاء به وإن كان ترك المفطر لتعذره، أو لوجود الصارف عنه، بحيث لولاهما لما تركه.

فمثلاً لو كان الشخص في حاجة إلى الطعام أو النساء، إلا أنه لا يتيسر له ما يريد، صح منه نية الصوم، وإن كان بحيث لو تيسر له ما يحتاج إليه لم يصم، استجابة لحاجته.

ويناسب ذلك صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يدخل إلى أهله، فيقول: عندكم شيء؟ وإلا صمت، فإن كان عندهم شيء أتوه به، وإلا صام»[1].

ثم إن هذا لا يرجع إلى عدم اعتبار وقوع الصوم عن نية، بل إلى معيار النية

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٧.

ليلاً(١) ثم غلبه النوم قبل الفجر حتى دخل الليل صح صومه(٢).

ولا يكفي مثل ذلك في سائر العبادات(٣)، فعبادية الصوم فاعلية لا فعلية(٤).

(مسألة ٢): لا يجب قصد الوجوب والندب(٥)، ولا الأداء والقضاء ولا غير ذلك من صفات الأمر والمأمور به(٦)، بل يكفي القصد إلى المأمور

المعتبرة في الصوم وغيره من العبادات، وتحديد مرتبتها.

نعم يفترق الصوم عن جملة من العبادات، بعدم اعتبار فعلية النية فيه، بأي مرتبة فرضت، بل يكفي سبق النية له ولو مع حصول الغفلة المطلقة عنه حينه ـ بنوم ونحوه ـ لما هو المعلوم من عدم قادحيتها في الصوم. ويشاركه في ذلك بعض العبادات، كالوقوف بعرفة والمشعر الحرام، بخلاف مثل الصلاة، حيث لابد من وقوع تمام أجزائها عن نية ولو ارتكازية. فلاحظ.

(١) هذا لا دخل له بما سبق من الاكتفاء بوقوع الصوم للعجز عن المفطرات أو لوجود الصارف النفساني، بل هو متعلق بما ذكره أولاً من عدم اعتبار وقوع الصوم عن نية، كما يظهر مما ذكرناه آنفاً.

(٢) بلا ريب وكذا إذا غفل عن الصوم من دون نوم. ويأتي بعض الكلام في ذلك في المسألة الأولى من الفصل الرابع في شرائط صحة الصوم.

(٣) سبق مشاركة بعض العبادات له في ذلك.

(٤) كأنه راجع إلى أنه يكفي في عبادية الصوم كون المكلف في مقام التقرب بالصوم، ولا يعتبر مقارنة فعله للتقرب به. وهو سهل بعد كونه محض اصطلاح، والمعيار في العمل ما سبق.

(٥) يظهر الوجه فيه مما تقدم في المسألة الواحدة والسبعين من مبحث الوضوء عند الكلام في فروع النية.

(٦) لعدم الدليل على اعتبار قصد ذلك، فالمرجع فيه الإطلاق أو الأصل، كما

به عن أمره(١).

(مسألة ٣): يعتبر في القضاء عن غيره قصد امتثال أمر غيره(٢). كما أن فعله عن نفسه يتوقف على امتثال أمر نفسه(٣). ويكفي في المقامين القصد الإجمالي(٤).

(مسألة ٤): لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل، فإذا قصد الصوم عن المفطرات إجمالاً كفى(٥).

مسألة(٥): لا يقع في شهر رمضان صوم غيره(٦)، وإن لم يكن مكلفاً

يظهر مما ذكرناه في مبحث التعبدي والتوصلي من الأصول من أنهما ينهضان بدفع احتمال اعتبار أصل النية، فضلاً عن خصوصياتها مع الشك، وأنه يقتصر من ذلك على المتيقن. نعم قد يحتاج لنية بعض هذه الأمور في العبادات من أجل تعيين الأمر الذي يراد امتثاله، لأن الأمر المردد لا وجود له، كي يقصد امتثاله.

(١) مع تعيين الأمر كما ذكرناه آنفا. ويكفي التعيين الإجمالي، كما ذكرناه في مباحث القطع من الأصول. هذا وقد ذكرنا في مبحث التعبدي والتوصلي من الأصول الاكتفاء بقصد ملاك المحبوبية الملازم للأمر، والمستكشف به.

(٢) على ما ذكرناه في المسألة الثامنة والعشرين من مقدمة كتاب التجارة في الأجرة على الواجبات والعبادات.

(٣) لأن ذلك هو مقتضى العبادية. نعم أشرنا قريباً إلى الاكتفاء بقصد ملاك المحبوبية.

(٤) كما أشرنا إليه قريباً.

(٥) بلا إشكال ظاهر، لعدم الدليل على اعتبار ما زاد على ذلك، والمرجع في نفيه إطلاق الأدلة الشارحة للصوم والأصل. بل هو قطعي بلحاظ سيرة المتشرعة وارتكازياتهم.

(٦) كما هو المعروف بين الأصحاب المصرح به في كلام كثير منهم. وفي

الجواهر: «فالمشهور بين الأصحاب نقلا وتحصيلاً أنه لا يقع في شهر رمضان صوم غيره، واجباً أو مندوباً، من المكلف وغيره، كالمسافر ونحوه. بل هو المعروف في الشريعة، بل كاد يكون من قطعيات أربابها إن لم يكن من ضرورياتها».

وقد يستدل عليه بما عن غير واحد من عدم ثبوت مشروعية صوم غير رمضان فيه. وتوضيح ذلك: أنه وإن كان التحقيق إمكان الأمر بالمهم من الضدين عند ترك الأهم بنحو الترتب، وإمكان الإتيان بالمهم حينئذ تقرباً بملاكه لو قيل بامتناع الأمر به، إلا أنه لابد في البناء على ذلك في كل مورد من إطلاق الأمر بالمهم فيه بنحو يشمل حال ثبوت الأهم. ولا مجال لذلك في المقام، لأن معروفية وجوب صوم شهر رمضان فيه توجب انصراف إطلاقات أدلة بقية أنواع الصوم الواجب والمستحب إلى غير شهر رمضان من أيام السنة. ولا أقل من عدم وضوح شمولها له فلا يحرز مشروعيتها فيه.

وهذا بخلاف بقية موارد التزاحم بين الضدين، لعدم اختصاص الأهم بزمن معين معهود، ليمنع من إطلاق الأمر بالمهم بنحو يشمل الزمن المذكور، ولا منشأ لاحتمال عدم مشروعية المهم مع فعلية أمر الأهم إلا التضاد والتزاحم، الذي هو ارتكازاً لا يمنع من ثبوت ملاك المهم، بل ولا الأمر به بنحو الترتب، كما حقق في محله.

ومن هنا كان عدم مشروعية صوم غير شهر رمضان فيه لعدم المقتضي، لا لوجود المانع، كما قد يتوهم بدواً.

ويؤيد ذلك أو يعضده ..

أولاً: معروفية الحكم بين الأصحاب(رضوان الله عليهم) وظهور كثير من كلماتهم في المفروغية عنه، فإن شيوع الابتلاء بالمسألة يمنع عادة من خفاء الحكم فيها، ومن خطئهم فيه. ومن البعيد جداً ابتناء المفروغية المذكورة منهم على شبهة عدم صحة الضد المهم عند ترك الأهم، التي حدثت نتيجة تحقيقات بعض علماء الأصول، وكانت مورداً للكلام بينهم، والتي لا تساعد عليها المرتكزات المتشرعية والعقلائية، خصوصاً مع الجهل بثبوت الأمر بالضد.

وثانياً: سكوت النصوص عن التعرض لذلك، مع أنه قد يقوى الداعي لصوم

بالصوم كالمسافر(١)،

غير شهر رمضان فيه، خصوصاً في صوم الكفارة تتميماً للتتابع، ولا سيما في حق من رخص له الإفطار مع مشروعية الصوم له، كالشيخ والشيخة. فإنه لولا المفروغية المذكورة لوقع السؤال عن ذلك، واحتيج لبيان الحكم فيه، ولم يتجه إطلاق مثل انقطاع التتابع في صوم الكفارة بدخول شهر رمضان[١].

بل في مرسل إسماعيل بن سهل: «خرج أبو عبدالله عليه السلام من المدينة في أيام بقين من شعبان فكان يصوم، ثم دخل عليه شهر رمضان في السفر، فأفطر. فقيل له: تصوم شعبان، وتفطر شهر رمضان. فقال: نعم شعبان لي، إن شئت صمت وإن شئت لا. ورمضان عزم من الله عز وجل علي الإفطار»[٢]. ونحوه مرسل الحسن بن بسام[٣].

فإنهما وإن كانا مسوقين لبيان عدم مشروعية صوم شهر رمضان الفرض في السفر، إلا أنه لولا المفروغية عن عدم مشروعية صوم غير شهر رمضان فيه لم يصلح ما ذكره عليه السلام تعليلاً لإفطاره بعد أن كان يصوم في شعبان، إذ يمكنه عليه السلام حينئذ الاستمرار على الصوم بالنحو الذي أوقعه في شعبان من تطوع أو نذر أو غيرهما.

(١) لما سبق من قصور إطلاق أدلة أقسام الصوم الأخر عن شهر رمضان، وأن عدم صحة صوم غيره فيه لعدم المقتضى، لا لوجود المانع، وهو وجوب صوم شهر رمضان، ليصح بارتفاعه.

لكن قال في المبسوط: «فأما إذا كان مسافراً سفراً يوجب التقصير، فإن صام بنية رمضان لم يجزه، وإن صام بنية التطوع كان جائزاً. وإن كان عليه صوم نذر معين ووافق ذلك شهر رمضان،فصام عن النذر وهو حاضر وقع عن رمضان، ولا يلزمه القضاء لمكان النذر، وإن كان مسافراً وقع عن النذر، وكان عليه القضاء لرمضان. وكذلك الحكم إن صام وهو حاضر بنية صوم واجب عليه غير رمضان وقع عن رمضان ولم يجزه عما نواه، وإن كان مسافراً وقع عما نواه. وعلى الرواية التي رويت أنه

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب بقية الصوم الواجب.
(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤، ٥.

فإن نوى غيره بطل(١)، إلا أن يكون جاهلاً به أو ناسياً له فيجزي عن

لا يصام في السفر، فانه لا يصح هذا الصوم بحال».

ويشكل بأن مشروعية الصوم في السفر مطلقاً أو بالنذر ـ لو قيل بها ـ إنما ترجع إلى عدم مانعية السفر من الصوم المشروع في نفسه، بحيث لو وقع في الحضر لصح، لا إلى تشريع الصوم فيه مطلقاً وإن لم يكن مشروعا في نفسه، بحيث لا يصح في الحضر، ويصح في السفر.

ودعوى: أن ذلك منه ﷺ يبتني على أن صحته في الحضر ليس لعدم مشروعيته في نفسه عنده، بل لمزاحمته بصوم شهر رمضان، فمع عدم مزاحمته به في السفر، لعدم وجوب صوم شهر رمضان فيه، يتعين صحته فيه.

مدفوعة: بأن المزاحمة لا تقتضي البطلان، خصوصا مع عدم تنجز صوم شهر رمضان بجهل أو نحوه، حيث لا يعرف منهم البناء على بطلان المزاحم. بل قد لا يجب صوم شهر رمضان، كما في الشيخ والشيخة ونحوهما، فلا مزاحمة أصلا. فإطلاقه البطلان في الحضر والصحة في السفر في غير محله. بل يتعين عدم الصحة مطلقاً، لما سبق، خصوصاً بملاحظة المرسلين المتقدمين.

(١) كما في السرائر والمختلف وعن غيرهما. أما عدم وقوعه عما نواه فلا خلاف فيه، بل حكي الإجماع عليه. ويقتضيه ما سبق من عدم مشروعية غير صوم شهر رمضان فيه. وأما عدم وقوعه عن صوم شهر رمضان، فلعدم نية امتثال أمره، وحيث كان من العبادات ـ كما سبق ـ تعين عدم حصوله بدونها.

لكن مقتضى إطلاق كلام المبسوط المتقدم والخلاف ومحكي كلام المرتضى وقوعه عن صوم شهر رمضان حتى مع العلم بدخول شهر رمضان. وإن حمله في السرائر على صورة الجهل بذلك. وهو مقتضى إطلاق الشرايع أيضاً. بل قوى العموم لصورة العلم في المعتبر والتذكرة والمدارك، لدعوى: أن المعتبر في صوم شهر رمضان نية القربة، والزائد عليها لغو لا عبرة به.

رمضان حينئذٍ لا عن ما نواه(١).

وفيه: أن الاكتفاء بنية القربة فيه إنما هو لرجوعها إلى قصد امتثال أمر صوم شهر رمضان، لانحصار الصوم المشروع فيه به، لأن صوم شهر رمضان تعبدي، والأمر التعبدي هو الذي يتوقف امتثاله على الإتيان بمتعلقه بقصد امتثال أمره أو قصد موافقة ملاك محبوبيته. ولا مجال لذلك مع القصد لغير صومه. وإجزاؤه حينئذٍ يحتاج إلى دليل، وما يأتي من دليل الإجزاء مختص بغير العالم العامد.

(١) أما عدم وقوعه عما نواه فلما تقدم. وأما وقوعه عن رمضان فهو المعروف بين الأصحاب المدعى عليه إجماعهم.

وهو ظاهر لو رجع إلى نية الصوم المشروع في ذلك اليوم مع الخطأ في التطبيق. وأما مع عدمه فيقتضيه ما تضمن إجزاء صوم يوم الشك بنية شهر شعبان عن صوم شهر رمضان، كموثق سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيه: «إنما يصام يوم الشك من شعبان، ولا يصومه من شهر رمضان، لأنه قد نهي أن ينفرد الإنسان بالصيام في يوم الشك، وإنما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان، فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه بتفضل الله، وبما قد وسع على عباده. ولولا ذلك لهلك الناس»[1]. ونحوه غيره.

لكن النصوص المذكورة منصرفة إلى صومه تطوعاً، لأن ذلك هو حكم صوم شعبان، وإطلاقها بنحو يشمل الصوم في شعبان عن غير صوم شعبان ـ كصوم الكفارة والقضاء ـ في غاية الإشكال. وكذا فهم العموم منها بإلغاء خصوصية التطوع بصوم شعبان. ومثله إلحاق بقية أنواع الصوم بصوم التطوع المذكور بعدم الفصل. لعدم وضوح بلوغه حدّ الإجماع الحجة.

اللهم إلا أن يقال: إنما يتجه الانصراف المذكور لو كان التعبير هكذا: وإنما ينوي أنه يصوم شعبان. أما حيث كان التعبير: وإنما ينوي أنه يصوم من شعبان، فصوم يوم من شعبان كما يقع عن صوم شعبان تطوعاً يقع عن صوم آخر فيه فرضاً، ومقتضى إطلاقه العموم، ولاسيما مع قوله عليه السلام في موثق سماعة المتقدم: «ولولا

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٤.

ذلك لهلك الناس»، حيث لا يراد بهلاكهم إلا الضيق عليهم بعدم صحة صوم شهر رمضان منهم بنية رمضان لعدم ثبوته، وعدم احتساب صوم شعبان منهم عن رمضان، بحيث يجب عليهم القضاء لو كان من رمضان، ولا يفرق في هذا بين أنواع الصوم الذي يصام في شعبان. خصوصاً بناء على ما هو المعروف بين الأصحاب من عدم صحة الصوم المندوب ممن عليه صوم واجب.

مضافاً إلى حديث الزهري عن الإمام زين العابدين عليه السلام وفيه: «قال: وصوم يوم الشك أمرنا به ونهينا عنه. أمرنا به أن نصومه مع صيام شعبان، ونهينا أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس. فقلت له: جعلت فداك، فإن لم يكن صام من شعبان شيئاً كيف يصنع؟ قال: ينوي ليلة الشك أنه صائم من شعبان، فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه، وإن كان من شعبان لم يضره. فقلت: وكيف يجزي صوم تطوع عن فريضة؟! فقال: لو أن رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعاً، وهو لا يعلم أنه من شهر رمضان ثم علم بذلك لأجزأ عنه، لأن الفرض إنما وقع على اليوم بعينه»[1]. فإن مقتضى التعليل في ذيله العموم لغير صوم التطوع.

ودعوى: أن مقتضى التعليل فيه الصحة وإن صامه بنية رمضان أو بنية الفرض، أو نوى في رمضان عمداً صوم غيره، وحيث لا يمكن البناء على ذلك، بل هو مناف لصدر الحديث، فالمتعين البناء على إجمال التعليل، والاقتصار فيه على مورده.

مدفوعة: بأن حمل صدر الحديث ـ بقرينة التعليل في الذيل ـ على كون بطلان الصوم بنية رمضان أو الفرض من أجل المانع، أو عقوبة، لمخالفة السنة، أولى عرفاً من البناء على إجمال التعليل. وأما البطلان مع تعمد صوم غير رمضان في رمضان فيه فهو ـ لو تم ـ قد يكون لعدم تيسر قصد القربة. على أن البناء على تخصيص التعليل فيه أقرب من البناء على إجماله، والاقتصار فيه على مورده، بحيث لا يتعدى منه لمحل الكلام.

ومثلها دعوى: أن التعليل المذكور مناف لما سبق في موثق سماعة من أن الإجزاء بتفضل الله وبما وسع على عباده، لظهوره في أن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥: من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٨.

(مسألة ٦): يكفي في صحة صوم رمضان القصد إليه ولو إجمالاً(١)، فإذا نوى الصوم المشروع في غد، وكان من رمضان، أجزأ عنه، أما إذا قصد صوم غد دون توصيفه بخصوص المشروع لم يجز(٢). وكذا الحكم في سائر أنواع الصوم من النذر أو الكفارة أو القضاء فما لم يقصد المعين لا يصح(٣).

فيه، لمباينة المأتي به للمطلوب.

لاندفاعها بأن مقتضى الجمع بين الموثق والتعليل حمل الموثق على كون التفضل والتوسعة من الله تعالى في اكتفائه بتحقق صوم الفرض من دون أن ينوى بعينه.

نعم ضعف سند الخبر مانع من الاستدلال به، ويبقى مؤيداً لما سبق. فالبناء على العموم قريب جداً.

هذا والنصوص المذكورة وإن وردت في الجهل بدخول شهر رمضان، إلا أن الظاهر إلغاء خصوصيته عرفاً، والتعدي للنسيان ونحوه من موارد عدم التعمد.

(١) كما يظهر مما تقدم في المسألة الثانية.

(٢) الظاهر إجزاؤه، لرجوعه إلى قصد الصوم المشروع، إذ حيث كان المفروض في محل الكلام قصد صوم الغد بوجه قربي، فالوجه القربي لا يكون إلا بقصد امتثال الأمر المتعلق بصومه، وحيث لا أمر في شهر رمضان إلا بصومه تعين رجوع ذلك ارتكازاً إلى قصد امتثال أمر صومه. فهو نظير قصد أمر صوم ما في الذمة إذا كان واحداً. نعم إذا قيد صوم غد الذي قصده بغير صوم رمضان فقد خرج عن مقتضى الارتكاز المذكور، وتعين البطلان.

(٣) إذ بعد تعدد وجوه الصوم، وتعدد الأمر به تبعاً لها، لا معين للصوم المأتي به بأحدها إلا القصد إليه، ونية امتثال أمره.

نعم وقع الكلام بينهم في النذر المعين، وأنه هل يتوقف الوفاء به على قصده، كما في المبسوط والشرايع والدروس وجامع المقاصد وغيرها، وفي المسالك أنه المشهور، أو لا، بل يكفي نية صوم اليوم الخاص ولو مع الغفلة عن النذر، كما في السرائر

والمدارك وعن المرتضى والعلامة في جملة من كتبه وفي المسالك أنه متجه؟

وقد ذكر سيدنا المصنف ﷺ أن ذلك يبتني على تحديد مفاد النذر فإن قلنا بأن مفاده جعل المنذور ملكاً لله تعالى، توقف الوفاء به على قصده، لأن تسليم ما في الذمة يتوقف على قصد المصداقية، ولولاه لم يتعين الخارجي لذلك، كما في سائر موارد ما في الذمة من الديون المالية، عينا كانت أو عملاً.

أما بناء على أن مفاد النذر مجرد الالتزام بفعل المنذور، وأن مقتضى نفوذه وجوب الإتيان بالمنذور من دون أن يكون مملوكاً لله تعالى، فيكفي في الوفاء بالنذر تحقق الأمر المنذور ـ كصوم اليوم الخاص ـ من دون حاجة إلى قصد الوفاء بالنذر، لأن انطباق المنذور عليه قهري. ووجوب الوفاء بالنذر لو كان مولوياً فهو توصلي لا يتوقف امتثاله على قصده.

لكنه يشكل بأنه بناءً على إن مفاد النذر جعل المنذور ملكاً لله تعالى فتسليم ما في الذمة إنما يتوقف على قصد المصداقية إذا لم يكن المأتي به متعيناً لها، كما إذا كان مديناً لشخص درهماً أو خياطة ثوب، فإن الدرهم المدفوع وخياطة الثوب كما يمكن أن يقعا وفاء عن الدين، يمكن أن يكونا إهداءً للدرهم، وتبرعاً بالخياطة، فلا يتعينان للوفاء إلا بقصده.

أما إذا كان متعيناً للمصداقية فلا يتوقف الوفاء على قصدها، كما إذا اقتضت الإجارة ملك المؤجر منفعة الأجير الخارجية، فإن المنفعة إذا حصلت تكون ملكاً للمؤجر ووفاء بالإجارة وإن لم يقصد الأجير بالإتيان بها الوفاء بها، بل وإن قصد عدم الوفاء بها.

وعلى ذلك ففي المقام إن كان المنذور مطلق الصوم في اليوم المعين ولو كان واجباً، بأن يكون المنذور مجرد إشغال اليوم بالصوم، كفى في الوفاء بالنذر نية صوم ذلك اليوم مهما كان نوع الصوم المنوي، ولو مع الغفلة عن النذر، بل ولو قصد عدم الوفاء به، لأن انطباق المنذور على المأتي به قهري.

وإن كان المنذور هو أن يصوم في اليوم المعين صوماً خاصاً مبايناً لبقية أنواع

نعم إذا قصد ما في ذمته وكان واحداً أجزأ عنه(١)، وفي الاكتفاء في صحة الصوم المندوب المطلق بنية صوم غد قربة إلى الله تعالى إشكال. بل الأظهر البطلان إلا إذا لم يكن عليه صوم واجب (٢) وقصد الصوم

الصوم الواجب، فهو في الحقيقة صوم مستحب له لم يجب عليه إلا بالنذر. وحينئذٍ يكفي في الوفاء بالنذر أن ينوي الصوم في ذلك اليوم قربة إلى الله تعالى، لرجوعه إلى صوم ذلك اليوم امتثالا لأمره ـ الاستحبابي الأولي والوجوبي الثانوي بسبب النذر ـ فينطبق عليه المنذور قهراً، ويقع وفاء عن النذر وإن لم يقصد به ذلك.

نعم لو نوى به صوماً آخر واجباً ـ كصوم الكفارة أو الإجارة ـ أو مستحباً ـ كالصوم التبرعي وفاء عن ذمة الغير ـ لم يقع وفاء عن النذر، لعدم انطباق المنذور عليه حينئذ، نظير ما إذا نوى في شهر رمضان صوما غير صومه، حيث تقدم عدم إجزائه عن صومه إلا بدليل خاص.

(١) لرجوع ذلك إلى التعيين الإجمالي.

(٢) إذ لو كان عليه صوم واجب كان الصوم الذي نوى التقرب به مردداً بين الواجب والمستحب، ولا مرجح لأحدهما، ليتعين انطباقه عليه، ولا وجود للمردد.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى الجمع بين ما دل على استحباب الصوم في غير رمضان، ووجوب بعض الأنواع منه ـ كصوم القضاء والكفارة ـ كون الصوم بذاته مستحباً، وبخصوصيته الخاصة واجباً، فمع الاقتصار على نية صوم الغد قربة إلى الله تعالى من دون قصد الخصوصية الواجبة يكون المقصود لباً هو التقرب بامتثال الأمر الوارد على الذات، وهو الأمر الاستحبابي.

ونظيره في ذلك صلاة ركعتين قربة إلى الله تعالى من دون قصد خصوصية القضاء أو غيرها من الخصوصيات الواجبة، والتصدق بمدّ قربة إلى الله تعالى من دون قصد خصوصية الفدية أو غيرها من الخصوصيات الواجبة، حيث يحملان على الصلاة والصدقة المستحبتين. ونظيره في العرفيات إعطاء المال لشخص وتمليكه له،

المشروع في غد(١). ولو كان غد من أيام البيض مثلاً، فإن قصد الطبيعة المطلقة صح مندوباً مطلقاً، وإن قصد الطبيعة الخاصة صح المندوب الخاص، وإن قصد طبيعة مهملة مرددة بين مطلق المندوب والمندوب الخاص فالأظهر البطلان(٢).

فإنه مع الاقتصار على ذلك ـ من دون نية القرض أو الوفاء به، أو جعله ثمناً في بيع، أو نحو ذلك ـ يكون هدية لا غير.

على أن قوله ﷺ: «وفي الاكتفاء في صحة الصوم المندوب...» ظاهر في فرض كون المقصود ارتكازا هو امتثال الأمر الاستحبابي، وهو راجع إلى نية الصوم المستحب دون الواجب.

نعم لو لم يكن الأمر الاستحبابي الذي يراد امتثاله متعلقا بمطلق الذات، بل بالخصوصية، وتعدد الأمر نتيجة تعدد الخصوصية، لم يكف في الامتثال قصد العمل قربة إلى الله تعالى، بل لابد من قصد الخصوصية التي يراد امتثال أمرها وتعيينها، كصلاة الزيارة، وصلاة نافلة المغرب، وصوم الشكر، وصوم الاستغفار ـ لو فرض مشروعيتها ـ وغيرها. ومع عدم قصد الخصوصية والاقتصار على قصد العمل قربة إلى الله تعالى يتعين وقوعه امتثالاً لأمر الذات، وهو الأمر الاستحبابي الأولي، كما سبق.

ثم إن ما ذكره ﷺ مبني على مشروعية الصوم المستحب لمن عليه صوم واجب ولو في بعض الموارد، إذ لو قيل بعدم مشروعيته تعين عدم صحة المستحب ممن عليه صوم واجب. وتوقفت صحة الصوم الواجب منه على نيته ولو إجمالاً. ويأتي الكلام في ذلك في المسألة الحادية عشرة من الفصل الرابع في شرائط صحة الصوم إن شاء الله تعالى.

(١) معطوف على قوله ﷺ: «إذا لم يكن عليه...». ومماسبق يظهر أنه لا حاجة إلى قصد المشروع، وأنه يكفي قصد الصوم قربة إلى الله تعالى.

(٢) كأنه لعدم الجامع الحقيقي بين المطلق والمقيد، ليكون موضوعاً للأمر،

ويكون المأتي به مطابقاً له، وامتثالا لأمره.

وفيه **أولاً**: أنه يمتنع الإهمال في نفسه ثبوتاً، بل يتردد الأمر بين الإطلاق والتقييد، لا غير، لأن الطبيعة حينما تؤخذ في الحكم **تارة**: يقتصر على حدودها المفهومية **وأخرى**: يؤخذ فيها قيد زائد عليها. والأول راجع للإطلاق، والثاني راجع للتقييد، ولا ثالث لهما، ليكون هو الإهمال. نعم يمكن الإجمال في مقام الإثبات، لعدم اهتمام الحاكم ببيان تمام حدود حكمه، على ما أوضحناه في مبحث التعبدي والتوصلي ومبحث المطلق والمقيد من الأصول.

ومن الظاهر أنه لامجال للإجمال ـ فضلاً عن الإهمال ـ في مقام الامتثال لأن الممتثل إما أن يقتصر على قصد الطبيعة بما لها من حدود مفهومية، من دون أخذ قيد فيها، وإما أن يقصد الطبيعة ذات القيد الخاص، ولا معنى للإجمال أو الإهمال فيما يقصده.

وثانياً: أن الأمر الاستحبابي بالمطلق تارة وبالمقيد أخرى، لا يرجع إلى الأمر بأمرين متباينين لا يتعين كل منهما إلا بقصده بعينه تفصيلاً أو إجمالاً، ولا يكفي قصد أحدهما بنحو الترديد، نظير الأمر بصوم الكفارة وصوم بدل الهدي، بل هو راجع إلى الأمر بالماهية بتمام أفرادها بنحو يشمل الواجد للقيد، والأمر بخصوص الواجد للقيد، فيكون الواجد للقيد مأموراً به بأمرين يندكّ أحدهما بالآخر، ويكون استحبابه مؤكداً.

وحينئذٍ إن قصد الطبيعة دون الخصوصية فقد امتثل بالفرد أمر الطبيعة، وإن قصد الخصوصية فقد امتثل الأمرين معاً. وكذا إذا قصد الأمر الوارد على اليوم الذي يريد صومه على ما هو عليه، فإنه حيث كان هو الأمر المؤكد فقد قصد امتثاله بالعمل المأتي به.

وبالجملة: إذا نوى صوم يوم معين قربة لله تعالى فلابد من البناء على صحة الصوم، لرجوع ذلك إلى قصد امتثال الأمر الوارد عليه. غاية الأمر أنه إن قصده على إجماله، أو ملتفتاً لخصوصيته، كان ممتثلاً الأمر المؤكد المتحصل من الأمرين معاً، وإن قصد الأمر الوارد على الطبيعة وحده، كان ممتثلاً له دون الأمر بالخصوصية.

(مسألة ٧): وقت النية في الواجب المعين ـ ولو بالعارض(١) ـ عند طلوع الفجر الصادق(٢) بحيث يحدث الصوم حينئذٍ مقارناً

(١) يأتي الكلام في هذا التعميم إن شاء الله تعالى.

(٢) كما في الشرايع وعن الشيخين، بل لعله المعروف بينهم. لأنه أول زمان الصوم، وعبادية الصوم تقتضي وقوعه بتمامه عن نية، كما هو الحال في سائر العبادات. وهو المنصرف من النبوي: «لا تصام الفريضة إلا باعتقاد [و]نية»[١]. وعليه ينزل النبوي الآخر: «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل»[٢]. والنبوي الثالث: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له»[٣]. بحمل تبييت النية على الطريقية من أجل إحراز وقوع الصوم بتمامه عن نية، لعدم تيسر إحراز ذلك إلا بالتبييت.

لكن لا مجال للتعويل على النبويات بعد عدم رواية أصحابنا لها إلا مرسلة في عوالي اللآلي. والظاهر أنها من روايات المخالفين، كما صرح به في الغنية في الثاني. وأما الوجه الأول فيندفع بأن عبادية العبادة حيث كانت خلاف الأصل فاللازم الاقتصار فيها على المتيقن. وإذا تم الإجماع في كثير من العبادات على اعتبار وقوعها بتمامها عن نية فلا مجال له في المقام بعد ما حكاه في المختلف عن السيد المرتضى قدس سره من إطلاق أن وقت النية في الصيام الواجب من الفجر إلى قبل الزوال، نظير ما يأتي منهم في الواجب غير المعين، وعن ابن الجنيد من إطلاق الاجتزاء بوقوعها في بعض النهار، نظير ما يأتي منهم في الصوم المستحب.

كما أنه حيث ثبت من النصوص الآتية الاجتزاء في بعض أفراد الصوم بنيته في بعض الوقت فلابد من كون عبادية الصوم لا تقتضي نيته في تمام الوقت، وغاية ما يدعى أن الأصل في الصوم لزوم النية في تمام وقته إلا ما أخرجه الدليل. أو أن ذلك هو اللازم في الصوم الواجب المعين. وكلا الأمرين لاينهض به ماسبق.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث٢.

(٢) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١.

(٣) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١.

هذا وقد سبق من بعض مشايخنا ﷺ الاستدلال على عبادية الصوم بما تضمن أنه مما بني عليه الإسلام، مع ضرورة أن الإسلام لا يبنى على مجرد الإمساك، بل خصوص ما كان منه عبادياً. وقد جعل ذلك دليلاً في المقام على عبادية الصوم بتمامه.

لكن تقدم إن ذلك لا يزيد على الضرورة على عبادية الصوم، واللازم الاقتصار فيها على المتيقن.

ومثله ما ذكره ﷺ من أن الكلام هنا ليس في نية التقرب بالصوم، بل في أصل نية الصوم وقصد عنوانه، وقصد عنوان العمل مما يتوقف عليه حصول المأمور به، إلا أن يثبت من الخارج عدم الحاجة لذلك، وترتب الغرض على ذات العمل.

إذ فيه: أن اعتبار قصد عنوان العمل المأمور به أيضا يحتاج إلى دليل، وحيث ثبت اعتبار ذلك في الصوم، واختلف في أمده، فاللازم الاقتصار فيه على المتيقن.

فالعمدة في المقام: أن الصوم عرفاً وشرعاً ليس مجرد ترك المفطر، بل القصد إلى ذلك، ولذا يصدق مع فعل المفطر جهلاً أو نسياناً، ولا يصدق بتركه من دون قصد إليه، فهو متقوم بالقصد. وحينئذٍ فظاهر قوله تعالى: ﴿**فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل**﴾[1]. لزوم الصيام بالمعنى المذكور من ظهور الفجر إلى الليل وإشغال النهار كله بذلك. وهو مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون* أياماً معدودات**﴾[2]، وغيره مما تضمن الصيام في اليوم، وصيام اليوم، من الآيات والنصوص الكثيرة. فيكون ذلك هو الأصل في الصوم، ما لم يثبت الاجتزاء بنية الصوم في أثناء النهار، واحتساب ما سبق من الإمساك من دون نية منه.

هذا بالإضافة إلى نية الصوم، التي هي محل الكلام في المقام. وأما كون الداعي لذلك هو التقرب، وامتثال الأمر الشرعي به، فهو مفروغ عنه، تبعاً للمفروغية عن

---

(١) سورة البقرة الآية:١٨٧.

(٢) سورة البقرة الآية:١٨٣ ـ ١٨٤.

كـون الصوم من العبادات، وليـس الكلام في وجوب مقارنته للفجر وعدمها إلا تبعاً للكلام في وجوب مقارنة نية الصوم له، ولا يحتمل وجوب مقارنة نية الصوم للفجر، وعدم وجوب مقارنة التقرب به له، بحيث يكتفي بنية الصوم مقارنة للفجر مع تأخر التقرب بها عنه.

وبالجملـة: لا ينبغـي التأمـل في ظهـور الأدلـة الشـارحة للصـوم، والمتضمنة لوجوبـه في النهـار، في أنه عبارة عـن القصد لترك المفطرات ونيـة الصوم عنها في تمام النهـار، وبضميمة المفروغية عن كون الصوم من العبادات لابد من مقارنة نية الصوم للتقـرب. فلابـد في الاجتزاء بنيـة الصوم في أثنـاء النهار من قيام الدليـل المخرج عن ذلك، ولو تم اقتصر على مورده، ولزم الرجوع في غيره لمقتضى الأصل.

والمظنون قوياً أن ما سبق عن المرتضى وابن الجنيد لا يبتني على إنكار أن مقتضى الأدلة الأولية اعتبار مقارنة النية للفجر، بل على استفادة الاكتفاء بالنية في أثناء النهار من النصوص الآتية، وفهم العموم منها، ومن ثم استدل لهما بها في المختلف. وإن كان هـو في غير محله بعد اختصاصها بغير الواجب المعين، وعدم وضوح إلغاء خصوصية مواردها عرفاً، كما أشار إليه في المختلف أيضاً.

هـذا وعـن ابن أبي عقيـل وجوب تقديـم نية صـوم الفرض مـن الليل، وعن المرتـضى أنها مـن قبل الفجر. وقد يسـتدل لهما بالنبويين المتقدمين جموداً على لسـانهما. لكـن من القريـب كون مرادهما التقديم مـن أجل إحراز اسـتيعاب الوقت بالنية، كما سـبق حمل النبويين على ذلك، ولو بقرينة النبـوي الثالث. وإلا كان خالياً عن الدليل، ولاسيما بعد ضعف النبويين.

بـل قد يدعـى عدم وجوب الإحـراز المذكور، لأن ذلـك وإن كان هو مقتضى قاعدة الاشـتغال بالصوم عـن نية، إلا أن مقتضى جعل مبدأ الصـوم في الآية الشريفة تبـين الفجر عدم وجوب الاحتياط بنية الصوم قبل تبينه. كما أنه مقتضى اسـتصحاب الليـل وعـدم النهار، الذي هو ظرف الصـوم شرعاً. غاية الأمر أن الاسـتصحاب لا يقتضي العفو عن عدم نية الصوم في بعض أجزاء النهار قبل تبين الفجر، بحيث يصح

الصوم، بخلاف الآية الشريفة، حيث يستفاد ذلك منها عرفاً تبعاً.

وكيف كان فلا يعتبر فعلية النية حين الفجر، بل يكفي سبقها من دون عدول عنها، وإن تخلل النوم أو الغفلة عند الفجر، كما تقدم في المسألة الأولى. ومن ثم اكتفى بعضهم بتبييت النية.

وربما يستظهر منه البناء على لزوم التبييت، بحيث لا يجتزأ بحدوث النية في النهار السابق لو غفل عنها بنوم ونحوه في تمام الليل المتوسط بين اليومين. وقد يستدل له بالنبويين المتقدمين. لكنهما ظاهران بدواً في لزوم التقدم بالنية عن يوم الصوم، بحيث لابد من وجودها في الليل من دون أن يمتنع تقدمها عليه.

وبعبارة أخرى: ليس مفاد النبويين مجرد لزوم وجود النية في الليل، بل استمرارها من الليل إلى يوم الصوم، وبضميمة المفروغية عن عدم قادحية الغفلة المتخللة يتعين حمل النية منهما على ما يعم النية الارتكازية، التي لا تنافيها الغفلة المتخللة، وعلى ذلك فتقديم النية التفصيلية على الليل وحصولها النهار السابق من دون عدول عنها مستلزم لوجود النية الارتكازية في الليل، واستمرارها منه إلى نهار الصوم، وإن لم تتحقق النية التفصيلية في الليل.

على أن ضعف النبويين مانع من الاستدلال بهما، بل يتعين الرجوع للقاعدة المتقدمة المستفادة من الأدلة السابقة، وهي تقتضي لزوم نية الصوم في النهار، حيث يراد بها ما يعم النية الارتكازية التي لا تقدح فيها الغفلة، فهي حاصلة حتى مع تقديم النية التفصيلية في النهار السابق وإن تخللتها الغفلة في تمام الليل.

لكن ذكر بعض مشايخنا قدس سره أن ذلك إنما يتجه مع حدوث الأمر بصوم اليوم المنوي، كما لو كان ذلك بعد دخول شهر رمضان، لظهور قوله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾[1]. في الخطاب بصوم الشهر بتمامه بنحو الواجب المعلق. أما لو لم يحدث الأمر بالصوم المنوي، كما لو نوى في آخر يوم من شعبان أن يصوم غدا من رمضان، فنام في تمام الليل، فإنه لا يجزي، إذ لا مجال لنية الامتثال مع عدم فعلية الأمر

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٨٥.

للنيـة. وفي الواجـب غـير المعـين يمتـد وقتهـا إلى الـزوال(١) وإن تضيـق

الممتثل، وفي زمان الأمر لا قابلية له للخطاب بسبب نومه.

وفيه: أن النية المذكورة ليست نية للامتثال فعلاً لتتوقف على فعلية الأمر، بل نية للامتثال معلقاً على دخول الوقت وحصول الفجر الذي هو حال فعلية الأمر. والاجتزاء بها ليس بلحاظ حال حدوثها، بل بلحاظ استمرارها وبقائها ارتكازاً أو حكماً حال النهار الذي هو حال الامتثال لفعلية الأمر وإن لم يكن النائم قابلاً لأن يوجه له. ومن الظاهر أنه لا يفرق في حصول النية الارتكازية الاستمرارية بين سبق النية التفصيلية على الأمر المعلق المدعى ولحوقها له. ومن ثم لا مخرج عما سبق.

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب، وفي المدارك أنهم قد قطعوا به، وفي الجواهر أنه لا يعرف منهم قائل فيه بلزوم مقارنة النية لأول جزء من الصوم. نعم هو مقتضى إطلاق كلام المحقق في الشرايع.

وكيف كان فالنصوص الدالة على مشروعية نية الصوم في أثناء النهار كثيرة، يأتي بعضها. إلا أن الدليل على التحديد بالزوال ينحصر بحديث عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان، ويريد أن يقضيها متى يريد أن ينوي الصيام؟ قال: هو بالخيار إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت الشمس، فإن كان نوى الصوم فليصم، وإن كان نوى الإفطار فليفطر. سئل: فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوي الصوم بعدما زالت الشمس؟ قال: لا...»[1].

وقد أورد على الاستدلال به بعض مشايخنا قدس سره بأنه وإن عبر عنه بالموثق في كلام غير واحد، إلا أنه ضعيف، إذ لم يروه إلا الشيخ قدس سره بسنده عن علي بن الحسن ابن فضال، وفي سنده إليه علي بن محمد بن الزبير القرشي، وهو لم يوثق، فهو لا ينهض بالاستدلال.

أقول: علي بن محمد بن الزبير القرشي وإن لم ينص أحد على توثيقه، إلا أنه من مشايخ الإجازة، حتى قال الشيخ عنه: «روى عن علي بن الحسن بن فضال جميع كتبه،

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١٠.

وروى أكثر الأصول». وقد اقتصر الشيخ في روايته عن ابن فضال كتبه الكثيرة على الطريق المشتمل عليه، حيث رواها عن أحمدبن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير المذكور عن الحسن بن علي بن فضال، وأورد كثيرا من روايات ابن فضال بالطريق المذكور، بنحو يظهر منه العمل بها والاعتماد عليها في الفتوى. ومن المعلوم من حال الشيخ قدس سره أنه لا يعمل إلا برواية الثقة.

ولعل اهتمامه بالرواية عن ابن الزبير لعلو طبقته، وقصر السند الذي هو فيه لأن ابن فضال من أصحاب الإمامين الجواد والهادي(عليهما السلام)، فرواية الشيخ عنه بواسطة رجلين مزية يهتم بها رجال الحديث، وإلى ذلك يشير النجاشي حيث قال في ترجمة أحمدبن عبدون المذكور: «وكان لقي أبا الحسن علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير، وكان علواً في الوقت».

ومن الظاهر أن الاهتمام بعلو الطبقة وقصر السند بنحو يقتصر عليه فرع الوثاقة، خصوصاً في روايات الأحكام التي عليها المعول في العمل والفتوى. وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من عدم الفرق بين رواية الرجل عن آخر رواية أو روايتين وبين روايته عنه أصلا من الأصول أو كتاباً من الكتب. فهو كما ترى، للفرق الواضح بين الرواية والروايتين، ورواية الكتب والأصول المشهورة، ثم التعويل عليها في العمل والفتوى.

ويؤيد وثاقة الرجل أن النجاشي روى عن ابن فضال كتبه بالطريق المذكور وبطريق آخر عن ابن عقدة، وقال بعد أن عدّ كتب ابن فضال: «ورأيت جماعة من شيوخنا يذكرون أن الكتاب المنسوب إلى علي بن الحسن بن فضال المعروف بأصفياء أمير المؤمنين عليه السلام يقولون: أنه موضوع عليه، لا أصل له. والله أعلم. قالوا: وهذا الكتاب ألصق روايته إلى أبي العباس بن عقدة وابن الزبير، ولم نر أحدا ممن روى عن هذين الرجلين يقول: قرأته على الشيخ، غير أنه يضاف إلى كل رجل منهما بالإجازة حسب». لإشعار كلامه هذا أو ظهوره في مفروغية الشيوخ المذكورين عن وثاقة الرجلين، وعدم احتمال إلصاق الكتاب بابن فضال من قبلهما، وإنما العلة

في الرواية عنهما بطريق الإجازة، لأنها ليست في الضبط كالقراءة. ومن هنا فالظاهر وثاقة علي بن محمد بن الزبير، بل جلالته.

هذا وقد حاول بعض مشايخنا قدس سره في مسألة مبطلية البقاء على حدث الحيض للصوم تصحيح طريق الشيخ لكتب ابن فضال بوجه آخر لم يتضح لنا الوجه في إهماله هنا.

وحاصله: أنه إذا روى شخصان كتاباً واحداً أحدهما بطريق معتبر والآخر بطريق ضعيف، وقد اشتركا في شيخ واحد، تعين اعتبار رواية ذي الطريق الضعيف لذلك الكتاب بعد رواية شيخه له بطريق معتبر حدث به الآخر.

وعلى ذلك فطريق الشيخ لكتب ابن فضال وإن كان ضعيفاً إلا أن طريق النجاشي لها معتبر، وحيث كان الشيخ والنجاشي يشتركان في شيخ واحد، وهو أحمد ابن محمد بن عبدون، وقد روى الكتب المذكورة بالطريقين معاً، تعين اعتبار رواية الشيخ لتلك الكتب.

لكن الكبرى التي ذكرها قدس سره وإن كانت متينة جداً، إلا أنها لا تنطبق في المقام، لأن ابن عبدون إنما روى كتب ابن فضال بطريق واحد ذكره الشيخ والنجاشي، وهو المشتمل على علي بن محمد بن الزبير المذكور، وليس له إليها طريق آخر.

وأما النجاشي فهو وإن روى الكتب المذكورة بطريق آخر معتبر، إلا أنه غير مشتمل على ابن عبدون حيث قال بعد ذكر الطريق الأول: «وأخبرنا محمد بن جعفر في آخرين عن أحمد بن محمد بن سعيد عن علي بن الحسن بكتبه».

نعم لا يبعد الاكتفاء بذلك في اعتبار الحديث، لظهور حال ابن عبدون في أن ما رواه للشيخ من كتب ابن فضال هو عين ما رواه للنجاشي، وظهور حال النجاشي في أن ما رواه له ابن عبدون منها هو عين ما وصل له بالطريق الآخر المعتبر، ولازم ذلك اعتبار رواية الشيخ لكتب ابن فضال، لأنها عين ما رواه النجاشي بالطريق المعتبر. وإن كان الأمر أظهر من ذلك.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في اعتبار سند الحديث المذكور.

على أن الظاهر عمل الأصحاب(رضوان الله عليهم) في المقام به واعتمادهم

عليه، إذ ليس في نصوص المسألة ما يطابق فتواهم إثباتاً ونفياً ولساناً غيره. وكفى بهذا جابراً للحديث لو كان ضعيفاً في نفسه. بل هو في الحقيقة كاشف عن ثبوته عندهم، إما لوثاقة علي بن محمد بن الزبير ـ كما سبق ـ أو لاشتهار الكتاب المأخوذ منه، وإنما يذكر السند له لمحض إخراج الحديث عن الإرسال.

ثم إن بعض مشايخنا قدس سره قد استدل للتحديد بالزوال بصحيح هشام ابن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت له: الرجل يصبح، ولا ينوي الصوم، فإذا تعالى النهار حدث له رأي في الصوم. فقال: إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له يومه، وإن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى»[1].

بتقريب: أن مقتضى الحكم باحتساب اليوم بتمامه إذا نوى الصوم قبل الزوال كونه بمنزلة النية عند الفجر في إجزائه عن صوم اليوم شرعاً. كما أن الحكم باحتسابه من حين النية إذا نواه بعد الزوال لا يتناسب مع إجزائه، إذ لا يكفي صوم بعض اليوم في الصوم الواجب، فلا بد من حمله على النافلة، ويدل على أنه عمل مشروع يثاب عليه وإن لم يكن صوما حقيقياً، وقد سبقه إلى ذلك في الجملة المحقق الهمداني قدس سره في مصباحه.

لكنه كما ترى تكلف يأباه ظاهر الصحيح، فإن صوم بعض اليوم غير مشروع لا فرضاً ولا نفلاً. وتنزيله على التفصيل بين الوجهين في مقدار الثواب من دون أن يكون صوماً مشروعاً يقتضي عدم الإجزاء فيهما معاً، ومع كونه صوماً مشروعاً يقتضي الإجزاء فيهما معاً. وحيث تضمن ـ ككثير من النصوص ـ إقرار نية الصوم تعين الثاني.

نظير ما في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من أصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له الإفطار فله أن يفطر ما بينه وبين نصف النهار، ثم يقضي ذلك اليوم، فإن بدا له أن يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم، فإنه يحسب له من الساعة التي نوى فيها»[2].

إلا أن يحمل صحيح هشام على خصوص النافلة، جمعاً مع حديث عمار

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٨.

(٢) التهذيب ج:٤ ص:١٨٧ باب: نية الصيام حديث:٧. أورد صدره في وسائل الشيعة ج:٧ باب: ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٧. وذيله في باب:٢ من الأبواب المذكورة حديث:٣.

المتقدم. أو يدعى انصراف الصحيحين معاً للنافلة، بسبب التركيز فيهما على الثواب، الذي هو الداعي المنظور في صوم النافلة. وعلى كلا الوجهين ينحصر دليل المسألة بحديث عمار. ومن ثم سبق منا أن اعتماد الأصحاب عليه في المقام.

وبه يخرج عن إطلاق صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال علي عليه السلام: إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياماً، ثم ذكر الصيام قبل أن يطعم طعاماً أو يشرب شراباً ولم يفطر فهو بالخيار إن شاء صام، وإن شاء أفطر»[1]، ونحوه معتبر الجعفريات[2]. وقد يستفاد من غيرهما.

نعم في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صياماً، وكان عليه يوم من شهر رمضان، ألـه أن يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار؟ فقال: نعم له أن يصومه، ويعتد به من شهر رمضان»[3].

وفي مرسل البزنطي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت له: الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان، ويصبح فلا يأكل إلى العصر، أيجوز أن يجعله قضاء من شهر رمضان؟ قال: نعم»[4].

وفي معتبر الجعفريات عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن رجلاً من الأنصار أتى النبي صلى الله عليه وآله فصلى معه صلاة العصر، ثم قام، فقال: يا رسول الله إني كنت اليوم في ضيعة لي، وإني لم أطعم شيئاً، أفأصوم؟ قال: نعم. قال: إن عليَّ يوماً من رمضان أفأجعله مكانه؟ قال: نعم»[5]. وهو ـ كما ترى ـ صريح أو كالصريح في جواز نية قضاء شهر رمضان بعد الزوال.

لكن بعض مشايخنا قدس سره منع من الاستدلال بالمرسل، بناء منه على عدم حجية مراسيل البزنطي وأضرابه ممن قيل إنه لا يروي إلا عن ثقة، ولم يذكر حديث الجعفريات،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٥.
(٢) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٣ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١.
(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٦، ٩.
(٥) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٣.

غفلـة، أو لمـا ذكـره في غـير هـذا المورد مـن عدم حجيـة أحاديـث الكتـاب المذكور.

وأمـا صحيح عبد الرحمن فقد ادعى أنه مطلـق يتعين حمله على ما قبل الزوال، جمعـاً مـع دليل التحديد بالزوال، لدخول ما بين الطلوعـين في نهار الصوم، فيكون ما قبل الزوال أكثر النهار.

وفيـه: أنه ليس في اللغة والعرف والشرع إلا نهـار واحد، وهو عنده قدس سره يبدأ مـن طلوع الشـمس، والصوم عنده يبدأ مـن بعض الليل. بل حتى بناء على المشـهور المنصـور مـن أن مبدأ النهار طلوع الفجر فنصف النهار عرفاً هو الزوال الذي هو حد ميسـور التشـخيص. وعليه يبتني ماتقدم في صحيح عبدالله بن سنان. على أن صحيح عبـد الرحمـن لم يتضمن ذهـاب أكثر النهـار، بل عامتـه، وعامة الـشيء حقيقة جميعه، وعرفاً ـ كما هو المراد في المقام ـ ما يقابل القليل منه جداً الذي يكاد لا يعتد به، فهو في الحقيقة إطلاق مجازي شـايع عرفاً، ولا إشـكال في عدم صدقه بحصول الزوال. وما في المختلف من احتمال إرادته مجازاً، بعيد جداً، بنحو لا يعول عليه في مقام الجمع بين الأدلة عرفاً. ومن هنا لا ينبغي التأمل في منافاته للتحديد بالزوال.

ولاسـيما مع اعتضاده بمرسل البزنطي الصريح في ذلك، والذي هو حجة على التحقيـق، كما يظهر مما ذكرناه في مسـألة تحديد الكر من مباحـث المياه، وكذا بحديث الجعفريات الذي هو حجة أيضاً، على ما ذكرناه في المسألة الثانية والأربعين من مقدمة كتاب التجارة.

وعـلى ذلـك فمقتضى الجمع العرفي حمل حديث عمار عـلى كراهة الاجتزاء بنية الصوم بعد الزوال، لأنه أقل ثواباً، كما احتمله في الاستبصار ويأتي نظيره في المستحب. ويناسبه صحيح هشام بن الحكم، وإطلاق صحيح عبدالله بن سنان المتقدمين. إلا أن يوهـن بندرة القول بذلك، حيث لم ينسـب إلا لابن الجنيـد، وظاهر الانتصار الإجماع على خلافه.

ولكـن في بلوغ ذلك حداً تسـقط معه النصوص المتقدمة عن الحجية إشـكال. ولاسـيما مـع عدم تعرض بعضهم للمسـألة، ومع ظهور تبويب الـكافي في الإطلاق،

وقته(١)، فإذا أصبح ناوياً للإفطار، وبدا له قبل الزوال أن يصوم واجباً،

ومع ما في الاستبصار من الجمع بين النصوص بحمل حديث عمار على الفضل، أو حمل مرسل البزنطي على جواز تجديد النية في أول وقت العصر، وما في التهذيب من الاقتصار في باب نية الصيام على النصوص الموسعة ـ بما في ذلك صحيح عبد الرحمن المتقدم ـ من دون ذكر حديث عمار، حيث يصعب مع كل ذلك إحراز الإعراض المسقط للنصوص المذكورة عن الحجية.

بقي في المقام شيء، وهو أن حديث عمار مختص بقضاء شهر رمضان، والتعدي منه لجميع أفراد الواجب غير المعين يبتني على فهم العموم منه، وإلغاء خصوصية مورده عرفاً، وهو لا يخلو عن إشكال، لأن أهمية صوم شهر رمضان تناسب أهمية قضائه تبعاً له، وذلك كاف في احتمال خصوصيته في الخروج عن إطلاق ما دل على مشروعية نية الصوم في أثناء النهار، كصحيح محمد بن قيس ومعتبر الجعفريات المتقدمين. ولاسيما مع امتيازه عن بقية أنواع الصوم الواجب الموسع بحرمة الإفطار فيه بعد الزوال، ووجوب الكفارة به، ومع إطلاق معتبر صالح بن عبد الله عن أبي إبراهيم عليه السلام: «قلت له: رجل جعل عليه الصيام شهراً، فيصبح وهو ينوي الصوم، ثم يبدو له فيفطر، ويصبح وهو لا ينوي الصوم، فيبدو له فيصوم. فقال: هذا كله جائز»[1].

(١) هذا لا يتناسب مع ما سبق منه قدس سره من تعميم حكم الواجب المعين إلى ما إذا كان تعينه بالعارض. ويبدو من استدلاله قدس سره أن عمله على الأخير، حيث قال في التعقيب على نصوص الاجتزاء بالنية قبل الزوال في الواجب غير المعين: «كما أن إطلاقها يقتضي عدم الفرق بين تضيق الوقت وعدمه، فالتعين بضيق الوقت بمنزلة عدمه».

والذي ينبغي أن يقال: إن المنساق من النصوص هو ما لا يجب المبادرة له، إما لاستحبابه أو لكونه موسعاً، لأن ذلك هو المناسب لما تضمنته من التعبير بأنه أراد أن يصوم أو يبدو له أن يصوم، أو له أن يصوم، أو نحو ذلك مما لا يناسب الوجوب المضيق ولو بالعرض.

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٤.

نعم مقتضى إطلاق حديث عمار الذي سبق أنه هو الدليل على التحديد بالزوال العموم لما إذا تضيق الوقت، لأن السؤال فيه عن وقت النية في قضاء شهر رمضان. فإذا تم إلحاق بقية أنواع الواجب الموسع به تعين عمومه لما إذا تضيق بالعرض مثله. وإلا احتاج الاجتزاء بتجديد النية فيه قبل الزوال للدليل، فضلا عن الاجتزاء فيه بتجديدها بعد الزوال.

أما بعض مشايخنا قدس سره فقد ذهب إلى إلحاق المعين بغير المعين في الاجتزاء بتجديد النية في غير صورة تعمد عدم المبادرة بالنية من الفجر. لدعوى: أنه مقتضى الأولوية القطعية، لأنه إذا أجزأ تجديد النية في غير المعين مع إمكان امتثاله بفرد آخر كامل، فإجزاؤه في المعين الذي يتعذر امتثاله بفرد آخر أولى قطعاً. والى ذلك يرجع ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره من استفادة حكم المضيق بالفحوى، وتنقيح المناط.

نعم لا يجري ذلك في صوم شهر رمضان، لعدم انقسامه إلى معين وغير معين، ليستفاد حكم المعين من حكم غير المعين بالأولوية، بل هو معين لا غير، خارج عن موضوع النصوص السابقة.

وهو لو تم لا يختص بما إذا تعين الصوم الموسع بالعرض ـ كتضيق الوقت ـ بل يعم ما إذا كان متعيناً بالأصل، كالصوم المنذور في وقت معين. غاية الأمر أنه لابد من انقسام ماهية الصوم إلى قسمين معين وغير معين مشمول للنصوص السابقة، دون صوم شهر رمضان، الذي هو معين لا غير.

لكنه يشكل **أولاً**: بأن لازمه العموم لما إذا تعمد عدم المبادرة بالنية من الفجر في المعين، لعموم النصوص في غير المعين لذلك وما ذكره المحقق الهمداني قدس سره من انصراف النصوص عنه وإن كان مسلماً، بل هي قاصرة عنه، كما سبق، إلا أنه لا ينفع مع فرض الأولوية القطعية.

وثانياً: بأن اللازم عدم اختصاص الاستثناء بصوم شهر رمضان، بل يجري في كل ما لا ينقسم إلى قسمين، بل يكون معيناً لا غير، كصوم اليوم اللاحق لمن نام عن صلاة العشاء، لو قيل بوجوبه، وصوم ثالث الاعتكاف، فإن صوم الاعتكاف

إما مستحب أو واجب معين، وليس فيه واجب غير معين. ولاسيما وأن وجوبه ليس نفسياً، بل هو شرطي، لتوقف صحة الاعتكاف الواجب في اليوم الثالث عليه، وهو خارج عن موضوع النصوص قطعاً، مع أنه ﷺ صرح بالاجتزاء بتجديد النية في أثناء النهار فيه بمقتضى الأولوية المدعاة.

وثالثاً: بأن تعين وجوب الصوم إنما يقتضي الأولوية في الإجزاء بعد الفراغ عن عموم الملاك المقتضي للإجزاء لحال تعين الوجوب، بحيث يعلم بأن ما يترتب على الصوم المنوي في أثناء النهار من الملاك مع عدم تعين وجوبه يترتب عليه مع تعين وجوبه، إذ حينئذٍ يكون تشريع الصوم الواجد للملاك المذكور مع تعذر الامتثال بالفرد الأكمل أولى من تشريعه والاكتفاء به مع القدرة على الامتثال بالفرد الأكمل. ولكن الشأن في إحراز عموم الملاك مع قصور النصوص المتقدمة عن الواجب المعين.

ولعل الأولى أن يقال: إذا دلت الأدلة على الاجتزاء بتجديد النية في نوع من أنواع الصوم،كصوم القضاء،وصوم النذر،وصوم الكفارة،وغيرها، فخصوصية التعيين أو عدمه ملغية عرفاً في ذلك، لأن الاجتزاء بتجديد النية من شؤون ذات الصوم وحقيقته ارتكازاً، والتعيين وعدمه أمران خارجان عن حقيقته. فالنصوص في المقام وإن اختصت بالمستحب والواجب غير المعين، كما سبق، إلا أنه يفهم منها عرفاً العموم للواجب المعين إذا اتحد نوعاً مع غير المعين، أما إذا كان نوعاً برأسه ـ كصوم شهر رمضان وغيره مما سبق ذكره ـ فلا طريق لإلحاقه بغير المعين من نوع آخر. ولاسيما مع إطلاق موثق عمار الوارد في القضاء بنحو يشمل ما إذا تضيق، كماسبق.

هذا ولو تم إلحاق المعين بغير المعين فلا يفرق في المعين بين كون عدم المبادرة لنيته عن عمد وكونه عن عذر من جهل أو نسيان أو نحوهما.

ودعوى: أن تعمد عدم المبادرة قد يكون مانعاً من صحة نية الصوم في المعين، لما فيه من التمرد، فيصعب إلغاء خصوصيته عرفاً بعد فرض قصور النصوص عنه بدواً.

مدفوعة: بأنه بعد فهم عموم النصوص للمعين وسعة وقت النية فيه، فعدم المبادرة للنية لا يكون تمردا، لتوقف التمرد والعصيان على فوت محل النية، كما لعله ظاهر.

فنوى الصوم، أجزأه. وإن كان ذلك بعد الزوال لم يجز. وفي المندوب يمتد وقتها إلى أن يبقى من النهار ما يمكن فيه تجديد النية(١).

---

(١) كما صرح به جماعة من القدماء، بل في الانتصار والغنية والسرائر دعوى الإجماع عليه. ويقتضيه ـ مضافاً إلى إطلاق صحيحي هشام بن سالم ومحمد بن قيس ومعتبر الجعفريات المتقدمة، وإلى استفادته بالأولوية من نصوص التوسع في الواجب لو بني على العمل بها ـ موثق أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة. قال: هو بالخيار ما بينه وبين العصر، وإن مكث حتى العصر ثم بدا له أن يصوم وإن [فإن] لم يكن نوى ذلك فله أن يصوم ذلك اليوم إن شاء الله»[1]. وصحيح هشام بن سالم عنه عليه السلام: «قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يدخل إلى أهله، فيقول: عندكم شيء؟ وإلا صمت، فإن كان عندهم شيء أتوه به، وإلا صام»[2]، بناء على حمله على المستحب، لبعد أن يكون عليه عليه السلام صوم واجب لا يبادر له، وعلى أن المراد الدخول بعد صلاة الظهر، لأنه الوقت المعهود لدخول الرجل لداره لتناول الطعام بعد خروجه منها، وإلا كان بحكم المطلق.

وعن جماعة تحديده بالزوال كالواجب. وفي الشرايع أنه الأشهر، وفي المسالك أنه المشهور، ونسبه في المدارك للأكثر، ويشهد له موثق ابن بكير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب، ثم ينام حتى يصبح، أيصوم ذلك اليوم تطوعاً؟ فقال: أليس هو بالخيار ما بينه ونصف النهار»[3]. ومرسل دعائم الإسلام عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «من أصبح لا ينوي الصوم، ثم بدا له أن يتطوع، فله ذلك ما لم تزل الشمس. وكذلك إن أصبح صائماً متطوعاً فله أن يفطر ما لم تزل الشمس»[4]. مضافاً إلى إطلاق خبر ابن بكير عنه عليه السلام: «سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب، ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل، ومضى ما مضى من النهار. قال: يصوم إن شاء.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٧.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.
(٤) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٣ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٢.

(مسألة ٨): يجتزأ في شهر رمضان كله بنية واحدة قبل الشهر(١) وفي

وهو بالخيار إلى نصف النهار»[١].

ويتعين الجمع بين الطائفتين بالحمل على اختلاف مراتب الفضل. ولاسيما مع عدم ظهور الموثق في تشريع التحديد بالزوال، بل في الإشارة للتحديد به المعهود، حيث لا يبعد كون التحديد المعهود هو التحديد بلحاظ الصوم التام، كما يناسبه ما تقدم في صحيح هشام بن سالم، ومع اشتمال المرسل على النهي عن الإفطار بعد الزوال المحمول على الفضل أيضاً.

(١) كما صرح بذلك جماعة، ونسبه في التذكرة لأصحابنا. وعن المنتهى نسبته إلى الأصحاب من غير نقل خلاف، وفي الانتصار والخلاف والغنية ومحكي المسائل الرسية دعوى الإجماع عليه صريحاً.

وقد يستدل عليه **تارة**: بأن صوم الشهر كله عبادة واحدة .

وأخرى: بقيام السيرة على الاجتزاء في صوم شهر رمضان بالبناء على صومه من أول الشهر، والجري على ذلك في جميع الأيام، من دون تعمد نية كل منها على استقلاله. بل لا إشكال ظاهراً في اجتزائهم بالصوم لمن نام قبل المغرب واستمر نومه لما بعد الفجر من اليوم الثاني.

لكن يندفع الأول: **أولاً**: بأن وحدة الخطاب بصوم الشهر في الآية الشريفة وغيرها لا ينافي انحلال الواجب وتعدده بعدد الأيام، بل هو من ضروريات الفقه، ولذا يمكن التفكيك بين الأيام في الإفطار والصيام. بل الأولى دعوى ذلك في صوم الكفارة حيث يجب صوم مجموع أيامه بنحو الارتباطية، فلا يصح صوم البعض وحده كفارة، وإن صح ندباً.

وثانياً: بأن ذلك ـ لو تم ـ إنما يقتضي لزوم النية في أول الشهر ـ بحيث لا يجتزأ بصوم بعض الشهر بدونها ـ لا الإجتزاء بها عن النية لكل يوم، لوضوح أن النية كما

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.

تعتبر في أول العبادة تعتبر في أجزائها، وهي الأيام في المقام.

ولهذا ونحوه تردد في الشرايع والنافع والقواعد. ومال في المعتبر والمدارك لوجوب تحديد النية، وبه صرح في التذكرة والمختلف وجامع المقاصد وعن غيرها، بل في الحدائق أنه المشهور بين المتأخرين.

وأما الثاني فهو لا يختص بصوم رمضان، بل يجري في كل صوم مستمر، واجباً كان كصوم الكفارة المبني على التتابع في الأداء، أو مستحباً كصوم شعبان. فإن سيرتهم الارتكازية في الجميع على نهج واحد. ومن ثم لا يتضح امتياز صوم شهر رمضان عن صوم غيره في ذلك.

على أن المراد بذلك إن كان هو عدم لزوم استحضار النية في كل ليلة. فهو مبني على اعتبار الاستحضار في نية الصوم وغيره من العبادات، كي يتجه استثناء صوم رمضان، والتحقيق عدمه، والاكتفاء بتحقق الداعي والجري عليه ارتكازاً من دون فرق بين الصوم وغيره، فضلاً عن أفراد الصوم وأنواعه.

وإن كان هو عدم الإخلال بمثل النوم ونحوه لو طلع الفجر حينه، فلا يظن من أحد المنع منه في بقية أنواع الصوم لو سبقت النية. وإلا فالفرق في وجوب النية بين حدوث الصوم وبقائه بلا فارق، مع ضرورة عدم إخلال مثل النوم نهاراً في جميع أنواع الصوم.

ودعوى: أن مقتضى الأصل قدح مثل النوم مطلقاً، لمنافاته للنية المعتبرة في العبادة، ويلزم الاقتصار في الخروج عنه على المتيقن من الإجماع أو الضرورة، وهو النوم في أثناء النهار في جميع أنواع الصوم، والنوم في أثناء الليل بعد النية كذلك، والنوم في تمام الليل مع النية السابقة في أول الشهر في خصوص صوم رمضان دون غيره، للفرق بينهما بالإجماع.

مدفوعة: **أولاً**: بعدم ظهور إجماع تعبدي يمكن الخروج به عن مقتضى القاعدة أو الأصل ولا سيما بعد ظهور الخلاف ممن سبق، وبعد تصريح المحقق في المعتبر بعدم العلم بالإجماع المدعى.

غيره لابد في كل يوم من نية، في ليلته إلى طلوع الفجر، أو إلى الزوال(١).

(مسألة ٩): الناسي والجاهل في شهر رمضان إذا لم يستعملا المفطر ولم يفسدا صومهما برياء ونحوه(٢)

وثانياً: بأن مقتضى الإطلاق والأصل عدم اعتبار النية رأساً، ولزومها هو الذي يحتاج إلى دليل، وقد دل الدليل على ذلك في صوم شهر رمضان بنحو يقتضي مقارنة النية لأول النهار، وهو الظاهر في غيره من أنواع الصوم ـ ولو لقاعدة الإلحاق، التي يأتي الكلام فيها في المفطر السابع ـ كما تقدم في المسألة السابقة. وحينئذٍ لابد من حمل النية المذكورة ـ بضميمة ارتكازيات المتشرعة وسيرتهم ـ على الاجتزاء بالعزم السابق على الصوم لليوم الواحد أو الأيام المتعددة، وعدم قدح النوم ونحوه إذا كان مبنياً عليها، لا على الإعراض عن الصوم. فاللازم البناء على ذلك في جميع أفراد الصوم وأنواعه بعد عدم وضوح المخرج عنه من إجماع تعبدي أو غيره.

وأما ما تضمن اشتراط الصوم بتبييت النية[1]. فهو ـ مع ضعفه كما تقدم في أوائل الكلام في المسألة السابقة ـ لا ينهض بتعيين كيفية النية، ولا ينافي الاجتزاء بالنية الارتكازية التي لا ينافيها النوم. بل لا يمكن البناء على حمله على خصوص النية التفصيلية التي ينافيها النوم. ولاسيما وأن المتيقن منه صوم شهر رمضان، لأنه أظهر أفراد الصوم، فالاجتزاء فيه بالنية الارتكازية المذكورة ملزم بحمل النبوي عليها.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل في الدروس الإجماع عليه. كذا في الجواهر. ويظهر الحال فيه مما تقدم من عدم وضوح إجماع تعبدي ينهض بالفرق، وأن اللازم اعتبار استمرار النية في الكل، والاكتفاء فيها بالنية الارتكازية الإجمالية، من دون أن ينافيها النوم ونحوه.

(٢) المفروض في محل الكلام عدم الصوم، وهو لا يناسب فرض إبطاله بالرياء ونحوه. إلا أن يريد من إبطال الصوم بالرياء إبطال الإمساك به من دون نية

---

(١) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١.

يجزيهما تجديد النية قبل الزوال(١). من غير فرق بين نسيان الحكم ونسيان الموضوع وكذلك في الجهل.

الصوم. وحينئذٍ قد يوجه الإشكال المذكور بانصراف أدلة الاجتزاء بالنية قبل الزوال أو قصورها عما إذا وقع الإمساك بوجه محرم، لأنه إذا وقع بوجه مبعد امتنع التقرب به بعد ذلك. لكن التقرب عند تجديد النية لا يكون به، لأنه أسبق منها، بل بالقصد للصوم المقارن للتقرب.

(١) فقد صرح جماعة ممن ذهب إلى وجوب مقارنة النية للفجر بجواز تجديدها للجاهل والناسي، ولم يعرف الخلاف فيه، إلا ما حكاه في المختلف عن ابن أبي عقيل في الناسي، مع موافقته لهم في الجاهل.

وكيف كان فبعد أن سبق أن مقتضى القاعدة مقارنة النية للفجر، وأن ما دل على الاجتزاء بتجديدها في أثناء النهار لا يشمل الواجب المعين إذا كان نوعاً برأسه بحيث ليس فيه غير معين، كصوم شهر رمضان وغيره مما تقدم، فيقع الكلام في وجه الاجتزاء فيه بتجديد النية مع النسيان أو مطلق العذر. وقد يستدل على ذلك بوجوه..

الأول: حديث الرفع المشهور المتضمن رفع جملة من الأمور، منها الجهل والنسيان[1].

وفيه: أنه إنما يقتضي رفع المؤاخذة والآثار الشرعية المبتنية على تحميل مسؤولية الإنسان لعمله، كالحد، ونفوذ العقد، والإقرار، دون مثل بطلان العمل الذي هو أمر واقعي منتزع من عدم مطابقته لموضوع الأثر، وما يترتب عليه من وجوب الإعادة تحقيقاً للامتثال، أو القضاء تداركاً للفائت، من دون أن يكون من سنخ المؤاخذة أو تحميل الإنسان مسؤولية عمله. ولذا يجبان مع الاضطرار والإكراه وإن كانا مرفوعين أيضاً، كالجهل والنسيان في الحديث المذكور. وقد ذكرنا نظير ذلك بتفصيل عند الكلام في بيع الصبي والمكره من فصل شروط المتعاقدين من كتاب البيع.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١١ باب:٥٦ من أبواب جهاد النفس.

الثاني: النصوص الدالة على تجديد نية الصوم إذا دخل المسافر بلده قبل الزوال[١]. بل جعله في المدارك مستفاداً من ذلك بالفحوى والأولوية. وكأنه بلحاظ أن السفر في بعض اليوم نقص في الصوم زائد على النقص الحاصل من ترك النية.

وفيه **أولاً**: أن ذلك يبتني على تجديد نية الصوم تبعاً لتجدد التكليف به من دون أن يكون بعض الصوم الواجب فاقدا للنية، وما نحن فيه يبتني على تجديدها تبعاً لتجدد تنجزه مع سبق التكليف به من الفجر، بحيث يكون بعض الصوم الواجب فاقداً للنية. وحمله على الأول قياس مع الفارق.

وثانياً: أن تلك النصوص إنما دلت على وجوب الصوم ومشروعيته بدخول البلد قبل الزوال، من دون تحديد لوقت النية، وأنه هل يشترط إيقاعها عند الدخول في أول زمان وجوب الصوم، أو يجوز تأخيرها ـ مطلقاً، أو مع العذر ـ إلى الزوال أو إلى آخر النهار، بل ذلك موكول إلى هذه المسألة، من دون دخل له بتلك المسألة.

الثالث: المرسل في بعض كتب أصحابنا، أقدمها فيما عثرنا عليه المعتبر: «روي أن ليلة الشك أصبح الناس، فجاء إعرابي شهد برؤية الهلال، فأمر النبي صلى الله عليه وآله مناديا ينادي: من لم يأكل فليصم، ومن أكل فليمسك»[٢]. وعن المنتهى: «وإذا جاز مع العذر وهو الجهل بالهلال جاز مع النسيان».

وفيه **أولاً**: أنه ضعيف بالإرسال. ولاسيما بعد عدم العثور عليه في كتب الحديث للخاصة والعامة، وإنما ذكره بعض الفقهاء منا، كما ذكره السرخسي من العامة. قال: «ولنا حديث عكرمة عن ابن عباس (رضهما): أن الناس أصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله (ص) ، فقدم إعرابي، وشهد برؤية الهلال، فقال رسول الله (ص): أتشهد أن لا إله إلا الله، وإني رسول الله؟ فقال: نعم. فقال(ص): الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم. فصام وأمر الناس بالصيام، وأمر منادياً، فنادى: ألا من كان أكل فلا يأكلن بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم»[٣].

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب من يصح منه الصوم.
(٢) المعتبر ص:٢٩٩.
(٣) المبسوط للسرخسي ج:٣ ص:٦٢.

وذكر نحوه في المباركفوري[١].

لكن الحديث لم يرو بهذه التتمة في كتب الحديث للعامة، وإنما اقتصر في بعضها على الأمر بالصيام، وصرح في بعضها بالأمر بالصيام غداً، وفي آخر أن الإعرابي شهد ليلاً. قال الزيلعي بعد ذكر الحديث بالتتمة المتقدمة: «قلت حديث غريب، وذكره ابن الجوزي في التحقيق. وقال: إن هذا حديث لا يعرف، وإنما المعروف أنه شهد عنده برؤية الهلال، فأمر أن ينادى في الناس أن تصوموا غداً. وقد رواه الدارقطني بلفظ صريح: أن إعرابياً ليلة شهر رمضان، فذكر الحديث...»[٢].

نعم ورد المضمون المذكور من طرق العامة في صوم يوم عاشوراء. ففي حديث سلمة بن الأكوع قال: «أمر النبي(ص) رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء»[٣]. ونحوه غيره. وهو الذي ذكره الشيخ في الخلاف وابن زهرة في الغنية، مستدلين به على العامة، بضميمة أن يوم عاشوراء كان واجباً.

لكنه ـ لو تم ـ لا مجال للتعدي عن مورده، لأن تأخير النداء به إلى أثناء النهار لابد أن يكون لعدم تشريعه إلا في ذلك الوقت. والتوسع في النية مع تأخر التشريع لا يستلزم التوسع فيها مع سبق التشريع وعدم المبادرة للنية للجهل بالحكم أو الموضوع أو نسيانهما.

هذا مع أنه لا مجال لاستدلالنا به لإثبات الحكم عندنا مع عدم ثبوته من طرقنا.

ودعوى: انجبار ضعف الحديث الأول الوارد في يوم الشك بعمل الأصحاب. ممنوعة جداً. فإن ذلك إنما يتجه في الحديث الذي يرويه قدماء الأصحاب بطرقهم، ويثبتونه في كتب الحديث التي كانت تعرف فتاواهم منها. دون مثل هذا الحديث مما لم يذكر إلا في بعض كتب الاستدلال خصوصاً مع ما عرفت من حاله.

وأما الإشكال فيه باشتماله على الاكتفاء بخبر الواحد المجهول في الهلال، وهو

---

(١) تحفة الأحوذي ج:٣ ص:٣٥٤.

(٢) نصب الراية ج:٢ ص:٤٣٥.

(٣) صحيح البخاري ج:٢ ص:٧٠٥

مخالف للنص والفتوى. فقد يندفع باحتمال النسخ في المقام.

وثانياً: أنه لا يتضمن التحديد بالزوال. كما أنه مختص بصوم شهر رمضان، دون بقية الصوم المعين، وبالجهل دون النسيان.

اللهم إلا أن يعمم لبقية الصوم المعين بالأولوية، وللنسيان بإلغاء الخصوصية، وفهم العموم لكل عذر عرفاً، كما ربما يرجع إليه ما تقدم عن المنتهى. ويكون الاستدلال به بلحاظ دلالته على العفو عن الإخلال بالنية في الجملة، لأنه قد تضمن قضية في واقعة لا إطلاق لها، والمتيقن منها قبل الزوال، ويكون المرجع فيما بعده القاعدة، المقتضية للبطلان كما تقدم. فتأمل. فالعمدة الوجه الأول من الإشكال.

ومن ثم قال سيدنا المصنف قدس سره: «فالعمدة إذاً الإجماع. ولا يقدح فيه خلاف العماني، حيث ألحق الناسي بالعامد في البطلان. لكثرة تفرده في مخالفة الأصحاب. مع عدم ثبوت خلافه في المقام، كما قيل».

والذي ينبغي أن يقال: شيوع الابتلاء بالمسألة في الجهل بسبب عدم وضوح الهلال من الليل يناسب وضوح الحكم فيها بنحو يبعد معه خطأ الأصحاب في الحكم بالإجزاء. غاية الأمر أنهم قد اضطربوا في توجيه حكم المسألة، كما اضطربوا في كثير من مباحث النية، وذلك لا يمنع من الاطمئنان، بل القطع، بعدم خطئهم فيه.

غاية الأمر أن التحديد بالزوال يفقد الدليل المعتد به. إلا أنه مقتضى الأصل المتقدم، بعد كون المتيقن من الإجزاء ما قبله.

وأما النسيان فعدم شيوع الابتلاء به مانع من معرفة حكمه من السيرة. والظاهر أن بناء المشهور على الإجزاء معه يبتني على إلحاقه بالجهل. وهو قد يتجه لو كان الدليل في الجهل لفظياً، لدعوى إلغاء خصوصية الجهل فيه عرفاً، وفهم العموم منه لمطلق العذر. أما حيث كان لبياً فإلحاقه بالجهل يتوقف على القطع بالعموم. وهو لا يخلو عن إشكال.

(مسألة ١٠): إذا صام يوم الشك بنية شعبان ندباً أو قضاءاً أو نذراً أجزأ عن شهر رمضان إن كان(١) وإذا تبين أنه من رمضان قبل الزوال أو بعده جدد النية(٢)،

---

(١) كما هو المعروف بينهم، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل ربما ظهر من المصنف والفاضل نفيه بين المسلمين. بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض حد الاستفاضة إن لم يكن متواتراً، كالنصوص».

لكن النصوص الواردة في صوم يوم الشك وإجزائه عن صوم شهر رمضان وإن كانت كثيرة.

إلا أن ما تضمن إجزاءه مع صومه بنية شعبان ليست بتلك الكثرة. وعمدتها موثق سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام المتقدم في المسألة الخامسة، وفيه: «إنما يصام يوم الشك من شعبان، ولا يصومه من شهر رمضان... وإنما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان، فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه بتفضل الله، وبما قد وسع على عباده، ولولا ذلك لهلك الناس»[1]. وخبر الزهري المتقدم هناك أيضاً[2].

وما أرسله الصدوق عن عبدالله بن سنان: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صام شعبان، فلما كان شهر رمضان أضمر يوماً من شهر رمضان، فبان أنه من شعبان، لأنه وقع فيه الشك. فقال: يعيد ذلك اليوم. وإن أضمر من شعبان فبان أنه من رمضان فلا شيء عليه»[3].

هذا وقد تقدم في المسألة الخامسة الكلام في إطلاق هذه النصوص أو اختصاصها بما إذا صامه تطوعاً. فراجع.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الأمر بالتجديد في المعتبر، والتصريح بعمومه لما بعد الزوال في الدروس. إذ لا مجال للبقاء على النية الأولى بعد ظهور خطئها، فلابد من العدول بها إلى ما علم. وما دل على صوم يوم الشك من شعبان مختص بما إذا بقي

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٤، ٨، ١٠.

وإن صامه بنية رمضان بطل (٢) وإن صامه بنية الأمر الواقعي المتوجه إليه

اليوم يوم الشك إلى الليل، دون ما إذا ظهر حاله.

كما أن قوله عليه السلام في موثق سماعة المتقدم: «وإنما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان، فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه...» ظاهر في العفو عن النية الأولى وإجزائه عن شهر رمضان حين وقوعه، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ظهور الحال قبل انقضاء اليوم وبعده. وهو مقتضى إطلاق خبر الزهري ومرسل الصدوق.

بل إجزاؤه عن شهر رمضان مع نيته بتمامه من شعبان يقتضي إجزاءه عنه مع نية بعضه منه بالأولوية العرفية. وأما ما سبق من الإشكال أو المنع من تجديد النية قبل الزوال أو بعده فإنما هو مع عدم نية الصوم، لا مع نيته خطأ بنحو يعفى عنه، ويجزي عن النية المطلوبة.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من قصور النصوص عن صورة الانكشاف في الأثناء، وأن إلحاقها إنما كان بالإجماع أو بالأولوية، والمتيقن منهما صورة التجديد.

وأضعف منه ما في الجواهر من عدم وجوب تجديد النية للإطلاق. لما أشرنا إليه من أن موضوع الإطلاق يوم الشك، وقد خرج اليوم بانكشاف الحال عن ذلك. مع أنه لا معنى للبقاء على النية الأولى بعد ظهور خطئها.

(٢) كما صرح به غير واحد، ونسبه في المدارك للمعظم، وفي الجواهر أنه المشهور بين الأصحاب. وقد يستدل له بأنه تشريع محرم، فيكون منهياً عنه، فيمتنع التقرب به، ويبطل مع الالتفات لذلك. لكنه مختص بما إذا رجع إلى تشريع ثبوت رمضان شرعاً ببعض الطرق غير الشرعية، كشهادة النساء، أما إذا رجع إلى البناء على تحقق رمضان خارجاً من دون أن ينسب للشارع، فلا يكون تشريعاً، ليحرم.

فالعمدة النصوص المتقدمة وغيرها مما تضمن النهي عن صومه بنية شهر رمضان، فإنها ظاهرة في عدم مشروعية الصوم بالوجه المذكور، المستلزم لبطلانه.

ومثلها ما تضمن النهي عن صوم يوم الشك، كمعتبرة قتيبة الأعشى: «قال أبو

عبدالله عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم ستة أيام: العيدين، وأيام التشريق، واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان»[١]. حيث لابد من حملها على صومه بنية شهر رمضان، جمعاً مع النصوص الآمرة بصومه[٢]، بقرينة النصوص المفصلة.

مضافاً إلى خصوص ما تضمن أن من صامه قضاه، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان، قال: عليه قضاؤه وإن كان كذلك»[٣]، وصحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال في يوم الشك: من صامه قضاه وإن كان كذلك...»[٤] فإنهما إن كانا مطلقين تعين حملهما على خصوص ما إذا صامه بنية رمضان بقرينة النصوص المفصلة. وإن كانا مختصين بصومه على أنه من شهر رمضان كانا نصاً في المطلوب. كما يناسبه قوله عليه السلام فيهما: «وإن كان كذلك»، لظهور اسم الإشارة في سبق فرض شهر رمضان.

بل هو صريح قوله في ذيل الثاني: «يعني: من صامه على أنه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه، وإن كان يوماً من شهر رمضان، لأن السنة جاءت في صيامه على أنه من شعبان، ومن خالفها كان عليه القضاء». نعم لا يبعد عدم كون ذلك من تتمة كلام الإمام عليه السلام، بل من بعض الرواة، أو من الشيخ.

هذا وقد يستدل للإجزاء بموثق سماعة: «سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدري أهو من شعبان أو من شهر رمضان، فصامه من شهر رمضان. قال: هو يوم وفق له. لا قضاء عليه»[٥]، وصحيح معاوية بن وهب: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، فيكون كذلك.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١، ٥.

(٥) التهذيب ج:٤ ص:١٨١ باب: فضل صيام يوم الشك والاحتياط لصيام شهر رمضان حديث: ٤، الاستبصار ج:٢ ص:٧٨ باب: صيام يوم الشك حديث:٢. وقد أشار إليه محقق كتاب وسائل الشيعة ج:٧ في التعليق على الحديث السادس من باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته.

فقال: هو شيء وفق له»[١]، بناء على أن قوله: «من شهر رمضان» متعلق بقوله: «يصوم».

ويندفع بأن الموثق وإن روي كذلك في التهذيبين المطبوعين حديثاً، إلا أنه روي في الكافي هكذا: «فصامه، فكان من شهر رمضان»[٢]، وهو أنسب بالجواب وبكلام الشيخ قدس سره في التهذيبين، حيث ساق الموثق شاهداً للتفصيل المشهور. وبكلام صاحب الوسائل حيث حكى رواية الكافي عن الكليني والشيخ(قدس سرهما) معاً. مضافاً إلى ما أشتهر من أن الكافي أضبط. ولا أقل من التعارض، الموجب للتساقط، المانع من الاستدلال.

وأما الصحيح فكما يمكن أن يكون قوله فيه: «من شهر رمضان» متعلقاً بقوله: «يصوم» يمكن أن يكون متعلقاً بقوله: «يشك». بل لعل الثاني أظهر، لأنه أقرب. ولا أقل من لزوم حمله عليه، جمعاً مع بقية النصوص. على أنه لو فرض ظهورهما في ذلك فلا مجال للخروج بهما عما سبق من النصوص الكثيرة المعول عليها عند الأصحاب.

ومنه يظهر ضعف ما في الخلاف وعن العماني والإسكافي من إجزائه عن شهر رمضان لو صادفه، قال في الخلاف: «دليلنا: ما قدمناه من إجماع الفرقة وأخبارهم على أن من صام يوم الشك أجزأه عن شهر رمضان. ولم يفرقوا. ومن قال من أصحابنا: لا يجزيه، تعلق بقوله: أمرنا بأن نصوم يوم الشك بنية أنه من شعبان، ونهينا أن نصومه من رمضان، وهذا صامه بنية رمضان، فوجب أن لا يجزيه، لأنه مرتكب للنهي، وذلك يدل على فساد المنهي عنه». والتدافع في كلامه ظاهر.

هذا وقد قال في المبسوط: «وصوم يوم الشك إن صامه بنية شعبان، ثم بان أنه من رمضان فقد أجزأه عنه. وإن صامه بنية رمضان بخبر واحد أو بأمارة أجزأه أيضاً، لأنه يوم من رمضان، فأما مع عدم ذلك فإنه لا يجزيه، لأنه منهي عن صومه على هذا

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٦.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٨١،٨٢ باب: اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان هو أو من شعبان حديث:٢. وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٦.

ـ إما الوجوبي أو الندبي ـ فالظاهر الصحة(١).

الوجه...»، وما ذكره في الصورة الثانية إنما يتجه إذا أوجب خبر الواحد أو الأمارة العلم بدخول رمضان. أما إذا بقي الشك فهو داخل في النهي عن صوم يوم الشك بنية رمضان كالصورة الثالثة، إذ لا يثبت الهلال شرعاً إلا بالبينة.

(١) كما قد يستفاد ممن صرح بالإجزاء في الصورة الآتية. وهو مقتضى القاعدة، لما هو التحقيق من عدم اعتبار نية الوجه. مضافاً إلى استفادته من إطلاق جملة من النصوص المتضمنة إجزاء صوم يوم الشك عن رمضان إن صادفه من دون تنبيه فيها على لزوم نية صومه من شعبان.

بل حملها على خصوص صورة صومه بالنية المذكورة لا يخلو عن تكلف بعد كون المتعارف صومه برجاء كونه من شهر رمضان. ولاسيما صحيح الكاهلي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان. قال: لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إليَّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان»[١].

ومعتبر سماعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صام أول يوم من شهر رمضان وهو شاك لا يدري أمن شعبان أو من رمضان. فقال: هو يوم وفق له لا قضاء عليه»[٢].

وحديث بشير النبال عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن صوم يوم الشك. فقال: صمه فإن يك من شعبان كان تطوعاً وإن يك من شهر رمضان فيوم وفقت له»[٣] وغيرها.

وأما ما تضمن الأمر بصومه على أنه من شعبان، والنهي عن صومه على أنه من شهر رمضان[٤]، والحكم بالبطلان في الثاني، وبالصحة في الأول[٥]. فهو إما محمول على الحصر الإضافي في مقابل صومه على أنه من شهر رمضان، أو قاصر عن محل الكلام، لخروجه عن كلا الفرضين المذكورين فيه، فيرجع فيه للقاعدة التي عرفتها، والنصوص الأخر المشار إليها. فلاحظ.

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث: ١، ١١، ٣، ٤، ٨، ١٠.

وإن صامه على أنه إن كان من شعبان كان ندباً، وإن كان من رمضان كان وجوباً فللصحة وجه(١). والأحوط القضاء فيهما.

هذا والظاهر عدم التنافي بين محل الكلام وصومه على أنه من شعبان، إذ المراد بمحل الكلام هو النظر للواقع، والمراد بصومه على أنه من شعبان هو النظر للظاهر، لا أنه من شعبان واقعاً، ومن الظاهر عدم التنافي بينهما، بل رجوع أحدهما للآخر ثبوتاً، وإمكان القصد لهما معاً.

نعم يمكن انفكاك محل الكلام عن صومه على أنه من شعبان ظاهراً، بإغفال مقتضى الظاهر، فالكلام إنما يكون في خصوص هذا الفرض.

(١) كما في المبسوط والخلاف والمختلف والدروس وعن ابن أبي عقيل وغيرهم. ويظهر الوجه فيه مما تقدم في الفرض السابق، فإنهما من باب واحد.

وفي النهاية والسرائر والشرايع والتذكرة والمدارك، وعن سائر كتب الشيخ وأكثر المتأخرين، أنه لا يجزي. وعباراتهم بين ما هو نص فيه وما يشمله بإطلاقه.

وقد يستدل عليه **تارة**: بمبطلية الترديد في النية، **وأخرى**: بظهور الأمر بصومه من شعبان في تعين ذلك وعدم إجزاء غيره. ويظهر الجواب عنهما مماسبق.

نعم استدل عليه بعض مشايخنا قدس سرهم بأن مقتضى إطلاق ما تضمن النهي عن صومه من رمضان العموم لما إذا قصد رمضان رجاء واحتمالاً، بل من البعيد حمله على خصوص صورة نية أنه من رمضان بنحو الجزم، لندرة حصول ذلك في يوم الشك.

لكنه كما ترى بعيد عن لسان النصوص المذكورة. كما لا يناسب النصوص الأخر التي تقدم الاستدلال بها للصحة. وأما ما ذكره من ندرة نية أنه من رمضان جزماً في يوم الشك. فيندفع بأن من الممكن توهم توقف الإجزاء على الجزم بأنه من رمضان، للبناء على عدم إجزاء الفريضة إلا بنية امتثالها جزماً، فلا يكون الاحتياط إلا بذلك، بل قال في التذكرة: «وقال أحمد: إن كانت السماء مصحية كره صومه. وإن كانت مغيمة وجب صومه، ويحكم بأنه من رمضان. وهو مروي عن ابن عمر...».

وحينئذٍ يمكن ورود هذه النصوص للردع عن ذلك.

بقي شيء، وهو أن المعروف من مذهب الأصحاب استحباب صوم يوم الشك، وهو المدعى عليه الإجماع صريحاً في الانتصار والخلاف والغنية، وظاهراً في محكي غيرها.

والنصوص به مستفيضة، تقدم بعضها. وهي مؤكدة لمقتضى القاعدة من استحباب صومه شرعاً استصحاباً لشعبان، وحسنه عقلاً احتياطاً لشهر رمضان، لأنه حيث كان يقع عنه إذا صادفه، كان مقتضى الاحتياط له صومه. وقد تقدم أن ما تضمن النهي عن صومه محمول على صومه بنية شهر رمضان، كما هو الظاهر من بعضها، ولا أقل من كونه مقتضى نصوص التفصيل المتقدمة.

نعم قد لا يناسب ذلك صحيح عبد الكريم بن عمرو: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم. فقال: [صم.و] لا تصم في السفر، ولا في العيدين، ولا في أيام التشريق، ولا اليوم الذي يشك فيه»[1]. فإن النهي عن صومه تنفيذاً لما جعله على نفسه لا يناسب مشروعية صومه في الجملة ولو بنية شعبان.

لكن لا مجال للخروج به عن النصوص الكثيرة المتقدمة. ولاسيما وفي خبره الآخر: «حلفت في ما بيني وبين نفسي أن لا آكل طعاماً بنهار أبداً حتى يقوم قائم آل محمد. فدخلت على أبي عبدالله عليه السلام. قال: فقلت له: رجل من شيعتكم جعل لله عليه أن لا يأكل طعاماً بنهار أبداً حتى يقوم قائم آل محمد. قال: فصم إذا يا كرام. ولا تصم العيدين، ولا ثلاثة التشريق، ولا إذا كنت مسافراً ولا مريضاً...»[2]. وهو وإن كان ضعيف السند، إلا أنه موجب لاحتمال التصحيف في الصحيح.

ولو غض النظر عن ذلك تعين حمله على التقية، لوجود ذلك في أقوال العامة. وفي حديث محمد بن حكيم: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه، فإن الناس

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٣.

(٢) الكافي:ج:١:ص:٥٣٤ باب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم عليهم السلام حديث:١٩.

يزعمون أن من صامه بمنزلة من أفطر في شهر رمضان. فقال: كذبوا إن كان من شهر رمضان فهو يوم وفق [وفقوا] له. وإن كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الأيام»[١].

وفي المختلف: «وقال ابن الجنيد: لا استحب الابتداء بصيام يوم الشك، إلا إذا كان في السماء علة تمنع من الرؤية، استظهاراً. وقال المفيد في الرسالة الغرية: يكره صوم يوم الشك إذا لم يكن هناك عارض، وتيقن أول الشهر، وكان الجو سليماً من العوارض وتفقد الهلال، ولم ير مع اجتهادهم في الطلب. ولا يكون هناك شك حينئذٍ. ويكره صومه حينئذ إلا لمن كان صائماً قبل شعبان أو أياماً تقدمته من شعبان. بذلك جاءت الآثار عن الأئمة عليهم السلام».

وكأنه يشير بذلك إلى صحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان، ولم يكن هو صائم، فأتوه بمائدة. فقال: ادن. وكان ذلك بعد العصر. فقلت: جعلت فداك صمت اليوم. فقال لي: ولِمَ؟ قلت: جاء عن أبي عبدالله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه أنه قال: يوم وفق له. قال: أَليس تدرون؟ إنما كان ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أم من شهر رمضان، فصام الرجل فكان من شهر رمضان، كان يوماً وفق له. فأما وليس علة ولا شبهة فلا. فقلت: أفطر الآن؟ فقال: لا...»[٢].

وفي حديث الزهري عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «وصوم يوم الشك أمرنا به ونهينا عنه. أمرنا به إن نصومه من صيام شعبان، ونهينا أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس. فقلت: جعلت فداك، فإن لم يكن صام من شعبان شيئاً كيف يصنع؟ قال: ينوي ليلة الشك أنه صائم من شعبان، فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه...»[٣].

لكن صحيح معمر صريح في مشروعية الصوم مع عدم العلة، ولذا نهاه عن الإفطار. غايته أنه لا يكون من صوم يوم الشك المستحب بعنوانه، والذي ورد أنه يوم وفق له، لعدم الشبهة. فهو راجع إلى نفي الموضوع. وحديث الزهري ـ مع

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٧، ١٢، ٨.

وإذا أصبح فيه ناوياً للإفطار، فتبين أنه من رمضان قبل تناول المفطر، فإن كان قبل الزوال جدّد النية واجتزأ به(١)، وإن كان بعده أمسك وجوباً(٢). وعليه قضاؤه(٣).

ضعفه ـ ظاهر بقرينة تتمته في النهي عن إفراد صوم يوم الشك على أنه من شهر رمضان، لا مطلقاً. فلاحظ.

(١) كما يظهر مما تقدم في المسألة التاسعة.

(٢) كما صرح به غير واحد، بل في الخلاف وجامع المقاصد الإجماع عليه، وفي التذكرة أنه لم يخالف فيه إلا عطاء، وكذا أحمد في رواية وقريب منه عن المنتهى والذكرى. وكفى بهذا الإجماع في مثل هذه المسألة العملية الشايعة الابتلاء دليلاً مخرجاً عن مقتضى الأصل.

مضافاً إلى النصوص الواردة فيمن بطل صومه بتناول المفطر بعد الفجر من غير مراعاة[١]، أو مع خطأ المخبر ببقاء الليل[٢]، أو مع ظن كذب المخبر بدخول النهار[٣]. وفيمن نام جنباً حتى أصبح[٤]، أو تعمد البقاء على الجنابة[٥]. وغير ذلك. حيث يظهر منها أن بطلان الصوم ووجوب قضائه لا يرفع وجوب الإمساك تأدباً. ويؤيدها النبوي المرسل المتقدم في تحديد وقت النية في رمضان للجاهل والناسي.

هذا والكلام في وجوب الكفارة بترك الإمساك يبتني على الكلام في موضوع الكفارة وأنه مطلق استعمال المفطر، أو الإفطار. ويأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه في محله.

(٣) لعدم الدليل على إجزاء النية بعد الزوال، بل مقتضى أدلة شرح الصوم عدم إجزائه، كما يظهر مما تقدم في المسألة السابعة والتاسعة.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٤،٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الامساك.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الامساك.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الامساك.
(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الامساك.
(٥) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الامساك.

(مسألة ١١): تجب استدامة النية إلى آخر النهار(١)، فإذا نوى القطع فعلاً أو تردد بطل. وكذا إذا نوى القطع فيما يأتي(٢)، أو تردد فيه، أو نوى المفطر مع العلم بمفطريته. وإذا تردد للشك في صحة صومه فالظاهر

---

(١) وبه صرح غير واحد لكون الصوم بتمامه أمراً قصدياً عبادياً، كما يظهر مما سبق في أوائل الكلام في المسالة السابعة، ولا يتحقق ذلك فيه إلا باستمرار النية في تمام النهار. غاية الأمر أنه تقدم الاكتفاء باستمرار النية ارتكازاً بالنحو الذي لا يخل به الغفلة والنوم، وإنما يخل به العدول والتردد مع الالتفات. وهو المعبر عنه في كلام غير واحد بالنية الحكمية.

لكن يظهر من غير واحد التردد في ذلك. وصرح في المبسوط والخلاف بعدم فساد الصوم بنية تركه أو نية فعل المفطر في أثناء النهار إذا سبقت نية الصوم. وهو المحكي عن السيد المرتضى قدس سره مدعياً أنه مذهب جميع الفقهاء.

وقد يقرب ذلك بقياس الصوم على الصلاة، حيث لا تبطل بنية القطع أو القاطع ما لم يفعله. وبأن الأصحاب لم يذكروا ذلك في مبطلات الصوم. لكن لم يثبت في ذلك إجماع تعبدي ينهض بالاستدلال، ولاسيما بعد ظهور الخلاف حتى من السيد المرتضى نفسه في أول الأمر، حيث اعترف بأنه كان يرى فساد الصوم بذلك، ثم عدل عنه.

كما لا مجال لقياس الصوم على الصلاة. لعدم نهوض القياس بالاستدلال، وللفرق بأن النية غير مقومة للصلاة، وإنما هي شرط فيها، والمتيقن شرطيتها لأجزائها، بحيث لا تجزي إذا وقعت لا عن نية، من دون دليل على اعتبار استمرار النية فيها، أما الصوم فهو متقوم بالنية في تمام النهار، وهي لا تجتمع مع نية القطع في أثنائه.

ومنه يظهر أن ذكر الأصحاب لاعتبار النية في الصوم يغني عن ذكر نية القطع في مبطلاته، فلا يدل عدم ذكرهم لها على عدم مبطليتها للصوم عندهم.

(٢) لأن نيته لذلك لا تجتمع مع نيته للصوم المشروع، وهو الصوم في تمام النهار بنحو الارتباطية.

الصحة(١)، هذا في الواجب المعين، أما الواجب غير المعين فلا يقدح شيء من ذلك فيه إذا رجع إلى نيته قبل الزوال(٢).

(مسألة ١٢): لا يصح العدول من صوم إلى صوم إذا فات وقت نية المعدول إليه(٣)، وإلا صح(٤)،

---

(١) لرجوعه للجزم بالنية على تقدير صحة الصوم، فإذا فرض صحته فهو غير فاقد للنية.

(٢) لإطلاق ما دل على الاجتزاء بالنية المذكورة في الصوم المذكور لما إذا سبقت نيته ثم تردد فيه أو عدل عنه وما إذا لم تسبق، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «قلت له: رجل أراد أن يصوم ارتفاع النهار أيصوم؟ قال:نعم»[1].

وحتى ما كان منصرفاً أو مختصاً بما إذا لم تسبق نية الصوم المعدول عنها أو المتردد بعدها، يفهم منه العموم بضميمة إلغاء الخصوصية عرفاً، لكون المرتكز أن العدول والتردد إنما يوجب إلغاء النية الأولى، فهي بحكم العدم، لا إنها مانعة من الصوم مع بقاء وقته، لاحتياج مانعيتها إلى عناية مغفول عنها. هذا وقد تقدم في المسألة السابعة أن الأمر لا يختص بغير المعين، بل يعم المعين بالعارض،بل حتى المعين بالأصل إذا كان من سنخه غير معين، كالصوم المنذور. فراجع.

(٣) أما بعد تمامية صوم اليوم فلأنه قد تعين لما نوي له وصار امتثالا له مسقطاً لأمره،وتبدل الحال بالعدول يحتاج إلى دليل، وبدونه فالأصل عدمه.

وأما في أثناء صوم اليوم، فلأن انقلاب ما وقع من أجزاء الصوم على طبق النية اللاحقة أيضاً مخالف الأصل. بل هو خلاف ظاهر دليل تحديد وقت نية المعدول إليه، فمثلاً إذا نوى صوم الكفارة، وبعد الزوال أراد العدول إلى صوم القضاء كان ذلك مخالفاً لدليل تحديد نية صوم القضاء بالزوال.

(٤) لأن العدول عما نواه أولاً موجب لفساده بتخلف النية، فهو كما لو لم ينوه،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١.

على إشكال(١).

وحينئذٍ له تجديد النية للثاني مع بقاء وقتها.

(١) لاختصاص نصوص سعة النية بما إذا لم ينو الصوم، فإلحاق صورة ما إذا نوى صوماً آخر غير ما نواه أخيراً يحتاج إلى دليل.

اللهم إلا أن يدعى فهمه من النصوص المذكورة بإلغاء خصوصية موردها عرفاً. ولذا لا إشكال ظاهراً في جواز العدول إذا لم يكن الصوم الأول مشروعاً، كما إذا كان عليه قضاء شهر رمضان، فنوى صوماً مستحباً عمداً أو غفلة، ثم عدل لصوم القضاء قبل الزوال، مع أنه يشترك مع محل الكلام في الخروج عن مورد النصوص. وما ذلك إلا لفهم العموم من النصوص، وأنه بعد بقاء وقت النية للصوم المعدول إليه لا تمنع منه نية الصوم المعدول عنه، لبطلانه بالعدول وعدم ترتب الأثر عليه. فتأمل.

الفصل الثاني
في المفطرات

وهي أمور..

الأول والثاني: الأكل والشرب(١) مطلقاً، ولو كانا قليلين(٢)، أو

---

(١) قطعاً، بل هو من الضروريات الفقهية والدينية. ويشهد به ـ مضافاً إلى ذلك ـ الكتاب المجيد والسنة الشريفة التي تزيد على التواتر بمراتب.

(٢) بلا خلاف ظاهر. لإطلاق الأدلة. ولاسيما ما تضمن وجوب الإعادة على من تمضمض فدخل الماء حلقه[١]. وصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الصائم هل يصح له أن يصب في أذنه الدهن؟ قال: إذا لم يدخل حلقه فلابأس»[٢]. لغلبة قلة ما يدخل في الحلق في الموردين.

وقد أضاف إلى ذلك بعض مشايخنا قدس سرهم ما تضمن النهي عن مصّ الخاتم والنواة، وذوق الطعام ونحو ذلك من الموارد الكثيرة التي يظهر منها بوضوح عدم الفرق بين القليل والكثير.

لكن لم نعثر على النهي عن مص الخاتم، بل صرح في غير واحد من النصوص بجوازه[٣].

نعم ورد النهي عن مص النواة[٤]. إلا أنه لابد من حمله على الكراهة، بعد عدم استلزامه دخول شيء منها مهما قلّ إلى الجوف، وعدم ظهور القائل بمفطريته تعبداً لا

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.
(٣)، (٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.

غير معتادين(١)

من جهة صدق الأكل عليه.

ومثله صحيح سعيد الأعرج: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم أيذوق الشيء ولا يبلعه؟ قال: لا»[١]. ولاسيما مع النصوص الكثيرة المصرحة بجواز ذوق الطعام والمرق[٢] ومضغ الطعام للصبي والطير[٣]. حيث لابد مع ذلك من حمل الصحيح على الكراهة مطلقاً، أو إذا وجد طعم ما يذوقه في حلقه لصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «سألته عن الصائم يذوق الطعام والشراب يجد طعمه في حلقه. قال: لا يفعل. قلت: فإن فعل فما عليه؟ قال: لا شيء عليه ولا يعود»[٤]. بعد صعوبة حمل نصوص الترخيص على إطلاق الكراهة.

هذا مضافاً إلى خروج ذلك كله عن محل الكلام، لعدم صدق الأكل في الموارد المذكورة حتى للقليل، فلو فرض مفطريتها فهي تعبدية لا بملاك الأكل والشرب.

ودعوى: أن الاستدلال بها ليس بلحاظ مضمونها، بل بلحاظ ظهور السؤال فيها في مفروغية السائل عن مفطرية الطعام والشراب القليل، وأن الوجه في السؤال عدم الوصول للجوف.

ممنوعة: لإمكان إبتناء السؤال على احتمال مفطريتها في قبال الأكل والشرب، كالسؤال عن شم الطيب، ولبس الثوب المبلول وغيرها مما هو كثير جداً[٥].

(١) أما عدم الاعتياد من حيثية نوع المطعوم والمشروب، كالتراب والنفط، فالعموم معه هو المعروف من مذهب الأصحاب، المدعى عليه الإجماع في الخلاف والغنية والسرائر وظاهر التذكرة ومحكي المنتهى. بل في الناصريات والمختلف

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.
(٥) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣، ٧، ٢٤، ٢٥، ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك وغيرها.

والتذكرة الإجماع عليه من المسلمين، عدا أبي طلحة والحسن بن صالح. ويقتضيه إطلاق الآية الشريفة ونحوها مما تضمن عنوان الأكل والشرب.

لكن قال في المختلف: «وقال السيد المرتضى: الأشبه أنه ينقض الصوم ولا يبطله. واختاره ابن الجنيد. ونقل السيد عن بعض أصحابنا أنه يوجب القضاء خاصة».

وقد يستدل لعدم مفطريته بصحيح محمد بن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع] خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»[1]. بتقريب أن الطعام والشراب لما كانا صفة مشبهة دالة على الثبوت فلابد في صدقهما على المطعوم والمشروب من كونه معداً للأكل والشرب، ليكون له نحو من الثبوت، لا مجرد وقوعهما عليه الذي هو حدث لا ثبوت له.

ويناسبه موثق مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «أن علياً عليه السلام سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم. قال: ليس عليه قضاء، لأنه ليس بطعام»[2]. وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الصائم يكتحل. قال: لا بأس به. ليس بطعام ولا شراب»[3]. ومعتبر ابن أبي يعفور: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكحل للصائم، فقال: لا بأس به، إنه ليس بطعام يؤكل»[4].

وأما حمل الطعام في هذه النصوص على المصدر، لأنه أحد معنييه لغة ـ كما يظهر من لسان العرب والقاموس وغيرهما ـ فيكون بمعنى الأكل.

ففيه: أنه لو تم كون ذلك أحد معنييه لغة إلا أن الظاهر منه الشايع استعماله فيه عرفاً هو المطعوم، وهو المناسب لسوقه في مساق الشراب في صحيحي محمد بن مسلم، ولظهور رجوع الضمير في موثق سماعة للذباب، المصرح به في السؤال، لا للدخول في الحلق المستفاد تبعاً منه. بل هو صريح معتبر ابن أبي يعفور، كما لا يخفى.

وفيه: أن الطعام عرفاً ليس كل مطعوم، بل ما يقابل الإدام، وهو الذي يجب

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.
(٣)،(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١،٦.

دفعه في الفدية والكفارة، ولا يصدق على مثل البقل والفاكهة والملح وغيرها، وحيث لا إشكال في عدم اختصاص المفطرية به، تعين حمل صحيح محمد بن مسلم الأول على إلغاء خصوصية الطعام والشراب والإشارة إلى مطلق المأكول والمشروب اللذين يتقوم الصوم عرفاً بتركهما، وتضمنته الآية الشريفة وبقية النصوص، وحينئذ لا ينهض بتقييدها، ولا بالخروج عن المعنى العرفي للصوم.

كما أنه لا مجال للجمود على التعليل في حديثي الكحل المتقدمين، ضرورة عدم مفطرية الاكتحال بالطعام والشراب، كالدقيق والعسل وغيرهما، فلابد من إرجاع التعليل المذكور إلى التعليل بأن الاكتحال ليس أكلاً للطعام، ولا هو شرباً للشراب، نظير قوله تعالى: ﴿**ولا يحض على طعام المسكين**﴾[1]. وقوله سبحانه: ﴿**ولا تحاضون على طعام المسكين**﴾[2]. حيث يراد بها الحض على إطعام المسكين للطعام.

ومثلهما في ذلك موثق سماعة، لأن الدخول في الحلق من غير اختيار لا يكون مفطراً حتى لو كان الداخل طعاماً، وذلك مناسب لحمل التعليل فيه على التعليل بعدم صدق الأكل للطعام. وإن لم يخل عن تكلف.

هذا ولو لم يتم ما ذكرناه في هذه النصوص فلا مجال للخروج بها عن الإجماع المتقدم، المطابق للمرتكزات المتشرعية، حيث لا مجال للخطأ فيهما في مثل هذا الحكم العملي الذي يشيع الابتلاء به، لكثرة الأمور التي يمكن التغذي بها، ويرتفع بها جهد الجوع والعطش، من دون أن يتعارف أكلها وشربها، فلو لم يكن أكلها وشربها مبطلا للصوم لظهر ذلك وشاع، ولم يخَف على الأصحاب والمتشرعة، ولكثرَ السؤال عن الفروع المناسبة لذلك، لأن تعارف الأكل والشرب ذو مراتب، فقد يخفى تحديد المرتبة التي عليها مدار المنع، كما قد يخفى حال بعض الصغريات، بنحو يحتاج معه للسؤال. كما لعله ظاهر.

نعم حيث كان المقوم للصوم عرفاً وشرعاً هو ترك الأكل والشرب، فلابد

---

(١) سورة الحاقة الآية:٣٤. سورة الماعون الآية:٣.

(٢) سورة الفجر الآية:١٨.

الثالث: الجماع(١) قبلاً ودبراً فاعلاً ومفعولاً به حياً وميتاً، حتى البهيمة على الأحوط وجوباً، ولو شك في الدخول أو بلوغ مقدار الحشفة

في المفطرية من صدق أحدهما، ولايكفي مجرد الابتلاع من دون ذلك. ومن ثم يشكل الإفطار بمثل ابتلاع المعادن الصلبة والحصى والخرز الكبيرة غير القابلة للتحلل، بل يكون الجوف ظرفاً لها لا غير، من دون أن يصدق الأكل بابتلاعها عرفاً. ولعل ذلك هو مراد السيد المرتضى قدس سره حيث نسب له في السرائر عدم مفطرية بلع ما لا يؤكل، كالحصى وغيره.

وأما عدم الاعتياد من حيثية طريق الأكل والشرب ـ كإدخال شيء للجوف من طريق الأنف ـ فالظاهر عدم الخلاف في العموم بالإضافة إليه، كما يظهر مما ذكروه من تقييد عدم المفطرية بإدخال الدواء في الأنف والأذن بما إذا لم يدخل الجوف. ويأتي في المفطر التاسع الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) إجماعاً، بل ضرورة. ويشهد به الكتاب المجيد والسنة الشريفة المتواترة.

نعم الظاهر أن المعيار على الجنابة، كما يظهر من صحيح أبي سعيد القماط: «أنه سئل أبو عبدالله عليه السلام عمن أجنب في شهر رمضان في أول الليل، فنام حتى أصبح. قال: لا شيء عليه. وذلك أن جنابته كانت في وقت حلال»[1]. لظهوره في قدح الجنابة في النهار، لأنها في وقت حرام.

وصحيح يونس في حديث قال: «في المسافر يدخل أهله وهو جنب قبل الزوال، ولم يكن أكل، فعليه أن يتم صومه، ولا قضاء عليه. يعني إذا كانت جنابته من احتلام»[2]. حيث تدل على قادحية الجنابة من غير الاحتلام.

وخبر عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: لأي علة لا يفطر الاحتلام الصائم، والنكاح يفطر الصائم؟ قال: لأن النكاح فعله، والاحتلام مفعول به»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٥.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.

لم يبطل صومه(١)، كما أنه لا يبطل إذا قصد التفخيذ مثلاً فدخل في أحد الفرجين(٢).

الرابع: الكذب على الله أو على رسوله صلى الله عليه وآله (٣) أو على

لظهوره في المفروغية عن أن القادح في الصوم هو القدر المشترك بين الاحتلام والنكاح، وأن عدم مفطرية الاحتلام لخروجه عن الاختيار.

مضافاً إلى ما يأتي في الاستمناء، وفي تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر. فإن المناسبات الارتكازية قاضية بأن المفطر هو أمر واحد وهو القدر المشترك بين الجماع وإنزال المني والبقاء على الجنابة، وهو تعمد صيرورة كون الإنسان جنباً في النهار، وليست المفطرات أموراً ثلاثة لا جامع بينها.

ويترتب على ذلك أن مفطرية الأمور المذكورة في المتن تبتني على سببيتها للجنابة، التي تقدم الكلام فيها عند الكلام في أسباب الجنابة من كتاب الطهارة، فلو لم تكن سبباً لها لم تكن مفطرة. وهو الظاهر من بعض نصوص تلك المسألة المتقدمة هناك، فراجع.

(١) لاستصحاب عدم حصول سبب الجنابة، وعدم حصول المفطر.

(٢) لما يأتي في آخر هذا الفصل من توقف مفطرية المفطرات المذكورة على القصد إليها وتعمد الإتيان بها.

(٣) كما في المقنع والهداية ـ حاكياً له فيها عن والده ـ والمقنعة والانتصار والنهاية والمبسوط والخلاف والغنية وعن غيرها. ونسبه في الخلاف للأكثر، وفي الدروس للمشهور. وفي الانتصار والغنية دعوى الإجماع عليه.

ويقتضيه موثق سماعة: «سألته عن رجل كذب في رمضان. قال: قد أفطر، وعليه قضاؤه. فقلت: فما كذبته؟ قال: يكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله»[1]. وموثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة عليهم السلام

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

يفطر الصائم»[١]. وموثقه الآخر: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إن الكذبة لتفطر الصائم. قلت: وأينا لا يكون ذلك منه؟ قال: ليس حيث ذهبت، إنما ذلك الكذب على الله، وعلى رسوله، وعلى الأئمة (صلوات الله عليه وعليهم»)[٢]. وقريب منه أو عينه موثقه الثالث، إلا أن فيه: «الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم»[٣].

وعن العماني والمرتضى في الجمل عدم الإفطار به. وقد يظهر من الكليني حيث ذكر موثق أبي بصير في باب آداب الصائم. وقواه في السرائر والشرايع والمختلف وغيرها، وفي الجواهر أنه إليه صار أكثر المتأخرين إن لم يكن جميعهم. للحصر المستفاد من صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع] خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»[٤]. ولضعف النصوص سنداً، لعدم اشتمالها على الصحيح، ودلالة، لاشتمالها على نقض الوضوء، حيث يلزم لأجل ذلك حملها على نفي الكمال، كما ورد في كثير من آداب الصوم.

لكن الحصر لا يزيد على العموم القابل للتخصيص، الذي ثبت في غير واحد من المباحات، كالبقاء على الجنابة، والاحتقان بالمايع، فضلاً عن مثل الكذب المذكور، الذي هو من أعظم المحرمات.

كما لا مجال لضعف النصوص سنداً بعد ما هو التحقيق من عموم الحجية للموثق، وعدم اختصاصها بالصحيح، كما أوضحناه في الأصول.

وأما اشتمالها على نقض الوضوء فعدم العمل عليه، وحمله على نفي الكمال

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.
(٢) الكافي ج:٢ ص:٣٤٠ باب: الكذب حديث:٩. معاني الأخبار:ص:١٦١.
(٣) الكافي ج:٤ ص:٨٩ باب: آداب الصائم حديث:١٠. التهذيب:ج:٤:ص:٢٠٣ باب ما يفسد الصيام ويخل بشرائط فرضه وينقض الصيام حديث:٢. راجع وسائل الشيعة:ج:٧:باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢. تجد الموثقين معاً باختلاف طرقهما وألسنتهما. وغيرها.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

لا يستلزم حمل الإفطار عليه. لعدم التعويل على قرينة السياق في مثل ذلك مما ثبت الخروج عن الظاهر فيه بقرينة خارجية. ولاسيما بعد تعدد الجملة واختلاف المادة.

على أنه لم يرد ذلك إلا في موثق أبي بصير الثاني على إحدى روايتيه، وغاية ذلك رفع اليد عنه لاختلاف روايته، دون موثقه الأول، فضلاً عن حديث سماعة، غير المتضمنين للحكم بنقض الوضوء.

نعم لا مجال لذلك فيما عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: من كذب على الله وعلى رسوله وهو صائم نقض صومه ووضوءه إذا تعمد»[1]. لاتحاد المادة والجملة والرواية فيه. فينحصر الجواب عنه بما تقدم من عدم التعويل في ذلك على قرينة السياق. مضافا إلى ضعفه بالإرسال، إذ لو ثبت كتاب النوادر بالتواتر أو بطريق معتبر إلا أن أحمد بن محمد بن عيسى لا يروي عن أبي بصير بلا واسطة.

ومن هنا لا مخرج عن ظهور النصوص في نقض الصوم حقيقة. ولاسيما وأن القدح في كمال الصوم لا يختص بالكذب المذكور، بل يعم ارتكازاً مطلق الكذب، كسائر المحرمات التي ورد قدحها في الصوم، فتخصيص الحكم بالكذب الخاص مناسب لكون المراد به المفطرية الحقيقية. وهو المناسب لظهور مفروغية سماعة عن عدم العموم حتى سأل عن تعيين الكذب المراد بالحديث. وكذا قول أبي بصير: «وأينا لا يكون ذلك منه؟!» لظهوره في ضيقه من العموم بنحو لا يناسب فهمه القدح في الكمال لا غير. وعلى ذلك يتعين البناء على المفطرية الحقيقية.

هذا وفي موثق سماعة الآخر: «سألته عن رجل كذب في شهر رمضان. فقال: قد أفطر، وعليه قضائه، وهو صائم، يقضي صومه ووضوءه إذا تعمد»[2]. وربما يجعل قوله فيه: «وهو صائم» قرينة على حمل الحكم فيه بالإفطار والقضاء على نقض الكمال، وحينئذٍ يتعين تحكيمه على بقية النصوص، وحملها لأجله على نفي الكمال. وهو الذي جنح له سيدنا المصنف قدس سره.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٧، ٣.

أحد الأئمة عليهم السلام (١) على الأحوط وجوباً، بل الأحوط وجوباً إلحاق

وفيه أولاً: أن النظر في مجموع الحديث يشهد باضطراب متنه، لما فيه من جمع الإفطار والقضاء مع الصوم، ومن تكرار الحكم بالقضاء، والأمر بإعادة الوضوء من دون إشعار فيه بفرض كونه متوضئاً. ولا يتضح توجيهه بنحو يقتضي حمله على معنى ظاهر فيه عرفاً، ليكون حجة فيه.

وثانياً: أن الحديث وارد في مطلق الكذب، ونقضه لكمال الصوم من دون أن يبطله لا يستلزم ذلك في الكذب على الله ورسوله والأئمة (صلوات الله عليهم) الذي هو محل الكلام، ليتعين تحكيمه على بقية نصوص المسألة. وحمله على خصوص الكذب المذكور تكلف بعيد عن ظاهر الإطلاق جداً.

نعم استظهر بعض مشايخنا قدس سره اتحاد موثق سماعة هذا مع موثقه الأول، وأن الاختلاف بينهما نتيجة النقل بالمعنى، لاستبعاد تعدد السؤال واختلاف الجواب، تارة بالإطلاق، وأخرى بالزيادة الشارحة للمراد من الكذب، مع وحدة المسؤول عليه السلام والسائل والراوي عنه، وهو عثمان بن عيسى.

لكن لا طريق لإحراز وحدة المسؤول مع الإضمار في الموثقين، وكون سماعة من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام معاً. مع أنه لو تم ما ذكره فهو راجع إلى تحريف الثاني بإسقاط تتمة الحديث المغيرة للمعنى، زائداً على ماسبق من الاضطراب فيه، وذلك موجب للريب فيه بنحو يقصر عن الحجية، فلا مجال للخروج به عن ظهور الأول في المفطرية الحقيقية. فضلاً عن ظهور بقية نصوص المسألة في ذلك. ومن ثم لا مخرج عما سبق من البناء على المفطرية الحقيقية.

(١) كماذكره أكثر من سبق،بل لم أعثر على من اقتصر على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله عدا المرتضى في الانتصار. ويظهر من كلام غير واحد سوق كلامه في مساق كلام غيره.

وكيف كان فهو المتعين بعد اشتمال غير واحد من النصوص عليه، ولا ينافيه عدم ذكره في موثق سماعة، وما عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى المتقدمين. ولا سيما

الأنبياء والأوصياء عليهم السلام بهم(١)، من غير فرق أن يكون في أمر ديني

مع إمكان إرجاعه للكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة أو تنزيلاً.

(١) قال في الجواهر: «فالأولى إلحاق الزهراء وباقي الأنبياء والأوصياء عليهم السلام بهم، لرجوع الكذب عليهم إلى الكذب على الله».

لكنه غير ظاهر، بل لا يناسب جعل الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قبال الكذب على الله تعالى في النصوص والفتاوى المتقدمة.

نعم يتجه ذلك لو قصد بنسبة الفتوى لأحدهم نسبتها لله تعالى، بلحاظ رجوع حكمهم عليهم السلام لحكمه سبحانه، من باب الإخبار عن اللازم بالإخبار عن الملزوم. أما مجرد التلازم الواقعي بين حكمهم عليهم السلام وحكمه تعالى فهو لا يكفي في صدق الكذب عليه جل شأنه، من دون أن يساق الكلام لبيانه والحكاية عنه، الذي هو المعيار في صدق الإخبار عن الشيء الموضوع للصدق والكذب فيه.

وأظهر من ذلك الكذب في غير الأحكام الشرعية، كالإخبار بأنه ضرب فلاناً أو لعنه أو فعل كذا أو غير ذلك مما لا يتعلق بالتشريع. فلابد في العموم لهم في ذلك إما من حمل الرسول والأئمة في النصوص على الجنس، أو فهم العموم منها بضميمة إلغاء الخصوصية عرفاً، أو التعدي لهم بتنقيح المناط.

لكن لا مجال للأول، لتوقف الحمل على الجنس على عدم وجود معهود ذهني ينصرف إليه الكلام، كما في المقام. ولاسيما مع عدم معهودية التعبير عن أوصياء الأنبياء السابقين بالأئمة، بل هو يختص في عرف أهل البيت عليهم السلام بالأئمة منهم (صلوات الله عليهم)، وذلك يؤكد كون المراد بالرسول هو نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم، وإلا كان المناسب التعبير بصيغة الجمع، كما في الأئمة عليهم السلام.

والأخيران في غاية المنع، لإمكان خصوصيتهم صلوات الله عليهم في مثل هذا الحكم التشريفي الثابت في شريعتنا الذين هم حملتها، دون من سبقهم من حملة الشرايع السابقة. ولا سيما مع قرب كونهم صلوات الله عليهم أفضل ممن سبقهم، وإن عظم شأن أولئك.

أو دنيوي(١).

---

(١) كما عن المنتهى والتحرير لو قيل بالمفطرية. ويقتضيه الإطلاق. وعن كاشف الغطاء الاختصاص بنسبة الأحكام الشرعية، دون الأمور العادية والطبيعية. وكأنه لدعوى الانصراف لذلك. لكنه ممنوع.

نعم قد يدعى أن ظاهر تعدية الكذب لهم بـ(على) تضمنه تحميل شيء عليهم، إما باقتضائه نحواً من النقص فيهم، كنسبة الذنب أو مخالفة الأولى لهم كذباً، أو بنقل تعهدهم بمضمون خبري أو إنشائي، دون ما لا يتضمن ذلك، كالإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه ولد في ليلة ممطرة، أو صيفاً، أو نحو ذلك، فضلاً عما إذا تضمن مدحاً لهم ورفعاً لشأنهم.

اللهم إلا أن يقال: التعدية بـ(على) وإن تضمنت معنى التحميل، إلا أن التحميل ليس بلحاظ الأمر المكذوب، بل بلحاظ نفس الكذب، لما فيه من التضليل والإبهام والتعمية قال تعالى: ﴿**ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ما كنا مشركين * انظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون**﴾[1]. مع وضوح أن نفي الشرك عن أنفسهم ليس نقصاً عليها، بل هو تنزيه لها.

ولذا لا إشكال في صدق الكذب على الله تعالى عرفاً بنسبة فعل ما لم يفعله له وإن لم يكن فعله له نقصاً فيه جل شأنه، كما لو قيل: أنزل الله تعالى هذا اليوم المطر، أو خلق حيوانا يمشي على خمسة أرجل أو نحو ذلك. ومن ثم يشكل التخصيص المذكور، بل هو مخالف للإطلاق.

نعم المضمون الواحد قد يتعلق بأكثر من طرف واحد، ولا يكون خبراً عن أحد الأطراف ـ صدقاً أو كذباً ـ إلا بقصد بيان حاله من ذكر المضمون المذكور. مثلاً كون الليلة التي ولد فيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ممطرة قد يكون بيانه بداعي بيان حال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنه قد ولد حال المطر، وقد يكون بيانه بداعي بيان حال تلك الليلة وأن المطر قد نزل فيها. وعلى الأول يكون إخباراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى الثاني

---

(١) سورة الأنعام الآية: ٢٣ـ٢٤.

وإذا قصد الصدق فكان كذباً فلا بأس(١)، وإن قصد الكذب فكان صدقاً كان من قصد المفطر(٢)، وقد تقدم البطلان به مع العلم بمفطريته.

يكون إخباراً عن حال الليلة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يكون كذباً عليه لو كان كذباً.

كما أن التشابه بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجعفر بن أبي طالب رضي الله عنه مثلاً يساق (تارة): لبيان صورة جعفر (وأخرى): لبيان صورة النبي صلى الله عليه وآله وسلم (وثالثة): لبيان النسبة بينهما. وعلى الأول يكون إخباراً عن جعفر لاغير، وعلى الثاني يكون إخبارا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وعلى الثالث يكون إخباراً عنهما معاً. والمعيار في تحديد ذلك ثبوتاً على قصد المتكلم، وإثباتاً على ظاهر الكلام وهيئته.

(١) لما يأتي من اعتبار العمد في مفطرية المفطرات المذكورة. بل لايبعد قصور إطلاق أدلة مفطرية الكذب في المقام عن ذلك، إما لتقوم الكذب بقصد بيان خلاف الواقع، أو لانصرافه لذلك، ولذا كان من صفات الذم ارتكازاً، كالخيانة، ولو كان المراد به مطلق بيان خلاف الواقع ولو خطأ لم يكن كذلك. ويتأكد ذلك في المقام. لسوق الحكم بالمفطرية في مساق التشديد في التنفير وتأكيده. وهو يناسب قصوره عن صورة تعمد الصدق.

(٢) يعني: من دون أن يتحقق، ويكون إبطاله للصوم للإخلال بالنية، لا لفعل المفطر. لكن من القريب صدق المفطر به، وأن المراد بالكذب في المقام تعمد الإخبار على خلاف الواقع، بل تعمد الإخبار بما لم يعلم ثبوته في الواقع وإن شك المخبر في ذلك، لما أشرنا إليه آنفاً من وروده مورد الذم والتنفير، المناسب لإرادة ذلك في المقام، ولذا يصدق في عرف المسلمين الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، وينسب فاعله للكذب عليهما جزماً، لا مراعى بعدم تحقق ما أخبر به واقعاً، الذي كثيراً ما يتعذر الإطلاع عليه.

وبعبارة أخرى: لو تم أن المعيار في الكذب لغة على مخالفة الواقع، إلا أن المنصرف من أدلة التحريم ومن خصوص نصوص المقام هو الإخبار من دون بصيرة ولا بينة، وعليه يجري عرف المتشرعة في نسبة الكذب للشخص وترتيب آثاره، من

دون مراعاة منهم لعدم حصول ما أخبر به واقعاً.

ولو غض النظر عن ذلك تعين ما سبق من سيدنا المصنف ﷺ من عدم تحقق المفطر في صورة ما إذا قصد الكذب وكان صدقاً في الواقع، وإنما يبطل الصوم لقصد المفطر المستلزم للإخلال بالنية لا غير.

هذا ولو أخبر بما يشك في ثبوته فلا إشكال في حرمة الإخبار المذكور، وإنما الإشكال في المفطرية به، وقد ذكر سيدنا المصنف ﷺ أنه حيث يشك في كونه كذباً، فيشك في مفطريته، والأصل البراءة. قال ﷺ: «بل بناء على ما سيأتي من اختصاص المفطرية بحال العمد المتوقف على قصد الكذب لا يفطر به وإن كان مخالفاً للواقع. وحينئذ لا مجال لأصل البراءة، للعلم بعدم مفطريته واقعاً. فتأمل».

وما ذكره من الرجوع لأصل البراءة يبتني على مذهبه من جريان البراءة عند الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهة الموضوعية. لكن الظاهر أن المرجع فيها الاشتغال، للشك في مطابقة المأتي به للمطلوب الراجع للشك في الامتثال، كما أوضحناه في الأصول. نعم يمكن الرجوع لاستصحاب عدم تحقق الكذب من أجل إحراز صحة الصوم ظاهراً.

وأما ما ذكره أخيراً من توقف المفطرية على تعمد الكذب، وهو غير حاصل في المقام بسبب الشك فيه، فيعلم بعدم المفطرية. فقد دفعه بعض مشايخنا ﷺ بصدق التعمد في المقام بعد تنجز الاحتمال بسبب العلم الإجمالي بصدق الكذب، إما على الإخبار بالشيء المشكوك، أو الإخبار بنقيضه، فالإقدام على أحدهما مع منجزية احتماله بالعلم المذكور كافٍ في صدق العمد. وحينئذٍ إذا أخبر بأحد الأمرين فإن كان كذباً في الواقع بطل صومه، لتعمد المفطر، وإن لم يكن كذباً في الواقع بطل صومه، للإخلال بالنية، لأنه قد أقدم على تعمد الكذب على تقدير كون خبره كاذباً، وهو ينافي نية الصوم بالعزم على ترك المفطر.

وفيه **أولاً**: أن العلم الإجمالي مغفول عنه غالباً، لانصراف ذهن المبتلى بالواقعة إلى الخبر الذي يتعلق غرضه به، دون الخبر المناقض له، ليلتفت للعلم الإجمالي

(مسألة ١): إذا تكلم بالكذب غير موجه خطابه إلى أحد أو موجهاً له إلى من لا يفهم لم يبطل صومه على الأقوى(١).

بمفطرية أحدهما، ولا يكون العلم الإجمالي منجزاً إلا مع فعليته.

وثانياً: أن تنجز احتمال الكذب أو المفطرية بالعلم الإجمالي لا يكفي في صدق التعمد للكذب، ولا للمفطر بعد كونه محتملاً ـ لا مقطوعاً به ـ في كل من الطرفين، وإنما الصادق في المقام هو تعمد انتهاك حرمة العلم الإجمالي، لا غير.

فإذا علم المكلف مثلا بنجاسة أحد الطعامين، فأكل أحدهما، فهو متعمد في انتهاك حرمة العلم الإجمالي المذكور والإقدام على مخالفة احتمال النجاسة المنجز بسببه، لا متعمد لأكل النجس أو الحرام.

اللهم إلا أن يقال: المناسبات الارتكازية قاضية بأن ذكر التعمد في الأدلة ليس لكونه شرطاً في مفطرية المفطرات المذكورة، بل لكون المفطرية مشروطة بعدم كون الإقدام عن عذر، ومرجع ذلك إلى العفو عن الإقدام على المفطر عن عذر من نسيان أو جهل بحصول المفطر أو اعتقاد بعدم مفطريته، وذلك يقصر عن صورة الإقدام على المفطر مع احتمال مفطريته احتمالاً لا يكون معذراً، كما في المقام، لفرض عدم إحراز كون الخبر غير كاذب حتى مع الغفلة عن العلم الإجمالي المذكور، فضلاً عما إذا التفت إليه.

وعلى ذلك يتعين البناء على بطلان الصوم للإخلال بالنية، لأن الإقدام على محتمل المفطرية من دون إحراز لعدمها مناف لنية الصوم بترك جميع المفطرات، وغاية ما يمكن هي نية الصوم بنحو الاشتراط والتعليق على عدم كونه مفطراً، ولازم ذلك عدم صحة الصوم إلا إذا لم يكن الخبر في الواقع كاذباً.

هذا كله مع غض النظر عما سبق منا من تقريب تحقق الكذب المفطر في المقام مطلقاً. فلاحظ.

(١) كما في الجواهر. لدعوى اعتبار قصد الإفهام. وكأنه لتوقف صدق الخبر على ذلك. لكن ذكر بعض مشايخنا قدس سرهم أنه لم يؤخذ في النصوص عنوان الخبر، بل

(الخامس): رمس تمام الرأس(١) في الماء على الأحوط وجوباً، من

عنوان الكذب،وهو حاصل بعدم مطابقةالكلام للواقع ولو مع عدم صدق الخبر عليه، لعدم توجيهه لشخص، ليكون مخبراً بمضمونه.

وفيه: أن المفطر ليس هو تحقق الكلام الكاذب، بل صدور الكذب من الصائم بحيث يصدق أنه قد كذب، وفي صدق ذلك من دون صدق الإفهام بالكلام الكاذب والإخبار به إشكال. ولا أقل من انصراف الإطلاقات عنه.

نعم لا يبعد صدق الخبر والكذب بتوجيه الخطاب لمن لا يفهم بقصد التفهيم ادعاءاً وتخييلاً. وأظهر من ذلك ما إذا وجه الكلام بداعي إفهام كل من يصله الكلام ويبلغه وإن لم يواجه به شخص خاص حين صدوره، كما في البيانات المنشورة، والحديث المسجل الذي تعارف في عصورنا.

(١) كما في المقنعة والانتصار والنهاية والمبسوط والخلاف والغنية واللمعة وعن غيرها. ونسبه في الخلاف للأكثر، وفي الدروس للمشهور، وادعى في الانتصار والغنية الإجماع عليه.

لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: الصائم يستنقع في الماء ويصب على رأسه، ويتبرد بالثوب، وينضح بالمروحة، وينضح البوريا تحته، ولا يغمس رأسه في الماء»[1]. وصحيح حريز عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا يرتمس الصائم ولا المحرم رأسه في الماء»[2]. وصحيح يعقوب بن شعيب عنه عليه السلام: «قال: لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم»[3].

وموثق حنان بن سدير: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم يستنقع في الماء. قال: لا بأس، ولكن لا ينغمس. والمرأة لا تستنقع في الماء، لأنها تحمله بقبلها»[4] وغيرها من النصوص الكثيرة الناهية عنه، والظاهرة في الإرشاد لقدحه في صحة الصوم كما هو الحال في سائر ما ورد في بيان الماهيات المركبة.

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢، ٨، ١، ٦.

وأظهر منها في ذلك صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع] خصال: الطعام، والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»[1]. بل عدّ من المفطرات في مرفوع الخصال عن أبي عبدالله: «قال: خمسة أشياء تفطر الصائم: الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء...»[2].

وحكى الشيخ قدس سره في المبسوط عن بعض أصحابنا عدم مفطريته. ويظهر منه في الاستبصار الميل إليه، بل هو صريحه في التهذيب. وهو ظاهر المراسم والسرائر والوسائل أو صريحها. وقواه في الشرايع والمعتبر والتذكرة والمختلف والروضة والمدارك، وحكي عن العماني والمرتضى ـ عدولاً منه عن قوله الأول ـ وفخر المحققين وغيرهم.

ويشهد لهم موثق إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صائم ارتمس في الماء متعمداً، عليه قضاء ذلك اليوم؟ قال: ليس عليه قضاء، ولا يعودن»[3].

وقد اختلفوا في ذلك على قولين:

الأول: حرمة الارتماس تكليفاً، من دون أن يكون مخلاً بالصوم. وهو الذي يظهر من الاستبصار، وجرى عليه المحقق ومن بعده.

الثاني: كون الارتماس مكروهاً للصائم مخلاً بكمال الصوم، من دون أن يكون مبطلاً له. وهو الذي صرح به في التهذيب، ويظهر مما عن السيد المرتضى من أنه ينقض الصوم ولا يبطله.

وكأن الأول يبتني على الجمود على ظاهر النهي في النصوص المتقدمة، أو حملها عليه بقرينة موثق إسحاق. قال في الاستبصار: «ولست أعرف حديثاً في إيجاب القضاء والكفارة أو إيجاب أحدهما على من ارتمس في الماء».

لكن النهي وإن كان ظاهراً بدواً في الحرمة التكليفية، إلا أنه في الماهيات المركبة

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٦.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.

يكون له ظهور ثانوي في النهي الوضعي الراجع للفساد، كما سبق، وعليه جرى أهل الاستدلال في سائر الموارد إلا بقرينة مخرجة عنه. ولاسيما في المقام بلحاظ عموم النهي للصوم المستحب، ومن البعيد جداً ثبوت الحرمة التكليفية فيه، وإن كان ممكناً.

وأما حمل النهي على الحرمة التكليفية بقرينة موثق إسحاق. فيشكل بأن الأقرب الجمع بينهما بحمل النهي على الكراهة، لبيان الإخلال بكمال الصوم، كما جروا عليه في بعض ما ورد الحكم بمفطريته، كالغيبة[1]. فضلاً عما ورد النهي عنه حال الصوم من دون حكم بمفطريته، كإستنقاع المرأة في الماء[2]. وبلّ الثوب على الجسد[3]. بل جروا عليه في غير الصوم، كالوضوء والصلاة وغيرهما. ولاسيما مع سوق الارتماس في مساق استنقاع المرأة في الماء في موثق حنان المتقدم.

ومن ثم كان المتعين البناء على الكراهة. وقد يناسبه معتبر عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: يكره للصائم أن يرتمس في الماء»[4]. بل ساقه في التهذيب دليلاً عليها. وإن لم يخل عن إشكال. والعمدة ما سبق.

وأما ما ذكره مشايخنا قدس سرهم مع عدم تعقل معنى الكراهة الوضعية، ليمكن الجمع بها بين الموثق والنصوص السابقة، وأن التعارض مستحكم بينه وبينها، وعليه يتعين ترجيح النصوص السابقة، للشهرة في الرواية، أو لمخالفة العامة.

فيظهر ضعفه مما سبق من شيوع الجمع المذكور، فلا تصل النوبة للمرجحات المنصوصة، ولا موجب لسقوط الموثق عن الحجية. ولاسيما مع عمل من عرفت به وتعويلهم عليه في الجملة، وإن اختلفوا في وجه الجمع بينه وبين النصوص السابقة.

بقي شيء، وهو أن أكثر الأصحاب قد عبر بالارتماس الظاهر في رمس تمام البدن، إلا أن من القريب أن يكون المفطر عندهم هو رمس الرأس وإن كان وحده، كما يظهر من بعضهم فهمه من كلماتهم.

وكيف كان فهو المتعين، لأن النصوص المتقدمة وغيرها وإن تضمن بعضها

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث:٥-٨-١٠.
(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث:٦، ٣-٤-٥، ٧.

دون فـرق بين الدفعة والتدريج(١)، ولا يقـدح رمس أجزائه على التعاقب

التعبير بالارتماس الظاهر في رمس تمام البدن، إلا أن بعضها قد تضمن رمس الرأس. وكـما يمكـن بـدوا تنزيل الأولى عـلى الثانيـة، بحمل النهـي عن الارتمـاس على كونه عرضيـاً، بلحاظ اسـتلزامه رمـس الرأس، يمكـن العكس، بحمل النهـي عن رمس الـرأس على كونه عرضياً، من أجل تجنب رمس تمـام البدن، لغلبة كون ارتماس البدن تدريجياً يبدأ من الأسفل إلى الأعلى فيكون رمس الرأس متمماً لرمس البدن أجمع.

إلا أن الأول أقرب عرفاً، لظهور خصوصية الرأس ارتكازاً. ولاسيما مع شيوع رمـس الرأس وحده، ومع سـوق الصائـم مع المحرم في الحكـم المذكور في صحيحي شعيب وحريز المتقدمين وغيرهما، مع وضوح خصوصية الرأس في الإحرام.

وهذا هو العمدة في المقام، لا ما ذكره سـيدنا المصنف قدس سره من عدم التنافي بين الطائفتين، لإمكان كون كل منهما مفطراً.

إذ فيه: أن مقتضى صحيح محمد بن مسـلم الثاني المتقدم انحصار المفطر برمس تمـام البدن، وهو ينافي في مفطرية رمس الرأس وحـده لولا الجمع بالنحو المتقدم. كما أنـه إذا كان رمـس الـرأس وحده مفطراً لم يكـن لرمس بقية البدن دخـل في المفطرية، ويتعـين رجوع مفطرية الارتماس عرفـاً لمفطرية رمس الرأس وحده. ومن ذلك يظهر ضعـف ما عن الدروس من التردد في كفاية رمس الرأس وحده، فضلاً عما عن ظاهر الميسي من منعه.

هذا والظاهر أن المراد بالرأس ما فوق الرقبة، وإلحاق الرقبة بالرأس في الغسل ـ لـو تم ـ لا يقتضي إلحاقها بـه في المقام. وفي المدارك: «ولا يبعد تعلق التحريم بغمس المنافـذ كلها دفعـة وإن كانت منابت الشـعر خارجة من الماء». وكأنـه يبتني على كون النهـي عـن رمس الرأس مـن أجل رمس المنابـت. وهو خروج عـن الظاهر من دون قرينة. نعم لا إشكال في صدقه مع خروج الشعر وحده، دون منابته.

(١) كـما في الجواهر، بـل لعله لا خلاف فيه، وأن مراد مـن اعتبر الدفعة لزوم

وان استغرقه(١)، وكذا إذا ارتمس وقد لبس ما يمنع وصول الماء إلى البدن كما يصنعه الغواصون(٢).

(مسألة ٢): في إلحاق المضاف بالماء إشكال(٣).

(مسألة ٣): إذا ارتمس عمداً ناوياً للاغتسال بأول مسمى الارتماس

صيرورة مجموع الرأس في الماء، وعدم الاكتفاء برمس أجزائه على التعاقب، كما يأتي. نعم هو لا يناسب ما في المسالك والمدارك من اعتبار الدفعة العرفية. وكيف كان فيقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة.

(١) لعدم صدق رمس الرأس بذلك. وما في المدارك من احتمال صدقه ضعيف، بل غريب.

(٢) لانصراف النصوص المتقدمة عنه، وخصه بعض مشايخنا قدس سرهم بالحاجب المنفصل عن البشرة،أما المتصل بها ـ كالنايلون المتعارف في زماننا ـ فهو لا يمنع من صدق الرمس. لكن صدقه عرفاً لا ينافي انصراف النصوص عنه في المقام، خصوصاً ما تضمن مقابلته بالاستنقاع في الماء، بل لايبعد انصرافها عما إذا لطخت البشرة بما يمنع من وصول الماء إليها. وإن كان الانصراف في الموارد الثلاثة مختلفاً في مرتبة الوضوح.

(٣) كأنه لاختصاص النصوص بالماء الذي هو حقيقة في المطلق. وما في موثق حنان وغيره من إطلاق النهي عن الغمس والرمس يراد به الرمس في الماء، لمقابلته بالاستنقاع فيه، وللتقييد به في بقية النصوص.

لكن فهم عدم الخصوصية قريب جداً، ولاسيما مع ذكره في سياق استنقاع المرأة في الماء في موثق حنان المتقدم مع تعليل النهي عنه بأنها تحمله بقبلها.

بل عمم في المسالك الحكم لكل مائع. إلا أن المتيقن من ذلك ما كان مثل الماء في اللطافة دون ما كان غليظاً. ولعله إليه يرجع ما في الجواهر وعن كشف الغطاء من الاقتصار على الماء المضاف.

فإن كان الصوم واجباً معيناً بطل غسله(١) وصومه(٢)، وإن كان مستحباً أو واجباً موسعاً بطل صومه (٣) وصح غسله(٤)، وإن كان ناسياً صح صومه وغسله في الصورتين(٥).

السادس: إيصال الغبار الغليظ إلى جوفه عمداً(٦) والأقوى إلحاق

---

(١) بناء على مفطرية الارتماس. لحرمة الارتماس حينئذٍ في فرض كون الصوم واجباً معيناً، فيمتنع التقرب به ويبطل الغسل الذي ينوى به. وكذا الحال بناء على حرمة الارتماس تكليفاً من دون أن يكون مفطراً، كما هو ظاهر.

(٢) بناء على مفطرية الارتماس.

(٣) بناء على مفطرية الارتماس أيضاً.

(٤) لعدم حرمة الارتماس حينئذٍ. نعم بناء على حرمته تكليفاً من دون أن يبطل به الصوم، وعموم الحرمة للصوم الموسع والمستحب، يتعين بطلان الغسل أيضاً، كما هو ظاهر.

(٥) وهما ما إذا كان الصوم واجباً معيناً، وما إذا لم يكن كذلك. لعدم مفطرية الارتماس حينئذٍ. وإمكان التقرب بالغسل.

(٦) كما صرح به غير واحد، وفي الجواهر: «وفاقاً للمشهور، بل لم أجد فيه خلافاً بين القائلين بعموم المفطر للمعتاد وغيره، إلا من المصنف في المعتبر، فتردد فيه... بل ظاهر الغنية والتنقيح وصريح السرائر ومحكي نهج الحق الإجماع عليه». كما ادعى الإجماع عليه في التذكرة أيضاً.

وقد يستدل عليه بقاعدة المنع من كل ما يصل إلى الجوف. لكنها مختصة بما يكون له وجود متميز، دون مثل الغبار مما يتعارف وجوده في الجوّ مع الهواء، بحيث يكون تابعاً له غير متميز بالوجود عرفاً.

فالعمدة في المقام مضمر سليمان بن حفص المروزي: «سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان، أو استنشق متعمداً، أو شم رائحة غليظة، أو كنس

بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فإن ذلك مفطّر مثل الأكل والشرب والنكاح»[١].

ولا يقدح إضماره بعد إيداع الأصحاب له في كتبهم المعدة لأحاديث الأئمة عليهم السلام. ولا عدم النص على وثاقة سليمان بن حفص، بعد كونه من رجال كامل الزيارات. ولا روايته في إحدى نسختي الوسائل عن سليمان بن جعفر، بعد كون الموجود في التهذيبين روايته عن سليمان بن حفص. ولاسيما وأن الراوي عنه محمد بن عيسى الذي يروي عن ابن حفص كثيراً. بل لعله لا وجود لسليمان بن جعفر المروزي وأنه تصحيف عن ابن حفص، كما قرّبه بعض مشايخنا قدس سرهم في معجمه.

نعم في موثق عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام: «سألته عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه. فقال: جائز لا بأس به. وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه. فقال: لا بأس»[٢]، وربما يجمع بينهما بوجهين:

الأول: حمل المضمر على الغليظ، بقرينة الكنس، فيكون شاهداً على تنزيل الموثق على غير الغليظ.

وفيه: أن الكنس لا يستلزم غلظ الغبار، وفرض دخول الغبار في الحلق في الموثق مستلزم عرفاً للإحساس به، وهو وإن لم يستلزم الغلظ، إلا أن الغليظ هو أظهر أفراد ذلك، فإخراجه يحتاج إلى عناية بعيدة عن مقام الجمع العرفي.

الثاني: حمل المضمر على صورة التعمد إما للتصريح بالتعمد في صدره، أو لفرض الكنس الذي هو وسيلة اختيارية لإدخال الغبار في الحلق، أو للحكم بوجوب الكفارة التي هي من شؤون العمد، أو للتشبيه فيه بالأكل والشرب والنكاح التي تختص مفطريتها بالعمد. وحينئذٍ يجمع بينها وبين الموثق بحمل الموثق على صورة عدم التعمد. وبذلك يرتفع التنافي بينهما.

وفيه: أن عدم تنبيه السائل لخصوصية عدم التعمد موجب لظهور كلامه في السؤال عن مفطريته ذاتاً، كسائر المفطرات، وقوة ظهور الجواب في نفي مفطريته كذلك،

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج: ٧ باب: ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٢.

فحمله على عدم التعمد، ليكون عدم مفطريته ثانوياً، بعيد عن مقام الجمع العرفي.

مضافاً إلى أن التصريح في المضمر بالتعمد بالإضافة إلى الاستنشاق وإهماله في الغبار مع الاقتصار فيه على الكنس ظاهر في أن التعمد إنما يكون للكنس، وأن ترتب وصول الغبار للأنف والحلق عليه طبعي من دون تعمد له بخصوصه، ولاسيما مع عدم الداعي عادة لتعمد ذلك، لكونه أمراً مزعجاً، وليس هو كالاستنشاق مما يرغب فيه.

وأما الحكم فيه بالكفارة فلعله بلحاظ تعمد الكنس، تحفظاً عما قد يترتب عليه من دخول الغبار للأنف والحلق، لا بلحاظ تعمد نفس دخول الغبار. كما أن تشبيهه بالأكل والشرب إنما كان في أصل المفطرية، لا في كيفيتها. وبالجملة: الجمع المذكور بعيد في نفسه. ولا أقل من كونه جمعاً تبرعياً، بلا شاهد.

الثالث: الجمع بينهما بحمل المضمر على ما يثيره الصائم بنفسه، أو مطلق ما يثيره الإنسان، والموثق على ما يثار بالهواء ونحوه.

وفيه: أن إلغاء خصوصية الكنس ونحوه عرفاً تجعل الجمع المذكور غير عرفي.

ومن ثم كان التعارض مستحكماً بين الحديثين ولازم ذلك تساقطهما، أو ترجيح الموثق، لموافقته لما تضمن من النصوص حصر المفطرات في غيره، ولوهن المضمر باشتماله على ما يصعب الالتزام بمفطريته وثبوت الكفارة به أو يتعذر، وبأن عموم مفطرية الغبار قد يستلزم الحرج النوعي. وقصره على الغليظ بلا شاهد.

ودعوى سقوط الموثق بإعراض المشهور عنه، بل الإجماع المدعى في التذكرة وغيره، على ما سبق. كما أن ظاهر ما في المبسوط من الإشارة للخلاف في ثبوت الكفارة من دون إشارة للخلاف في وجوب القضاء الإجماع على وجوب القضاء، كما هو صريح السرائر.

ممنوعة: لإهمال جماعة له عند ذكر المفطرات، كما في الكافي (للكليني) والفقيه والمقنع وجمل العلم والعمل والمقنعة والنهاية والمراسم، بل الغنية، إلا أن يستفاد من تعميمه المفطرية لكل ما يدخل في الجوف ولو من طريق الأنف. فتأمل.

ولاسيما مع ظهور اضطراب كلمات الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) في بيان

الدخان بـه(١)، بل الأحوط وجوباً إلحاق غير الغليظ به(٢)، إلا ما يتعسر التحرز عنه فلا بأس به(٣).

السابع: تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر في شهر رمضان(٤)،

حقيقـة الصوم وتعـداد المفطرات، وأحكامها، وأن كثيراً مـن القائلين بمفطرية الغبار خصـوه بالغليـظ، مـن دون أن يظهر المضمـر في ذلك، ولم يوجبوا بـه الكفارة، مع أن المضمر قد اشتمل عليها.

(١) الأظهـر عدم مفطريته. لما تضمن من النصوص حصر المفطرات في غيره. وخصوص موثق عمرو بن سعيد المتقدم في الدخنة، معتضدين بالسيرة، حيث لو بني عـلى تجنب ذلك لظهر وكثر السـؤال عن فروعه، لشـيوع الابتلاء بـه في الخبز والطبخ وغيرهما. ولا أقل من كونه مقتضى الأصل.

نعم مقتضى سيرة المتشرعة ومرتكزاتهم اجتناب عملية التدخين المعهودة بالتبغ والإفيـون ونحوهمـا. وهي وإن كانت سـيرة حادثـة، نتيجة حـدوث الابتلاء بذلك، إلا أنـه يصعـب جـداً الخروج عنهـا، والعمل عـلى خلافها مع شـدة إبـاء المرتكزات لذلك. فتأمل.

(٢) لإطلاق مضمر سليمان، وقد سبق أن تضمنه للكنس لا يصلـح قرينة على تقييده بالغليظ.

(٣) لا يخفـى أن تعسر التحرز عنه لا يصلـح للمنع من مبطليته. إلا أن الوجه في عـدم مبطليته حينئذٍ السـيرة القطعية. لكن اللازم حينئـذٍ كون المعيار تعسر التحرز نوعاً، لعموم السيرة معه.

(٤) عـلى المعـروف من مذهب الأصحـاب المدعى عليه الإجمـاع في الانتصار والخلاف والغنية والوسيلة وظاهر السرائر والتذكرة وعن غيرها.

ويقتضيـه النصوص الكثيرة. كصحيح الحلبي عـن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال في رجـل احتلـم أول الليل أو أصـاب من أهله، ثم نام متعمداً في شـهر رمضان حتى

أصبح، قال: يتم صومه ذلك، ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان، ويستغفر ربه»[١]، وصحيح أبي بصير عنه عليه السلام: «في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل، ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح، قال: يعتق رقبة، أو يصوم شهرين متابعين، أو يطعم ستين مسكيناً...»[٢]، وغيرهما.

مضافاً إلى ظهور المفروغية عن ذلك في الجملة من النصوص الكثيرة الواردة في النوم[٣]، سواء ما دل منها على الإفطار أم على عدمه، لأن الكلام في خصوصية النوم فرع عن ثبوت المقتضي للإفطار بذلك. كما يدل عليه بالأولوية أو على المفروغية عنه ما ورد فيمن نسي غسل الجنابة في شهر رمضان[٤]. فتأمل.

نعم يعارضها جملة من النصوص، كصحيح حبيب الخثعمي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلاة الليل في شهر رمضان، ثم يجنب، ثم يؤخر الغسل متعمداً حتى يطلع الفجر»[٥]، ومرسل المقنع عن حماد: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل وأخر الغسل حتى يطلع الفجر. فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجامع نساءه من أول الليل، ثم يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر. ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقشاب: يقضي يوماً مكانه»[٦]، وصحيح العيص بن القاسم: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان، فأخر الغسل حتى طلع الفجر. فقال: يتم صومه ولا قضاء عليه»[٧]، وقريب منه معتبر سليمان بن أبي زينبة[٨].

لكن الأول ظاهر في استمرار النبي صلى الله عليه وآله على ذلك، وهو أمر لا يليق

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣، ١٤، ١٥ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم، ومستدرك الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.
(٦)، (٧)، (٨) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣، ٤، ٥.

به صلى الله عليه وآله وسلم، لو كان يليق به وقوعه منه اتفاقاً، والثاني ـ مع ضعفه بالإرسال ـ مشتمل على ما يمتنع عليه صلى الله عليه وآله وسلم، لما هو المعروف من وجوب صلاة الليل عليه صلى الله عليه وآله وسلم. مضافاً إلى نسبة الحكم المذكور فيه للأقشاب ذماً لهم، فإن كان المراد بهم العامة فالمعروف عنهم خلافه، وعدم فساد الصوم بذلك. وإن كان المراد بهم الخاصة فهو من أظهر شواهد التقية.

وأما الأخيران فهما معارضان بمعتبر سليمان بن حفص عن الفقيه: «قال: إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل، ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين، مع صوم ذلك اليوم. ولا يدرك فضل يومه»[1]، ولا يقدح فيه روايته في بعض النسخ عن سليمان بن جعفر المجهول. لما سبق عند الكلام في مفطرية الغبار الغليظ من تقريب كونه تصحيفاً.

وحينئذٍ يتعين الجمع بين الطائفتين بالتفصيل بين تعمد تأخير الغسل وعدمه ـ كما ذكره الأصحاب (رضوان الله عليهم) ـ بشهادة صحيحي الحلبي وأبي بصير المتقدمين. مضافاً إلى عموم ما دل على اعتبار التعمد في المفطرية. ولو غض النظر عن ذلك كان الترجيح لنصوص المفطرية، لشهرتها رواية وعملاً بين الأصحاب قديماً وحديثاً، ومخالفتها للمعروف من مذهب العامة.

ومن القريب حمل النصوص الأخيرة على التقية، كما يناسبه ما تقدم في مرسل المقنع عن حماد، وما في حديث إسماعيل بن عيسى: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل أصابته جنابة في شهر رمضان، فنام عمداً حتى يصبح، أي شيء عليه؟ قال: لا يضره هذا، ولا يفطر، ولا يبالي، فإن أبي عليه السلام قال: قالت عائشة: إن رسول الله أصبح جنباً من جماع غير احتلام»[2]، فإن الاستدلال بحديث عائشة ليس من طريقتهم عليهم السلام، ومناسب للتقية جداً.

ومن هنا يضعف ما في ظاهر المقنع من عدم مفطريته، وعن الداماد والاردبيلي

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٦.

والكاشاني الميل إليه أو القول به.

وقد استدل لهم بقوله تعالى: **﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر...﴾**[1].

بدعوى: أن مقتضى إطلاق صدره وصراحة ذيله جواز الجماع في آخر جزء من الليل، وعدم إخلاله بالصوم، وحيث كان مستلزماً للبقاء على الجنابة عند الفجر كشف عن عدم مفطريته.

وربما يجاب عن ذلك بأن إطلاق الصدر مقيد بالنصوص المتقدمة. والغاية في الذيل كما يمكن أن ترجع للجماع والأكل والشرب يمكن أن ترجع للأكل والشرب فقط، لأن القيد المتعقب لجمل متعددة كما يمكن رجوعه للكل يمكن رجوعه للأخير فقط، وهو المتيقن في المقام، بل المتعين بقرينة النصوص المتقدمة.

ولعل الأولى أن يقال: الآية الكريمة قد وردت لنسخ حكمين كانا مشرعين سابقاً في الصوم:

الأول: حرمة الجماع في ليلة اليوم الذي يصام.

والثاني: جواز الأكل والشرب للصائم ما لم ينم، فإذا نام حرم الأكل والشرب عليه[2].

والصدر وارد لنسخ الحكم الأول، وبيان رجوع الأمر في الجماع ليلاً إلى ما كان قبل تشريع الصوم، وهو لا ينافي وجوب اجتناب الجماع بالعرض في بعض الليل أو جميعه عليه إذا لزم منه محذور، ومنه البقاء على الجنابة نهاراً.

وأما قوله تعالى: **﴿وكلوا واشربوا...﴾** فهو وارد لنسخ الحكم الثاني، وبيان استمرار حل الأكل والشرب إلى طلوع الفجر.

---

(١) سورة البقرة الآية:١٨٧.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.

وقضائه(١).

أما في غيرهما من الصوم الواجب ففيه إشكال(١). أما المندوب

أما استمرار حلّ الجماع إلى الفجر فهو غير منظور في المقام، إذ لم يسبق تحديده بغير الفجر ـ كالأكل والشرب ـ وإنما سبق المنع منه رأساً.

وبذلك يظهر أن رجوع التحديد بالفجر للأكل والشرب فقط ليس لأنه المتيقن، ولا من جهة النصوص المتقدمة، بل لمناسبته لمورد نزول الآية الشريفة، وأن الآية لا تنهض بالمنع من مفطرية البقاء على الجنابة، لا بصدرها ولا بذيلها. فلاحظ.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب، إما لإلحاق القضاء بالأداء، لاتحادهما في الماهية، والاختلاف بينهما في وقت الامتثال لا غير. أوللنصوص الخاصة، كصحيح عبدالله ابن سنان: «كتب أبي إلى أبي عبدالله عليه السلام وكان يقضي شهر رمضان، وقال: إني أصبحت بالغسل وأصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر، فأجابه عليه السلام: لا تصم هذا اليوم، وصم غداً»[٥٢]، وغيره. وهي إن اختصت بغير العمد دلت على المانعية في العمد بالأولوية وإلا دلت عليها بالإطلاق.

لكن في المعتبر: «ولقائل أن يخصّ هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام»، كما تردد فيه في المنتهى، لدعوى اختصاص النصوص برمضان. ويظهر ضعفه مما سبق.

(١) وظاهر الأصحاب الإلحاق بشهر رمضان في المفطرية. وكأنه لقاعدة الإلحاق في الماهيات المخترعة بالمشرع المعهود منها.

لكنه يشكل بأن الدليل على ذلك إن كان هو إلغاء خصوصية المشرع المعهود منها عرفاً، والتعميم لتمام أفراد الماهية فلا مجال له في المقام بعد ورود الدليل بعدم المفطرية في المندوب، الذي هو من أفراد الماهية. وإن كان هو الإطلاق المقامي لأدلة حكم الفرد الخاص، حيث يظهر منه الاتكال فيه على البيان الوارد في الفرد المعهود. فلا مجال له في المقام، إذ كما يمكن الاتكال في سائر أفراد الواجب على بيان مفطرية

---

(٥٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

البقاء على الجنابة في صوم رمضان أداءً وقضاءً، يمكن الاتكال فيه على بيان عدم مفطريته في المندوب.

اللهم إلا أن يقال: الإطلاق المقامي في المقام ينصرف لصوم رمضان، لأنه الصوم المفروض، وأظهر أفراد الصوم المشروع، دون المندوب، ولاسيما مع ما هو المعهود من التسامح في المندوبات عموماً.

ومثله في ذلك الاستدلال على عدم المفطرية بعموم حصر المفطر في غيره في مثل صحيح محمد بن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع] خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»[1].

بدعوى: أنه يدل على عدم قدح البقاء على الجنابة في طبيعة الصوم من حيث هي، فإذا دل دليل على دخله في خصوص صوم رمضان لم يكن وجه لإلحاق غيره به، بل المرجع فيه العموم المذكور.

لاندفاعه بأن العموم المذكور مسوق لبيان عدم قادحية غير الأمور المذكورة في الصوم، وحيث كان أظهر أفراده صوم شهر رمضان، فلا مجال للجمع بين دليل مفطرية تعمد البقاء على الجنابة في صوم شهر رمضان والعموم المذكور بقصر العموم على ما عدا صوم شهر رمضان. كما لا مجال للجمع بحمل الدليل المذكور على كون ترك تعمد البقاء على الجنابة واجباً في صوم رمضان بنحو تعدد المطلوب، لا مقوماً له، لصراحته في المفطرية. ومن هنا لابد من أحد أمور..

الأول: طرح العموم المذكور رأساً. وحينئذٍ لا ينهض بالاستدلال.

الثاني: حمله على الحصر الإضافي بلحاظ الأفعال الخارجية الحدوثية، دون مثل تعمد البقاء على الجنابة مما كان مانعاً من الصوم باستمراره، وعدم رفع المكلف له. وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال به في المقام.

الثالث: تعميم النساء فيه لمثل تعمد البقاء على الجنابة بأن تكون مفطريته بلحاظ أثره، كما يناسبه ما يأتي من عموم المفطرية لكل جنابة متعمدة، فيكون المفطر

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

فلا يقدح فيه ذلك(١).

هـو تعمد الكون عـلى الجنابة حال الصوم، أمـا بتعمد إحداثها حالـه، أو تعمد البقاء عليها حتى يشرع فيه.

ولعل الأخير أقرب عرفاً في الجمع بين النصوص، كما يناسبه ما تقدم في مفطرية الجـماع. ولازم ذلـك البناء على عموم مفطرية البقاء عـلى الجنابة ويختص الخروج عن ذلك بالمندوب، لاختصاص دليل عدم قادحيته ـ لو تم ـ به، كما لعله المناسـب لبعض النصـوص الآتيـة فيه، الذي خصّ السـؤال فيه بالمندوب، حيث قد يشـعر بمفروغية السـائل عـن المانعية في غيره، كما قد يشـعر بذلك عدم التنبيه في الجـواب لعموم عدم المانعية له. فلاحظ.

(١) كما في المدارك وظاهر الوسـائل، ويظهر من الدروس الميل إليه، وكذا من المسـالك والجواهـر، ولو بضميمة قاعدة التسـامح في أدلة السـنن. وجـرى عليه غير واحد ممن قارب عصرنا وممن عاصرناهم.

لصحيـح حبيب الخثعمي: «قلـت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن التطوع وعن صوم هذه الثلاثة أيام إذا أجنبت من أول الليل فاعلم أني أجنبت، فأنام متعمداً حتى ينفجـر الفجـر، أصوم أو لا أصـوم؟ قال: صم»[1]. وهـو وإن ورد في تعمد النوم، لا تعمـد البقاء عـلى الجنابة، إلا أنه لا يبعـد انصرافه إلى عدم مبالاتـه بالبقاء على الجنابة بعـد الفجر، فيرجع إلى تعمد البقاء عليهـا. ولا أقل من كونه مقتضى إطلاقه، كموثق ابن بكير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح أيصوم ذلك اليوم تطوعاً؟ قال: أليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار؟»[2].

ودعـوى: أن الإطلاق المذكور معارض لدليل مانعية تعمد البقاء على الجنابة، بضميمة قاعدة الإلحاق في الماهيات المخترعة، التي أشير إليها آنفاً عند الكلام في بقية الصـوم الواجـب. بل لإطـلاق صحيح محمـد بن مسـلم المتضمن لحـصر المفطرات

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب: ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٢.

بضميمة التقريب المتقدم للجمع بينه وبين أدلة مفطرية تعمد البقاء على الجنابة، فيتعين حمله على صورة عدم التعمد في البقاء على الجنابة كما في الصوم الواجب.

مدفوعة: بأن قاعدة الإلحاق لا تنهض في قبال الإطلاق الوارد في الصوم المندوب. وصحيح محمد بن مسلم لا يزيد على المطلق. وكما يمكن حمل إطلاق عدم مانعية البقاء على الجنابة في المندوب على غير صورة التعمد، يمكن حمل إطلاق صحيح محمد بن مسلم على غير المندوب. ولو لم يكن الثاني أقرب عرفاً، لقوة خصوصية المندوب ارتكازاً، فلا أقل من التساقط، والبناء على عدم المفطرية، للأصل، أو لظهور الآية الشريفة، أو غيرها في عدم مفطرية البقاء على الجنابة.

هذا وقد يستدل أيضاً بخبر ابن بكير الآخر عنه عليه السلام: «سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب، ثم أراد الصيام بعد ما أغتسل، ومضى ما مضى من النهار. قال: يصوم إن شاء. وهو بالخيار إلى نصف النهار»[1]. بدعوى أن مقتضى إطلاقه العموم لصورة العمد.

لكنه ـ مع ضعفه في نفسه ـ وارد فيمن طلعت عليه الشمس وهو جنب. وحينئذٍ إن حمل على تعمد البقاء على الجنابة من الليل إلى طلوع الشمس لزم تعمد ترك صلاة الصبح، وهو بعيد جداً، ولا أقل من عدم القرينة على ذلك. وإن حمل على تعمد الجنابة بعد صلاة الصبح، ثم البقاء عليها إلى طلوع الشمس، لم يناسب الجواب بصحة الصوم منه حتى المستحب، لاختصاصه بما إذا لم يتعمد المفطر.

ومن أجل ذلك إما أن يحمل على النوم جنباً من الليل إلى طلوع الشمس. وحينئذٍ يبعد حمله على تعمد البقاء على الجنابة إلى الفجر، ليكون مما نحن فيه. ولا أقل من عدم القرينة على ذلك. وإما أن يحمل على الاحتلام بعد الفجر، فيخرج عما نحن فيه. وهو المناسب لإطلاق صحة الصوم منه بنحو يشمل حتى قضاء شهر رمضان. ومن ثم لا مجال للاستدلال به في المقام وإن ظهر من غير واحد. فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.

(مسألة٤): الأقوى عدم البطلان بالإصباح جنباً لا عن عمدٍ(١) في صوم رمضان(٢)، وغيره من الصوم الواجب المعين(٣)، بل غير

---

(١) كما هو ظاهر الأصحاب، لتقييدهم المفطرية بالعمد. ويقتضيه إطلاق ما تضمن عدم مفطرية الإصباح جنباً، كصحيح العيص بن القاسم المتقدم[٥٧]، ونحوه معتبر سليمان بن أبي زينبة[٥٨]، بعد حملهما ـ كما تقدم ـ على غير صورة العمد بقرينة النصوص المتقدمة.

ويناسبه في الجملة ما يأتي في المسألة الثانية عشرة في حكم النوم، وما تضمن عدم الإفطار إذا أخر الغسل لتحصيل الماء أو تسخينه، كقوله عليه السلام في صحيح محمد ابن مسلم الوارد في النوم: «إلا أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر، فإن انتظر ماءً يسخن أو يستقي، فطلع الفجر، فلا يقضي صومه[يومه]»[٥٩]، وغيره[٦٠].

مضافاً إلى عموم عدم المفطرية مع عدم التعمد ـ الذي يأتي الكلام فيه في أواخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى ـ وإلى الأصل بعد قصور دليل المفطرية عن صورة عدم العمد، لاختصاص نصوصه به صريحاً، كصحيح أبي بصير المتقدم[٦١] أو بقرينة ذكر الكفارة، كمعتبر سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه عليه السلام: «قال: إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل، ولا يغتسل حتى يصبح، فعليه صوم شهرين متتابعين، مع صوم ذلك اليوم، ولا يدرك فضل يومه»[٦٢].

(٢) فإنه مورد النصوص المتقدمة، كما أنه مقتضى العموم والأصل المتقدمين.

(٣) فإنه وإن قصرت عنه النصوص المتقدمة، إلا أنه مقتضى العموم والأصل المتقدمين. مضافاً إلى قاعدة الإلحاق التي سبق الاستدلال بها لمبطلية تعمد البقاء على الجنابة للصوم المذكور، فإنها تقتضي عدم مبطليته له مع عدم التعمد كما لا يبطل به صوم شهر رمضان.

---

(١)،(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤، ٥.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.
(٥)،(٦) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢، ٣.

المعين(١)، إلا قضاء رمضان(٢)، فلا يصح معه إذا التفت إليه في أثناء

(١) كما هو مقتضى العموم والأصل المتقدمين. ويأتي تمام الكلام فيه، إن شاء الله تعالى.

(٢) كما صرح به غير واحد، وظاهر ما يأتي من جامع المقاصد في مطلق غير المعين المفروغية عنه. ويشهد به صحيح عبدالله بن سنان: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقضي شهر رمضان، فيجنب من أول الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل، وهو يرى أن الفجر قد طلع. قال: لا يصوم ذلك اليوم، ويصوم غيره»[1]، وصحيحه الآخر: «كتب أبي إلى أبي عبدالله عليه السلام وكان يقضي شهر رمضان وقال: إني أصبحت بالغسل وأصابتني جنابة فلم أغتسل حتى طلع الفجر. فأجابه: لا تصم هذا اليوم، وصم غداً»[2].

ومقتضى إطلاق الأول وترك الاستفصال في الثاني العموم لصورة عدم التعمد.

بل لعل ظاهر الأول هو عدم التعمد، وأنه إنما تعمد تأخير الغسل إلى آخر الليل، لكنه غلب على أمره فرأى أن الفجر قد طلع. كما لعله منصرف الثاني، لأن السؤال فيه عن قضية خارجية، والتفات السائل للمسألة مع اهتمامه بصحة صومه لا يناسب تعمده ترك الغسل مع احتمال بطلان صومه معه. وأما ما تضمن عدم بطلان الصوم بالنوم جنباً فهو مختص بصوم شهر رمضان، فلا ينهض برفع اليد عن مفاد الصحيحين الواردين في القضاء.

هذا وقد عمم في القواعد البطلان لكل صوم غير معين، وفي جامع المقاصد: «للرواية الصحيحة في قضاء رمضان. وألحق الشيخ والأصحاب به غيره مما لم يعين». وكأنه لفهم عدم الخصوصية.

وهو لا يخلو عن إشكال بل منع. فلا مخرج عن مقتضى العموم والأصل اللذين تقدم التعرض لهما في صوم شهر رمضان، كما أشرنا إليه آنفاً. مضافاً إلى قاعدة الإلحاق، كما سبق أيضاً.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج: ٧ باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٢.

النهـار، وإن تضيـق وقته(١). أمـا إذا لم يلتفت إليه حتى انقـضى النهار فلا يخلو عن إشكال(٢).

(مسألة ٥): لا يبطل الصوم واجباً أو مندوباً معيناً أو غيره بالاحتلام في أثناء النهار(٣)،

هـذا ولـو قيل بعـدم قدح البقاء على الجنابـة فيه عمداً ـ كماسـبق من بعضهم ـ فعدم قدحه مع عدم التعمد أولى.

(١) لإطـلاق صحيحـي ابـن سـنان المتقدمـين. ودعـوى انـصراف الأول للموسـع، واختصـاص الثاني به، لأن الأمـر بصوم غد صريح في بقـاء وقت القضاء من نفس السنة.

مدفوعة: بأنه لا منشـأ لانصراف الأول مع عموم قوله فيه «يوم غيره» للسـنة الثانية. كما أن الأمر بصوم الغد في الثاني وإن دل على بقاء وقت القضاء في نفس السنة، إلا أنـه لا ينافي تضيقه بسـبب كون عدد الأيام التـي يجب قضاؤها أقل من عدد الأيام الباقية من السنة.

(٢) كأنه لاختصاص الصحيحين بصورة الالتفات في أثناء النهار، ولذا حسن فيهـما النهـي عن صوم ذلك اليوم، ولم يقتصر على الأمر بالقضاء. لكن المسـتفاد منهما عرفـاً أن النهي عن صـوم ذلك اليوم لقدح البقاء على الجنابة فيه، من دون خصوصية للالتفات في ذلك، ولذا كان هو المفهوم في نظائره، كالأمر بقطع الصلاة واستئنافها في بعـض القواطع، حيث يفهم منه عموم قاطعيتـه لما إذا غفل عنه حتى أتم الصلاة، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك.

اللهم إلا أن يكون أخذ التعمد في مبطليته للصوم في بقية الموارد مانعاً عرفاً من إلغاء خصوصية الالتفات في أثناء النهار في المقام. فلاحظ.

(٣) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا في الجواهر، بل لعله ضروري، بلحاظ كثرة الابتلاء به بنحو يمتنع عادة خفاء حكمه.

كما لا يبطل بمس الميت(١) عمداً، وإن كان قبل الفجر(٢).

(مسألة ٦): إذا أجنب عمداً ليلاً في وقت لا يسع الغسل ولا التيمم ملتفتاً إلى ذلك فهو من تعمد البقاء على الجنابة(٣). نعم إذا تمكن من التيمم

مضافاً إلى جملة من النصوص، كصحيح عبدالله بن ميمون عن أبي عبدالله عليه السلام: «ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء والاحتلام والحجامة»[١]. وموثق ابن بكير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان يتم يومه [صومه] كما هو؟ فقال: لا بأس»[٢]، وغيرهما.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب، لعدم تنبيههم لمفطريته، بل اقتصروا على الجنابة والحيض والنفاس.

ويقتضيه ـ مضافاً إلى الأصل ـ ما تضمن حصر النواقض في غيره، كقوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع] خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»[٣]، وغيره.

وأما ما دل على وجوب الغسل به فهو وإن اقتضى كونه موجباً للحدث، إلا أنه لا دليل في المقام على قادحية مطلق الحدث. وقد تقدم في آخر مبحث غسل المس ما ينفع في المقام. فراجع.

(٢) لا خصوصية لذلك بعد فرض التعمد. بل لعل الأنسب أن يقول: وإن كان بعد الفجر؟ حيث قد يحتمل أن يكون جعل الصائم نفسه محدثاً أولى بالمفطرية من بقائه على الحدث السابق على الصوم، ولا يحتمل العكس.

(٣) كما في الجواهر وغيرها. قال سيدنا المصنف: «وفي كلام بعض نفي الإشكال فيه». ويظهر من الخلاف أن الإجماع على مفطرية الإصباح جنباً عمداً شامل لمحل الكلام.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

فتيمم صح صومه(٢).

وهـو وإن كان خارجـاً عن مفاد النصوص، لظهورها في تعمد الجنب في البقاء على الجنابة بترك الغسـل، ولا تعمد إيقاع سـبب الجنابة، إلا أن المناسبات الارتكازية تقتـضي التعميم. ولاسـيما بملاحظة ما تضمـن الإفطار بتعمد النـوم، مع وضوح أن النائم لا يتعمد في ترك الغسل، بل في إحداث ما يقتضي الاستمرار على تركه.

وأمـا مـا ذكره بعض مشـايخنا قدس سره مـن أنه لا فـرق في اتصاف الفعـل بالعمد وإسـناده إلى الاختيـار بـين أن يكون اختيارياً بنفسـه أن يكـون اختياريـاً أو بمقدمته وإن خـرج عـن الاختيار في ظرفه، فإن الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالبقاء على الجنابة في المقام اختياري باختيارية مقدمته، وهو الإجناب.

فهو إنما ينفع لو كان موضوع الحكم في النصوص تعمد الكون على الجنابة عند الفجر. أما حيث كان الموضوع فيها تعمد ترك الغسـل بعد الجنابة حتى يطلع الفجر، فهـو يختص بما إذا كان الغسـل ممكنـاً بعد حصول الجنابة وقبل الفجر، ولا يشـمل ما نحن فيه، وينحصر وجه إلحاقه بما ذكرنا.

(١) هذا قد لا يناسـب ما ذكروه من لزوم عدم تعمد الجنابة في وقت لا يسـع الغسل، بنحو يظهر منه بطلان الصوم بذلك من دون تنبيه للتيمم.

وكيف كان فالكلام هنا في مقامين..

المقـام الأول: في بدليـة التيمـم عن الغسـل في الصوم، بحيث يجـب عند تعذر الغسـل ولـو من غير جهة ضيق الوقـت. وقد صرح غير واحد بذلـك، لعموم تنزيل الطهارة الترابية منزلة الطهارة المائية.

وربـما يقـال: لما كان ظاهر الأدلة قدح الجنابة في الصـوم فيبتني وجوب التيمم عـلى كونه رافعاً للحـدث، إذ لو كان مبيحاً لم ينفع في رفع القـادح، ويكون المورد من موارد تعذر رفع الجنابة.

ويندفـع بأنه بناء عـلى الإباحة فمقتضى عموم البدلية جريـان حكم الرفع على

التيمم وإن لم يكن رافعاً حقيقة، ففي كل مورد تشرع الطهارة المائية لرفع الحدث تشرع الطهارة الترابية عند سقوطها، لترتب حكم الرفع، ومنه المقام.

فالأولى في الإشكال في المقام: أنه لا دليل على شرطية الطهارة في الصوم، أو مانعية الجنابة منه، كما استفيد ذلك في الصلاة من مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»[1]، ليكون مقتضى عموم التنزيل قيام التراب مقام الماء في إحداث الطهارة أو في جريان أحكامها.

بل الذي تضمنته الأدلة في المقام هو قادحية تعمد البقاء على الجنابة بترك الطهارة المائية بالغسل، وتنزيل التيمم منزلة الغسل في ذلك، بحيث يكون تعمد تركه عند تعذر الغسل قادحاً أيضاً، لا يقتضيه عموم التنزيل، لاختصاص العموم المذكور بقيام التيمم مقام الغسل والوضوء في حصول الطهارة أو في جريان أحكامها.

وكأنه إلى هذا يرجع ما في المدارك من اختصاص الأمر بالغسل، فيسقط بتعذره، وينتفي التيمم بالأصل. أما لو كان مراده ظهور الأدلة في شرطية الغسل بنفسه لا بلحاظ ترتب الطهارة عليه. فهو في غاية الإشكال، لأن المنصرف من جميع أدلة مطلوبية الغسل والوضوء مطلوبيتهما من أجل ترتب الطهارة عليهما، لا مطلوبيتهما لنفسهما. فالعمدة ماسبق.

نعم قد يدعى أن المستفاد من مجموع الأدلة كون المفطر هو البقاء على الجنابة، وأن التعمد شرط في مفطريته، لا أنه هو المفطر، ليدعى اختصاصه بتعمد البقاء على الجنابة بترك الغسل. وحينئذٍ فمقتضى عموم مطهرية التراب كون التيمم رافعاً للجنابة، فيكون تعمد تركه من تعمد المفطر.

لكنه لا يخلو عن إشكال، ولاسيما مع عدم التنبيه للتيمم في الصوم مع كثرة الابتلاء بالمسألة. وليس إلحاقه بالصلاة في ذلك من الوضوح بحدّ يستغنى معه عن التنبيه والسؤال.

ودعوى: أن لازم ذلك عدم جواز الإجناب ليلاً لمن لا يستطيع الغسل، لخوف

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:١ من أبواب الوضوء حديث:١.

الضرر أو فقد الماء أو نحوهما، لأنه بتعمد الإجناب قد تعمد البقاء على الجنابة بعد فرض تعذر رفعها للصوم بالتيمم.

مدفوعة: بما سبق من قصور أدلة مفطرية تعمد البقاء على الجنابة عن تعمد الإجناب ليلاً، والمتيقن من إلحاقه ما إذا انحصر سبب البقاء على الجنابة عرفاً بالإجناب ليلاً، لعدم سعة الوقت للغسل، دون ما إذا كان له سبب آخر، وهو تعذر الغسل، أو عدم مشروعيته، لفقد الماء، أو لخوف الضرر. وعلى ذلك يتجه جواز الإجناب ليلاً لفاقد الطهورين. فلاحظ.

المقام الثاني: في مشروعية التيمم في المقام لو قيل بمشروعيته عموماً للصوم. والظاهر عدم مشروعيته، كما يظهر من جماعة من الأصحاب ممن صرح بالعصيان ولزوم القضاء والكفارة بتعمد الإجناب مع ضيق الوقت عن الغسل. حيث يظهر منهم أن المعيار في ذلك ترك الغسل، من دون تنبيه منهم للتيمم.

وقد استدل عليه بعض مشايخنا بانصراف عدم الوجدان عما إذا كان مستنداً لاختيار المكلف.

وفيه: أن ذلك ـ لو تم ـ إنما يقتضي عدم مشروعية التيمم مع تعجيز المكلف نفسه عن الطهارة بإراقة الماء ونحوه، لا عدم مشروعيته مع تعمد الجنابة في ضيق الوقت.

فالأولى في وجهه ماسبق منا ـ في مسوغات التيمم ـ ويظهر من جماعة من الإشكال في عموم مشروعية التيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء مع القدرة عليه. ويناسبه في المقام عدم التنبيه في النصوص لانتقال التكليف بتضيق الوقت للتيمم بدلاً عن الغسل ـ كما جرى عليه بعض الفقهاء هنا ـ مع شدة الحاجة له، لكونه مغفولاً عنه.

مضافاً إلى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في رمضان، ثم ينام قبل أن يغتسل، قال: يتم صومه، ويقضي ذلك اليوم. إلا أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر، فإن انتظر ماء يسخن أو يستقي، فيطلع الفجر، فلا يقضي صومه[يومه]»[1].

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.

وإن كان عاصياً(١)، وإن ترك التيمم وجب القضاء والكفارة(٢).

(مسألة٧): إذا نسي غسل الجنابة ليلاً حتى مضى يوم أو أيام من شهر رمضان بطل صومه(٣) وعليه القضاء.

وخبر إسماعيل بن عيسى: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل أصابته جنابة في شهر رمضان... ورجل أصابته جنابة في آخر الليل، فقام ليغتسل ولم يصب ماءً فذهب يطلبه أو بعث من يأتيه، فعسر عليه حتى أصبح كيف يصنع؟ قال: يغتسل إذا جاءه ثم يصلي»[1].

فإن عدم التنبيه فيهما للتيمم مع ظهور غفلة المكلف عنه مشعر أو ظاهر في عدم مشروعيته هنا لضيق الوقت.

وما في الجواهر من ظهور أو احتمال ابتناء السؤال على تخيل سعة الوقت ـ لو تم ـ لا ينافي حسن التنبيه للتيمم في أمثال المقام مما كان المكلف فيه معرضاً لضيق الوقت.

بل قد يظهر من خبر إسماعيل عدم مشروعية التيمم للصوم حتى من غير جهة ضيق الوقت، كعدم وجدان الماء واستلزام طلبه خروج الوقت. فينفع حتى في المقام الأول.

(١) لما ذكرناه في مبحث التيمم من عدم وفاء الطهارة الترابية بتمام ملاك الطهارة المائية.

(٢) بناء على وجوبها في متعمد البقاء على الجنابة، كما تضمنته بعض النصوص المتقدمة. ولا ينبغي الإشكال في القضاء، فإنه ملازم للمفطرية. وأما الكفارة فيأتي الكلام فيها في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

(٣) كما في المبسوط والنهاية والمختلف والتذكرة والدروس وجامع المقاصد وظاهر الصدوق في الفقيه، وقد يظهر من المعتبر، وحكي عن جماعة. وعن بعض أنه الأشهر، ونسب في كلام آخرين للأكثر. لصحيح الحلبي: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن

---

(١) التهذيب ج:٤ ص:٢١١، ٢١٠ باب: الكفارة في اعتماد إفطار يوم من شهر رمضان حديث:٧. راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٤ من الأبواب المذكورة حديث:٢.

رجل أجنب في شهر رمضان، فنسي أن يغتسل حتى خرج شهر رمضان. قال: عليه أن يقضي الصلاة والصيام»[١].

ونحوه حديث إبراهيم بن ميمون[٢]، ومرسل الصدوق[٣].

ويظهر من اقتصار العلامة في القواعد على نسبة الحكم للرواية، واقتصار الشهيد في اللمعة على نسبته للمشهور، التوقف فيه، بل قد يظهر من إهمال جماعة كثيرة التنبيه له البناء على عدمه، كما هو صريح السرائر، وفي الشرايع والنافع أنه الأشهر، بل في السرائر بعد نسبة القول بوجوب القضاء للشيخ أنه لم يقل به أحد من محققي أصحابنا.

وقد يستدل له ـ كما في كلام غير واحد ـ بأن مفطرية البقاء على الجنابة مشروطة بالعمد، معتضداً بعموم اعتبار العمد في المفطرية الذي يأتي الكلام فيه.

لكن ذلك لا ينهض في قبال النصوص المتقدمة، حيث تصلح لإثبات الحكم على خلاف القاعدة.

ومثله حديث رفع النسيان. على أنه إنما يقتضي معذرية النسيان وعدم المؤاخذة به، لا صحة العمل الناقص نسياناً على ما ذكرناه في التنبيه الرابع من تنبيهات مبحث الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين من كتابنا (المحكم) وغيره.

وأضعف من ذلك الاستدلال بمساواته للنوم، حيث يأتي عدم وجوب القضاء به إلا مع التكرار. فإنه قياس لا ينهض بالاستدلال في نفسه، فضلاً عن أن يرفع به اليد عن النص المعتبر.

ودعوى: أن بين أدلة الصحة مع النوم ونصوص المقام عموماً من وجه، وبعد تساقطهما في الناسي النائم يكون المرجع عموم اعتبار العمد في المفطرية.

مدفوعة **أولاً**: بعدم التعارض بين الطائفتين، لأن عدم مفطرية ترك الغسل من أجل النوم لا تنافي مفطرية تركه من أجل النسيان ولو في حق الشخص الواحد.

وثانياً: بأن غلبة تحقق النوم في مورد نصوص المقام تجعلها بحكم الأخص من

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب: ٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣، ١، ٢.

ويلحق به قضاؤه(١)،

نصوص النوم، فتقدم عليها.

وثالثاً: بأن ذلك إنما يقتضي عدم المفطرية في حال وحدة النوم، إذ مع تعدده لا إشكال في بطلان الصوم ووجوب القضاء، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

نعم في حديث الجعفريات: «أن علياً عليه السلام سئل عن رجل احتلم أو جامع، فنسي أن يغتسل جمعة، فصلى جمعة وهو في شهر رمضان فقال علي عليه السلام: عليه قضاء الصلاة، وليس عليه قضاء صيام شهر رمضان»[1]، والظاهر اعتبار سنده، كما ذكرناه في المسألة الثانية والأربعين عند الكلام في حرمة حلق اللحية في آخر مباحث المكاسب المحرمة. وحينئذٍ يكون مقتضى الجمع بينه وبين نصوص القضاء المتقدمة حمل النصوص المذكورة على الاستحباب، أو على الخطأ، بقرينة عموم اعتبار العمد في المفطرية.

(١) كما في الجواهر. لما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من قاعدة إلحاق القضاء بالمقضي. ومرجعها إلى أن القضاء عبارة عن أداء نفس العمل المقضي في غير وقته، فلابد من اتحادهما في الخصوصيات المعتبرة فيه.

نعم لو احتمل كون منشأ بطلان الصوم في المقام قصور الزمان الذي تنسى فيه الجنابة عن الصوم، لا قصور نفس الصوم الحاصل فيه، أمكن الفرق بينهما، لأن قصور شهر رمضان عن الصوم مع نسيان الجنابة فيه لا يستلزم قصور غيره عنه مع النسيان المذكور. لكنه بعيد جداً، بل المستفاد عرفاً من دليله رجوعه إلى قصور الصوم نفسه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من اختصاص القاعدة بالخصوصيات المعتبرة في أصل الطبيعة، دون ما كان معتبراً في الفرد. فهو في غاية المنع، ضرورة أن القضاء إنما هو للفرد الذي اعتبرت فيه الخصوصية، ولا يكون قضاؤه إلا بادائه في غير وقته. وأما الخصوصيات المعتبرة في أصل الطبيعة فالدليل على اعتبارها في القضاء هو إطلاق دليل اعتبار الخصوصية في الطبيعة من دون حاجة للقاعدة.

---

(١) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

دون غيره من الواجب المعين وغيره(١). والأقوى عدم إلحاق غسل الحيض

بل إذا لم تتم القاعدة في الخصوصيات المعتبرة في الفرد المقضي لم تتم في الخصوصيات المعتبرة في الطبيعة، لعدم الفرق، وينحصر الدليل فيها بالإطلاق المذكور.

على أن ذلك منه ﷺ لا يناسب استدلاله بالقاعدة نفسها على مفطرية تعمد البقاء على الجنابة لقضاء شهر رمضان، كما لعله ظاهر.

هذا وقد جعل سيدنا المصنف ﷺ القاعدة المذكورة مؤيدة أو معتضدة بإطلاق صحيح عبدالله بن سنان: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقضي شهر رمضان، فيجنب من أول الليل، ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل، وهو يرى أن الفجر قد طلع. قال: لا يصوم ذلك اليوم، ويصوم غيره»[1]، وصحيحه الآخر: «كتب أبي إلى أبي عبدالله عليه السلام وكان يقضي شهر رمضان وقال: إني أصبحت بالغسل وأصابتني جنابة فلم أغتسل حتى طلع الفجر. فأجابه: لا تصم هذا اليوم، وصم غداً»[2] لإمكان عموم عدم الغسل فيهما لصورة نسيان الجنابة.

وقد استشكل فيه بعض مشايخنا ﷺ بأن الصحيحين وإن كانا شاملين لغير صورة تعمد تأخير الغسل إلى طلوع الفجر، إلا أنهما ظاهران في تعمد تأخير الغسل ولو باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه، ولا يشملان من صورة عدم الغسل لنسيان الجنابة الذي هو محل الكلام.

والإنصاف أن ما ذكره وإن كان قريباً في الصحيح الأول، إلا أنه لا يتم في الثاني، كما يتضح بالتأمل فيهما. ومن ثم لا يبعد عموم إطلاق الثاني لصورة النسيان، ونهوضه بالاستدلال في المقام. لكنه مختص بما إذا ذكر الجنابة في نفس اليوم بعد طلوع الفجر، ولا يعم ما إذا ذكرها بعد انتهاء النهار وإكمال الصوم، بل ينحصر الدليل فيه بقاعدة إلحاق القضاء بالمقضي.

(١) كأنه لخروجه عن مورد النص. لكن تقدم عند الكلام في عموم مفطرية

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٩ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٢.

والنفاس إذا نسيته المرأة بالجنابة(١)، وإن كان الأحوط استحباباً.

(مسألة ٨): إذا كان المجنب لا يتمكن من الغسل ـ لمرض ونحوه ـ وجب عليه التيمم قبل الفجر(٢) وإن تيمم لم يجب عليه أن يبقى مستيقظاً

تعمد البقاء على الجنابة لغير صوم شهر رمضان ما يقتضي عموم المفطرية في المقام لبقية أنواع الصوم، كما استظهر ذلك في الجواهر.

نعم لا يبعد استثناء الصوم المندوب، بناء على ما تقدم من عدم مانعية تعمد البقاء على الجنابة منه، لأن ذلك يقتضي عدم مانعية البقاء على الجنابة نسياناً بالأولوية العرفية. فلاحظ.

(١) لاختصاص النص بالجنابة، والتعدي لغيرها يحتاج إلى دليل. لكن استظهر في الجواهر العموم، لأن الظاهر اتحاد الجميع في كيفية الشرطية. وهو وإن كان قريباً جداً إلا أن في بلوغ ذلك حداً ينهض بالاستدلال إشكال، ولاسيما في مثل هذا الحكم المخالف للقاعدة.

قال في الجواهر: «بل قيل انهما أقوى، لأنه لم يرد فيهما ما ورد فيه مما يوهم أن الشرط إنما هو تعمد البقاء».

لكن هذا إنما ينفع لو كان الدليل فيهما إطلاق يقتضي بطلان الصوم بهما مع النسيان. وهو غير ظاهر، إذ ما تضمن بطلان الصوم بمفاجأة الحيض والنفاس إنما يقتضي مفطرية نفس الحيض والنفاس من غير تعمد، لا حدثهما المستمر بعد النقاء الذي هو محل الكلام. وما تضمن إفطار الحائض والنفساء ببقاء الحدث بعد النقاء مختص بموثق أبي بصير[1] الآتي في المسألة العاشرة المتضمن للتواني في الغسل، والظاهر في التقصير، فلا يشمل صورة النسيان. ومن ثم ينحصر الدليل فيهما بما ورد في الجنابة بضميمة إلحاقهما بها لو تم. وحينئذٍ يتعين مشاركتهما للجنابة في جميع الأدلة، حتى ما أوهم أن الشرط هو تعمد البقاء.

(٢) تقدم في المسألة السادسة الإشكال في ذلك، واحتمال عدم مشروعية

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

إلى أن يطلع الفجر(١).

(مسألة ٩): إذا ظن سعة الوقت للغسل فأجنب فبان الخلاف فلا شيء عليه(٢) مع المراعاة، أما بدونها فالأحوط القضاء(٣).

التيمم في المقام. فراجع. نعم لا إشكال في رجحان التيمم برجاء المشروعية.

(١) لما سبق منا ومنه قدس سره في المسألة الأربعين من فصل التيمم من أن التيمم للحدث الأكبر لا يبطل بالحدث الأصغر. أما لو قيل ببطلانه به فالمتجه عدم جواز النوم، إذ مع بطلان التيمم يلزم البقاء على الجنابة ـ أو مطلق الحدث الأكبر ـ إلى طلوع الفجر فيكون تعمد النوم من تعمد البقاء على الجنابة المفروض مبطليته للصوم.

نعم لابد من العزم على النوم بنحو يستمر إلى الفجر ـ كما لا يبعد كونه محل الكلام ـ دون ما إذا لم يتعمد النوم، أو تعمده برجاء الانتباه قبل الفجر، فإنه لا يلزم منه بطلان الصوم لو استمر للفجر، حتى لو لم يسبق بالتيمم. بل لا أثر للتيمم بعد فرض بطلانه بالنوم. غاية الأمر أن يختص بالنومة الأولى، بناء على ما يأتي في المسألة الثانية عشرة.

اللهم إلا أن يقال: صعوبة الالتزام بترك النوم قبل الفجر نوعاً، خصوصاً في العصور السابقة، والغفلة عن وجوب ذلك مع إغفال النصوص له تشهد بمجموعها بجواز النوم. إما لعدم وجوب التيمم بدلاً عن الغسل في المقام، أو لعدم بطلان التيمم بالنوم، أو لعدم قادحية تعمد البقاء على الجنابة الحاصل بذلك في الصوم.

لكن ذلك إنما ينفع إذا بلغ حدّ الاطمئنان بجواز النوم وعدم مبطليته للصوم، بنحو يرفع به اليد عن القواعد المفروض اقتضاؤها بطلان الصوم، كما هو غير بعيد.

(٢) لعدم تعمد البقاء على الجنابة حينئذٍ.

(٣) بل جزم بوجوبه في المراسم والشرايع والقواعد وغيرها. وكأنه لإلحاق المقام بالأكل بعد الفجر من دون مراعاة. لكن مورد ذلك فعل المفطر بعد الفجر، والمقام أجنبي عنه، لأن المفطر ـ وهو إحداث الجنابة ـ إنما كان قبل الفجر، وأما البقاء

(مسألة ١٠): حدث الحيض والنفاس كالجنابة في أن تعمد البقاء عليهما مبطل للصوم(١)

عليها فهو ليس مفطراً إلا مع العمد غير الحاصل في المقام.

على أن دليل المراعاة إنما تضمن مراعاة طلوع الفجر، لا مراعاة قرب طلوعه، كما هو المراد لهم هنا. وحمل ما نحن فيه على ذلك، لعموم العلة ـ وهي التسامح وعدم التوثق ـ أشبه بالقياس بعد عدم النص على التعليل بنحو يقتضي التعدي لسائر موارده.

ومن ذلك يظهر الإشكال فيهما في الجواهر من الاستدلال عليه بإطلاق أدلة القضاء، إذ فيه: أن موضوع أدلة القضاء تعمد البقاء على الجنابة، لا تعمد سبب الجنابة إذا استلزم البقاء من دون تعمد له كما في المقام. ومن ثم كان ظاهر المدارك ومحكي الذخيرة التوقف، أو الميل لعدم وجوب القضاء.

(١) كما ذكره غير واحد، بل قيل انه المشهور بين من تعرض له. ولعل عدم التعرض له في جملة من كتب السيدين والشيخين وغيرهما اكتفاء بما ذكروه في حكم الجنب، لما هو المعهود منهم من مشاركتهما للجنب في كثير من الأحكام.

وكيف كان فيشهد به في الجملة موثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إن طهرت بليل من حيضتها، ثم توانت أن تغتسل في رمضان حتى أصبحت، عليها قضاء ذلك اليوم»[1].

وأما الإشكال في سنده تارة: بأن علي بن الحسن بن فضال فطحي. وأخرى: بضعف طريق الشيخ إليه، لاشتماله على علي بن محمد بن الزبير.

فهو مدفوع بحجية خبر الفطحي الثقة، على ما ذكرناه في الأصول. وبأن الظاهر وثاقة علي بن محمد بن الزبير على ما تقدم في المسألة السابعة من الفصل الأول في النية. بل تقدم هناك ما يشهد باعتبار رواية الشيخ قدس سره لكتب ابن فضال حتى لو فرض عدم ثبوت وثاقة ابن الزبير المذكور. فراجع.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

هـذا وقد استدل بعض مشايخنا قدس سره أيضاً بصحيحة ابن مهزيار الواردة في أغسال المستحاضة، بضميمة الأولوية القطعية، لأهمية حدث الحيض من حدث الاستحاضة.

لكنه لا يخلو عن إشكال:

أولاً: لأن الصحيحة واردة في أغسال الاستحاضة لاستمرار حدثها باستمرار دمها، لا لحدثها بعد انقطاع الدم، ولم يتضح أهمية حدث الحيض بعد انقطاع الدم من استمرار حدث المستحاضة مع استمرار الدم.

وثانياً: لأن الظاهر عدم العمل بالصحيحة في الحكم المذكور، على ما ذكرناه في محله من مباحث أحكام المستحاضة من كتاب الطهارة، وتأتي الإشارة إليه في المسألة الحادية عشرة إن شاء الله تعالى. فالعمدة الموثق.

هـذا كله في حدث الحيض. وأما حدث النفاس فالظاهر المفروغية عن مشاركته لحدث الحيض في الأحكام، على ما سبق الكلام فيه في مباحث أحكام النفاس. فراجع.

بقي شيء، وهو أن سيدنا المصنف قدس سره قال: «مقتضى عموم ما دلّ على وجوب الكفارة بتعمد المفطر وجوب الكفارة أيضاً. لكن في المستند وغيره عدمها. ووجهه غير ظاهر. وأصل البراءة لا مجال له مع الدليل».

لكن لا يبعد ابتناء كلام المستند وغيره على أن الاقتصار في الموثق على ذكر القضاء من دون تنبيه للكفارة، موجب لظهوره في عدم وجوبها، فيخرج به عن العموم المذكور، لو تم.

ولعل الأولى أن يقال: لا ظهور للموثق في تعمد الترك، بل المنصرف أو المتيقن من التواني فيه إرادة فعل الشيء في وقته مع التسامح في تنفيذ المراد والتسويف فيه تفريطاً، ولو أريد تعمد الترك كان الأنسب التعبير به.

ومن هنا كان ظاهر الموثق أو المتيقن منه إرادة التفريط بالغسل من دون تعمد، نظير التفريط بغسل الجنابة بالنومة الثانية، على ما يأتي في المسألة الثانية عشرة. وهو

في رمضان وقضائه(١) دون غيرهما(٢). وإن كان في غيرهما أحوط استحباباً.

(مسألة ١١): المستحاضة الكثيرة يشترط في صحة صومها الغسل(٣) لصلاة الصبح، وكذا للظهرين على الأحوط، فإذا تركت

إنما يدل على مفطرية الحدث في ذلك ـ بسبب اشتماله على وجوب القضاء ـ من دون أن يدل على حكم تعمد فعل المفطر المذكور. وحينئذٍ لا مانع من الرجوع في حكمه إلى عموم وجوب الكفارة لو تم، لعدم منافاة الموثق له.

والمتحصل: أن المرأة إن لم تفرط في الغسل يصح صومها، ولا قضاء عليها، وإن فرطت فيه توانياً من دون تعمد تأخيره فسد صومها، وعليها القضاء فقط، وإن تعمدت الترك جرى عليها حكم تعمد المفطر.

(١) لماتقدم عندالكلام في مفطرية البقاء على الجنابة وفي المسألة السابعة من أن مقتضى القاعدة إلحاق القضاء بالأداء في الخصوصيات المعتبرة.

(٢) كأنه لخروجه عن مورد الموثق. لكن تقدم عند الكلام في عموم مفطرية تعمدالبقاءعلى الجنابة مايقتضي العموم في المقام.بل مقتضاه العموم حتى للصوم المندوب. لكن من القريب التسامح فيه،كماثبت في تعمد البقاء على الجنابة. وإن كان في بلوغ ذلك حدّاً يصلح معه للاستدلال إشكال.

(٣) تقدم في المسألة الأربعين من مباحث الدماء عند الكلام في أحكام المستحاضة عدم نهوض دليل يعتد به بذلك. ومن ثم كان الأظهر عدم اشتراط الصوم بالأغسال المذكورة. فراجع.

كما أنه لو غض النظر عن ذلك، وبني على دخل الأغسال المذكورة في صحة الصوم، تعين البناء على اعتبار غسلي النهار، وغسل العشائين لليلة السابقة، إلا مع تقديم غسل صلاة الصبح على الفجر ـ لو قيل بمشروعيته ـ فيجتزأ به عن غسل العشائين لليلة السابقة. لكن لا دليل على مشروعية التقديم، كما تقدم هناك. فراجع.

أحدهما بطل صومها، ولا يشترط غسل الليلة الماضية، ولا غير الغسل من الأعمال(١) وإن كان أحوط. ولا يجب تقديم غسل الصبح على الفجر(٢)، بل لا يجزي لصلاة الصبح إلا مع وصلها به(٣). نعم إذا اغتسلت لصلاة الليل اجتزأت به للصبح، مع عدم الفصل المعتد به(٤).

(مسألة ١٢): إذا أجنب في شهر رمضان ليلاً(٥) ونام حتى أصبح، فإن نام ناوياً ترك الغسل أو متردداً فيه لحقه حكم تعمد البقاء على

---

(١) لاختصاص الدليل المدعى بالغسل، كما يظهر بمراجعة ما تقدم.

(٢) بل لا دليل على مشروعيته، كما ذكرناه آنفاً. فراجع ما تقدم في المسألة المذكورة.

(٣) كما هو الظاهر من أدلة أحكام المستحاضة التي تقدمت في محلها.

(٤) تقدم منا في المسألة التاسعة والعشرين من أحكام الدماء الإشكال في ذلك. فراجع.

(٥) لا خصوصية في الحكم المذكور للجنابة ليلاً، بل ولا للشروع في النوم ليلاً، بل المدار على إيقاع النوم وهو جنب، كما يظهر مما يأتي.

(٦) أما مع نية ترك الغسل فهو المعروف من مذهب الأصحاب، بل هو المتيقن من معاقد نفي الخلاف ودعوى الإجماع في كلماتهم. كما هو المتيقن أيضاً من نصوص المفطرية مع النوم مطلقاً، أو مع التعمد، التي تقدم ويأتي التعرض لبعضها.

اللهم إلا أن يقال: نصوص المفطرية مع النوم مطلقاً معارضة بمثلها. فمن الطائفة الأولى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في رمضان، ثم ينام قبل أن يغتسل، قال: يتم صومه، ويقضي ذلك اليوم...»[1]، ونحوه غيره. ومن الطائفة الثانية صحيح أبي سعيد القماط: «أنه سئل أبو عبدالله عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.

عمن أجنب في شهر رمضان في أول الليل، فنام حتى أصبح. قال: لا شيء عليه. وذلك أن جنابته كانت في وقت حلال»[١]. ونحوه غيره.

ومن هنا لابد من الجمع بين الطائفتين إما بالحمل على الاستحباب، فلا تنفع في المدعى، وإما بالتفصيل بين العمد وغيره بقرينة نصوص تعمد النوم، فيكون المعيار على تلك النصوص، لا على هذه.

وأما دليل مفطرية تعمد النوم فهو صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال في رجل احتلم أول الليل، أو أصاب من أهله، ثم نام متعمداً في شهر رمضان حتى أصبح. قال: يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان، ويستغفر ربه»[٢]، وصحيح البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان أو أصابته جنابة، ثم ينام حتى يصبح متعمداً. قال: يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه»[٣].

وظاهر الأول وإن كان هو كفاية تعمد المكلف النوم وإن لم يقصد استمراره حتى يصبح، إلا أنه لا يصلح حينئذٍ لأن يكون شاهد جمع بين نصوص مطلق النوم، حيث لا مجال لحمل النصوص المتعددة الدالة على عدم مفطريته على خصوص من غلبه النوم من دون قصد له، لندرة ذلك واحتياجه للتنبيه.

ومن ثم يتعين حمله على ما هو ظاهر الثاني أو المتيقن منه من قصد النوم المستمر للصباح، في مقابل ما إذا قصد النوم من دون قصد لاستمراره، أو مع القصد لعدم استمراره. وبذلك يكون الصحيحان شاهدي جمع بين نصوص مطلق النوم.

ويكون المتحصل من مجموع النصوص الحكم ببطلان الصوم من الجنب مع النوم بقصد استمراره للصباح، وعدم المفطرية مع النوم الغالب من دون قصد، أو مع القصد له من دون قصد للاستمرار فيه، أو مع القصد لعدم الاستمرار.

نعم قد يعارضها في ذلك حديث إسماعيل بن عيسى: «سألت الرضا عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.

عـن رجل أصابتـه جنابة في شـهر رمضان، فنام عمـداً حتى يصبـح، أي شيء عليه؟ قـال: لا يـضره هذا، ولا يفطر ولا يبالي، فإن أبي عليه السلام قال: قالت عائشـة: إن رسـول الله صلى الله عليه وآله أصبح جنباً من جماع غير احتلام. قال: لا يفطر، ولا يبالي»[1].

لكن ـ مع غض النظر عن سنده ـ لابد من حمله على تعمد النوم دون الاستمرار فيه، أو على التقية، كما يناسـبه الاستشهاد بحديث عائشة، على ما تقدم في أول الكلام في مفطرية تعمد البقاء على الجنابة.

وقـد ظهر من جميع ما تقدم: أن نصـوص مفطرية النوم لا تنهض بمفطريته في مفروض المسألة ـ وهو ما إذا نام ناوياً ترك الغسل ـ إلا إذا عزم المكلف على الاستمرار بالنوم حتى يطلع الفجر، أما لو تعمد أصل النوم من دون قصد لاستمراره، فاستمر، فهي قاصرة عن إثبات المفطرية حينئذٍ. ومجرد القصد لترك الغسـل لا يقتضي نهوضها بذلك، لأن موضوعها تعمد النوم مستمراً، لا تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر.

اللهم إلا أن يستفاد من الحكم فيها بالمفطرية مع قصد استمرار النوم أن المعيار في المفطريـة عـلى قصد اسـتمرار حـدث الجنابة وعدم الغسـل منه إلى طلـوع الفجر، لعدم خصوصية اسـتمرار النوم ارتكازاً في الصوم، لولا ما يترتب عليه من اسـتمرار الحدث المذكور.

هـذا مضافـاً إلى ما تضمن مفطرية تعمد البقاء عـلى الجنابة، إذ يكفي في صدقه العـزم عليـه من أول الأمر من دون عدول عن ذلـك، ولو مع عدم فعلية القصد حين طلوع الفجر، لذهول أو نوم أو نحوهما.

بـل لو قلنـا بالمفطرية مع التردد تعين القول به مع العـزم على العدم بالأولوية، وإن كان قد يختلف عن مفاد النصوص في ملاك المفطرية، على ما قد يتضح.

هـذا كلـه مع نية ترك الغسـل. وأما مع الـتردد فيه فقد يدعـى دخوله في معقد الإجماع أو نفي الخلاف على المفطرية مع النوم من دون قصد الغسل. إلا أن استدلال بعضهم عليها بأن العزم على ترك الغسـل يسقط اعتبار النوم، ظاهر في أن مراده بعدم

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٦.

الجنابة(٦) وإن نام ناوياً للغسل(١)، أو ذاهلاً عنه(٢) فإن كان في النومة

قصد الغسل قصد عدمه.

وكيف كان فحيث كان التردد المذكور لا يجتمع مع قصد استمرار النوم إلى طلوع الفجر، فلا مجال للاستدلال على المفطرية مع التردد بما تقدم من نصوص المفطرية مع النوم، بعد ماسبق من حملها على قصد الاستمرار بالنوم أو بالجنابة إلى طلوع الفجر. ومثله الاستدلال بنصوص تعمد البقاء على الجنابة. لفرض عدم سبق نية البقاء عليها، بل التردد في ذلك.

ودعوى: أنه لا يعتبر في صدق تعمد البقاء على الجنابة القصد إلى ترك الغسل، بل يكفي عدم القصد له حتى مضى وقته، كما يظهر بملاحظة النظائر، حيث يصدق على من تردد في السفر مثلاً حتى مضى وقته أنه تعمد ترك السفر في وقته.

ممنوعة جداً، بل لابد فيه من الالتفات للموضوع، ولضيق الوقت عنه حين خروج الوقت. ومن ثم لا يصدق في المقام، للغفلة عن ذلك كله بالنوم حين خروج الوقت.

نعم حيث كان المعتبر في الصوم نيته عند الفجر أو قبل طلوعه، وكانت نيته عبارة عن نية ترك جميع المفطرات، ومنها تعمد البقاء على الجنابة، تعين لزوم نية الغسل قبل الفجر على تقدير الانتباه، إذ عدم الغسل حينئذٍ مستلزم لتعمد البقاء على الجنابة المفطر، فالتردد في ذلك وعدم نيته مستلزم لعدم نية الصوم، فيبطل لعدم النية، لا لتعمد فعل المفطر.

وعلى ذلك يبتني الكلام في وجوب الكفارة وعدمه، بناء على ما يأتي من الفرق بين الوجهين في ذلك. كما أن ذلك يختص بالصوم الواجب المعين، دون غيره، بناء على ما ذكروه في الثاني من الاكتفاء فيه بتجديد النية قبل الزوال.

(١) وهو موضوع كلام الأكثر أو المتيقن منه.

(٢) ذكرنا آنفاً أن تعمد النوم مع البناء على عدم الغسل هو موضوع المفطرية المتحصل من مجموع النصوص، وأن تعمد النوم مع التردد في الغسل إنما يبطل الصوم معه لعدم نيته، لا لتعمد المفطر. أما تعمد النوم مع الذهول عن الغسل فهو لا ينافي

حتى النية، لإمكان تحقق النية للصوم بما له من مفهوم ارتكازي، مع الغفلة وعدم القصد لترك كل مفطر تفصيلاً.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا رحمهم الله من دخوله حينئذٍ في نسيان غسل الجنابة الذي تقدم في المسألة السابعة أن المشهور بطلان الصوم معه. فهو لا يخلو عن إشكال، لأن المراد بالذهول هو الذهول عن الغسل بعدم قصده ولا قصد عدمه ولا التردد بين الأمرين، ولو مع الالتفات ـ ولو ارتكازاً ـ للجنابة، ولوجوب الغسل منها.

على أن دليل نسيان غسل الجنابة ظاهر أو منصرف إلى ما إذا استحكم النسيان، بحيث يستند ترك الغسل له عرفاً، دون ما إذا كان موقتاً، بحيث اقتضى الإقدام على النوم، وكان ترك الغسل عرفاً مستنداً للنوم لا للنسيان، فهو نظير ما إذا نسي المكلف غسل الجنابة، فأراق الماء، ثم التفت قبل خروج الوقت. فتأمل.

وأشكل من ذلك الاستدلال للبطلان مع الذهول بإطلاق النصوص المتضمنة للمفطرية مع النوم، لما سبق من حملها على خصوص صورة قصد النوم المستمر إلى طلوع الفجر.

ولو فرض تحققه في المقام أشكل دخوله في إطلاق النصوص المذكورة، لقرب انصرافها إلى ما إذا كان تعمد استمرار النوم راجعاً للبناء على ترك الغسل، ليكون من صغريات تعمد البقاء على الجنابة، فلا يشمل صورة الذهول عنه.

بل الظاهر قصور بقية نصوص النوم عن صورة الذهول. أما ما تضمن منها عدم المفطرية فلأنه مسوق لبيان التخفيف في أمر النوم، والعفو عنه وإن ابتنى على التسامح في أمر الغسل وتأخيره، فلا يشمل صورة الذهول عن الغسل. وأما ما تضمن منها المفطرية ـ كنصوص النومة الثانية والثالثة ـ فلأنه مسوق لبيان العقوبة على التسامح بالنوم، وهو لا يتأتى مع الذهول المفروض.

ومن هنا كان اللازم الرجوع في صورة الذهول عن أصل الغسل ـ بحيث لا يتحقق العزم على فعله أو تركه أو التردد فيه ـ إلى ما تقتضيه القاعدة من عدم المفطرية، لعدم تعمد ترك الغسل والبقاء على الجنابة، الذي تضمنت الأدلة مبطليته للصوم.

الأولى صح صومه(١).

نعم ذلك مختص بالذهول لقصور في المكلف أو لسبب طارئ، الذي لايبعد كونه محل كلامهم، دون ما إذا كان ناشئاً عن التسامح في الغسل وعدم الاهتمام به، الراجع إلى عدم الاهتمام بالصوم. فإن الظاهر منافاته لنية الصوم. بل الظاهر رجوعه للبناء على عدم الغسل ارتكازاً، فيجري معه حكم تعمد البقاء على الجنابة. فتأمل جيداً.

(١) كما هو المعروف بينهم المنسوب للمشهور في الحدائق، وفي المدارك: «هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً». ونفى في الخلاف الخلاف فيه، بل ادعى الإجماع عليه.

ويشهد به أن النومة الأولى هي المتيقنة من النصوص النافية للمفطرية مع النوم بعد ماسبق من حملها على صورة عدم القصد للنوم المستمر، المستلزم للعزم على عدم الغسل ليلاً. مضافاً إلى صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يجنب في أول الليل، ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان. قال: ليس عليه شيء. قلت: فإنه استيقظ، ثم نام حتى أصبح. قال: فليقض ذلك اليوم عقوبة»[1].

وزاد في المعتبر ـ في المسألة العاشرة من المقصد الثاني مما يجب الإمساك عنه ـ بعد أن أفتى بما ذكره الأصحاب(رضوان الله عليهم)، فاستدل بصحيح بن أبي يعفور: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يجنب في شهر رمضان، ثم يستيقظ، ثم ينام حتى يصبح. قال: يتم صومه [يومه]، ويقضي يوماً آخر. وإن لم يستيقظ حتى يصبح أتم يومه، وجاز له»[2].

لكن الاستدلال به موقوف على فرض تخلل النوم بين الجنابة والاستيقاظ، فكأنه قال: «الرجل يجنب بشهر رمضان ثم ينام ثم يستيقظ...». وهو تكلف لا شاهد عليه. بل الظاهر منه إرادة الجنابة بالاحتلام، ثم الاستيقاظ بعدها. وحينئذ يدل على العفو عن استمرار نومة الاحتلام، وعدم العفو عن النومة الأولى بعدها، فيخالف ما عليه الأصحاب، ولا ينهض بالاستدلال لهم.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) التهذيب ج:٤ ص:٢١١. الاستبصار ج:٢ ص:٨٦.

بل يكون كسائر المطلقات المتضمنة للإفطار مع النوم المستمر حتى الفجر، فيحمل على صورة تعمد استمرار النوم وعدم الغسل قبل الفجر، أو على استحباب القضاء، جمعاً مع صحيح معاوية بن عمار، وما هو المتيقن من المطلقات النافية للقضاء مع استمرار النوم إلى الفجر.

هذا كله بناء على ما أثبته في المعتبر من عبارة الصحيح المذكور، وهو المطابق لما في التهذيبين. لكن رواه الصدوق هكذا: «قلت له: الرجل يجنب في شهر رمضان، ثم يستيقظ، ثم ينام، ثم يستيقظ، ثم ينام حتى يصبح. قال: يتم صومه ويقضي يوماً آخر. فإن لم يستيقظ حتى يصبح أتم صومه، وجاز له»[1]. بل ظاهر الوسائل رواية الشيخ له كذلك أيضاً[2].

وحينئذٍ قد يستدل به لما عليه الأصحاب بحمل عدم الاستيقاظ في ذيله على عدم الاستيقاظ الثاني من النومة الأولى بعد الجنابة، حيث يدل حينئذٍ على العفو عن استمرار النومة الأولى إلى الصباح. إذ لعله أولى من حمله على عدم الاستيقاظ أصلاً، باستمرار نومة الجنابة، لأن الأول أخفى حكماً من الثاني، وبيانه يغني عن بيان الثاني للأولوية، ولا عكس، فيكون أولى بالبيان.

وإن كان الإنصاف أن الحديث بهذا المتن لا يخلو عن اضطراب، لأن تكرر الاستيقاظ في السؤال لا يتناسب مع الاقتصار على ذكره مرة واحدة في الجواب. ومن ثم كان المتن الأول أقرب، ولاسيما مع اتفاق التهذيبين عليه. وإن قيل إن الفقيه أضبط.

نعم عن بعض نسخ الفقيه والوسائل روايته هكذا: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يجنب في شهر رمضان، ثم ينام، ثم يستيقظ، ثم ينام حتى يصبح. قال يتم صومه [يومه]، ويقضي يوماً آخر. وإن لم يستيقظ حتى يصبح أتم يومه»[3]. وهو خال عن الإشكال المذكور، ومطابق لصحيح معاوية بن عمار، وصريح فيما عليه الأصحاب. لكن لا طريق لإثبات صحة هذا المتن بعد هذا الاختلاف في الحديث.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج:٨ ص:٢٩٩-٣٠٠.

ولعلـه لذا جعـل في المعتبر في تتمة كلامـه المتقدم صحيح معاويـة بن عمار هو الدليل الأوضح في المسألة. وكفى به حجة في المقام.

مضافـاً إلى إطلاقـات صحة الصوم من الجنب مع اسـتمرار نومـه إلى الفجر، حيث كانت النومة الأولى هي المتيقن منها، كما ذكرنا.

لكن مع كل ذلك قال في المعتبر في ذيل المسألة الأولى من المقصد الأول مما يجب الإمسـاك عنه: «ولو أجنب، فنام ناوياً للغسـل حتى أصبح، فسـد صوم ذلك اليوم. وعليـه قضـاؤه. وعليه أكثر علمائنا». ثم اسـتدل عليه بصحيح ابـن أبي يعفور المتقدم بعين المتن الذي ذكره في كلامه السابق. والذي روي به في التهذيبين، وبصحيح محمد بن مسلم. والظاهر أن مراده به صحيح محمد بن مسلم المتقدم في أول المسألة.

لكن سبق لزوم حمله على الاستحباب، أو على صورة تعمد النوم المستمر، الراجع لقصد عدم الغسل. كما سبق قريباً حمل صحيح ابن أبي يعفور بالمتن المذكور على ذلك.

نعـم في حديـث إبراهيم عـن بعض مواليه قال: «سـألته عن احتـلام الصائم. قال: إذا احتلم نهاراً في شـهر رمضان فلا ينم حتى يغتسـل، وإن أجنب ليلاً في شـهر رمضان فلا ينام إلا [إلى] ساعة حتى يغتسل. فمن أجنب في شهر رمضان، فنام حتى يصبح، فعليه عتق رقبة، أو إطعام سـتين مسـكيناً، وقضاء ذلـك اليوم، ويتم صيامه، ولن يدركه أبداً»[1].

ويصعـب جداً حمله على خصـوص صورة تعمد النوم المسـتمر، لظهور النهي فيه عن مطلق النوم أو ما زاد على السـاعة في وجوب الاحتياط والتحفظ على الغسـل ليلاً، فتعقيبه بحكم استمرار النوم ظاهر جداً في إرادة حكم مخالفة الاحتياط المذكور، لا حكم خصوص تعمد المفطر.

ومنـه يظهـر أنه لا مجال لحمله على ما عدا النومـة الأولى، ومن ثم كان منافياً لما عليه الأصحاب في المقام، ومناسباً لما تقدم من المعتبر.

لكن لا مجال للتعويل عليه:

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.

وإن كان في النومة الثانية ـ بأن نام بعد العلم بالجنابة(١) ثم أفاق ونام

أولاً: لضعفه بالإرسال، لعدم معرفة بعض موليه المذكور، اللهم إلا أن يكون مراده به بعض الأئمة عليهم السلام، لأنهم مواليه وموالي جميع شيعتهم فإن إبراهيم يروي عن الإمامين الصادق والكاظم(عليهما السلام) بل قيل: أنه يروي عن الإمام الرضا عليه السلام. وعليه لا تكون الرواية مضمرة.

وثانياً: لمخالفته لجميع النصوص المرخصة في النوم، والمرخصة في خصوص النومة الأولى، والحاكمة بعدم المفطرية مع استمرار النوم إلى ما بعد الفجر.

وثالثاً: لظهور إعراض الأصحاب عنه حيث يتعين حينئذٍ طرحه، أو حمله على كراهة النوم ليلاً ـ ككراهته نهاراً ـ واستحباب التكفير مع استمراره.

وكيف كان فلا ينهض الحديث بالاستدلال لما في المعتبر. ولاسيما مع الحكم فيه بثبوت الكفارة الذي لم يلتزم به في المعتبر حتى في النومة الثالثة.

ومن ثم كان ما ذكره في هذه المسألة عجيباً ـ كما في الجواهر ـ لإغفاله ماسبق منه ومنا من دليل صحة الصوم، كنسبته لأكثر أصحابنا، مع أن المعروف عندهم ـ كما سبق ـ الصحة.

(١) يشير قدس سره بذلك إلى أنه يشترط في مفطرية استمرار النوم العلم بالجنابة قبل النوم، لانصراف نصوص النوم بأجمعها إلى صورة العلم بالجنابة.

أما ما تضمن عدم المفطرية باستمراره، فلوروده في مقام بيان التخفيف في أمر النوم، والعفو عن التسامح الحاصل به عن تعجيل الغسل، ولا موضوع لذلك مع الجهل بالجنابة. وأما ما تضمن المفطرية به فلابتنائه على العقوبة، وإجرائه مجرى تعمد البقاء على الجنابة، وذلك إنما يتم مع العلم بها، نظير ما تقدم وجه قصور الطائفتين معاً عن صورة الذهول.

نعم يكفي في جريان حكم النومة الثانية العلم حين الإقدام عليها بسبق الجنابة على النومة الأولى، ولو مع الجهل بالجنابة عند الإقدام على النومة الأولى لإطلاق دليل

ثانياً حتى أصبح ـ وجب عليه القضاء(١)

حكم النومة الثانية.

هذا ولو تخيل حين النومة الثانية أنها النومة الأولى بعد الجنابة، فالظاهر عدم ترتب حكم النومة الثانية، وانصراف دليل حكمها عن هذه الصورة، بقرينة وروده مورد العقوبة والتشديد، بسبب التسامح في تأخير الغسل، فإن ذلك يناسب اختصاص الحكم المذكور بما إذا علم بالحال حين الإقدام على النوم. فلاحظ.

(١) كما هو المعروف. وفي المدارك: «هذا مذهب الأصحاب، لا أعلم فيه مخالفاً»، بل ادعي في الخلاف الإجماع عليه، ونسبه في محكي المنتهى للأصحاب، وعن المستند: «استفاض نقل الإجماع عليه».

ويشهد به صحيح معاوية بن عمار المتقدم، وصحيح ابن أبي يعفور، بناء على روايته بأحد الوجهين الأخيرين. وأما بناء على روايته بالوجه الأول المروي في التهذيبين فيكون ظاهراً في البطلان باستمرار النومة الأولى، الملزم بحمله على صورة القصد للنوم المستمر، أو على الاستحباب، كما سبق. ويخرج عن محل الكلام.

هذا ومنصرف الصحيحين، خصوصاً الأول المشتمل على كون القضاء عقوبة ما إذا كان النوم مبنياً على التسامح في الغسل والإقدام على تأخيره، فلو لم يبتن على ذلك، بل كان للذهول عن الجنابة فالمتعين عدم القضاء، كما يظهر مما سبق.

وأما مع الالتفات للجنابة، لكن ابتنى النوم على الاحتياط للغسل والتحفظ من استمرار النوم ـ باستعمال المنبه الشايع في عصورنا، أو بتكليف شخص بإيقاظه أو نحو ذلك ـ لكن غلب على أمره، فقد يدعى انصراف الإطلاق عنه. لكنه لا يخلو عن إشكال، أو منع.

نعم لاينبغي الإشكال فيه لو تعذر الغسل فعلاً، وكان إمكانه متوقعاً بعد مدة معتد بها، حيث لا يكون النوم حينئذٍ مع التوثق من الانتباه عند إمكان الغسل مشمولاً لما سبق، لظهور التعليل بالعقوبة في صحيح معاوية في ابتناء النوم على

دون الكفارة على الأقوى(١).

التهاون بالغسل وتأخيره، وهو غير حاصل مع تعذر تعجيل الغسل والتحفظ عليه في وقته بالتوثق من الانتباه.

بقي شيء، وهو أنه حيث سبق قوة مانعية تعمد البقاء على الجنابة من الصوم الواجب غير صوم شهر رمضان، فالظاهر بطلانه بالنوم الثاني، كصوم شهر رمضان، لعين الوجه المتقدم لإلحاق الصوم المذكور بصوم شهر رمضان في مانعية تعمد البقاء على الجنابة من صحته. فلاحظ.

(١) كما نسب للأصحاب، بل يظهر من الجواهر احتمال انعقاد الإجماع الحجة عليه. ويقتضيه ـ مضافاً إلى الأصل ـ السكوت عنه في صحيحي معاوية بن عمار وابن أبي يعفور، ولاسيما الأول المشتمل على الأمر بالقضاء عقوبة، لظهور أن الكفارة أظهر في العقوبة وادعى في الردع، فإهمالها والاقتصار على القضاء ظاهر جداً في عدم وجوبها.

لكن استشكل فيه في الجواهر بأصالة ترتبها على كل مبطل مقصود. وفيه: أن ذلك لو تم فالمفطر بالأصل هو بالبقاء على الجنابة بشرط التعمد، أو نفس تعمد ذلك، ولا قصد للبقاء على الجنابة هنا، فضلاً عن تعمده، لما سبق من كون مفروض الكلام عدم القصد لاستمرار النوم. كما أن النوم هنا وإن كان يترتب عليه البطلان بمقتضى الصحيحين السابقين إلحاقاً له بالمفطر المذكور. إلا أن مبطليته للصوم باستمراره، الراجع للبقاء على الجنابة، وهو غير مقصود بالفرض، وإنما القصد في محل كلامهم إلى أصل النوم، وإلى إحداثه.

وأضعف منه دعوى: أصالة ترتب الكفارة عند وجوب القضاء. لعدم الشاهد لها، ولاسيما مع كثرة موارد تخلف وجوب الكفارة عن وجوب القضاء. وكذا الاستدلال بإطلاق ما تضمن وجوبها بالبقاء على الجنابة، كمعتبر سليمان بن حفص عن الفقيه: «قال: إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل، ولا يغتسل حتى

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.

وكـذا بعد النومـة الثالثة(١). وإن كان الأحوط اسـتحباباً وجوب الكفارة

يصبح فعليه صوم شـهرين متتابعين، مع صوم ذلك اليوم. ولا يدرك فضل يومه»[1].
فإنه محمول على تعمد ذلك، كما هو مورد بعض نصوصه كصحيح أبي بصير المتقدم في مفطرية تعمد البقاء على الجنابة [1]، والمنصرف من سـائر موارد الحكم بالكفارة، التي هي ارتكازاً من سنخ العقوبة.

ولاسـيما مع عدم ثبوتها في كثير من موارد الاستمرار على الجنابة، كما في موارد نسـيان الجنابـة ـ بناء على وجوب القضاء به ـ وعدم تيسر الغسـل، واسـتمرار النومة الأولى وغير ذلك.

وكذا ما تضمن إطلاق وجوبها بالنوم من الجنب حتى يصبح. لماسبق من لزوم حملـه على صورة تعمد النوم المسـتمر، ولو للعلم باسـتمرار النوم عـادة، دون القصد لأصل النوم وإن استمر بنفسه من دون قصد لذلك حين الإقدام عليه.

نعـم تقـدم أنه لا مجال لذلـك في حديث إبراهيـم. لكنه ـ مع غـض النظر عن وجوه الإشكال فيه ـ يقتضي وجوب الكفارة حتى مع استمرار النومة الأولى. ومن ثم يتعين حمله على الاستحباب أو طرحه، كما سبق.

(١) أمـا وجـوب القضاء فهـو مفروغ عنه بينهـم. ويقتضيه مـا ورد في النومة الثانيـة بفهم عـدم الخصوصيـة، أو بالأولوية العرفيـة. بل ربما يسـتفاد من إطلاقات وجوب القضاء باسـتمرار النوم بعد تقييدها في النوم الأول بماسـبق، فإنه وإن سـبق حملها على صورة تعمد النوم المستمر، أو الاستحباب، إلا أنه ربما يمكن حملها على ما عدا النوم الأول. وإن لم يكن ذلك مهمّاً بعد كفاية ما سبق.

وأمـا عـدم وجوب الكفـارة فهو الذي ذهـب إليه في المعتبر والمـدارك ومحكي المنتهى وغيرها. ويقتضيه الأصل على نحو ما تقدم هناك.

خلافاً لما هو المشهور بين الأصحاب من وجوبها، بل هو المدعى عليه الإجماع في

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

فيـه أيضـاً(١). بل الأحوط ذلك في النوم الثـاني(٢). بل كذا في الأول إذا لم يكن معتاد الانتباه(٣).

(مسألة ١٣): الظاهر جواز النوم الأول(١)،

الخلاف والغنية والوسيلة وجامع المقاصد. لعين ما تقدم في النومة الثانية مما عرفت ضعفه.

ومن ثم جعل في جامع المقاصد دليل المسألة هو الإجماع. لكن لا مجال للتعويل عليـه في الخروج عن مقتـضى الأصل المذكور بعد توقف مثـل الفاضلين عن الاعتماد عليه، بل نسبة مضمونه في الشرايع للمشهور، وفي المعتبر للشيخين، ومع ظهور ابتناء دعاوى الإجماع من القدماء على التوسع أو التسامح بنحو يرفع الوثوق بها.

هذا ويجري ذلك أيضاً في النومات اللاحقة مهما تعددت.

(١) مراعاة لخلاف المشهور، المدعى عليه الإجماع، كما تقدم.

(٢) خروجاً عن احتمال وجوبها، الذي تقدم من الجواهر تقريبه والاستدلال عليه.

(٣) يعني مع القضاء أيضاً. فقد صرح غير واحد بأنه لابد في العفو عن النومة الأولى مـن احتمال الانتباه، وإلا كان قصد النوم ملازماً لقصد اسـتمراره الذي سـبق جريان حكم تعمد الجنابة معه. قال في المسـالك: «وشرط بعض الأصحاب مع ذلك اعتيـاده الانتباه، وإلا كان كمتعمد البقاء على الجنابة. ولابأس به». ومقتضاه وجوب القضاء والكفارة مع عدم اعتياد الانتباه.

لكنـه غير ظاهر الوجه، لعدم صدق تعمـد البقاء على الجنابة بمجرد ذلك. بل هو مخالف لإطلاق نصوص النومة الأولى المتقدمة.

نعم لا يبعد اعتبار عدم اعتياد الاستمرار في النوم، بحيث لا يعتد عرفاً باحتمال الانتباه، ولو لعدم توقع طروء سبب خارجي له.

(١) كـما يظهـر مـن مسـاق كلام الأصحاب(رضـوان الله عليهـم) للأصـل بعـد عدم اسـتلزامه بطلان الصوم لعـدم تحقق تعمد البقـاء على الجنابة معـه. مضافاً إلى صحيـح العيص بن القاسـم: «أنه سـأل أبـا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينام في شـهر

وكذا الثاني(١)،

رمضان، فيحتلم، ثم يستيقظ، ثم ينام قبل أن يغتسل. قال: لا بأس»[١]، وإطلاقه شامل للنوم في الليل.

لكن في الجواهر أنه قد يدل على الحرمة صحيح معاوية بن عمار المتقدم، الدال على حرمة النوم في الجملة، وخبر إبراهيم المتقدم في تعقيب ماسبق من المعتبر. وكأن وجه الاستدلال بصحيح معاوية ما تضمنه من أن القضاء عقوبة.

وفيه **أولاً**: أن العقوبة بالقضاء قد لا تكون لحرمة النوم، بل للتسامح في الغسل المرجوح في نفسه وإن لم يكن محرماً، نظير وجوب إعادة الصلاة على من صلى في الثوب النجس نسياناً، عقوبة لنسيانه وعدم اهتمامه، كما تضمنته بعض النصوص[٢].

وثانياً: أنه إنما يدل على العقوبة المذكورة في النومة الثانية دون الأولى. بل قد يظهر منه الإذن في النومة الأولى، كالنصوص المتضمنة لصحة الصوم مع النوم التي عرفت فيما سبق أن المتيقن منها النومة الأولى.

وأما خبر إبراهيم فهو ـ مع اشتماله على النهي عن النوم في النهار المحمول على الكراهة، كما سبق في المسألة الخامسة ـ ظاهر في جواز النوم ساعة.

نعم رواه في الجواهر هكذا: «فلا ينام ساعة حتى يغتسل»، وفي موضع من التهذيب روايته هكذا: «فلا ينام إلى ساعة حتى يغتسل»[٣]. لكن لا طريق لإثبات صحة روايته بأحد الوجهين. بل جزم بعضهم بابتناء الثاني على التصحيف، مع أنه حينئذٍ لا يمنع من النوم أقل من ساعة.

(١) كما في المدارك ومحكي المنتهى. ويظهر الوجه فيه مما تقدم في النوم الأول. وأما في الجواهر من أن المفروض هو الصوم المعين الذي يجب على المكلف حفظه من كل ما يقتضي إبطاله، ومنه البقاء جنباً إلى الصبح. فهو كما ترى، لعدم العلم بترتب

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.
(٢) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٤٢ من أبواب النجاسات حديث:٥.
(٣) التهذيب ج:٤ ص:٣٢١.

والثالث(١) مع احتمال الاستيقاظ، وإن كان إذا أستمر، يلزم القضاء.

(مسألة ١٤): إذا احتلم في نهار شهر رمضان لا تجب المبادرة إلى الغسل منه(٢) ويجوز له الاستبراء بالبول وإن علم ببقاء شيء من المني في

ذلك على النوم بعد كون محل الكلام احتمال الانتباه كما تقدم.

إلا أن يريد من وجوب حفظه وجوب الاحتياط والتحفظ عليه مما يحتمل أن يؤدي إلى ذلك. لكن لا دليل عليه في المقام ونظائره، كالمضمضة لغير الفريضة، والأكل مع الشك في الفجر من دون مراعاة، وغيرها.

ومثله ما قد يدعى من أن فساد الصوم ووجوب القضاء بالنوم يقتضي حرمته مع كون الصوم من الواجب المعين. إذ وجوب القضاء ليس بمجرد النوم، بل باستمراره، والمفروض عدم العلم به.

نعم قد يقال: استمرار النوم هو مقتضى الأستصحاب. وبذلك يفترق عن غيره من موارد احتمال حصول المفطر، كالمثالين السابقين.

لكن الاستصحاب إنما يجري بعد حصول النوم والعلم به. أما حين الإقدام على النوم فلا موضوع له، لعدم اليقين به إلا معلقاً، وهو غير كاف في جريان الاستصحاب وترتب العمل عليه. ولاسيما مع إطلاق صحيح العيص المتقدم.

ومن ذلك يظهر ضعف ما في المسالك من حرمة النوم الثاني.

(١) كما في المدارك وعن المنتهى، لعين ماسبق في النوم الثاني. ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب الكفارة وعدمه، لأنها إنما تجب باستمرار النوم، نظير ما تقدم في القضاء.

(٢) كما صرح به غير واحد، وعن المنتهى: «ولا نعلم فيه خلافاً». بل يكاد يكون ضرورياً، لشيوع الابتلاء بالمسألة بنحو يمتنع عادة خفاء حكمها.

ويقتضيه ـ مضافاً إلى الأصل ـ ما تقدم في صحيح العيص من جواز النوم بعد الاحتلام الشامل، بإطلاقه للاحتلام في أثناء النهار. بل لعله المتيقن منه.

المجرى(١).

(مسألة ١٥): لايعد النوم الذي احتلم فيه ليلاً من النوم الأول(٢)، بل إذا أفاق ثم نام كان نومه بعد الإفاقة هو النوم الأول.

نعم سبق في خبر إبراهيم ـ المتقدم في تعقيب ما في المعتبر من بطلان الصوم بنوم المجنب ليلاً إذا استمر حتى الصباح ـ قوله عليه السلام: «إذا أحتلم نهاراً في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل»[1].

لكنه ضعيف بالإرسال. مع أن تحريم النوم لا يقتضي وجوب المبادرة للغسل. على أنه لا يمكن البناء على حرمة النوم بعد ما سبق في صحيح العيص. بل جواز النوم من الوضوح بحدّ يلحق معه بالضروريات، بسبب شيوع الابتلاء بذلك، حيث يمتنع عادة خفاء حكمه. ومن هنا لابد من حمل الخبر على الكراهة.

(١) لا ينبغي التأمل في ذلك بعد قصور أدلة مفطرية إحداث الجنابة في نهار شهر رمضان عن مثل ذلك مما لا يستقل بنفسه، ويكون من توابع جنابة سابقة.

ومثله في ذلك ما إذا أنزل قبل الفجر ولم يعلم بذلك، أو تعذر عليه الغسل حتى طلع الفجر، أوسبقه المني في النهار بنحو لايفطر به،ونحو ذلك.

مضافاً إلى أن ذلك لما كان مغفولاً عنه، فعدم التنبيه له في نصوص الاحتلام ونحوه من موارد الجنابة غير القادحة في الصوم، موجب لظهور تلك النصوص بإطلاقاتها المقامية في عدم قدحه في الصوم. ولاسيما وأن المحتلم ونحوه قد ينتبه قبل استكمال خروج المني بنحو يتعرض لخروج بقيته بالحركة الاختيارية، بحيث يستطيع منع خروجه بتجنبها، فلو كان ذلك قادحاً لكان المناسب جداً التنبيه له.

(٢) كما عن الفخر في شرح الإرشاد التصريح به، وهو المستفاد من مساق كلام غير واحد من الأصحاب، لعدم تفريقهم بين الجنابة بالاحتلام والجنابة بغيره، وجعلهم المدار على النوم بعد الجنابة، الظاهر في إرادة إحداث النوم، وعدم الاكتفاء بالنوم

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.

المستمر حينها، بل هو كالصريح مما في الروضة من التعبير بالنوم بعد العلم بالجنابة.

وكيف كان فقد يستدل عليه بصحيح العيص المتقدم: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينام في شهر رمضان، فيحتلم ثم يستيقظ، ثم ينام قبل أن يغتسل. قال: لا بأس»[1]، بدعوى: أن المراد بنفي البأس فيه نفي القضاء.

لكنه في غاية المنع، لظهور نفي البأس في الجواز التكليفي. ولاسيما وأن السؤال فيه عن أصل النوم، لا عن استمراره إلى الفجر، وأن المتيقن منه ـ كما سبق ـ النوم في النهار، لأن تميز شهر رمضان عن بقية الشهور بنهاره، ولأنه الأولى بتوهم مرجوحية النوم فيه على الجنابة، لمنافاتها للصوم، وإن كان الظاهر شمول إطلاقه للنوم ليلاً، كما سبق أيضاً. فتأمل.

فالعمدة في المقام إطلاق صحيح معاوية بن عمار المتقدم، فإن قوله: «الرجل يجنب»، كما يشمل عرفاً الجنابة الاختيارية يشمل الجنابة غير الاختيارية بالاحتلام أو غيره. بل لو فرض اختصاصه بالجنابة الاختيارية، فالمستفاد عرفاً عموم الحكم فيه للاحتلام، وحيث كان موضوع العفو فيه هو النوم الذي يقدم عليه المكلف بعد الجنابة يتعين عدم احتساب نوم الاحتلام.

ولاسيما مع ظهور ابتناء الحكم فيه بالعفو عن النوم على التخفيف، وهو إنما يجري في النوم المتعقب لنوم الاحتلام، أما نوم الاحتلام نفسه فلا منشأ لتوهم المفطرية معه بعد عدم العلم بالجنابة، وعدم الإقدام على ما أوصل إلى البقاء عليها.

مضافاً إلى أنه مقتضى الأصل، لأن المفطر حيث كان هو تعمد البقاء على الجنابة فهو لا يتحقق بالنوم بنية الغسل، ولذا تضمن صحيح معاوية أن المفطرية في النوم الثاني عقوبة، فمع الشك في احتساب نوم الاحتلام يكون مقتضى الأصل عدم احتسابه، وعدم المفطرية في النوم المتعقب له.

نعم مقتضى صحيح ابن أبي يعفور على رواية التهذيبين احتسابه كما سبق. لكن لا طريق لإثبات صحة الرواية المذكورة بعد ما سبق من الاختلاف في متن الصحيح المذكور.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢.

وفي موثق سماعة: «سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان، فنام وقد علم بها، ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر. فقال: عليه أن يتم صومه، ويقضي يوماً آخر»[1]، فإنه كالصريح في الاحتلام الذي هو أمر طارئ يصيب الإنسان، ولاسيما مع التنبيه على حصول العلم بالجنابة الذي لا يحتاج له في الجنابة الاختيارية، ومع ذلك تضمن الحكم بالقضاء باستمرار النوم بعد العلم بها.

لكنه ليس صريحاً في النومة الأولى بعد نومة الاحتلام مع احتمال الانتباه، بل كما يمكن حمله على ذلك، ولو بمقتضى الإطلاق، يمكن حمله على النومة الثانية بعد الاحتلام جمعاً مع صحيح معاوية بن عمار، أو حمله على اعتياد عدم الانتباه، ليرجع للتعمد في البقاء على الجنابة.

وقد يقرب الأول إلغاء خصوصية الاحتلام عرفاً، كما قد يناسبه تنبيه السائل على علمه حين النوم بالجنابة المشعر بأن المهم في المقام ذلك. كما قد يقرب الثاني قوله: «ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر» حيث لا يبعد وقوع التصحيف فيه، إذ لو كان المراد بيان قضية اتفاقية لكان المناسب أن يقول: ولم يستيقظ حتى أدركه الفجر، ومن ثم قد يكون الصحيح: ولا يستيقظ حتى يدركه الفجر، لبيان مقتضى حاله وعادته في النوم.

ولو فرض عدم ظهور أحد الحملين فربما يكون حمله على الاستحباب ـ المحتمل في مقام الجمع بين النصوص في المقام ـ أقرب عرفاً من التفصيل بين الانتباهة بعد الاحتلام والانتباهة حين الجنابة الاختيارية. ولذا لا يظهر من الأصحاب البناء على ذلك مع شيوع الابتلاء بالمسألة، المناسب لعدم خفاء حكمها عليهم. ولا أقل من التوقف في أمر الموثق، والرجوع إلى إطلاق صحيح معاوية، أو إلى الأصل، حيث سبق أن مقتضاهما عدم احتساب نومة الجنابة.

ومن ذلك يظهر ضعف ما عن المستند من احتساب نومة الاحتلام، والحكم بأن استمرار النوم الأول بعدها موجب للقضاء، كاستمرار النوم الثاني بعد الجنابة الاختيارية. فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.

(مسألة ١٦): الظاهر إلحاق النوم الرابع والخامس بالثالث(١).

(مسألة ١٧): الأقوى عدم إلحاق الحائض والنفساء بالجنب، بل المدار على صدق التواني في الغسل(٢)، فيبطل وإن كان في النوم الأول،

---

(١) لعين ما تقدم في النوم الثالث، كما أشرنا إليه هناك.

(٢) عملاً بقوله عليه السلام في موثق أبي بصير المتقدم في المسألة العاشرة: : «إن طهرت بليل من حيضتها ثم توانت أن تغتسل في رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم»[1]، وقد تقدم أنه هو الدليل على مفطرية تعمد البقاء على الحدث منهما.

وعن نجاة العباد إلحاقهما بالجنب في حكم النوم.

قال سيدنا المصنف قدس سره: «ونسب إلى غير واحد ممن تأخر. ووجهه: أن حكم النومة الأولى في الجنب موافق للأصل، فيطرد فيهما. والنصوص في النومتين وإن كانت واردة في الجنب، لكن يتعدى إليهما بالأولوية».

لكن لا مجال للرجوع للأصل في النومة الأولى بعد ورود موثق أبي بصير القاضي ببطلان الصوم مع التواني في الغسل، لحكومته على الأصل. وأما الأولوية فيما زاد على النومة الأولى فهي تبتني على أولوية حدث الحيض والنفاس بإبطال الصوم من حدث الجنابة. وهي لا تخلو عن إشكال. نعم تقدم قوة احتمال مشاركتهما لحدث الجنابة في الحكم وإن لم يبلغ مرتبة تنهض بالاستدلال.

على أنه لو سلم ذلك فإن أريد به وجوب القضاء عليهما مع استلزام النوم الثاني لصدق التواني في الغسل، كفى فيه موثق أبي بصير. وإن أريد به وجوب القضاء عليهما مع عدم استلزام النوم الثاني لصدق التواني في الغسل، للغفلة عن الحدث، أو لتعذر الغسل حين النوم، وابتناء النوم على عدم الاستمرار والتوثق من الانتباه حين إمكان الغسل، فقد سبق ـ في ذيل الكلام في وجوب القضاء بالنوم الثاني ـ عدم البطلان حينئذٍ في حق الجنب، ليتعدى منه للحائض والنفساء. وحينئذٍ لا مخرج عما

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

وعدم التواني، فيصح وإن كان في الثاني والثالث(١).

الثامن: إنزال المني بفعل ما يؤدي إلى نزوله(٢)، مع احتمال ذلك احتمالاً معتداً به، بل مطلقاً(٣) على الأحوط وجوباً.

سبق من أن المعيار في وجوب القضاء عليهما صدق التواني في الغسل.

(١) كما لو تعذرت المبادرة للغسل، وكان نومهما مبنياً على التحفظ من الاستمرار والتوثق من الانتباه عند إمكان الغسل، ثم غلبتا على أمرهما فاستمر النوم. أو كان النوم للذهول عن الحدث والغفلة عنه، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر، ونفى الخلاف فيه في محكي المنتهى. بل في الانتصار والغنية والوسيلة والتذكرة والمدارك، وعن غيرها الإجماع عليه.

ويقتضيه جملة من النصوص، كصحيح عبدالرحمن بن الحجاج: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتى يمني. قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع»[١]، وقريب منه صحيحه الآخر[٢]. وموثق سماعة: «سألته عن رجل لزق بأهله، فأنزل. قال: عليه إطعام ستين مسكيناً، مدّ لكل مسكين»[٣]، وغيرها مما يأتي التعرض له.

(٣) اختلفت كلماتهم في إطلاق الحكم بوجوب الكفارة بفعل الأمور المذكورة في النصوص مع ترتب الإنزال عليها، أو تقييده بما إذا قصد بها الإنزال، أو مع إضافة الاعتياد.

والذي ينبغي أن يقال: التأمل في مجموع النصوص شاهد بأن خروج المني بتعمد ما يوجبه موجب للمفطرية، كالنصوص المتقدمة، لظهورها في أن المفطر هو الإنزال المترتب على الأمور المذكورة. وكذا صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل عن رجل يمسّ من المرأة شيئاً أيفسد ذلك صومه أو ينقضه؟ فقال: إن ذلك ليكره للرجل الشاب، مخافة أن يسبقه المني»[٤].

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٣، ٤.

(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

وصحيح منصور بن حازم: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة؟ فقال: أما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس. وأما الشاب الشبق فلا، لأنه لا يؤمن، والقبلة إحدى الشهوتين...»[١]، ونحوها. فإن تعليل الكراهة بخوف الإنزال أو عدم الأمن منه ظاهر في بطلان الصوم بالإنزال.

ولا ينافي ذلك ما تضمن نفي البأس عن القبلة، ومس المرأة[٢]، ونحو ذلك. لأن عدم البأس بذلك لنفسه، لا ينافي مفطرية الإنزال لو ترتب عليه.

ومقتضى إطلاقها عدم اعتبار قصد الإنزال في ذلك، ولا اعتياده. بل هو بعيد عن النصوص المذكورة جداً. أما النصوص الأخيرة فلقوة ظهورها في الاهتمام بالصوم والاحتياط له بالبعد عما يعرضه للفساد، حيث لا يناسب ذلك اختصاصها بالقصد للإنزال أو اعتياده. وأما النصوص الأول فلأن المنصرف منها مفروغية السائل عن كون الإنزال محذوراً في الصوم، وأن السؤال إنما هو بلحاظ عدم تعمده، وذلك لا يناسب إرادة القصد إليه أو اعتياده.

بل اقتصار السائل على ذكر الإنزال من دون تنبيه للاعتياد أو القصد قد يظهر في عدمهما، لأنهما آكد في ترتب المحذور، فالمناسب التنبيه لهما في مقام معرفة الحكم لو كانا مفروضين في مورد السؤال. بل هو كالصريح من صحيح حفص بن سوقة عمن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يلاعب أهله أو جاريته، وهو في قضاء شهر رمضان، فيسبقه الماء فينزل. قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذي جامع في شهر رمضان»[٣]، فتأمل.

كما قد يشعر به أيضاً موثق سماعة المتقدم وخبر أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فأدفق. فقال: كفارته أن يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، أو يعتق رقبة»[٤]، لقرب عدم سوق الفاء فيهما لمجرد التفريع والتعقيب، بل لبيان عدم التراخي بين ما قبلها وما بعدها،

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ٣ .
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢، ٥ .

المناسب للمفاجأة وعدم القصد والاعتياد.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن ذكر الكفارة قرينة على الاختصاص بصورة العمد أو الاعتياد، لاختصاصها عرفاً بالذنب، المتوقف على ذلك. فهو مدفوع بقرب ابتناء المفطرية والكفارة في المقام على الردع عن الاستمتاع الذي يتعرض فيه الرجل للجنابة، احتياطاً للصوم، فالتعدي الموجب للكفارة بالإفطار في المقام ليس في القصد للمفطر، بل لعدم احترام الصوم، وعدم التعفف عما يثير الشهوة مما من شأنه أن يعرض الصوم للبطلان، فإن حمل الحكم بوجوب الكفارة على ذلك أقرب من تقييد النصوص المذكورة بالقصد للإنزال أو اعتياده.

هذا وقد اقتصر بعض مشايخنا في الحكم بالإفطار على ما إذا لم يثق المكلف بعدم الإنزال، لصحيحي الحلبي ومنصور بن حازم المتقدمين المتضمنين للتعليل بخوف ترتب الإنزال، وصحيح محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه سئل هل يباشر الصائم أو يقبل في شهر رمضان، فقال: إني أخاف عليه، فليتنزه من ذلك، إلا أن يثق أن لا يسبقه منيه»[1]، وموثق سماعة: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يلصق بأهله في شهر رمضان. فقال: ما لم يخف على نفسه فلا بأس»[2].

لكن الأولين ظاهران في أن المراد بالحذر هو حذر الشارع من ترتب الإنزال، وأنه ملحوظ له حكمة في كراهة فعل الأسباب المذكورة، مع ترتب المحذور وهو الإفطار بمجرد الإنزال، لا أن خوف المكلف منه علة في الكراهة شرعاً وموضوعاً لها تدور مفطرية الإنزال مدارها وجوداً وعدماً.

وأما الأخيران فمقتضى الجمع بينهما وبين الإطلاقات المذكورة كون وثوق المكلف مؤمناً له خارجاً من ترتب الإنزال المفسد للصوم، فيكون عذراً ظاهرياً له في فعل هذه الأمور، لا مانعاً واقعياً من مفطرية الإنزال، بحيث لا تترتب عليه معه.

نعم لا يبعد التفصيل المذكور بالإضافة إلى وجوب الكفارة، لأن معذرية الوثوق شرعاً تمنع من صدق التهاون في الصوم والتفريط فيه، وهو لا يناسب ثبوت

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج: ٧ باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١٣، ٦.

التاسع: الاحتقان بالمايع، ولا بأس بالجامد(١).

الكفارة معها جداً.

كما أن الظاهر اختصاص الإفطار والكفارة بما إذا كان الإقدام على الفعل من أجل الاستمتاع، بنحو يقتضي إثارة الشهوة نوعاً، لانصراف النصوص إليه، دون ما إذا لم يكن بداعي ذلك، وإن ترتب عليه الإنزال لمفاجأة الشهوة من دون توقع لذلك بسبب شدة الشبق، كما قد يؤيده معتبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «عن رجل كلم امرأته في شهر رمضان فأمنى، فقال عليه السلام: لابأس»[١].

(١) المعروف من مذهب الأصحاب منع الصائم من الاحتقان في الجملة، وإن حكي عن الإسكافي إطلاق استحباب الامتناع من الحقنة.

وكيف كان فيشهد للمنع صحيح البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام: «أنه سأله عن الرجل يحتقن، تكون به العلة في شهر رمضان، فقال: الصائم لا يجوز له أن يحتقن»[٢].

وهو ظاهر أو منصرف للمايع، ولا أقل من لزوم حمله عليه جمعاً مع صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «سألته عن الرجل والمرأة هل يصح لهما أن يستدخلا الدواء وهما صائمان؟ قال: لابأس»[٣] بقرينة موثق الحسن بن فضال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: ما تقول في التلطف [بالأشياف.يب] يستدخله الإنسان وهو صائم؟ فكتب عليه السلام: لابأس بالجامد»[٤]. لظهوره في ثبوت البأس في المايع.

ومن ذلك يظهر ضعف ما في المعتبر والمختلف من المنع عن الاحتقان بقسميه. بل قد يستفاد من كل من أطلق، كما في المقنعة وعن أبي الصلاح. لكن لا يبعد انصراف إطلاقهم لخصوص الاحتقان بالمايع.

ثم إن المصرح في كلام كثير منهم أن منع الصائم من الاحتقان وضعي راجع إلى

---

(١) التهذيب ج:٤ ص:٢٧٣ باب: حكم الساهي والغالط في الصيام حديث:٢٠.

(٢)،(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤،١.

(٤) التهذيب ج:٤ ص:٢٠٤، الاستبصار ج:٢ ص:٨٣، ورواه في وسائل الشيعة باختلاف في المتن والسند ج:٧ باب:٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣،٢.

كما لابأس بما يصل إلى الجوف من غير طريق الحلق(١) مما لا يسمى أكلاً أو

فساد الصوم به، وفي الناصريات نفي الخلاف فيه، بل في الخلاف والغنية الإجماع عليه.

وهو الظاهر من صحيح البزنطي وموثق ابن فضال المتقدمين. لما تكرر منا من ظهور النهي والترخيص في الماهيات المركبة في الوضعيين الراجعين للصحة والفساد، دون التكليفيين.

ومنه يظهر ضعف ما في المعتبر والنافع والمدارك وعن غيرها من حرمته تكليفاً.

وأضعف من ذلك ما في الشرايع، قال: «والحقنة بالجامد جائزة، وبالمائع محرمة. ويفسد بها الصوم على تردد». حيث يظهر منه احتمال الجمع بين الحرمة التكليفية والإفساد، مع ظهور أن النهي إن حمل على التكليفي فلا وجه للإفساد، وإن حمل على الوضعي فلا وجه للحرمة التكليفية. ولا مجال لحمله عليهما معاً، ولاسيما مع عدم الجامع بينهما عرفاً.

نعم لو بني على إفساد الاحتقان للصوم فقد يحرم عرضاً، لكون الصوم واجباً معيناً يحرم إفساده. وهو أمر آخر يختص ببعض أفراد الصوم.

هذا ومقتضى إطلاق ما سبق عدم الفرق في المفطرية بين الاختيار والاضطرار، لأن الاضطرار إنما يرفع التكليف دون المفطرية. ولازم ذلك عدم وجوب الصوم مع الاضطرار للاحتقان، بل عدم مشروعيته لو كان الاضطرار للمرض، لرجوع ذلك إلى كون الصوم مضراً بالمريض.

وربما يحمل عليه ما في الغنية وعن ابن البراج من وجوب القضاء به حينئذ، دون الكفارة. لكن المنساق من كلامهما مشروعية الصوم، بل وجوبه ـ لو كان واجباً بالأصل ـ وعدم فساده بالاحتقان حال الاضطرار. ولا مجال للبناء على ذلك بعد ما سبق.

هذا وبعد البناء على إفساد الاحتقان للصوم، ففي وجوب الكفارة به كلام يأتي ـ في الفصل الثالث، وعند الكلام في معيار وجوب الكفارة ـ إن شاء الله تعالى.

(١) لاينبغي التأمل في أن مقتضى أدلة مفطرية الأكل والشرب خصوصيتهما في

ذلك، بحيث لابد من صدقهما عرفاً، إلا أنه قد يعمم موضوع المفطرية فيهما لكل ما يصل إلى الجوف، بضميمة ما تضمن مفطرية الاحتقان بالمايع.

بدعوى: أن البناء على أنه مفطر مستقل في قبالهما لا يناسب ما تضمن حصر المفطرات في غيره، كصحيح محمد بن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع] خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء»[1]، وخبر أبي بصير: «قال أبو عبدالله عليه السلام: الصيام من الطعام والشراب، والإنسان ينبغي له أن يحفظ لسانه...»[2]. ولا النصوص المعللة عدم مفطرية بعض الأمور بأنها ليست بطعام ولا شراب[3].

ومن هنا كان الأنسب بالجمع بين الأدلة المذكورة إلغاء خصوصية العناوين المذكورة فيها، وجعل موضوع المفطرية هو وصول الشيء للجوف، نظير ما سبق عند الكلام في مفطرية الجماع، وفي مبطلية تعمد البقاء على الجنابة لغير صوم شهر رمضان، من إلحاق تعمد البقاء على الجنابة بالنساء، وعدم كونه مفطراً مستقلاً في قباله.

ولعله لذا جعل في الغنية موضوع المفطرية ما يصل إلى الجوف، وعليه يبتني ما يأتي من بعضهم من المفطرية بصب الدواء في الأحليل إذا وصل إلى الجوف، وما في المبسوط والمختلف من الإفطار بتعمد وصول الطعنة للجوف، وغير ذلك مما قد يظهر بالنظر في كلماتهم.

لكنه يشكل **أولاً**: بصعوبة البناء على مفاد الحصر المذكور وإرجاع جميع المفطرات إليه، ولاسيما مثل الكذب على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، والقيء. ويلزم لأجله حمل تعليل عدم مفطرية بعض الأمور بأنه ليس بطعام ولا شراب على الحصر الإضافي، كما لعله ظاهر.

وثانياً: بأنه لو تم إرجاع مفطرية مثل الاحتقان لمفطرية الأكل والشرب فهو لا يتوقف على إلغاء خصوصية الأكل والشرب، وكون الموضوع مطلق الوصول

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٢.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، وباب: ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

للجوف، بل قد يبتني على كونه من الفرد الخفي للأكل والشرب، ولو لواجديته لملاكهما، بحيث يحتاج إلحاقه بهما لتعبد خاص يقتصر فيه على مورده، ولا يتعدى لسائر ما يصل إلى الجوف.

بل ذلك هو الأنسب بالجمع بين الأدلة من تعميم موضوع المفطرية لمطلق ما يصل إلى الجوف، فإن إلغاء خصوصية الأكل والشرب لأجل دليل مفطرية الاحتقان صعب جداً.

ولاسيما بلحاظ ما جرى عليه بعضهم من تعميم الجوف لغير المعدة والأمعاء، مثل ما تقدم من بعضهم من المفطرية بصب الدواء في الأحليل إذا وصل إلى الجوف، حيث لا يراد به الوصول إليها، بل إلى المثانة بتوسط المسالك الضيقة، وغير ذلك مما يتضح بالنظر في كلماتهم.

ومن ذلك يظهر الحال في كل ما يفرض مفطريته مما دلت عليه الأدلة بالخصوص، ولا يصدق عليه الأكل والشرب عرفاً، وإن أمكن رجوعه إليهما بنحو من التكلف، كابتلاع الغبار الغليظ، والارتماس في الماء، الذي قد تبتني مفطريته على التحفظ من شرب الماء، والاحتياط له، وغير ذلك. حيث لابد إما البناء على كونه مفطراً مستقلاً عن الأكل والشرب، أو البناء على كونه فرداً خفياً ملحقاً بهما، تعبداً يقتصر فيه على عنوانه.

هذا وقد ذكر سيدنا المصنف قدس سره أن المعيار في صدق الأكل والشرب على وصول الشيء للجوف من طريق الحلق، من دون فرق بين طرق الوصول للحلق. كالفم والأنف وغيرهما. وهو المناسب لقوله في الشرايع: «لا يفسد الصوم ما يصل إلى الجوف بغير الحلق عدا الحقنة بالمايع».

لكن المبنى المذكور على إطلاقه لا يخلو عن إشكال، حيث يصعب تحديد مفهوم الأكل والشرب بذلك، لأن الصورة المعهودة لهما هي الوصول للجوف من طريق الفم، والغرض المقصود منهما عرفاً هو انتفاع الجسم بما يدخله من طريق تحلله في المعدة. وبلحاظ الأول يتعين الاقتصار على ما يدخل من طريق الفم. وبلحاظ الثاني

يتعين العموم لكل ما يصل المعدة من أجل أن يتحلل فيها وينفذ منها للجسم، وإن كان وصوله من منفذ مستحدث بعد الحلق. ولا طريق لتحديد الأكل والشرب بحدّ متوسط بين الأمرين بعد عدم توجه العرف لتجديد المفاهيم بهذه الدقة.

ومن هنا لا ينبغي التأمل في أن المتيقن من الأكل والشرب عرفاً هو ما يدخل من طريق الفم. لكن يقرب تعميم مفطريتهما لكل ما يدخل للمعدة بالوجه المذكور، كما يظهر من الجواهر، إما لعمومهما له مفهوماً، أو بلحاظ الغرض المهم منهما، الذي يكاد يقطع بكفايته في تحديد موضوع المفطرية، وفهمه من دليلها، لو فرض عدم استيضاح صدق عنوان الأكل والشرب تبعاً له.

وأما مجرد دخول الشيء للجسم ونفوذه فيه أو انتفاعه به من غير طريق التحلل في المعدة، فلا ريب في عدم صدق الأكل والشرب به، وعدم عموم الغرض المهم منهما له. بل هو عرفاً من سنخ التدارك للنقص بسبب تعذرهما، أو قصورهما عن أداء المقصود، نظير الاستنقاع في الماء، أو التواجد في الجو الرطب من أجل تخفيف حاجة الجسم للماء، أو امتصاصه للرطوبة المحيطة به.

كما أنه لابد في تحقق موضوع المفطرية ـ بناء على ما ذكرنا ـ من دخول الشيء المستعمل بصورته المعهودة للمعدة عرفاً، ولا يكفي وصوله لها أو للحلق بعد تحلله واستهلاكه في المسالك المؤدية إليهما، بحيث يكون الواصل لأحدهما عرفاً أثره المستكشف بالطعم أو الرائحة أو نحوهما بسبب نفوذها، حيث لا ريب في عدم صدق الأكل والشرب به حينئذٍ، بل هو كالتدهين واستعمال اللطوخ ونحوها مما ينفذ في الجسم بتحولات لا يصدق معها أكله أو شربه.

وقد يناسب ذلك صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «سألته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه. قال: لا يفعل. قلت: فإن فعل فما عليه؟ قال: لا شيء عليه، ولا يعود»[1]. وموثق عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام: «سألته عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك، فتدخل الدخنة في حلقه. قال: جائز

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.

شرباً، كما إذا صب دواء في جرحه(١)، أو في أذنه(٢)،

لا بأس به»[١].

كما قد يظهر من صحيح محمد بن مسلم: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا محمد إياك أن تمضغ علكاً، فإني مضغت اليوم علكاً وأنا صائم فوجدت في نفسي منه شيئاً»[٢]، فإن الظاهر أن مراده عليه السلام من وجدان شيء في نفسه الاحساس بأثره في الحلق. ولابد من البناء على عدم مفطريته، لامتناع استعماله عليه السلام له مع ذلك. غاية الأمر الكراهة.

ولذا حمل عليها غير واحد النصوص المتضمنة للنهي الكحل للصائم إذا وجد له طعماً في حلقه[٣].

(١) كما في الخلاف والتذكرة. وعن الشيخ مفطريته، ونسبه في المختلف لظاهر كلامه في المبسوط، واختاره، إلحاقاً له بالحقنة، بعد مشاركته لها في الوصول إلى الجوف. ويظهر ضعف الاستدلال المذكور مماسبق. ومثله الاستدلال له بعموم مفطرية ما يصل إلى الجوف.

نعم لو تحقق فيه المعيار المتقدم في مفطرية ما يصل إلى الجوف تعين البناء على مفطريته. لكنه بعيد عن محل كلامهم.

(٢) قال في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه... إلا من أبي الصلاح». فإن كان مراد أبي الصلاح مفطريته مطلقاً، للبناء على مفطرية كل ما يصل للجوف بمعنى الباطن، وإن لم ينفذ عن موضعه. فهو ـ مع خلوه عن الدليل ـ مقطوع ببطلانه، ولو بلحاظ جواز المضمضة والاستنشاق. مضافاً إلى الترخيص في جملة من النصوص بصب الدواء والدهن في أذنه. ففي صحيح حماد بن عثمان: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم يصب في أذنه الدهن؟ قال: لا بأس به»[٤]. ونحوه غيره.

وإن كان مراده خصوص ما إذا وصل إلى الجوف ـ كما هو مورد كلام سيدنا

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

أو في إحليله(١)،

المصنف ـ فيظهر ضعفه مما سبق في تحديد مفطرية ما يصل إلى الجوف من أنه يختص بما إذا كان الواصل هو نفس الأمر المتناول قبل تحلله في المسالك المؤدية للجوف، دون ما إذا تحلل بحيث يكون الواصل عرفاً من سنخ الأثر المدرك بالطعم أو الرائحة.

نعم في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الصائم هل يصلح له أن يصب في أذنه الدهن؟ قال: إذا لم يدخل حلقه فلا بأس»[1]. وحيث لا يعهد مسلك ظاهر بين الأذن والحلق، يدرك دخول الدهن للحلق من طريقه، فالظاهر أن المراد به إدراك دخوله للحلق من طريق أثره، كتغير الطعم ونحوه، نظير ما تقدم.

لكن لا يبعد حمله على الكراهة، نظير ما سبق في العلك والكحل، كما يناسبه عدم تنبيه الأصحاب(رضوان الله عليهم) له مع شدة الحاجة لذلك لو كان مفطراً، لغفلة العرف عنه بعد عدم وضوح صدق الأكل والشرب عليه، خصوصاً مع تصريحهم بكراهة مثل ذلك في الكحل، ومع كثرة النصوص التي أطلق فيها عدم البأس بصب الدهن في الاذن من دون تنبيه للقيد المذكور. ولاسيما وأن مقتضاه المفطرية بالدخول للحلق وإن لم يصل للجوف، مع أنه لا إشكال في عدم صدق الأكل والشرب بذلك، ومن البعيد جداً مفطريته تعبداً. فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الخلاف ومحكي كلام ابن الجنيد، وصريح التذكرة. لكن في المبسوط والوسيلة وعن غيرهما الحكم بمفطريته. واختاره في المختلف إلحاقاً له بالحقنة، قال: «لنا أنه أوصل جوفه مفطراً بأحد المسلكين، فإن المثانة ينفذ إلى الجوف، فكان موجباً للإفطار، كما في الحقنة». وكأنه لإلغاء خصوصية الحقنة، أو لتنقيح المناط.

لكنهما معاً ممنوعان، ولاسيما مع اختلاف الجوف الذي يصل إليه كل منهما، واختلاف كيفية وصولهما، فالمائع في الاحتقان يصل رأساً لسعة المسالك، وفي المقام

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.

أو في عينه(١) فوصل إلى جوفه. وكذا إذا طعن برمح أو سكين فوصل إلى

يصل بعد تحلله لضيقها.

نعم لو قيل بعموم مفطرية ما يصل للجوف بمعنى الباطن اتجه البناء على المفطرية في المقام مطلقاً ولو مع الجمود، لأن اختصاص المفطرية في الاحتقان بالمايع للدليل الخاص لا يقتضي ذلك في غيره. لكن تقدم المنع من العموم المذكور.

(١) إجماعاً محكياً صريحاً وظاهراً إن لم يكن محصلاً. كذا في الجواهر. وبه يخرج عن ظاهر النهي عنه في النصوص.

وتوضيح ذلك: أن النصوص على طوائف..

الأولى: ما تضمن النهي عن الكحل وجميع ما يجعل في العين، كصحيح سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «سألته عمن [الرجل] يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه، يذرها بالنهار وهو صائم؟ قال: يذرها إذا أفطر، ولا يذرها وهو صائم»[١]، وموثق الحسن بن علي: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصائم إذا اشتكى عينه يكتحل بالذرور وما أشبهه، أم لا يسوغ له ذلك؟ فقال: لا يكتحل»[٢].

الثانية: ما تضمن الترخيص فيه مطلقاً، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الصائم يكتحل. قال: لا بأس به. ليس بطعام ولا شراب»[٣]. وصحيح عبدالحميد بن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا بأس بالكحل للصائم»[٤]، وغيرهما من النصوص الكثيرة.

الثالثة: ما تضمن التفصيل، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «أنه سئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة. فقال: إذا لم يكن كحلاً تجد له طعماً في حلقها فلا بأس»[٥]، وموثق سماعة أو صحيحه: «سألته عن الكحل للصائم. فقال: إذا كان كحلاً ليس فيه مسك، وليس له طعم في الحلق، فلابأس به»[٦]، وغيرهما.

---

(١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ، (٦) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣ ، ٨، ٧، ١، ٥، ٢.

والجمع العرفي يقتضي العمل على الطائفة الثالثة المفصلة، والبناء على حرمة الكحل والذرور الذي فيه مسك، أو له طعم في الحلق، وحلية ما عداه.

بل لايبعد كراهة ما عداه احتياطاً لاحتمال أن ينفذ إلى الداخل لصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم. فقال: لا، إني أتخوف أن يدخل رأسه»[1]، ولا يبعد أن يكون دخول الكحل للرأس كناية عن نفوذه حتى يصل إلى الحلق.

نعم في موثق الحسين بن أبي غندر: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: اكتحل بكحل فيه مسك وأنا صائم؟ فقال: لا بأس به»[2]. ومقتضاه حمل النهي في موثق سماعة عن الكحل الذي فيه مسك على الكراهة. ويبقى الكحل والذرور الذي له طعم في الحلق على الحرمة، عملاً بظاهر النصوص الناهية عنه من دون معارض.

لكن شيوع الابتلاء بالمسألة ومعروفية الحكم بالكراهة بين الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم)، بل الإجماع المدعى على عدم الحرمة ـ كماسبق ـ تلزم بحمل النهي المذكور على الكراهة، لامتناع خفاء الحكم في مثل هذه المسألة الشايعة الابتلاء عليهم.

ويؤيد ذلك **أولاً**: كثرة النصوص التي أطلق فيها الترخيص في الكحل من دون تنبيه فيها للقيد المذكور، مع شدة الحاجة لبيانه لو كان لازماً.

وثانياً: التعليل في بعضها بأنه ليس بطعام وشراب، المناسب لعموم الترخيص جداً.

وثالثاً: أن من القريب كون الكحل المشتمل على المسك الذي تقدم الترخيص فيه صريحاً مما من شأنه النفوذ للحلق.

ورابعاً: ما تضمنه حديث سماعة المتقدم من جعل عدم دخوله للحلق في سياق عدم اشتماله على مسك، الذي سبق حمله على الكراهة.

وخامساً: أن النفوذ للحلق لا يستلزم نزول شيء معتد به منه للجوف الذي

---

(١)،(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٩، ١١.

جوفه(١)، وغير ذلك.

نعم إذا فرض إحداث منفذ لوصول الغذاء إلى الجوف من غير طريق الحلق ـ كما يحكى عن بعض أهل زماننا ـ فلا يبعد صدق الأكل والشرب حينئذٍ فيفطر به(٢). كما لا يبعد أيضاً ذلك إذا كان بنحو الاستنشاق في الأنف(٣).

هو المعيار في صدق الأكل والشرب. بل يكاد يقطع بعدمه، لقلته وتحلله واستهلاكه في المسالك القريبة. والتزام كونه مفطراً في قبال الأكل والشرب بعيد جداً، بل لا يناسب التعليل المذكور.

ومن هنا يتعين البناء على كراهة الكحل مطلقاً ولو تحفظاً من نفوذه واحتياطاً له، كما تضمنه صحيح الحلبي، ويناسبه ما تضمن إطلاق النهي عن الكحل بعد عدم الملزم بتقييده، لعدم منافاة ما تضمن الترخيص له، إذ يكفي فيه عدم الحرمة وإن كان مكروهاً. وتشتد الكراهة فيما ينفذ للحلق أو كان فيه مسك.

(١) خلافاً لما تقدم من المبسوط والمختلف. ويظهر ضعفه مما تقدم هنا، ومما تقدم عند الكلام في تحديد الطعام والشراب من عدم شموله لمثل الفلزات الكبيرة مما لا يتحلل عرفاً، حيث لا يصدق عليه الأكل والشرب. ولاسيما في محل الكلام حيث يكون الدخول مؤقتاً بحيث لا يتحقق حتى الابتلاع.

(٢) ففي الجواهر: «نعم لو فرض منفذ ولو بالعارض لهما ـ يعني: للطعام والشراب ـ في البدن أفطر به قطعاً، إن كان مما يصل به الغذاء. أما لو كان في مكان لا يتغذى بالوصول منه، لسفله عن المعدة مثلاً، ففيه وجهان أقواهما عدم الإفطار».

وهو يناسب ما تقدم منا عند الكلام في تحديد الأكل والشرب ـ كما سبق ـ ولا يناسب ما تقدم من سيدنا المصنف قدس سره في تحديدهما. فراجع.

(٣) مقتضى ما تقدم منه قدس سره الجزم بمفطريته. كما هو الحال بناء على ما ذكرناه أيضاً.

ومنه أو مثله ما تعارف في عصورنا من إيصال الغذاء بأنبوب لين يوضع في الأنف ويمر بالحلق إلى المعدة.

وأما إدخاله الجوف بطريق الإبرة فلا يخلو من إشكال(١). وأما إدخال الدواء بالإبرة في اليد أو الفخذ أو نحوهما من الأعضاء فلا بأس به(٢). وكذا تقطير الدواء في العين أو الأذن(٣).

(مسألة ١٨): الظاهر جواز ابتلاع ما يخرج من الصدر من الخلط، وإن وصل إلى فضاء الفم. أما ما ينزل من الرأس ففيه إشكال، إلا إذا لم يصل إلى فضاء الفم فلا بأس به. وإن كان الأظهر الجواز فيه أيضاً(٤).

---

(١) إن كان المراد من الجوف المعدة فهو مفطر بناء على ما تقدم منا. وإن كان المراد به غيرها ـ كإيصال الدواء والمغذي في عصورنا إلى الوريد ـ فالظاهر أنه بحكم الإدخال بالإبرة الذي يأتي منه المنع من مفطريته.

نعم يفترق عنه بسرعة تأثيره. لكن ذلك لا يصلح فارقاً بعد عدم دخوله في الأكل والشرب. وعدم ترتب الغرض المطلوب منهما عليه، والذي سبق أنه المدار في المفطرية.

(٢) كما يظهر وجهه مما تقدم منه وما تقدم منا في تحديد موضوع مفطرية الأكل والشرب.

(٣) كما تقدم منه قدس سره التصريح به، ولم يتضح وجه إعادته.

(٤) لا ينبغي التأمل في عدم المفطرية في ابتلاع ما ينزل من الرأس ويخرج من الصدر مع عدم وصوله إلى فضاء الفم، لوضوح عدم صدق الأكل والشرب به، ولزوم الحرج نوعاً من تجنبه، مع كثرة الابتلاء به، فلو لم يكن عدم مفطريته واضحاً عند المتشرعة لكثر السؤال عنه وعن فروعه، ولو كان مفطراً للزم على الشارع الأقدس التنبيه على ذلك. مضافاً إلى دلالة موثق غياث الآتي عليه بالإطلاق أو بالأولوية، بل حتى صحيح عبدالله بن سنان الآتي أيضاً، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

وأما مع الوصول إلى فضاء الفم ففي التذكرة وعن المعتبر والمنتهى والبيان وغيرها عدم المفطرية أيضاً، وفي الجواهر أنه المشهور. وقد يستدل عليه..

تارة: بعدم وضوح صدق الأكل والشرب عليه، لظهورهما أو إنصرافهما إلى ما

يكون خارجاً عن الجسد، دون ما خرج منه، كالريق.

وأخرى: باستفادته بالأولوية مما ورد في القلس، وهو ما يخرج بالتجشؤ، ففي صحيح عبدالله بن سنان: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل الصائم يقلس، فيخرج منه الشيء من الطعام أيفطر ذلك؟ قال: لا. قلت: فإن ازدرده بعد أن صار على لسانه؟ قال: لا يفطر ذلك»[1].

وثالثة: بموثق غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا بأس أن يزدرد الصائم نخامته»[2]، لأن الازدراد إن لم يكن ظاهراً في فرض خروج الشيء عن الحلق لفضاء الفم فلا أقل من عمومه له. وما يظهر من الدروس من حمله على خصوص ما إذا لم يصل إلى فضاء الفم غريب.

لكن قد يمنع الأول، ويدعى صدق الأكل بذلك. والفرق بينه وبين الريق واضح. لملازمة الريق للصوم، ودعم الاعتداد به بنحو يغفل عنه.

ويستشكل في الثاني بعدم العمل بالصحيح في مورده، لإعراض المشهور عنه.

وفي الثالث بإجمال النخامة، فظاهر الشرايع ومجمع البحرين أنها ما يخرج من الصدر، وعن المغرب أنها ما يخرج من أصل الخيشوم عند التنخع، وأن ما ينزل من الصدر يختص باسم النخاعة، ويظهر من بعضهم العموم، ففي لسان العرب: «النخامة: بالضم النخاعة. نخم الرجل نَخماً ونخْماً وتنخم: دفع بشيء من صدره أو أنفه، واسم ذلك الشيء النخامة، وهي النخاعة». وفي نهاية ابن الأثير: «النخامة: البزقة التي تخرج من أقصى الحلق، ومن مخرج الخاء المعجمة». وحينئذٍ لا ينهض الموثق بجواز كل منهما بعينه.

بل حيث كان مقتضى عموم مفطرية الأكل مفطرية كل منهما يتعين البناء على مفطرية أحدهما إجمالاً جمعاً بين العموم المذكور والموثق، فيجب تركهما معاً خروجاً عن العلم الإجمالي المذكور.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٩.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

اللهم إلا أن يدفع الأول بأن الفرق بين ابتلاع ذلك وابتلاع الريق وإن كان مسلماً، إلا أنه ليس بنحو يقتضي اليقين بصدق الأكل بابتلاع ذلك، ولاسيما بملاحظة الصحيح والموثق المذكورين، حيث يقرب ابتناء الحكم فيهما ـ خصوصاً الثاني ـ على القاعدة، لعدم صدق الأكل.

والثاني بأن عدم العمل بالصحيح في مورده غير ظاهر بنحو يتحقق به الإعراض المسقط للحجية، غاية الأمر أن حكاية صاحب الوسائل عن الشيخ حمله على الازدراد نسياناً ظاهر في عدم بنائهما على العمل بظاهره، وفي بلوغ ذلك حداً يسقطه عن الحجية إشكال، أو منع، بعد عدم وضوح مأخذه غير الاستبشاع.

وأما الثالث بأن لو تم إجمال الموثق لإجمال النخامة ـ ولم يقرب العموم، لأنه الأقرب للمعنى العرفي ـ فمن القريب جداً إلغاء خصوصية كل من المعنيين عرفاً، والتعدي منه للآخر.

هذا ومقتضى ماسبق من الإشكال في الوجه الثالث ـ لو غض النظر عما ذكرنا في رده ـ عدم وجوب الكفارة بأحد الأمرين حتى لو قيل بوجوبها بكل مفطر، لعدم إحراز كونه مفطراً. بل وكذا القضاء، لعدم إحراز بطلان الصوم به بعد سقوط عموم مفطرية الأكل والشرب عن الحجية في كل منهما بالعلم الإجمالي بتخصيصه بالموثق. ومجرد وجوب اجتناب كل منهما خروجاً عن العلم الإجمالي المدعى لا يقتضي مفطريته ولا بطلان الصوم به.

اللهم إلا أن يبطل الصوم بالإخلال بالنية، لأن نية الصوم بترك جميع المفطرات لا تجتمع مع الإقدام على محتمل المفطرية من دون إحراز لعدم مفطريته، وغاية ما يمكن هو نية الصوم معلقاً ومشروطاً بعدم مفطريته، فيصح الصوم على تقدير عدم مفطريته واقعاً لا مطلقاً، فليس له أن يجتزئ به، لعدم إحرازه الامتثال به. غاية الأمر أنه لا تجب الكفارة، لعدم إحراز موضوعها، وهو استعمال المفطر.

نعم لو ابتلي بهما معاً في يوم واحد أو يومين ففعلهما معاً وجب القضاء والكفارة ليوم واحد. فلاحظ.

(مسألة ١٩): لا بأس بابتلاع البصاق المجتمع في الفم(١). وإن كان كثيراً وكان اجتماعه باختياره كتذكر الحامض مثلاً.

العاشر: تعمد القيء(٢)، وإن كان لضرورة من علاج مرض

---

(١) بلا إشكال ظاهر، ونفى الخلاف فيه في الخلاف، ونسبه في التذكرة لعلمائنا، قال: «سواء جمعه في فمه ثم ابتلعه، أو لم يجمعه».

ويقتضيه ـ مضافاً إلى ذلك، وإلى السيرة القطعية ـ معتبر الجعفريات عن جعفر ابن محمد(عليهما السلام): «أنه قال: لا بأس أن يزدرد الصائم ريقه»[١٣٢]. ولا أقل من كونه مقتضى الأصل، بعد القطع بخروجه عن الشرب عرفاً.

(٢) على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل إجماع من المتأخرين. كذا في الجواهر. وفي الخلاف والغنية ومحكي المنتهى الإجماع عليه.

للنصوص المستفيضة، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا تقيأ الصائم فقد أفطر، وإن ذرعه من غير أن يتقيأ فليتم صومه»[١]. وصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل يستاك وهو صائم، فيقيء، ما عليه؟ قال: إن كان تقيأ متعمداً فعليه قضاؤه، وإن لم يكن تعمد ذلك فليس عليه شيء»[٢]، وموثق سماعة: «سألته عن القيء في رمضان، فقال: إن كان شيء يبدره فلا بأس، وإن كان شيء يكره نفسه عليه [فقد] أفطر وعليه القضاء»[٣]، وغيرها.

وعن السيد المرتضى أنه حكى عن قوم من أصحابنا أنه ينقض الصوم ولا يبطله، وجعله أشبه. ووافقه في السرائر. وقد يستدل لهم ـ بعد الأصل ـ بعموم حصر المفطر في غيره[١٣٦]، وبإطلاق صحيح عبدالله بن ميمون القداح عن أبي عبدالله عن أبيه(عليهما السلام): «قال: ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء والاحتلام

---

(١٣٢) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث:١.

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ١٠، ٥.

(١٣٦) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

ونحوه(١)، ولا بأس بما كان بلا اختيار(٢).

والحجامة»[1]، وبأن الصوم هو الإمساك عما يصل إلى الجوف، لا عما يخرج منه. ومن أجل ذلك يتعين حمل النصوص على الحرمة التكليفية.

لكن حمل النصوص على الحرمة التكليفية دون المفطرية، لا يناسب الحكم فيها بالمفطرية، ووجوب القضاء. فيتعين الخروج بها عن الأصل، وعما تضمن حصر المفطر في غيره، كما ثبت الخروج عنه في غير مورد. وحمل صحيح عبدالله بن ميمون على ما إذا ذرعه القيء من دون أن يتعمده. وأما الوجه الأخير فهو اجتهاد في مقابل النص.

(١) لإطلاق النصوص المتقدمة، كإطلاق فتوى الأصحاب. والضرورة إنما تقتضي جواز الإفطار به حينئذٍ، أو عدم مشروعية الصوم، نظير ما تقدم في الاحتقان.

(٢) لا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى سوى ما عن ابن الجنيد. كذا في الجواهر. ويشهد له التفصيل في النصوص المتقدمة.

قال في المختلف في بيان اختلافهم في القيء: «وقال ابن الجنيد: إنه يوجب القضاء خاصة إذا تعمد، فإن ذرعه لم يكن عليه شيء. إلا أن يكون القيء من محرم، فيكون فيه إذا ذرعه القضاء، وإذا استكره القضاء والكفارة». ولم يتضح الوجه في استثناء صورة ما إذا كان الطعام الذي يقيئه محرماً، فإنه خروج عن مقتضى النصوص المتقدمة.

وربما يوجه وجوب القضاء إذا ذرعه القيء حينئذٍ بأن وجوب قيء الطعام المحرم الأكل ينافي وجوب الصوم، الموقوف على ترك التقيؤ، ويمنع من التقرب به، فيبطل الصوم لذلك، ويجب القضاء، وإن لم يكن التقيؤ القهري مبطلاً، ولا موجباً للقضاء بنفسه.

لكنه يشكل **أولاً**: بعدم وضوح وجوب قيء الطعام المغصوب، لأن أكل الطعام إتلاف له عرفاً، بنحو يوجب ضمانه بالمثل أو القيمة، من دون أن يجب أداؤه بنفسه، ليجب القيء.

إلا أن يبتلع ما لا يتلف بالابتلاع، ويمكن إرجاعه بالقيء، فيجب قيؤه ـ مع

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١١.

(مسألة ٢٠): إذا خرج بالتجشؤ شيء ثم نزل من غير اختيار لم يكن مبطلاً(١)،

القدرة عليه ـ وإرجاعه حينئذٍ. ووجوب قيئه وإن كان منافياً لوجوب الصوم. إلا أن الصوم إنما يبطل بذلك مع الالتفات لوجوب القيء، لتعذر التقرب بالصوم عن المفطرات ـ التي منها القيء ـ مع ذلك. أما مع الغفلة عنه فيمكن التقرب بالصوم لتمامية ملاكه وإن سقط أمره بمزاحمته لوجوب تسليم ما ابتلعه.

اللهم إلا أن يكون مراده بالحرام غير المغصوب، أو ما هو الأعم منه. ويكون وجوب القيء لا من أجل تسليم الطعام لمالكه، بل من أجل أن حرمة الطعام كما تقتضي حرمة أكله تقتضي حرمة تركه في المعدة حتى يتحلل ويأخذ البدن منه ما يأخذ. فتأمل.

وثانياً: بأن ذلك لا يقتضي مفطرية القيء إذا ذرعه، بل بطلان الصوم، وإن لم يتحقق منه القيء، لتعذر التقرب به مع وجوب القيء.

وأشكل من ذلك حكمه بوجوب الكفارة إذا استكره نفسه على القيء، مع حكمه بعدمها فيما لا يحرم أكله. لوضوح وحدة الدليل في المقامين، وهي النصوص السابقة. وجعل الكفارة عقوبة لأكل المحرم من دون دليل تحكم في الدين.

بل حتى لو قيل بوجوب الكفارة مع تعمد القيء من الصائم فقد يتجه سقوطها في المقام لو قيل بوجوب القيء، حيث لا يكون المكلف متمرداً في القيء. ومجرد تفريطه بابتلاع ما يجب قيؤه لا يكفي في كون التقيؤ تمرداً موجباً للكفارة.

اللهم إلا أن يقال: إن تم إطلاق دليل الكفارة بنحو يشمل القيء فالمتيقن انصرافه عما إذا لم يكن متمرداً في التسبيب لما يبطل الصوم، وهو ابتلاع ما يجب قيؤه، أما مع ذلك فالمتعين الرجوع فيه للإطلاق.

(١) بلا إشكال. أما خروجه فلعدم صدق القيء عليه. وإن لم يكن اختيارياً فالأمر أظهر. وأما نزوله فلفرض عدم الاختيار الذي لا يكون الأكل معه مفطراً، فضلاً عن ذلك.

هذا مضافاً للنصوص الواردة في القلس وفي ابتلاعه، كصحيح عبدالله بن

وإذا وصل إلى فضاء الفم فابتلعه اختياراً بطل صومه(٢) وعليه الكفارة(٣).

(مسألة ٢١): إذا ابتلع في الليل ما يجب قيؤه في النهار بطل صومه وإن لم يقئه(١) إذا كان إخراجه منحصراً بالقيء، وإن لم يكن منحصراً به لم

سنان المتقدم، وصحيح محمد بن مسلم: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن القلس يفطر الصائم؟ قال: لا»[1]، وموثق عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن الرجل يخرج من جوفه القلس حتى يبلغ الحلق، ثم يرجع إلى جوفه وهو صائم؟ قال: ليس بشيء»[2]، وغيرها.

(٢) كما في العروة الوثقى، وأقره بعض شراحها ومحشيها. لصدق الأكل به، فيفطر مع التعمد. لكن تقدم في المسألة الثامنة عشرة عند الكلام في ازدراد النخامة الإشكال في ذلك. مضافاً إلى التصريح بعدم مفطريته في صحيح عبدالله بن سنان. فراجع.

(٣) بناء على وجوب الكفارة بكل مفطر. ويأتي الكلام في ذلك في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

(١) كأنه لتعذر النية المعتبرة في الصوم مع وجوب قيئه، إذ مع عزمه على قيئه لا يتأتى منه بنية الصوم، وبدونه لا يتأتى منه التقرب بالصوم، لما فيه من التمرد. نعم الأول موقوف على التفاته لمفطريته، والثاني موقوف على فعلية وجوب قيئه، لأهميته من وجوب الصوم، وعلى التفات الصائم لوجوب القيء.

هذا وقد قرب بعض مشايخنا قدس سرهم صحة الصوم في المقام، إذا لم يتعمد القيء، لثبوت الأمر الترتبي بالصوم، لأن القيء والإمساك عنه وإن كانا ضدين لا ثالث لهما، فلا يمكن الأمر بالإمساك عند ترك القيء وعصيان الأمر به، لأنه تحصيل للحاصل. إلا أن الصوم ليس مطلق الإمساك، بل خصوص الإمساك التعبدي، فيكون لهما ثالث، وهو الإمساك عن القيء لا بنحو التعبد، وحينئذٍ يمكن الأمر الترتبي بالصوم

---

(١)،(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب: ٣٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٢.

يبطل إلا إذا قاءه اختياراً.

(مسألة ٢٢): ليس من المفطرات مص الخاتم، ومضغ الطعام للصبي، وذوق المرق، ونحوها(١)،

والإمساك عن القيء بنحو التعبد عند عصيان الأمر بالقيء وتركه.

أقول: الأمر أظهر من ذلك، فإن الواجب ليس هو القيء بنفسه، بل ما يترتب عليه، وهو تسليم ما ابتلعه من مال الغير لصاحبه. ومن الظاهر ثبوت الواسطة بينه وبين الصوم. بل لو فرض امتناع الأمر الترتبي بالصوم كفى ثبوت ملاكه في إمكان الاجتزاء به، على ما ذكروه في مسألة الضد من الأصول.

لكن لا مجال مع ذلك لصحة الصوم في فرض الالتفات لوجوب تسليم المال إلى أهله المتوقف على القيء، لامتناع التقرب بالإمساك عن القيء حينئذٍ، لأن ترك المقدمة المنحصرة للواجب الفعلي تمرد على المولى مبعد، ويمتنع التقرب للمولى بما هو تمرد عليه مبعد عنه. وإنما ينفع الأمر الترتبي بالعبادة أو ثبوت الملاك فيها فيما إذا لم يكن العمل العبادي بنفسه تمرداً على المولى مبعداً عنه، كالصلاة عند ترك تطهير المسجد. ولذا كان الكلام في الأمر الترتبي عندهم بعد الفراغ عن عدم كون ترك الضد المهم مقدمة لفعل ضده الأهم. فلاحظ.

(١) بلا إشكال ظاهر، بل الظاهر أنه إجماعي، كما ادعاه صريحاً في التذكرة في المضمضة مع التحفظ من الدخول للجوف. ويقتضيه ـ بعد ذلك وبعد السيرة القطعية، والأصل حيث لا ريب في عدم صدق الأكل والشرب عليه ـ النصوص المستفيضة[1].

نعم في صحيح سعيد الأعرج: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم، أيذوق الشيء ولا يبلعه؟ قال: لا»[2]. قال في التهذيب: «هذه الرواية محمولة على من لا يكون به حاجة إلى ذلك. والرخصة إنما وردت في ذلك لصاحبة الصبي والطباخ الذي يخاف على فساد طعامه، أو من عنده طائر إن لم يزقه هلك. فأما من هو مستغن عن ذلك فلا

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٧، ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

مما لا يتعدى إلى الحلق(١) أو تعدى من غير قصد أو نسياناً للصوم(٢).

أما ما يتعدى فمبطل وإن قلّ(٣)، كالذي يستعمل في بعض البلاد المسمى عندهم بالنسوار. وكذا لا بأس بمضغ العلك(٤)، وإن وجد له

يجوز له أن يذوق الطعام». وقريب منه في الاستبصار.

وهو غريب، لا يناسب ماسبق من ظهور الإجماع والسيرة. على أنه جمع تبرعي لا شاهد له. ومجرد كون موارد بعض النصوص المرخصة من هو مظنة الحاجة لا يكفي في الجمع المذكور بعد عدم الإشارة فيها للتقييد بالحاجة.

ومن ثم كان الأقرب حمله على الكراهة، ولو للاحتياط حذراً من وصوله للجوف. ولو فرض تعذر حمله على ذلك تعين طرحه، ورد علمه لأهله عليهم السلام.

(١) الظاهر أن المعيار في المفطرية على التعدي عن الحلق والوصول للجوف، لعدم صدق الأكل والشرب بدون ذلك.

(٢) لما يأتي من اعتبار التعمد في مفطرية الأكل والشرب. لكن في التذكرة وعن المنتهى أنه يجب القضاء إذا لم يكن إدخاله للفم لغرض صحيح. ولم يتضح وجهه. وحمله على ما ورد في المضمضة قياس مع الفارق، فإن معيار سقوط القضاء فيها الوضوء للفريضة، على تفصيل يأتي في محله، ولم يلتزم هو هنا بمثله. فلا مخرج عما سبق.

(٣) كما يظهر مما تقدم في أوائل الكلام في مفطرية الأكل والشرب. فراجع.

(٤) كما عن الأكثر والمشهور، لعدم صدق الأكل به. نعم في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت: الصائم يمضغ العلك؟ قال: لا»[1]. ولعله لذا قال في النهاية: «ولا يجوز للصائم مضغ العلك». وعن الاسكافي أنه يفسد الصوم.

لكن لابد من حمله على الكراهة، لصحيح محمد بن مسلم: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا محمد إياك أن تمضغ علكاً، فإني مضغت اليوم علكاً وأنا صائم،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

طعماً في ريقه(١) ما لم يكن لتفتت أجزائه(٢).

فوجدت في نفسي منه شيئاً»[٢]، فإن فعله عليه السلام لا يجتمع مع الحرمة. بل صرح في خبر أبي بصير بجوازه[٣].

(١) لأن مجرد الطعم لا يصدق معه الأكل. ودعوى: أن لا يكون إلا بتحلل أجزاء ذي الطعم، لامتناع انتقال الأعراض. مدفوعة بأن ذلك لو تم فالتحلل المذكور لما لم يكن عرفياً لم يصدق به الأكل فلا يكون مفطراً. ولاسيما وأنه كالمتيقن من صحيح محمد بن مسلم المتقدم. وأظهر من ذلك ما إذا لم يكن الطعم في الريق، بل كان الاحساس به بسبب مسّ العلك لموضع الاحساس بالطعم. وقد تقدم عند الكلام في المفطر التاسع ما ينفع في المقام.

(٢) إذا كان يصل إلى الجوف بابتلاع الريق. لكن لا مجال للبناء على المفطرية حينئذٍ فيما إذا لم يكن للمتحلل وجود عرفي، بل كان دقياً لا يدرك إلا من طريق الطعم، حيث لا يصدق به الأكل عرفاً. بل يصعب حمل النصوص وكلمات الأصحاب على خصوص ما إذا كان الطعم بسبب المجاورة، لأنه ـ لو سلم وجوده ـ يصعب إدراكه وتمييزه.

نعم يتجه ما ذكره إذا كان للمتحلل وجود عرفي، كما لو كان تحلل العلك محسوساً، أو كان ممزوجاً بما يتحلل، كالسكر ـ كما يتعارف في عصورنا ـ حيث يصدق في مثل ذلك الأكل، لأن أكل كل شيء بحسبه.

قال سيدنا المصنف قدس سره: «إلا أن تكون الأجزاء مستهلكة في الريق فالحكم بالإفطار حينئذٍ غير ظاهر». وكأنه لعدم صدق الأكل مع استهلاك المأكول في الريق حين الابتلاع، بحيث لا يكون له وجود عرفي.

وقد استشكل في ذلك بعض مشايخنا قدس سرهم بأنه إنما يتم لو كان الواجب على الصائم ترك الأكل والشرب. أما حيث كان الواجب هو اجتناب الطعام والشراب كما تضمنه صحيح محمد بن مسلم: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع]

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٣.

ولا بمص لسان الزوج والزوجة(١) والأحوط الاقتصار على ما إذا لم تكن

خصال: الطعام والشراب...»[١]، فهو لا يتحقق مع ابتلاع الريق في الفرض.

وفيه **أولاً**: أن المراد من اجتناب الطعام والشراب هو اجتناب الأكل والشرب، لأن ذلك هو المفهوم منهما عرفاً. ولاسيما بضميمة ما تضمن مفطرية الأكل والشرب، كالآية الكريمة وغيرها.

وثانياً: أنه مع فرض استهلاك الطعام بحيث لا يصدق الأكل بابتلاع الريق لا يكون ابتلاع الريق منافياً لاجتناب الطعام المفروض وجوبه على الصائم.

وأشكل من ذلك ما ذكره ﷺ ـ ويظهر من جماعة من محشي العروة الوثقى، تبعاً للسيد الطباطبائي ﷺ فيها ـ من الفرق بين الامتزاج الاتفاقي بالريق والمزج العمدي به فيجوز ابتلاع الريق في الأول دون الثاني. حيث لا يظهر وجه الفرق بين الأمرين.

فالعمدة في الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف ﷺ: أنه لا يبعد صدق الأكل والشرب في الأمور التي يبتني استعمالها على الامتزاج مهما قلّت إذا كان لها وجود عرفي قبل امتزاجها بالريق. وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

(١) كما في العروة الوثقى وظاهر الوسائل وفي الحدائق وعن المحقق الأردبيلي الميل إليه. لصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل الصائم، أله أن يمصّ لسان المرأة، أو تفعل المرأة ذلك؟ قال: لا بأس»[٢]، وقريب منه صحيح أبي بصير[٣].

نعم قد يظهر من الأصحاب هجر الصحيحين، لعدم تنبيههم لذلك، وإنما اقتصروا على السواك ومصّ الحصى والخاتم والخرز ونحوها.

بل قال في التذكرة: «قد بينا أنه لا يجوز له ابتلاع ريق غيره ولا ريق نفسه إذا انفصل عن فمه. وما روي عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وآله كان يمص لسانها وهو صائم ضعيف... سلمنا. لكن يجوز أن يمصه بعد إزالة الرطوبة عنه...». فإن تضعيفه لما

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣، ٢.

عليه رطوبة(١).

(مسألة ٢٣): يكره للصائم ملامسة النساء وتقبيلها وملاعبتها(٢)

روي من طرق العامة عن عائشة وإهمال الصحيحين لا يناسب عمل الأصحاب بهما.

ولعله لذا ذكر في الحدائق أن ظاهر الأصحاب بطلان الصوم بابتلاع ريق الغير، خلافاً لظاهر هذين الصحيحين وصحيح أبي ولاد الآتي.

لكن في بلوغ ذلك حداً يسقط به الصحيحان عن الحجية إشكال، لقرب ابتناء ما يظهر من الأصحاب من عدم جواز ابتلاع ريق الغير مطلقاً على حمل الصحيحين على صورة جفاف اللسان أو عدم ابتلاع الريق ـ كما في الدروس ـ لا على هجرهما. كما أن عدم الإشارة في التذكرة للصحيحين لا يشهد بهجرهما، بل يناسب عدم الاطلاع عليهما.

(١) هذا بعيد عن ظاهر الصحيحين، فإنهما وإن كانا بصدد بيان جواز مصّ اللسان، من دون نظر لابتلاع الرطوبة، إلا أن غلبة رطوبة اللسان مع عدم التنبيه لتجفيفه أو التحذر من ابتلاع الريق بعد مصّه موجب لظهورهما في عدم لزوم أحد الأمرين.

نعم المتيقن من ذلك العفو عن الرطوبة التابعة للسان عادة، دون ما زاد على ذلك مما كان له وجود عرفي ظاهر، فيشكل البناء على جواز ابتلاعه.

نعم قد يستفاد الجواز من صحيح أبي ولاد الحناط: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أقبل بنتاً لي صغيرة وأنا صائم، فيدخل في جوفي من ريقها شيء. قال: فقال لي: لا بأس، ليس عليك شيء»[1]. اللهم إلا أن يقتصر على مورده، أو يحمل على صورة عدم التعمد.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع في الجملة على خلاف منهم في تحديده، فقد أطلق غير واحد، تبعاً لإطلاق بعض النصوص كحديث أبي بصير ـ الذي لا يبعد اعتباره ـ عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «والمباشرة ليس بها بأس، ولا قضاء يومه. ولا ينبغي له أن يتعرض لرمضان»[2]. وصحيح علي

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١٧.

بن جعفر عن أخيه عليه السلام : «وسألته عن الرجل أيصلح أن يلمس ويقبل وهو يقضي شهر رمضان؟ قال: لا»[١]، ومعتبر جراح المدائني: «قال أبو عبدالله عليه السلام إذا أصبحت صائماً فليصم سمعك وبصرك... وإياك والمباشرة والقبلة والقهقهة بالضحك، فإن الله يمقت ذلك»[٢]، وغيرها.

لكن صرح غير واحد باختصاصه بمن يثير ذلك شهوته حذراً من تفاقم الأمر وحصول المفطر. وهو المناسب لما في الخلاف، قال: «تكره القبلة للشاب إذا كان صائماً، ولا تكره للشيخ... دليلنا إجماع الفرقة، وطريقة الاحتياط»، وما عن المنتهى من الإجماع على الكراهة لمن تتحرك شهوته بذلك.

وقد يستدل له بالنصوص الكثيرة، كصحيح محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه سئل هل يباشر الصائم أو يقبل في شهر رمضان؟ فقال: إني أخاف عليه فليتنزه من ذلك، إلا أن يثق أن لا يسبقه منيه»[٣]، وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : «إن ذلك ليكره للرجل الشاب، مخافة أن يسبقه المني»[٤]، وفي صحيح منصور بن حازم عنه عليه السلام : «فقال: أما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس. وأما الشاب الشبق فلا، لأنه لا يؤمن، والقبلة إحدى الشهوتين»[٥]، وغيرها، حيث قد يدعى أن مقتضى الجمع بين الطائفتين تقييد الأولى بالثانية.

لكن لا ملزم بذلك بعد إمكان الجمع باختلاف مرتبة الكراهة، مع إبقاء الطائفة الأولى على إطلاقها. ولاسيما مع اعتضاده بعموم التعليل في معتبر الحسن بن راشد قال في حديث: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام :الصائم يشم الريحان؟ قال: لا، لأنه لذة، ويكره له أن يتلذذ»[٦]. ونحوه معتبره الآخر[٧].

نعم لا يبعد انصراف الإطلاق المذكور كإطلاق بعض الأصحاب إلى ما إذا

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢٠.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من أبواب آداب الصائم حديث:١٢.
(٣)،(٤)،(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١٣، ١، ٣.
(٦)،(٧) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٧، ١٥.

إذا لم يقصد الإنزال ولا كان من عادته، وإن قصد الإنزال كان من قصد المفطر(١). وإن كان من عادته فالأحوط اجتنابه(٢).

ويكره الاكتحال بما يصل طعمه أو رائحته الحلق، كالصبر والمسك(٣). وكذا دخول الحمام إذا خشي الضعف(٤)، وإخراج الدم

كانت المباشرة بتلذذ وشهوة، فإن ذلك هو الذي لا يناسب احترام الصوم، وهو الذي يقتضيه التعليل في معتبري الحسن بن راشد. ولعله إليه يرجع ما في التذكرة: «أجمع العلماء على كراهة التقبيل الذي بالشهوة».

(١) فيبطل به الصوم مطلقاً من دون كفارة، فإن أنزل وجبت به الكفارة، كما سبق في المفطر الثامن.

(٢) بل ربما قيل بالحرمة، وكأنه لحجية العادة عرفاً، فيكون الإقدام معها إقداماً على الأمر المتعود عليه. لكنه لا يخلو عن إشكال إذا كان احتمال التخلف معتداً به، ولو بسبب التحفظ. نعم لو أنزل فلا إشكال في المفطرية، وفي وجوب الكفارة، كما يظهر مما سبق في المفطر الثامن.

(٣) تقدم الكلام في ذلك في ذيل الكلام في المفطر التاسع.

(٤) لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم. قال: لا بأس، ما لم يخش ضعفاً»[1].

وبه يخرج عن إطلاق ما عن الإمام الرضا عليه السلام بأسانيد متعددة عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام): «قال: قال علي بن أبي طالب عليه السلام: ثلاثة لا يعرض أحدكم نفسه لهن وهو صائم: الحمام، والحجامة، والمرأة الحسناء»[2]. اللهم إلا أن يجمع بينهما بالحمل على شدة الكراهة إذا خشي على نفسه الضعف، مع عموم أصل الكراهة، ولو احتياطاً من الشارع الأقدس لحال الصائم.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٧.

المضعف(١)،

نعم لا يبعد اختصاص أو انصراف الحمام في النصوص لما يكون الإنسان معرضاً فيه للإجهاد بسبب شدة حرارته، دون غيره مما يعد للاغتسال فيه من دون جهد، لبرودته، وإن كان ماؤه دافئاً. فإن المكروه ليس هو الاغتسال، كما لا يحتمل دخل إعداد المكان له في الكراهة.

(١) كما ذكره غير واحد. للنصوص الكثيرة الواردة في الحجامة، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن الصائم أيحتجم؟ فقال: إني أتخوف عليه. أما يتخوف [به] على نفسه؟ قلت: ماذا يتخوف عليه؟ قال: الغشيان [الغشي به] أو [أن] تثور به مرة. قلت: أرأيت إن قوي على ذلك، ولم يخش شيئاً؟ قال: نعم إن شاء»[1]، وغيره.

ومقتضى عموم التعليل في صحيح الحلبي وصحيح عبدالله بن سنان الآتي عموم الحكم لكل دم معتد به من شأنه أن يكون مضعفاً. ويناسب ذلك النهي عن قلع الضرس في موثق عمار الآتي[2].

وبقرينة التعليل أيضاً يتعين حمل النهي على كونه تكليفياً للاحتياط من الضعف، لا وضعياً راجعاً لمفطرية إخراج الدم المذكور، كما هو المناسب لظهور المفروغية عن عدم مفطريته، وللنصوص المصرحة بذلك، كصحيح عبدالله بن ميمون عن أبي عبدالله عن أبيه(عليهما السلام): «قال: ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء، والاحتلام، والحجامة. وقد احتجم النبي صلى الله عليه وآله وهو صائم...»[3]، وغيره.

كما أن التعليل أيضاً يناسب عدم كون النهي المذكور للحرمة، بل للكراهة احتياطاً لحال الصائم، كما هو المفروغ عنه بينهم أيضاً.

نعم لو فرض احتمال بلوغ الضعف حداً يلزم بالإفطار لم يبعد البناء على الحرمة، لوجوب حفظ القدرة على الصوم، بعد عدم كون الضعف الطارئ من سنخ المرض الرافع للتكليف بالصوم. فتأمل. والظاهر خروجه عن مورد النصوص

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٣، ١١.

والسعوط(١) مع عدم العلم بوصوله إلى الحلق،

ومفروض كلام الأصحاب.

هـذا وقـد صرح في النصوص الكثيرة ـ ومنهـا صحيح الحلبـي المتقدم ـ بنفي البـأس مـع الأمن من الضعف. ومن ثم قد يقيد به إطلاق النهي في بعض النصوص، مثـل ما تقدم عند الكلام في كراهة دخول الحمام بأسـانيد عـن الإمام الرضا عليه السلام وما سبق في موثق عمار.

لكن لا يبعد الجمع بشـدة الكراهة مع الخـوف، مع عموم أصل الكراهة، ولو احتياطاً من الشارع الأقدس لحال الصائم، نظير ما تقدم في غير مورد.

بقي في المقام أمران :

الأول: في صحيـح عبـدالله بن سـنان عن أبي عبدالله عليه السلام : «قـال: لا بأس بأن يحتجـم الصائم. إلا في شـهر رمضـان، فإني أكره أن يغرر بنفسـه. إلا أن لا يخاف على نفسه»[1]، وقد يستفاد منه شدة الكراهة في شهر رمضان. لكن لا يبعد عموم الكراهة لصوم شـهر رمضان ونحوه من الصوم الواجب المعين. أما غير المعين فلا كراهة فيه، حيث يستطيع الصائم فيه الإفطار إن أحسّ بالضعف.

الثاني: ظاهر الوسـائل كراهة الحجامـة للحاجم أيضاً إذا كان صائماً. ويقتضيه موثـق عمار: «سـألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحجام يحجم وهو صائـم؟ قال: لا ينبغي. وعـن الصائم يحتجم. قـال: لا بأس»[2]. وإن كان من القريب حصول التصحيف فيه بتبديل جواب أحد السـؤالين بجواب السؤال الآخر. وقد يناسبه إهمال الأكثر التنبيه لذلك. فتأمل.

(١) ففـي الفقيـه أطلـق عدم جـواز السـعوط، وفي المقنعة والمراسـم أنه يجب القضـاء والكفـارة به، وحكاه المرتـضى في جمل العلم والعمل عن قـوم من أصحابنا، وقد يسـتدل له بالنصوص المتضمنة لكراهة السـعوط للصائم، كموثق ليث المرادي:

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١٢، ١٣.

وإلا ففيه إشكال(١)، وشم كل نبت طيب الريح(٢)، وبلّ الثوب على

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم يحتجم، ويصب في أذنه الدهن، قال: لا بأس، إلا السعوط، فإنه يكره»[١]، ومعتبر غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن علي (عليهم السلام) أنه كره السعوط للصائم[٢]، وغيرهما.

لكن صرح في المقنع بنفي البأس عنه، وفي الهداية والنهاية بالكراهة، ونسب للمشهور. وهو المتعين، لأن النصوص لا تنهض بأكثر من ذلك. مضافاً إلى أن شيوع الابتلاء بالحكم لا يناسب خفاءه على المشهور.

(١) ففي المبسوط والوسيلة وظاهر الشرايع وعن أبي الصلاح وابن البراج والمختلف إنه مفطر، وعن أبي يعلى إنه يوجب الكفارة. ولا شاهد له من النصوص المذكورة.

نعم قد يدعى صدق الأكل عليه لو عبر الحلق ونزل للجوف، لما تقدم من تحديد موضوع المفطرية في الأكل والشرب. لكنه يشكل بأن نزوله لما كان بالاستنشاق فهو ينزل إلى الرئة لا إلى المعدة، وفي شمول المفطر المذكور له إشكال أو منع. وأشكل من ذلك ما إذا أريد الاكتفاء بوصوله إلى الحلق وإن لم ينزل للجوف، نظير ما أشرنا إليه عند الكلام في صب الدواء في الأذن.

(٢) فقد صرح الأصحاب بكراهة شم الريحان، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل عن المنتهى الإجماع عليه». ويقتضيه جملة من النصوص منها معتبرا الحسن بن راشد[٣] المتقدمان عند الكلام في كراهة مباشرة النساء، وحديث الحسن الصيقل الآتي في بلّ الثوب على الجسد. وهي محمولة على الكراهة إجماعاً، ولما تضمن الترخيص فيه كصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصائم يشم الريحان والطيب؟ قال: لا بأس به»[٤]، وغيره.

---

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٢.
(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٧، ١٥.

الجسد(١)،

قال في لسان العرب: «والريحان كل بقل طيب الريح...»، ويظهر من بعضهم أنه نبت خاص. وهو غير مهمّ بعد عموم التعليل في معتبري الحسن بن راشد المذكورين.

هذا وتتأكد الكراهة في النرجس لخبر ابن رئاب: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام ينهى عن النرجس للصائم، فقلت: جعلت فداك لم ذلك؟ فقال: لأنه ريحان الأعاجم»[٣].

(١) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر. لغير واحد من النصوص، كمعتبر الحسن بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «قلت: والصائم يستنقع في الماء؟ قال: نعم. قلت: فيبل ثوباً على جسده؟ قال: لا...»[١]، وخبر الحسن الصيقل عنه عليه السلام: «سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول؟ قال: لا، ولا يشم الريحان»[٢]، وخبر عبدالله بن سنان: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا تلزق ثوبك إلى جسدك وهو رطب وأنت صائم حتى تعصره»[٣]، وغيرها.

ولابد من حمل النهي فيها على الكراهة، لظهور الإجماع على عدم الحرمة. ولكثرة الابتلاء بالمسألة، خصوصاً مع شيوع كثرة العرق في البلاد الحارة، حيث لايمكن معه خفاء الحكم فيها على الأصحاب. ولصحيح محمد ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصائم يستنقع في الماء، ويصب على رأسه، ويتبرد بالثوب، وينضح بالمروحة، وينضح البوريا تحته، ولا يغمس رأسه في الماء»[٤]. فإن التبرد بالثوب إن لم يكن ظاهراً في لبسه وهو مبلول فلا أقل من كونه المتيقن من أفراده. بنحو يصعب حمله على غيره.

ثم إن مقتضى خبر عبدالله بن سنان ارتفاع النهي بعصر الثوب، لكن من القريب حمله على خفة الكراهة، عملاً بإطلاق النهي عن لبس الثوب المبلول. ولاسيما مع صعوبة حمله على خصوص ما لو عصر لجرى منه الماء.

---

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ٤.

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥، ١٠، ٣، ٢.

وجلوس المرأة في الماء(١)،

(١) وفي الغنية وإشارة السبق وعن القاضي مفطرية ذلك، فيجب مع تعمده القضاء والكفارة، بل في الغنية الإجماع على ذلك. وعن أبي الصلاح الحلبي وجوب القضاء به خاصة.

وكأنه لموثق حنان: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم يستنقع في الماء؟ قال: لا بأس، ولكن لا ينغمس، والمرأة لا تستنقع في الماء، لأنها تحمل الماء بقبلها»[٥].

لكن المشهور شهرة عظيمة ـ كما في الجواهر ـ القول بالكراهة. وقد علل في كلام غير واحد بملازمة استنجاء المرأة من البول لحمل القبل للماء، مع ما هو المعلوم من عدم مفطرية ذلك لها.

وفيه: أن من القريب أن لا يكون المراد من حمل الماء بقبلها في الموثق هو وصوله لباطن القبل القريب، الذي يصله الماء بالاستنجاء، حيث لا مجال حتى لاحتمال الكراهة فيه، بل لابد من كون المراد هو وصوله لباطن القبل العميق، الذي يحصل الإيلاج به عن الجماع، المعروف في عصرنا بالمهبل، وهو أحد معانيه لغة.

فالعمدة في وجه حمل الموثق على الكراهة أن شيوع الابتلاء بذلك لا يناسب خفاء حكمه على المشهور.

مضافاً إلى أن مقتضى ارتكازية التعليل في الموثق العموم للجامد، لأن الفرق بين الجامد والمايع في الاحتقان ارتكازاً إنما هو بلحاظ تعارف وصول المائع للجوف العميق دون الجامد، وهو لا يجري في المقام، حيث لا يتعدى ما يدخل إلى الجوف العميق من دون فرق بين الجامد والمايع، وحينئذٍ لو كان التعليل مسوقاً لبيان المفطرية لم يكن مناسباً لما تضمن الترخيص في استدخال الدواء ونحوه للصائم، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما أن يستدخلا الدواء وهما صائمان؟ قال: لا بأس»[٢]. وغيره. ومن ثم كان الظاهر سوق التعليل

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ٦.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

والحقنة بالجامد(١)، وقلع الضرس، بل مطلق إدماء الفم(٢) والسواك بالعود الرطب(٣)، والمضمضة عبثاً(٤)، وإنشاد الشعر إلا في مراثي الأئمة عليهم السلام ومدائحهم(٥)،

المذكور للكراهة.

كما هو المناسب أيضاً لماسبق من حمل ما تضمن النهي عن الارتماس في الماء على الكراهة.

(١) كأنه لإطلاق النهي عن الاحتقان في صحيح البزنطي المتقدم عند الكلام في مفطرية الاحتقان بالمايع. لكن بعد حمله على المايع لا ينهض بإثبات الكراهة في الجامد. إلا أن يبتني على قاعدة التسامح في أدلة السنن، لصدق البلوغ بذلك. ولاسيما مع الفتوى بالإطلاق من بعضهم، كما تقدم.

(٢) لموثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «الصائم ينزع ضرسه؟ قال: لا، ولا يدمي فاه، ولا يستاك بعود رطب»[١]، المحمول على الكراهة إجماعاً. وقد تقدم في إخراج الدم المضعف ما قد ينفع في المقام.

(٣) للنهي عنه في موثق عمار المتقدم وغيره[٢]، الذي لا إشكال في حمله على الكراهة، ولو للترخيص فيه في جملة من النصوص، كصحيح الحلبي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام أيستاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه؟ فقال: لابأس به»[٣]، وغيره.

(٤) يأتي تمام الكلام في حكمها في الأمر السادس مما يوجب القضاء دون الكفارة.

(٥) هذا لا يناسب صحيح حماد بن عثمان وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا ينشد الشعر بالليل، ولا ينشد في شهر رمضان بليل ولانهار. فقال له إسماعيل: يا أبتاه فإنه فينا. قال: وإن كان فينا»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب آداب الصائم حديث:٢.

وفي الخبر(١): «إذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب، وغضّوا أبصاركم، ولاتنازعوا، ولاتحاسدوا، ولاتغتابوا، ولاتماروا، ولاتباشروا، ولاتخالفوا، ولاتغضبوا، ولاتسابّوا، ولاتشاتموا، ولاتنابزوا، ولاتجادلوا، ولاتباذوا، ولاتظلموا، ولاتسافهوا، ولاتزاجروا، ولاتغفلوا عن ذكر الله.. الحديث».

نعم قد تزاحم الكراهة لو توقف عليه إقامة المآتم والمجالس ـ التي بها إحياء أمر أهل البيت (صلوات الله عليهم)، الذي به حياة هذا الدين الحنيف ـ وسائر الشعائر الدينية.

ولعله على ذلك يحمل ما عن الآداب الدينية للطبرسي عن خلف بن حماد: «قلت للرضا عليه السلام: إن أصحابنا يروون عن آبائك(عليهم السلام) أن الشعر ليلة الجمعة ويوم الجمعة وفي شهر رمضان وفي الليل مكروه، وقد هممت أن أرثي أبا الحسن عليه السلام، وهذا شهر رمضان. فقال لي: إرث أبا الحسن عليه السلام ليلة الجمعة، وفي شهر رمضان، وفي الليل، وفي سائر الأيام، فإن الله يكافيك على ذلك»[1].

وإن كان الظاهر منه الرد لما يفهم من تلك، إما لعدم ورودها، أو لعدم معرفة المراد منها، لعدم إناطة الحث فيه على قول الشعر بحال خاص يناسب التزاحم المذكور. ولا بأس بالعمل عليه برجاء المطلوبية، لنصوص قاعدة التسامح في أدلة السنن.

(١) وهو معتبر جراح المدائني المروي في الباب الحادي عشر من أبواب آداب الصائم من الوسائل.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:١٠٥ من أبواب المزار وما يناسبه حديث:٨.

تتميم

المفطرات المذكورة إنما تفسد الصوم إذا وقعت على وجه العمد(١)

(١) قولاً واحداً ونصوصاً، كما في الجواهر، وبلا ريب ولا خلاف، كما عن المستند. ويستفاد من النصوص المتضمنة التقييد بالعمد في مفطرية الكذب[١]، وفي مفطرية دخول الماء للحلق بالمضمضة[٢]، ومفطرية القيء[٣]، ومن صحيح أبي بصير وسماعة المتضمن تعليل مفطرية الأكل لظن دخول الليل بأنه أكل متعمداً[٤]، ومما تضمن عدم القضاء بالبقاء على الجنابة من غير تعمد[٥]، واشتراط وجوب القضاء على من طهرت من الحيض بأن تتوانى عن الغسل حتى يطلع الفجر[٦].

كما قد يستفاد أيضاً من النصوص الواردة فيمن أكل ناسياً المتضمنة أن ذلك شيء رزقه الله تعالى[٧]. لوضوح أن كل طعام ـ حتى ما يوجب الإفطار ـ رزق منه تعالى، فمن القريب أن يكون منشأ خصوصية النسيان في التعليل بذلك إما قصور تشريعه تعالى للصوم عن فعلية المنع من الأكل في مورد النسيان، وإما استناد الأكل للنسيان الذي هو راجع إليه تعالى من دون أن يستند للمكلف، وكلاهما يجري في سائر موارد عدم العمد في فعل المفطر.

كما قد يؤيده التقييد بالتعمد في كلام السائل في جملة من النصوص، وما في

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣،٧.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٦) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٧) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٩،٦،١.

صحيح معاوية بن عمار[١] من الأمر بالقضاء في النومة الثانية عقوبة، لإشعاره بعدم اقتضاء التكليف بالصوم وجوب القضاء بدواً، لعدم تعمد البقاء معه على الجنابة، وإنما وجب القضاء عقوبة للتسامح بالنوم.

وكذا ما تضمن تعليل مفطرية النكاح دون الاحتلام بأن النكاح فعله والاحتلام مفعول به[٢]، لوضوح أنه لا يراد به نسبة الفعل للناكح دون المحتلم، إذ لا إشكال في مفطرية النكاح للرجل والمرأة وإن استند لأحد الطرفين وكان الآخر قابلاً فقط. وإنما يراد به تعمد الفعل في النكاح وعدم التعمد له في الاحتلام... إلى غير ذلك مما قد يظهر بالتأمل.

وذلك بمجموعه كافٍ في فهم عموم توقف فساد الصوم على تعمد فعل المفطر، بحيث لابد في الخروج عنه من دليل خاص.

هذا وقد ذكر بعض مشايخنا قدس سره أن ذلك يستفاد من حديث المشرقي عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أياماً متعمداً ما عليه من الكفارة؟ فكتب: من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة، ويصوم يوماً بدل يوم»[٣]، بناء منه على أن جزاء الشرطية إذا اشتمل على حكمين فالمنصرف من الشرطية ثبوت المفهوم بلحاظ كل من الحكمين بنحو الانحلال، لا بنحو المجموعية، حيث يكون مقتضى ذلك دلالة الحديث أن كلاً من الكفارة والقضاء مشروط بالعمد، فمع عدمه لا كفارة ولا قضاء. لا أن مجموعهما مشروط بالعمد، فمع عدمه لا يجب الجمع بينهما وإن وجب أحدهما، وهو في المقام القضاء وحده.

غاية الأمر أن ضعف سند الحديث مانع من الاستدلال به، لعدم ثبوت وثاقة المشرقي، وهو هشام أو هاشم بن إبراهيم العباسي، بل هو مذموم.

لكن الظاهر اعتبار سند الحديث، لأن المشرقي والعباسي وإن اشتركا في

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١١.

ولا فرق(١) بين العالم بالحكم والموضوع والعالم بالحكم والجاهل

الاسم، إلا أنهما رجلان، لا رجل واحد، والأول وثقه حمدويه على ما ذكره الكشي، والمذموم هو الثاني لا غير. كما ذكر قدس سره ذلك في معجمه.

فالعمدة في وهن الاستدلال بالحديث **أولاً**: أن المتيقن من مفاد الشرطية مع تضمن الجزاء لحكمين هو إناطتهما بالشرط معاً بنحو المجموعية، لا بنحو الانحلال.

وثانياً: أن الإفطار ينافي الصوم عرفاً، فهو ترك الصوم مطلقاً أو باستعمال المفطر، ولا يتحقق باستعمال المفطر مع نية الصوم وصحته، كما هو المدعى في المقام. وعلى ذلك يكون المراد بالإفطار لا عن عمد ما إذا ترك الصوم ولم ينوه جهلاً بدخول شهر رمضان أو بوجوب الصوم فيه أو نسياناً لهما. ويجب القضاء حينئذٍ قطعاً.

وبذلك يظهر أن قوله عليه السلام: «ويصوم يوماً بدل يوم» ليس لكون القضاء منوطاً بالإفطار العمدي، بل لعله لدفع توهم أن الكفارة في الإفطار العمدي تجزي عن القضاء، وبيان أنها تجب معه، لا بدلاً عنه.

ومثله ما ذكره قدس سره من أن مقتضى الحصر في قوله عليه السلام في صحيح محمد ابن مسلم: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث [أربع] خصال: الطعام والشراب...»[1] هو عدم مفطرية المفطرات المذكورة إذا حصلت من دون تعمد لها، لعدم منافاة ذلك لاجتنابها.

إذ فيه: أنه لا يراد باجتناب الأمور المذكورة إلا تركها، لأنه المفهوم منه عرفاً. ولاسيما بملاحظة أدلة شرح الصوم الأخرى، كالآية الشريفة، حيث ينصرف الحصر في الصحيح للإشارة إليها والتنبيه لمضمونها من دون أن ينفرد عنها بمضمون زائد.

وبذلك ظهر أن العمدة في الاستدلال على الحكم ماسبق منا، وقد سبق أنه وافٍ به.

(١) يعني في البطلان مع العمد.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

بالموضوع(١)، أما الجاهل بالحكم إذا وقعت منه وهو يرى أنها حلال(٢) ففي إفسادها إشكال(٣)، وإن كان أحوط.

---

(١) حيث كان مراده بالحكم هو المفطرية، فلابد أن يكون مراده بالموضوع هو تحقق عنوان المفطر، لاشتباه الأمر الخارجي، كما لو تخيل عدم تحقق الايلاج بفعله لتخيل الموضع بين الفخذين، وكان في الواقع قد تحقق. لكن ذلك ملازم لعدم تعمد المفطر الذي سبق منه ومنا عدم المفطرية معه. فكلامه قدس سره لا يخلو عن غموض.

(٢) أما لو وقعت وهو متردد في المفطرية، كما لو شك في أن تعمد القيء مفطر، ومع ذلك تعمده، فإن صومه يبطل، لإطلاق النص والفتوى. واختصاص ما يأتي بمن يعتقد الحلية حين الإقدام على المفطر.

(٣) فعن الأكثر، أو أكثر المتأخرين، فساد الصوم به ووجوب القضاء مع الجهل بالمفطرية لإطلاق أدلتها. وتردد فيه في الشرايع وفي التذكرة، وعن المنتهى احتمال عدم وجوب القضاء حينئذٍ، ومال إليه في الحدائق، وحكي عن ابن إدريس، وجعله الشيخ قدس سره في التهذيبين وجهاً للجمع بين الأخبار.

وكيف كان فيشهد لعدم وجوب القضاء موثق زرارة وأبي بصير: «سألنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان وأتى أهله وهو محرم، وهو لا يرى إلا أن ذلك حلال له. قال: ليس عليه شيء»[1]. ومورده وإن كان هو النكاح، إلا أن إلغاء خصوصيته عرفاً قريب جداً. بل لعل ذلك مقتضى الأولوية العرفية، لأهمية النكاح في الصوم بالنظر للأدلة.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من أنه ظاهر في نفي أثر الفعل وهو الكفارة المترتبة على الإفطار، دون القضاء الذي هو أثر ترك الصوم اللازم للإفطار وبطلان الصوم، لا من آثار الإفطار نفسه، ولا يصح نسبته له إلا بنحو من العناية.

ففيه: أنه لا إشعار في الموثق ـ لا سؤالاً ولا جواباً ـ باختصاصه بآثار الإفطار

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١٢.

دون آثـار ترك الصوم، بل مقتضى إطلاقه السـؤال عن حكم الشـخص المذكور، وما يترتب عليه، والجواب عن ذلك.

نعـم قـد يدعى انـصراف قوله عليه السلام: «ليـس عليـه شيء» إلى نفي تبعـة العمل عنه بسـبب جهلة، وذلك يختص بالكفارة، لأنها من سـنخ التبعـة، وأما القضاء فإنه ـ كالإعادة ـ يثبت نتيجة عدم امتثال التكليف، وليس من سنخ التبعة.

لكنه يشكل **أولاً**: بأنه لم يتضح الانصراف المذكور بنحو معتد به بحيث يوجب قصور الإطلاق واختصاصه بنفي الكفارة.

وثانيـاً: أن الانصراف المذكور لو تم في التعبير المذكور بنفسـه، إلا أنه لابد من رفـع اليـد عنه والبناء على عمومه للقضاء، لأن حملـه على نفي خصوص الكفارة بعيد عن مسـاق السؤال، لانصراف السـؤال المتعلق بالماهيات المركبة إلى صحتها وفسادها من أجل الاجتزاء بالعمل وعدمه.

بـل مـن البعيـد جـداً مفروغية السـائل عن بطـلان الصـوم، أو شـكه فيه مع اختصاص سـؤاله بالكفارة، بل لابد إما من اختصاص سـؤاله بالقضاء أو عمومه له وللكفـارة. وحينئذٍ يكون صرف الجـواب إلى نفي الكفارة، وعدم التعرض إلى صحة الصوم وبطلانه، مستلزماً لعدم مطابقة الجواب للسؤال أو عدم وفائه به بإهمال ما هو المقدم رتبة والتعرض لما هو المتأخر، وكلاهما بعيد جداً.

ومـن ثـم كان ظاهـر الموثق صحـة الصوم وعـدم وجوب القضـاء، كما جرى الفقهاء(رضـوان الله عليهـم) على ذلك فيما ورد في الناسي مـن نظائر التعبير المذكور، كموثق عمار الآتي وغيره.

وقد يستدل أيضاً بصحيح عبدالصمد الوارد فيمن لبس قميصاً حال الإحرام جاهـلاً، وفيه: «أي رجل ركب أمـراً بجهالة فلا شيء عليه»[1]، فإنه وإن كان منصرفاً بدواً إلى معذرية الجهل، ونفي المؤاخذة والتبعية بالعقاب الأخروي أو الكفارة، إلا أن سـوقه لبيان صحة الحج وعدم وجوب الإعـادة رداً على من أفتى له بذلك من العامة

(١) وسائل الشيعة ج:٩ باب:٤٥ من أبواب تروك الإحرام حديث:٣.

وإن كان ناسياً للصوم فاستعمل المفطر لم يفطر(١) وكذا إذا دخل

موجب لظهوره فيما يعم القضاء الذي قد يصدق عليه المؤاخذة توسعاً.

كما يناسبه ما تقدم في صحيح معاوية بن عمار في النومة الثانية من قوله عليه السلام: «فليقض ذلك اليوم عقوبة»[1]، وما تضمنته جملة من نصوص عدم قضاء الصلاة على المغمى عليه من قولهم عليهم السلام: «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»[2]. ولا ينافي ذلك عدم بطلان الحج حتى مع تعمد لبس القميص حال الإحرام، لإمكان تعدد الجهة المقتضية لعدم القضاء.

اللهم إلا أن يقال: لما كان تطبيق الحديث على القضاء مبنياً على التوسع، بتنزيله منزلة التبعة، فاللازم الاقتصار فيه على مورده، وهو قضاء الحج، ولا يتعدى منه لغيره. ولذا لم يعرف منهم البناء على عدم القضاء في سائر موارد الإخلال بالجزء أو الشرط للجهل بالحكم. فالعمدة الموثق.

نعم يختص ذلك بما إذا اعتقد المكلف ـ ولو غفلة ـ عدم المفطرية، دون ما إذا كان متردداً حين الفعل، لاختصاص الموثق بالأول، ولأنه الظاهر أو المتيقن من الجهالة في صحيح عبدالصمد لو تم الاستدلال به في المقام، لظهور الباء في قوله عليه السلام: «بجهالة» في السببية لا محض المصاحبة والمعية، ولا يكون الجهل سبباً للعمل إلا مع الغفلة أو اعتقاد الصواب، أما مع الشك والتردد فالجهل لا يقتضي الإقدام، بل التوقف، والإقدام معه يستند إلى أمر آخر من تسامح وتفريط، أو أصل أو نحوه مما يرجع إليه عند الشك في مقام العمل.

(١) بلا إشكال ظاهر، وعن المنتهى نفي الخلاف فيه، وفي الخلاف والتذكرة دعوى الإجماع عليه، وعن المستند أن عليه الإجماع المحقق.

والنصوص به مستفيضة، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٥ باب:٤ من أبواب قضاء الصلوات، وج:٧ باب:٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، وباب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

جوفه قهراً بدون اختياره(١).

(مسألة ٢٤): إذا أفطر مكرهاً بطل صومه(٢)، وكذا إذا كان لتقية،

عن رجل نسي فأكل وشرب ثم ذكر. قال: لا يفطر، إنما هو شيء رزقه الله، فليتم صومه»[١]، وموثق عمار: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينسى وهو صائم فجامع أهله، فقال: يغتسل، ولا شيء عليه»[٢]، وغيرهما.

(١) بلا خلاف أجده، كما في الجواهر. لعدم العمد الذي تقدم اعتباره في المفطرية. مؤيداً بعموم التعليل في خبر عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: لأي علة لا يفطر الاحتلام الصائم، والنكاح يفطر الصائم؟ قال: لأن النكاح فعله، والاحتلام مفعول به»[٣].

بل لا يبعد قصور إطلاق مفطرية المفطرات عنه، لاختصاصها أو انصرافها إلى ما يكون فعلاً للمكلف، بحيث ينسب إليه. وحينئذٍ يكون مقتضى الأصل عدم مفطريته.

(٢) كما في المبسوط والمسالك والحدائق. لإطلاق أدلة المفطرات، المؤيد أو المعتضد بما ورد في الإفطار تقية[٤] من التصريح بالإفطار في النصوص، بل في بعضها التصريح بالقضاء[٥]، وما ورد من تحمل الزوج الكفارة عن زوجته إذا أكرهها على الجماع[٦]، فإن تحمله الكفارة عنها يناسب إفطارها.

وصرح غير واحد بعدم الإفطار بذلك، بل نسب للأكثر. للأصل بعد انصراف دليل المفطرية عنه. ولحديث رفع الإكراه.

لكن الانصراف ممنوع. وحديث رفع الإكراه ظاهر في رفع المؤاخذة ونحوها

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.
(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٥.
(٦) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

مما هو من سنخ التبعة، ولا يقتضي صحة الفعل الناقص، ولا عدم القضاء المترتب على ذلك. وما تقدم في صورة الجهل بالحكم، من ظهور بعض النصوص في كونه من سنخ التبعة توسعاً، لا يكفي في عموم حديث رفع الإكراه له بعد عدم ظهوره في العموم بلحاظ التوسع المذكور.

هذا وقد يستدل لعدم وجوب القضاء بما ورد في تعليل عدم قضاء الصلاة على المغمى عليه من أن ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر[1]، بدعوى: أن مقتضى عموم التعليل عدم وجوب القضاء في المقام.

لكنه يشكل **أولاً**: بعدم وضوح شموله للإكراه الذي لا يرتفع به الاختيار.

وثانياً: بأن تطبيقه على قضاء الصلاة، بتنزيله منزلة التبعة، التي ترتفع بالعذر لما كان على خلاف القاعدة، فلا مجال للتعدي منه لقضاء الصوم.

وثالثاً: بأن مفاده عدم وجوب القضاء في فرض ترك العمل ـ وهو الصلاة ـ قهراً، والظاهر عدم بناء الأصحاب على ذلك في المقام، لابتناء عدم وجوب القضاء عند القائلين به على صحة الصوم وعدم فساده باستعمال المفطر إكراهاً، لا عدم وجوب القضاء بعد فرض المفطرية وبطلان الصوم.

نعم لا يبعد استثناء تعمد البقاء على الجنابة وحدث الحيض والنفاس من ذلك، فيصح الصوم، ويجزي إذا كان ترك الغسل من جهة الإكراه، كما يناسبه صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما(عليهما السلام): «سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل أن يغتسل. قال: يتم صومه ويقضي ذلك اليوم إلا أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر، فإن انتظر ماء يسخن أو يستسقى فطلع الفجر فلا يقضي صومه [يومه]»[2]. وموثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن طهرت بليل من حيضتها ثم توانت أن تغتسل في رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم»[3].

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٥ باب:٣ من أبواب قضاء الصلوات.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

إذا كانت التقية في ترك الصوم(١)، كما إذا أفطر في عيدهم تقية. أما لو كانت في أداء الصوم ـ كالإفطار قبل الغروب، والارتماس في نهار الصوم ـ فالظاهر الإجزاء وعدم وجوب القضاء(٢).

(مسألة ٢٥): إذا غلب على الصائم العطش وخاف الضرر من الصبر عليه أو كان حرجاً جاز أن يشرب بمقدار الضرورة(١)، ويفسد بذلك صومه(٢)، ويجب عليه الإمساك في بقية النهار إذا كان في شهر رمضان.

لظهور الأول في عدم مفطرية البقاء على الجنابة لمحذور، كما لو خاف البرد على نفسه، فانتظر تسخين الماء حتى طلع الفجر، وذلك يجري مجرى الإكراه. وظهور الثاني في توقف فساد الصوم على التواني في الغسل، وهو غير حاصل مع الإكراه.

(١) لعين ما سبق في الإكراه.

(٢) على ما تقدم الكلام فيه في المسألة التاسعة والعشرين من مباحث الوضوء.

(١) لعموم رفع الاضطرار والحرج. ولموثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يصيبه العطش[1] حتى يخاف على نفسه. قال: يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروى»[2]. ومعتبر المفضل بن عمر: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن لنا فتيات وشباناً [فتياناً وبنات] لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم من العطش. قال: فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم وما يحذرون»[3].

(٢) كما في العروة الوثقى، قال سيدنا المصنف قدس سره في مستمسكه: «لاستعمال المفطر اختياراً، وأدلة رفع الاضطرار لا تصلح لتصحيح الصوم».

---

(١) روي بلفظ (العطاش) في الكافي المطبوع حديثاً، وفي الوسائل عن الكليني. وروى بلفظ (العطش) في الفقيه منه، وفي التهذيب عن الكليني، وفيه أيضاً بسنده عن عمار، كما روي كذلك في المدارك والجواهر، وهو الأظهر، لظهور قوله: «يصيبه» في عدم استحكام العارض المذكور، والعطاش مرض مستحكم. ولا أقل من كونه المروي في الفقيه والتهذيب بسندهما المعتبر عن عمار، مع سقوط رواية الكافي باختلاف النقل عنه.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١، ٢.

وأما في غيره من الواجب الموسع أو المعين فلا يجب(١).

ويظهر من الوسائل صحة الصوم. وقال في الدروس بعد أن أشار للرواية: «وفيها دلالة على بقاء الصوم، وعدم وجوب القضاء، كما اختاره الفاضل».

والوجه فيه: ظهور الحديثين في حَلّ مشكلة الصيام في الفرض، والتخفيف عن الصائم بترخيصه برفع عطشه لحفظ نفسه، لا التضييق على من حكمه الإفطار بمنعه عما لا يضطر إليه مع وجوب القضاء عليه من أجل إفطاره. ولذا لم يتعرض فيه للمنع عن سائر المفطرات، ولم ينبه فيه للقضاء. فهو ظاهر في بيان الصوم الاضطراري، لا تشريع إفطار للعاجز مبني على التضييق عليه. فالمقام نظير ما إذا قال السائل: رجل لا يستطيع الوضوء من جرح في يده، فورد الجواب بغسل ما عدا موضع الجرح من اليد، حيث لا ريب في ظهوره في تشريع الوضوء الاضطراري المجزي، لا في وجوب الغسل تعبداً من دون أن يجزي عن الوضوء. وبذلك يخرج عما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره من مقتضى القاعدة الأولية فساد الصوم.

كما يتعين الاقتصار على مورد الحديثين، وهو العجز عن الصوم لخوف الضرر على النفس. وعدم الاكتفاء بالحرج، لعدم نهوض قاعدة نفي الحرج بالإجزاء. بل مقتضاها عدم وجوب الصوم لولا ما هو المعلوم من كثرة تعرض الصائم خصوصاً في البلاد الحارة ومع طول النهار للحرج بسبب الجوع والعطش، بنحو يكشف عن قصور قاعدة نفي الحرج عن المقام من مورد عدم القدرة على الصوم وعدم الاكتفاء بالحرج، لعدم نهوض قاعدة نفي الحرج بالإجزاء.

(١) لما كان الحكم الذي تضمنه الحديثان مخالفاً للقاعدة لزم الاقتصار فيه على مفادهما، وحيث لم يتضمن الأول فرض الصوم، وإنما استفيد من سياقه، فالمتيقن منه صوم شهر رمضان، لأنه الفرد الظاهر من الصوم الذي يشيع الابتلاء به، ولما هو المعلوم من حرمة شهر رمضان وأهمية صومه.

وأما الثاني فهو وإن تضمن عدم القدرة على الصيام، إلا أن عدم التنبيه فيه على وجوب الصوم عليهم قد يوجب انصرافه إلى خصوص صوم شهر رمضان الذي

لا يحتاج وجوبه على المسلم إلى تنبيه. ولا أقل من كونه المتيقن بلحاظ أهميته وثبوت الحرمة له، ومقتضى ذلك الاقتصار في وجوب الإمساك مع بطلان الصوم عليه.

نعم بناء على ما ذكرنا من أن مفاد الحديثين الاجتزاء بالصوم الناقص للاضطرار فالمناسب عمومه لكل واجب مضيق، ولا يختص بصوم شهر رمضان. بل قد يدعى أن أهمية صوم شهر رمضان يقتضي العموم لغيره من الواجب المضيق بالأولوية. اللهم إلا أن تكون أهمية صوم شهر رمضان منشأ للاكتفاء بالصوم الناقص بعد تعذر التام. فتأمل جيداً.

الفصل الثالث

تجب الكفارة بتعمد شيء من المفطرات(١)، حتى القيء على

(١) الظاهر عدم الإشكال فيه في الجملة. ويقتضيه النصوص الكثيرة، كصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر. قال: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً...»[1]، وغيره.

والإفطار لغة وإن كان هو الأكل والشرب، ومنه الفطور المقابل للسحور، إلا أنه أطلق في النصوص على جملة من المفطرات، فإن كان الإطلاق المذكور حقيقياً كشف عن تبدل معنى الإفطار شرعاً، وأن المراد به إفساد الصوم، فينزل الإفطار في نصوص الكفارة على المعنى المذكور، لانصراف الاستعمال في كلام الشارع للمعنى الشرعي مع وجوده. وإن كان مجازياً تنزيلياً كان مقتضى التنزيل ثبوت حكم الإفطار له، ومنه ثبوت الكفارة. ومن ثم لا أثر مهم للكلام في ثبوت المعنى الشرعي المذكور للإفطار وعدمه.

نعم قد يظهر أثره فيما لم يطلق عليه عنوان المفطر مما يفسد الصوم، فإن قيل بثبوت المعنى الشرعي لزم البناء على وجوب الكفارة بفعل الأمر المذكور، وإن قيل بعدم ثبوته تعين البناء على عدم وجوبها به.

ودعوى: أن المعنى الشرعي لو كان ثابتاً فلا طريق لإثباته إلا إطلاق عنوان المفطر على غير الأكل والشرب من مفسدات الصوم. وحينئذٍ لا مجال لإحراز عمومه لكل مفسد، بل المتيقن منه ما يختص بما ثبت إطلاق المفطر عليه في كلام الشارع.

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

وحينئذٍ لا يظهر الأثر لثبوت المعنى الشرعي للمفطر.

مدفوعة: بأنه حيث لا جامع عرفي بين الأمور المذكورة إلا إفساد الصوم تعين كون المستكشف من الإطلاقات المذكورة هو الوضع لكل ما يفسد الصوم، لا لخصوص ما أطلق عليه المفطر. ومن هنا كان الظاهر ثبوت الثمرة المذكورة.

اللهم إلا أن يقال: إطلاق النصوص المتضمنة لثبوت الكفارة بالإفطار إن لم ينصرف لخصوص الأكل والشرب فاللازم حمله عليهما، بقرينة معتبر الهروي الآتي في أول المسألة الثانية والشارح لأدلة الكفارة، لقوله عليه السلام فيه: «متى جامع الرجل حراماً أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات... وإن كان نكح حلالاً أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة»[1]، فإن عطف الإفطار على الجماع وتعديته بـ(على) موجب لظهوره في عدم إرادة مطلق استعمال ما يفسد الصوم، بل خصوص الأكل والشرب، وتعميم الحكم للجماع ونحوه لإلحاقه به، لا لدخوله في عنوان المفطر، بمعنى ما يفسد الصوم.

ويؤيد ذلك حديث محمد بن جعفر الأسدي فيما ورد عليه عن الحجة (عجل الله فرجه): «فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً بجماع محرم عليه أو بطعام محرم عليه أن عليه ثلاث كفارات»[2]. لاقتصاره في بيان موضوع الكفارة على الطعام والجماع، وعدم الاكتفاء فيه بعنوان المفطر، بمعنى ما يفسد الصوم، غاية الأمر إلحاق الشراب بالطعام، لأنه من سنخه. فتأمل.

نعم في مضمر سليمان ـ الذي سبق عند الكلام في مفطرية الغبار اعتباره ـ: «إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان، أو استنشق متعمداً، أو شم رائحة غليظة، أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فإن ذلك مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح»[3]، فإن مقتضى تعليل وجوب الكفارة بأنه مفطر عموم وجوب الكفارة لكل مفطر.

(إن قلت): تقدم عدم العمل بالحديث المذكور في إثبات مفطرية ما تضمنه.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٣.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

(قلت): عدم العمل به في إثبات مفطرية ما تضمنه لا ينافي حجيته في إثبات الملازمة المذكورة بين المفطرية ووجوب الكفارة.

اللهم إلا أن يقال: لم يتضح من المضمر التعليل بمجرد المفطرية، بل لعل العلة هي المفطرية المماثلة لمفطرية الأكل والشرب والنكاح، بأن يكون قوله: «مثل الأكل...» صفة لـ(مفطر) وقيداً له، لا خبراً ثانياً لـ(إن)، ولاسيما بملاحظة أن الأمور التي اشتمل عليها ملحقة بالأكل والشرب عرفاً، ومن أفرادهما الخفية.

ومن هنا لا مجال للبناء على عموم وجوب الكفارة بكل مفطر، ليبتني الكلام في المقام على ثبوت المعنى الشرعي للمفطر وعدمه. وحينئذٍ يحتاج إثبات الكفارة في كل واحد ممايفسد الصوم للدليل، فنقول:

لاريب في ثبوت الكفارة في الأكل والشرب، لأنهما المتيقن من المفطر. وكذا في النكاح وما ألحق به من تعمد البقاء على الجنابة، وإنزال المني بفعل ما يوجب ذلك، لدلالة النصوص الكثيرة على وجوب الكفارة فيها.

وأما البقاء على حدث الحيض والنفاس فلا يخلو عن إشكال، لعدم ثبوت مساواتهما للجنابة على ما أشرنا إليه في المسألة السابعة.

وينبغي النظر في باقي المفطرات.

الأول: الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، والمعروف بين من قال بمفطريته ـ كما في الجواهر ـ وجوب الكفارة به. ولعله لإطلاق المفطر عليه في النصوص[1]. بل في بعضها سوقه في ذلك في سياق الأكل والشرب والنكاح.

لكن عرفت الإشكال في كفاية ذلك في ثبوت الكفارة. بل مقتضى معتبر الهروي عدمه. مضافاً إلى موثق سماعة: «سألته عن رجل كذب في رمضان. فقال: قد أفطر، وعليه قضاؤه. فقلت: فما كذبته؟ قال: يكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله»[2]. إذ من الظاهر عدم سوقه لمجرد بيان المفطرية، بل للتنفير عن الكذب زائداً على ذلك،

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

فالاقتصار فيه على وجوب القضاء من دون تنبيه للكفارة مع أنها أشد في التنفير موجب لقوة ظهوره في عدمها.

الثاني: الارتماس في الماء بناء على مفطريته، فقد صرح غير واحد بوجوب الكفارة به. بل في الغنية الإجماع عليه.

لكن يظهر من بعضهم وجود الخلاف فيه، بل في الشرايع والنافع وعن أبي الصلاح عدم وجوبها. ويقتضيه ـ مضافاً إلى الأصل ـ معتبر الهروي. ومجرد الحكم بإفساد الصوم به لا ينهض بإثبات وجوب الكفارة به، لماسبق.

الثالث: إيصال الغبار الغليظ إلى الجوف بناء على كونه مفطراً. فقد صرح غير واحد بوجوب الكفارة به، وهو المتعين للتصريح بذلك في حديث سليمان المتقدم آنفاً الذي هو الدليل على مفطريته.

الرابع: الاحتقان بالمايع. وظاهر الشرايع عدم وجوب الكفارة به، بل عن السيد الإجماع عليه. ويقتضيه ـ مضافاً إلى الأصل ـ معتبر الهروي بالتقريب المتقدم.

الخامس: تعمد القيء. وفي الشرايع والوسيلة وغيرهما عدم وجوب الكفارة به، بل عن صريح الخلاف وظاهر غيره الإجماع عليه، بل في الجواهر: «لم نعرف القائل بوجوبها معاً عليه منا».

ويقتضيه ـ مضافاً إلى الأصل ومعتبر الهروي ـ الاقتصار في جملة من نصوصه على القضاء من دون إشارة للكفارة. بل في موثق مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عن أبيه(عليهما السلام): «أنه قال: من تقيأ متعمداً وهو صائم فقد أفطر، وعليه الإعادة، فإن [وإن] شاء الله عذبه، وإن شاء غفر له»[1]. فإن إناطة الخروج عن تبعة الذنب بمشيئة الله تعالى، من دون إشارة للكفارة التي من شأنها تكفير الذنب، ظاهر في عدم وجوبها. والله سبحانه وتعالى العالم.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٦.

الأحوط إذا كان الصوم مما تجب فيه الكفارة كشهر رمضان(١)، وقضائه بعد الزوال(٢)، والصوم المنذور المعين(٣)، ولا فرق بين العالم بالحكم والجاهل به. نعم إذا كان يرى أنه حلال فلا كفارة عليه(٤). مقصراً كان أو قاصراً(٥)، بخلاف المتردد في ذلك فإن عليه الكفارة(٦).

(مسألة ١): كفارة إفطار يوم من شهر رمضان مخيرة بين عتق رقبة وصوم شهرين متابعين وإطعام ستين مسكيناً(٧)،

---

(١) وهو مورد النصوص المتقدمة أو المتيقن منها.

(٢) لما كان دليل الكفارة فيه مختصاً بالنكاح فغاية ما يمكن هو التعدي منه لكل ما يوجب الكفارة في شهر رمضان، دون بقية المفطرات.

(٣) حيث كان دليل الكفارة فيه هو دليل الكفارة في النذر فمقتضى إطلاقه العموم لكل مبطل للصوم، ومناف للوفاء بالنذر وإن لم يكن مفطراً، كتعمد الإخلال بالنية.

(٤) لموثق زرارة وأبي بصير المتقدم عند الكلام في فساد الصوم بذلك، فإن نفي الكفارة متيقن منه. وقد يدعى أن المنصرف منه الجهل بالمفطرية مع نية الصوم، ولا يعم الجهل بوجوب الصوم وحرمة الإفطار. لكنه لو تم فمن القريب جداً فهم عدم الخصوصية لذلك، خصوصاً بلحاظ أن الكفارة من سنخ العقوبة والتبعة التي لا تثبت مع عدم التمرد للبناء على الحلية.

(٥) للإطلاق. ومجرد استحقاق العقاب في المقصر لا ينافيه.

(٦) يظهر الوجه فيه مما تقدم في القضاء.

(٧) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب وفي كلام غير واحد أنه المشهور، بل في الانتصار أنه مما ظن انفراد الإمامية به.

ويشهد له جملة من النصوص، كصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر. قال: يعتق نسمة، أو

لكل مسكين مدّ(١)،

يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً. فإن لم يقدر تصدق بما يطيق»[١]، وغيره.

ولأجلها يحمل ما اقتصر فيه على الإطعام ـ كموثق سماعة الآتي ـ على بيان أحد أفراد التخيير، أو أيسرها غالباً. وإلا فلا قائل بذلك. كما يحمل ما اقتصر فيه على العتق أو تضمن الترتيب على الاستحباب، أو بيان أطراف التخيير، بإلغاء مفهوم الشرط في الصوم والصدقة، فإنه أقرب عرفاً من حمل (أو) في النصوص الأولى على التنويع والتقسيم، بل هو بعيد جداً لا يناسب السؤال عن الوظيفة في صحيح عبدالله بن سنان وغيره، إذ لا يكفي في جوابه بيان الوظيفة من دون تعرض لمحلها. ومنه يظهر ضعف ما عن العماني من الترتيب، وحكي عن المرتضى في أحد قوليه، وعن محتمل الخلاف.

هذا وفي موثق سماعة: «سألته عن رجل أتى أهله في رمضان متعمداً. فقال: عليه عتق رقبة وإطعام ستين مسكيناً وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم، وأنى [وأين] له مثل ذلك اليوم»[٢].

لكن عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى روايته هكذا: «عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً، أو صوم شهرين متتابعين، وقضاء ذلك اليوم، ومن أين له مثل ذلك اليوم؟»[٣]. بل ذكر في الوسائل أن الشيخ قدس سره رواه هكذا، وإن لم أعثر عليه في التهذيبين وإنما الموجود فيهما الأول لا غير.

وكيف كان فلا مجال للتعويل على الوجه الأول بعد ثبوت الاختلاف في رواية الحديث، وعدم ظهور القائل به. ولو ثبت فلابد من حمله على الاستحباب، لأنه أقرب عرفاً مما في التهذيبين من حمل الـ(واو) فيه على التخيير، أو حمله على من أتى أهله في حال يحرم إتيانها، كحال الحيض أو الظهار، كما لعله ظاهر.

(١) ففي الجواهر أنه المشهور ـ خصوصاً بين المتأخرين ـ في سائر موارد

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١٣.

الإطعام في الكفارة. للنصوص الكثيرة الواردة في المقام، كموثق سماعة: «سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال: عليه إطعام ستين مسكيناً مدّ لكل مسكين»[١]، وصحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً، قال: عليه خمسة عشر صاعاً، لكل مسكين مدّ بمد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفضل»[٢]. وفي بعض طرقه: «لكل مسكين مدّ، مثل الذي صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

وفي صحيح عبدالمؤمن الأنصاري الوارد في قصة الرجل الذي أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «فأتى [فأتي. فقيه] النبي بعذق في مكتل فيه خمسة عشر صاعاً من تمر، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: خذ هذا [خذها. فقيه] فتصدق بها...»[٣]، وما ورد في كفارة قتل الخطأ[٤]، والنصوص الكثيرة الواردة في كفارة اليمين[٥]، بضميمة عدم الفصل المدعى في المقام.

نعم قد اختلفت النصوص في تحديده بالصاع، ففي صحيح جميل في قصة الرجل الذي أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعاً يكون عشرة أصوع بصاعنا»[٦]، وفي معتبر عبدالرحمن: «يتصدق بعشرين صاعاً»[٧]، وفي صحيح محمد بن النعمان: «كفارته جريبان من طعام، وهو عشرون صاعاً»[٨].

إلا أن الظاهر ابتناؤه على اختلاف قدر الصاع باختلاف الأعراف، كما يشير إليه في الجملة صحيح جميل المتقدم وغيره[٩]. وكيف كان فهو غير مهم في المقام بعد أن كان المأمور به في المقام هو المد.

هذا وفي النهاية والتبيان والوسيلة ومجمع البيان وعن الإصباح أنه يطعم

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١٢، ١٠، ٥.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٠ من أبواب الكفارات حديث:١.

(٥) راجع وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٠، ١٤، ١٢ من أبواب الكفارات.

(٦)، (٧)، (٨) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢، ٤، ٦.

(٩) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث:١.

وهو يساوي ثلاثة أرباع الكيلو تقريباً (١).

مدين، فإن لم يقدر فمد. بل في التبيان ومجمع البيان نسبته لأصحابنا، كما نسب للمبسوط والخلاف أيضاً مدعياً في الثاني الإجماع عليه لكن الموجود فيهما ظاهر في التردد بين الروايتين.

وكيف كان فيشهد لهم في الجملة صحيح أبي بصير عن أحدهما عليه السلام: «في كفارة الظهار قال: تصدق على ستين مسكيناً ثلاثين صاعاً، لكل مسكين مدين مدين»[١]، بدعوى الجمع بينه وبين نصوص المدّ بحمله على صورة القدرة على المدين، وحملها على صورة العجز عنهما.

لكن الحمل المذكور بلا شاهد، بل هو بعيد عن نصوص المدّ الكثيرة جداً. خصوصاً مثل صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «في قول الله عزوجل [من أوسط ما تطعمون أهليكم] قال: هو كما يكون أن يكون في البيت من يأكل المدّ ومنهم من يأكل أكثر من المدّ ومنهم من يأكل أقل من المدّ. فبين ذلك...»[٢].

وحينئذٍ فحيث كان صحيح أبي بصير وارداً في كفارة الظهار ـ كما هو مورد كلام بعض من تقدم ـ فإن أمكن الاقتصار على مورده، لعدم المعارض له فيه، فهو، وإن تعذر ذلك، لظهور عدم الفصل عند الأصحاب، تعين حمله على الاستحباب، جمعاً مع نصوص المدّ الكثيرة، نظير ما تضمن إضافة الحفنة للمدّ في صحيحي هشام والحلبي[٣]. فلاحظ.

(١) تقدم في مستحبات الوضوء تسالم الأصحاب(رضوان الله عليهم) على أن المدّ ربع الصاع. ويقتضيه بعض النصوص المتقدمة هناك. وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمدّ ويغتسل بصاع. والمدّ رطل ونصف والصاع ستة أرطال»[٤]، وزاد المحقق قدس سره فيه: «بأرطال المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقي»[٥]، وصحيح الحلبي: «والصاع أربعة

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٤ من أبواب الكفارات حديث:٦، ٣، ٤، ١٠.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥٠ من أبواب الوضوء حديث:١.
(٥) المعتبر ص:٢٦٨.

أمداد»[١]. وقريب منه معتبر الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام[٢]، وغيرها. وما تضمن غير ذلك مؤول أو مطروح.

كما أن الصاع عبارة عن ستة أرطال بالمدني وتسعة أرطال بالعراقي، فيكون المد رطلاً ونصف بالمدني ورطلين وربعاً بالعراقي، كما هو المعروف بين الأصحاب المصرح به في صحيح زرارة المتقدم على رواية المعتبر، وفي حديث جعفر بن إبراهيم ابن محمد الهمداني ـ الذي لا يخلو عن اعتبار يلحقه بالحسان، على ما تقدم في مبحث الكر ـ: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام على يدي أبي: جعلت فداك إن أصحابنا اختلفوا في الصاع... فكتب إلي: الصاع بستة أرطال بالمدني وتسعة أرطال بالعراقي. قال: وأخبرني أنه يكون بالوزن ألفاً ومائة وسبعين وزنة[درهماً. عيون]»[٣].

ومكاتبة إبراهيم أبيه ـ التي لا تخلو عن اعتبار على ما تقدم هناك أيضاً ـ: «الفطرة عليك وعلى الناس كلهم... تدفعه وزناً ستة أرطال برطل المدينة. والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً، يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً»[٤]، وفي خبر علي بن بلال: «كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطرة، وكم تدفع؟ قال: فكتب عليه السلام: ستة أرطال من تمر بالمدني، وذلك تسعة أرطال بالبغدادي»[٥].

ومن المكاتبتين المتقدمتين يظهر أن الصاع ألف ومائة وسبعون درهماً، والمدّ مائتان واثنان وتسعون درهماً ونصف، والرطل المدني مائة وخمسة وتسعون درهماً، والرطل العراقي مائة وثلاثون درهماً.

وقد تقدم في مباحث الكر أن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل فيكون الصاع ثمانمائة وتسعة عشر مثقالاً، والمد مائتين وخمسة مثاقيل إلا ربعاً، والرطل المدني مائة وستة وثلاثين مثقالاً ونصفاً، والرطل العراقي واحداً وتسعين مثقالاً.

كما تقدم أن المثقال أربع غرامات وربع تقريباً، فيكون الرطل المدني خمسمائة وثمانين وأقل من ربع الغرام والرطل العراقي ثلاثمائة وثلاثة وثمانون غراماً تقريباً

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث:١٢، ١٨.
(٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث:١، ٤، ٢.

وكفارة إفطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال(١) إطعام عشرة مساكين،

والصاع ثلاثة آلاف وأربعمائة وواحد وثمانون غراماً تقريباً. والمد ثمانمائة وسبعين غراماً وربعاً تقريباً.

(١) أما حرمة الإفطار بعد الزوال فالظاهر التسالم عليه بينهم، كما يظهر من كلامهم في وجوب الكفارة به، وفي المدارك أنه مذهب الأصحاب، لا أعلم فيه خلافاً. والنصوص به كثيرة، منها نصوص الكفارة الآتية. ومنها موثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان، ويريد أن يقضيها، متى يريد أن ينوي الصيام؟ قال: هو بالخيار إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت الشمس فإن كان نوى الصوم فليصم، وإن كان نوى الإفطار فليفطر...»[1]، وغيره.

هذا وفي ذيل الموثق المذكور: «سئل فإن نوى الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال: قد أساء، وليس عليه شيء إلا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه»[2]، وفي موثق أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تقضي شهر رمضان، فيكرهها زوجها عليالإفطار، فقال: لاينبغي له أن يكرهها بعد الزوال»[3]. وربما يدعى ظهور الأول في عدم الحرمة، كما قد يناسبه ما عن التهذيب من حمله على نفي العقاب، وظهور الثاني في الكراهة.

لكنه في غاية المنع، غاية الأمر عدم صراحتهما في الحرمة، لإمكان حمل الإساءة في الأول على الكراهة، وكذا حمل: «لا ينبغي» عليها. وأما قوله في الأول: «وليس عليه شيء» فمن القريب حمله على نفي الكفارة، فيعارض نصوصها، لا نفي الحرمة والعقاب، كما تقدم عن الشيخ، خصوصاً بعد قوله: «قد أساء». فلاحظ.

هذا وعن ابن أبي عقيل وأبي الصلاح عدم جواز الإفطار حتى قبل الزوال. ويدل عليه صحيح عبدالرحمن بن الحجاج: «سألت عن الرجل يقضي رمضان أله

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١٠.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٤.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٢.

لكل مسكين مد، فإن لم يتمكن صام ثلاثة أيام(١) وكفارة إفطار الصوم

أن يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال إذا بدا له؟ فقال: إذا كان نوى ذلك من الليل، وكان من قضاء رمضان، فلا يفطر، ويتم صومه»[1]. لكن لا مجال للخروج به عن النصوص السابقة. فليحمل على كراهة الإفطار، أو يطرح.

وأما الكفارة فالمعروف منهم وجوبها، وجعله في الانتصار من متفردات الإمامية، وفي الخلاف والغنية الإجماع عليه، للنصوص الآتية. ولم ينسب الخلاف فيه إلا للعماني. ويشهد له موثق عمار المتقدم. حيث يكون مقتضى الجمع بينه وبين نصوص الكفارة الحمل على الاستحباب.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من تعذر الجمع المذكور، للتناقض عرفاً بين ثبوت الكفارة ونفيها. ولاسيما وأن استحباب الكفارة لا يناسب حرمة الإفطار. فهو غريب جداً، فإن حمل الأمر بالكفارة على استحبابها غير عزيز، ولا ملازمة بين حرمة العمل ووجوب الكفارة عليه، لا عقلاً، ولا عرفاً. وقد التزم هو وغيره بنظير الجمع المذكور بين نصوص الكفارة في وطء الحائض المتسالم على حرمته، وما أكثر الموارد التي حمل فيها الأمر بالكفارة على الاستحباب.

فالعمدة في وهن الموثق ظهور إعراض الأصحاب عنه، وشذوذ القول عندنا بمضمونه. وربما يحمل على التقية، لموافقته للعامة.

وأما الجمع بينه وبين نصوص الكفارة بحمله على غير النكاح لاختصاصها به. فيشكل بظهور مفروغيتهم عن عدم الفرق بين النكاح وغيره من المفطرات.

(١) كما في النهاية، ونسب للمشهور، وفي الانتصار أنه مما انفردت به الإمامية. لصحيح هشام بن سالم: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل وقع على أهله وهو يقضي شهر رمضان، فقال: إن كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه، يصوم يوماً بدل يوم، وإن فعل بعد العصر صام ذلك اليوم وأطعم عشرة مساكين، فإن لم يمكنه صام

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٦.

ثلاثة أيام كفارة لذلك»[١]، وخبر بريد 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 يتصدق على عشرة مساكين، فإن لم يقدر عليه صام يوماً مكان يوم، وصام ثلاثة أيام كفارة لما صنع»[٢].

واشتمال الأول على التحديد بالعصر مع عدم القائل بذلك لا يمنع من الاستدلال به في تحديد الكفارة، إذ لا مانع من التفكيك في الحجية بين فقرات الحديث الواحد. ولاسيما مع قرب وقوع السهو في لفظ العصر. كما أن اشتمال الثاني على الحارث بن محمد الذي لا نص على توثيقه لا يقدح في الحجية بعد ظهور اعتماد الأصحاب على الحديث، لكثرة من يفتي بمضمونه مقتصراً عليه أو بعد الجمع بينه وبين غيره من نصوص المقام.

هذا وفي موثق زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل صام قضاء من شهر رمضان، فأتى النساء. قال: عليه من الكفارة ما على الذي أصاب في شهر رمضان، لأن ذلك اليوم عند الله من أيام رمضان»[٣]، وفي مرسل حفص: «عليه من الكفارة مثل ما على الذي جامع في شهر رمضان»[٤]. وإطلاقهما مقيد بما تضمن اختصاص الحرمة والكفارة بما بعد الزوال.

والطعن في الأول بأن مبنى الحكم فيه على تنزيله اليوم منزلة شهر رمضان، وحيث لا يمكن الالتزام بذلك، لأن مقتضاه عدم الفرق بين ما قبل الزوال وبعده، فلا مجال للاستدلال به فلم يبق إلا الثاني الذي لا مجال للاستدلال به بعد إرساله.

مدفوع بإمكان حمل التنزيل المذكور في الأول على خصوص حال وجوب الاستمرار في الصوم الذي هو بعد الزوال بقرينة بقية النصوص. ومن ثم كان ظاهر الصدوق في المقنع والفقيه العمل بالطائفتين معاً الراجع للتخيير بين المضمونين، ونحوه حكي عن رسالة والده.

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢، ١، ٣.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

المنـذور المعـين كفـارة يمين(١)، وهي عتـق رقبة أو إطعام عشرة مسـاكين لكل واحد مدّ، أو كسوة عشرة مساكين، فإن عجز صام ثلاثة أيام.

واحتمل الشيخ في النهاية والتهذيبين حمل الثانية على الإفطار مع الاستخفاف. وبه أفتى في الوسـيلة. لكنه بلا شـاهد، ولذا كان الأقرب الحمل على التخيير مع كون الثاني أفضل، كما عن الشيخ.

هـذا وفي الغنيـة خـير في الكفارة في المقام بـين صيام ثلاثة أيـام وإطعام عشرة مسـاكين. وبـه أفتى في الوسـيلة في غير المسـتخف. وكأنـه لحمل الطائفـة الأولى على التخيير، وهو كما ترى، فإنها كالصريحة في الترتيب.

وأشكل من ذلك ما في المراسم وحكي عن جماعة من أنها كفارة يمين: عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم. فإنه بلا شاهد، ومخالف لجميع النصوص المتقدمة.

(١) لأن ذلك هو كفارة النذر مطلقاً، كما في الشرايع ـ في كتاب النذر ـ والنافع والمسـالك وحـكاه عن الصـدوق. كما حكي عـن العلامـة في التحريـر وجماعة، وفي الشرايـع أنه الأشـهر. لصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قـال: إن قلت: لله علي، فكفـارة يمـين»[1]، وحديث حفص بن غيـاث أو موثقه عنه عليه السلام: «سـألته عن كفارة النذر، فقال: كفارة النذر كفارة اليمين...»[2].

وصحيـح ابن مهزيار: «كتـب بندار مولى إدريس: يا سـيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب إليه ـ وقرأته ـ: لا تتركه إلا مـن علة. وليس عليك صومه في سـفر ولا مـرض، إلا أن تكون نويت ذلك. وإن كنت أفطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سـبعة مسـاكين»[3]، بناء على أن سـبعة محرفـة عن عشرة، كما يناسـبه ما في الفقيه من التعبـير بمضمون الحديث مع إبدال سبعة بعشرة، وكذا ما في إحدى نسختي المقنع المطبوع.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٣ من أبواب الكفارات حديث:١، ٤.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:٤.

بل في المسالك أنه الموجود في المقنع، قال: «هو عندي بخطه الشريف»، وحيث كان إطعام عشرة مساكين أحد أطراف التخيير في كفارة اليمين يصلح الصحيح شاهداً لها في قبال مايأتي.

وعن الشيخين وأتباعهما والعلامة في المختلف وأكثر المتأخرين أنها كفارة إفطار شهر رمضان، وجعله في الانتصار من متفردات الإمامية، مدعياً ـ كالغنية ـ إجماعهم عليه. لصحيح جميل عن عبدالملك بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: من جعل لله عليه أن لا يركب محرماً فركبه، قال: ولا أعلمه إلا قال: فليعتق رقبة، أو ليصم شهرين متتابعين، أو ليطعم ستين مسكيناً»[1]. ولا يقدح ضعف سنده ـ حيث لا نص منهم على وثاقة عبدالملك بن عمر ـ بعد انجباره بعمل من عرفت.

نعم قد يشكل:

تارة: بظهور حال الرواي في عدم جزمه بجواب الإمام عليه السلام بالوجه المذكور، بل قد تكون النصوص الأول قرينة على خطئه في اعتقاده أن الجواب كذلك.

وأخرى: بقرب الجمع بينه وبين النصوص الأول إما بالاقتصار فيه على مورده من النذر على ترك الحرام، لمناسبته للتغليظ في الكفارة، وإما بحمله على أفضل فردي الكفارة.

ويظهر من الاستبصار الجمع بينها وبين هذا الحديث بحمل هذا الحديث على القادر وحمل تلك النصوص على العاجز، بقرينة خبر جميل ابن صالح عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «أنه قال: كل من عجز عن نذر نرذه فكفارته كفارة يمين»[2]. لكنه بلا شاهد. وخبر جميل بن صالح ـ مع ضعفه ـ ظاهر في العجز عن أداء النذر المانع من انتقاده، لا العجز عن كفارته مع انعقاده ومخالفته ولا مجال للعمل به، فلابد من حمله على التقية أو الاستحباب.

وفي النافع وظاهر الشرايع وعن المرتضى وابن إدريس والعلامة فيما عدا

---

(١) الاستبصار ج:٤ ص:٥٣، واللفظ له. التهذيب ج:٨ ص:٣١٤. وسائل الشيعة ج:١٥ باب: ٢٣ من أبواب الكفارات حديث:٧.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٣ من أبواب الكفارات حديث:٥.

(مسألة ٢): تتكرر الكفارة بتكرر الموجب في يومين (١)،

المختلف التفصيل بين نذر الصوم ونذر غيره، فكفارة الأول كفارة إفطار شهر رمضان، وكفارة الثاني كفارة اليمين، جمعاً بين الطائفتين بذلك. لكنه بلا شاهد، بل هو لا يناسب صحيح ابن مهزيار المتقدم.

واستدل لهم في المسالك بما تضمن الأمر فيه بعتق رقبة، كصحيح ابن مهزيار: «وكتب إليه يسأله يا سيدي رجل نذر أن يصوم يوماً، فوقع ذلك اليوم على أهله، ما عليه من الكفارة؟ فكتب إليه: يصوم يوماً بدل يوم، وتحرير رقبة مؤمنة»[1]، وغيره[2]. وفيه: أن العتق أحد خصال كل من كفارة إفطار شهر رمضان وكفارة النذر، فلا ينهض ذكره بتعيين إحداهما.

هذا وفي المراسم وعن الكراجكي أن كفارة حنث النذر كفارة ظهار، وهي مرتبة، العتق، ثم الصيام، ثم إطعام ستين مسكيناً. وكأنه لظهور صحيح ابن مهزيار المتقدم وغيره مما تضمن الأمر بالعتق في وجوبه تعييناً، مع إلغاء خصوصية الصوم، والتعميم لجميع موارد حنث النذر.

لكن لابد من رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب التعييني بقرينة النصوص الأخر الصريحة في التخيير، فليحمل الأمر به على أنه من أجل كونه أحد الخصال الواجبة أو أفضلها.

وقد تحصل من جميع ما سبق: أنه لا خصوصية للصوم المنذور المعين، بل كفارة الإفطار فيه هي كفارة حنث النذر في سائر الموارد، وهي كفارة اليمين عملاً بالنصوص السابقة من دون مخرج عنها.

(١) إجماعاً حكاه غير واحد. لإطلاق أدلة الكفارة، بضميمة أصالة عدم التداخل المعول عليها، والتي تم منا الاستدلال عليها في لواحق الكلام في مفهوم الشرط من الأصول.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٣ من أبواب الكفارات حديث:٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:٢،٣.

لا في يوم واحد(١)،

(١) كما عن جماعة، بل هو المشهور. لاختصاص أدلة الكفارة بما إذا كان مفطراً، إما صريحاً أو انصرافاً، كما يناسبه الأمر بالقضاء في جملة منها.

مضافاً إلى أن النصوص على طائفتين :

الأولى: ما تضمن عنوان الإفطار .

الثانية: ما تضمن عناوين خاصة من الأكل والشرب والنكاح وغيرها. فإبقاء كل من الطائفتين على ظاهره مستلزم لكون كل من العنوانين موجباً للكفارة المستلزم لتعدد الكفارة لو تحقق الإفطار بفعل واحد من تلك الأمور الخاصة، وحيث لا يمكن البناء على ذلك تعين الجمع بينهما بتنزيل إحداهما على الأخرى، إما بإلغاء خصوصية الإفطار أو بإلغاء خصوصية العناوين الخاصة، ولا ريب في تعين الثاني.

ومن هنا لا مجال لاستفادة التكرار من الإطلاق، كما عن المحقق الثاني في حواشي الشرايع، وفي المسالك أنه الأصح إن لم يكن سبق بالإجماع على خلافه.

وأشكل من ذلك ما في جامع المقاصد حيث عقب على ما في القواعد من وجوب الإمساك على من أفطر متعمداً تشبهاً بالصائمين بقوله: «ظاهره أنه حيث لا يكون الصوم مجزئاً لا يعد صوماً. وفي عدة من الأخبار ما يدل على أنه صوم. ومن ثم تتعدد الكفارة بتعدد المفطر».

إذ فيه: أن مقتضى الجمود على ظاهر التعبير بالصوم في النصوص المذكورة عدم بطلان الصوم وإن لم يكن مجزئاً. ومرجع ذلك إلى عدم كون الأمور المذكورة مفطرات، لما هو المعلوم من التنافي بين الصوم والإفطار ، ولا يظن بأحد البناء على ذلك.

على أنه لو تم فإطلاق ما دل على وجوب الكفارة بالمفطرات بعناوينها ـ من الأكل والجماع ونحوهما ـ يقتضي تعدد الكفارة بتعددهما وإن لم يكن المكلف صائماً، ولا يتوقف على كون الإمساك صوماً حقيقياً، كما يظهر من كلامه السابق. كما أن ما دل على وجوب الكفارة بالإفطار لابد من تنزيله حينئذٍ على وجوبها بفعل هذه الأمور

إلا في الجماع فتكرر(١) على الأحوط وجوباً. ومن عجز عن الخصال الثلاث تخير بين صوم ثمانية عشر يوماً وبين أن يتصدق بما يطيق(٢) والأحوط

بعناوينها أيضاً لا بعنوان كونها مفطرات، فيكون مقتضى إطلاقه أيضاً تعدد الكفارة بتعددها وإن لم يكن المكلف صائماً، خلافاً لما يظهر منه. فلاحظ.

(١) كما عن السيد المرتضى والمستند. إما للإطلاقات التي عرفت الكلام فيها. أو لرواية الفتح بن يزيد الجرجاني: «أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن رجل واقع امرأة في شهر رمضان من حلال أو حرام في يوم عشر مرات. قال: عليه عشر كفارات، لكل مرة كفارة. فإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد»[1]. ونحوها في تعدد الكفارة بتعدد الوطء مرسلتان أخريان[2] لعلهما عينها.

ولكن ضعفها مانع من التعويل عليها، خصوصاً مع عدم إيداعها في كتب الحديث المشهورة التي عليها مدار الفتوى، وإنما ذكرت في الخصال والعيون، ومع عدم حكاية مضمونها عن الأصحاب عدا المرتضى قدس سره، فإن مثل هذا الحكم المخالف للقاعدة والذي هو مورد للابتلاء لو كان ثابتاً لشاع بينهم التعرض له.

(٢) كما عن المختلف والدروس، بل نسب التعبير بذلك للأكثر. للجمع بين نصوص المسألة، فإنها طائفتان:

الأولى: ما تضمن بدلية صوم الثمانية عشر يوماً، وهو معتبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «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»[3]، ورواه في الاستبصار عن أبي بصير وسماعة عنه عليه السلام. وموثق أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل ظاهر من امرأته فلم يجد ما يعتق، ولا ما يتصدق، ولا يقوى على الصيام. قال: يصوم ثمانية عشر يوماً،

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٢، ٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١.

لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام»[١].

الثانية: ما تضمن بدلية الصدقة بما يطيق، كصحيح عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر. قال: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً. فإن لم يقدر تصدق بما يطيق»[٢]، وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: «في رجل وقع على أهله في شهر رمضان فلم يجد مايتصدق به على ستين مسكيناً، قال: يتصدق بقدر ما يطيق»[٣].

وحينئذٍ يكون مقتضى الجمع بين الطائفتين رفع اليد عن ظهور كل منهما في الوجوب التعييني، وحملهما على بيان المجزي، بعد ظهور كل منهما في عدم وجوب ما زاد عليه، بنحو يتعذر الجمع بينهما بوجوب الجمع بين الأمرين.

لكنه ـ لو تم في نفسه ـ موقوف على وحدة موضوع الطائفتين، ولا مجال له في المقام بعد اختصاص الثانية بكفارة إفطار شهر رمضان، واختصاص الحديث الثاني من الأولى بكفارة الظهار، كما لا يبعد ظهور الأول منها في الكفارة المرتبة التي منها كفارة الظهار، بقرينة ما تضمنه من بدلية ثلاثة أيام عن كل عشرة مساكين، لظهوره في تعين الإطعام، وبدلية الصوم عنه، لا عن تمام خصال الكفارة المخيرة. ولو فرض فيه العموم لزم الجمع بينه وبين الطائفة الثانية بحمله على غير كفارة شهر رمضان.

هذا وفي صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم أو عتق أو صدقة في يمين أو نذر أو قتل أو غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة، ما خلا يمين الظهار»[٤]. وظاهره بدلية الاستغفار عن الكفارة الواجبة بالأصل في عرض الأبدال المتقدمة.

وحمله على الأعم منها ومن الواجبة بدلاً عن الكفارة. بعيد جداً لا يناسب ذكر خصال الكفارة الثلاث فيه. نعم قد يتجه ذلك في خبر داود بن فرقد عنه عليه السلام أنه قال

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٨ من أبواب الكفارات حديث:١.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٣.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٦ من أبواب الكفارات حديث:١.

اختيار الثاني. ويلزم التكفير عند التمكن(١) على الأحوط وجوباً.

في حديث: «وإلا استغفر الله ولا يعود، فإن الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة»[1].

على أنه لو أمكن في صحيح أبي بصير أيضاً فلا مجال له في صحيح علي بن جعفر: «سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه؟ قال: عليه القضاء وعتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليستغفر الله»[2]. لقوة ظهوره في عدم وجدان إطعام الستين، لا مطلق الإطعام. وحينئذٍ يكون مقتضى الجمع بينه وبين صحيحي بن سنان حملهما على الاستحباب.

ودعوى: أن مقتضى الجمع بينها البناء على وجوب الأمرين. ممنوعة: لقوة ظهور الطائفتين في بيان تمام الواجب المجزي عن الكفارة.

ومنه يظهر ضعف الأقوال الأخر في المقام، ومنها ما نسبه في التذكرة لعلمائنا من وجوب الثمانية عشر يوماً، فإن لم يقدر تصدق بما وجد وصام ما استطاع، فإن لم يتمكن استغفر، وغير ذلك.

(١) كأنه لإطلاق دليل وجوب الكفارة بعد عدم كونه من الموقت، حيث يكفي في التكليف فيه القدرة عليه في تمام العمر مع حمل دليل البدلية على خصوص العجز المستمر، كما هو الأصل في الأبدال الاضطرارية، حيث لا يتحقق موضوعها إلا بالعجز المستمر، فينكشف عدم الموضوع لها وعدم مشروعيتها بتجدد القدرة وإجزاؤها بعد فرض عدم مشروعيتها خلاف الأصل.

لكن ذلك خلاف ظاهر نصوص البدلية المتقدمة، لغلبة تعذر العلم بالعجز المستمر، فيبعد حمل النصوص المتقدمة عليه. وحملها على العجز الظاهري

---

(١) التهذيب ج:٨ ص:٣٢١. واللفظ له. وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٦ من أبواب الكفارات حديث:٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٩.

للاستصحاب ـ بناء على ما هو الظاهر من جريانه في الأمور الاستقبالية ـ بعيد جداً عن مساقها.

نعم في مصحح إسحاق: «الظهار إذا عجز صاحبه عن الكفارة فليستغفر ربه وينوي أن لا يعود قبل أن يواقع، ثم ليواقع وقد أجزأ ذلك عنه من الكفارة، فإذا وجد السبيل إلى ما يكفر يوماً من الأيام فليكفر»[١].

قال سيدنا المصنف ﷺ: «ومورده وإن كان الظهار، لكن لا يبعد استفادة الحكم في غيره منه، كما يساعده الارتكاز العرفي. ولاسيما مع البناء على وجوبه [يعني: الاستغفار] مع فعل الكفارة، كما يظهر من بعض نصوص قصة الأعرابي الذي واقع أهله في شهر رمضان. وعلى هذا فالمسقط للكفارة عدم الوجدان، لا فعل الاستغفار لأنه بدل».

لكن لا مجال للتعدي من الظهار لغيره بعد ما سبق في صحيح أبي بصير من خصوصية يمين الظهار في عدم كون الاستغفار كفارة له عند العجز عن كفارته، حيث يتعين حمل الاستغفار في المصحح على قيامه مقام الكفارة في مسوغية الوطء، من دون أن يكون بدلاً عنها في مقام الامتثال. والأمر بالاستغفار مع الكفارة في صحيح جميل[٢] الوارد في القصة التي أشار إليها ﷺ ظاهر ـ بسبب الجمع فيه بين الاستغفار والتصدق ـ في الاستغفار اللازم من كل ذنب، لا الاستغفار الذي تضمنت النصوص بدليته عن الكفارة، الذي هو محل الكلام.

ومن ثم كان الأقوى عدم وجوب الكفارة بتجدد القدرة عليها إذا كان المكلف قد استغفر عنها قبل تجدد القدرة عليها. نعم لابد في بدلية الاستغفار من صدق العجز عن الكفارة عرفاً، فلا يكفي العجز عنها مدة قليلة يعلم أو يتوقع تجدد القدرة بعدها.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب الكفارات حديث:٤.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

(مسألة ٣): يجب في الإفطار على الحرام الجمع بين الخصال الثلاث المتقدمة(١).

---

(١) كما هو صريح الفقيه وظاهر التهذيبين وعن الجامع وجملة من كتب العلامة والشهيدين وغيرهم. ولعله إليه يرجع ما في الوسيلة من أن من أفطر بالمحرم عليه ثلاث كفارات. لمعتبر الهروي: «قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك(عليهم السلام) فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه ثلاث كفارات، وروي عنهم أيضاً كفارة واحدة، فبأي الحديثين نأخذ؟ قال: بهما جميعاً، متى جامع الرجل حراماً أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات: عتق رقبة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً، وقضاء ذلك اليوم. وإن كان نكح حلالاً أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة، وإن كان ناسياً فلا شيء عليه»[1].

وما رواه الصدوق في الفقيه عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري (يعني: عن المهدي): «فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً بجماع محرم عليه أو بطعام محرم عليه أن عليه ثلاث كفارات»[2].

ولا مجال للإشكال في سند الأول باشتماله على عبدالواحد بن محمدبن عبدوس وعلي بن محمد بن قتيبة اللذين لم ينص أحد على وثاقتهما ـ كما ذكره بعض مشايخنا ـ وعلى عبدالسلام بن صالح الهروي الذي ذكر الشيخ أنه عامي.

لاندفاعه بأن عبدالواحد من مشايخ الصدوق المعتبرين حيث أكثر الرواية عنه مترضياً عليه. وأما علي بن محمد بن قتيبة فقد قال الشيخ في حقه: «تلميذ الفضل بن شاذان نيسابوري فاضل»، وقال النجاشي في حقه: «عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال صاحب الفضل شاذان وراوية كتبه».

ودعوى: أن توصيف الشيخ له بأنه فاضل لا يدل على الوثاقة، كاعتماد الكشي عليه، لما ذكره النجاشي من أن الكشي قد أكثر الرواية عن الضعفاء.

مدفوعة: بأن التنبيه على فضيلة الراوي من دون قدح فيه ظاهر في مدحه بها

---

(١)،(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب: ١٠ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ١، ٣.

هو راوٍ، بنحو يناسب الاعتماد عليه. وبالفرق الواضح بين رواية الكشي عن شخص واعتماده عليه، إذ الاعتماد على الشخص يتوقف ـ مع حسن النظر المناسب للفضيلة التي ذكرها الشيخ ـ على الوثاقة، وإلا فكيف يعتمد على من ليس بثقة؟!

مضافاً إلى أن الصدوق قدس سره روى في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام حديث محض الإسلام الذي كتب به الإمام الرضا عليه السلام للمأمون عن عبدالواحد بن محمد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام، ثم رواه بطريق آخر فيه شيء من الاختلاف، ثم قال: «وحديث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس عندي أصح، ولا قوة إلا بالله»[1].

ومن الظاهر أنه لا منشأ لتصحيحه الحديث المذكور وترجيحه على الحديث الآخر إلا بلحاظ وثاقة رجال سنده، ولو لكونهم أوثق من رجال سند الآخر، مع وثاقة الكل.

وأما عبدالسلام بن صالح فهو أبو الصلت الهروي الثقة العين الذي هو من خواص الإمام الرضا عليه السلام. ولا ينبغي التأمل في خطأ الشيخ في دعوى كونه عامياً.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من الإشكال في سند الثاني بإرساله، لعدم ذكر الواسطة بين الصدوق ومحمد بن جعفر الأسدي. مع عدم كونه من مشايخه، بل لعله لم يدركه.

لاندفاعه أيضاً بقرب عصر الصدوق من عصر محمد بن جعفر، ولا يبعد اطلاعه على نسبة مثل هذه الرواية لصاحبها حساً، لكونها مكاتبة غير متصرمة. قال في الفقيه: «وأما الخبر الذي روي فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً: أن عليه ثلاث كفارات، فإني أفتي به فيمن أفطر بجماع محرم عليه أو بطعام محرم عليه، لوجودي ذلك في روايات أبي الحسن الأسدي(رضوان الله عليه) فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري(قدس الله روحه»)[2].

---

(١) عيون أخبار الرضا ج:٢ ص:١٢٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٧٣،٧٤.

(مسألة ٤): إذا أكره زوجته على الجماع في صوم رمضان كان عليه كفارتان، وتعزيران: خمسون سوطاً، فيتحمل عنها الكفارة والتعزير(١).

على أنه ﷺ ذكر في مشيخة الفقيه سنده إلى أبي الحسن الأسدي المذكور، قال: «وما كان فيه عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي(رضوان الله عليه) فقد رويته عن علي بن أحمد بن موسى ومحمد بن أحمد السناني والحسين بن إبراهيم بن أحمدبن هشام المؤذن [المؤدب] عن أبي الحسن محمد بن جعفر الأسدي الكوفي(رضوان الله عليه)»[1].

والرجال الثلاثة من مشايخه ﷺ الذين روى عنهم مترضياً عليهم، وهو مناسب جداً لوثاقتهم. ولا أقل من الوثوق بالخبر الذي يجتمعون عليه، كهذا الخبر.

نعم قد يظهر من مكاتبة الجرجاني المتقدمة في المسألة السابقة عدم تعدد الكفارة بالإفطار على الحرام.

لكن ضعف سندها مانع من الخروج بها عن الحديثين المتقدمين. على أنه لو غض النظر عن ذلك فالأقرب الجمع بينهما وبينها بحملها على وحدة الكفارة في مقابل تكررها، لا على كونها مخيرة في مقابل كفارة الجمع، بل ذلك هو الظاهر منها بدواً. ولا مجال مع ذلك لرفع اليد بها عن ظاهر الحديثين المتقدمين، وحملهما على الاستحباب.

(١) إجماعاً كما عن جماعة. ويقتضيه حديث المفضل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة، فقال: إن كان استكرهها فعليه كفارتان، وإن كان طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة، وإن كان أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحد، وإن كان طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطاً، وضربت خمسة وعشرين سوطاً»[2].

قال في المعتبر: «الرواية في غاية الضعف. لكن علماؤنا ادعوا على ذلك إجماع الإمامية. ومع ظهور القول بها، ونسبته للأئمة، يجب العمل بها...».

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٧٦ من شرح مشيخة الفقيه.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

ولا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة(١)، ولا تلحق بها الأمة(٢)، كما لا تلحق بالزوج الزوجة إذا أكرهت زوجها على ذلك(٣).

(مسألة ٥): إذا علم أنه أتى بما يوجب فساد الصوم، وتردد بين ما يوجب فساد الصوم فقط أو يوجب الكفارة معه، لم تجب عليه(٤).

وإذا علم أنه أفطر أياماً ولم يدر عددها اقتصر في الكفارة على القدر المعلوم(٥)، وإذا شك في أنه أفطر بالمحلل أو المحرم كفاه إحدى الخصال(٦)، وإذا شك في أن اليوم الذي أفطره كان من شهر رمضان أو

وما ذكره من انجبار ضعف الحديث بعمل الأصحاب وإن كان صحيحاً، إلا أن الظاهر صحة سند هذا الحديث، لأنه وإن رواه الكليني بسند فيه إبراهيم بن إسحاق الأحمر، الذي لم يوثق، بل ضعف، إلا أنه رواه الصدوق بسنده عن المفضل ابن عمر، وليس في سنده إليه من يطعن فيه إلا محمد بن سنان الذي هو ـ كالمفضل بن عمر ـ ثقة على الأظهر، على ما تقدم مفصلاً في مسألة تحديد مساحة الكر من مباحث المياه.

(١) كما نسب لنص الأصحاب. لإطلاق النص.

(٢) لخروجها عن موضوع النص، لأن امرأة الرجل عرفاً زوجته، لا كل من يحل له وطؤها. لكن الإنصاف أن فهم عدم الخصوصية للزوجة قريب جداً. بل قد يدعى إلحاق الأجنبية، بل الغلام. لكنه لا يخلو عن إشكال، لإمكان تداخل العقوبة واندكاكها بعقوبة الحدّ. فلاحظ.

(٣) لخروجه عن مورد النص. ولا مجال لفهم عدم الخصوصية، أو تنقيح المناط، لإمكان الفرق بضعف الزوجة أمام الزوج نوعاً، دون العكس. كما يمكن أن يكون ضعفها سبباً في تخفيف عقوبتها.

(٤) للأصل.

(٥) للأصل أيضاً. وأما القضاء فيأتي الكلام فيه في المسألة الثانية من الفصل السابع.

(٦) لأن في وجوب الجمع زيادة تكليف مدفوع بالأصل. مضافاً إلى

كان من قضائه وقد أفطر قبل الزوال لم تجب عليه الكفارة(١). وإن كان قد أفطر بعد الزوال كفاه إطعام ستين مسكيناً(٢) وله الاكتفاء بعشرة مساكين(٣).

استصحاب عدم الإفطار على الحرام، كأكل الميتة. ولا يعارض باستصحاب عدم الإفطار على الحلال. إذ لو أريد بالاستصحاب المذكور نفي وجوب الكفارة الواحدة فهي واجبة قطعاً. ولو أريد به إثبات وجوب الجمع فهو من الأصل المثبت.

(١) لأصالة البراءة من وجوب الكفارة بعد عدم العلم بها، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإنما يعلم تفصيلاً بوجوب قضاء يوم عليه، ويشك في وجوب الكفارة بدواً. بل مقتضى استصحاب عدم إفطار يوم من شهر رمضان عدم وجوب الكفارة. ولا يعارض باستصحاب عدم إفطار يوم من القضاء، لعدم الأثر له، بعد جواز إفطاره قبل الزوال، ولا كفارة فيه.

(٢) قطعاً، إما لأنه تمام الواجب، أو لزيادته عليه.

(٣) قال قدس سره في مستمسكه: «إذ الشك المذكور يوجب العلم إجمالاً بوجوب التصدق على عشرة مساكين تعييناً، أو بوجوب الصدقة على ستين مسكيناً تخييراً بينه وبين العتق وصوم شهرين متتابعين، فالتصدق على عشرة مساكين مما يعلم بتعلق الطلب به المردد بين التعيين والتخيير، ولأجل ذلك يعلم بتحقق الامتثال به، ويشك في وجوب الزائد عليه، فيرجع فيه إلى أصل البراءة».

لكنه يشكل بأن الشك المذكور يستلزم العلم الإجمالي بالتكليف والتضييق إما بعدم الاجتزاء بالعتق والصيام أو بعدم الاجتزاء بإطعام العشرة. فكما لا يجتزأ بالعتق والصيام من أجل العلم الإجمالي المذكور كذلك لا يجتزأ بالعشرة من أجله.

نعم لا مجال لذلك مع تعذر العتق والصيام، إذ لا أثر للتضييق بالإضافة إليهما، بل يعلم حينئذٍ بوجوب الإطعام لا غير، ويتردد بين الأقل والأكثر، فقد يتوجه الرجوع لأصالة البراءة في نفي الزائد.

(مسألة ٦): إذا أفطر عمداً ثم سافر قبل الزوال لم تسقط عنه الكفارة(١).

اللهم إلا أن يقال: على تقدير إفطار رمضان فالواجب ليس هو الإطعام مع الانحصار، لأن تعذر بقية أطراف الواجب التخييري إنما يقتضي تعين الامتثال بالمقدور منها عقلاً، من دون أن يكون مكلفاً به تعييناً شرعاً، لعدم كون التعذر موجباً لتبدل حال التكليف في مقام الجعل، بل يبقى التكليف تخييرياً. وحينئذٍ لامتيقن في البين، بل التكليف مردد بين وجهين من دون قدر مشترك بينهما يكون التكليف به متيقناً، ويشك في الزائد، ولا يحرز الفراغ عن التكليف المذكور إلا بإطعام الستين، فيتعين بمقتضى قاعدة الاشتغال.

(١) وكذا الحال في بقية الأعذار، كالمرض والحيض، كما ذكره الشيخ وحكي عن ابن الجنيد، بل نسب للأكثر، وفي الخلاف الإجماع عليه. وفي الشرايع والتذكرة والمختلف أن هناك قولاً بسقوط الكفارة، واختاره في المختلف والقواعد والتذكرة، ونسبه في الجواهر لجملة من كتب العلامة. نعم استثنى في التذكرة والمختلف السفر المقصود به إسقاط الكفارة، وفي القواعد كل سفر اختياري، قال: «ولو كان اضطراراً سقطت على رأي».

وكيف كان فمبنى الكلام في المسألة أن عروض العذر مبطل للصوم من حينه، مع مشروعيته من أول الأمر، أو كاشف عن بطلانه وعدم مشروعيته من أول الأمر، نظير قيام البينة في أثناء النهار برؤية هلال العيد في الليلة الماضية.

ولا ينبغي التأمل ـ بعد النظر في الأدلة والرجوع للمرتكزات ـ في الأول، فتشرع نية الصوم بل تجب مع العزم على السفر في أثناء النهار والعلم به، ويصح الصوم لو اتفق عدم السفر، كما لا يجوز الإفطار بمجرد العلم بتحقق السفر، بل لابد من الشروع في السفر والوصول لحد الترخص. كما تضمنت النصوص أن المرأة تفطر حين تطمث[1]، لا أن الطمث كاشف عن عدم صحة صومها من أول الأمر.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم.

ودعوى: أن ذلك ليس صوماً حقيقياً، بل إمساكاً تأدبياً، كإمساك من أبطل صومه. في غاية المنع، إذ لا موضوع للتأدب مع عدم شرعية الصوم وعدم التكليف به، كما هو الحال بعد السفر أو بعد الحيض ونحوه من موانع الصوم.

ولا ينافي ذلك كون الصوم هو الإمساك في تمام النهار بالشروط المعهودة ـ من الحضر والخلوّ من الحيض ونحوها ـ بنحو الارتباطية. إذ لا يراد بذلك إلا عدم مشروعية الصوم بعض النهار، مع كون الشروط المعهودة شروطاً في البقاء على الصوم، لا في أصل حدوثه، بحيث لا يشرع إلا بواجديتها في تمام النهار. ومع مشروعية الصوم يكون موضوعاً لحرمة الإفطار، ولوجوب الكفارة به، ولا دليل على مسقطية حدوث العذر لها بعد أن لم يكن كاشفاً عن عدم مشروعية الصوم من أول الأمر، بحيث لا يتحقق معه الإفطار الذي هو موضوع للحرمة ولوجوب الكفارة.

نظير صحة الصلاة قبل عروض المبطل لها بحيث تترتب عليها الآثار، فيصح الائتمام واقعاً، بحيث للمأموم نقل الائتمام لشخص آخر بعد عروض المبطل لصلاة الإمام، وتبطل صلاة الجمعة المتأخرة مع عدم تخلل المسافة المعتبرة بين الجمعتين وغير ذلك.

ويؤكد ذلك أمران:

الأول: أن طروء العذر لو كان موجباً لسقوط الكفارة لكثر السؤال عن ذلك وعن فروعه، لشيوع الابتلاء بذلك وشدة الحاجة لبيانه، خروجاً عما هو المرتكز بدواً من عدم السقوط، فالسكوت عن ذلك في النصوص شاهد بجريان الأمر على مقتضى المرتكزات القاضية بعدم السقوط.

الثاني: صحيح زرارة ومحمد بن مسلم الوارد فيمن يهب المال الزكوي للتخلص من الزكاة، حيث تضمن أن من وهب المال بعد الحول لم تسقط عنه الزكاة، وقال عليه السلام: «إنما هذا بمنزلة رجل أفطر في شهر رمضان يوماً في إقامته، ثم يخرج في آخر النهار في سفر، فأراد بسفره ذلك إبطال الكفارة التي وجبت عليه... ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء، بمنزلة من خرج ثم أفطر...»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

(مسألة ٧): إذا كان الزوج مفطراً لعذر فأكره زوجته الصائمة لم يتحمل عنها الكفارة(١)، وإن كان آثماً بذلك(٢).

فإن السفر في آخر النهار وإن لم يكن عذراً مسوغاً للإفطار، إلا أن مساق الكلام يناسب إلغاء خصوصية كونه في آخر النهار، وأن المقصود بيان عدم سقوط التكليف الثابت بفقد الشرط بعد ثبوته. ولعل التعبير بآخر النهار غفلة من الراوي بسبب النقل بالمعنى. عليأن قوله عليه السلام في ذيله: «بمنزلة من خرج ثم أفطر» ظاهر في انحصار التخلص من الكفارة بالإفطار بعد السفر.

هذا وأما الاستثناء المتقدم من التذكرة والمختلف والقواعد فلم يتضح وجهه. نعم قال في التذكرة: «وإلا لزم إسقاط الكفارة عن كل مفطر باختياره، والإقدام على المحرمات».

وهو - كما ترى - لا يرجع إلى محصل ينهض بالخروج عن دليل الإسقاط، لو تم.

(١) لقصور النص السابق عنه، وعدم وضوح إلحاقه بعد احتمال خصوصية كونه صائماً في تغليظ العقوبة عليه، حيث يكون بفعله منتهكاً لحرمتين. ومنه يظهر الإشكال في عموم الحكم لما إذا كان مفطراً لا لعذر، لأنه لا يكون بجماعه منتهكاً لحرمتين، حيث قد انتهك إحداهما قبله. نعم لو قلنا بأن الجماع من المفطر بغير عذر موجب للكفارة فقد يتجه الإلحاق. وإن لم يخل عن إشكال.

(٢) لأن الإكراه لما لم يكن رافعاً لملاك حرمة الإفطار، بل لفعلية الحرمة في حق المباشر لا غير، كانت حرمته مقتضى المرتكزات المتشرعية، نظير حرمة التشجيع على الحرام المستفادة بالأولوية العرفية مما دل على وجوب إنكار المنكر، لما فيها من انتهاك حرمة المولى ارتكازاً. مضافاً إلى أن ذلك مقتضى قاعدة سلطنة المرأة على نفسها بعد قصور حق الزوج في الاستمتاع عن منعها عن أداء الواجبات الشرعية.

(مسألة ٨): يجوز التبرع بالكفارة عن الميت صوماً كانت أو غيره(١)، وفي جوازه عن الحي إشكال(٢)، والأحوط العدم خصوصاً في الصوم، وإن كان الأقوى الجواز في غير الصوم والمنع فيه.

---

(١) بلا إشكال ظاهر، ولا خلاف يعتد به. ويقتضيه النصوص الكثيرة المتضمنة للحث على صلة الميت بوجوه البر من الأعمال البدنية، كالصلاة والصوم، والمالية، كالزكاة والصدقة ووفاء الدين[1].

(٢) كأنه لظهور الأدلة في اعتبار المباشرة المستفاد من نسبة الفعل للمكلف، ولذا اعتبرت المباشرة في كثير من الواجبات، واحتاج الاجتزاء بعمل الغير للدليل.

لكن الظاهر بناء العرف على الاجتزاء بفعل الغير إذا كان الغرض من التكليف عرفاً محض تحقق الفعل في الخارج بلحاظ منفعته، سواء كان مالياً أم بدنياً، فإذا ألزم السلطان أو المولى شخصاً ببذل مال أو عمل للانتفاع به، أو تعاقد جماعة بينهم على قيام كل منهم بعمل لأجل ذلك، أمكن تبرع الغير عنه بذلك، حتى لو لم يوكله فيه ولم يستأذن إلا مع النص على اعتبار المباشرة فيه.

وكذا إذا لم يتحقق غرض العمل بفعل الغير ارتكازاً، لكون الغرض منه ترويض النفس، كما في العبادات البدنية كالصلاة والصوم.

ومن ثم يتجه التفصيل الذي في المتن، وجرى عليه في الشرايع، لأن مقتضى الإطلاقات المقامية جريان الامتثال المسقط للتكليف على ما عليه عمل العرف نبعاً لمرتكزاتهم.

ولولا ما ذكرنا أشكل الاكتفاء في الواجبات المالية ـ كالعتق والصدقة في المقام وغيرهما ـ بالتوكيل إذا أريد به إيقاعها من مال الوكيل من دون ضمان الموكل، وبقيام

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٢ باب:٢٨ من أبواب الاحتضار، وج:٥ باب:١٢ من ابواب قضاء الصلوات، وج:٦ باب:٢٢ من أبواب المستحقين للزكاة، وج:٨ كثير من أبواب النيابة في الحج، وج:٩ باب:٥١ من أبواب الطواف، وج:١٣ باب:٣٠ من أبواب الدين والقرض، وكثير من أبواب الوصايا، وغير ذلك.

(مسألة ٩): في كون وجوب الكفارة موسعاً إشكال. والأحوط المبادرة إليها(١).

المكلف بها من مال الغير إذا لم يبتن على تملكه له قبل إيقاعهما، أو ضمانه له بإيقاعها، لانصراف الخطاب بالواجبات والمستحبات المالية إلى القيام بها من مال المكلف.

ولذا يكون التكليف بها مالياً يقتضي خسارته بنظر العرف، لا بدنياً متوقفاً على المال، كالصلاة التي قد تتوقف على بذله. كما يكون المعيار في القدرة عليها وفي التكليف بها واجديته للمال، فتسقط بفقره، كما تشرع أبدالها الاضطرارية به، ولا يكفي في التكليف بها مجرد قدرته عليها، ولو بالطلب من الغير بأن يقوم بها أو يبذل المال من أجلها.

فظهور مفروغيتهم عن جواز القيام بها من مال الغير يبتني على ما ذكرنا من مشروعية التبرع فيها.

مضافاً إلى أنه المستفاد من قوله عليه السلام في موثق أبي بصير الوارد في كفارة الظهار: «فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا أتصدق عنك، فأعطاه تمراً لإطعام ستين مسكيناً، قال: اذهب فتصدق بها»[1]. لظهوره في أن من عليه الكفارة وكيل عن النبي صلى الله عليه وآله في التصدق عنه، تبعاً لظهور قوله صلى الله عليه وآله: «أنا أتصدق عنك» في تبرعه صلى الله عليه وآله عنه بالتصدق.

(١) علله قدس سره بأن مقتضى كونها كفارة للذنب وجوب المبادرة إليها عقلاً، نظير وجوب المبادرة إلى التوبة، حيث قد يكون ذلك منشأ لانصراف الأدلة للفورية.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من عدم كون الكفارة من التوبة في شيء، وإن أوهمه تسميتها بالكفارة، بل التوبة بالندم والعزم على عدم العود، ولذا لا تجزي الكفارة عنها.

فهو لا يناسب عنوان الكفارة الذي شاع إطلاقه عليها في الكتاب والنصوص

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢ من أبواب الكفارات حديث:١.

(مسألة ١٠): مصرف كفارة الإطعام الفقراء(١).

وعند المتشرعة. كما لا يناسب ما تضمن أن الاستغفار كفارة، أو أفضل الكفارة[١].

مضافاً إلى أن صريح جملة من النصوص أنها متممة للتوبة والخلاص من تبعة الذنب أو شرط فيها، حيث ذكرت جواباً عن السؤال عن التوبة.

ففي مكاتبة محمد بن الحسن: «رجل حلف بالبراءة من الله ورسوله فحنث ما توبته وكفارته؟ فوقع عليه السلام: يطعم عشرة مساكين، لكل مسكين مدّ، ويستغفر الله عزوجل»[٢]، وقريب منه صحيح عبدالله بن سنان[٣]، وحديث الحضرمي[٤].

وفي صحيح ابن سنان الوارد في قتل العمد: «فإن عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدية، وأعتق نسمة، وصام شهرين متتابعين، وأطعم ستين مسكيناً، توبة إلى الله عزوجل»[٥]، وفي صحيح الحلبي فيمن قتل مملوكه: «يعجبني أن يعتق رقبة ويصوم شهرين متتابعين ويطعم ستين مسكيناً، ثم تكون التوبة بعد ذلك»[٦].

نعم قد لا يناسب ذلك ثبوت الكفارة في غير مورد الذنب، كقتل الخطأ، وصيد المحرم خطأ. إلا أنه لابد من حمل إطلاق الكفارة عليه على المجاز للمشاكلة، أو لأنها ترفع الحزازة الحاصلة من الفعل وإن لم تكن من سنخ التبعة والعقاب، من دون أن يخرج بذلك عما ذكرنا في كفارة الذنب. فلاحظ.

(١) بلا خلاف معتد به، بل ظاهر جملة من كلماتهم المفروغية عنه. فإن الكتاب المجيد والسنة الشريفة وإن اشتملت على عنوان المسكين، إلا أن الظاهر المفروغية عن أنه مع إفراد أحد العنوانين ـ من الفقير والمسكين ـ يدخل فيه الآخر.

وهو المدعى عليه الإجماع صريحاً وظاهراً فيما عثرنا عليه، وحكي عن جماعة. وهو المناسب لاتفاق النص والفتوى على صرف سهم المساكين من الخمس في فقراء

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٦، ١٢ من أبواب الكفارات.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٠ من أبواب الكفارات حديث:١.
(٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٨ من أبواب الكفارات حديث:٣، ٤، ١.
(٦) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٩ من أبواب الكفارات حديث:١.

إما بإشباعهم(١) وإما بالتسليم إليهم كل واحد مدّ، والأحوط مدان(١).

بني هاشم. ويناسبه في المقام صحيح إسحاق: «قلت: فيعطيه الرجل قرابته إن كانوا محتاجين؟ قال: نعم»[١].

فما عن القواعد من الإشكال في إجزاء الإعطاء للفقير في غير محله. على أنه محجوج بالأصل، لإجمال المسكين بنحو يحتمل كونه أسوأ حالاً من الفقير، ويحتمل كونه أحسن منه، ويحتمل مساواته له، ومقتضى الأصل عدم اعتبار ما زاد على الفقر. بل مقتضاه ـ بناء على ذلك ـ الاجتزاء بما دون الفقر، لولا ماسبق.

(١) الظاهر عدم الإشكال ولا الخلاف فيه، كما يظهر من الجواهر. والمشهور ـ كما في الجواهر ـ الاكتفاء بالمرة، كما هو ظاهر الإطلاق في المتن وغيره. ويقتضيه صحيح أبي بصير: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن [أوسط ما تطعمون أهليكم] قال عليه السلام: نعم ما تقوتون به عيالكم من أوسط ذلك. قلت: وما أوسط ذلك؟ فقال: الخل والزيت والتمر والخبز، يشبعهم به مرة واحدة...»[٢].

وفي المقنعة ـ في كفارة اليمين ـ وعن جماعة اعتبار الإشباع في تمام اليوم. ويشهد له مرسل العياشي عن سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير الآية المتقدمة، قال عليه السلام: «ما يأكل أهل البيت يشبعهم يوماً»[٣]. لكنه ـ مع ضعفه ـ محمول على الاستحباب جمعاً.

وفي المراسم أن أدنى ما يطعم الواحد في اليوم مدّ. وكأنه للجمع بين دليلي الإشباع والمدّ بالتقييد. لكن الظاهر الجمع بالتخيير. ولذا لا إشكال ظاهراً في الاجتزاء بدفع المدّ.

وعن ابن الجنيد أنه يشبعهم في غدائهم وعشائهم. ولم نعثر على دليله.

(١) على ما تقدم الكلام فيه في المسألة الأولى من هذا الفصل عند الكلام في كفارة إفطار شهر رمضان.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٨ من أبواب الكفارات حديث:٢.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٤ من أبواب الكفارات حديث:٥.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٢ من أبواب الكفارات حديث:١.

ويجزي مطلق الطعام من التمر والحنطة والدقيق والأرز والماش وغيرها مما يسمى طعاماً(١).

(١) كما ذكره غير واحد، وادعى في الخلاف الإجماع عليه لإطلاق الإطعام الذي يراد به دفع الطعام.

لكن اعتبر غير واحد أن يطعم من أوسط ما يطعم أهله، أو ما يغلب على قوت البلد أو ما يغلب على قوته، أو غير ذلك. وعن ابن إدريس والعلامة في التحرير التفصيل بين كفارة اليمين وغيرها، فيجزي في غيرها كل طعام، وأما فيها فلا يجزي إلا ما يطعم أهله.

والأول هو المناسب للإطلاق في آية الظهار وفي نصوص الكفارات، حيث لا إشارة فيها للتقييد المذكور وحملها على كفارة اليمين خال عن الدليل.

وأما في كفارة اليمين فالآية الكريمة وإن تضمنت التقييد بأوسط ما تطعمون أهليكم، إلا أن النصوص قد اختلفت في الجهة الملحوظ فيها الوسطية. ففي صحيح أبي بصير المتقدم دليلاً على الإشباع أنها الوسطية من حيثية الجنس، وأنه الخلّ والزيت والتمر والخبز، يشبعهم مرة واحدة، ونحوه في الجملة غيره. وفي غيرهما أنها الوسطية في المقدار، وأنه المدّ، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «في قول الله عزوجل ﴿**من أوسط ما تطعمون أهليكم**﴾ قال: هو كما يكون أن يكون في البيت من يأكل المدّ، ومنهم من يأكل أكثر من المدّ، ومنهم من يأكل أقل من المدّ، فبين ذلك. وإن شئت جعلت لهم أدماً، والأدم أدناه ملح، وأوسطه الخل والزيت، وأرفعه اللحم»[1]، ونحوه صحيح عبدالله بن سنان المروي في نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، على ما في هامش الوسائل في تعقيب صحيح الحلبي. فلاحظه.

أما الثاني فلا ينافي الإطلاق المتقدم. وكذا الأول، لاختصاصه بالإشباع، دون التصدق بالمدّ الذي هو محل الكلام. كما أنه في الإشباع قد حدد بالخلّ والزيت

(١) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٤ من أبواب الكفارات حديث:٣.

والخبز والتمر. والمنصرف منه التحديد للأدنى، فيجوز الإشباع بالأفضل. والظاهر عدم الإشكال فيه بينهم. غاية الأمر أنه لا يجزي الإدام الأدنى، وهو الملح، كما تقدم في صحيح الحلبي. ولا مانع من الالتزام بذلك. بل لايبعد التعدي لبقية الكفارات إذا اختير الإشباع، لفهم عدم الخصوصية بعد تعارف الإدام في الإشباع.

ومما تقدم يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف ﷺ من لزوم حمل التقييد بالأوسط من حيثية نوع الطعام على الاستحباب، بقرينة قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «وإن شئت» الظاهر في نفي الوجوب. وجه الإشكال: أن صحيح الحلبي ظاهر في استحباب دفع الإدام مع المدّ في الصدقة، من دون تقييد له بالأوسط، بل مع التصريح بكفاية الأدنى، وهو الملح. وهو لا ينافي وجوب الأوسط في الإشباع الذي تضمنه صحيحا أبي بصير وعبدالله بن سنان.

هذا وقد قال في الجواهر: «قد يقوى في النظر الاجتزاء بكل ما يؤكل ويسمى طعاماً لو كان الامتثال بالإشباع، لإطلاق النصوص الاكتفاء بإشباعهم بما يسمى طعاماً، الذي قد عرفت أن في اللغة الطعام لكل ما يؤكل، فضلاً عن الإطعام، الذي هو في العرف كذلك أيضاً، فيصدق حينئذٍ بالإشباع من الفواكه والمربيات وغيرها مما هو أعلى منها أو أدنى».

لكن الرجوع للعرف واللغة يشهد باختلاف معنى كل من الإطعام والطعام، بنحو لا يمكن الجزم بأن مقتضى الإطلاق ما ذكره.

ومثله ما يظهر من بعض مشايخنا ﷺ من أن الإطعام لغة هو الإشباع، إذ يصعب إثبات ذلك من العرف واللغة، بل لايبعد كون الإشباع هو الإطعام الأكمل الذي قد يراد من الإطعام في بعض الاستعمالات ولو مجازاً.

هذا مضافاً إلى أمرين:

الأول: أن المفهوم عرفاً رجوع الإشباع والتصدق لقدر جامع واحد، قد أريد في أدلة الكفارة، وذلك يقتضي حمل الإشباع على الإشباع بالطعام بالمعنى الخاص المقابل للإدام، لأن ذلك هو المراد بالتصدق، كما اختاره هو ﷺ تبعاً للأصحاب، وهو

نعم، الأحوط في كفارة اليمين الاقتصار على الحنطة ودقيقها وخبزها(١).

المناسب لقوله عليه السلام في صحيح الحلبي المتقدم: «وإن شئت جعلت لهم أدماً».

الثاني: أن دليل الإشباع ينحصر بصحيح أبي بصير المتقدم، وهو قد تضمن الخبز والتمر. غاية الأمر التعدي عرفاً لغيرهما من أنواع الطعام، ولا مجال للتعدي إلى مطلق المطعوم.

(١) للتقييد في نصوصها، فإن جملة من نصوصها وإن أطلق فيها المدّ، إلا أن جملة أخرى منها قد اشتملت على التقييد، ففي صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في كفارة اليمين مدّ مدّ من حنطة وحفنة، لتكون الحفنة في طحنه وحطبه»[١]، وفي صحيح البزنطي عن أبي جميلة عنه عليه السلام فيها: «والصدقة مدّ[مدّ] من حنطة لكل مسكين»[٢]، وفي خبر ابن سنان عنه عليه السلام فيها: «مدّ من حنطة...»[٣]، وفي صحيح الحلبي عنه عليه السلام فيها: «لكل مسكين مدّ من حنطة أو مدّ من دقيق وحفنة»[٤]، وفي صحيح أبي حمزة الثمالي عنه عليه السلام فيها: «كفارته إطعام عشرة مساكين مدّاً مدّاً دقيق أو حنطة...»[٥].

وحملها على التمثيل مع إلغاء خصوصية ما تضمنته خال عن الشاهد، بل الظاهر الجمع بينها وبين المطلقات بالتقييد. ولاسيما وأن غالب المطلقات قد أطلق فيه المدّ أو إطعام المدّ، ومن القريب جدّاً صرفه بقرينة نصوص التقييد إلى التحديد من حيثية الكم من دون نظر للنوع.

نعم عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في كفارة اليمين: «قال: أطعم رسول الله عليه السلام عشرة مساكين، لكل مسكين مدّ من طعام في أمر ماريـة»[٦]، حيث أطلق فيه الطعام. لكنه وارد في قضية

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٤ من أبواب الكفارات حديث:٤، ٢، ٨.

(٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٢ من أبواب الكفارات حديث:١، ٤.

(٦) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٤ من أبواب الكفارات حديث:٣.

خارجيـة لا إطـلاق لها، وفي التكفير عن اليمين قبـل مخالفته حيث يجوز مخالفته، لا في كفارة حنث اليمين حيث تحرم مخالفته التي هي محل الكلام.

وكيـف كان فلا ينبغي التأمل في لزوم العمـل بالتقييد المذكور، والخروج به في كفارة اليمين عن إطلاق الإطعام والتصدق بالمدّ في بقية الكفارات.

بـل عن المختلف التقييـد بالحنطة والدقيق في جميع الكفارات، وعن نهاية المرام والكفايـة أن الأولى الاقتصـار عليهـا. وكأنه لعدم الفصل عنـد الأصحاب بين جميع الكفـارات. أو لإلغـاء خصوصيـة كفـارة اليمـين في النصوص المذكـورة، وحمل بقية الكفارات عليها.

لكـن مجـرد عدم ظهـور الفصل بين مـن تصدى لتحريـر الفتاوى بغير ألسـنة النصوص لا يسـتلزم الإجماع الحجة على عدم الفصل. ولاسيما مع اضطراب كلماتهم في الكفـارات كثـيراً. كما أن إلغـاء خصوصية كفارة اليمين عرفاً ممنوع جداً. ولاسـيما مع اشـتمال جملة من النصوص الواردة في إفطار شـهر رمضان[1]، وصحيح أبي بصير الوارد في كفارة الظهار[2] على التصدق بالتمر.

بقي في المقام أمران:

الأول: أن نصوص التقييد السابقة بين ما اقتصر فيه على الحنطة، وما جمع فيها بينهـا وبين الدقيق. والظاهر الجمع بينها بحمل الأولى على إرادة جنس الحنطة، وحمل الدقيق في الثانية على خصوص دقيق الحنطة، لأنه أقرب عرفاً من رفع اليد عن ظهور الأولى في تعـين الحنطة مع إبقاء الدقيق على إطلاقه، بنحو يشـمل دقيق غيرها. وعليه يجزي غير الدقيق مما أصله حنطة، كالخبز والبرغل، ونحو ذلك.

الثاني: أن التقييد في كفارة اليمين إنما يتم في التصدق والإعطاء، دون الإشباع. لاختصـاص نصوص التقييد بالإعطاء. ولما تقـدم في صحيح أبي بصير من ذكر التمر مع الخبز في الإشباع.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢، ٥، ٧، ٨.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢ من أبواب الكفارات حديث:١.

(مسألة ١١): لا يجزي في الكفارة إشباع شخص واحد مرتين أو أكثر، أو إعطائه مدين أو أكثر، بل لابد من ستين نفساً(١). إلا مع تعذر العدد فيجزي التكرار(٢).

(مسألة ١٢): إذا كان للفقير عيال فقراء جاز اعطاؤهم بعددهم إذا كان ولياً عليهم أو وكيلاً عنهم في القبض(٣)، فإذا قبض شيئاً من ذلك كان ملكاً لهم، ولا يجوز التصرف فيه إلا بإذنهم إذا كانوا كباراً، وإذا كانوا صغاراً صرفه في مصالحهم كسائر أموالهم.

---

(١) بلا إشكال ظاهر، وظاهر الجواهر الإجماع عليه. ويقتضيه ظاهر ذكر العدد في الأدلة، وصريح صحيح إسحاق: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكيناً أيجمع ذلك لإنسان واحد يعطاه؟ قال: لا، ولكن يعطي إنساناً إنساناً، كما قال الله تعالى...»[1].

(٢) في المشهور، بل لم أقف فيه على مخالف صريح معتد به. كذا في الجواهر. لموثق السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إن لم يجد في الكفارة إلا الرجل والرجلين فيكرر عليهم حتى يستكمل العشرة، يعطيهم اليوم، ثم يعطيهم غداً»[2]. وهو وإن ورد في كفارة اليمين. إلا أن خصوصيتها ملغية عرفاً.

نعم ظاهره لزوم التفريق على الأيام، فيلزم العمل على ذلك، وقوفاً على مفاد النص في الخروج عن ظاهر الأدلة الأولية. من دون فرق بين الإعطاء والإشباع. وحمل الموثق على الإشباع لا شاهد له. بل مورده الإعطاء، وحمل الإشباع عليه إنما هو لإلغاء خصوصيته.

(٣) عملاً بمقتضى الولاية والوكالة.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٦ من أبواب الكفارات حديث:٢، ١.

(مسألة ١٣): زوجة الفقير إذا كان باذلاً لنفقتها على النحو المتعارف لا تكون فقيرة(١)، ولا يجوز اعطاؤها من الكفارة، إلا إذا كانت محتاجة إلى نفقة غير لازمة للزوج من وفاء دين ونحوه.

(مسألة ١٤): تبرأ ذمة المكفر بمجرد ملك المسكين(٢)، ولا تتوقف البراءة على أكله الطعام، فيجوز له بيعه عليه، وعلى غيره(٣).

(مسألة ١٥): تجزي حقة النجف التي هي ثلاث حقق إسلامبول وثلث عن ستة أمداد(٤).

(مسألة ١٦): في التكفير بنحو التمليك يعطى الصغير والكبير سواء، كل واحد مدّ(٥).

---

(١) لأنها تملك نفقتها على الزوج، فتكون غنية بملكها. غاية الأمر أنه لابد من بذل الزوج للنفقة أو قدرتها على تحصيلها منه من دون حرج. لأن مجرد الملك لا يكفي في الغنى وعدم الفقر، الذي هو موضوع الأدلة، بل لابد من القدرة معه بالنحو الرافع للحاجة. ومثلها في ذلك زوجة الغني.

(٢) هذا في الإعطاء للإطلاق. ولا مجال لذلك في الإشباع. بل تشكل مشروعية تمليكهم وتملكهم له، لعدم وضوح نسبة الإشباع معه للدافع. اللهم إلا أن يكون الأكل والشبع شرطاً في التمليك. فتأمل.

(٣) لعموم سلطنته أو سلطنة وليه على ملكه.

(٤) تقدم في المسألة الأولى من هذا الفصل تحديد المدّ بثمانمائة وسبعين غراماً تقريباً، فتكون الستة أمداد خمسة كيلوات ومائتين وعشرين غراماً تقريباً، وهي أكثر من حقة النجف الأشرف بكثير.

(٥) للإطلاق، وخصوص صحيح يونس عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن رجل عليه كفارة إطعام عشرة مساكين، أيعطى الصغار والكبار سواء، والنساء والرجال، أو تفضل الكبار على الصغار، والرجال على النساء؟ فقال: كلهم

(مسألة ١٧): يجب القضاء دون الكفارة في موارد:

أحدها: ما مرّ من النوم الثاني والثالث.

الثاني: إذا أبطل صومه بالإخلال بالنية(١) من دون استعمال

سواء»[١]، هذا في الإعطاء.

وأما في الإشباع ففي موثق السكوني عن جعفر عن أبيه: «أن علياً عليه السلام قال: من أطعم في كفارة اليمين صغاراً وكباراً، فليزود الصغير بقدر ما أكل الكبير»[٢]، وفي موثق غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يجزي إطعام الصغير في كفارة اليمين، ولكن صغيرين بكبير»[٣].

ولا يبعد حمل الأول على ما إذا علم بقدر أكل كل من الصغير والكبير، والثاني على ما إذا جهل مقدار أكلهما أو أكل أحدهما. وهما وإن اختصا بكفارة اليمين وما ألحق بها، إلا أن التعدي عنها لبقية الكفارات قريب جداً.

(١) أما بناء على ما سبق منا من اختصاص الكفارة ببعض المفطرات فظاهر. وأما بناء على عمومها لكل مفطر فلعدم وضوح صدق الإفطار بمجرد الإخلال بالنية.

بل كما كان ظاهر بعض النصوص صدقه بمجرد عدم نية الصوم أو نية عدمه، كقوله عليه السلام في موثق عمار الوارد في النية: «فإذا زالت الشمس فإن كان نوى الصوم فليصم، وإن كان نوى الإفطار فليفطر»[٤]، وقوله عليه السلام في حديث عيسى: «ومن أصبح ولم ينو الصيام من الليل فهو بالخيار إلى أن تزول الشمس إن شاء صام وإن شاء أفطر»[٥].

كذلك ظاهر بعضها أن الإفطار إنما يكون باستعمال المفطر، كقوله عليه السلام في صحيح محمد بن قيس: «إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياماً، ثم ذكر الصيام قبل

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١٧ من أبواب الكفارات حديث:٣، ٢، ١.

(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١٠.

(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١٢.

المفطر(١).

الثالث: إذا نسي غسل الجنابة يوماً أو أكثر(٢).

أن يطعم طعاماً أو يشرب شراباً ولم يفطر فهو بالخيار...»[1]. ولاسيما مع ظهور بعض نصوص الكفارة في ترتبها على نفس مقارفة المفطر، لا على النية السابقة عليه. وأظهر من ذلك ما إذا كان الإخلال بشروط النية، كالتقرب، وكما لو تحقق الرياء، حيث لا إشكال في عدم صدق الإفطار حينئذٍ، بل الصوم وإن كان باطلاً.

بل ذكر ذلك بعض مشايخنا قدس سره فيمن لم ينو الصوم ولم يستعمل المفطر، فادعى أنه يصدق في حقه أنه صائم وإن بطل صومه.

لكنه إنما يتم بناء على صدق الصوم بمجرد ترك المفطر من دون حاجة للنية، وهو لا يناسب ماسبق منه عند الكلام في أول وقت النية من توقف صدق عنوان العمل على نيته حتى في التوصليات، وما سبق منا هناك من تقوم عنوان الصوم بالنية، لا بترك المفطر. فراجع. فالعمدة ما سبق.

(١) أما لو استعمله فلا إشكال في صدق الإفطار حينئذٍ، ولا يمنع من صدقه عدم نية الصوم. بل لعله متيقن من نصوص الكفارة، لملازمة تعمد استعمال المفطرات لعدم نية الصوم قبله.

(٢) فقد تقدم في المسألة السابعة من فصل المفطرات وجود القول بين الأصحاب ببطلان الصوم ووجوب القضاء بذلك، للنصوص الخاصة، وإن تقدم منا الإشكال في ذلك، لوجود المعارض لتلك النصوص.

وكيف كان فالنصوص المذكورة قد اقتصر فيها على القضاء، وقد يستظهر من ذلك نفي الكفارة مؤيداً بما في حديث المشرقي المتقدم عند الكلام في اعتبار العمد في المفطرية من إناطة وجوب القضاء والكفارة معاً بالعمد. وبانصراف نصوص الكفارة إلى كونها من سنخ العقوبة التي تناسب معذرية النسيان. ولا أقل من كون نفي الكفارة مقتضى أصالة البراءة. ومن ثم كان الظاهر عدم الخلاف في ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٥.

الرابع: من استعمل المفطر بعد طلوع الفجر بدون مراعاة(٢) ولا حجة على طلوعه. أما إذا قامت حجة على طلوعه وجب القضاء

---

(٢) أما وجوب القضاء فهو المعروف بين الأصحاب، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه»، وفي الانتصار والخلاف والغنية الإجماع عليه.

وهو الذي تقتضيه القاعدة الأولية من عدم إجزاء العمل مع انكشاف الخلل فيه، لأن الصوم هو الإمساك عن المفطرات في تمام النهار، فمع انكشاف حصول بعضها في جزء منه يتعين بطلانه.

اللهم إلا أن يخرج عن ذلك بما يستفاد من بعض النصوص من صحة الصوم مع استعمال المفطر قبل العلم بالفجر، كمعتبر إسحاق بن عمار[١]: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: آكل في شهر رمضان بالليل حتى أشك. قال: كل حتى لاتشك»[٢]، فإنه وإن ورد لبيان الحكم الظاهري غير المستلزم للإجزاء. إلا أنه يستفاد منه الإجزاء تبعاً، لاهتمام السائل بالإجزاء، وغفلته عن التفريق بين جواز استعمال المفطر ظاهراً والإجزاء لو انكشف الخلاف، فعدم التنبيه لعدم الإجزاء لو انكشف وقوع الأكل نهاراً موجب لظهوره في الإجزاء.

مؤيداً ذلك أو معتضداً بتعليل القضاء في صورة عدم المراعاة في موثق سماعة المتقدم بأنه بدأ بالأكل قبل النظر، حيث يستفاد منه أن علة القضاء هو التفريط والتسامح في ترك النظر، لا أن أكله قد صادف النهار واقعاً، كما علل بذلك في صوم القضاء[٣].

فالعمدة في وجوب القضاء النصوص الخاصة الواردة في المسألة، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل عن رجل تسحر، ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين. فقال: يتم صومه ذلك، ثم ليقضه»[٤]، المحمول على صورة عدم

---

(١) بناء على ما هو الظاهر من وثاقة كل من روى عنه محمد بن علي بن محبوب ممن اسمه أحمد. (منه عفي عنه).

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢.

(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

المراعاة، جمعاً مع مثل موثق سماعة: «سألته عن رجل أكل وشرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان. قال: إن كان قام فنظر فلم ير الفجر، فأكل ثم عاد فرأى الفجر، فليتم صومه ولا إعادة عليه، وإن كان قام فأكل وشرب ثم نظر إلى الفجر فرأى أنه قد طلع الفجر فليتم صومه، ويقضي يوماً آخر، لأنه بدأ بالأكل قبل النظر فعليه الإعادة»[١].

نعم يستثنى من ذلك استعمال المفطر في أوائل طلوع الفجر بالمقدار اللازم عند الاستمرار في الأكل حتى يؤذن المؤذن العارف، الذي صرح بجوازه في موثق زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: أذن ابن أُم مكتوم لصلاة الغداة، ومرّ رجل برسول الله صلى الله عليه وآله وهو يتسحر، فدعاه أن يأكل معه. فقال: يا رسول الله قد أذن المؤذن للفجر. فقال: إن هذا ابن أُم مكتوم، وهو يؤذن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فأمسك»[٢]، ونحوه في ذلك صحيح الحلبي[٣] وغيره.

كما يدل عليه صحيح عيص بن القاسم الآتي في جماعة يتسحرون أخبرهم شخص بطلوع الفجر، فكف بعضهم، وظن بعضهم أنه يسخر فأكل، لظهوره في عدم وجوب القضاء على من كفّ عن الأكل، مع أنه قد استمر في الأكل حتى أخبر بطلوع الفجر، بنحو يستلزم وقوع شيء من أكله بعد الفجر.

وعليه جرت السيرة، كما رتب الفقهاء عليه أن من فجأه الفجر لم يجز له ابتلاع الطعام الذي في فمه، كما يجب عليه النزع إذا كان مجامعاً. فإن مقتضى ذلك وقوع شيء من المفطر في أول طلوع الفجر لوضوح أن المؤذن العارف لا يؤذن حتى يتضح له الفجر، ولا يمسك من يريد الصوم حتى يلتفت إلى أذانه، وهو يكون بعد الفجر قليلاً، فلو كان ذلك مبطلاً للصوم لوقع الهرج والمرج، واحتيج للسؤال وظهر الحال.

بل ذلك هو الظاهر من صحيح العيص بن القاسم الآتي، للاقتصار فيه في الحكم بوجوب القضاء على من استمر في الأكل بعد الإخبار بطلوع الفجر دون من أمسك.

هذا ولا موضوع للمراعاة مع تعذر الاطلاع على الفجر، كما في الليالي المقمرة

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

والكفارة(١) وإذا كان مع المراعاة فلا قضاء ولا كفارة. سواء أخبر(٢)

ونحوها، وحينئذٍ قد يدعى لزوم البناء على المفطرية لو صادف طلوع الفجر، عملاً بإطلاق مثل صحيح الحلبي الشامل لصورة عدم المراعاة، لعدم الموضوع. وكذا مع تعذر المراعاة لحبس ونحوه، كما مال إليه في الجواهر، وعن المستند أنه الأقوى.

ويشكل بأن ظاهر التعليل في ذيل موثق سماعة أن وجوب القضاء بسبب التفريط في ترك المراعاة والتسامح في النظر، فيقصر عن الصورتين المذكورتين. على أن ثبوت الإطلاق لمثل صحيح الحلبي بنحو يشمل الصورتين في غاية الإشكال، كما يظهر بالتأمل.

نعم يتجه الإطلاق في خبر علي بن أبي حمزة عن أبي إبراهيم عليه السلام: «وسألته عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر وهو لا يعلم في شهر رمضان، قال: يصوم يومه ذلك، ويقضي يوماً آخر...»[1].

لكنه ـ لو كان حجة في نفسه ـ لا ينهض في قبال التعليل المذكور، بل يتعين حمله على صورة التفريط بترك المراعاة. ولعله لذا كان المعروف بين الأصحاب عدم وجوب القضاء على العاجز، بل في الرياض والجواهر نفي وجدان الخلاف فيه.

هذا وأما عدم وجوب الكفارة فالظاهر الاتفاق عليه. ويقتضيه الأصل. بل لا يبعد استفادته من الأدلة، لنظير ما تقدم في سابقه.

(١) إذ بعد إحراز النهار بقيام الحجة يكون من تعمد الإفطار في النهار. نعم لو انكشف خطأ الحجة فلا قضاء ولا كفارة، لعدم الموضوع. غاية الأمر استحقاق العقاب بسبب التجري.

(٢) هذا راجع إلى قوله: «من استعمل المفطر بعد طلوع الفجر بدون مراعاة». فهو لبيان عموم وجوب القضاء مع عدم المراعاة للصور الآتية.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٣.

مخبر ببقاء الليل(١)، أو أخبر بطلوع الفجر واعتقد سخريته(١) أم لا. هذا إذا كان صوم رمضان، وفي إلحاق الواجب المعين به(٢) إشكال(٣)،

---

(١) كما هو مورد صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: آمر الجارية تنظر الفجر، فتقول: لم يطلع بعد، فآكل، ثم أنظر فأجد قد كان طلع حين نظرت. قال: اقضه، أما إنك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء»[1].

من دون فرق في ذلك بين حجية الخبر وعدمه، لأن حجية الخبر ـ كاستصحاب بقاء الليل ـ إنما تقتضي المعذرية في تناول المفطر، من دون أن ينافي وجوب القضاء لو انكشف طلوع الفجر، الذي هو مقتضى النصوص المحمولة على صورة عدم المراعاة أو المختصة بها.

ومنه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد والمسالك والمدارك من عدم القضاء مع قيام الحجة ـ كالبينة ـ على عدم طلوع الفجر.

وأضعف منه ما عن غيرها من الاكتفاء في سقوط القضاء بخبر العدل الواحد، لاختصاص صحيح إسحاق بالجارية. إذفيه: أن ظاهر الجواب فيه أن المدار في نفي القضاء على المراعاة، وهو مقتضى إطلاق بقية النصوص في المقام. ولولا ذلك لكان المناسب الاكتفاء بخبر الرجل الواحد وإن لم يكن عادلاً، لقصور صحيح إسحاق عنه أيضاً.

(١) كما هو مورد صحيح عيص بن القاسم: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحرون في بيت، فنظر إلى الفجر فناداهم أنه قد طلع الفجر، فكفّ بعض وظن بعض أنه يسخر فأكل، فقال: يتم [صومه] ويقضي»[2].

(٢) يعني: في صحة الصوم مع المراعاة.

(٣) والأظهر عدم الإلحاق، فيبطل الصوم حتى مع المراعاة، كما عن العلامة وغيره. لإطلاق قوله عليه السلام في ذيل صحيح الحلبي المتقدم: «فإن تسحر في غير شهر

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

رمضان بعد الفجر أفطر»[١]. بعد قصور دليل الصحة مع المراعاة عن غير شهر رمضان.

أما موثق سماعة فظاهر. وأما صحيح معاوية فيمن أخبرته الجارية ببقاء الليل فلأنه وإن رواه في الفقيه كما سبق: «أقضه. أما لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء»، إلا أنه رواه في الكافي هكذا: «تتم يومك، ثم تقضيه. أما لو كنت أنت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه».

فإن ترجح الثاني لأن الكافي أضبط ـ كما قيل ـ فهو مختص بشهر رمضان، للأمر فيه بإتمام الصوم، وإلا فلا طريق لإحراز صحة الأول، كي يتجه التمسك بإطلاقه.

ودعوى: أن الأمر بإتمام الصوم لايقتضي الاختصاص بصوم شهر رمضان، بل يجري في مطلق الواجب المعين. مدفوعة: بأنه لا منشأ لاحتمال وجوب الإتمام في غير صوم شهر رمضان الذي ثبت حرمته في نفسه، وتظافرت النصوص بوجوب الاتمام فيه مع إبطال الصوم عمداً أو خطأ. ولا أقل من كون ذلك موجباً لكون شهر رمضان هو المتيقن من الموثق، ومانعاً من انعقاد الإطلاق له بنحو يشمل غير صوم شهر رمضان من الواجب المعين.

على أن الأمر فيه ـ على كلتا الروايتين ـ بالقضاء من دون تقييد للصوم بما يجب قضاؤه قد يوجب انصرافه لشهر رمضان، لأنه الصوم المعهود وجوب قضائه، والمنذور المعين وإن ورد وجوب قضائه إلا أنه مغفول عنه.

هذامضافاً إلى إطلاق ماورد في قضاء شهر رمضان،كمعتبر إسحاق بن عمار: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام يكون عليَّ اليوم واليومان من شهر رمضان فأتسحر مصبحاً، أفطر ذلك اليوم وأقضي مكان ذلك يوماً آخر، أو أتم على صوم ذلك اليوم وأقضي يوماً آخر؟ فقال: لا، بل تفطر ذلك اليوم، لأنك أكلت مصبحاً وتقضي يوماً آخر»[٢]، وغيره. فإن إطلاقها شامل لما إذا تعين القضاء بضيق الوقت. ولا إشكال في أن ظهوره في الإطلاق أقوى من ظهور صحيح معاوية بن عمار فيه. ولاسيما بلحاظ عموم التعليل في معتبر إسحاق. ومن ذلك يظهر ضعف ما في المدارك من إلحاق

---

(١)،(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٥ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١،٣.

والأحوط فيه الإتمام(١) والقضاء إن كان مما فيه القضاء. والأقوى في الواجب غير المعين والمندوب البطلان(٢).

الخامس: الإفطار قبل دخول الليل لظلمة ظن منها دخوله ولم يكن في السماء غيم، بل الأحوط إن لم يكن أقوى وجوب الكفارة(٣).

الصوم الواجب المعين بصوم شهر رمضان.

(١) بنية الصوم رجاء، لاحتمال صحة الصوم، تحقيقاً للاحتياط المناسب للإشكال المتقدم منه قدس سره. وليس مراده الإتمام تأدباً، كما في صوم شهر رمضان إذا بطل، لعدم مناسبته للإشكال المذكور.

(٢) لإطلاق صحيح الحلبي المتقدم، وخصوص ما تقدم في قضاء شهر رمضان[1]، مع قصور ما تضمن صحة الصوم مع المراعاة عن الواجب غير المعين وعن المندوب، كما يظهر مما سبق.

(٣) لعدم حجية الظن، وحيث كان مقتضى الاستصحاب بقاء الليل يكون فعل المفطر من تعمد الإفطار في النهار تعبداً، فيدخل في عموم دليل الكفارة.

نعم في صحيح زرارة أو موثقه عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه قال لرجل ظن أن الشمس قد غابت فأفطر، ثم أبصر الشمس بعد ذلك. قال: ليس عليه قضاء»[2]، وفي حديث الكناني: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد غابت وفي السماء غيم، فأفطر، ثم إن السحاب أنجلى فإذا الشمس لم تغب. فقال: قد تم صومه ولا يقضيه»[3]، وقريب منه خبر زيد الشحام[4]. وهي قد تنافي ماسبق.

لكن الظاهر انصرافها إلى الظن الذي يترتب عليه العمل بطبع الإنسان غفلة عن كونه ظناً ليس بحجة، لظهوره في المفروغية عن ترتب العمل على الظن في المقام، من دون تحديد لمسوغ العمل. بل ذلك في الحقيقة قطع بدوي، بسبب ذهول الإنسان

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٢، ٣، ٤.

عن الاحتمالات الأخر. ولا ينافيه التعبير عنه بالظن، لشيوع إطلاقه في اللغة والعرف على كل بناء ورأي بدوي لا يستند لدليل.

وحينئذٍ يناسب النصوص المذكورة إطلاق صحيح زرارة: «قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة، ومضى صومك. وتكفّ عن الطعام، إن كنت [قد] أصبت منه شيئاً»[1]، فإن عدم التعرض فيه لمسوغ العمل ظاهر في إرادة كل ما يسوغ معه العمل من قطع بدوي، أو برهاني، أو دليل شرعي. ومن هنا يتعين البناء في جميع ذلك على عدم القضاء ـ فضلاً عن الكفارة ـ ولو مع عدم الغيم. لإطلاق حديثي زرارة.

وأما مع الالتفات لحال الظن والتردد حين العمل فالنصوص قاصرة عن إثبات جواز الإفطار ظاهراً، فضلاً عن صحة الصوم حينئذٍ لو صادف بقاء النهار حتى مع الغيم، لما ذكرنا من الانصراف، فإنه يجري حتى في النصوص المتضمنة لذكر الغيم لو تم سندها.

هذا وفي صحيح أبي بصير وسماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «في قوم صاموا شهر رمضان، فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس، فرأوا أنه الليل، فأفطر بعضهم، ثم إن السحاب انجلى فإذا الشمس. فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم، إن الله عزوجل يقول: ﴿وأتموا الصيام إلى الليل﴾. فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه، لأنه أكل متعمداً»[2]، ومقتضاه بطلان الصوم ووجوب القضاء حتى مع القطع بدخول الليل، فيعارض النصوص السابقة.

وأما ماذكره سيدنا المصنف قدس سره من حمله على وجوب إتمام الصوم في بقية اليوم بعد ظهور الشمس. فهو بعيد جداً، بل ذيله كالصريح فيما ذكرنا. ومثله حمله على استحباب القضاء، لعدم مناسبته للاستدلال فيه بالآية الشريفة وللتعليل بأنه أكل متعمداً فالظاهر استحكام التعارض.

نعم تترجح النصوص الأول بالشهرة في الرواية، لأنها أكثر عدداً، وبمخالفة

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

نعم إذا كان غيم فلا قضاء ولا كفارة(١). والأحوط اعتبار المراعاة مع الغيم أيضاً في ذلك(٢). وأما العلة التي تكون في السماء غير الغيم ففي

العامة، حيث نسب لهم في التذكرة وجوب القضاء.

(١) مما سبق يظهر عدم الفرق بين وجود الغيم وعدمه سواء حمل الظن في النصوص على أقوائية احتمال دخول الليل من احتمال عدمه

ـ كما يظهر منهم ـ أم حمل على القطع البدوي، كما سبق منا. لأن اشتمال بعض النصوص على الغيم ـ لو تم سنده ـ لا يمنع من العمل بإطلاق غيره مما هو معتبر السند. ويأتي تمام الكلام في ذلك.

(٢) غاية ما يستفاد منه ﷺ في وجهه أن عطف الإفطار في صحيح زرارة وغيره على الظن بـ(الفاء) الدالة على الترتيب يصلح أن يكون قرينة على إرادة خصوص الظن الذي يجوز التعويل عليه، ولاسيما بملاحظة أصالة الصحة في فعل المسلم، وحيث لم يثبت حجية مطلق الظن عند تعذر العلم فلا يبعد تخصيصه بما يحصل من المراعاة مع وجود علة في السماء، قال ﷺ: «فإن جواز العمل به حينئذٍ إن لم يكن متيقناً من الفتاوى فلا أقل من كونه متيقناً من المصحح وغيره. وعليه فإطلاق أدلة المفطرية في غيره محكم».

لكنه يشكل بأنه لا إشعار في الصحيح وغيره بفرض تعذر العلم بدخول الوقت، ولو بالرجوع إلى أهل المعرفة. والترتب بين الظن والإفطار خارجاً هو المصحح للعطف بـ(الفاء). وقاعدة الصحة في فعل المسلم لا تصلح للقرينية على التقييد بالوجه المذكور الذي يصعب إقامة الدليل عليه، كما لا يلتفت له عامة من يطلع على النصوص، ليستحصل الوظيفة منها. بل حيث كان المرتكز حينئذٍ الاحتياط بالانتظار قليلاً حتى يعلم بدخول الوقت. فإن لم يكن هذا الارتكاز قرينة على ماذكرنا ـ من حمل الظن على العلم البدوي الذي لا موضوع معه للاحتياط المذكور ـ فالمتعين إبقاء الظن على إطلاقه، من دون تقييد له بصورة وجود الغيم، فضلاً عن المراعاة. ولاسيما وأن للمراعاة دخل في المعذرية ارتكازاً، فالمناسب التنبيه لها في نصوص

إلحاقها بالغيم في ذلك إشكال(١) والأحوط وجوباً عدمه.

(مسألة ١٨): إذا شك في دخول الليل لم يجز له الإفطار(٢)، وإذا أفطر أثم وعليه القضاء(٣)، والكفارة(٤). إلا أن يتبين أنه بعد دخول الليل(٥)، وكذا الحكم إذا قامت حجة على عدم دخوله فأفطر فتبين دخوله(٦). أما إذا قامت حجة على دخوله أو قطع بدخوله فأفطر، فلا إثم ولا كفارة. وفي وجوب القضاء إذا تبين عدم دخوله إشكال(٧).

المقام، كما نبه في بعضها للظن والغيم.

(١) لم يتضح وجه الإشكال بعد ماسبق من إطلاق بعض النصوص، مع عدم الفرق في الوجه الذي ذكره لاعتبار المراعاة بين الغيم وغيره من العلل.

(٢) بلا إشكال ظاهر، بل الظاهر عدم الخلاف فيه. لاستصحاب النهار وعدم الليل.

(٣) بلا إشكال ظاهر، وفي الخلاف والغنية الإجماع عليه. إذ بضميمة الاستصحاب المذكور يحرز تعمد الإفطار في النهار.

(٤) لعين ماسبق في القضاء. لكن صريح غير واحد وظاهر آخرين عدم وجوبها، بل هو داخل في معقد إجماع الغنية. وكأنه لعدم تعمد الإفطار مع الشك. لكنه وإن لم يتعمده وجداناً، إلا أنه متعمد له تعبداً بضميمة الاستصحاب المذكور، وهو كافٍ في التمرد المناسب لثبوت الكفارة، تبعاً لإطلاق أدلتها.

(٥) لانكشاف عدم الموضوع لوجوب القضاء والكفارة حينئذٍ. واحتمال وجوب الكفارة بتعمد الإفطار في نهار شهر رمضان وإن لم يتحقق ـ كما لو صادف العيد ـ خال عن الدليل.

(٦) لعين ما سبق. ومثله ما إذا قطع بعدم دخول الليل، فتناول المفطر، ثم انكشف أنه كان قد دخل.

(٧) كأن وجه الإشكال وعدم الجزم بسقوط القضاء قصور النصوص السابقة

وإذا شك في طلوع الفجر جاز له استعمال المفطر ظاهراً(١)، وإذا تبين الخطأ بعد استعمال المفطر فقد تقدم حكمه.

السادس: إدخال الماء إلى الفم بمضمضة وغيرها، فيسبق ويدخل الجوف، فإنه يوجب القضاء(٢)

عنه، لظهور الاقتصار على الظن فيها في عدم قيام حجة غيره، وعدم حصول القطع. كما أن وجه عدم الجزم بثبوت القضاء قوة احتمال استفادته من النصوص السابقة بالأولوية.

لكن الظاهر دخوله في إطلاق صحيح زرارة الأخير، لعدم التعرض فيه للظن، وإنما اقتصر فيه على فرض القيام بوظيفة الليل في فرض عدم غياب القرص. ومن القريب انصرافه للقيام بها بوجه يعذر فيه من قطع بدوي أو برهاني أو قيام حجة شرعية ـ كما سبق منا حمله عليه ـ فيشمل ما نحن فيه.

بل لاينبغي الإشكال في شمول بقية النصوص لصورة مقارنة الحجة للظن والغيم، مع المراعاة، أو بدونها، على الكلام السابق. إلا أن تكون خارجة عن مفروض المتن. كما لا ينبغي التأمل في استفادة حكم القطع من النصوص بالأولوية العرفية. بل سبق منا حملها عليه، دون الظن بمعنى أقوائية احتمال دخول الليل من احتمال عدمه، فتكون نصاً فيه. ويبقى حكم قيام الحجة من دون قطع مستفاداً من صحيح زرارة الأخير، لا غير. فلاحظ.

(١) للاستصحاب، وظاهر ذكر التبين في الآية الشريفة، ولمعتبر إسحاق ابن عمار: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: آكل في شهر رمضان بالليل حتى أشك؟ قال: كل حتى لا تشك»[1]، وغيره. ومنه يظهر ضعف ما في الخلاف من الحكم بحرمة استعمال المفطر مع الشك في طلوع الفجر.

(٢) بلا إشكال فيه في الجملة ولا خلاف، بل ادعى الإجماع عليه جماعة. للنصوص، كموثق سماعة: «سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١.

دون الكفارة(١). وإن نسي فابتلعه فلا قضاء(٢). وكذا إذا كان في مضمضة وضوء الفريضة(٣)، والتعدي إلى النافلة مشكل(٤).

فدخل حلقه. قال: عليه قضاؤه. وإن كان في وضوء فلا بأس به»[١]، وغيره.

نعم في موثق عمار: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم. قال: ليس عليه شيء إذا لم يتعمد ذلك. قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال: ليس عليه شيء. قلت: فإن تمضمض الثالثة. قال: فقال: قد أساء ليس عليه شيء، ولا قضاء»[٢].

لكن لابد من حمله على المضمضة للوضوء، جمعاً مع بقية نصوص المسألة. خصوصاً مع مناسبة الاقتصار فيه على الثلاث لذلك.

(١) لأصالة البراءة. بل قد يستفاد من الاقتصار في النصوص المتقدمة على القضاء، كما تقدم في نظائره. ولاسيما مع ماسبق غير مرة من مناسبة عدم التعمد لعدم الكفارة.

(٢) لماسبق من عدم بطلان الصوم مع النسيان، ولا ينافيه الحكم بالقضاء في النصوص السابقة، لظهورها في دخول الماء صدفة بسبب المضمضة، ولا تشمل تعمد ابتلاعه نسياناً أو عصياناً.

(٣) بلا إشكال، وهو المتيقن من دعوى الإجماع ونفي الخلاف في كلام جماعة على عدم وجوبه في الوضوء أو الطهارة. ويشهد به إطلاق موثق سماعة المتقدم، وخصوص الصحيح الآتي.

(٤) فإنه وإن كان مقتضى إطلاق معقد الإجماع ونفي الخلاف المتقدمين على عدم القضاء، إلا أن في صحيح حماد أو الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الصائم يتوضأ للصلاة فيدخل الماء حلقه، فقال: إن كان وضوؤه لصلاة فريضة فليس عليه شيء، وإن كان وضوؤه لصلاة نافلة فعليه القضاء»[٣]، ويناسبه أيضاً التفصيل في حديث يونس بين المضمضة في وقت الفريضة وفي غير وقتها: «قال: الصائم في شهر رمضان

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤، ٥، ١.

يستاك متى شاء. وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء، وقد تم صومه. وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة. والأفضل للصائم أن لا يتمضمض»[1].

ودعوى: هجرها عند الأصحاب غير ثابتة. ولاسيما مع ظهور حال الكليني في الفتوى بذلك، بل قد يظهر من التهذيبين ذلك، بل في الجواهر أنه حكي عن جماعة القول به أو الميل إليه.

اللهم إلا أن يقال: ظاهر الصحيح دخول الماء بنفس الوضوء، لا بالمضمضة الخارجة عنه. وحمله على المضمضة ـ كما يظهر من الكليني ـ لعدم ظهور القول بين الأصحاب بوجوب القضاء مع دخوله بنفس الوضوء، ليس عملاً به في الحقيقة، بل هو راجع للإعراض عنه.

ودعوى: أنه إنما يحمل على ذلك لبعد دخول الماء بنفس الوضوء، حيث يكون ذلك قرينة على صرفه للمضمضة.

ممنوعة، فإن غسل الوجه كثيراً ما يتعرض به الإنسان لدخول الماء للجوف وابتلاعه ذهولاً، خصوصاً مع كثرة الماء.

ومثلها دعوى: لزوم العمل به فيما هو ظاهر فيه وإن لم يظهر القول به من الأصحاب، مع استفادة حكم المضمضة منه بالأولوية، لأن دخول الماء للحلق بسبب المضمضة التي هي من مستحبات الوضوء غير الضرورية أولى بعدم العفو من دخوله بنفس الوضوء.

لاندفاعها **أولاً**: بما حقق في محله من سقوط الخبر عن الحجية بإعراض الأصحاب عنه.

وثانياً: بأنه لا مجال لاستفادة حكم المضمضة منه بالأولوية، لأن دخول الماء للحلق بالوضوء يتوقف على مزيد من الإهمال وعدم التحفظ، بخلافه في المضمضة، فلا مانع من وجوب القضاء في الأول عقوبة، لمزيد الإهمال فيه، دون الثاني.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث: ٣.

وأما حديث يونس فهو وإن كان معتبراً سنداً ـ بناء على ماسبق منا في المسألة الواحدة والعشرين من مباحث المياه من التعويل على حديث سهل بن زياد ـ إلا أنه لم يتضح أنه مضمر من يونس يروي فيه عن غيره، ليكون الظاهر حكايته عن أحد الأئمة عليهم السلام حيث يكاد يقطع بعدم نقل مثله فتوى غيرهم عليهم السلام، بل ظاهره أنه فتوى من يونس نفسه، كما يظهر من الدروس واستظهره في الجواهر، وهو غير مستكثر عليه.

وذكر الكليني له واستدلال الشيخ به في التهذيبين لا يكفي في الخروج عن ظاهره، لاحتمال خطئهما في فهم كلام يونس، أو ذكرهما له استئناساً بفتوى يونس بما يناسب النص.

فالعمدة في المقام حديث الجعفريات ـ بناء على ما ذكرناه في آخر حديث مباحث المكاسب المحرمة عند الكلام في حرمة حلق اللحية من اعتبار سنده ـ عن الإمام الباقر عليه السلام: «قال: من تمضمض وهو صائم فذهب الماء في بطنه فلا قضاء عليه إذا كان وضوؤه واجباً، وإذا كان تطوعاً عليه القضاء»[1]. ودلالته وافية بالمطلوب فالمتعين العمل عليه. ويؤيده مرسل دعائم الإسلام عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنه سئل عن الصائم يتوضأ للصلاة فيتمضمض، فيسبق الماء إلى حلقه. قال: إذا كان وضوؤه للصلاة المكتوبة فلا شيء عليه، وإن كان لغير ذلك قضى ذلك اليوم»[2].

هذا وحيث كان الدليل هو حديث الجعفريات فالمعيار على ما تضمنه من إطلاق كون الوضوء واجباً وإن لم يكن لصلاة الفريضة، كما لو نذر الكون على الطهارة. كما أن الظاهر الاكتفاء في كون الوضوء واجباً الاتيان به لصلاة الفريضة قبل دخول وقتها، لتعارف ذلك في العصور السابقة من أجل شيوع الاهتمام بصلاة الجماعة. فلاحظ.

بقي في المقام أمور:

الأول: أن الظاهر إلحاق غير المضمضة من وجوه إدخال الماء للفم بالمضمضة في

---

(١)، (٢) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:١٤ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:١، ٢.

(مسألة ١٩): الظاهر عموم الحكم المذكور لرمضان وغيره(١).

وجوب القضاء،لفهم عدم خصوصيتها عرفاً.

الثاني: أن الظاهر عدم وجوب القضاء إذا كانت المضمضة أو غيرها من وجوه إدخال الماء لغرض عقلائي مهم، كقطع الدم، كما في الجواهر لقصور النصوص عنه.

ودعوى: منافاته للشرطية في ذيل موثق سماعة. مدفوعة بعدم ظهور الشرطية في المفهوم، بل في مجرد الاستدراك من الحكم المبين في الصدر ومنه يظهر عدم وجوب القضاء إذا كانت المضمضة للغسل، كما يظهر من إطلاق جماعة عدم القضاء في المضمضة للطهارة.

نعم حيث تضمنت النصوص وجوب القضاء في مضمضة الوضوء المستحب فمن الصعب جداً البناء على عدم وجوبه في مضمضة الغسل المستحب.

الثالث: من الظاهر قصور النصوص عن دخول الماء للجوف من غير طريق الفم، كما في الاستنشاق.

ودعوى: عموم صحيح الحلبي أو حماد، بناء على كونه دليلاً في المقام. ممنوعة، لظهور أن الجمود على مفاده يقتضي الاختصاص بالوضوء. غاية الأمر أن يستفاد حكم المضمضة منه، إما بحمله عليها، لأنها السبب المعهود لدخول الماء للجوف دون الوضوء نفسه، أو بالأولوية لو تمت. وكلاهما لا مجال له في الاستنشاق بعد عدم كونه معرضاً عرفاً لدخول الماء بسببه للجوف كالمضمضة.

ومنه يظهر أنه لا مجال لإلحاقه بالمضمضة لفهم عموم نصوصها لها وإلغاء خصوصيتها عرفاً. وعلى ذلك لا مجال للبناء على وجوب القضاء به، سواءً كان للوضوء، أم للغسل، أم لغيرهما من موارد الأمر به، أو من دون أمر به.

(١) لأن النصوص وإن كانت مختصة أو منصرفة إلى صوم شهر رمضان، لأنه الصوم المعهود عند المتشرعة وجوب القضاء له، إلا أن الظاهر إلحاق غيره به، لإلغاء خصوصيته عرفاً.

السابع: سبق المني بالملاعبة ونحوها إذا لم يكن قاصداً ولا من عادته، سواء أكان يحتمل ذلك احتمالاً معتداً به أم لا، فإن الأحوط وجوباً القضاء، كما تقدم. ولا كفارة فيه(١).

---

(١) بل الظاهر وجوب القضاء في جميع موارد قصد التلذذ بالعمل. وأما الكفارة فهي تجب أيضاً إلا مع الوثوق بعدم الإنزال، كما سبق عند الكلام في المفطر الثامن. فراجع.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الرابع
في شرائط صحة الصوم

وهي أمور..

الإيمان(١)،

---

(١) للإجماع المحقق المدعى في كلام جماعة من الأصحاب على اعتبار الإيمان في العبادات، وكفى به دليلاً في المقام.

وأما الاستدلال عليه بالنصوص الكثيرة الدالة على عدم قبول العمل بدون الولاية، أو عدم نفعه، أو عدم الأجر عليه[١]. فهو لا يخلو عن إشكال، لأن عدم القبول وعدم النفع والأجر أعم من البطلان وعدم الإجزاء.

كما أن نفي العمل بدون ولايتهم عليهم السلام في مثل قولهم عليهم السلام: «الناس سواد وأنتم الحاج»[٢]، وقولهم عليهم السلام: «لا والله ما الحج إلا لكم...»[٣]، ظاهر في نفي قبوله وترتب الثواب عليه.

نعم قد يستفاد ذلك من بعض النصوص (منها): صحيح محمد بن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كل من دان الله عزوجل بعبادة يجهد فيها نفسه، ولا إمام له من الله، فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير، والله شانئ لأعماله»[٤]، فإن بغض الله تعالى للعمل لا يناسب عموم أدلة التشريع له.

(ومنها): معتبر عبدالحميد بن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «والله لو أن إبليس سجد لله بعد المعصية والتكبر عمر الدنيا ما نفعه ذلك، ولا قبله الله عزوجل، ما لم يسجد لآدم كما أمره الله عزوجل أن يسجد له. وكذلك هذه الأمة

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١ باب:٢٩ من أبواب مقدمة العبادات.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١ باب:٢٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث:٧، ٩، ١.

العاصية المفتونة بعد نبيها صلى الله عليه وآله وبعد تركهم الإمام الذي نصبه نبيهم صلى الله عليه وآله لهم، فلن يقبل الله لهم عملاً ولن يرفع لهم حسنة، حتى يأتوا الله من حيث أمرهم، ويتولوا الإمام الذي أمر بولايته، ويدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم»[١]، فإن تشبيهه عليه السلام حالهم بحال إبليس يناسب خروج أعمالهم عن عموم أدلة التشريع، كخروج سجود إبليس لغير آدم عنه.

(ومنها): حديث جابر: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنما يعرف الله عزوجل ويعبده من عرف الله وعرف إمامه منا أهل البيت، ومن لا يعرف الله عزوجل و[لا] يعرف الإمام منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً»[٢]، فإن مقتضى الحكم عليه بأنه يعبد غير الله تعالى بطلان عبادته وخروجها عن عموم أدلة التشريع.

وقريب منه في ذلك حديث أبي حمزة: «قال لي أبو جعفر عليه السلام إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالاً، قلت: جعلت فداك فما معرفة الله؟ قال: تصديق الله عزوجل، وتصديق رسوله صلى الله عليه وآله وموالاة علي عليه السلام والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام والبراءة إلى الله عزوجل من عدوهم. هكذا يعرف الله عزوجل»[٣].

(ومنها): خبر الكلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «قال: أما والله ما يحج أحد لله غيركم»[٤]، حيث لا يبعد كون اللام في (لله) للغاية وبيان الداعي، فيدل على عدم صحة النية المقربة من غير المؤمن.

(ومنها): خبر الحسين بن زيد عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه، قال: «إن الله افترض خمساً، ولم يفترض إلا حسناً جميلاً: الصلاة والزكاة والحج والصيام وولايتنا أهل البيت، فعمل الناس بأربع واستخفوا بالخامسة، والله لا يستكملوا الأربع حتى

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٢٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث:٥.

(٢) الكافي ج:١ ص:١٨١ باب: معرفة الإمام والرد إليه حديث:٤، وذكر ذيله في وسائل الشيعة ج:١ باب:٢٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث:٦.

(٣) الكافي ج:١ ص:١٨١ باب: معرفة الإمام والرد إليه حديث:١.

(٤) وسائل الشيعة ج:١ باب:٢٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث:١٠.

يستكملوها بالخامسة»[1]. فإنه كالصريح في بطلان العمل وعدم تماميته مع عدم الولاية. وربما توجد هذه المضامين أو ما يقرب منها في نصوص أخر، ولا يسعنا الاستقصاء.

هذا ويستفاد من الإجماع والنصوص المتقدمة بمفادها اللفظي أو بالأولوية اعتبار الإسلام في صحة العمل. وأما الاستدلال عليه بما دل على إحباط الشرك أو الكفر للعمل وعدم قبوله معه، فيظهر ضعفه مما سبق، لأن الإحباط راجع إلى عدم قبول العمل وعدم ترتب الثواب عليه، وقد عرفت أنه أعم من بطلانه وعدم إجزائه.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من وضوح ذلك بناء على مختاره من عدم تكليف الكفار بالفروع وخروجهم عن عمومات أدلة تشريعها، حيث لا أمر في حقهم بالصوم ليمتثل.

إذ فيه: أنه لو تم عدم تكليف الكفار بالفروع وعدم الأمر في حقهم بالعبادات فهو لا ينافي صحة العبادات منهم ولو نيابة عن الغير، أو لإحراز ملاكه في حقهم، لو تم.

بقي شيء، وهو إن ما دل على بطلان صوم غير المؤمن يقتضي اعتبار الإسلام والإيمان في تمام النهار، فلو أسلم الكافر أو استبصر المخالف في أثناء النهار لم يصح منه تجديد نية الصوم، إذا لم يكن قد تناول المفطر، كما يبطل صومه بالارتداد أو الخروج بفتنة عن الإيمان في أثناء النهار، ولو عاد لم يصح صومه بتجديد النية، كما صرح بذلك في الارتداد جماعة.

لكن في المبسوط أنه لو أسلم الكافر قبل الزوال وجب عليه تجديد النية. كما حكي عنه وعن المحقق والحلي ويحيى بن سعيد أن المرتد في أثناء النهار يصح منه الصوم إذا عاد للإسلام في يومه.

ويشكل بأن مقتضى شرطية الإسلام والإيمان في صحة العمل اعتبارهما في تمام نهار الصوم والاجتزاء بتجديد النية يحتاج إلى دليل. ومجرد ثبوته في بعض الموارد ـ كالمسافر إذا قدم قبل الزوال ـ لا يكفي في عموم الاجتزاء به وصحة العمل معه.

مضافاً في الأول إلى إطلاق صحيح العيص بن القاسم: «سألت أبا عبدالله عليه السلام

(١) بحار الأنوار ج:٢٣ ص:١٠٥ كتاب الإمامة باب: ٧ حديث:٤.

والعقل(١)،

عن قوم أسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه أيام، هل عليهم أن يصوموا ما مضى منه أو يومهم الذي أسلموا فيه؟ فقال: ليس عليهم قضاء، ولا يومهم الذي أسلموا فيه. إلا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر»[١]. فإن مقتضى إطلاق ذيله عدم وجوب قضاء اليوم الذي أسلموا فيه حتى إذا كان إسلامهم قبل تناول المفطر.

نعم إذا كان الصوم مما يشرع فيه تجديد النية في أثناء النهار ـ كصوم القضاء والصوم المندوب ـ اتجه إمكان تجديد النية فيه إذا حصل الإسلام والإيمان قبل فوت محلها.

كما أنه حيث يأتي في آخر المسألة الأولى من الفصل السابع الاجتزاء بعمل المخالف وعدم وجوب القضاء عليه ـ تفضلاً من الله تعالى ـ فمن القريب الاجتزاء منه بصوم بعض اليوم الذي يستبصر فيه، ووجوب إكماله عليه، حتى لو كان استبصاره بعد الزوال. فلاحظ.

(١) بالمقدار الذي تتوقف عليه النية المعتبرة في العبادات. وعدم قادحية النوم لا تستلزم عدم قادحية الجنون وإن اشتركا في عدم تحقق النية معهما فعلاً، للفرق بين النوم والجنون ارتكازاً.

وأما حديث رفع القلم[٢] فهو إنما يقتضي رفع المؤاخذة والتبعة على العمل، وهو أعم من بطلان العمل، على ما ذكرناه في كتاب الخمس عند الكلام في اعتبار البلوغ في وجوبه، وفي كتاب البيع عند الكلام في معاملات الصبي.

ولذا يصح الصوم من النائم والصبي مع رفع القلم عنهما. إلا أن يدعى أن صحته منهما للأدلة الخاصة، تخصيصاً لحديث رفع القلم. لكنه بعيد جداً. ويأتي إن شاء الله تعالى في المسألة العاشرة عند الكلام في صوم الصبي ما ينفع في المقام. وكيف كان فالعمدة ماسبق من فقد النية.

هذا وفي المبسوط والخلاف الصحة مع نية الصوم قبلاً فيه وفي الإغماء، وزاد في

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.

(٢)وسائل الشيعة ج:١ باب:٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث:١٢،١١، وغيرها.

والخلو من الحيض والنفاس(١). فلا يصح من غير المؤمن ولا من المجنون ولا من الحائض والنفساء.

الخلاف الحكم بالصحة مع تجديد النية لو أفاق في أثناء النهار. بل دعوى الإجماع على ذلك. وهو في غاية الإشكال في الجنون، لما ذكرنا.

نعم إذا كان الصوم مما يكفي فيه تجديد النية في أثناء النهار اختياراً اتجه فيه التجديد الذي ذكره حتى من المجنون، لإطلاق أدلته.

(١) للإجماع القطعي والنصوص المستفيضة أو المتواترة المستفاد منها لزوم الخلو منهما في تمام النهار، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «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 [لم تغتسل] ولم تطعم، فما تصنع في ذلك اليوم؟ قال: تفطر ذلك اليوم، فإنما فطرها من الدم»[1]، وصحيح عبدالرحمن بن الحجاج: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة تلد بعد العصر، أتتم ذلك اليوم أو تفطر؟ قال: تفطر وتقضي ذلك اليوم»[2]، وغيرهما.

نعم في موثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «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»[3]. وظاهره صحة صومها لو عرض لها الحيض بعد الزوال.

لكن لا مجال للخروج به عما سبق. ولاسيما مع تعليق الاعتداد بالصوم فيه على ما إذا لم تأكل وتشرب حيث قد يظهر في جواز الأكل والشرب لها. ومرجع ذلك إلى تخييرها بين الصوم والإفطار، وهو ـ مع عدم معهوديته في الصوم ـ لا يناسب قوله عليه السلام في صدره: «فهي سعة أن تأكل وتشرب»، لأن مقتضى مفهومه أنها ليست في سعة من

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٨ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤.

فإذا أسلم أو استبصر أو عقل قبل الزوال وجدد النية لم يجز(١). وكذا إذا طهرت الحائض والنفساء، وإذا حدث الكفر أو الخلاف أو الجنون أو الحيض أو النفاس قبل الغروب بطل الصوم.

(مسألة ١): يصح الصوم من النائم إذا سبقت(٢) منه النية في الليل وإن استوعب تمام النهار. وفي إلحاق السكران(٣) والمغمى عليه به وجه(٤).

الأكل والشرب إن عرض لها بعد الزوال، وهو راجع إلى نحو اضطراب في متنه.

وكيف كان فلابد من طرحه أو حمله على استحباب الإمساك لها تأدباً، ويكون ذلك هو معنى الاعتداد بالصوم. مع وجوب القضاء عليها، كما تضمنه موثق محمد ابن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوة أو ارتفاع النهار أو عند الزوال. قال: تفطر، وإذا كان ذلك بعد العصر أو بعد الزوال، فلتمض على صومها، ولتقض ذلك اليوم»[1].

(١) يظهر الحال فيه وفي ما بعده مما تقدم.

(٢) بلا إشكال، حيث لا ريب بملاحظة النصوص والفتاوى والسيرة في عدم منافاة النوم للصوم.

(٣) يعني: إذا كان سكره بحدّ لا تتحقق معه نية الصوم. أما إذا لم يبلغ ذلك فلا إشكال في صحة الصوم منه.

(٤) فقد تقدم من الخلاف الإجماع على صحته من المغمى عليه مع تحقق النية المعتبرة قبل الإغماء أو بعده. كما يظهر من غيره أيضاً البناء على الصحة حينئذٍ. وهو في غاية الإشكال بعد ماسبق من أن مقتضى الأدلة اعتبار النية في تمام النهار. والخروج عن ذلك في النوم لا يكفي في الخروج عنه في السكر والإغماء.

اللهم إلا أن يقال: عدم مبطلية النوم والغفلة في أثناء النهار للصوم لا يرجع عرفاً إلى تخصيص عموم اعتبار النية في تمام النهار في الصوم، ليقتصر فيه عليهما، ولا

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٨ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.

(ومنها): عدم الإصباح جنباً أو على حدث الحيض والنفاس كما تقدم.

(ومنها): أن لا يكون مسافراً(١) سفراً يوجب قصر الصلاة (٢) مع

يتعدى لما يشبههما، اقتصاراً في الخروج عن العموم المذكور على المتيقن، بل إلى تفسير النية المعتبرة في الصوم بما لا يخل بها النوم والغفلة. وذلك حاصل في كل ما هو من سنخهما، ومنه السكر والإغماء.

ودعوى: أنه يظهر من نصوص عدم قضاء المغمى عليه للصوم[١]، المفروغية عن منافاة الإغماء للصوم، ولاسيما مع شمول إطلاقها للإغماء في بعض اليوم. مدفوعة: بأنه يكفي في المفروغية المذكورة مانعية الإغماء في كثير من الموارد من حصول النية بالعزم على الصوم، ولا ينهض إطلاق النصوص المذكورة ببيان مانعية الإغماء من الصوم حتى مع سبق النية. ومن ثم يشكل البناء على بطلان الصوم مع ذلك.

(١) إجماعاً في الجملة، بل هو من ضروريات المذهب. والنصوص به مستفيضة، بل متواترة، بل تزيد على التواتر.

(منها): ما ورد في مطلق الصوم مثل قوله عليه السلام في موثق سماعة: «لا صيام في السفر قد صام ناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فسماهم العصاة، فلا صيام في السفر إلا الثلاثة أيام التي قال الله عزوجل في الحج»[٢]. وفي موثق عمار: «إذا سافر فليفطر، لأنه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره، والصوم في السفر معصية»[٣].

(ومنها): ما ورد في صوم شهر رمضان وفي قضائه، وفي صوم النذر والكفارة[٤]. ومنه يظهر ضعف ما عن المفيد من إطلاق جواز الصوم الواجب غير صوم شهر رمضان في السفر. على إشكال في النسبة، لأن كلامه في المقنعة صريح في خلاف ذلك.

(٢) لإطلاق مادل على التلازم بين الإفطار والتقصير، ففي صحيح معاوية

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٥ باب:٣ من أبواب قضاء الصلوات.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٨.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨، ٩، ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم.

العلم بالحكم (١) في الصوم الواجب إلا في ثلاثة مواضع:

أحدها: الثلاثة أيام التي هي بعض العشرة (٢) التي تكون بدل هدي التمتع لمن عجز عنه.

الثاني: صوم الثمانية عشر يوماً التي هي بدل البدنة كفارة لمن أفاض من عرفات قبل الغروب(٣).

بن وهب: «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت»[١]، وفي موثق سماعة: «وليس يفترق التقصير والإفطار، فمن قصر فليفطر»[٢].

(١) على ما يأتي في المسألة الثالثة إن شاء الله تعالى.

(٢) للإجماع المحكي إن لم يكن المحصل. كذا في الجواهر. ويشهد له قوله تعالى: ﴿**فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة**﴾[٣]، بضميمة المفروغية عن عدم وجوب نية إقامة عشرة أيام في أثناء الحج من أجل الصوم المذكور. مضافاً إلى النصوص، ومنها موثق سماعة المتقدم. وتمام الكلام فيها في محله من كتاب الحج.

(٣) كما في الشرايع والمختلف والقواعد والدروس وغيرها. لصحيح ضريس عن أبي جعفر عليه السلام: «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»[٤].

لكن يظهر عدم مشروعية ذلك من الاقتصار في الاستثناء على غيره في الجمل والاقتصاد والنافع وعن سلار والروانديّ وابني حمزة وزهرة. وكذا الشيخ قدس سره في المبسوط والنهاية. نعم نبه في كتاب الحج منهما على أن من عجز عن البدنة المذكورة

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٢.

(٣) سورة البقرة الآية:١٩٦.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:٢٣ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة حديث:٣.

يصوم ثمانية عشر يوماً في الطريق أو عند أهله. وربما كان للجري على عبارة الصحيح، من دون أن يتضح حمله على ترخيص الصوم في السفر. بل قد يظهر ذلك أيضاً من الصدوق في المقنع والهداية والفقيه حيث نبه للصوم بدل هدي التمتع دون ذلك.

بل صرح في المقنع ـ كما يأتي ـ بعدم جواز الصوم في السفر إلا في صوم كفارات خاصة ليس هذا منها. ومن هنا لا يبعد انعقاد الشهرة على عدم مشروعية الصوم المذكور.

وأما الصحيح فربما يحمل ـ بقرينة ظهور المفروغية عن عدم جواز الصوم في السفر ـ على التنبيه لعدم وجوب المبادرة للصوم المذكور كلاً أو بعضاً في الحج، كما تجب في الصوم بدل الهدي، من دون نظر إلى جواز إيقاعه حال السفر الموجب للقصر، فلا ينافي كونه مشروطاً بتيسر نية الإقامة المسقطة لحكم السفر. ولاسيما بملاحظة الاقتصار في نصوص كثيرة في الاستثناء من عدم الصوم في السفر على صوم الثلاثة أيام بدل الهدي.

بل في صحيح رفاعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتمتع لا يجد الهدي، قال: يصوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة. قلت: فإنه قدم يوم التروية، قال: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق... قلت: يصوم وهو مسافر؟ قال: نعم أليس هو يوم عرفة مسافراً؟! إنا أهل بيت نقول ذلك لقول الله عزوجل: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ يقول في ذي الحجة»[1]، لظهوره في خصوصية الثلاثة المذكورة في الاستثناء من عدم الصوم في السفر، تبعاً لنص الله تعالى عليها في كتابه. ولعل هذا هو المنشأ لإهماله في كلام من عرفت.

اللهم إلا أن يقال: التنبيه على جواز إيقاعه في مكة وفي الطريق ظاهر ـ بلحاظ معهودية إرادة الصوم في السفر من ذلك في الصوم بدل الهدي ـ في المفروغية عن جواز إيقاع الصوم المذكور في السفر وإن لم يكن واجباً، كما في الصوم بدل الهدي. ولاسيما مع ندرة تحقق الإقامة الموجبة للتمام في سفر الحج وإن كان في بلوغ ذلك حداً يوجب وضوح الحكم إشكال. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:٤٦ من أبواب الذبح حديث:١.

الثالث: صوم النذر(١) المشروط إيقاعه في السفر ولو مع الحضر.

وأشكل من ذلك ما أطلقه في المقنعة من جواز صوم السفر لمن كان عليه كفارة يخرج عنها بالصيام. لعدم الدليل على الإطلاق المذكور. وحمله على مورد صحيح ضريس ـ لو تم فيه ذلك ـ يحتاج إلى دليل. ولاسيما مع قول أبي عبدالله عليه السلام في موثق محمد بن مسلم: «وإن ظاهر وهو مسافر أفطر حتى يقدم...»[١]. وقول أحدهما(عليهما السلام) في صحيحه: «وإن ظاهر وهو مسافر انتظر حتى يقدم...»[٢].

وأشكل منه ما في المقنع قال: «فلا تصومن في السفر شيئاً من فرض ولا سنة ولا تطوع إلا الصوم الذي ذكرته في أول الباب، من صوم كفارة صيد المحرم، وصوم كفارة الإحلال من الإحرام إن كان به أذى من رأسه، وصوم ثلاثة أيام لطلب حاجة عند قبر النبي صلى الله عليه وآله ـ وهو يوم الأربعاء والخميس والجمعة ـ وصوم الاعتكاف في المسجد الحرام وفي مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله أو في مسجد الكوفة أو مسجد المدائن»، حيث أهمل صوم الثلاثة أيام بدل الهدي وصوم كفارة النفر قبل الغروب من عرفة، وذكر صوم كفارتي الإحرام وصوم الاعتكاف مع عدم ظهور نص بهما. فلاحظ.

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل لا أجد فيه خلافاً، كما في الجواهر. بل نفاه في محكي المنتهى، وفي الحدائق دعوى الاتفاق عليه، وأما ما في الشرايع والنافع من نسبته للمشهور فليس هو لوجود المخالف فيه، بل لضعف الرواية به عنده، كما صرح به في المعتبر.

وكيف كان فيدل عليه صحيح علي بن مهزيار: «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 علة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض، إلا أن تكون نويت ذلك. وإن كنت أفطرت منه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين...»[٣]. وبه يخرج عن إطلاق النصوص الكثيرة المانعة من صوم النذر في

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٤ من أبواب الكفارات حديث:١.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

السفر، كموثق مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه (عليهم السلام): «في الرجل يجعل على نفسه أياماً معدودة مسماة في كل شهر، ثم يسافر، فتمر به الشهور، إنه لا يصوم في السفر، ولا يقضيها إذا شهد»[1]، وغيره.

وماسبق من المعتبر من ضعف حديث ابن مهزيار إن كان مراده به ضعف سنده، فلامجال له بعد اعتبار طريقه إلى ابن مهزيار الذي هو من الأعيان. ولا يقدح فيه جهالة بندار مولى إدريس بعد حكاية ابن مهزيار نفسه للمكاتبة من دون توسط بندار، إذ لعله اطلع عليها، وأخبر بها عن حسّ.

وإن كان مراده به ضعف مضمونه، كما استظهره في الحدائق، لظهوره في جواز الصوم حال المرض مع نيته في النذر. فهو يندفع بأنه لو تم الإجماع على عدم جواز ذلك، فالخروج عن الصحيح فيه لا يستلزم الخروج عنه في السفر. على أنه قد يكون الإجماع المذكور قرينة على حمل قوله عليه السلام: «إلا أن تكون نويت ذلك». على خصوص الصوم في السفر.

ومثله الإشكال فيما تضمنه من أن كفارة حنث النذر إطعام سبعة مساكين. ولاسيما مع احتمال كونه تصحيف عشرة، كماسبق عند الكلام في كفارة حنث النذر. وبالجملة: لا ينبغي التوقف في العمل بالحديث بعد تماميته دلالة وسنداً.

هذا وفي صحيح إبراهيم بن عبدالحميد عن الرضا عليه السلام: «سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى. قال: يصوم أبداً في السفر والحضر»[2]، ومقتضاه مشروعية الصوم المنذور في السفر مطلقاً وإن لم ينوه. ولعله لذا أطلق في المراسم مشروعية صوم النذر إذا علقه بوقت صادف السفر، وربما حكي عن المفيد والمرتضى.

لكن الصحيح المذكور معارض بالنصوص الكثيرة المانعة منه مطلقاً، فإن أمكن جمعه معها بحمله على خصوص ما نوي فيه السفر بقرينة صحيح ابن مهزيار ـ كما ذكره غير واحد ـ فهو، وإلا تعين طرحه، لشذوذه في قبالها. ولاسيما وأن مضمونه أنسب بمذاهب العامة.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١٠، ٧.

(مسألة ٢): الأقوى عدم جواز الصوم المندوب في السفر(١).

(١) كما عن الصدوقين وابني البراج وإدريس وفي المقنعة ـ بعد الحكم بعدم جواز الصوم في السفر تطوعاً ولا فرضاً، واستثناء صوم ثلاثة أيام بدل الهدي، وصوم الكفارة، وصوم النذر المتقدم، وصوم الثلاثة أيام للحاجة الذي يأتي ـ قال: «وقد روي حديث في جواز التطوع في السفر بالصيام، وجاءت أخبار بكراهية ذلك، وأنه ليس من البر الصوم في السفر، وهي أكثر، وعليها العمل عند فقهاء العصابة، فمن أخذ بالحديث لم يأثم إذا كان أخذه من جهة الاتباع، ومن عمل على أكثر الروايات واعتمد على المشهور منها في اجتناب الصيام في السفر على كل وجه سوى ما عددناه كان أولى بالحق».

وكأن مراده بالروايات المشهورة المطلقات الناهية عن الصوم في السفر المتقدم بعضها، ومنها حسن محمد بن حكيم أو صحيحه: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لو أن رجلاً مات صائماً في السفر ما صليت عليه»[1]، والمصرحة بالعموم للفريضة وغيره، المتقدم بعضها أيضاً، والمتضمن أن الصوم في السفر معصية، وما اختص بالتطوع، كصحيح أحمد بن محمد: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر. قال: أفريضة؟ فقلت: لا، ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلاة. قال: فقال: تقول اليوم وغداً؟ قلت: نعم. فقال: لا تصم»[2].

وأما الروايات المرخصة فهي صحيح سليمان الجعفري: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كان أبي يصوم عرفة في اليوم الحار في الموقف، ويأمر بظل مرتفع فيضرب له فيغتسل مما يبلغ منه [من] الحر»[3]. ومرسل إسماعيل بن سهل: «خرج أبو عبدالله عليه السلام من المدينة في أيام بقين من شهر شعبان، فكان يصوم، ثم دخل عليه شهر رمضان وهو في السفر فأفطر، فقيل له: تصوم شعبان، وتفطر شهر رمضان، فقال:

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب ما يصح منه الصوم حديث:٩.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب ما يصح منه الصوم حديث:٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث:٣.

إلا الثلاثة أيام للحاجة(١)

نعم شعبان إلي إن شئت صمت وإن شئت لا، وشهر رمضان عزم من الله عزوجل عليَّ الإفطار»[١]، وقريب منه مرسل الحسن بن بسام[٢]، ولعله لأجلها حكي عن الأكثر الحكم بالكراهة.

وقد يرجع إليه ما في الوسيلة من أنه جائز من دون ندب ولا كراهة، لما هو المعروف بينهم من أن الكراهة عندهم بمعنى قلة الثواب. فتأمل.

لكن الحمل على الكراهة بمعنى قلة الثواب لا يناسب النصوص المتضمنة أنه معصية، وبمعنى الاشتمال على حزازة أهم من مصلحة الاستحباب ـ بناء على ما هو الظاهر من إمكان ذلك في العبادات ـ لا يناسب فعلهم عليهم السلام له الذي تضمنته النصوص المتقدمة، خصوصاً الأول. ومن ثم كان الجمع المذكور بعيداً جداً.

نعم صحيح سليمان حيث كان وارداً في واقعة خاصة أمكن حمله على كون الصوم المذكور منذوراً به السفر بالخصوص، ولاسيما مع عدم وروده لبيان مشروعية الصوم في السفر، بل لبيان مشروعية صوم عرفة وأهميته.

وأما المرسلان فضعفهما مانع من رفع اليد بهما عن النصوص الأول، ولاسيما مع كونهما أنسب بمذاهب العامة. نعم لا بأس بالعمل عليهما برجاء المطلوبية، لنصوص من بلغه ثواب على عمل[٣]. ولعله عليه يحمل ما تقدم من المقنعة.

(١) بلا خلاف أجده كما في الجواهر. لصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إن كان لك مقام بالمدينة ثلاثة أيام صمت أول يوم الأربعاء، وتصلي ليلة الأربعاء عند اسطوانة أبي لبابة... وتصوم يوم الخميس، ثم تأتي الاسطوانة التي يلي مقام النبي صلى الله عليه وآله ومصلاه ليلة الجمعة، فتصلي عندها ليلتك ويومك، وتصوم يوم الجمعة...»[٤]، ونحوه أو عينه مرسل ابن قولويه[٥]. وفي

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب ما يصح منه الصوم حديث:٤، ٥.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:١ باب:١٨ من أبواب مقدمة العبادات.
(٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:١١ من أبواب المزار وما يناسبه حديث:١، ٥.

في المدينة(١).

(مسألة ٣): يصح الصوم من المسافر الجاهل بالحكم(٢) وإن علم في

صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «قال: إذا دخلت المسجد فإن استطعت أن تقيم ثلاثة أيام الأربعاء والخميس والجمعة، فتصلي بين القبر والمنبر... وتصوم تلك الثلاثة الأيام»[١]. وهي - كما ترى - مختصة بالأيام المذكورة في عمل خاص، ولا إطلاق لها يناسب إطلاق ما في المتن وغيره.

نعم في حديث مرازم: «قال أبو عبدالله عليه السلام: الصيام بالمدينة والقيام عند الأساطين ليس بمفروض، ولكن من شاء فليصم، فإنه خير له...»[٢]. لكنه وارد لبيان عدم وجوب الصيام المذكور بعد الفراغ من مشروعيته، من دون أن يكون له إطلاق في ذلك.

اللهم إلا أن يكون مراد من أطلق أو بعضهم الإشارة إلى ذلك أيضاً من دون أن يريدوا الإطلاق، لأنهم بصدد استثناء الصوم المذكور من حرمة الصوم في السفر من دون أن يكونوا بصدد شرحه.

(١) كما هو موضوع كلام الأصحاب. لكن ألحق في المقنعة بذلك مشاهد الأئمة عليهم السلام. ولم يتضح وجهه بعد اختصاص النصوص بالمدينة المنورة. ولاسيما مع اشتمالها على المقام عند الاسطوانات الخاصة، حيث لا مجال مع ذلك لدعوى إلغاء خصوصية المدينة عرفاً.

(٢) إجماعاً محققاً، كما قيل. لغير واحد من النصوص، كصحيح الحلبي: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل صام في السفر، فقال: إن كان بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه ...»[٣]، وصحيح عيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام: «من صام في السفر بجهالة لم يقضه»[٤]، وغيرهما.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:١١ من أبواب المزار وما يناسبه حديث:٣، ٢.
(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣، ٥.

الأثناء بطل(١)، ولا يصح من الناسي(٢).

(مسألة ٤): يصح الصوم من المسافر الذي حكمه التمام(٣) كناوي الإقامة والمسافر سفر معصية ونحوهما.

(مسألة ٥): لا يصح الصوم من المريض(٤) ـ ومنه الأرمد ـ إذا

وهي وان اختصت بصوم شهر رمضان، أو بالصوم الذي يقضى، إلا أن إلغاء خصوصيته عرفاً قريب جداً، لأن المستفاد منها أن ملاك الإجزاء معذرية الجهل.

(١) لقصور النصوص المتقدمة عنه، فيرجع فيه للقاعدة القاضية بالبطلان.

(٢) لقصور النصوص المتقدمة عنه أيضاً. ومجرد مشاركة النسيان للجهل في المعذرية لا يكفي في إلحاقه به ـ كما عن بعضهم ـ بعد مخالفة الإجزاء للقاعدة.

(٣) لما تقدم من اختصاص السفر المانع من الصوم بما يوجب قصر الصلاة.

(٤) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا في الجواهر، وقد يستدل عليه بقوله تعالى: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾**[1]. لكن لما كان المرض من سنخ الأعذار عرفاً نظير العجز، ولذا كان المنصرف منه ما يضر به الصوم، فالمنصرف من الآية بدواً رفع الإلزام بالصوم من دون أن تنافي مشروعيته في نفسه، نظير ما ذكرناه في الابدال الاضطرارية. وبذلك يخرج عن قرينة سياقه مع السفر الذي كان عدمه قيداً في موضوع الصوم، بحيث لا يشرع الصوم معه.

بل ربما كانت قرينة السياق ملزمة بحمل السفر على ما يشق معه الصوم، ليكون عذراً كالمرض. نظير ما قد يقال في عدم وجوب الطهارة المائية على المسافر، الذي استفيد من آيتي التيمم من حمله على من لا يتيسر له تحصيل الماء.

نعم تضمنت النصوص المستفيضة أن سقوط الصوم مع المرض والسفر عزيمة لا رخصة، كصحيح ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام: «سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عزوجل تصدق على مرضى أمتي ومسافريها

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٨٤.

بالتقصير والإفطار. أيسر أحدكم إذا تصدق بصدقة أن ترد عليه؟!»[١]، وقريب منه معتبر الجعفريات[٢].

وموثق السكوني عنه عن أبيه(عليهما السلام): «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عزوجل أهدى إليّ وإلى أمتي هدية لم يهدها إلى أحد من الأمم، كرامة من الله لنا، قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر والتقصير في الصلاة. فمن لم يفعل ذلك فقد ردّ على الله عزوجل هديته»[٣].

وفي موثق سماعة: «سألته ما حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر[من كان مريضاً أو على سفر]؟ قال: هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصمه، كان المرض ما كان»[٤]، وغيرها. وقد تقدم بعضها عند الكلام في مانعية السفر من الصوم.

وهي كما تدل على عدم مشروعية الصوم مع المرض، الملازم لبطلانه، تدل على أن ذلك هو المراد بالآية الشريفة فتصلح لتفسيرها، والخروج عما قد تحمل عليه بدواً.

هذا وفي معتبر عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن رجل صام شهر رمضان وهو مريض، قال: يتم صومه ولايعيد، يجزيه»[٥]. وهو ينافي ماسبق. وما في التهذيب من حمله على المرض الذي لايضره الصوم، مخالف لظاهره من دون شاهد عليه. ومثله الجمع بينه وبين ما تضمن سقوط الصوم عن المريض على الرخصة، فإنه لا يناسب النصوص السابقة جداً.

نعم قد يحمل على من صامه جهلاً بسقوط الصوم عن المريض، بقرينة ما هو المعروف عند الطائفة ـ تبعاً للأدلة المتقدمة ـ من أن سقوط الصوم عن المسافر والمريض عزيمة لا رخصة. فإن تم ذلك، وإلا تعين طرحه ورد علمه لقائله عليه السلام، أو

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤.
(٢) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٩.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١٢.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤.
(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٢.

كان يتضرر به(١)، لإيجابه شدته، أو طول برئه، أو شدة ألمه، كل ذلك بالمقدار المعتد به(٢). ولا فرق بين حصول اليقين بذلك والظن، والاحتمال

حمله على التقية، لموافقته للمحكي عن العامة.

هذا وأما الاستدلال على بطلان الصوم من المريض بتعذر نية القربة منه، لحرمة الإضرار بالنفس. فهو مختص بالضرر اللازم الدفع، دون مطلق الضرر الحاصل مع المرض، وبما إذا التفت حين الصوم لذلك. فلاحظ.

ثم إن المتيقن من الأدلة وإن كان هو صوم رمضان، إلا أنه لا يبعد عموم بعضها لغيره. ولا أقل من نهوض قاعدة الإلحاق بذلك، بل الظاهر مفروغيتهم عنه.

(١) لأنه هو المنصرف من الإطلاقات، ولخصوص بعض النصوص، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن حدّ ما يجب على المريض ترك الصوم، قال: كل شيء من المرض أضر به الصوم فهو يسعه ترك الصوم»[1].

(٢) كما يناسبه ما في صحيح ابن أذنية: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله ما حد المرض الذي يفطر فيه صاحبه، والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة من قيام، قال: بل الإنسان على نفسه بصيرة. وقال: ذلك إليه هو أعلم بنفسه»[2]، فإن السؤال لما لم يكن عن طريق معرفة المرض في مقام الإثبات، بل عن المرض المسوغ للإفطار في مقام الثبوت، فإيكال المكلف فيه إلى نفسه ظاهر في أن المعيار على ما يعتد به عرفاً.

وأما ما تقدم في موثق سماعة من إيكال الأمر إلى قوته على الصوم وضعفه عنه، فلا مجال لحمله على وجود الطاقة للصوم وعدمها، كيف ولا إشكال في مشروعية الإفطار مع المرض الذي يطاق معه الصوم كالرمد وغيره. بل لابد من حمله على التحديد في خصوص المرض الذي من شأنه إضعاف الطاقة عن الصوم، لا مطلق المرض المانع من مشروعية الصوم، أو حمل الطاقة فيه على الطاقة من حيثية المرض، ومرجعه إلى أن المرض الذي يشرع معه الإفطار هو الذي يضر به الصوم، فيناسب ما

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٩، ٥.

الموجب لصدق الخوف(١)، وكذا لا يصح من الصحيح إذا خاف حدوث

تقدم في صحيح ابن جعفر، الذي ينصرف الإضرار فيه إلى ما يعتد به عرفاً.

كما أنه المناسب للاكتفاء فيه بالخوف ـ على ما يأتي ـ لأن الخوف إنما يكون من محذور، لا من كل شيء. اللهم إلا أن يقال: لا إطلاق يقتضي الاكتفاء بالخوف من الصوم، بل الدليل عليه يختص بالخوف من الرمد، والتعدي منه لغير الرمد إنما يقتضي عموم الاكتفاء بالخوف في مقام الإثبات، لا عموم المانعية من الصوم لكل محذور يصدق معه الخوف في مقام الثبوت. فالعمدة ما ذكرناه أولاً.

هذا وفي موثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يجد في رأسه وجعاً من صداع شديد هل يجوز له الإفطار؟ قال: إذا صدع صداعاً شديداً، وإذا حمّ حمى شديدة، وإذا رمدت عيناه رمداً شديداً، فقد حلّ له الإفطار»[1]. وقد يظهر منه اعتبار الشدة في المرض، لقرب سوق الوصف فيه للمفهوم.

اللهم إلا أن يقال: الأمراض المذكورة في الموثق متقومة عرفاً ـ خصوصاً في العصور السابقة ـ بأثر ظاهر محسوس مجهد، ومع عدم الشدة في أثرها لا يعتد بها عرفاً، لعدم إجهادها، بل قد لا تعدّ مرضاً عرفاً، وذلك لا يستلزم اعتبار الشدة في كل مرض حتى ما كان محذوراً في نفسه من دون أن يتقوم بالأثر المجهد حين الصوم، كمرض القلب والكلى وغيرهما. مما قد تظهر آثاره على الأمد البعيد.

كيف وفي صحيح بكر بن محمد الأزدي عنه عليه السلام: «سأله أبي وأنا أسمع عن حدّ المرض الذي يترك الإنسان فيه الصوم، قال: إذا لم يستطع أن يتسحر»[2]، ومن الظاهر أنه عبارة عن ضعف المعدة بنحو لا يهضم طعام الإفطار معه عند السحر، وهو ليس مرضاً شديداً عرفاً. بل ما تقدم من إيكال الأمر للمكلف، وأنه أعلم بنفسه، لا يناسب جداً اعتبار شدة المرض. فلاحظ.

(١) كما عن الأكثر. ويقتضيه صحيح حريز عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال:

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٦، ٢.

الصائم إذا خاف على عينه من الرمد أفطر»[١]، بإلغاء خصوصية مورده. كما قد يناسبه ما في موثق عمار من جواز التبلغ بالماء لمن يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه[٢].

بل اهتمام الشارع والعقلاء بتجنب الضرر يقتضي عرفاً الاحتياط بدفعه مع الخوف، حيث يكثر الجهل بترتبه قبل التعرض لما قد يسببه، فلو لم يكف الخوف لزم الوقوع فيه كثيراً، وهو لا يناسب الاهتمام بدفعه بحيث تسقط لأجله الفريضة، ولذا اكتفى بالخوف في كثير من الموارد.

هذا وحيث كان المستفاد من أدلة تشريع الإفطار مع المرض خصوصاً صحيح علي بن جعفر المتقدم أن موضوع الإفطار وهو المرض الذي يضر به الصوم. فيقع الكلام في مقتضى الجمع بينه وبين ما تضمن الاكتفاء بالخوف.

والمحتمل بدواً في ذلك وجوه..

الأول: أن يكون الخوف قيداً في الضرر الذي هو موضوع سقوط الصوم. فالمسقط للصوم واقعاً هو الضرر المخوف، دون غيره. وهو الذي يظهر من الجواهر.

ويشكل بأن الخوف لما لم يكن في نفسه طريقاً للأمر المخوف ومحرز له عرفاً، ولم يدل من الخارج دليل على طريقيته له شرعاً، فما دل على مشروعية الإفطار لخوف الضرر إن حمل على بيان طريقيته وإحرازه للضرر شرعاً فلا مجال لاستفادة كونه قيداً في موضوع مشروعية الإفطار واقعاً، بحيث لا يكفي الضرر غير المخوف في مشروعيته واقعاً.

وإن حمل على بيان كونه قيداً في موضوع مشروعية الإفطار واقعاً، لزم عدم جواز الإفطار مع خوف الضرر، لعدم إحراز الضرر الذي هو جزء الموضوع. ولا مجال لاستفادة الأمرين معاً من الدليل المذكور، لتباينهما من دون أن يكون بينهما جامع عرفي، يكون هو المراد من ذلك الدليل.

مضافاً إلى أن لازم ذلك وجوب الكفارة على من يضره الصوم إذا أفطر وهو جاهل بالضرر غير خائف منه. وكذا القضاء حتى لو استمر به طوال السنة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

وهو بعيد جداً.

الثاني: أن يكون الخوف طريقاً ظاهرياً لإحراز الضرر ومشروعية الإفطار، مع كون الموضوع الواقعي له هو الضرر الواقعي لا غير، فمع خوف الضرر من دون ضرر واقعي يشرع الإفطار ظاهراً لا واقعاً، والأمر بالعكس مع وجود الضرر واقعاً من دون أن يكون مخوفاً.

ويشكل بأن الجمع المذكور ليس عرفياً، فإن الخوف ليس كالظن والخبر ونحوهما مما يبتني على نحو من الكشف عن الأمر المخوف، لينصرف الدليل المذكور إلى بيان طريقيته له وحجيته عليه شرعاً تأسيساً، أو إمضاء لما عليه العرف.

الثالث: أن يكون الموضوع الحقيقي الأولي هو الضرر الواقعي، ويكون تشريع الإفطار مع الخوف لمجرد الاحتياط في دفع الضرر، فهو من سنخ العنوان الثانوي الرافع لوجوب الصوم على تقدير عدم الضرر واقعاً بملاك الاحتياط. ومرجع ذلك إلى أن موضوع مشروعية الإفطار في الواقع هو كل من الضرر الواقعي وخوف الضرر، إلا أن الأول هو الموضوع بالأصل، والثاني هو الموضوع بالتبع تحفظاً من الضرر الواقعي واحتياطاً في دفعه.

ودعوى: أنه يكفي في الاحتياط رفع الخوف للتكليف بالصوم ظاهراً بملاك دفع الضرر المحتمل، مع كون رفعه واقعاً تابعاً للضرر الواقعي لا غير. مدفوعة بأن لازم ذلك وجوب القضاء مع استمرار الخوف طول السنة، لماسبق من عدم كون الخوف محرزاً ارتكازاً للأمر المخوف، فلا محرز للضرر ليحرز به سقوط التكليف بالصوم. والترخيص ظاهراً في ترك الصوم عند احتمال الضرر بملاك الاحتياط لا ينافي وجوب القضاء اعتماداً على أصالة عدم الضرر المحرزة لوجوبه. وحيث لا يجب القضاء حينئذٍ قطعاً فلابد من كون رفع وجوب الصوم مع الخوف واقعياً بملاك الاحتياط، لا ظاهرياً بالملاك المذكور. فلاحظ.

وهذا الوجه قريب جداً، وقد تقدم منا نظيره في المسألة الحادية عشرة من مباحث التيمم من كتاب الطهارة. ويأتي في المسألة السابعة إن شاء الله تعالى ما يتعلق بالمقام.

المرض(١)، فضلاً عما إذا علم ذلك، أما المريض الذي لا يتضرر من الصوم فيجب عليه ويصح منه.

(مسألة ٦): لا يكفي الضعف في جواز الإفطار ولو كان مفرطاً(٢)،

---

(١) فإنه وإن خرج عن مفاد أكثر الأدلة لو بني على الجمود على مواردها، إلا أن المناسبات الارتكازية تقضي بحملها على ما يعمه، لفهم عدم خصوصيتها عرفاً، بلحاظ أن اهتمام الشارع بتجنب ضرر المرض كما يقتضي مشروعية الإفطار حال المرض، تجنباً لزيادته، يقتضي مشروعيته حال عدم المرض، تجنباً لحدوثه.

مضافاً إلى صحيح حريز المتقدم، لظهوره في أن المسوغ للإفطار هو الخوف من حصول الرمد بسبب الصوم، لا من إضراره بالعين مع فرض حصوله قبل الصوم. على أن حدوث المرض بسبب الصوم كثيراً ما يرجع إلى نقص في البدن، لا يظهر أثره إلا بالصوم ونحوه، وهو نحو من المرض الخفي الذي لا يدركه إلا أهل المعرفة.

(٢) لإطلاق أدلة وجوب الصوم ومشروعيته بعد عدم صدق المرض به. ولاسيما مع كثرة حصوله من الصوم، خصوصاً لمن صادف أن لم يتسحر، كما كان هو الغالب في أول تشريع الصوم حين كان النوم ليلاً

موجباً لتحريم الطعام والشراب على الصائم، على ما تضمنته النصوص الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿**أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم...**﴾[1]. بل تضمنت هذه النصوص أن بعض الصحابة كان يغشى عليه من الجوع نتيجة لذلك، ومع ذلك لم يأمره النبي صلى الله عليه وآله بالإفطار.

وأما قوله عليه السلام في موثق سماعة المتقدم: «فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصمه...». فهو وارد لتحديد المرض، لا لتحديد مسوغ الإفطار وإن لم يكن مرض في البين، لينفع فيما نحن فيه. ولو فرض عمومه تعين الخروج عنه بماسبق، وحمله على ما ذكرنا من تحديد المرض.

---

(١) سورة البقرة الآية:١٨٧. راجع النصوص المذكورة في وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤٣ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.

إلا أن يكون حرجاً، فيجوز الإفطار(١)، وكذا إذا أدى الضعف إلى

ومثله صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما حدّ المرض إذا نقه في الصيام؟ فقال: ذلك إليه، هو أعلم بنفسه إذا قوي فليصم»[١]، حيث لابد من حمله على القوة من حيثية المرض، بمعنى أن لا يخشى من الصوم أن يمرض. ولو فرض تعذر الحمل المذكور تعين قصره على مورده، وهو الناقه من المرض. فلاحظ.

هذا إذا كان الضعف مؤقتاً، أما إذا كان مستحكماً لا يزول بعد مضي الصوم، فالظاهر أنه نحو من المرض أو ملحق به عرفاً، لأنه نقص في البدن كالمرض، بل قد يكون أهم.

(١) لقاعدة نفي الحرج. وأما قوله تعالى: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾[٢]. فهو مفسر في النصوص بالشيخ والشيخة وذي العطاش[٣]، فلا مجال للاستدلال به في غيرهم ممن يكون الصوم حرجاً عليه. فالعمدة القاعدة المذكورة.

اللهم إلا أن يقال: لابد من الخروج عن عموم القاعدة في الضعف الموقت الناشئ من الصوم للنصوص المشار إليها آنفاً، الواردة في تفسير قوله تعالى: [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم]. فإن تحمل الجوع الذي يصل بصاحبه لأن يغشى عليه حرجي عادة، ومع ذلك لم يرخص له النبي صلى الله عليه وآله بالإفطار. ومن ثم يشكل الاكتفاء بالحرج من هذه الجهة.

وأشكل من ذلك ما إذا كان الضعف بالوجه المتعارف، إلا أن الشخص بسبب ترفه يصعب عليه تحمله ويضيق به بحيث يصير حرجياً في حقه، لأن الغرض من التكليف بالصوم هو ترويض النفس على تحمل الجهد، فيكون عموم التكليف بالصوم هو المخصص للقاعدة، بلا حاجة للنصوص المذكورة. فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.
(٢) سورة البقرة الآية: ١٨٤.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم.

العجز عن العمل اللازم للمعاش مع عدم التمكن من غيره(١)، فإنه يجوز الإفطار. والأحوط فيهما الاقتصار في الأكل والشرب على مقدار الضرورة(٢) والإمساك عن الزائد، ثم القضاء(٣).

---

(١) بحيث لا يمكن تهيئة المعاش بدونه ـ ولو بالاستدانة أو الاستيهاب أو نحوهما بوجه غير حرجي ـ حيث يكون الصوم حرجياً حينئذٍ، فيسقط وجوبه بمقتضى القاعدة المذكورة، بعد عدم المخرج عنها في ذلك.

(٢) كأنه لاحتمال إلحاقه بالصائم الذي يغلبه العطش، حيث تقدم في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الثاني لزوم اقتصاره على شرب الماء بمقدار الضرورة، خصوصاً بناء على ما سبق منه قدس سره من فساد صومه ولزوم القضاء عليه، حيث يكون الوجه في اقتصاره على الضرورة حرمة شهر رمضان، ويبعد خصوصية العطش في ذلك جداً.

لكن تقدم منا تقريب عدم فساد صومه بذلك، وعدم وجوب القضاء عليه اكتفاء من الشارع الأقدس بالميسور، وحيث كان ذلك مخالفاً للقاعدة تعين الاقتصار على مورده، والبناء على سقوط وجوب الصوم في المقام ـ لقاعدة نفي الحرج ـ ووجوب القضاء.

وحينئذٍ لا وجه لاقتصاره على مقدار الضرورة، لعدم البناء على ذلك في سائر موارد سقوط وجوب الصوم، وإنما ثبت ذلك في موارد عدم سقوطه لو تحقق الإفطار جهلاً أو عمداً.

نعم لو كان اللازم خصوص العطش بمقدار يخشى منه على النفس دخل في المسألة المذكورة التي عرفت صحة الصوم وعدم وجوب القضاء فيها.

(٣) الظاهر أن الأمر بالقضاء ليس تتمة للاحتياط السابق، بل هو واجب بنحو الفتوى، لأنه المتعين في فرض الإفطار الحاصل في المقام بعد ماسبق من عدم الدليل على اكتفاء الشارع فيه بالصوم الناقص الميسور.

وإذا كان العامل لا يتمكن من الاستمرار على الصوم لغلبة العطش ونحوه تعين عليه الاقتصار على ما تندفع به الضرورة(١) والاستمرار على الإمساك على الأحوط والقضاء بعد ذلك.

(مسألة ٧): إذا صام لاعتقاد عدم الضرر، فبان الخلاف، صح(٢)،

---

(١) عرفت الفرق بين العطش الذي يخشى منه على النفس وغيره، وأن اللازم الاقتصار على مقدار الضرورة في الأول من دون قضاء، وفي الثاني العكس.

(٢) إما لأن موضوع الإفطار مقيد بالخوف غير الحاصل في المقام، فيجب الصوم واقعاً، ولا يشرع الإفطار، كما يظهر من الجواهر، على ما تقدم في المسألة الخامسة. وإما لأن موضوعه وإن كان هو مطلق الضرر الواقعي إلا أن تشريع الإفطار معه ليس لارتفاع موضوع الصوم وفقده الملاك مع الضرر، بل لمجرد مزاحمة حفظ النفس لوجوب الصوم، ورفعه له مع بقاء ملاكه، فيصح الصوم لواجديته للملاك، كما قربه سيدنا المصنف قدس سره.

لكن يظهر ضعف الأول مما تقدم في المسألة الخامسة من أن تشريع الإفطار مع خوف الضرر ليس لكون الخوف قيداً في الضرر الذي هو موضوع مشروعية الإفطار. بل لمجرد الاحتياط للضرر مع كون الموضوع هو الضرر الواقعي على إطلاقه موضوعاً لمشروعية الإفطار، فمع تبين وجوده ينكشف مشروعيته واقعاً وعدم وجوب الصوم.

وأما الثاني فهو وإن كان مقتضى الظهور الأولي لدليل مشروعية الإفطار مع المرض كسائر أدلة الرفع الامتناني، بملاك تحقق العذر،من حرج وضرر ونحوهما، إلا أنه تقدم ظهور جملة من نصوص المقام في أن سقوط الصوم عزيمة، كسقوطه مع السفر، فيكون عدم المرض قيداً في الموضوع، ولا موضوع له معه، ليحرز ملاكه. ومن ثم كان عدم الإجزاء أنسب بالقواعد.

نعم حيث كان إضرار الصوم بالبدن جهلاً به ـ بحيث لا يظهر إلا بعد الصوم ـ

وإذا صام باعتقاد الضرر أو خوفه بطل، وإن بان الخلاف(١).

مما يكثر الابتلاء به، فلو كان البناء على بطلان الصوم حينئذٍ لوقع الهرج والمرج، وكثر السؤال عن ذلك، وعن فروعه، وحيث لا أثر لذلك في النصوص كشف عن إجزاء الصوم المذكور.

هذا مضافاً إلى ما قد يقال من أن ظاهر جملة من النصوص ـ ومنها مرسل ابن أبي عمير المتقدم ـ أن تشريع الإفطار مع المرض ليس لعدم تحقق ملاك الصوم فيه، بل هو تفضل منه تعالى هدية لهذه الأمة أو صدقة عليها، وأن عدم مشروعية الصوم حينئذٍ لكونه رداً لهديته تعالى وصدقته، وذلك يناسب اختصاص عدم مشروعية الصوم بصورة العلم بالمرض، وقصوره عن صورة الجهل به، لعدم ابتناء الصوم حينئذٍ على ردّ هديته تعالى وصدقته.

لكن مقتضى ذلك صحة الصوم في كل مورد لا يبتني على الرد عليه تعالى للجهل بالموضوع أو الحكم أو نسيانهما. بل مقتضى ذلك صحة الصوم والاتمام في السفر إذا كان كذلك، لتضمن النصوص لذلك فيهما أيضاً، ومنها موثق السكوني المتقدم. وهو وإن دلت عليه النصوص وأفتى به الأصحاب في بعض الموارد، إلا أن البناء عليه عموماً لا يخلو عن إشكال. ولابد من التأمل والنظر.

(١) أما مع وجود الضرر واقعاً، فلخروجه عن موضوع الأمر بالصوم بعد ما سبق من أن سقوط الصوم عن المريض ليس رخصة، بل عزيمة. ويؤيده حديث الزهري عن الإمام زين العابدين عليه السلام قال: «فإن صام في السفر أو في حال المرض فعليه القضاء، فإن الله عزوجل يقول: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾**»[1].

نعم لو فرض غفلته عن عدم مشروعية الصوم حينئذٍ فقد يتجه الإجزاء لو تم ما سبق من أن مقتضى تعليل عدم مشروعية الصوم مع السفر والمرض بأنه ردّ لهدية الله تعالى وصدقته على الأمة الإجزاء إذا لم يبتن الصوم على الردّ المذكور. فلاحظه، وقد سبق في المسألة الخامسة احتمال حمل حديث عقبة بن خالد عليه. فراجع.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(مسألة ٨): قول الطبيب إذا كان يوجب الظن بالضرر أو خوفه وجب لأجله الإفطار، وإلا فلا يجوز(١). وإذا قال الطبيب لا ضرر في

وأما مع عدم الضرر واقعاً فينحصر الوجه في البطلان بأنه مع اعتقاد الضرر يرى المكلف عدم مشروعية الصوم فيكون إتيانه به بقصد التقرب والمشروعية تشريعاً محرماً فيمتنع التقرب به ويبطل.

مضافاً إلى أنه حيث كان إيقاع النفس في الضرر محرماً فيمتنع التقرب من غير جهة التشريع أيضاً. ومنه يظهر الوجه في البطلان مع خوف الضرر، لمنجزية الخوف للضرر، ولاحتمال حرمة إيقاع النفس فيه، فيمتنع التقرب بالصوم حتى احتمالاً وبرجاء المطلوبية.

نعم يختص التشريع بما إذا التفت المكلف لعدم مشروعية الصوم مع الضرر. كما يختص حرمة إيقاع النفس بالضرر بالضرر البالغ مرتبة الهلكة أو تعطيل إحدى القوى التي أنعم الله بها على الإنسان كالبصر، على إشكال في الثاني. ولا يعمّ كل ضرر مسوغ للإفطار. ومن ثم يشكل إطلاق ما في المتن، بل يتعين صحة الصوم لو تأتى للمكلف قصد التقرب به. فلاحظ.

(١) قد يشكل بأنه سبق أن موضوع الإفطار هو مطلق الضرر الواقعي الناشئ من المرض، دون المقيد بالخوف، فمن القريب البناء على حجية قول الطبيب العارف فيه بملاك حجية قول أهل الخبرة وإن لم يحصل منه الخوف. إلا أن يسقط عن الحجية بالتهمة. وكذا مع العلم أو الاطمئنان بخطئه، لقصور دليل حجية قول أهل الخبرة عن ذلك.

وأما ما دل على إيكال الأمر للمكلف، وأن الإنسان على نفسه بصيرة[1]، مما تقدم بعضه، فالظاهر ورود أكثره لبيان الحدّ الواقعي للمرض المسقط للصوم، لا لبيان الضابط في إحراز المرض المذكور، فهو ناظر لمقام الثبوت لا الإثبات.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم.

الصوم وكان المكلف خائفاً وجب الإفطار(١).

(مسألة ٩): إذا برئ المريض قبل الزوال ولم يتناول المفطر جدد النية وصح صومه(٢)،

وأما ما كان وارداً في مقام الإثبات فهو لا ينهض بالردع عن حجية قول أهل الخبرة لعدم ظهوره في حصر الأمر بتشخيص المكلف نفسه للمرض، بل البصيرة كما تكون بتشخيصه هو له تكون باعتماده على قيام الحجة عليه، ومنه قول أهل الخبرة.

(١) لإطلاق دليل العمل على الخوف. إلا أن يكون الخوف حينئذٍ من سنخ الوسواس أو الهلع، لعدم المنشأ له عرفاً، فيشكل شمول أدلة الخوف له. فلاحظ.

(٢) كما في المبسوط والنهاية والشرايع والتذكرة وغيرها. بل قيل إنه المشهور، وعن المفاتيح نفي الخلاف فيه. ونسبه في التذكرة لعلمائنا، وفي المدارك أنه قول علمائنا أجمع.

واستدل عليه في المدارك بفحوى ما دل على ثبوت ذلك في المسافر، فإن المريض أعذر منه. وهو كما ترى لأن أعذرية المريض ـ لو تمت ـ إنما تقتضي أولويته بعدم العقاب، لا صحة الصوم منه، ووجوب الاستمرار عليه إذا ارتفع المانع قبل الزوال. ولعله لذا حكي عن ابني زهرة وحمزة استحباب الإمساك أو الصوم.

ولا يخفى أن محل الكلام إن كان فيمن انكشف عدم إضرار الصوم له من أول الأمر، لتحقق البرء مع سبق الإمساك ـ كما هو ظاهر فرض الكلام ـ فلا ينبغي قياسه بالمسافر، لانكشاف وجوب الصوم عليه من الأول، بل بمن لم ينو الصوم لتخيل عدم دخول شهر رمضان ثم انكشف دخوله، حيث يشاركه في التكليف بالصوم واقعاً، وفي تأخير النية عن الفجر، فيبتني على عموم دليل الاجتزاء فيه بالنية قبل الزوال له وعدمه. والظاهر عدم العموم فيه، كما يظهر مما تقدم في المسألة التاسعة من الفصل الأول في نية الصوم.

وإن كان في غيره ممن كان الصوم مضراً به، ثم ارتفع إضراره، إما لبلوغ الضرر حداً لا يقبل الزيادة ـ كما لو كان مضراً بعينه فعميت قبل الزوال ـ أو لارتفاع ضرر

إذا لم يكن عاصياً بإمساكه(١).

(مسألة ١٠): يصح الصوم من الصبي(٢) كغيره من العبادات.

الصوم والمرض بدعاء وشفاعة ونحوهما، كان نظير المسافر، وأشكل الاكتفاء بتجديد النية، لعدم الدليل على تشريع الصوم الناقص في حقه، وثبوته في المسافر غير كافٍ في الإلحاق.

نعم لو فرض نيته للصوم من أول النهار جهلاً بالضرر، ثم انكشف الضرر بعد انتهاء أمده قبل الزوال دخل في المسألة السابعة التي سبق تقريب الإجزاء فيها. فلاحظ.

(١) كما لو كان أقدم على الإمساك وهو يعتقد أنه مضر ضرراً يحرم الوقوع فيه، حيث يقصر دليل الإجتزاء بتجديد النية ـ لو تم ـ عن صورة سبق العصيان بالإمساك.

لكن ذلك إنما يتم فيما إذا انكشف عدم إضرار الصوم من أول الأمر، لأن مبنى صحة الصوم منه ـ كما سبق ـ إلحاقه بمن أخر النية جهلاً بثبوت الصوم في حقه، وهو لو تم فدليل الصحة فيه يقصر عمن كان عاصياً في إمساكه، كما لو صام يوم الشك بنية شهر رمضان، ثم تبين قبل الزوال أنه من شهر رمضان، حيث لا دليل على الاكتفاء بتجديد النية منه والاجتزاء بالصوم.

وأما فيما إذا لم ينكشف ذلك، بل كان الصوم مضراً من أول الأمر، فلا يتم فيه ذلك، لأن مبنى صحة الصوم منه ـ كما سبق ـ إلحاقه بالمسافر، ولو تم ذلك فمن الظاهر أن المسافر إذا نوى الصوم عصياناً حال سفره، ثم دخل بلده قبل الزوال أجزأه تجديد النية، ولا يمنع منه عصيانه السابق. فلاحظ.

(٢) كما في المبسوط والشرايع والتذكرة والدروس واللمعة، وعن جماعة. ويقتضيه أمور..

الأول: إطلاق أدلة التشريع في الصوم وفي غيره من العبادات وغيرها.

وحديث رفع القلم[١]، إنما يقتضي رفع المؤاخذة والتبعة على ترك الصوم، من دون أن ينافي صحته ومشروعيته، كما أشرنا إلى ذلك في أوائل هذا الفصل عند الكلام في اعتبار العقل في صحة الصوم.

الثاني: النصوص الكثيرة الواردة في صلاة الصبي وصومه، كصحيح محمد ابن مسلم عن أحدهما(عليهما السلام): «في الصبي متى يصلي؟ قال: إذا عقل الصلاة. قلت: متى يعقل الصلاة وتجب عليه؟ قال: لست سنين»[٢]، وموثق سماعة: «سألته عن الصبي متى يصوم؟ قال: إذا قوى على الصيام»[٣]، وموثق السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا أطاق الغلام صوم ثلاثة أيام متتابعة فقد وجب عليه صوم شهر رمضان»[٤]. فإن مقتضى الجمع بينها وبين ما تضمن اعتبار البلوغ في وجوب الصوم حملها على الاستحباب. كما يتعين حمل الاختلاف بينها على اختلاف مراتب الفضل.

الثالث: ما تضمن أمر الأهل بأن يأمروا صبيانهم بالصلاة والصيام، كقول أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأربعمائة: «علموا صبيانكم الصلاة، وخذوهم بها إذا بلغوا ثماني سنين»[٥]، وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عن أبيه(عليهما السلام): «قال: إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين. ونحن نأمر صبياننا بالصوم إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم... فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم، فإذا غلبهم العطش أفطروا»[٦]، وغيرهما.

والأمر بالأمر في مثل ذلك وإن لم يكن أمراً من الآمر الأول للمأمور الثاني،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث:١٢،١١، وغيرها.
(٢) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث:٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٢.
(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٥.
(٥) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث:٨.
(٦) الكافي ج:٣ ص:٤٠٩ باب: صلاة الصبيان ومتى يؤخذون بها. وذكره في وسائل الشيعة فذكر صدره في ج:٣ باب:٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث:٥، وذيله في ج:٧ باب:٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.

على ما أوضحناه في الأصول، إلا أنه يمكن استفادة مشروعية العبادة في حق الصبيان من الأوامر المذكورة من جهة ظهور نسبة العبادة لهم في أنهم يؤمرون بها على ما هي عليه بحقائقها المعهودة، المستلزم للقدرة عليها كذلك، لا أن المأمور به صورها لمحض التمرين، وذلك مستلزم لمشروعيتها وثبوت الأمر بها في حقهم، لتعذر التقرب بها بدون ذلك. غايته أن صوم بعض النهار تمريني لا غير، لأنه غير الصوم المعهود.

ومن جميع ما سبق يظهر ضعف ما في المختلف والمسالك والروضة من أن صوم الصبي تمريني، من دون أن يكون مأموراً به شرعاً في حقه، لاختصاص خطاب الشرع بالمكلفين.

نعم حكم في الأخيرين بصحة نيته وصومه وإن لم يكن مشروعاً، لأن الصحة حكم وضعي لا يتوقف على التكليف. لكن حيث كانت نية الصوم عندهم هي القصد إليه على وجه التقرب، وكان التقرب بالعمل فرع مشروعيته وثبوت الأمر به، فالمتعين عدم صحة النية من الصبي مع فرض عدم ثبوت الأمر في حقه وعدم مشروعية العمل منه، لامتناع التقرب منه حينئذٍ.

نعم قد يتجه صحة نفس الصوم منه وإن كان فاقداً للنية، بلحاظ تماميته ومطابقته لما أمر الشارع الأقدس بتمرينه عليه، لا بلحاظ مطابقته لما أمره الشارع به. لكنه صوم خاص غير الصوم المعهود. فلاحظ.

بقي شيء. وهو أنه قد أطال في الجواهر الكلام في أن الصبي هل ينوي بصومه الوجوب، بلحاظ أن الغرض من فعله تمرينه على الفعل الواجب، أو الندب بلحاظ عدم وجوب الفعل عليه، أو التخيير بين الوجهين، كما حكاه عن البيان والذكرى.

ولا ينبغي التأمل في أنه بناء على شرعية عباداته فالمتعين منه نية الندب، كما تقتضيه الأدلة المتقدمة بعد المفروغية عن عدم وجوبها عليه. ومجرد كون الغرض تمرينه على الواجب لا يقتضي الخروج عن مقتضاها، بل لابد من كون المراد بها تمرينه على ذات الواجب، لا على وجهه.

أما بناء على عدم شرعية عباداته فالمتعين تعذر النية المعهودة في حقه، بل يكون

(مسألة ١١): لا يجوز التطوع بالصوم لمن عليه قضاء شهر رمضان(١)، وفي إلحاق مطلق الصوم الواجب به إشكال(٢). كالإشكال في

عمله صورياً يريد به التمرن على الواجب، أو متابعة من يأمره تمريناً من أهله.

وما في الجواهر من أنه ينوي حينئذٍ القربة. غريب جداً، إذ لا معنى للتقرب بما لم يخاطبه به الشارع الأقدس ولم يشرعه في حقه لا وجوباً ولا ندباً.

إلا أن يدعى ثبوت الملاك في حقه وإن لم يخاطب على طبقه، فيكون التقرب منه بقصد موافقة الملاك لا بقصد موافقة الأمر. لكنه من الغرابة بمكان، إذ بعد تمامية الملاك، وقابلية الشخص للخطاب ـ لفرض تمييزه، وتيسر النية منه ـ فلماذا لا يخاطب؟!

(١) كما نسب للأكثر في المدارك، واستظهر في الحدائق عدم الخلاف فيه إلا ما يفهم من كلام السيد المرتضى قدس سره في أجوبة المسائل الرسية. لكن صرح في القواعد وجامع المقاصد بعدم مانعية ذلك في صوم التطوع، وقد يظهر من كل من لم يتعرض له، كالمحقق في الشرايع.

ويشهد للمشهور صحيح الحلبي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة أيتطوع؟ فقال: لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان»[1]، ونحوه حديث الكناني[2]، وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر فقال: قبل الفجر، إنهما من صلاة الليل... أتريد أن تقائس لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوع؟! إذا دخل عليك وقت الفريضة فأبدأ بالفريضة»[3]، وبها يخرج عن الأصل الذي استدل به للمرتضى، وكذا عن إطلاق دليل الخطاب بالصوم المستحب.

(٢) فعن المشهور إلحاقه به وهو المصرح به في المقنعة. واستدل لهم بما رواه

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٥، ٦.
(٣) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٥٠ من أبواب المواقيت حديث:٣.

الصدوق في الفقيه، قال: «وردت الأخبار والآثار عن الأئمة عليهم السلام: أنه لا يجوز أن يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض. وممن روى ذلك الحلبي وأبو الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام»[1].

لكن الظاهر أن مراده حديثا الحلبي والكناني المتقدمان المقتصر فيهما على صوم شهر رمضان، وأنه لم ينقل الحديثين بلفظهما بل بالمعنى، بل ربما يكون مراده بالفرض خصوص رمضان، لأنه المعهود المشهور، المنصوص عليه في الكتاب المجيد، والمعدود من فرائض الإسلام.

بل هو كالصريح من المقنع، حيث قال: «باب الرجل يتطوع بالصيام وعليه شيء من شهر رمضان. اعلم أنه لا يجوز أن يتطوع الرجل وعليه شيء من الفرض. كذلك وجدته في كل الأحاديث». ولعله لذا نسب له في الحدائق الاقتصار على قضاء شهر رمضان.

وإلا فمن البعيد جداً تعدد أحاديث الرجلين، واقتصار الكليني والشيخ على ما لم يذكره الصدوق، واقتصار الصدوق على ما لم يذكراه. وإن كان ذلك هو ظاهر ما فهمه في الوسائل منهم.

ومن ثم استظهر في المدارك والحدائق الاقتصار على قضاء شهر رمضان، كما اقتصر عليه في النهاية، بل نسبه في المدارك والحدائق لظاهر الكليني، لاقتصاره عليه في عنوان الباب ونصوصه.

هذا وقد استبعد ذلك بعض مشايخنا قدس سره، لأن الصدوق قدس سره ذكر الأخبار والآثار بصيغة الجمع، فكيف يريد به خصوص حديثي الحلبي والكناني؟! بل ذكر أن اختلاف طريقه للحلبي مع طريق الكليني له في جميع رجال السند قرينة قطعية على أن مراده بما رواه الحلبي غير الرواية المتقدمة من الكليني عنه.

لكنه كما ترى، فإن اختلاف الطريقين لراوٍ واحد لا يستلزم اختلاف الروايتين عنه. كما أن التسامح بإطلاق لفظ الجمع على الاثنين غير عزيز. بل لا يبعد كونه إطلاقاً

(١) الفقيه ج:٢ ص:٨٧.

صحة التطوع إذا نسي أن عليه قضاء(١)، والظاهر جواز التطوع لمن عليه

حقيقياً. على أن النصوص في المقام ثلاثة، ثالثها صحيح زرارة.

نعم قد يستفاد العموم من صحيح زرارة، فإنه وإن اختص بقضاء شهر رمضان، إلا أن صحة القياس فيه تتوقف على إلغاء خصوصيته، وعموم المنع فيه لكل صوم مفروض، بل لكل مفروض مع ما هو من سنخه من المندوب وإن لم يكن صوماً، لتشمل الكبرى المذكورة المقيس، وهو الصلاة.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للبناء على كون القياس حقيقياً منتجاً بعد عدم الإشكال في جواز إيقاع نافلة الفجر بعد الفجر ودخول وقت الفريضة، وفي جواز إيقاع غيرها من المستحبات حال التكليف بالواجبات في الصلاة ـ كما في نافلتي الظهرين ـ وفي غيرها كالصدقات، وسائر موارد النذور. ولأجل ذلك لابد من حمله على محض التشبيه والاستدلال بالنظير على النظير وإن كان عقيماً، لعدم دخولهما في كبرى واحدة. وحينئذٍ لا قرينة على إلغاء خصوصية قضاء شهر رمضان في الصحيح والتعدي لكل صوم واجب.

(١) فإن مقتضى الإطلاق البطلان. وقد توجه الصحة بانصراف الإطلاق المذكور إلى ما إذا تمكن من أداء الواجب، لارتكاز أن منشأ الاشتراط أهمية الواجب، بنحو يقتضي ترجيحه وتقديمه في مقام الامتثال، ولا موضوع للترجيح مع تعذره. ومن ثم خصّ المنع في المدارك ومحكي الدروس بما إذا كان قادراً على أداء الواجب، ومع النسيان لا قدرة على الواجب.

ويشكل بأن النسيان لا يقتضي العجز عن فعل الواجب، ولذا كان التحقيق أن الرفع معه ظاهري، خصوصاً مع الالتفات وحصول الشك، حيث يتمكن من الإتيان به احتياطاً.

نعم إذا تمت الجهة المتقدمة المقتضية للانصراف ـ كما هو غير بعيد ـ فمن القريب أنها كما تقتضي قصور النصوص عن حال التعذر تقتضي قصورها عن حال النسيان والجهل ونحوهما من موارد وجود العذر عن امتثال الواجب.

صوم واجب استيجاري(١)، كما أنه يجوز إيجار نفسه للصوم الواجب إذا كان عليه قضاء رمضان(٢)، ولا يجوز إيجار نفسه للصوم المستحب عن غيره إذا كان عليه قضاء رمضان(٣).

---

(١) سواءً كان قضاء شهر رمضان أم غيره ـ بناء على التعدي لكل صوم واجب ـ لانصراف النصوص المتقدمة عما كان ثابتاً على المكلف بنفسه لا بسبب الإجارة. وإن شئت قلت: المانع من الصوم المندوب هو التكليف بقضاء صوم شهر رمضان أو بمطلق الصوم، لا التكليف بالوفاء بالإجارة. فلاحظ.

(٢) لقصور النصوص عنه، لأن موضوعها التطوع، والصوم المذكور ليس تطوعاً لا بذاته، ولا بلحاظ ثبوته عليه، لفرض وجوبه عليه بالإجارة.

(٣) اعترف قدس سره بخروجه عن المتيقن من النصوص، وأن استفادته منها تبعاً، بلحاظ أن المستفاد منها عدم مشروعية أداء التطوع ممن عليه واجب، ولو كان التطوع عن غيره، قال: «فإن أداء التطوع ولو عن الغير لا يصح لمن عليه الفرض».

لكنه كما ترى، حيث لا يستفاد من النصوص الترتب بين ذاتي الصومين، بل بينهما بعنوان كونهما فرضاً وتطوعاً، ومن الظاهر خروج التطوع في حق الأجير عن كونه تطوعاً، وصيرورته فرضاً بالإجارة.

نعم قد يتجه ذلك في أداء التطوع تبرعاً الذي هو تطوع في التطوع، حيث يبعد جداً عدم مشروعية أداء التطوع عن نفسه ومشروعية التطوع به تبرعاً عن غيره. بل قد يتجه عدم مشروعية التطوع بأداء الواجب تبرعاً عن الغير، لعدم خروجه عن التطوع في حق المؤدي الذي عليه صوم شهر رمضان أو مطلق الواجب. وربما جرى ذلك في أداء الواجب والمستحب عن الغير بأجر بنحو الجعالة لا الإجارة. وإن لم يخل عن إشكال.

على أن ما ذكره قدس سره ـ لو تم ـ إنما يقتضي عدم مشروعية أداء الصوم الاستئجاري المذكور، لا عدم جواز الإجارة عليه، حيث لا مانع من البناء على صحة الإجارة، ولزوم تأخير أداء الصوم الاستئجاري عن أداء ماعليه من صوم شهر

(مسألة ١٢): يشترط في وجوب الصوم البلوغ(١) والعقل(٢) والحضر(٣)،

رمضان أو مطلق الواجب. ولعل مراده قدس سره ذلك بأن يريد الاستئجار بنحو يقتضي التعجيل بالأداء.

(١) لما تضمن رفع القلم عنه[١]. وللنصوص الكثيرة الواردة في الصوم، كصحيح معاوية بن وهب في حديث قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام في كم يؤخذ الصبي بالصيام؟ قال: ما بينه وبين خمس عشرة سنة وأربع عشرة سنة...»[٢]، فإنه كالصريح في عدم وجوب الصوم على ابن أربع عشرة سنة وما دونها. وحديث أبي بصير عنه عليه السلام: «أنه قال: على الصبي إذا احتلم الصيام، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام...»[٣]، وفي الزهري عن الإمام زين العابدين عليه السلام قال: «وأما صوم التأديب فأن يؤخذ الصبي إذا راهق بالصوم تأديباً، وليس بفرض»[٤]، وغيرها.

(٢) لما تضمن رفع القلم عنه[٥]، وما تضمن إناطة التكليف بالعقل، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملتك إلا فيمن أحب. أما إني إياك آمر، وإياك أنهي، وإياك أعاقب، وإياك أثيب»[٦]، وغيره.

(٣) لا لعدم صحة الصوم من المسافر، فإن ذلك إنما يقتضي شرطية الحضر في الصوم، لا في وجوبه، بل لأمرين:

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث:١١، ١٢، وج:٢ باب:١٤ من أبواب صلاة الجنائز حديث:٥، وج:١٩ باب:٣٦ من أبواب القصاص في النفس حديث: ٢، وغيرها.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١، ٧، ٤.

(٥) وسائل الشيعة ج:١ باب:٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث:١١، وج:١٩ باب:٣٦ من أبواب القصاص في النفس حديث:٢.

(٦) وسائل الشيعة ج:١ باب:٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث:١.

الأول: قوله تعالى: ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾[١]، وقوله سبحانه: ﴿**ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾[٢]. لظهورهما في استثناء حال المرض والسفر من الخطاب بالصوم. وعلى ذلك جرت النصوص الكثيرة الظاهرة في أن سقوط الصوم في السفر والمرض عزيمة، وقد تقدم بعضها عند الكلام في عدم صحة الصوم من المريض والمسافر.

الثاني: ما دل على جواز السفر في شهر رمضان، على ما يأتي في المسألة السادسة عشرة، إذ لو لم يكن الحضر من شروط الوجوب لوجب تحصيله بترك السفر، كسائر شروط الواجب.

ولا ينافي ذلك صدق الفوت ووجوب القضاء مع السفر. إذ يمكن صدق الفوت بلحاظ فوت الملاك الاقتضائي، نظير صدقه ووجوب القضاء مع التعذر والحرج.

هذا كله في صوم شهر رمضان وأما غيره ـ كصوم الكفارة لو ضاق وقته، والنذر كذلك ـ فمقتضى إطلاق دليلهما عدم شرطيته. إلا أن تستفاد شرطيته في النذر من جملة من النصوص المتضمنة عدم صوم النذر في السفر[٣]، فإن عدم التنبيه فيها لعدم جواز السفر، ولزوم الاقتصار فيه على الضرورة الرافعة للتكليف، موجب لظهورها في المفروغية عن جواز السفر.

وهو المصرح به في معتبر عبدالله بن جندب: «سمعت من رواه عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن رجل جعل على نفسه نذراً صوماً فحضرته نيته في زيارة أبي عبدالله عليه السلام. قال: يخرج، ولا يصوم في الطريق...»[٤].

بل قد يظهر من بعضها مانعية السفر عن وجوب كل صوم، ففي موثق زرارة: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أمي كانت جعلت عليها نذراً إن الله ردّ [إن يردّ الله] عليها

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٨٤.

(٢) سورة البقرة الآية: ١٨٥.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب من يصح منه الصوم.

(٤) الكافي ج:٧ ص:٤٥٧، التهذيب ج:٨ ص:٣٠٦، وذكره باختلاف في وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٥.

بعض ولدها من شيء كانت تخاف عليه أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت، فخرجت معنا مسافرة إلى مكة فأشكل علينا لمكان النذر أتصوم أو تفطر؟ فقال: لا تصوم، قد وضع الله عنها حقه، وتصوم هي ما جعلت على نفسها؟!...»[1]، لظهور وضع الصوم عنها في السفر في عدم تكليفها به، لا مجرد عدم صحته منها. كما أن مقتضى إطلاقه سقوط كل صوم هو حق لله تعالى، لا خصوص صوم شهر رمضان، وأن ذلك مستلزم لسقوط الصوم الذي يجعله الإنسان على نفسه بالنذر وغيره.

اللهم إلا أن يقال: لما لم يكن الحديث وارداً لبيان عدم مانعية وجوب الصوم من السفر، بل لبيان مانعية السفر من وجوب الصوم حاله، مع المفروغية عن جواز السفر، فلا إطلاق له يقتضي مانعية السفر من وجوب الصوم في غير مورد المفروغية عن جوازه. ومن ثم لا مجال للاستدلال به في غير النذر مما لم يثبت فيه جواز السفر، وإن جرى على ذلك بعض مشايخنا قدس سرهم.

بل لا إشكال في عدم البناء على جواز السفر في الصوم الاستئجاري المعين، مع أن مقتضى الوجه المذكور العموم له، لأنه كالمنذور مما يجعله المكلف على نفسه، وكما أمكن مانعية السفر من وجوب الوفاء بالنذر أمكن مانعيته من وجوب الوفاء بالإجارة.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره قدس سره من الفرق بين الإجارة والنذر بامتناع شمول الحديث للإجارة، لأنه بعد ملكية المستأجر الصوم على الأجير بمقتضى العقد كيف يرخص الشارع في تضييع هذا الحق وعدم تسليم المال إلى مالكه؟!.

وجه الإشكال: أن مرجع هذا الوجه ليس إلى جواز عدم الوفاء بالإجارة بعد نفوذها، ولا إلى جواز عدم الوفاء بالنذر بعد نفوذه، بل إلى قصور عموم وجوب الوفاء بالنذر والإجارة ونفوذهما عن المنع من السفر، وكما يمكن ذلك في النذر يمكن في الإجارة، لأنهما من سنخ واحد.

فالعمدة ما ذكرنا من عدم ورود الحديث لبيان عدم مانعية وجوب الصوم من

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.

السفر، ليعم الوجوب بالإجارة، بل لبيان مانعية السفر من وجوب الصوم بعد الفراغ عن جواز السفر، لدليل خارج، فمع عدم ثبوت جوازه لاينهض الحديث بإثبات مانعية السفر من وجوب الصوم، بل مقتضى إطلاق دليل الوجوب ـ لو تم ـ عدم مانعية السفر منه، وإن كان مانعاً من صحة الصوم، فيجب الحضر مقدمة له، ويحرم السفر. وحيث لم يثبت ذلك في الإجارة فالمتعين حرمة السفر مع مانعيته من الوفاء بها، لعموم دليل نفوذها ووجوب الوفاء بها.

ومثله استدلال بعض مشايخنا قدس سره للعموم المذكور بصحيح علي بن مهزيار: «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 كلها ويصوم يوماً بدل يوم إن شاء الله»[1].

وكأنه لدعوى: أن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «قد وضع الله عنه الصيام...» سقوط التكليف في الموارد المذكورة بكل صوم وإن لم يكن منذوراً. لكنه يندفع بعدم وضوح الإطلاق المذكور، والمتيقن منه الصوم النذري المسؤول عنه، ولاسيما بملاحظة الأمر بالقضاء المحمول على الوجوب أو الاستحباب، حيث لا إشكال ظاهراً في عدم استفادة العموم فيه لكل صوم. على أنه لما كان وارداً لبيان الوظيفة عند تحقق هذه العناوين المذكورة لا لبيان حكم تحقيق العناوين فمن المحتمل أن يكون المراد من وضع الصوم عدم وجوبه فعلاً بملاك التعذر، لا عدم مشروعيته ذاتاً لأخذ عدمها شرطاً في وجوبه. فلاحظ.

أما سيدنا المصنف قدس سره فقد استدل على ذلك بأن الحضر من شرائط الصوم الواجب في شهر رمضان، وإنما لا يجب تحصيله ويجوز السفر لأن الشرط هو حصوله من باب الاتفاق، ويمتنع مع ذلك وجوبه تبعاً لوجوب الصوم، كما هو الحال في سائر شروط الواجب المأخوذة كذلك. وحينئذ يكون مقتضى قاعدة الإلحاق كون شرطية

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:١٠ من أبواب كتاب النذر والعهد حديث:١.

الحضر كذلك في سائر أقسام الصوم.

وهو يبتني على ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره وجماعة في توجيه شرطية بعض الأمور للواجب مع عدم وجوب تحصيلها مقدمة له، بأن الشرط منها ليس مطلق الوجود، بل خصوص ما كان وجوده اتفاقياً.

لكن ذكرنا في مبحث الواجب المشروط من الأصول ضعف المبنى المذكور، وأنه لابد من البناء على كون الأمور المذكورة شروطاً للوجوب، لا للواجب فقط. وهو ظاهر الآيتين الكريمتين والنصوص الشريفة في المقام، كما يظهر مما سبق. وإنما استفيد شرطية الحضر للصوم في شهر رمضان وغيره من ظهور الأدلة في أن رفع التكليف بالصوم في السفر عزيمة لا رخصة، ومع عدم مشروعيته لا مجال للتقرب به. ومما تضمن النهي عن الصوم في السفر وعدم إجزائه ونحو ذلك.

وحينئذٍ فكون وجوب الصوم في شهر رمضان مشروطاً بالحضر لا يستلزم كون وجوب بقية أفراد الصوم كذلك، بل مقتضى إطلاق أدلتها عدم الاشتراط، فيجب تحصيل الحضر مقدمة لتحصيل الواجب المطلق. إلا أن يثبت جواز تفويته بالسفر، كما ثبت في الصوم المنذور. وقاعدة الإلحاق إنما تنفع في تحديد الصوم الواجب، لا تحديد شرط وجوبه، بل هو تابع لدليل ذلك الواجب.

نعم قد يقال: المستفاد من أدلة مانعية السفر من الصوم ـ ولو بضميمة المرتكزات المتشرعية ـ أخذ السفر في جميع أفراد الصوم المشروع على غرار أخذه في صوم رمضان، وأن الأصل في ذلك هو أخذه في صوم شهر رمضان في الآيتين الكريمتين ونحوهما، مع إلغاء خصوصية المورد فيها.

وحيث كان ظاهر الآيتين كونه شرطاً للوجوب كما هو مقتضى الاستدراك في الآية الأولى، والتفصيل بين من شهد الشهر ومن كان مريضاً أو على سفر في الثانية، كان اللازم البناء على كونه شرطاً للوجوب في بقية أفراد الصوم المشروع.

نعم الصوم الذي يجعله المكلف على نفسه بنذر أوإجارة أونحوهما ليس تابعاً للجعل الشرعي، بل لكيفية جعل المكلف الصوم على نفسه،فإن كان مجعولاً

وعدم الإغماء(١)، وعدم المرض(٢)،

بنحو يقتضي الحضر من أجل تحقيق الصوم منع من السفر، وإن كان مجعولاً بنحو لا يقتضيه، بل بنحو يقتضي الصوم في ظرف تمامية شروطه الشرعية لم يمنع من السفر.

والظاهر أن النذر غالباً على النحو الثاني، ولذا كان مقتضى المرتكزات وظاهر جملة من النصوص ـ ومنها ما تقدم ـ المفروغية عن جواز السفر معه، وأن الإشكال إنما هو في وجوب الإفطار حال السفر، أو في وجوب القضاء على تقدير الإفطار. فلو فرض خروج الناذر عن ذلك، وكان قصده بنذره تحقيق الصوم بتحقيق شرط مشروعيته امتنع السفر، وخرج عن موضوع النصوص المتقدمة.

كما أن الإجارة غالباً على النحو الأول، لأن غرض المستأجر حصول الصوم بالفعل لنيل فائدته، لا حصوله معلقاً على تحقق شرط مشروعيته، ولذا كان ظاهرهم المفروغية عن وجوب الحضر مقدمة للوفاء بالإجارة، ولو فرض خروجه عن ذلك وابتناؤه على الوجه الثاني تعين جواز السفر المانع منه، وخرج عن موضوع كلامهم. فتأمل جيداً.

(١) لا إشكال في مانعية الإغماء من الصوم في الجملة وكونه من شرائط صحة الصوم، وإنما الإشكال في عموم المانعية بحيث يشمل الإغماء مع سبق النية، على ما تقدم الكلام فيه في المسألة الأولى.

إلا أن ذلك لا يستلزم كونه من شرائط وجوب الصوم، حيث يظهر الأثر في جواز إيقاع الإغماء بتهيئة أسبابه وعدم وجوب منعه مع القدرة على ذلك، بل لابد من إثبات ذلك بدليل آخر مخرج عن إطلاق دليل وجوب الصوم ومطلوبيته، من دون فرق بين ما يجب بالذات، كصوم شهر رمضان وصوم الكفارة، وما يجب بالجعل، كالصوم المنذور والاستئجاري، ولا يتضح لنا الدليل المذكور.

(٢) تقدم مانعية المرض من صحة الصوم مطلقاً. أما شرطية عدمه في وجوبه بنحو يسوغ إحداث المرض اختياراً، ولا يجب منعه أو العلاج منه مع القدرة عليه، فهو غير بعيد، لعدم ثبوت إطلاق وجوب الصوم بالنحو المذكور بعد ظهور الآيتين الكريمتين في استثناء المريض من وجوب الصوم.

والخلو من الحيض والنفاس(١).

(مسألة ١٣): لو صام الصبي تطوعاً وبلغ في الأثناء ولو بعد الزوال فلا يبعد وجوب الإتمام(٢).

هذا في صوم شهر رمضان، وأما في قضائه فإطلاق قوله تعالى: ﴿**فعدة من أيام أخر**﴾ وإن كان يقتضي وجوب القضاء بتحصيل مقدمته إلا أن ظاهر النصوص المتضمنة عدم وجوب القضاء على من استمر به المرض إلى شهر رمضان الآخر كون وجوب القضاء مشروطاً بعدم استمرار المرض. وكذا ما تضمن سقوط صوم الكفارة بالمرض، وسقوط صوم النذر به. بل لا يبعد قيام السيرة على ذلك، إذ لو وجب العلاج لظهر وبان لشيوع الابتلاء بذلك.

نعم يشكل البناء على ذلك في الصوم الاستئجاري المضيق، لعموم وجوب الوفاء بالإجارة المطابق في المقام للمرتكزات جداً.

هذا كله مع غض النظر عما تقدم في السفر، أما بلحاظه فالأمر أظهر، لأن لسان الأدلة في السفر والمرض على نهج واحد.

(١) يظهر مما سبق أن شرطيته في صحة الصوم لا تستلزم شرطيته في وجوبه، بحيث لا يجب تحصيله مقدمة له.

وحينئذٍ لا يبعد شرطيته في وجوب صوم شهر رمضان، بمعنى عدم كون وجوبه بنحو يقتضي وجوب منع الحيض والنفاس وحرمة إيقاعهما مع القدرة، لاحتياج ذلك إلى عناية مغفول عنها.

أما في غيره من الصوم الواجب فلا شاهد عليه، ومقتضى إطلاق دليل وجوبه عدمه، لقلة الابتلاء بالصوم المذكور. خصوصاً غير قضاء شهر رمضان، لكن مرتكزات المتشرعة قاضية بعدم وجوب منعهما ولا رفعهما في غير الصوم الاستئجاري. بل حتى فيه، إلا أن تبتني الإجارة على عناية. فلاحظ.

(٢) قال قدس سره: «فإن تفويت المصلحة الملزمة لولا الصبا حرام، وهو يترتب

(مسألة ١٤): إذا سافر قبل الزوال وجب عليه الإفطار، وإن كان بعده وجب إتمام الصيام(١). وإذا كان مسافراً، فدخل بلده أو بلداً نوى

على الإفطار حين البلوغ في الأثناء. ونظير المقام ما لو صلى في آخر الوقت وقد بلغ في الأثناء، فإنه يجب عليه إتمام صلاته».

ويشكل بأن كون المصلحة ملزمة في حقه مشروط بدخوله في عموم الخطاب بالصوم الواجب، وهو غير ثابت في المقام بعد كون الواجب هو الصوم التام، وهو عاجز عنه، لا ما يعم إتمام الصوم القادر عليه. وكذا الحال في الصلاة.

نعم لو بلغ في وقت يسع ركعة من الصلاة فالظاهر وجوب الإتمام عليه، لأنه مكلف بالصلاة حينئذٍ كسائر المكلفين لقدرته عليها، وحيث كان للصلاة فردان اختياري، وهو الصلاة في أثناء الوقت، واضطراري، وهو الصلاة التي تقع ركعة منها فقط في الوقت، وكان قادراً على الأول بإتمام الصلاة التي بلغ في أثنائها، تعين وجوب ذلك عليه، ولا يجوز له التفريط به بقطع الصلاة التي بلغ في أثنائها، واستئناف صلاة أخرى لا يقع منها في الوقت إلا ركعة. فلاحظ.

(١) كما في المقنعة وظاهر الفقيه وعن غيرهما. للنصوص الكثيرة كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم، قال: فقال: إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه»[1]، وغيره.

وعن جماعة ـ منهم الشيخ في جملة من كتبه وابن حمزة والقاضي والمحقق ـ أن المعيار على تبييت النية وعدمه، فمع الأول يجب الإفطار، ومع الثاني يتم صومه. لجملة من النصوص، منها موثق علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه أتم صومه»[2]، وغيره.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٢، ١٠.

وقد صرح غير واحد باستحكام التعارض بين الطائفتين، إذ يمكن الجمع بينهما بأحد وجهين:

الأول: حمل التفصيل الثاني على الخروج قبل الزوال، فيكون المحصل من النصوص أنه لابد في الإفطار من الخروج قبل الزوال وتبييت النية معاً، ومع عدمهما أو عدم أحدهما يتعين الصوم، وبذلك صرح به في المبسوط.

الثاني: حمل التفصيل الأول على من بيَّت النية، فيكون المحصل من النصوص أنه لابد في البقاء على الصوم من الخروج بعد الزوال وعدم تبييت النية،ومع عدمهما أو عدم أحدهما يتعين الإفطار، كما صرح به في الوسائل.

وحيث لا قرينة على أحد الوجهين تعين استحكام التعارض بين الطائفتين. نظير استحكام التعارض بين العامين من وجه، ولزم الرجوع إلى أحكام التعارض.

ومن هنا رجح سيدنا المصنف قدس سره الطائفة الأولى على الثانية لصحة السند ومخالفتها للمحكي عن جماعة من العامة.

لكن المراد بذلك إن كان هو عدم اعتبار سند الطائفة الأولى فلا إشكال في وجود ما هو المعتبر فيها. وإن كان المراد أن المعتبر سنداً فيها أكثر مما هو معتبر سنداً في الطائفة الثانية، فلم يتضح كون ذلك مرجحاً شرعاً. ولاسيما مع تأيد ما هو المعتبر في الطائفة الثانية بنصوص أخر غير معتبرة السند.

وأما العامة فهم مختلفون معنا في وجوب الإفطار في السفر، فكيف يوافقون الطائفة الثانية؟! إلا أن يراد أنها أقرب إلى أقوالهم في الجملة. ولا يتضح كفاية ذلك في الترجيح.

هذا مع أن الظاهر عدم استحكام التعارض بين الطائفتين، بل يتعين في الجمع بينهما عرفاً الوجه الأول بقرينة صحيح رفاعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح. قال: يتم صومه [يومه] ذلك...»[1]، فإنه ظاهر أو صريح في عدم تبييت النية، وفي السفر أول النهار قبل الزوال، فالحكم

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٥.

فيه بوجوب الصوم لا يناسب الجمع الثاني، بل يعين الجمع الأول، ويكون مرجعه إلى تقييد الصحيح المذكور لإطلاق ما تضمنته الطائفة الأولى من الإفطار مع الخروج قبل الزوال. ويبقى إطلاق ما تضمنته من وجوب الصوم مع الخروج بعد الزوال على حاله، إذ لو قيد أيضاً بما إذا بيت النية لزم إلغاء التفصيل الذي تضمنته تلك الطائفة بالمرة، وهو خروج عن صريحها، فيتعين لأجل ذلك حمل إطلاق التفصيل في الثانية على خصوص ما قبل الزوال، الراجع إلى الجمع الأول.

كما أن ذلك هو المناسب أيضاً لخبر أبي بصير ـ الذي لا خدش في سنده إلا إرسال صفوان الذي قيل أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة ـ: «قال: إذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل، فأتم الصوم، واعتد به من شهر رمضان»[1]، فإنه وإن كان مطلقاً من حيثية وقت السفر إلا أن المتيقن منه الخروج أول النهار، فيطابق صحيح رفاعة، ويجري فيه ماسبق. ولا مجال لما في الوسائل من حمله على خصوص من خرج بعد الزوال، ليناسب الجمع الثاني الذي اختاره، فإنه بعيد جداً.

وكذا خبره الآخر: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا أردت السفر في شهر رمضان، فنويت الخروج من الليل، فإن خرجت قبل الفجر أو بعده، فأنت مفطر، وعليك قضاء ذلك اليوم»[2].

نعم قد يشكل الاستدلال بهما، لاشتمال سند الثاني على الإرسال ممن لم يثبت عنه أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة. ولعدم ظهور الأول في نسبة أبي بصير الكلام للإمام، بل قد يكون ذلك فتوى لأبي بصير نفسه، وإن كان هو مخالفاً لظاهر تدوينه في كتب الحديث. فالعمدة صحيح رفاعة، وليكن خبرا أبي بصير مؤيدين له.

وكيف كان فالمتعين بالنظر لمجموع الأدلة اختصاص التفصيل بين تبييت النية وعدمه بمن سافر قبل الزوال، أما من سافر بعده فيتم صومه مطلقاً، كما تقدم من المبسوط، بل لعله مراد غيره ممن ذكر التفصيل المذكور، كما صرح به بعضهم، وإن اختلفوا في وجوب الصوم والتخيير بينه وبين الإفطار، وفي وجوب القضاء مع

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١٢، ٢٠٢.

الصوم وعدمه. بل في الخلاف الإجماع على أن من تلبس بالصوم أول النهار ثم سافر آخر النهار لا يفطر. كل ذلك لاضطراب النصوص، واضطرابهم في الجمع بينها. والمتعين ما ذكرنا.

هذا وعن الصدوق الأول والمرتضى وجوب الإفطار مطلقاً، واختاره في السرائر، مستدلاً عليه بإطلاق الآية، ولا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح إطلاقها بنحو يشمل السفر في أثناء النهار. فتأمل جيداً.

نعم يشهد له ـ مضافاً إلى إطلاق ما تضمن وجوب الإفطار على المسافر[1]، وإطلاق ما تضمن التلازم بين التقصير والإفطار[2] ـ معتبر عبدالأعلى مولى آل سام: «في الرجل يريد السفر في شهر رمضان، قال: يفطر وإن خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل»[3].

لكن الإطلاق مقيد بما سبق. وأما حديث عبدالأعلى فهو مخالف لجميع النصوص السابقة الكثيرة العدد، المعتبرة السند، المعول عليها عند الأصحاب، فلابد من طرحه.

(إن قلت): يمكن حمله على من بيت النية، فيناسب الجمع الثاني بين الطائفتين الأوليين الذي تقدم من صاحب الوسائل، ويكون مانعاً من الجمع الأول، كما كان صحيح رفاعة مانعاً من الجمع الثاني، ويتعين استحكام التعارض بين الطائفتين الأوليين.

(قلت): لايظهر من الأصحاب التعويل على حديث عبدالأعلى في البناء على التفصيل المذكور. بل حتى من قال بعموم الإفطار لايبعد أن يكون دليله الإطلاقات ـ كما صرح به في السرائر ـ دون الحديث المذكور.

ومن هنا يشكل التعويل عليه في نفسه. ولاسيما مع إضماره. مع أن حمله على خصوص من بيت النية خال عن الشاهد، بل لايخلو عن بعد، لأن الشايع ممن يسافر آخر النهار عدم تبييت النية، فحمله على خصوص من بيت النية من دون تنبيه فيه

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب من يصح منه الصوم.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب من يصح منه الصوم.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١٤.

فيه الإقامة، فإن كان قبل الزوال ولم يتناول المفطر وجب عليه الصيام(١)

لذلك بعيد جداً، وليس هو كصحيح رفاعة الصريح فيمن لم يبيت النية ويخرج أول النهار. ومن ثم لا ينهض الحديث برفع اليد عما سبق. وفي المقام أقوال أخر للأصحاب تقدم بعضها لا يتضح مأخذها.

كما أن في المقام نصوصاً أخر تضمنت إطلاق وجوب الصيام على من أصبح في بلده[١]، كمعتبر سليمان الجعفري: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل ينوي السفر في شهر رمضان، فيخرج من أهله بعدما يصبح، فقال: إذا أصبح في أهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم، إلا أن يدلج دلجة»[٢]. وحيث يصعب حمل بعضها ـ كالحديث السابق ـ على خصوص من لم يبيت النية، كانت معارضة لجميع النصوص السابقة، فيتعين طرحها أو حملها على استحباب الإمساك له وإن لم يعتد بصومه أو على التقية، حيث نسب الكحلاني في سبل السلام ذلك لجمهور العامة.

وكذا ما تضمن إطلاق التخيير بين الصيام أو الإفطار، كصحيح رفاعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في رمضان، قال: إذا أصبح في بلده ثم خرج فإن شاء صام وإن شاء أفطر»[٣].

على أنه لا يظهر منهم العمل بأحد المضمونين على إطلاقه. وحملهما على خصوص ما بعد الزوال ـ كما صرح بعضهم بذلك، على ما أشرنا إليه آنفاً ـ بلا شاهد. بل لعله غير ممكن في جميع النصوص المذكورة، ومنها ماتقدم.

وأغرب من الجميع ما في معتبر الجعفريات بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من خرج من منزله مسافراً في شهر رمضان قبل انشقاق الفجر فهو في صيام ذلك اليوم بالخيار، وإذا هو خرج بعد انشقاق الفجر فعليه صيامه، ولا يفطر»[٤].

(١) من غير خلاف يعتد به بينهم. كذا في الجواهر. ويقتضيه غير واحد من

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٦، ٨، ٩.
(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٦، ٧.
(٤) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.

وإن كان بعد الزوال أو تناول المفطر في السفر بقي على الإفطار(١). نعم

النصوص، كموثق أبي بصير: «سألته عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان، فقال: إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم، ويعتد به»[١]، وصحيح يونس عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث: «في المسافر يدخل أهله وهو جنب قبل الزوال، ولم يكن أكل، فعليه أن يتم صومه، ولا قضاء عليه. يعني: إذا كان جنابته من احتلام»[٢]، وغيرهما.

هذا وفي صحيح رفاعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى أنه سيدخل أهله ضحوة أو ارتفاع النهار. قال: إذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل فهو بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر»[٣]، وقريب منه غيره.

لكن لابد من حملها على التخيير له قبل أن يدخل بين استعمال المفطر والبقاء على الإمساك حتى يدخل بلده، فيجب عليه الصوم.

نعم يصعب ذلك في صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام أنه قال في حديث: «فإذا دخل أرضاً قبل طلوع الفجر وهو يريد الإقامة بها فعليه صوم ذلك اليوم، وإن دخل بعد طلوع الفجر فلا صيام عليه، وإن شاء صام»[٤].

لكن لابد من حمله على ذلك جمعاً وإن صعب، أو طرحه، لعدم ظهور عامل به، عدا ما عن ابن زهرة من إطلاق استحباب الإمساك للصائم إذا دخل أهله. ولايبعد حمله على المسافر الذي لايجب عليه الصوم، مثل من تناول المفطر، أو قدم بعد الزوال، لأن المذكور في كلامه استحباب الإمساك، لا استحباب الصوم، فيظهر منه عدم مشروعية الصوم، فلو أراد عدم مشروعيته مطلقاً كان مخالفاً لجميع النصوص المتقدمة لا عاملاً بنصوص التخيير.

(١) أما مع تناول المفطر فظاهر. ويقتضيه بعض ما تقدم من النصوص. وأما

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٦، ٥، ٢، ١.

يستحب له الإمساك إلى الغروب(١).

مع الدخول بعد الزوال فهو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي الجواهر أنه لا ريب فيه. للنصوص، كقوله عليه السلام في معتبر سماعة: «إن قدم بعد زوال الشمس أفطر، ولا يأكل ظاهراً»[١]، ومفهوم موثق أبي بصير المتقدم وغيرهما.

لكن أطلق الشيخ في النهاية أنه يتم على صومه، ولا قضاء عليه. ولعل مراده ما إذا دخل قبل الزوال، كما صرح بذلك في المبسوط، وإلا كان مخالفاً للإجماع، كما عن السرائر.

(١) أما مع تناول المفطر والدخول قبل الزوال فيقتضيه معتبر سماعة: «سألته عن مسافر دخل أهله قبل زوال الشمس، وقد أكل. قال: لا ينبغي له أن يأكل يومه ذلك شيئاً، ولا يواقع في شهر رمضان إن كان له أهل»[٢]، وإطلاق صحيح يونس، قال: «قال: في المسافر الذي يدخل أهله في شهر رمضان وقد أكل قبل دخوله، قال: يكف عن الأكل بقية يومه، وعليه القضاء...»[٣]. وقوله عليه السلام في حديث الزهري: «وكذلك المسافر إذا أكل أول النهار ثم قدم أهله أمر بالإمساك بقية يومه، وليس بفرض»[٤].

ومقتضى إطلاق الأخيرين العموم لما إذا دخل بعد الزوال، بل قد يستفاد من الأول، بإلغاء خصوصية الدخول قبل الزوال. ولاسيما وأنه أولى باستحباب الإمساك، لقصر المدة.

بل في معتبر الجعفريات عن أمير المؤمنين عليه السلام: «في مسافر يقدم بلده وقد كان مفطراً أول النهار، فيدخل عند الظهر، قال: يكف عن الطعام أحب إليّ»[٥]، ويصعب جداً تقييده بما قبل الزوال.

ومن هنا يتعين حمل موثق محمدبن مسلم أو صحيحه: «سألت أبا عبدالله عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٧.
(٢) ،(٣) ، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١، ٢، ٣.
(٥) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(مسألة ١٥): الظاهر أن المناط في الشروع في السفر قبل الزوال وبعده وكذا في الرجوع منه هو البلد(١)، لا حدّ الترخص، نعم لا يجوز الإفطار للمسافر إلا بعد الوصول إلى حدّ الترخص(٢)، فلو أفطر قبله وجبت الكفارة.

عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان، فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض أيواقعها؟ قال: لا بأس به»[1] على نفي الحرمة، فإنه أولى عرفاً من حمله على نفي الكراهة ورفع اليد به عما تقدم.

هذا وقد أطلق في المبسوط الأمر بالإمساك بقية النهار. ومن القريب حمله على الاستحباب، بل لعله مفروغ عنه بينهم. وإلا كان محجوجاً بما سبق.

بقي شيء، وهو أنه تقدم في حديث سماعة قوله عليه السلام: «إن قدم بعد زوال الشمس أفطر، ولا يأكل ظاهراً...»[2]، ولا يبعد لأجله البناء على حرمة التظاهر بالإفطار، بل من القريب التعدي عن مورده لكل من حكمه الإفطار. لكنه لا يناسب إهمال الأصحاب لذلك. ومن ثم قد يحمل بضميمة المرتكزات على ما لو استلزم هتك حرمة الشهر الشريف، لعدم ظهور حاله لعامة الناس، أو على كراهة التظاهر بالأكل.

(١) لأن السفر عرفاً يبدأ بالخروج من البلد، وينتهي بدخوله، ولا يظهر من أدلة حدّ الترخص تحديد السفر به شرعاً خروجاً عن المفهوم العرفي، ليكون حاكماً على جميع أحكام السفر، ومنها المقام، بل ليس مفادها إلا تقييد جواز التقصير به لا غير، وبه يلحق جواز الإفطار، للتلازم بينهما شرعاً. ولا مجال للتعدي لغيرهما، ومنه المقام. بل يتعين كون المدار في الإفطار على صدق السفر عرفاً بالخروج من البلد، وفي الصيام على عدم صدق السفر بالدخول للبلد.

(٢) لما أشرنا إليه من الملازمة بين التقصير والإفطار التي تقدم دليلها في المسألة الأولى من هذا الفصل.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٧.

(مسألة ١٦): يجوز السفر في شهر رمضان اختياراً(١) ولو للفرار

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل لم يعرف الخلاف فيه إلا عن أبي الصلاح الحلبي.

ولا يخفى أن مقتضى قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون* أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر...**﴾[1]، كون عدم السفر شرطاً لوجوب الصوم، لأن مقتضى الاستدراك في ذيل الآية الشريفة كون حال السفر مستثنى من إطلاق وجوب الصوم في صدرها، ومرجعه إلى تقييد الإطلاق المذكور بعدم السفر، ومن الظاهر أن التكليف لا يقتضي حفظ موضوعه وشروطه، فلا تنهض الآية بالمنع من السفر مقدمة للصوم.

ودعوى: أن الحكم في الذيل لا يبتني على كون عدم السفر شرطاً لوجوب الصوم، بل على كونه شرطاً لصحته، من دون أن ينافي إطلاق وجوبه، بنحو يقتضي وجوب حفظ شرطه، وهو عدم السفر.

مدفوعة: بأن ذلك إنما يتجه لو تضمن الذيل خطاب المسافر بالرجوع لبلده من أجل الصوم، نظير خطاب الجنب بالطهارة من أجل الصلاة في قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم جنباً فاطهروا**﴾[2]، أما حيث تضمن خطاب المسافر بالقضاء فهو ظاهر في عدم وجوب أداء الصوم عليه حال السفر استثناء من إطلاق الخطاب به في الصدر، كما ذكرنا.

ومثله في ذلك قوله سبحانه في الآية الثانية: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾[3]. فإن شهادة الشهر إن أريد بها وجود الإنسان في الشهر وإدراكه له، كان الصدر مطلقاً، والذيل مقيداً له، كما في الآية الأولى. وإن أريد بها حضور الإنسان بلده في الشهر ـ كما يظهر من النصوص والمفسرين ـ كان

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) سورة المائدة الآية: ٦.

(٣) سورة البقرة الآية: ١٨٥.

الصدر مختصاً بالحاضر، وتكون مقتضى المقابلة بينه وبين الذيل التقسيم واختلاف التكليف تبعاً له، فيرجع للأول.

كما أنه على ذلك فمقتضى المقابلة بين الصدر والذيل إرادة الانحلال بلحاظ أيام الشهر، فإذا حضر في بعضه وسافر في بعضه وجب عليه الصوم فيما حضر فيه دون ما سافر فيه، كما يناسبه الآية الأولى، وسياق السفر في سياق المرض الذي يراد به ذلك، وبعض النصوص كمعتبر عبيد بن زرارة: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: قوله عزوجل: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ قال: ما أبينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه»[1]. لظهور أن المراد به السفر ولو في أثناء الشهر رداً على العامة، لا السفر قبل الشهر، وإلا لقال عليه السلام: ومن كان مسافراً فلا يصمه.

هذا ولكن في حديث الأربعمائة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ليس للعبد أن يخرج إلى سفر إذا دخل شهر رمضان، لقول الله عزوجل: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾»[2]، وفي مرسل علي بن أسباط عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال إذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط، قال الله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان أن يخرج، إلا في حج أو في عمرة، أو مال يخاف تلفه، أو أخ يخاف هلاكه. وليس له أن يخرج في إتلاف مال أخيه، فإذا مضت ليلة ثلاث وعشرين فليخرج حيث شاء»[3]، ونحوهما غيرهما[4] مما يظهر منه حمل الآية الشريفة على كون شهود الشهر شرطاً في فعلية الخطاب بالصوم بنحو يقتضي تحقيق شرطه، وهو الحضر وعدم السفر.

غاية الأمر أنها تختلف في أن المراد به خصوص شهود أول الشهر، كما هو مقتضى مرسل علي بن أسباط وغيره، أو مطلق شهود شيء من الشهر، كما هو مقتضى

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٨.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤، ٦.

(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٧، مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

إطلاق حديث الأربعمائة. وحيث كان حديث الأربعمائة هو المعتبر سنداً، دون غيره من هذه النصوص، فالمهم الحديث عنه.

ومقتضاه أن المراد بالآية الشريفة أن من كان حاضراً في بعض الشهر وجب عليه صيام ما بقي منه. وهو لا يخلو عن تكلف في مرجع الضمير في قوله: [فليصمه]. مع أن لازمه كون المراد بمن كان على سفر في ذيل الآية الكريمة هو من كان على سفر في تمام الشهر، لتتم المقابلة بينه وبين الصدر.

وهو لا يناسب سياق السفر في سياق المرض، لوضوح أن المراد به المرض ولو في بعض الشهر. كما أنه يقتضي عدم نهوض الآية الكريمة ببيان عدم صحة الصوم في السفر، لأن مجرد كون الحضر في بعض الشهر شرطاً في وجوب الصوم في تمامه لا ينافي صحة الصوم في السفر، وهو لا يناسب سياق الآية الأولى، كما لا يناسب معتبر عبيد بن زرارة المتقدم.

ومن هنا لا مجال للخروج به عما سبق من ظهور الآية الشريفة في شرطية الحضر لوجوب أداء الصوم، من دون أن تنهض بوجوب تحصيل الشرط المذكور. ويتعين البناء على إجمال وجه الاستشهاد بالآية الكريمة في النصوص المتقدمة.

نعم ذلك لا يمنع من ظهور النصوص المذكورة في المنع عن السفر في شهر رمضان لمن يستطيع الصيام فيه، كما هو ظاهر نصوص أخر، كحديث أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخروج إذا دخل شهر رمضان. فقال: لا، إلا فيما أخبرك به، خروج إلى مكة، أو غزو في سبيل الله، أو مال تخاف هلاكه أو أخ تخاف هلاكه، وإنه ليس أخاً من الأب والأم»[1]، وفي بعض طرقه بدل: «أو أخ تخاف هلاكه» : «أو أخ تريد وداعه»، وغيره.

لكن لابد من الخروج عنها بصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : «سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحاً، ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان أن يسافر، فسكت، فسألته غير مرة، فقال: يقيم أفضل، إلا أن تكون له حاجة

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.

مـن الصوم ولكنه مكروه(١)، إلا في حج أو عمرة(٢) أو في غزو في سـبيل الله(٣)، أو مال يخاف تلفه(٤)،

لابـد له مـن الخروج فيها، أو يتخوف على ماله»[١]، وصحيح محمد بن مسـلم عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه سـئل عن الرجل يعرض له السـفر في شـهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه أيام، فقال: لا بأس بأن يسافر، ويفطر، ولا يصوم»[٢].

ومن هنا يتعين حمل النصوص الأول على الكراهة. وهو المناسـب جداً لبعض الاسـتثناءات المتقدمـة والآتيـة في النصـوص وكلـمات الأصحاب، فإنها لا تناسـب الحرمة جداً. بل شيوع الابتلاء بالمسألة لا يناسب خفاء حكمها على المشهور.

هـذا مضافـاً إلى أن ظاهـر النصـوص المتقدمة كـون النهي عن السـفر بملاك تفويت الصوم الواجب، مع أنه لو كان للتحريم لكان السفر سفر معصية لا يمنع من الصوم. إلا أن يكون السـفر المذكور مسـتثنى من عموم عدم مانعية سـفر المعصية من الصوم، ولعل حمل النهي على الكراهة أهون من ذلك. فلاحظ.

ومنـه يظهـر ضعف ما سـبق عن الحلبـي، وربما يحمل كلامـه لأجل ذلك على الكراهة.

(١) للنصوص الكثيرة المتقدم بعضها. والظاهر الاتفاق عليه في الجملة.

(٢) كما تضمنهما حديث أبي بصير ومرسل علي بن أسباط المتقدمان وغيرهما.

(٣) كـما تضمنه حديـث أبي بصير المتقدم، بل من المعلـوم أن فتح مكة كان في شهر رمضان، وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفطر وأمر من معه بالإفطار كما تضمنت ذلك على بعض النصوص[٣].

(٤) كـما سـبق في صحيـح الحلبي وحديث أبي بصير ومرسـل علي بن أسـباط المتقدمـين. وفي حديث الحسـين بـن المختار عـن أبي عبدالله عليه السلام: «قـال: لا تخرج في

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١، ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٧.

أو أخ يخاف هلاكه(١) أو يكون بعد مضي ثلاث وعشرين ليلة(٢).

وإذا كان على المكلف صوم واجب معين جاز له السفر وإن فات

رمضان إلا للحج أو العمرة أو مال تخاف عليه الفوت، أو لزرع يحين حصاده»[١].

(١) كما سبق في مرسل علي بن أسباط وحديث أبي بصير على إحدى الروايتين.

وأما ما في روايته الأخرى من ذكر وداع المؤمن فقد تضمنته نصوص كثيرة منها صحيح محمد عن أحدهما عليه السلام: «قال: إذا شيع الرجل أخاه فليقصر، قلت: أيهما أفضل يصوم، أو يشيعه ويفطر؟ قال: يشيعه، لأن الله قد وضعه عنه إذا شيعه»[٢]. وموثق زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت: الرجل يشيع أخاه في شهر رمضان اليوم واليومين، قال: يفطر ويقضي. قيل له: فذلك أفضل، أو يقيم ولا يشيعه؟ قال: يشيعه ويفطر، فإن ذلك حق عليه»[٣].

كما تضمنت بعض النصوص استقبال المؤمن، كصحيح حماد بن عثمان: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل من أصحابي قد جاءني خبره من الأعوص، وذلك في شهر رمضان، أنلقاه؟ قال: نعم، قال: قلت: أنلقاه وأفطر، قال: نعم. قلت: أنلقاه وأفطر، أو أقيم وأصوم؟ قال: تلقاه وأفطر»[٤].

هذا وقد سبق في صحيح الحلبي الترخيص في السفر لحاجة لابد منها. ولا يبعد كون المراد به اللابدية العرفية. نعم المناسبات الارتكازية قاضية بكون الترخيص المذكور بلحاظ صلوح الحاجة المذكورة لمزاحمة الكراهة، لا لرفعها.

(٢) كما تضمنه مرسل علي بن أسباط المتقدم. لكنه ـ مع غض النظر عن ضعف سنده ـ لا ينهض بتقييد إطلاق بقية النصوص بعد إمكان الجمع بينه وبينها بالبناء على خفة الكراهة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٨.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٥ باب:١٠ من أبواب صلاة المسافر حديث:٦، ٨، ٢.

الواجب(١)، وإن كان في السفر لم تجب عليه الإقامة لأدائه.

(مسألة ١٧): يجوز للمسافر التملي من الطعام والشراب، وكذا الجماع في النهار، على كراهة في الجميع(٢)، والأحوط استحباباً

---

(١) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثانية عشرة.

(٢) ففي المدارك أنه قد قطع به الأصحاب، وعن المسالك نفي الخلاف فيه. ويشهد له صحيح عبدالله بن سنان: «سألت أبا عبدالله 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 سبحاً طويلاً. قلت: أليس له أن يأكل ويشرب ويقصر؟ قال: إن الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في الإفطار والتقصير رحمة وتخفيفاً لموضع التعب والنصب ووعث السفر، ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان، وأوجب عليه قضاء الصيام، ولم يوجب عليه قضاء تمام الصلاة إذا آب من سفره، ثم قال: والسنة لا تقاس. وإني إذا سافرت في شهر رمضان ما آكل إلا القوت، وما أشرب كل الري»[١].

وفي معتبر محمد بن مسلم عنه عليه السلام: «قال: إذا سافر الرجل في شهر رمضان فلا يقرب النساء بالنهار في شهر رمضان، فإن ذلك محرم عليه»[٢]. وفي معتبر الجعفريات بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في حديث: «وإن هي اغتسلت من حيضتها، وجاء زوجها من سفر فليكف عن مجامعتها، فهو أحب إلي إذا جاء في شهر رمضان»[٣].

ومن الأخير يظهر حمل النصوص المذكورة على الكراهة. مضافاً إلى النصوص الكثيرة المتضمنة للترخيص في الجماع، كصحيح عمر بن يزيد: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان أله أن يصيب من النساء؟ قال: نعم»[٤]، وغيره، ومنها صحيح محمد بن مسلم المتقدم في آخر المسألة الرابعة عشرة، والمتضمن

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٥، ٨.

(٣) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

الترك(١) ولا سيما في الجماع(٢).

الترخيص فيه لمن يقدم من سفره بعد العصر. ومقتضى التعليل في صحيح ابن سنان المتقدم بحرمة شهر رمضان عموم الحكم لغير المسافر ممن يحل له الإفطار، كما هو موضوع كلام من عرفت وغيره. كما أن مقتضاه العموم لبقية المفطرات. فتأمل.

(١) لما عن أبي الصلاح من حرمة التملي من الطعام والشراب مطلقاً. وكأنه لما قيل من حرمة شهر رمضان، والاقتصار في الرخصة على مقدار الضرورة، ولصحيح ابن سنان السابق.

والكل كما ترى. لعدم منافاة ذلك للحرمة بعد فرض عدم مشروعية الصوم، والاقتصار في الرخصة على مقدار الضرورة إنما يتجه لو ثبت وجوب الإمساك لولاها، وهو محل الكلام بعد فرض عدم مشروعية الصوم. وأما الصحيح فهو لا ينهض بإثبات الحرمة، لأن فعله عليه السلام أعم منها.

نعم حيث كان ظاهراً في أن فعله عليه السلام متفرع على ما تضمنه صدره من حرمة شهر رمضان فقد يظهر بدواً في الحرمة. إلا أنه لابد من رفع اليد عنه، لما دل على جواز الجماع، المستلزم لحمل الحرمة على مجرد الاحترام بالوجه الأكمل غير اللازم. مضافاً إلى أن كثرة الابتلاء بالمسألة تمنع عادة من خفاء حكمها على المشهور ومن ثم قد يحمل كلامه على شدة الكراهة.

هذا وفي جامع المقاصد وعن غيره الحرمة في خصوص ذي العطاش، فإن أريد به من يصيبه العطش اتفاقاً من دون مرض مستحكم، فهو متجه، لما سبق في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الثاني. لكن تقدم أنه لا يفطر بشرب ما يرفع ضرورته. وإن أريد به من به داء العطاش فلا وجه له بعد ما يأتي من أن حكمه الإفطار.

نعم تقدم في المسألة المذكورة التعرض لموثق عمار المتضمن للعطاش في بعض طرقه، وتقدم عدم ثبوت ذلك وأن سياق الموثق يناسب إرادة العطش. ويأتي في آخر الفصل الخامس ما ينفع في المقام إن شاء الله تعالى.

(٢) ففي النهاية أنه لا يجوز للمسافر إلا عند الحاجة الشديدة، وعن أبي

الفصل الخامس

وردت الرخصة في إفطار شهر رمضان لأشخاص..

(منهم): الشيخ والشيخة وذو العطاش(١) إذا تعذر عليهم

الصلاح أنه لا يجوز لمن يسوغ له الإفطار ما لم يخف فساداً في الدين. ووجههما غير ظاهر بعد ما تقدم مما يشهد بحمل النهي عنه على الكراهة. مضافاً إلى أن كثرة الابتلاء بالمسألة تمنع عادة من خفاء حكمها على المشهور. ومن ثم قد يحمل كلامهما على الكراهة الشديدة، نظير ما تقدم في التملي من الطعام والشراب.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، من غير فرق بين عجزهم عنه وبين كونه شاقاً عليهم مشقة لا تتحمل. كذا في الجواهر.

وقد يستدل عليه بقوله تعالى: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾[1]، بدعوى: أن المراد بمن يطيق من يلحقه من الصوم الإطاقة، وهي الكلفة والمشقة، كالشيخ والشيخة. وقد أصر على ذلك بعض مشايخنا قدس سره، مدعياً أن الإطاقة غير الطاقة، ومعناها المكنة مع المشقة، وهي عبارة عن إعمال الجهد بآخر مرتبة من القدرة، بحيث تتعقب بالعجز، وهي المعبر عنها بالحرج والمشقة. وقد نسب ذلك للغويين، كصاحب لسان العرب وغيره.

وكأن مراده بذلك ما في لسان العرب ومفردات الراغب، ففي الأول في تعقيب شعر ذكره: «ورواه الليث: كل امرئ مجاهد بطوقه. قال: والطوق الطاقة، أي: أقصى غايته، وهو اسم لمقدار ما يمكن أن يفعله بمشقة منه»، وفي الثاني: «والطاقة اسم لمقدار ما يمكن للإنسان أن يفعله بمشقة، وذلك تشبيه بالطوق المحيط بالشيء، فقوله: ﴿**ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**﴾ أي ما يصعب علينا مزاولته، وليس معناه لا

(١) سورة البقرة الآية: ١٨٤.

تحملنا ما لا قدرة لنا به، وذلك لأنه تعالى قد يحمل الإنسان ما يصعب عليه».

لكن ما ذكراه ـ مع أنه في الطاقة، لا الإطاقة ـ لا يخلو عن إشكال، لوضوح أن قوله: «كل امرئ مجاهد بطوقه» لا ظهور له في اختصاص الجهاد بحال المشقة، بل في عموم الجهاد لها، فالمراد بالطوق فيه ما تسعه القدرة حتى تبلغ المشقة، لا خصوص القدرة حال المشقة. كما أن ذلك هو المراد بالطاقة في قوله تعالى: ﴿**ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**﴾. ولو كان المراد بها خصوص القدرة مع المشقة كان مرجعه إلى طلب عدم تحميل ما لا مشقة فيه، مع أنه غير مراد قطعاً.

على أن ما ذكرنا هو المناسب للاستعمالات الكثيرة في النصوص الشريفة، كحديث الرفع المشهور، والنصوص الواردة في صوم الصبي من أنه يصوم إذا أطاق، وأنه يمرن على الصوم بقدر ما يطيق من النهار وفي بعضها: «حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه»[١]، وما ورد في صوم شهر رمضان من أنهم كلفوا صوم شهر من السنة وهم يطيقون أكثر من ذلك[٢].

وما يأتي في الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن من أنهما لا يطيقان الصوم، وما ورد في صلاة المريض من أنه يكلف بما يطيق[٣]، وفي الحج من أنه فرض مرة واحدة والناس يطيقون أكثر من ذلك، ثم رغبهم بقدر طاقتهم[٤]، وأنه يحرم ترك الحج إلا من حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج[٥]، وأنه يجب على من أطاق المشي[٦]، وأن من لم يطق الحج عليه أن يُحِج عنه[٧]... إلى غير ذلك.

ولعله لذا قيل ان مفاد الآية الشريفة الترخيص في الإفطار للقادر على الصيام

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١٨.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٤ باب:١ من أبواب القيام من كتاب الصلاة.
(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٨ باب:٣ من أبواب وجوب الحج وشرائطه.
(٥) وسائل الشيعة ج:٨ باب:٧ من أبواب وجوب الحج وشرائطه حديث:١.
(٦) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١١ من أبواب وجوب الحج وشرائطه حديث:١.
(٧) وسائل الشيعة ج:٨ باب:٢٤ من أبواب وجوب الحج وشرائطه حديث:١،٦.

مع الفدية، وأنها منسوخة بقوله تعالى في الآية اللاحقة: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن...**﴾[١].

كما ذكر علي بن إبراهيم في تفسيره أنها واردة في تعقيب وجوب القضاء على المريض، وأن المراد بها أنه إذا صح بين الرمضانين ـ بحيث يقدر على القضاء ـ ولم يقض ما فاته فعليه الفدية. بل يظهر منه نسبته للرواية.

وإن كان الأول لا يناسب قوله تعالى في الآية السابقة عليه: ﴿**كتب عليكم الصيام...**﴾. ولا ظهوره في أن وجوب الفدية حكم يختص ببعض المخاطبين بالصيام لا جميعهم، كما لا يناسب ما قيل ـ بل قد يظهر من علي بن إبراهيم أنه مروي ـ من أن قوله تعالى: ﴿**شهر رمضان...**﴾ ناسخ لإطلاق الصوم من حيثية الزمان، لا للتخيير بينه وبين الفدية[٢].

وأما الثاني فلا شاهد له من الآية الشريفة. بل هي ظاهرة في خلافه، وأن مرجع الضمير هو الصيام المكتوب، لا قضاؤه. وأما النص به فهو ـ لو كان موجوداً ـ مرسل لا ينهض بتفسير الآية والخروج بها عن ظاهرها.

غاية الأمر أن ذكرهم لهذين الوجهين مؤيد لما ذكرنا في معنى الإطاقة، ولا يناسب ماسبق من بعض مشايخنا قدس سرهم وغيره. ولأجل ذلك يتعين عدم نهوض الآية الشريفة في نفسها بالاستدلال على المدعى.

نعم تضمن غير واحد من النصوص تفسيرها بالشيخ والشيخة ونحوهما. إما بتأويل، كموثق ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام أو عن بعض أصحابنا عنه عليه السلام: «في قول الله عزوجل: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾، قال: الذين كانوا يطيقون الصوم وأصابهم كبر أو عطاش أو شبه ذلك فعليهم لكل يوم مدّ»[٣]. أو بدونه، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في قول الله عزوجل: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾، قال: الشيخ الكبير والذي يأخذه العطاش.

---

(١) سورة البقرة الآية:١٨٥.

(٢) تفسير القمي ج:١ ص:٦٥.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٦.

وعن قوله عزوجل: ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾ قال: من مرض أو عطاش»[١]، وقريب منه مرسل العياشي في تفسيره[٢]. ومن ثم فالاستدلال بها إنما يتم بضميمة هذه النصوص.

كما يدل عليه أيضاً نصوص أخر لم تتعرض للآية الشريفة، كصحيح محمدبن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان...»[٣]، وغيره مما يأتي بعضه إن شاء الله تعالى. ومن ثم لا إشكال في الحكم المذكور.

وإنما الإشكال في أن رفع الصوم عنهم رخصة أو عزيمة. فظاهر جماعة الأول، وهو صريح الحدائق. ويناسبه إطلاق أدلة وجوب الصوم، كقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام...﴾[٤]، وقوله سبحانه: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾[٥]، وغيرهما. ولا ينافيه قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه...﴾، بناء على ماسبق من دلالة النصوص على أن المراد به ما نحن فيه. فإنه وإن كان بمنزلة الاستثناء، إلا أن وروده في مورد الترخيص الاضطراري مانع من ظهوره في الإلزام، بل المتيقن منه رفع الحرج، نظير ما تقدم في المرض من أنه لولا النصوص لأشكل استفادة عدم مشروعية الصوم معه من الآية الشريفة.

ولاسيما مع التعبير عن الطعام بالفدية، لظهور الفدية في تدارك النقص بفوت ما هو المشروع ذاتاً والتام الملاك، فيكون ظاهره أن الإطعام إنما هو لتدارك النقص الحاصل بترك الصوم، من دون أن ينهض ببيان عدم مشروعيته لمن أراده.

ولا ينافي ذلك ظهوره في الإلزام بالفدية، لقرب حمله على الإلزام في ظرف ترك الصوم، لا مطلقاً، ليستلزم عدم مشروعية الصوم.

ومنه يظهر حال النصوص المتضمنة أن الشيخ الذي يضعف عن الصوم

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣، ٧، ٨، ١.
(٤) سورة البقرة الآية:١٨٤.
(٥) سورة البقرة الآية:١٨٥.

عليه الفدية[١]، وكذا النصوص المتعرضة للآية الشريفة. فإنها ظاهرة في الجري على مفاد الآية بالنحو المتقدم، لا في تشريع الحكم في مقابلها. ويناسب ما ذكرنا صحيح محمد بن مسلم المتقدم، ونحوه صحيحه الآخر[٢]، فإن الاقتصار فيهما على نفي الحرج يناسب ما ذكرنا جداً.

وكذا قوله عليه السلام في حديث إبراهيم الكرخي الآتي: «إذا كان في ذلك الحدّ فقد وضع الله عنه»[٣]، لأن مناسبة الاضطرار والامتنان تقتضي الاقتصار على رفع التكليف والحرج، لا رفع المشروعية.

هذا مضافاً إلى أن عدم سهولة تحديد الموضوع ومرتبة الضعف المسقطة للصوم، خصوصاً قبل التجربة، لايناسب رفع المشروعية، بحيث يبطل الصوم لو وقع للجهل بالضعف المسقط للصوم بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية، بل المناسب لذلك رفع الحرج لا غير، وإن كان الصوم صحيحاً مشروعاً لو وقع.

بل يظهر من الحدائق أن الصوم أفضل لقوله تعالى: ﴿**وأن تصوموا خير لكم**﴾، بدعوى كونه تعقيباً على قوله تعالى: ﴿**وعلى الذين يطيقونه**﴾، كما هو الظاهر من التبيان ومجمع البيان في تفسير الآية.

وإن استشكل فيه في الجواهر باحتمال كون الفقرة المذكورة مستقلة عن قوله ﴿**وعلى الذين يطيقونه**﴾ يراد بها أن الصوم خير من السفر المقتضي للإفطار، أو أنه خير في نفسه، ولم يشرعه الله تعالى إلا لأن صلاح الناس به.

بل أصر على الثاني بعض مشايخنا قدس سرهم، بدعوى: أن العدول فيه عن ضمير الغائب إلى ضمير الخطاب كاشف عن رجوعه إلى المخاطبين بالصوم أولاً في قوله: ﴿**كتب عليكم الصيام**﴾، لا إلى من بعدهم ممن كان التعرض لحكمهم بلسان الغيبة.

لكن الأول أظهر، لأن قرينة السياق تقتضي رجوع الفقرة الأخيرة إلى ما أتصل بها وحده أو مع ما قبله، لا إلى ما قبله دونه. ولاسيما وأن المضمون المذكور

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤، ٥، ٩، ٢، ١٠.

الصوم(١)أو كان حرجاً ومشقة(٢) وعليهم الفدية(٣) عن كل يوم

أنسب بالتعقيب على التخفيف والسعة منه بالتعقيب على الفرض والإلزام. كما أنه ببيان قضية تشريعية أنسب منه ببيان قضية تكوينية. ولا ينهض العدول من الغيبة للخطاب برفع اليد عن جميع ذلك بعد شيوع الالتفات في القرآن الكريم، وفي كلام العرب عامة.

ومن بعض ما تقدم يظهر ما ذكره في الجواهر أولاً من احتمال وروده لبيان أفضلية الصوم من السفر المقتضي للإفطار، لا غير. ومن ثم كان الظاهر مشروعية الصوم، بل لا يبعد أفضليته مع القدرة. إلا أن يلزم الضرر، فلا يشرع.

(١) كما هو المتيقن من الأدلة المتقدمة.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق النصوص المتقدمة وكثير من الفتاوى، وما قد يظهر مماسبق من الجواهر من اعتبار كون المشقة بحيث لا تتحمل عادة غير ظاهر الوجه.

(٣) على المشهور شهرة عظيمة، كما قيل. بل قد يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عنه، لتعرضهم للخلاف في مقدار الفدية من دون إشارة للخلاف في أصل وجوبها. ويقتضيه الآية الشريفة، والنصوص الكثيرة الآتي بعضها.

وعن أبي الصلاح الاستحباب، ويشهد له الصحيح عن إبراهيم الكرخي: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شيخ لايستطيع القيام إلى الخلا، لضعفه، ولايمكنه الركوع والسجود. فقال: ليؤم برأسه إيماءً... قلت: فالصيام؟ قال: إذا كان في ذلك الحدّ فقد وضع الله عنه، فإن كانت له مقدرة فصدقة مدّ من طعام بدل كل يوم أحب إليَّ، وإن لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه»[1]. لظهور قوله عليه السلام: «أحب إليَّ» في عدم وجوب ذلك شرعاً، وإنكار صاحب الحدائق لذلك غريب.

لكن يشكل لأجله حمل الآية والنصوص الكثيرة على الاستحباب، مع قوة ظهورها بمجموعها في الوجوب، وأن الفداء واجب بدلاً عن الواجب. ولاسيما مع

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١٠.

بمد(١)، لكن في وجوبها في صورة التعذر في الأولين إشكال(٢). والأفضل

ظهور وهن الحديث بإعراض الأصحاب عنه، ومع عدم خلو سنده عن الضعف، لعدم ثبوت وثاقة إبراهيم الكرخي. ومن هنا يتعين الخروج به عن ظاهره وحمله على الوجوب. فتأمل.

(١) كما عن جماعة كثيرة. لقول أبي جعفر عليه السلام في تتمة صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدّ من طعام، ولا قضاء عليهما. وإن لم يقدرا فلا شيء عليهما»[١]، ونحوه غيره مما يأتي بعضه. لكن في صحيحه الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام: «ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام...»[٢].

وقد جمع الشيخ بينهما في التهذيب بحمل الثاني على من يقدر على المدين والأول على من لا يقدر إلا على المدّ. وعلى ذلك جرى في المبسوط والنهاية. لكنه بلا شاهد. والأظهر ما عن الاستبصار من الجمع بينهما بالحمل على استحباب المدين.

هذا وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان. قال: يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم»[٣]، ونحوه صحيح عبدالله بن سنان[٤]، وكأنهما يشيران إلى مقدار معروف. وكأن معروفيته بسبب اشتهار أن فدية الصوم مدّ. ولا أقل من لزوم حمله على ذلك. بقرينة النصوص الأخر الواردة في المقام.

(٢) فعن المشهور وجوبها. لإطلاق جملة من النصوص، منها ما تقدم، ولخصوص حديث أبي بصير: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أيما رجل كان كبيراً لا يستطيع الصيام، أو مرض من رمضان إلى رمضان ثم صح، فإنما عليه لكل يوم أفطر فيه فدية إطعام، وهو مدّ لكل مسكين»[٥]، وغيره.

وفي المقنعة والانتصار والغنية والمراسم والسرائر والمختلف وجامع المقاصد

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١، ٢، ١٢، ٩، ٥.

والمسالك والروضة عدم الوجوب، ونسبه في التذكرة لأكثر علمائنا، ونفى الخلاف فيه في الغنية، وأدعى الإجماع عليه في الانتصار. وعن غير واحد عموم ذلك لذي العطاش.

لمناسبة الفدية لكون المفدى مقدوراً عليه في الجملة. ولاختصاص الآية وبعض النصوص المفسرة لها بمن يطيق. كما قد يستفاد مما تضمن أخذ الضعف عن الصوم أو عبر فيه بنفي الحرج.

والكل كما ترى. لأن الفدية قد تكون لتدارك النقص بترك الواجب ولو مع تعذره، كما ثبت ذلك في الصوم مع المرض. والآية الشريفة لا ظهور لها في إرادة ما نحن فيه في نفسها، وإنما استفيد ذلك من النصوص المتعرضة لها، وهي تقتضي الإطلاق. والضعف عن الصوم إن لم يكن مختصاً بالعجز عنه فلا إشكال في شموله له.

وأما التعبير برفع الحرج فهو وإن كان قد لا يحسن في مورد يختص بالتعذر، إلا أنه يحسن بالإضافة إلى العنوان الشامل له، فلو قيل مثلاً: لا حرج على من بلغ ستين سنة أن لا يصوم لكنه يفدي عن كل يوم بمدّ، لا مجال لدعوى اختصاصه بالقادر على الصيام، وبالجملة: الوجوه المذكورة لا تنهض بالخروج عما سبق.

نعم ذكر سيدنا المصنف قدس سره أن حديث الكرخي المتقدم مختص بالعاجز عن الصوم ـ كما يظهر من الحدائق ذلك أيضاً ـ فيحمل لأجله ما ظاهره الوجوب مطلقاً على من يشق عليه الصوم مع قدرته عليه، وما ظاهره الوجوب في خصوص العاجز على الاستحباب.

لكنه خال عن الشاهد، فإن الضعف عن الصلاة الاختيارية لا يستلزم العجز عن الصيام. بل قد يكون قوله عليه السلام: «فقد وضع الله عنه» شاهداً بالعموم له وللمشقة مع القدرة، نظير ما سبق في رفع الحرج، لظهوره في الامتنان بوضع وجوب الصوم، والعاجز يمتنع تكليفه بالصوم، فهو موضوع عنه عقلاً بلا منة. على أنه سبق الخدش في سند الحديث.

ومن ثم كان الأقوى ما عليه المشهور من العموم للعاجز.

بقي شيء، وهو أن في معتبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت له: الشيخ الكبير لا يقدر أن يصوم، فقال: يصوم عنه بعض ولده، قلت: فإن لم يكن له ولد؟ قال: فأدنى قرابته. قلت: فإن لم يكن قرابة؟ قال: يتصدق بمدّ في كل يوم. فإن لم يكن عنده شيء فليس عليه»[1]. وبقرينة وجوب الصوم عيناً في شهر رمضان على جميع المكلفين لابد من حمل صوم الولد والقرابة عنه على قضائهما عنه بعد شهر رمضان ما فاته من صومه.

إذا عرفت هذا فقد قال في الاستبصار: «فالوجه فيما تضمنته هذه الرواية من صوم الولد وذي القرابة عنه محمول على ضرب من الاستحباب، دون الفرض والإيجاب»، ونحوه في الدروس.

فإن كان المراد استحباب صومهما عنه مع الفدية، فهو خلاف ظاهر الحديث جداً، لتعليق الفدية فيه على فقد الولد والقرابة. كما أنه مخالف لظاهر بقية أدلة المسألة، بل صريح بعضها، من كون الصدقة فداء عن الصوم، حيث لا موضوع للفدية مع قضاء الصوم عنه.

وإن كان المراد استحباب صومهما عنه في رتبة سابقة على الفدية، وأن الفدية إنما تجب مع عدم صومهما، كما هو ظاهر الحديث. فهو خلاف ظاهر الأصحاب، لظهور كلماتهم في تعين الفدية بتركه الصوم، وأنه لا واسطة بينها، كما هو الظاهر من الآية الشريفة والنصوص الكثيرة الواردة في المقام.

ولو بني على غض النظر عن ذلك كله من أجل هذا الحديث، فالمتعين العمل بظاهره من وجوب الصوم عنه على الولد وذي القرابة، لعدم القرينة حينئذٍ على حمله على الاستحباب.

ومن ثم يشكل العمل بالحديث، ولاسيما مع عدم معهودية النيابة عن الحي في أداء الواجبات البدنية إلا في الحج، بل يكون الحديث من المشكل الذي يرد علمه لأهله عليهم السلام. نعم لا بأس بالصوم عنه برجاء المطلوبية من دون أن تسقط عنه الفدية.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١١.

كونها من الحنطة(١)، بل كونها مدين(٢) بل هو أحوط استحباباً(٣). والظاهر عدم وجوب القضاء عليهم(٤) وإن كان أحوط.

---

(١) للنص عليه في الصحيح عن عبدالملك بن عتبة الهاشمي: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان، قال: تصدق في كل يوم بمدّ حنطة»[1]، ولابد من حمله على الاستحباب، جمعاً مع إطلاق الطعام في كثير من النصوص، لأنه أقرب عرفاً من تقييد الآية الشريفة والنصوص الكثيرة. ولاسيما مع عدم ظهور عامل بظاهره، وعدم ثبوت وثاقة عبدالملك راويه.

(٢) لما تقدم من كون ذلك مقتضى الجمع بين صحيح محمد بن مسلم المشتمل على المدين[2]، وغيره مما اشتمل على المدّ. فراجع.

(٣) خروجاً عما تقدم من التهذيب والنهاية والمبسوط من وجوب المدين على القادر، حملاً لصحيح محمد بن مسلم المذكور عليه.

(٤) كما عن علي بن بابويه وجماعة. لظهور المقابلة في الآية بالمريض والمسافر في عدم وجوب القضاء عليهم، كما لا تجب الفدية عليهما، ولإهماله في نصوص المسألة كلها. وكذا ماتضمن بدلية الفداء عن الصيام، كحديث الكرخي المتقدم لو أمكن حمله على الوجوب. كما أن ظاهر ما تضمن كون الصدقة فداءً عن الصوم ـ كالآية الشريفة وغيرها ـ ذلك أيضاً.

بل هو صريح صحيحي محمد بن مسلم المتقدمين[3]. ودعوى: انصرافهما إلى صورة عدم القدرة على القضاء. ممنوعة، بل قد لا يحسن الحكم بعدم القضاء إلا مع احتمال القدرة عليه.

ويؤيده صحيح داود بن فرقد عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام فيمن ترك صوم

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٤، ٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١،٢.

(ومنهم): الحامل المقرب(١) التي يضرُّ بها الصوم أو يضر حملها(٢)،

ثلاثة أيام من كل شهر ندباً وفيه: «إن كان من مرض فإذا برئ فليقضه، وإن كان من كبر أو عطش فبدل كل يوم مدّ»[١]، ونحوه أو عينه صحيحه الآخر عن أخيه عنه عليه السلام[٢]. فإنه كالصريح في عدم وجوب القضاء.

هذا وفي الشرايع والقواعد وجامع المقاصد وغيرها وجوب القضاء إن أمكن، ونسبه في جامع المقاصد للأكثر، وعن غيره نسبته للمشهور. لعموم وجوب قضاء مافات.

لكن العموم وإن تم في آية الصوم الثانية، كما يأتي تقريبه في أوائل الفصل السابع إن شاء الله تعالى، إلا أن شموله للمقام بعد المقابلة بينه وبين المريض والمسافر في الآية الأولى لا يخلو عن إشكال. ولو تم تعين الخروج عنه بماسبق.

ودعوى: أن ذا العطاش من أفراد المريض ـ لو تمت ـ لا تقتضي وجوب القضاء بعد ما تقدم. على أنها لا تخلو من إشكال، لأن المراد بالمريض الذي يجب عليه القضاء هو الذي يضره الإفطار بحدوث مرض أو زيادته أو تأخر شفائه، وهو قد لا يلزم لذي العطاش، بل قد يكون الصوم مجهداً له لا غير، نظير الضعف الذي تقدم عدم جواز الإفطار معه.

(١) فيسوغ لها الإفطار بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر. لصحيح محمد بن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لاحرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان، لأنهما لا تطيقان الصوم. وعليهما أن تتصدق كل واحد منهما في كل يوم تفطر فيه بمدّ من طعام. وعليهما قضاء كل يوم أفطرتا فيه، تقضيانه بعد»[٣].

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب. ويقتضيه في الأولى عموم نفي الضرر، وخصوص ما يستفاد من أدلة وجوب الإفطار للمرض من أن المعيار في الإفطار

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب الصوم المندوب حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من أبواب الصوم المندوب حديث:٨.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١.

والمرضعة القليلة اللبن(١) إذا أضرّ بها الصوم أو أضرَّ بالولد. وعليهما الفدية

خوف الضرر من الصوم ولو لتجدد مرض لم يكن.

وفي الثانية مزاحمة وجوب الصوم لوجوب حفظ الحمل من الضرر وإن لم يكن تلفاً، لأنه مقتضى استئمانها عليه شرعاً بسبب كونه تحت يدها، فلا يجوز لها التفريط به، كما لا يجوز التفريط بالطفل الذي هو تحت اليد.

هذا مضافاً إلى إطلاق الصحيح المتقدم الشامل للصورتين معاً.

اللهم إلا أن يقال: التعبير في الصحيح بنفي الحرج ظاهر في الامتنان بتشريع الإفطار والتخفيف بذلك، وهو لا يناسب العموم للصورتين المذكورتين اللتين يجب الإفطار فيهما بمقتضى الأدلة والقاعدة. ولاسيما مع أن في الجمع فيهما بين القضاء والفدية كلفة زائدة على ما تقتضيه القاعدة، وهو لا يناسب لسان الصحيح، حيث يأبى أن يكون متمحضاً في التكليف والتضييق.

ومن هنا كان الظاهر عدم النظر في الصحيح للصورتين المذكورتين، بل للحرج الحاصل للمقرب في الصوم، لغلبة ضيقها به وإن لم يلزم الضرر بها أو بحملها، لأنها تخرج نوعاً عن الوضع الطبيعي في مأكلها ومشربها وفي وضعها النفسي، فيصعب عليها كثرة الأكل والشرب، ويضيق صدرها بكل قيد. كما هو المناسب لتقييدها في الصحيح بالمقرب. وإلا فالضرر بها أو بحملها لا يختص بها، بل تتعرض له كل حامل.

وعليه إنما يتعين عليها الجمع بين الفدية والقضاء في غير صورة حرمة الصوم عليها ووجوب الإفطار، للزوم الضرر عليها أو على حملها، أما في الصورة المذكورة فاللازم البناء على مقتضى القاعدة من لزوم الإفطار والاقتصار على القضاء من دون فداء، خلافاً لما عن الأصحاب من وجوبه في الصورتين معاً، أو في الثانية خاصة. إلا أن تفرط في القضاء في أثناء السنة، كما هو الحال في سائر موارد الإفطار لعذر.

(١) فيسوغ لها الإفطار بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر. ويقتضيه صحيح محمد بن مسلم المتقدم.

وربما يستدل عليه بمكاتبة علي بن مهزيار المروية في مستطرفات السرائر من كتاب مسائل الرجال: «كتبت إليه [يعني: علي بن محمد عليه السلام] أسأله عن امرأة ترضع ولدها وغير ولدها في شهر رمضان، فيشتد عليها الصوم وهي ترضع حتى يغشى عليها، ولا تقدر على الصيام، أترضع وتفطر وتقضي صيامها إذا أمكنها، أو تدع الرضاع وتصوم؟ فإن كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من يرضع ولدها فكيف تصنع؟ فكتب: إن كانت ممن يمكنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها وأتمّت صيامها، وإن كان ذلك لايمكنها أفطرت وأرضعت ولدها وقضت صيامها متى ما أمكنها»[1].

ولا يضر فيها عدم ذكر سند ابن إدريس للكتاب المذكور، لإمكان وضوح الكتاب عنده بتواتر ونحوه، بحيث يكون نقله عنه عن حسّ أو حدس ملحق به، كما هو الأصل في الخبر.

لكن الظاهر اختلاف موضوع الحديثين، فموضوع المكاتبة مطلق المرضعة التي يجهدها الجمع بين الصوم والرضاع. والحكم فيها مطابق للقاعدة، المقتضية للزوم التخلص من الرضاع وصرف الطاقة للصوم، ومع تعذر ذلك فحيث كان حفظ الولد أهم يتعين ترك الصوم والاقتصار على القضاء.

أما الصحيح فموضوعه قليلة اللبن، من دون نظر إلى إجهاد الصوم لها، ولا إلى انحصار حفظ الولد بها. ومن القريب ابتناؤه على أن قليلة اللبن يجف لبنها بالصوم حتى ينقطع، ولا تستطيع مواصلة الرضاع حتى بعد الإفطار، وهو أمر مرغوب عنه وإن لم يبلغ مرتبة الحرج، ولا الضرر لنفسها ولا للولد، لإمكان استغنائه عن رضاعها. ولعله لذا اقتصر في الصحيح على رفع الحرج عنها في الإفطار من دون أن يجب عليها، وجعل عليها الفداء مع القضاء حينئذٍ.

وبالجملة: موضوع المكاتبة الإضرار بالمرضعة أو بالولد. وموضوع الصحيح الإضرار باللبن لا غير. وبذلك يتجه عدم التنافي بينهما، بلحاظ الاقتصار في المكاتبة على القضاء بنحو يظهر منه عدم وجوب الفدية، والجمع بينهما في الصحيح،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٣.

مـدّ(١). والأفضل مدان(٢)، بل الأحوط. وعليهما القضاء بعد ذلك(٣).

لاختلاف الموضوع فيهما.

وعـلى ذلك ينبغي العمل بالحديثين معـاً، ويكون المحصل منهما ومن القاعدة: أن المرضعـة إذا وجـب عليها الإفطـار لإضرار الصوم بها أو بالولـد ـ ولو لانحصار الأمـر بهـا ـ لم يجب عليهـا إلا القضاء، عمـلاً بالقاعـدة والمكاتبـة. وإن لم يجب عليها الإفطـار، لإمكان اسـتغناء الولد عنها، فإن كانـت قليلة اللبـن، وكان الصوم موجباً لنقـص لبنهـا ـ بحيث لا يبقى منه شيء معتد به ـ أو انقطاعه، جاز لها الإفطار، حفاظاً على اللبن، ووجب عليها الجمع بين الفدية والقضاء، عملاً بالصحيح.

بـل لايبعـد التعدي عنها لكثيرة اللبن إذا كان الصوم يضر بلبنها بحيث ينقطع أو يبقى منه قليل لا يعتد به. فلاحظ.

(١) بلا خلاف أجده فيه، كذا في الجواهر. لما تقدم في صحيح محمد بن مسـلم من التصريح بذلك. نعم يختص ذلك بمورد الصحيح دون موضوع المتن ونحوه على ما تقدم توضيحه.

(٢) لم يتضح الوجه فيه بعد عدم ورود رواية بالمدين هنا، وإنما تقدم في الشيخ والشـيخة وذي العطاش. إلا أن يدعى القطع بعدم الفرق. ولعله الوجه فيما قد يظهر من المبسوط والنهاية من كون الصدقة هنا على نحو الصدقة في الشيخ والشيخة وذي العطاش. لكنه غير ظاهر، خصوصاً بعد وجوب الجمع بين الفدية والقضاء هنا، دون الشيخ والشيخة وذي العطاش.

(٣) كـما نسـب للمعظـم ويقتضيـه ـ مضافـاً إلى عموم وجوب قضـاء الصوم الفائت على ما يأتي تقريبه في أول الفصل السابع ـ الصحيح والمكاتبة المتقدمان اللذان هما دليل المسألة عندهم.

نعم في مرسل رفاعة المروي عن تفسير العياشي عن أبي عبدالله عليه السلام: «في قوله عزوجـل: ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسـاكين**﴾ قال: المـرأة تخاف على ولدها

ولا يجزي الإشباع عن المدّ في الفدية(١) من غير فرق بين مواردها.

(مسألة ١٨): لا فرق في المرضعة بين أن يكون الولد لها وأن يكون لغيرها(٢). والأقوى الاقتصار على صورة عدم التمكن(٣) من إرضاع غيرها للولد.

والشيخ الكبير»[1]. وحيث كان ظاهر الآية الشريفة عدم وجوب القضاء ـ كما سبق في الشيخ والشيخة وذي العطاش ـ فإرادة المرأة التي تخاف على ولدها منها أيضاً يقضي بعدم وجوب القضاء عليها، فتنفع فيما نحن فيه، بناء على أن المعيار في الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن على الخوف على الولد، كما يظهر من بعضهم.

لكن لا مجال للتعويل عليه في نفسه، فضلاً عن رفع اليد به عن الصحيح والمكاتبة، ولاسيما مع كونهما أقوى دلالة، لاستفاد وجوب القضاء منهما بالنص عليه، واستفادة نفيه منه بالسكوت عنه.

ومنه يظهر ضعف ما في المراسم وعن الصدوق الأول من عدم وجوب القضاء. وقد يظهر من الصدوق في المقنع، حيث ساقهما في مساق الشيخ والشيخة وذي العطاش، مقتصراً على الفدية. كما حكي عن المرتضى عدم ذكر القضاء فيهما أيضاً.

(١) لاختصاص دليله بالكفارة، كما يظهر مما سبق في المسألة العاشرة من الفصل الثالث.

(٢) لإطلاق الصحيح، وصريح المكاتبة، بناء على أنها من أدلة المسألة.

(٣) كما هو صريح المكاتبة. لكن سبق أن موردها غير مورد الصحيح، وأن العمل بكل منهما في مورده متعين. ومقتضى إطلاق الصحيح العموم لصورة التمكن من إرضاع غيرها للولد.

ودعوى: أن التعليل فيه بعدم الطاقة ملزم بالحمل على صورة الانحصار. مدفوعة: بأن ظاهر عدم الإطاقة هو العجز البدني، وحيث لا يمكن البناء على كونه

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٨.

معياراً يتعين حمله على عدم الإطاقة الإضافي، بمعنى العجز عن الصوم مع تجنب المحذور، ومقتضى مناسبة العنوان كون المحذور هو الإضرار باللبن بالوجه المتقدم، وهو بنفسه محذور تتجنبه النساء نوعاً. وتقييده بخصوص ما إذا لزم الإضرار بالولد، لانحصار الإرضاع بهما لا شاهد له، فيتعين العمل بالإطلاق.

بقي شيء، وهو أن الشيخ في النهاية بعد أن ذكر جواز الإفطار للشيخ والشيخة وذي العطاش والحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن، قال: «وكل هؤلاء الذين ذكرنا أنه يجوز لهم الإفطار فليس لهم أن يأكلوا شبعاً من الطعام، ولا أن يشربوا رياً من الشراب ولا يجوز لهم أن يواقعوا النساء». وظاهره الحرمة في ذلك. ولم يتضح الوجه فيه بعد عدم الإشارة في النصوص السابقة له.

ودعوى: أن ورودها مورد الاضطرار ملزم بالاقتصار فيها على مقدار الضرورة. ممنوعة بعد كون السائغ بالاضطرار هو الإفطار، لا تناول الطعام والشراب مع الصوم، لوضوح أنه إنما وجب ترك المفطرات بنحو الارتباطية من أجل الصوم، فمع فرض جواز الإفطار لا يبقى موضوع لوجوب ذلك. ووجوبه بنحو الانحلال معه يحتاج إلى دليل.

ومن ثم قد يحمل ذلك منه على الكراهة، كما هو ظاهر غيره، بل قد يظهر منه في المبسوط. وقد تقدم في المسألة السابعة عشرة من الفصل الرابع ما ينفع في المقام. فراجع.

الفصل السادس

يثبت الهلال بالعلم الحاصل من الرؤية أو التواتر أو الشياع أو مضي ثلاثين يوماً من هلال شهر شعبان فيثبت هلال شهر رمضان أو ثلاثين يوماً من شهر رمضان فيثبت هلال شوال، وبشهادة عدلين (١)

(١) كما هو المشهور، على ما في الجواهر. ويقتضيه ـ مضافاً إلى عموم حجية البينة، الذي تقدم منا الاستدلال عليه بتفصيل في المسألة التاسعة عشرة من مباحث الاجتهاد والتقليد ـ النصوص المستفيضة الواردة في المقام، كموثق منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال: صم لرؤية الهلال، وأفطر لرؤيته. فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه»[1]، وصحيح الحلبي عنه عليه السلام: «قال: قال علي عليه السلام: لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال، إلا شهادة رجلين عدلين»[2]، وغيرهما.

لكن في صحيح أبي أيوب إبراهيم الخزاز عنه عليه السلام: «قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله، فلا تؤدوا بالتظني، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد قد رأيته، ويقول الآخرون لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف. ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»[3]. وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية [قال]: والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا، فيقول واحد: هو ذا هو، وينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف»، وفي بعض طرقه: «إذا رآه واحد رآه ألف»، وزاد في بعضها: «وليس أن يقول رجل: هو ذا. لا أعلم إلا قال: ولا خمسون»[4]. وفي

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج: ٧ باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤، ٧، ١٠، ١١.

موثق أبي العباس عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: الصوم للرؤية والفطر للرؤية. وليس رؤية أن يراه واحد، ولا اثنان ولا خمسون»[١]، وفي موثق ابن بكير عنه عليه السلام: «قال: صم للرؤية وأفطر للرؤية، وليس الرؤية الهلال أن يجيء الرجل والرجلان فيقولان: رأينا، إنما الرؤية أن يقول القائل: رأيت، فيقول القوم: صدق»[٢]، وفي حديث حبيب: «لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة، وإنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر، وكان بالمصر علة، فأخبرا أنهما رأياه، وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية»[٣].

ولعله لذا اقتصر في المقنع والنهاية والمبسوط ومحكي غيرها في حجية البينة على ما إذا كان في السماء علة مطلقاً أو إذا كانت البينة من خارج البلد، وأنه في غير ذلك إنما تقبل شهادة القسامة خمسين رجلاً.

وهو وإن طابق بعض النصوص المتقدمة، إلا أنه لا يطابق بعضها، للتصريح في موثق أبي العباس وغيره بعدم الاكتفاء بالخمسين.

على أن الجمود على النصوص المذكورة وإن اقتضى ذلك في الجملة، إلا أن التأمل في مجموعها لا يناسبه، لأنها وإن تضمنت عدم قبول البينة، بل لزوم الخمسين، أو الشياع المفيد للعلم، مطلقاً أو إذا لم يكن في السماء علة، إلا أنه قد مهد فيها لذلك بكبرى أن شهر رمضان فريضة لا يؤدى بالتظني، ومن الظاهر أن ارتكازية الكبرى المذكورة لا تناسب التفصيل بين في حجية البينة ما إذا كان في السماء علة وما إذا لم يكن، كما لا يناسب التفصيل فيها بين كون الشاهدين من البلد وكونهما من غير البلد. ولعله لذا قيل بعدم حجية البينة مطلقاً، كما حكاه في الشرايع، وإن لم يعرف القائل به.

كما أن الملازمة بين رؤية الواحد والأكثر ـ المشار إليها في الصحيحين، ومهد بها في أولهما للتفصيل المذكور ـ إنما هي فيما إذا كان الهلال المدعى رؤيته ممتلئاً بالنور جلياً، قد تصدى لرؤيته كثيرون لا مطلقاً. ومن ثم لا يخلو مضمون النصوص المذكورة عن الاضطراب.

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١٢، ١٤، ١٣.

نعم لا مجال لذلك في حديث حبيب، للاقتصار فيه على التفصيل المذكور من دون مقدمة ولا تمهيد. إلا أنه لا مجال للتعويل عليه مع الإشكال في سنده ـ لعدم وضوح حال حبيب ـ ومعارضة موثق أبي العباس له في القبول بالخمسين، وقرب نهوض بقية النصوص للقرينية على ابتناء التفصيل فيه على ما تضمنته من الكبرى والملازمة المذكورتين.

على أنه لا ينهض بإثبات عموم حجية البينة إذا كانت من خارج المصر، وكان بالمصر علة، بل الظاهر منه ما إذا شهدت البينة بالرؤية في ضمن قوم صاموا للرؤية وأفطروا، لها الظاهرة في الرؤية العامة، بأن يشهد الرجلان بأنهما رأيا الهلال وأن القوم رأوه أيضاً.

ولا يستفاد العموم المذكور إلا من صحيح الخزاز، الذي يبتني التفصيل فيه على الكبرى والملازمة المذكورتين، وقد سبق أن ذلك موجب لاضطراب النصوص.

ومن ثم يقرب حمل النصوص المذكورة على الردع عن التعويل على دعوى الرؤية من الواحد أو الآحاد في مورد الملازمة المذكورة الذي عرفته، وهو ما إذا أكثر المستهلون، بحيث يكون من شأن الهلال أن تشيع رؤيته لو كان قابلاً للرؤية، حيث يكون صدق الدعوى حينئذٍ مورداً للريب عرفاً. ولا يتضح بناء العقلاء على التعويل على الدعوى في مثل ذلك. بل الظاهر توقفهم حينئذٍ.

وكثيراً ما حصل ذلك مع الاطمئنان بخطأ الدعوى، بل القطع بذلك، بالنظر لوضع الهلال فلكياً وما يحيط به من قرائن. ولا ينحصر منشؤه بتعمد المدعى الكذب، بل قد يكون لخطئه وتخيل الهلال له بسبب تركيزه عليه واهتمامه برؤيته.

ولو غض النظر عن جميع ذلك فمن الظاهر أن النصوص المذكورة معارضة لنصوص حجية البينة في الهلال، ولا مجال للجمع بينها بحملها على خصوص ما إذا كان في السماء علة، وكان الشاهدان من خارج البلد، بقرينة صحيح الخزاز، لأنه حمل على الفرد البعيد المغفول عنه، فلا يكون جمعاً عرفياً.

وحينئذٍ إن لم يكن الترجيح لنصوص الحجية ذاتاً، لشهرتها، فلا أقل من

وبحكم الحاكم(١)

ترجحها بعموم حجية البينة، أو كونه مرجعاً بعد تساقط الطائفتين من نصوص المقام.

(١) كما صرح به غير واحد، وقيل انه المشهور، وفي الحدائق أنه ظاهر الأصحاب. وظاهر القواعد والدروس والمدارك المفروغية عنه.

وقد يستدل له تارة: بأن ذلك من مناصب الإمام. كما هو المعلوم من سيرة المسلمين، وتشهد به بعض النصوص، كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم، وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم»[١]، وغيره[٢]. وحينئذٍ يقوم الحاكم مقامه.

وأخرى: بأن قضاة الجور في عصور الأئمة عليهم السلام كانوا يتولون أمر الهلال، فيثبت ذلك للحاكم، لما تضمن جعل منصب القضاء له، كمقبولة ابن حنظلة[٣]، ومعتبر أبي خديجة[٤].

لكن يشكل الأول بعدم ثبوت عموم قيام الحاكم مقام الإمام، بل الظاهر عدمه، كما سبق منا الكلام في ذلك مفصلاً في المسألة الرابعة والعشرين من مباحث الاجتهاد والتقليد.

ويشكل الثاني بعدم ثبوت كون قيام قضاة الجور بذلك لكونه من مناصب القضاء شرعاً، بل لعله لكونه موكولاً إليهم من قبل ولاة الجور زائداً على منصب القضاء، فلا ينهض نصب الحاكم للقضاء بتوليه لذلك، على ما تقدم بعض الكلام فيه في المسألة المذكورة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١١ من أبواب صفات القاضي حديث:١.
(٤) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١ من أبواب صفات القاضي حديث:٥، وباب:١١ من أبواب صفات القاضي حديث:٦.

ولاسيما وأن ذلك لو ثبت لكان المناسب تولي من له منصب القضاء منا لذلك في عصورهم عليهم السلام، لشدة الحاجة لذلك، وتوفر الدواعي له، خصوصاً في أشهر الفرائض، كشهر رمضان، وشهر شوال، وشهر ذي الحجة. ولاسيما في البلاد التي يكثر فيها الشيعة، كالكوفة وبغداد وقم ونحوها. ولو كان ذلك لظهر وبان، ولوقع السؤال عن فروعه التي يشيع الابتلاء بها بسبب الاختلاف في تعيين من له هذا المنصب من جهة الشبهة الموضوعية، وبسبب اختلاف المتصدين في الحكم. كما وقع في عصورنا وليس هو كالرجوع في فضّ الخصومة الذي يكون المعيار في تشخيصه قناعة المتخاصمين لا غير. وحينئذٍ فحيث لم ينقل ذلك كشف عن عدم بناء الشيعة عليه، وعدم فهمه من الأدلة المذكورة.

ودعوى: أن الضغط على الشيعة في عصور الأئمة عليهم السلام يمنع من تصديهم لذلك تقية، وإن كان ذلك ثابتاً لهم ومعلوماً شرعاً عندهم.

مدفوعة بأن الضغط على الشيعة مهما بلغ ليس بحدّ يجعلهم يقتنعون بضرورة الامتناع عن ذلك ولو على نطاق ضيق في جميع تلك العصور الطويلة، على اختلاف بلدانهم وأذواقهم ومداركهم. وما أكثر ما خالفوا التقية في أمورهم، ـ بما فيها ما هو أخطر من ذلك ـ سواء استطاعوا فرض مايريدون، وحمل الآخرين على غض النظر عنه وتركهم وشأنهم، خضوعاً للأمر الواقع، أم تعرضوا بسبب تصرفهم لردود الفعل على اختلافها شدة وضعفاً، ولم تحملهم التقية على تجنب ما يخالفها مما يقتنعون به بنحو مطلق، ولو لسوء تقديرهم للظروف وخطئهم في تشخيص الموقف المناسب.

نعم قد تكون التقية سبباً في سدّ الباب تشريعاً وعدم جعل الحكم المخالف لها، رفقاً بالمؤمنين واحتياطاً لهم، كما صرح بذلك في بعض الموارد. وربما كان هذا منها.

ومن هنا كان الظاهر عدم نفوذ حكم الحاكم في أمر الهلال.

نعم له الحكم في ذلك في مورد الخصومة، كما لو تنازع المؤجر والمستأجر أو الدائن والمدين في أول الشهر، لإطلاق دليل نصبه للقضاء. إلا أن المتيقن من الدليل المذكور نفوذ حكمه من حيثية الخصومة في حق المتخاصمين ومن يترتب في حقه الأثر

الذي لا يعلم خطؤه ولا خطأ مستنده(١). ولا يثبت بشهادة النساء(٢)

على حكمهما، لا مطلقاً، حتى من حيثية امتثال التكليف بالصوم والإفطار والحج ونحوها.

(١) لقصور دليل حجية الحكم ـ لو تم ـ عن ذلك، على ما تقدم توضيحه في المسألة الخامسة والعشرين من مباحث الاجتهاد والتقليد.

(٢) إجماعاً بقسميه. كذا في الجواهر. للنصوص المستفيضة المتضمنة لزوم شهادة رجلين، وفي غير واحد منها ومن غيرها التصريح بعدم قبول شهادة النساء، كصحيح الحلبي المتقدم، عند الكلام في حجية البينة، وصحيح محمد بن مسلم: «قال: لا تجوز شهادة النساء في الهلال»[1]، وغيرهما.

نعم في موثق داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا يجوز شهادة النساء في الفطر إلا شهادة رجلين عدلين. ولا بأس في الصوم بشهادة النساء، ولو امرأة واحدة»[2]. لكن مقتضى المقابلة بين صدره وذيله وإن كان هو حمل الذيل على لزوم التعبد بالصوم بسبب حجية الشهادة، إلا أنه لا يناسب التعبير فيه بنفي البأس، لا بما يدل على الإلزام.

ومن ثم لا يبعد حمله على نفي البأس بالصوم احتياطاً من أجل شهادتها من دون أن تكون حجة ملزمة. ولعله إليه يرجع ما عن الشيخ قدس سره من حمله على الاستحباب.

ولا أقل من لزوم حمله على ذلك جمعاً مع نصوص عدم ثبوت الهلال إلا بالبينة، وعدم ثبوته بشهادة النساء، حيث يبعد جداً حمل تلك النصوص الكثيرة على ما عدا هلال شهر رمضان. ولاسيما مثل صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: لا، إلا أن يشهد لك بينة عدول...»[3].

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢، ١٥.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٩.

ولا بشهادة العدل الواحد(١) ولو مع اليمين(١)،

خصوصاً مع عدم ظهور القائل بحجية شهادة النساء في الصوم، فضلاً عن امرأة واحدة، وعدم مناسبته للنصوص الواردة في بيان ما تقبل فيه شهادة النساء[١].

(١) كما هو المعروف، بل لم يعرف الخلاف فيه إلا من سلار، حيث اجتزأ بالعدل الواحد في ثبوت شهر رمضان، دون شوال. وفي الجواهر أنه يمكن دعوى استقرار دعوى الإجماع بعده، بل وقبله، على خلافه. مع أنه خال عن الدليل.

نعم في صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين»[٢].

لكنه ـ مع عدم القائل به في مورده ـ لا ينهض بالخروج عن النصوص الكثيرة المتضمنة للزوم البينة، فليطرح، أو يجمع بينه وبينها بالتقييد، لأن العدل يطلق على الواحد والكثير.

ولا سيما وأنه وإن روي كذلك في الفقيه [٣]، وموضع من التهذيب[٤]، والاستبصار[٥]، إلا أنه روي في موضع آخر من التهذيب بنسختين إحداهما كما سبق، والأخرى هكذا: «واشهدوا عليه عدولاً من المسلمين»[٦]، وفي موضع آخر من الاستبصار هكذا: «أو تشهد عليه بينة عدول من المسلمين»[٧].

(١) بلا خلاف ظاهر، لعدم الدليل على دخله في الحجية. وما دل من النصوص على الاكتفاء به مع العدل الواحد مختص بحقوق الناس، كما يظهر بمراجعته، خصوصاً مثل صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كان

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٨ باب:٢٤ من أبواب الشهادات.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.
(٣) الفقيه ج:٢ ص:٧٧.
(٤) التهذيب ج:٤ ص:١٥٨.
(٥) الاستبصار ج:٢ ص:٧٣.
(٦) التهذيب ج:٤ ص:١٧٧.
(٧) الاستبصار ج:٢ ص:٦٤.

ولا بقول المنجمين(١) .

رسول الله صلى الله عليه وآله يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين، ولم يجز في الهلال إلا شاهدي عدل»[١]. على أن المراد بالنصوص المذكورة يمين المدعى، لا يمين الشاهد، الذي هو مورد الكلام هنا.

(١) لعدم الدليل عليه بعد عدم إفادته العلم.

ودعوى: دخوله في عموم لزوم الرجوع لأهل الخبرة، ورجوع الجاهل للعالم.

مدفوعة **أولاً**: باختصاص ذلك بالحدسيات التي لا مجال للحسّ فيها، دون مثل الهلال مما يمكن رؤيته. ولاسيما مع حصر الطريق فيه بالرؤية في النصوص الكثيرة[٢]، مع أن الحساب الشايع في عصر صدورها.

بل في صحيح محمد بن عيسى: «كتب إليه أبو عمر: أخبرني يا مولاي إنه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان... ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس... فوقع: لا صوم من الشك. أفطر لرؤيته، وصم لرؤيته»[٣].

وثانياً: أن أدلة العمل على الرؤية ـ من بناء العقلاء والنصوص ـ تدل على أن المعيار في دخول الشهر ثبوتاً ليس على تولده بخروجه عن مقارنة الشمس وتأخره عنها، لأن ذلك يسبق الرؤية كثيراً، حتى أنه في كثير من الشهور يولد في يوم ولا يرى إلا في اليوم الثاني، وذلك يكشف عن أن المعيار في دخول الشهر ثبوتاً على صيرورة الهلال ـ بسبب تأخره عن الشمس ـ بحيث يرى بالعين الطبيعية المجردة.

وحينئذٍ فالمهم من قول المنجمين والفلكيين هو تحديد الوقت والمكان الذي يكون فيه الهلال صالحاً للرؤية. ويبدو أنهم يختلفون في ذلك، وأن ضبطه ليس بهذه السهولة، كما اعترف به بعضهم، لأنه ليس كتولد الهلال تابعاً لنواميس يمكن ضبطها

(١) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث:١.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.

ولا بتطوق الهلال(١)،

واستحصال النتيجة منها بقوانين رياضية لا تقبل الخطأ أويكون الخطأ فيها طفيفاً لاأثر له عملاً. بل يخضع أيضاً لأمور يصعب ضبطها، كصفاء الجو، وارتفاع مكان الرؤية وغيرها، واعتمادهم في ذلك على الاستقراء الذي غالباً ما يكون ناقصاً.

نعم هذا إنما يمنع من الركون إليهم فيما إذا كان الهلال عندهم على الحافّة، بحيث يدور الأمر بين رؤيته بالعين المجردة ورؤيته بالعدسات المقربة ونحو ذلك. وهو المهم في المقام، حيث يحتمل حينئذٍ وجود الهلال وعدم تيسر رؤيته ولو لقلة المستهلين، وعدم وجوده وخطأ المدعين للرؤية أو كذبهم. أما في غير ذلك بأن كان عندهم دون حدود الرؤية، أو يرى واضحاً فكثيراً ما يطمأن بصدقهم، بل يعلم، بحيث يعلم بوجود الهلال بالمرتبة المطلوبة شرعاً من دون حاجة للرؤية، أو بعدم وجوده وكذب مدعى الرؤية أو خطئه. ولا سيما في هذه العصور التي تقدم فيها علم الفلك وابتنى على قوانين مضبوطة ملحقة بالحسّ.

(١) هذا مذهب الأصحاب لا أعرف فيه مخالفاً. كذا في المدارك. لكن يظهر الخلاف فيه من الكليني والصدوق حيث أورد الأول الصحيح الآتي في باب الأهلة والشهادة عليها، مع تعهده بصحة روايات كتابه، وظهور حاله في العمل بها. وأورده الثاني في الفقيه في باب الصوم للرؤية والفطر للرؤية، مع تعهده بأنه لا يروي في كتابه إلا ما هو حجة بينه وبين الله تعالى.

وعن الذخيرة الميل إليه، لصحة الخبر الدال عليه، وهو صحيح مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا تطوق الهلال فهو لليلتين، وإذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث»[1]. وقد يظهر من المقنع التردد فيه، لفتواه بمضمون ذيله، واقتصاره على نسبة صدره للرواية. بل يظهر من الهداية العدول عنه، لاقتصاره على ذكر ذيله، من دون إشارة لصدره.

وحمله في التهذيبين على ما إذا كان في السماء علة، فراراً عن محذور ردّ الخبر.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢.

وهو كما ترى، إذ لا محذور في ردّ الخبر عملاً إذا اقتضته القاعدة، بل المحذور في حمله على خلاف ظاهره بلا شاهد.

ومن هنا قد يتعين العمل بالصحيح وعدم ظهور الإعراض عنه بنحو يسقطه عن الحجية. غايته أنه مخالف لظاهر نصوص إناطة الصوم والإفطار بالرؤية. وهو ليس محذوراً، لإمكان حمله على كون الحصر إضافياً في قبال العمل بالظن، أو على أن ذكر الرؤية لأنها الطريق الشايع لليقين، فلا ينافي العمل على التطويق، لملازمته تكويناً لسبق الهلال، كما هو مقتضى الصحيح، فيكون موجباً لليقين أيضاً.

نعم قد يشكل الأمر بلحاظ النصوص الكثيرة ـ وفيها المعتبرة ـ المتضمنة عدم القضاء مع عدم الرؤية إلا مع البينة بسبق الرؤية، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال في حديث: «قلت له: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: لا، إلا أن يشهد لك بينة عدول، فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فأقض ذلك اليوم»[1]، وغيره[2].

لظهور هذه النصوص أو صراحتها في انحصار وجوب القضاء بذلك، وحينئذ فالاقتصار فيها في وجوب القضاء عليه، وإهمال التطويق، مع شيوع الابتلاء به، وسهولة الإطلاع عليه، وأسبقية حصوله غالباً، خصوصاً في عصور الأئمة عليهم السلام، موجب لقوة ظهورها في عدم التعويل عليه، بنحو تكون معارضة لصحيح مرازم المتقدم.

ولا ريب في تقديمها عليه ـ لو استحكم التعارض ـ بكثرة العدد، الراجع لشهرة الرواية. ولاسيما مع ظهور اعتماد الأصحاب عليها دونه. ولذا جعل في الحدائق هذه النصوص هي المانعة من التعويل على الصحيح المذكور.

على أن شيوع الابتلاء بالتطويق عند الشك في حال الهلال لا يناسب انفراد الصحيح ببيان حكمه، بل يناسب كثرة النصوص فيه وفي فروعه، كشهادة الغير به، وحصوله في بعض البلاد دون بعض، وفي زمن قصير أو طويل ونحو ذلك مما تقتضيه

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٩.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢١،٢٠،١٩،١٧،١٣،٤، وباب:١١ حديث:٥،٤، وباب:١٢ حديث:٢،١.

ولا بغيبوبته بعد الشفق(١) ليدل على أنه لليلة السابقة، ولا بشهادة العدلين

طبيعة الابتلاء بذلك. كما لا يناسب ذلك أيضاً خفاء حكمه على المشهور، بحيث ينفرد به من عرفت. مضافاً إلى ما يأتي في آخر الكلام في العلامات المذكورة للهلال إن شاء الله تعالى.

فإن ذلك كله إن لم يوجب اليقين بعدم التعويل على التطويق فلا أقل من أن يوجب الريب في الصحيح السابق، بنحو يسقطه عن الحجية، ويكون من المشكل الذي يرد علمه لأهله.

ومن ذلك يظهر الحال في رؤية ظلّ الرأس فيه الذي تضمن الصحيح ملازمته لكونه ابن ثلاث ليال، والذي سبق القول به ممن عرفت. حيث لا مجال للبناء عليه مع ذلك.

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب. خلافاً للمقنع والهداية وظاهر الكليني والفقيه. لحديث إسماعيل عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، وإذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين»[1]، ورواه الكليني أيضاً بسنده عن الصلت الخزاز عنه عليه السلام. وحمله في التهذيبين على ما إذا كان في السماء علة، نظير ما تقدم منه في سابقه.

وقد استشكل فيه غير واحد بضعف السند لعدم ثبوت وثاقة الراوي عن الإمام عليه السلام في كلا الطريقين. ولو فرض انجباره بظهور اعتماد من عرفت عليه أشكل التعويل عليه بعد معارضته بصحيح أبي علي بن راشد: «كتب إليَّ 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 توفيقاً فقد صمت بصيامنا، قال: ثم لقيته بعد ذلك فسألته عما كتبت به إليه، فقال لي: أولم أكتب إليك؟!. إنما صمت الخميس، ولا تصم

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

إذا لم يشهدا بالرؤية(١)،

إلا للرؤية»[١].

مضافاً إلى ما سبق في التطويق، فإنه يجري هنا أيضاً، كما لا يخفى. وإلى ما يأتي في آخر العلامات المذكورة للهلال إن شاء الله تعالى.

(١) بلا إشكال ظاهر. لانصراف عموم دليل حجية البينة ـ مطلقاً أو في الهلال ـ إلى الجري على ما عليه العقلاء من اختصاص حجية الخبر في الأمور الحسية بالإخبار عن حس، وعدم قبول الخبر عن حدس إلا فيما لا يتيسر الإطلاع عليه نوعاً عن طريق الحس، بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة المختص بالجاهل الذي لا يتيسر له المعرفة الحدسية، لفقده لمقدماتها، لا بملاك حجية الخبر والشهادة ونحوها.

هذا مضافاً إلى التقييد بذلك في جملة من النصوص، كصحيح أبي الصباح والحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: لا إلا أن يشهد لك بينة عدول، فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فأقض ذلك اليوم»[٢]، وغيره.

نعم إذا كان الإخبار حسياً عن منشأ بناء الشاهد على الهلال ـ كالتطويق ـ كان اعتماد من بلغه الخبر عليه في إثبات الهلال أو الشهر موقوفاً على ثبوت الملازمة عنده تكويناً أو شرعاً بين الأمر المشهود به عن حس والهلال أو الشهر، لما تقرر في محله من حجية الأمارة في لازم مؤداها في موارد بناء العرف على ذلك، ومنه الشهادة وسائر موارد حجية الخبر.

بقي شيء، وهو أنه صرح في المسالك بحجية الشهادة على الشهادة في الهلال، وتبعه على ذلك في المدارك والجواهر وغيرهما. وهو الظاهر.

خلافاً لما في التذكرة قال: «لا يثبت الهلال بالشهادة على الشهادة عند علمائنا. لأصالة البراءة، واختصاص ورود القبول بالأموال وحقوق الآدميين».

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٩.

لكن لا دليل على الاختصاص المذكور، كما يظهر مما يأتي. والإجماع الذي ادعاه غير ثابت بنحو ينهض بنفسه بالحجية، لعدم شيوع تحرير المسألة. ولاسيما بعد عدم منع دعواه له من خلاف من عرفت.

هذا وقد يستدل لحجية الشهادة على الشهادة في المقام بإطلاق ما ورد في الشهادة على الشهادة، كمعتبر غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام): «أن علياً عليه السلام كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل، إلا شهادة رجلين على شهادة رجل»[1]، ونحوه معتبر طلحة بن زيد[2].

لكن الظاهر عدم الإطلاق فيهما، لعدم ورودهما لبيان حجية الشهادة على الشهادة، بل لبيان اشتراط الحجية بتمامية البينة على شهادة كل من الشاهدين مع المفروغية عن حجية الشهادة على الشهادة في الجملة، من دون أن ينهضا بعموم حجيتها.

وبعبارة أخرى: الاستثناء من السالبة الكلية ظاهر في الإثبات في الجملة، لا في عموم الإثبات، لأن نقيض السالبة الكلية موجبة مهملة في قوة الجزئية، لا كلية. فهو في المقام يدل على أنه مع شهادة الرجلين على شهادة الرجل الواحد تقبل الشهادة في الجملة، لا مطلقاً.

وأضعف منه الاستدلال في كلام غير واحد بأن الشهادة حق لازم الأداء، فيجوز الشهادة عليه كسائر الحقوق.

إذ فيه: أن المراد بكونه حقاً لازم الأداء، إن كان هو أن الهلال من حقوق الناس فالشهادة عليه شهادة في حقوق الناس، فتكون الشهادة عليها حجة، بناء على ما سبق من التذكرة من اختصاص قبول الشهادة بالشهادة بالأموال والحقوق. فهو ممنوع جداً، إذ مجرد ترتب تكليف الناس على الهلال لا يجعله حقاً لهم.

نعم قد يكون حقاً لهم فيما لو أخذ قيداً في موضوع حقهم، كما لو أخذ أول الشهر قيداً في أجل الدين، فقامت البينة على الشهادة بالهلال من أجل إثبات حضور الأجل.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:٤٤ من أبواب الشهادات حديث:٤، ٢.

ولا برؤيته قبل الزوال(١)،

لكن ذلك إنما يقتضي قبول الشهادة على الشهادة بالهلال في مثل ذلك، لا مطلقاً.

وإن كان المراد بكونه حقاً لازم الأداء هو وجوب أداء الشهادة بالهلال تكليفاً. فهو ممنوع كبروياً، لعدم الدليل على عموم حجية الشهادة على كل شهادة يجب أداؤها، وصغروياً لعدم وجوب أداء الشهادة بالهلال، لأن الظاهر اختصاص وجوب أداء الشهادة بحقوق الآدميين، بقرينة اختصاص حرمة كتمان الشهادة بما إذا كان قد دعي لتحمل الشهادة، وهو إنما يكون فيما إذا كان المشهود به حقاً للناس، حيث يدعو صاحب الحق للإشهاد عليه من أجل حفظ حقه.

فالعمدة في وجه قبول الشهادة في المقام عموم حجية البينة الذي تقدم منا الاستدلال عليه بتفصيل في المسألة التاسعة عشرة من مباحث الاجتهاد والتقليد، حيث إن مقتضاه عدم الفرق في حجيتها بين كون المشهود به موضوعاً للأثر ثبوتاً كالدين والهلال، وكونه موضوعاً له إثباتاً، كالأمارة القائمة على موضوع الأثر، مثل اليد التي هي دليل على الملكية، والإقرار الذي هو دليل على الأمر المقر به وغيرهما، ومنه البينة على رؤية الهلال التي هي دليل على دخول الشهر.

(١) قال في الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة يمكن تحصيل الإجماع معها، ولذا نسبه في المنتهى إلى أكثر علمائنا إلا من شذ منهم، بل في الغنية دعواه على ذلك، معللاً له بأن من خالف من أصحابنا لم يؤثر خلافه في دلالة الإجماع. بل نسبه في التذكرة إلى علمائنا أجمع، من دون إشارة إلى شذوذ المخالف، وفي الخلاف نسبته إلى الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وأنس، ثم قال: ولا مخالف لهم، فدل على أنه إجماع الصحابة».

لكن السيد المرتضى في الناصريات بعد أن ذكر حكم جده الناصر بأن الهلال إن رؤي قبل الزوال فهو لليلة الماضية، قال: «هذا صحيح، وهو مذهبنا... دليلنا: الإجماع المتقدم ذكره. وأيضاً ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وابن عباس(رض) وابن مسعود وأنس أنهم قالوا: إذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة

الماضية، ولا مخالف لهم». وقد نسبه إلى قوم من أصحابنا في الخلاف، وهو ظاهر الكليني والصدوق في المقنع، لذكرهما الرواية المتضمنة لذلك.

بل هو صريح الصدوق في الفقيه في باب ما يجب على الناس إذا صحّ عندهم بالرؤية يوم الفطر بعدما أصبحوا صائمين، كما حكي عن السبزواري والكاشاني والسيد الطباطبائي في الكفاية والذخيرة والوافي والمفاتيح والمصابيح. وتردد في النافع والمعتبر، كما استشكل في المسألة سيد المدارك وسيدنا المصنف قدس سره في مستمسكه.

والوجه فيما ذكره السيد المرتضى قدس سره النصوص، كصحيح حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة»[1]، وموثق عبيد بن زرارة وعبدالله بن بكير: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا رؤي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، وإذا رؤي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان»[2]. وقريب منهما غيرهما.

وبها يخرج عن نصوص الحصر بالرؤية الظاهرة في الجري على ما عليه العرف من كون الرؤية في النهار دليلاً على كون مبدأ الشهر الليلة اللاحقة له، لا السابقة عليه. بل لا يبعد قصور النصوص المذكورة رأساً عما إذا كانت الرؤية قبل الزوال، بل حتى بعده مع تعالي النهار، لعدم تعارف ذلك، ليعلم بناء العرف فيه، وإنما المتعارف رؤيته من آخر النهار إلى الليل.

ومثله إطلاق ما تضمن عدم كون نهار الرؤية من الشهر اللاحق، كمعتبر جراح المدائني: «قال أبو عبدالله عليه السلام: من رأى هلال شوال بنهار في شهر رمضان فليتم صيامه [صومه]»[3]، حيث يسهل جداً حمله بقرينة النصوص السابقة على الرؤية بعد الزوال.

نعم قد ينافي ذلك بعض النصوص:

(منها): ما تضمن أنه مع الرؤية في وسط النهار فذلك النهار من الشهر السابق، كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٦، ٥، ٢.

إذا رأيتم الهلال فأفطروا... وإن لم تروا الهلال إلا من وسط النهار أو آخره فأتموا الصيام إلى الليل...»[١]، فإن وسط النهار قبل الزوال بناء على ما هو المشهور المنصور من دخول النهار بطلوع الفجر، لا بطلوع الشمس[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.

(٢) يحسن منا بهذه المناسبة أن نتعرض لوجه ذلك، ولاسيما بعد إصرار بعض مشايخنا قدس سرهم على خلافه، وأن النهار لا يدخل إلا بطلوع الشمس، ويظهر من لسان العرب وجود القول بذلك لغة حيث نسبه للقيل بعد ذكر القول الأول، ويظهر من القاموس التردد بين الأمرين.

وقد استدل بعض مشايخنا قدس سرهم على ذلك بوجوه:

الأول: أن ذلك هو المفهوم منه عرفاً، لأن نصف النهار عندهم منتصف ما بين طلوع الشمس وغروبها، وذلك لا يكون إلا بأن يكون مبدأ النهار طلوع الشمس، وقد شاع التمثيل للقضية الشرطية بقولهم: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة.

الثاني: أن المصطلح عليه عند علماء الهيئة والمنجمين إطلاق اليوم على ما بين طلوع الشمس وغروبها، وهو أمر شايع في كلامهم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة طرفي النهار**﴾[١]، بضميمة ما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال عليه السلام في تفسير الآية الشريفة: وطرفاه المغرب والغداة [٢]، وحيث لا إشكال في أن المغرب ليس من النهار، فلابد من كون المراد بطرف النهار في الآية الكريمة ما خرج عنه واتصل به، لا أوله وآخره، وذلك يقتضي كون وقت صلاة الغداة قبل النهار، لا أوله.

الرابع: ما تضمن أن الزوال وسط النهار كقوله عليه السلام في صحيح زرارة المتقدم: وقال تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾وهي صلاة الظهر وهي أول صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهي وسط النهار... . وكذا ما تضمن أنه نصف النهار، كصحيح الحلبي عنه عليه السلام: أنه سئل عن الرجل يخرج من بيته، وهو يريد السفر وهو صائم. قال: فقال: إن خرج من قبل أن ينتصف النهار، فليفطر، وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه [٣]. وصحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام: قال: إذا

---

(١) سورة هود الآية:١١٤.

(٢) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٢.

سافر الرجل في شهر رمضان، فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم... [١]، وصحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : قال: من أصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له أن يفطر فله أن يفطر ما بينه وبين نصف النهار، ثم يقضي ذلك اليوم... [٢]، وغيره، بضميمة ما تضمن أن آخر وقت نية صوم القضاء هو الزوال، كصحيح جميل بن دراج عنه عليه السلام : أنه قال في الذي يقضي شهر رمضان إنه بالخيار إلى زوال الشمس... [٣]، وغيرها.

لكن الأول في غاية المنع، فإن وضوح بناء العرف على دخول النهار بطلوع الفجر يغني عن إطالة الكلام في الاستدلال عليه، ولا يخطر ببال أحد يصبح بعد الفجر أن الليل باق بعد والنهار لم يدخل.

وكأن منشأ بناء العرف على ذلك أن الليل ارتكازاً متقوم بالظلام، لا بعدم الشمس، كما أن النهار متقوم بالنور لا بالشمس، وإنما هي سبب له، كما يناسبه قوله تعالى: **﴿فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾**[٤]، وقولهم: ليل أليل، يعني شديد الظلام. إلا أنه لما لم يكن تبدل الحال تكويناً ــ من الليل بظلمته إلى النهار بنوره، ومن النهار بنوره إلى الليل بظلمته ــ دفعياً، بحيث يتبدل الحال رأساً من ليل مطبق إلى نهار مطبق، وبالعكس، بل تدريجياً، فيبدأ النور من جانب المشرق تدريجاً حتى يستوعب السماء، وتزول ظلمة الليل، كما يبدأ الظلام من جانب المشرق تدريجاً حتى يستوعب السماء ويزول ضياء النهار، كان مبدأ كل من الليل والنهار عرفاً بأول ظهور الظلام والنور من جانب المشرق، لا باستيعابهما للجو، كما يشير إلى ذلك مثل قوله تعالى: **﴿ذلك بأن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وأن الله سميع بصير﴾**[٥]. حيث عبر عن الظلام والنور البادئين من جانب المشرق قبل تطبيقهما بالليل والنهار، ومن ثم أمكن أن يلج أحدهما في الآخر. فكما بنى العرف على أن مبدأ الليل بمغيب الشمس الذي به يبدأ الظلام من دون أن يستوعب السماء، كذلك بنوا على أن مبدأ النهار طلوع الفجر الذي به يبدأ النور من دون أن يستوعب السماء.

وكيف كان فسواء تم ما ذكرناه في منشأ بناء العرف على دخول النهار بطلوع الفجر وتوجيهه، أم لم يتم، لا مجال للإشكال في أصل بنائهم على ذلك. ولاسيما مع ما يأتي من

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١.
(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٧، ٤.
(٤) سورة الإسراء الآية:١٢.
(٥) سورة الحج الآية:٦١.

الشواهد عليه.

وأما ما استشهد به ﷺ من قولهم: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة. فالشرطية الأولى فيه لا تنافي المدعى، لأن الجزاء جملة اسمية، تتضمن الثبوت والوضوح لا مجرد الحدوث، ولا محذور في الإخبار عن ثبوت الشيء ووضوحه بعد زمان حدوثه.

نعم لو كان التعبير هكذا: إن كانت الشمس طالعة وجد النهار، أو أن طلعت الشمس وجد النهار كان منافياً للمدعى. كما تنافيه الشرطية الثانية.

لكنها ـ لو تم التمثيل بها ـ ليست قضية عرفية، بل تختص بجماعة خاصة قد تخرج عن المفهوم العرفي في بعض قضاياها، لشوب أذهانها بأوهام أو مصطلحات خاصة، خصوصاً إذا سيقت تلك القضايا لمجرد التمثيل من دون تبنٍ لها والتزام بها.

ومنه يظهر الحال في الوجه الثاني، فإن المصطلح المذكور ـ لو تم ـ يبتني على نكات فلكية متعلقة بسير الشمس ونحوها، مخرجة عن المفهوم العرفي، فلا تنفع في تحديده.

وأما الوجه الثالث فيندفع بأن إطلاق طرفي النهار في الآية الشريفة قد يبتني على التوسع والتسامح في تطبيق الطرف بالإضافة إلى صلاة المغرب، لأن وقتها حيث كان متصلاً بالنهار، وفيه بقية من نوره، صار كأنه آخر النهار، كما كان وقت الفجر أوله حقيقة، أو على الخروج عن السياق في معنى الطرف، فيراد منه في الفجر أول النهار، وفي المغرب ما يجاوره آخره، أو على التغليب في إطلاق الطرف، كل ذلك من أجل وضوح المفهوم العرفي للنهار، بالنحو الذي ذكرنا.

بل لا ينبغي الإشكال في لزوم توجيهه بأحد الوجوه المذكورة بلحاظ نفس الصحيح المفسر للآية الشريفة، فإنه كما تضمن تفسير الطرفين بالمغرب والغداة تضمن أن صلاة الظهر بين صلاتين نهاريتين، حيث قال عليه السلام: وهي أول صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي وسط النهار، ووسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة وصلاة العصر.

وأما ما ذكره ﷺ من أن الفقرة المذكورة لما لم تكن مناسبة للتصريح فيه بأن وقت صلاة الظهر وسط النهار ـ الملازم لكون مبدئه طلوع الشمس، لا طلوع الفجر ـ تعين تأويلها بابتناء وصف صلاة الغداة بأنها نهارية على التسامح بلحاظ امتداد وقتها حتى يتصل بالنهار الحاصل بطلوع الشمس، لا لكونها نهارية حقيقة.

ففيه: أن التأويل المذكور بعيد جداً، وأقرب منه حمل توصيف الزوال بأنه وسط النهار أو نصفه في الصحيح وغيره على الجري عما عليه الناس من إطلاق نصف النهار

على الزوال بلحاظ النكتة الفلكية، وهي توسط الشمس في قوس طلوعها وغاية اشتداد نورها الذي هو منشأ نور النهار، كما أشرنا إليه في المتن. ولاسيما وأن النصف المذكور يسهل إدراكه ببلوغ الشمس غاية ارتفاعها، بخلاف النصف الحقيقي للنهار الذي بين طلوع الفجر وغروب الشمس، حيث أوجب ذلك تسامحهم في إطلاق نصف النهار على الزوال.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الوجه الرابع، حيث يصلح الصحيح المذكور لتوجيه إطلاق نصف النهار على الزوال مع كون مبدأ النهار حقيقة وعرفاً طلوع الفجر. ولاسيما وأن بعض النصوص قد تضمن إطلاق نصف النهار على ما قبل الزوال، كحديث سليمان بن جعفر الجعفري: سمعت الرضا عليه السلام يقول: لا ينبغي لأحد أن يصلي إذا طلعت الشمس، لأنها تطلع بقرني الشيطان فإذا ارتفعت وضفت فارقها... فإذا انتصف النهار قارنها، فلا ينبغي لأحد أن يصلي... فإذا زالت الشمس وهبت الريح فارقها [1].

على أن غاية ما يقتضيه الوجهان المذكوران ـ الثالث والرابع ـ ظهور بدوي للنصوص لابد من رفع اليد عنه بالمفهوم العرفي القطعي للنهار، وأنه يبدأ بطلوع الفجر. ولاسيما مع اعتضاده بأمور..

الأول: النصوص الظاهرة أو المصرحة بذلك، كصحيح زرارة المتقدم المتضمن أن صلاة الظهر هي الوسطى بين نهاريتين، وصحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام: قال: أدنى ما يجزي من الأذان أن تفتح الليل بأذان وإقامة، وتفتح النهار بأذان وإقامة. ويجزيك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان [2]، فإن المراد بافتتاح النهار بالأذان الأذان لصلاة الصبح، كما يظهر من نصوص كثيرة[3]. بل لا إشكال في ذلك، لأن صلاة الظهر وسط النهار، لا افتتاحه، كما صرحوا به.

ومعتبر الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام: قال: فأمرهم أول النهار أن يبدأوا بعبادته، ثم ينتشروا فيما أحبوا من مرمة [مؤنة] دنياهم، فأوجب صلاة الغداة عليهم... [4]، وخبر يحيى بن أكثم: أنه سأل أبا الحسن الأول عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة، وهي من صلوات النهار، وإنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال: لأن النبي صلى الله عليه وآله

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣٨ من أبواب المواقيت حديث:٩.
(٢) وسائل الشيعة ج:٤ باب:٦ من أبواب الأذان والإقامة حديث:١.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٤ باب:٦ من أبواب الأذان والإقامة.
(٤) وسائل الشيعة ج:٣ باب:١٠ من أبواب المواقيت حديث:١١.

كان يغلس بها، فقربها من الليل [١].

ومرسل الديلمي في إرشاد القلوب عن الإمام الكاظم عليه السلام قال في حديث: ثم قال أمير المؤمنين عليه السلام في بيان فضل أمة نبينا صلى الله عليه وآله: إن الله عزوجل فرض عليهم في الليل والنهار خمس صلوات في خمسة أوقات، اثنتان بالليل وثلاث بالنهار [٢]، ومرسل العلل لمحمد بن إبراهيم: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن علة مواقيت الصلاة... فقال: فرض الله صلاة الغداة لأول ساعة من النهار [٣]، ومرسل العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: الصلاة الوسطى هي الوسطى من صلاة النهار، وهي الظهر [٤].

وفي حديث عبدالله بن سليمان عن الإمام الباقر عليه السلام: سألته عن زيارة القبور، قال: نعم. إذا كان يوم الجمعة فزرهم، فإنه من كان منهم في ضيق وسع عليه ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، يعلمون بمن أتاهم في كل يوم، فإذا طلعت الشمس كانوا سدى... [٥]، فإنه كالصريح في دخول اليوم بالفجر.

بل ملاحظة النصوص الواردة في مقابلة الليل بالنهار واليوم، وبيان أحكام النهار واليوم، توجب وضوح ذلك، ومنها ما ورد في الصوم في النهار واليوم، خصوصاً مع المقابلة بين قيام الليل وصيام النهار في جملة منها.

الثاني: ما يستفاد من النصوص الظاهرة في أن الفجر بعد الليل، وليس منه. كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل صلى الغداة بليل غرّه من ذلك القمر، ونام حتى طلعت الشمس، فأخبر أنه صلى بليل. قال: يعيد صلاته [٦]، وصحيح سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: سألته عن الرجل يكون في بيته وهو يصلي، وهو يرى أن عليه ليلاً، ثم يدخل عليه الآخر من الباب، فقال: قد أصبحت هل يصلي الوتر أم لا أو يعيد شيئاً من صلاته؟ قال: يعيد إن صلاها مصبحاً [٧]، وغيرهما [٨].

ونحوها النصوص الظاهرة أو الصريحة في أن أفضل وقت صلاة الليل آخره، ففي

---

(١) وسائل الشيعة ج:٤ باب:٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث:٣.
(٢) مستدرك الوسائل ج:٣ باب:٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث:٤.
(٣) بحار الأنوار ج:٨٢ ص:٢٧٥.
(٤) تفسير العياشي ج:١ ص:١٢٧.
(٥) وسائل الشيعة ج:٥ باب:٥٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها حديث:١.
(٦) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٥٩ من أبواب المواقيت حديث:١.
(٧) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤٦ من أبواب المواقيت حديث:٧.
(٨) راجع وسائل الشيعة ج:٤ باب:٣٠ من أبواب الدعاء.

. . . . . .

حديث مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام: قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟! فقال: صلها آخر الليل... [١]، ونحوه غيره[٢].

الثالث: ما هو المعلوم لغة وعرفاً وشاع الجري عليه في النصوص من إطلاق الغداة على وقت الفجر، فإن الغداة هي أول النهار، عرفاً ولغة كما صرحوا به. ولا ينافيه تعريفها في بعض كلمات اللغويين بأنها بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، إذ لا يراد به ما ينافي التحديد الأول، ليبتني كونها من النهار على الخلاف في محل الكلام، بل تقييده وتحديد مقدار الغداة من أول النهار. وإلا فمن الظاهر أن الغداة من الغد، وهو اليوم اللاحق، فهي قطعة من اليوم اللاحق في أوله.

الرابع: ما شاع عند المتشرعة وتضمنته نصوص كثيرة من إطلاق الصبح على وقت صلاة الفجر، إما بتسميته أو تسمية ضوء الفجر صبحاً، أو بتسمية صلاته صلاة الصبح، أو بإطلاق الإصباح على الكون فيه، أو نحو ذلك[٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿**فالق الإصباح**﴾[٤]، حيث يقرب كون المراد به بزوغ ضوء الفجر في ظلام الليل. لوضوح أن الصبح أول النهار، وليس من الليل.

ثم هل يمكن البناء على أن ما ورد من أعمال الصباح وأذكاره الكثيرة لا يؤدى إلا بعد طلوع الشمس؟! أو يلتزم بأن الصباح من الليل؟!

الخامس: ما في جملة من كلمات اللغويين وارتكز في أذهان العرف من أن السحر آخر الليل، مع وضوح أن الفجر بعد السحر، لا منه.

السادس: ما ورد في استحباب التغليس بصلاة الفجر، كي تشهدها ملائكة الليل وملائكة النهار، كمعتبر إسحاق بن عمار: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن أفضل

---

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤٥ من أبواب المواقيت حديث:٦.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤٤، ٤٦، ٥٤ من أبواب المواقيت، وج:٥ باب:٣٩، ٤٢ من أبواب بقية الصلوات المندوبة. وغيرها.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:١ باب:٨ من أبواب الوضوء، وج:٣ باب:١٤، ١٧، ٣٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، وباب:١٠، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٥٣، ٥٤، ٦١، ٦٢ من أبواب المواقيت، وج:٤ باب:٤٣ من أبواب الأذان والإقامة، وباب:٢٥، ٣٢ من أبواب التعقيب، وج:٥ باب:٢٧ من أبواب صلاة العيد، وباب:٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، وج:٧ باب:٤، ٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته، وباب:١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٠، ٢١، ٤٢، ٤٤، ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، وباب:٥ من أبواب من يصح منه الصوم، وج:١٠ باب:١١ من أبواب الوقوف بالمشعر، وباب:١ من أبواب العود إلى منى ورمي الحجار والمبيت والنفر. وغيرها.

(٤) سورة الأنعام الآية:٩٦.

المواقيت في صلاة الفجر. قال: مع طلوع الفجر. إن الله تعالى يقول: ﴿إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾ يعني: صلاة الفجر. تشهده ملائكة الليل وملائكة النهار. فإذا صلى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر أثبت له مرتين، تثبته ملائكة الليل وملائكة النهار [١]، ونحوه غيره[٢].

فإن تعليل الاستحباب بذلك يدل على أن ملائكة الليل تعرج بعد الغلس عند إسفار الصبح، وذلك لا يناسب بقاء الليل إلى طلوع الشمس.

وبذلك يظهر اندفاع ما ذكره بعض مشايخنا رحمهم الله من أن اجتماع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد في الأرض كما يمكن أن يكون لتأخر ملائكة الليل إلى أمد من النهار يمكن أن يكون لتقدم ملائكة النهار في أمد من الليل، فلا يدل اجتماع الطائفتين على حال الوقت الذي تجتمعان فيه.

وجه الاندفاع: أن الاستدلال ليس بلحاظ اجتماع الطائفتين، بل بمبادرة عروج ملائكة الليل بعد الغلس وانفراد ملائكة النهار حين الإسفار، المستلزمين لكونه نهاراً لا ليلاً، كما لعله ظاهر.

ويناسب ذلك ما في حديث جابر عن أبي جعفر عليه السلام: قال: إن إبليس إنما يبث جنود الليل من حين تغيب الشمس إلى مغيب الشفق، ويبث جنود النهار من حين يطلع الفجر إلى مطلع الشمس [٣].

هذا وباستطراد كلمات أهل اللغة والعرف والنصوص المتفرقة والاستعمالات المختلفة يتضح المدعى، بنحو يلحق بالبديهيات، ويكون ما خرج عن ذلك مما يوهم خلافه شبهات أو استعمالات تبتني على العناية والتسامح لا تقف في قبال ذلك. ولا يسعنا الاستقصاء التام، وإنما اقتصرنا في أكثر ما ذكرنا على استقصاء ما ورد في كتاب الوسائل بوجه عاجل.

وقد أطال المجلسي وصاحب الجواهر (قدس سرهما) الكلام في هذه المسألة، وفي ذكر الشواهد على ما عليه المشهور، يحسن الاطلاع عليها، وإن لم يخل بعضها عن إشكال. فراجع المجلد الثالث والثمانين من البحار في تعقيب الكلام في مواقيت الصلاة

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٢٨ من أبواب المواقيت حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٢٨ من أبواب المواقيت حديث:٣. وباب:١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث:١٩.
(٣) الفقيه ج:١ ص:٣١٨.

ومثله في ذلك موثق إسحاق بن عمار أو صحيحه: «سألت أباعبدالله 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 »[1] . فإن صدره وإن ورد في هلال شهر رمضان. لكن لابد من حمل ذيله على هلال شهر شوال، إذا رئي في آخر شهر رمضان، لفرض الصوم فيه والأمر بإتمامه.

اللهم إلا أن يقال: يصعب التفكيك بين صدره وذيله في ذلك. وليس هو بأولى من حمل إتمام الصوم فيه على الإمساك لحرمة شهر رمضان، أو على وجوب إتمام الصوم إن كانت صامه استحباباً أو رجاء على أنه يوم الشك، فيكون موافقاً للنصوص السابقة. وهو المناسب لما ذكره الشيخ في التهذيبين من حمله على صومه على أنه من

والمجلد السابع من الجواهر في آخر الكلام في وقت صلاة الليل.

وينبغي مع ذلك الالتفات إلى أن استفادة المعنى العرفي من الحديث لا يتوقف على اعتباره سنداً، فإن الكاذب يستعمل في المعنى العرفي أيضاً. غاية الأمر أن اليقين بحدود المعنى العرفي يتوقف على كثرة الاستعمالات وشيوعها، وهو أمر حاصل في المقام، كما يظهر بالاستقصاء، وإن كان فيما ذكرناه كفاية.

ومما ذكرنا يظهر أن كون مبدأ النهار بطلوع الفجر لا يبتني على اصطلاح شرعي، بلحاظ ترتب أحكام النهار ــ من الصوم وغيره ــ من طلوع الفجر، بل هو أمر عرفي لغوي، لظهور أن كثيراً من الوجوه المتقدمة تبتني على تحديد المدلول العرفي واللغوي. بل كثير من الاستعمالات الشرعية يبتني على الجري على المعنى العرفي، من دون تكلف. بل لم نعثر على ما يشهد بتبدل معنى النهار في العرف الشرعي عما عليه لغة وعرفاً.

وبذلك يظهر وهن ما في مفردات الراغب، حيث قال: والنهار الوقت الذي ينتشر فيه الضوء، وهو في الشرع ما بين طلوع الفجر إلى وقت غروب الشمس، وفي الأصل ما بين طلوع الشمس إلى غروبها .

إلا أن يريد بالأصل ما يقتضيه أصل الاشتقاق، لا مقتضى المدلول العرفي واللغوي. وإن كان هو لا يناسب تخصيص المعنى الأول بالشرع. على أنه لا يخلو عن إشكال أيضاً، لعدم وضوح منشئه. والأمر سهل. فإن اضطراب اللغويين في تحديد المعاني غير عزيز. **(منه عفى عنه)**.

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

شعبان، ولا أقل من اضطرابه بنحو لا ينهض بالاستدلال في قبال النصوص السابقة.

وأما صحيح محمد بن مسلم فيتعين الجمع بينه وبين النصوص السابقة، إما بحمل وسط النهار فيه على الزوال، توسعاً بلحاظ توسط الشمس في قوس طلوعها وغاية اشتداد نورها الذي هو منشأ نور النهار، كما تضمن ذلك بعض النصوص الواردة في مواقيت الصلاة[1]، نظير ما شاع عند العرف وتضمنته جملة من النصوص من التعبير عن الزوال بنصف النهار، وإما بحمله على الوسط العرفي بما له من سعة، الذي هو عبارة عن الوقت الذي يشتد فيه نور النهار، فيكون مطلقاً يقبل التقييد بالنصوص السابقة.

وبالجملة: الصحيح وإن كان منافياً للنصوص السابقة بدواً، إلا أن تنزيله عليها وجمعه معها عرفاً بأحد الوجهين المذكورين قريب جداً، فلا مجال لرفع اليد عنها به.

(ومنها): حديث محمد بن عيسى: «كتبت إليه عليه السلام: جعلت فداك ربما غمّ علينا هلال شهر رمضان، فنرى من الغد الهلال قبل الزوال، وربما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ وكيف تأمر في ذلك؟ فكتب: تتم إلى الليل، فإنه إن كان تامّاً رؤي قبل الزوال»[2].

بناء على أن مورد السؤال فيها هلال العيد، كما يحتمله ما في الاستبصار من روايته هكذا: «ربما غم علينا الهلال في شهر رمضان»، ويناسبه قول السائل: «فترى أن نفطر قبل الزوال إذا رأيناه...»، وأمر الإمام عليه السلام فيه بإتمام الصوم، وتعليله بأنه إن كان تامّاً رؤي قبل الزوال. فإن ذلك كله لا يناسب إرادة هلال شهر رمضان إلا بتكلف. وإن كان هو مقتضى روايته في التهذيب والوسائل بالوجه المذكور أولاً. ولذا فهم منه في التهذيبين والوسائل عدم العبرة برؤيته قبل الزوال.

لكن الإنصاف أن ذلك لا يبلغ في وضوح الدلالة حداً يصلح لمعارضة النصوص الأول، فضلاً عن رفع اليد عنها لأجله. مضافاً إلى ضعف سنده، لرواية

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٣ باب:٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٤.

ولا بغير ذلك(١).

الشيخ له بسنده عن علي بن حاتم عن محمد بن جعفر، وطريق الشيخ إلى علي بن حاتم لا يخلو عن ضعف، كما أن محمد بن جعفر هو ابن بطة الضعيف.

(ومنها): مرسل دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال أو رآه ذوا عدل منكم نهاراً فلا تفطر أو حتى تغرب الشمس، كان ذلك في أول النهار أو في آخره»[1]، بناء على أن الذيل فيه من تتمة الحديث.

لكن لا مجال للتعويل عليه مع ضعفه، خصوصاً مع احتمال كون الذيل فيه من صاحب الدعائم.

ومن ثم يقوى العمل بالنصوص الأول مع صحة سندها، وعدم ظهور الإعراض عنها بعد ما عرفت.

ولا مجال للإشكال فيها بما تقدم في التطويق من عدم مناسبته للنصوص المتضمنة عدم القضاء إلا بقيام البينة على رؤيته، لأن رؤية الهلال قبل الزوال ليست من الشيوع بحد يكون عدم التنبيه لها دليلاً على عدم العبرة بها، بل غاية الأمر دلالتها على عدم العبرة بها بالإطلاق الذي يسهل رفع اليد عنه بالنصوص السابقة.

(١) فقد تضمنت النصوص الشريفة أموراً غير ما تقدم..

(منها): عدّ أربعة أيام من يوم الصوم في السنة الماضية وصوم اليوم الخامس فقد تضمنته جملة من النصوص، كخبر عمران الزعفراني: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن السماء تطبق علينا بالعراق اليومين والثلاثة، فأي يوم نصوم؟ قال: أنظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية [فعد منه خمسة أيام] وصم اليوم الخامس»[2]، ونحوه غيره.

ويظهر من الفقيه والهداية العمل على ذلك، بل قد يظهر من الكليني، بل صرح في المبسوط بجواز العمل على ذلك. وفي الجواهر: «في المحكي عن عجائب

---

(١) عن دعائم الإسلام ج:١ ص:٣٣٣ راجع الجواهر ج:١٦ ص:٣٦٧.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

المخلوقات للقزويني: قد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكان صحيحاً».

لكن في حديث السيارى: «كتب محمد بن الفرج إلى العسكري عليه السلام يسأله عما روي من الحساب في الصوم عن آبائك (عليهم السلام) في عدّ خمسة أيام بين أول السنة الماضية والسنة الثانية الذي يأتي، فكتب: صحيح، ولكن عدّ في كل أربع سنين خمساً وفي السنة الخامسة ستاً فيما بين الأولى والحادث، وما سوى ذلك فإنما هو خمسة خمسة». قال السياري: وهذه من جهة الكبيسة. قال: وقد حسبه أصحابنا فوجدوه صحيحاً. قال: وكتب إليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلاثين ومائتين: هذا الحساب لا يتهيأ لكل إنسان أن يعمل عليه، إنما هذا لمن يعرف السنين، ومن يعلم متى كانت سنة الكبيسة، ثم يصح له هلال شهر رمضان أول ليلة؟! فإذا صح الهلال لليلته وعرف السنين صح له ذلك إن شاء الله»[1].

وأما ما ذكره بعض مشايخنا رحمهم الله من أن مضمون هذه المكاتبة غير قابل للتصديق، لاختلاف مبدأ حساب باختلاف الناس، حيث يكون مبدأ صوم بعضهم مخالفاً لمبدأ صوم الآخر، فإذا عدّ كل منهم أربع سنين من مبدأ صومه لزم اختلاف الشهر باختلاف الناس. فهو غريب جداً. لظهور المكاتبة، بل صراحة ذيل الحديث في أن مبدأ العدّ في حق الكل واحد، وهو السنة الكبيسة، ولذا لا يتهيأ العد لكل أحد.

فالعمدة في المقام: أن ضعف هذه النصوص مانع من التعويل عليها، فإن تعددها، وروايتها في كتب الحديث المعتبرة، وظهور بعض شيوخ الأصحاب في العمل عليها، قد يوجب الوثوق بصدور بعضها، إلا أن عدم صحة أسانيدها قد توجب الريب في مضامينها واحتمال اختفاء بعض القرائن المحتفة بها، المقتضية لحملها على خلاف ما يظهر منها بدواً، حيث لا طارد لذلك إلا اعتبار السند، بضميمة ظهور حال الراوي في التعهد بنقل مضمون الحديث، أو اليقين بعدم التحريف، لكثرة النصوص أو غيرها من القرائن وكلاهما غير حاصل هنا.

هذا مضافاً إلى منافاة ذلك للنصوص الكثيرة المتضمنة إناطة أمر الهلال

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢.

بالرؤيـة. وإلى أن مثل هـذا الأمر لما كان قابلاً للضبط ـ ولـو بالرجوع للأئمة عليهم السلام في تعيـين مبدأ الحسـاب، ثم تحديد السـنين على ضـوء ذلك ـ فلو كان معولاً عليه لشـاع الاعتماد عليه وظهر، وارتفعت مشـاكل الشـك في هلال شهر رمضان، بل كل شهر، لبعـد خصوصية شـهر رمضـان في ذلك جداً، بل هـو كالمقطوع بعدمـه، لظهور كون ذلك من شـؤون دورة الفلك المشتركة بين جميع الشهور. فإن ذلك بمجموعه يوجب الريب في هذه النصوص، حتى لو غض عن ضعف أسانيدها.

ومن ثم لا يبعد حملها على اسـتحباب الصوم احتياطاً يوم الشك، كما قد يظهر من المقنع، حيث ذكر ذلك في أحكام يوم الشـك، وخصوصاً مع وجود العلة، كما هو مورد الحديث المتقدم.

(ومنها): عد تسـعة وخمسـين يوماً مـن أول رجب، وصوم يوم السـتين، ففي مرفوع محمد بن الحسـن بن أبي خالد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا صح هلال شـهر رجب فعد تسـعة وخمسـين يوماً، وصم يوم السـتين»[1]، ونحوه غـيره[2]. ويظهر من الصدوق في الفقيه والهداية العمل على ذلك. كما يظهر من الكليني أيضاً.

لكـن جميـع ما تقدم في سـابقه جـار هنا. بل لعـل الأمر هنا أظهر لأن سـهولة الاطـلاع على ذلك لكل أحد مسـتلزم لظهـور الحال فيه، ولو كان بنـاء المتشرعة على العمل عليه لشاع واتضح بنحو لا يقع الخلاف فيه. ومن هنا قد تحمل النصوص على استحباب الصوم احتياطاً، كما قد يظهر من المقنع.

(ومنهـا): الاكتفاء بعـدم رؤية الهلال صباحـاً في جانب المـشرق في البناء على دخول الشـهر في الليلة اللاحقة. ففي خبر داود الرقي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا طلب الهلال في المشرق غدوة فلم ير فهو ههنا هلال جديد رؤي أو لم ير»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

(٢) وسـائل الشـيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب أحكام شـهر رمضان حديـث:٧،٥. وباب:١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٥. مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٧ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٤.

لكنه ـ مع ضعفه وعدم ظهور العامل به ـ يكاد يقطع بعدم اطراده.

(ومنها): ما تضمنه صحيح العيص: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الهلال إذا رآه القوم جميعاً فاتفقوا أنه لليلتين أيجوز ذلك؟ قال: نعم»[1]. وظاهر الوسائل حمله على شيوع رؤية الهلال. وهو مخالف لظاهره جداً، بل ظاهره حجية اجتهاد القوم في أن الهلال ابن ليلتين.

نعم يظهر من الأصحاب الإعراض عنه، وهو كاف في وهنه. بل يكاد يقطع ببطلان ما هو ظاهر فيه. على أنه مخالف لنصوص الرؤية جداً.

بل الظاهر أن ذلك يجري في جميع ما تقدم، فإنها بمجموعها لا تناسب نصوص حصر الأمر بالرؤية، والأمر بعدّ ثلاثين يوماً مع عدمها مع وجود العلة في السماء فضلاً عن عدمها. فإن الناظر في النصوص المذكورة يكاد يقطع بأنها واردة للردع عن هذه الأمور ونحوها مما يشيع الابتلاء به.

ومن ثم لا مجال للتعويل على شيء منها، ولعله لذا أعرض عنها مشهور الأصحاب. ومن هنا يتعين طرحها، أو حملها على استحباب الصوم. وربما كان ذلك مراد من يظهر منه العمل بها. نعم قد لا يجري ذلك في رؤية الهلال قبل الزوال، لما تقدم.

وأشكل من ذلك ما تضمنته جملة من النصوص من أن شهر رمضان لا ينقص أبداً، وأن شهر شعبان لا يتم أبداً، وأن الشهور على هذا شهر تام وشهر ناقص[2]، فإنه وإن ذهب إلى ذلك الصدوق في الفقيه، وانتصر له المفيد فيما حكي عنه في كتاب لمح البرهان، وحكاه عن جماعة من أعلام عصره، إلا أنه لا مجال للبناء عليه بعد استحكام التعارض بين النصوص المذكورة ونصوص الرؤية. وكذا النصوص المصرحة بأن شهر رمضان يصيبه ما يصيب سائر الشهور من الزيادة والنقصان[3].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٦.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٤ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٤، ٦، ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان. ومستدرك الوسائل ج:٧ باب:٤ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(مسألة ١٩): لا تختص حجية البينة بالقيام عند الحاكم بل كل من علم بشهادتها عول عليها(١)، ولا تختص حجية حكم الحاكم بمقلديه بل ينفذ على غيره(٢)، حتى على المجتهدين وإن كانوا أعلم منه.

(مسألة ٢٠): إذا رؤي الهلال في بلد كفى في الثبوت في غيره مع

حيث لا مجال لرفع اليد عن تلك النصوص الكثيرة وما يناسبها مما ورد في الشهادة على الهلال والشك في الشهور ونحو ذلك. ولاسيما مع القطع بالعمل على ذلك في الجملة بلحاظ سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والمسلمين، بنحو يلحق بالضروريات.

بل يكاد يقطع بعدم تمامية العدد بعد النظر في وضع الهلال، خصوصاً بملاحظة كلام أهل الخبرة. ومن ثم طعنت هذه النصوص بالشذوذ، وكانت من المشكل الذي يرد علمه لأهله.

ولذا أعرض عنها الأصحاب من عصر المفيد فمن بعده. كما عدل عن العمل بها الصدوق والمفيد، فقد صرح في المقنع بأن شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة والنقصان، كما حكي عن المفيد أنه ألف رسالة في ذلك. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب. ويقتضيه إطلاق دليل حجيتها. بل هو كالصريح من جملة منها، كصحيح أبي الصباح والحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: لا، إلا أن يشهد لك بينة عدول، فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فأقض ذلك اليوم»[1]، وصحيح عبدالله بن سنان[2]، وغيرهما.

(٢) لإطلاق دليل حجيته لو تم. وتمام الكلام في محله.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٩، ١٩.

اشتراكهما في الآفاق(١) بحيث إذا رؤي في بلد الرؤية رؤي فيه(٢) أما مع اختلافها فيها ففيه إشكال(٣).

---

(١) بحيث يقطع بملازمة ظهوره في بلد الرؤية لوجوده في البلد الآخر بنحو قابل للرؤية بالعين المجردة. وهو المتيقن من النصوص الآتية.

(٢) ولو لكون بلد الرؤية شرقياً بالإضافة إليه مع تقاربهما بالإضافة إلى جهتي الشمال والجنوب.

(٣) لا ينبغي الإشكال في ذلك فيما لو كان الهلال المرئي في البلد المتأخر بنحو من قوة النور والارتفاع لا يمكن معهما تولده بعد غيبوبته عن البلد المتقدم، بل لابد فيه من تولده قبل ذلك. وإنما الإشكال في غير ذلك، مما يحتمل فيه وجود الهلال في البلد المتقدم بنحو غير صالح للرؤية بالعين المجردة، أو يعلم بعدم وجوده فيه كذلك.

وقد أطال بعض مشايخنا قدس سره في تقريب أن مقتضى القاعدة الاكتفاء بتولده مقارناً لبقعة من الأرض في دخول الشهر بالإضافة إلى تمام ما يشارك تلك البقعة في جزء من أجزاء الليل.

وحاصل ما ذكره: أن مبدأ الشهر إنما يكون بخروج القمر من المحاق بظهور نور الشمس على جانبه المقابل للأرض بالنحو الذي يصدق به الهلال بسبب تأخره عن الشمس، وهو أمر واحد آني لا يختلف باختلاف بقاع الأرض، ومقتضى ذلك دخول الشهر دفعة واحدة في تمام بقاع الأرض. غاية الأمر أنه لابد من اشتراك بقاع الأرض التي يحكم بدخول الشهر فيها مع البقعة التي ظهر الهلال فيها في جزء من الليل، لوقوعها جميعاً في نصف الكرة الأرضية، كي يحكم على ليلها أنه ليلة الشهر، أما ما لا يشترك معها في ذلك، بل يكون الوقت فيه نهاراً عند ظهور الهلال فلا مجال للحكم بدخول الشهر بالإضافة إليه، إذ لا ليل فيه، ليكون له أول ليلة من الشهر، كما لا معنى للحكم على نهاره بأنه أول يوم من الشهر من دون أن يسبق بالليلة الأولى منه.

وقد أكد ذلك بما ورد في ليلة القدر من أنها خير من ألف شهر، وفيها يفرق كل أمر حكيم، وتكتب فيها المنايا والبلايا والأرزاق، وبما ورد في دعاء صلاة العيد

كقولهم عليه السلام: «أسألك في هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً»[١]، بدعوى ظهور الأول في وحدة الليل لجميع أهل الأرض يكتب فيها مناياهم وبلاياهم وأرزاقهم، ويفرق فيها كل أمر حكيم، وظهور الثاني في وحدة اليوم الذي يكون عيداً لجميع المسلمين، لا أن المراد بذلك كل ما ينطبق عليه أنه ليلة قدر أو يوم عيد على اختلاف البقاع في تولد الهلال وخروجه عن المحاق في أول ليلها.

لكنه يشكل **أولاً**: بأنه كما يتعين قصر الحكم بدخول الشهر على نصف الكرة الأرضية الذي يشترك مع موضع تولد الهلال وخروجه عن المحاق في جزء من ليلة واحدة، دون تمام الكرة، لامتناع الحكم عرفاً بدخول الشهر يوماً في بقعة من دون أن يكون مسبوقاً بالليلة الأولى من الشهر، كذلك يتعين قصره على الموضع الذي يظهر فيه الهلال وما بعده غرباً دون ما قبله شرقاً، لامتناع الحكم عرفاً على بعض الليلة في تلك البقاع بأنه من الليلة الأولى للشهر دون أولها، لعدم تولد الهلال وخروجه عن المحاق في أولها.

ولاسيما بملاحظة ما ورد في أعمال أول ليلة من شهر رمضان، وفي زكاة الفطرة، كموثق عمار: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا كان أول ليلة من شهر رمضان فقل: اللهم رب شهر رمضان ومنزل القرآن هذا شهر رمضان الذي أنزلت فيه القرآن...»[٢]، وصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة؟ قال: لا قد خرج الشهر. وسألته عن يهودي أسلم ليلة الفطر عليه فطرة؟ قال: لا»[٣]، ونحوهما غيرهما.

لقوة ظهور الأول في أن الليلة الأولى من شهر رمضان بتمامها منه، والثاني في أن ليلة يوم الفطر بتمامها خارجة عنه. وقد يستفاد نحو ذلك من نصوص أخر تحتاج إلى استقصاء لا يسعنا فعلاً.

ولو أمكن الحكم على تمام الليل في تلك البقاع بأنه من الشهر، لحصول بعضه

---

(١) وسائل الشيعة باب:٢٦ من أبواب صلاة العيد حديث:٦،٥،٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٠ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٦ باب:١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث:٢.

بعد تولد الهلال وخروجه عن المحاق، أمكن الحكم على تمام الليلة واليوم في تمام البقاع بأنه من الشهر، لحصول بعض اليوم أو تمامه بعد تولد الهلال، والتفريق بلا فارق.

ومن هنا كان المفهوم من توقيت الشهر بظهور الهلال عرفاً، هو الحكم بدخوله بالإضافة إلى كل بقعة يبدأ ليلها بعد تولد الهلال وخروجه عن المحاق، دون ما يبدأ ليله قبل تولده.

وكذا الحال بالإضافة إلى ليلة القدر ويوم العيد ونحوهما فإنه كما يمكن البناء على تعددها بالإضافة إلى نصفي الكرة، يمكن البناء على تعددها بالإضافة إلى تمام بقاع الأرض تبعاً لاختلافها في تولد الهلال بالنحو المتقدم.

وثانياً: بأن ما ذكره لا يرجع إلى اتفاق البلدان في الشهر ـ بالنحو المدعى، والذي تضمنته في الجملة النصوص الآتية التي اعتمد قدس سره عليها أيضاً في الحكم ـ بل مقتضاه اختلافها فيه لو اختلفت في الدخول في النصف الذي ظهر فيه الهلال. فيختلف العراق عن الهند لو ظهر الهلال في آخر النصف الذي أوله العراق، وتختلف إيران عن مصر لو ظهر الهلال في آخر النصف الذي أوله مصر، وهكذا، وإن كان الجميع من أمصار المسلمين، وفي النصف الشرقي من الكرة الأرضية. ومن ثم لا يتم ما ذكره في تقريب أن مقتضى القاعدة عدم الفرق بين البلدان.

ومثله ما ذكره من الاستدلال بنصوص حجية البينة في الهلال بدعوى: أن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون الرؤية في بلد المكلف وغيره مما اتحد معه في الأفق أو اختلف.

لاندفاعه بظهور نصوص البينة ـ وغيرها مما يقتضي حجية الخبر ـ في تصديق المخبر عما أخبر به بعد الفراغ عن ترتب الأثر على ما أخبر به، من دون أن ينهض ببيان موضوع الأثر، فإذا كان موضوع الأثر بمقتضى القاعدة ـ كما سبق ـ هو ظهور الهلال في مكان المكلف لم ينهض إطلاق أدلة البينة بحجيتها فيما إذا أخبرت برؤية الهلال في مكان لا يستلزم ظهوره في مكانه. ولذا التزم قدس سره بقصورها عن إثبات حجية البينة فيما لو أخبرت برؤية الهلال في نصف الكرة الأرضية الغربي بالإضافة للنصف الذي فيه المكلف.

فالعمدة في المقام النصوص الكثيرة التي تضمنت الاكتفاء بالرؤية في بعض

الأمصار، كصحيح هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال فيمن صام تسعة وعشرين، قال: إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»[1]، وموثق إسحاق بن عمار أو صحيحه: «سألت أبا عبدالله 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...»[2]، وغيرهما[3].

وقد حملها سيدنا المصنف قدس سره على ما إذا لم يعلم بعدم وجود الهلال في بلد المكلف، قال: «إذ لا مجال حينئذٍ للحكم الظاهري».

ويشكل بأن دليل حجية البينة ولزوم العمل عليها ظاهراً إنما يقتضي حجيتها في إثبات ما أخبرت به، فإن كان ما أخبرت به عين موضوع الحكم الشرعي أو ملازماً له تعين العمل عليها، وإلا لم ينهض دليل حجيتها بلزوم العمل عليها. وحينئذٍ إن كان موضوع العمل مطلق ظهور الهلال ولو في غير مكان المكلف تعين العمل بها في المقام ولو مع العلم بعدم ظهوره في مكان المكلف. وإن كان موضوعه خصوص ظهوره في مكان المكلف لم ينهض دليل حجية البينة بترتب العمل إلا أن تخبر برؤيته في مكان المكلف أو في مكان آخر يلازم ظهوره في مكانه، ولا ينفع مع الشك في ذلك لعدم نهوضها بإثبات موضوع العمل.

نعم لو ثبت أن وجود الهلال في بقعة من الأرض أمارة شرعاً على وجوده في تمام بقاعها اتجه العمل على البينة مع الشك، لحجيتها في إثبات الأمارة على موضوع العمل، نظير الشهادة على الشهادة، وعدم العمل عليها مع العلم بعدم وجود الهلال في مكان المكلف، لأنها وإن كانت حجة في إثبات مؤداها، إلا أنه يمتنع حجية مؤداها على موضوع العمل مع العلم بعدم ثبوته، نظير ما لو شهدت البينة على الشهادة بالهلال وعلم بعدم وجود الهلال. لكن الأمارية المذكورة تحتاج إلى دليل آخر غير

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٩. وباب:١٢ من الأبواب المذكورة حديث:٧،٣،١.

دليل حجية البينة، وهو مفقود.

ومن ثم يتعين إما البناء على عدم العمل بالبينة مع احتمال عدم ظهور الهلال في مكان المكلف، كما في المبسوط والشرايع والتذكرة، ولعله المشهور، أو البناء على العمل بها مطلقاً ولو مع العلم بعدم ظهور الهلال في مكان المكلف، كما حكاه في التذكرة عن بعض علمائنا.

والظاهر الثاني لإطلاق النصوص المتقدمة، لظهور تيسر الإطلاع في عصر صدور تلك النصوص على دعوى الرؤية في أمصار المسلمين المتباعدة من أجل قضاء الصوم، حيث لا مجال مع ذلك لحملها على خصوص صورة العلم بوجود الهلال في مكان المكلف، لقربه من موضع الرؤية، من دون قرينة على الحمل المذكور.

ومن هنا كان المتعين العمل بمقتضى الإطلاق، المؤيد أو المعتضد بصحيح محمد بن عيسى: «كتب إليه أبو عمر: أخبرني يا مولاي إنه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان، ولا نراه، ونرى السماء ليست فيها علة، ويفطر الناس ونفطر معهم. ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس. هل يجوز يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب، حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار، فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقع: لا صوم من الشك، أفطر لرؤيته وصم لرؤيته»[1]، فإن العدول في الجواب فيه من مقام الثبوت لمقام الإثبات مع أولوية مقام الثبوت بالبيان، لأسبقيته رتبة، مشعر أو ظاهر في اتحاد حكم الأمصار مع اختلاف آفاقها، وإلا كان الأنسب أن يقول: فرض كل بلد تابع لظهور الهلال فيه.

ثم إنه حيث كان الظاهر اتحاد حكم البلاد مع اختلاف آفاقها، تبعاً للنصوص المذكورة، فالمتعين الاقتصار على رقعة الأرض المكتشفة حين صدور تلك النصوص، وهي التي تبدأ بالشرق الأقصى من بلاد الصين وما حاذاها مما يقارب بعض أمصار المسلمين، وتنتهي غرباً بالمحيط الأطلسي المحاذي المحاد لبعض أمصار المسلمين

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.

حينئذٍ في غرب إفريقية والأندلس.

أما ما اكتشف بعد ذلك من بلاد أمريكا ونيوزلندة فهو خارج عن مفاد النصوص المتقدمة. وأما إلحاق أمريكا في تاريخ اليوم بشرق المحيط الأطلسي حتى صارت أقصى غرب الأرض، وعدم بدء تاريخ اليوم بها لتكون أقصى شرقها، فهو محض اصطلاح عالمي متأخر عن اكتشاف البلاد المذكورة لا مجال لاستفادة إمضائه من نصوص المقام، بل مقتضى القاعدة المتقدمة عدم إلحاق بلاد شرق المحيط الأطلسي به لو بدأ ظهور الهلال من المحيط المذكور فما دونه، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

بقي شيء، وهو الكلام في حكم البلاد الواقعة في أقصى الشمال أو الجنوب من الكرة الأرضية، التي تمر بفترة لا تغيب عنها الشمس في تمام دورتها، التي بها يتحقق الليل والنهار في غالب بقاع الأرض، أو لا تطلع فيها كذلك، حيث قد لا يتحقق فيها مواقيت الصلاة أو الصيام المعهودة عدة أيام قد تكثر حتى تبلغ شهوراً.

وقد شاع الابتلاء بها بذلك هذه الأيام بسبب موجة الاغتراب التي مني بها المسلمون، حيث لابد من معرفة حكمها لهم، أو لمن يوفق للدخول في الإسلام من أهل البلاد الأصليين بسبب الاحتكاك بالمسلمين والتعرف على حقيقة دينهم وصدقه ومزاياه.

قال في العروة الوثقى: «فلا يبعد كون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيراً بين أفراد المتوسط». وأقره على ذلك بعض محشيها.

لكنه غير ظاهر الوجه بعد عدم تحقق عناوين الأوقات الشرعية بذلك في حق المكلف حين مكثه هناك.

ولاسيما مع أن لازمه اختلاف العمل في حق الأفراد باختلاف ما يختارونه من البلاد المتوسطة، حيث تختلف المواقيت فيها باختلاف موقعها من الكرة الأرضية شرقاً وغرباً، وهو بعيد جداً، بل يكاد يقطع ببطلانه.

إلا أن يقال بأن أهل كل بقعة من هذه البلاد ملزمون بالعمل على ما يناسب مواقيت البلاد المتوسطة الواقعة في الخط المار بهم باتجاه الشمال والجنوب. ولا موقع

للتخيير إلا في المركز الذي تنتهي إليه جميع الخطوط. ولعله غير قابل للسكن عادة. لكنه مع ذلك يبقى غير ظاهر الوجه، لما ذكرناه أولاً.

ومثله ما ذكره قدس سره من احتمال كون المدار في حق كل مكلف على بلده الذي كان متوطناً فيه سابقاً إن كان له بلد سابق.

إذ فيه: **أولاً**: أنه كسابقه غير ظاهر الوجه بعد عدم تحقق عناوين الأوقات الشرعية بذلك حين مكثه هناك. ولاسيما مع ما يلزمه من اختلاف الأفراد باختلاف مواطنهم الأصلية، نظير ماسبق. ومع أنه كثيراً ما يتبدل تكليفه، بمروره ببقاع أخرى قبل أن يصل إلى البقعة التي هي محل الكلام، وترجيح موطنه الأصلي بلا مرجح.

وثانياً: أن من لم يكن له موطن أصلي إن أمكن تنظيم المواقيت له أمكن تنظيمها على نهجه في حق من له موطن سابق، وإن لم يمكن بحيث يلتزم بعدم وجوب الفرائض عليه فليلتزم بذلك في حق من له موطن سابق أيضاً، لعدم الفرق بينهما بالنظر للمرتكزات ومفاد الأدلة.

ومما ذكرنا أولاً يتضح أنه لا مجال للبناء على رجوع أهل تلك البلاد في التوقيت إلى أقرب بلد منهم يتحقق فيه الليل والنهار بدورة الشمس.

وذكر سيدنا المصنف قدس سره أن الفرض المذكور وإن كان خارجاً عن موضوع الأدلة، إلا أن الأوفق بها هو عدم وجوب الصوم، لعدم تحقق شهر رمضان ولا غيره من الشهور في مثل هذه البلاد، ووجوب صلاة العشائين عند غروب الشمس، ثم صلاة الفجر قبل طلوعها، كل ذلك مرة واحدة في مدة غروب الشمس مهما طالت. ووجوب صلاة الظهرين مرة واحدة بعد الزوال، وهو الذي يكون في آخر دورة الشمس حال طلوعها، وذلك قبل ساعات من غروبها الطويل.

ويشكل **أولاً**: بأن الظاهر تحقق شهر رمضان وغيره من الشهور في تلك البلاد وغيرها بانفصال الهلال عن الشمس وتولده بعد المحاق في ضمن دورته الشهرية حول الأرض، ومجرد طول مدة طلوع الشمس أو غروبها في تلك البلاد لا يمنع من صدق الشهر، غاية الأمر هو الإشكال في صدق خصوصيات أيامه ولياليه. ومن ثم لا

ينبغي الإشكال في تحقق موضوع وجوب الصوم من حيثية الشهر.

وثانياً: بأن الظاهر أن معيار مواقيت الصلاة من غروب الشمس وشروقها عرفاً هو الغروب والشروق الذي يتحقق به الليل والنهار في ضمن دورة الأرض التامة، دون مثل هذا الغروب والشروق اللذين يستغرق كل منهما دورات متعددة للأرض.

ومن ثم يشكل تحقق وقت صلاة العشائين بالغروب المذكور.

وأشكل منه تحقق وقت صلاة الصبح، لعدم كون وقتها قبل طلوع الشمس، بل طلوع الفجر الذي يكون بعد إطباق الليل بانبثاق نور الشمس السابق على طلوعها. وهو كثيراً ما لا يتحقق في هذه البلاد بعد غيبوبة الشمس فيها، لأن الشمس لا تبعد عن الأفق في نزولها، بل تدور حوله دور الرحى، بنحو يبقى نورها في تمام مدة غيابها، نظير وقت ما بعد الغروب وما قبل الشروق قليلاً، ولا يطبق الظلام، ليعقبه نور الفجر، الذي هو وقت صلاتها.

وثالثاً: بأن المراد بالزوال في هذه البلاد إن كان هو نصف المدة من طلوع الشمس إلى غروبها كان هناك زوال واحد في المدة الطويلة لطلوع الشمس كما ذكره قدس سره. لكنه يبعد عن زمان غروبها بأمد طويل، لا بساعات قليلة.

وإن كان هو مبدأ انحدارها بعد منتهى ارتفاعها في دورتها الرحوية المائلة تعدد الزوال في مدة طلوع الشمس في هذه البلاد تبعاً لتعدد دوراتها التي يتحقق بها الليل والنهار في البلاد المتعارفة، وتعين تعدد صلوات الزوال الواجبة، لا وحدتها.

ومن هنا كان ما ذكره قدس سره ـ مع اضطرابه ـ في غاية الإشكال. ولاسيما مع أن الالتزام بالاكتفاء في تمام المدة المذكورة ـ مهما طالت ـ على صلوات الليل والنهار مرة مرة صعب جداً بلحاظ المرتكزات. وإن كان في بلوغ ذلك حداً بحيث ينهض بالخروج عن ظواهر الأدلة لو اقتضته إشكال.

أما بعض مشايخنا قدس سرهم فقد قرب لزوم الخروج عن تلك البلاد والهجرة منها، من أجل القدرة على أداء الصلوات والصيام في مواقيتها المعهودة. لإطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة الناطقة بوجوب الصلوات الخمس والصيام عدا ما استثني ـ

كالمريض والمسافر والحائض ـ وليس منه المقام.

لكن ذلك إن رجع إلى أن الأوقات مقدمات وجودية للصلوات والصيام، فيجب تحصيلها مقدمة لها، كسائر شروطها من الطهارة والاستقبال وغيرهما.

فهو مما لا يمكن البناء عليه بالنظر للأدلة القطعية، حيث لا إشكال في عدم وجوب تحصيل المواقيت المذكورة، إما لأنها شروط للتكليف، أو لأنها شروط للمكلف به غير لازمة التحصيل، بناء على إمكان ذلك، على ما يذكر في مبحث الواجب المشروط والواجب المعلق من الأصول.

فمن علم من نفسه أنه يقدر على صيام يوم تام إذا كان قصيراً لا يجب عليه المكث في البلاد التي يكون يومها قصيراً مقدمة لتحصيل الصوم. ومن علم من نفسه أنه يموت قبل دخول وقت صلاة ما في البلد الذي هو فيه، لا يجب عليه إدراك وقت تلك الصلاة من أجل أدائها بالانتقال إلى البلاد الشرقية. نظير من علم بحصول الكسوف في بعض بقاع الأرض، حيث لا يجب عليه الانتقال لتلك البقعة مع قدرته على ذلك من أجل أن تشرع صلاة الكسوف في حقه. ووضوح ذلك يغني عن إطالة الكلام فيه.

وإن رجع إلى أن الأوقات وإن كانت شروطاً للتكليف لا يجب تحصيلها من أجل ذلك، إلا أن عدم تحصيلها في المقام لما كان مستلزماً لعدم ثبوت التكليف بالصلاة والصوم كثيراً أو دائماً مع ما هما عليه من الأهمية في الدين، كشف ذلك عن وجوب تحصيلها بالانتقال للبلاد التي تتحقق فيها، لقضاء المرتكزات بعدم ترك الشارع الأقدس المكلفين من دون صلاة وصوم من أجل مكثهم في البقاع المذكورة.

ففيه: أن اهتمام الشارع الأقدس بفريضتي الصلاة والصوم بهذا المقدار ـ لو تم، كما هو غير بعيد ـ إنما يكشف عن تشريع الفريضتين المذكورتين في حق هؤلاء المكلفين في الجملة، إما بإلزامهم بالهجرة من هذه البلاد، كما ذكره ﷺ، أو بالاكتفاء منهم بإيقاعها من دون تقييد بخصوصيات أوقاتها ذات العناوين الخاصة، إما برفع اليد عن التوقيت رأساً، أو بالاكتفاء بما يناسب الأوقات المعهودة من حيثية المدة الزمنية وإن كانت فاقدة للعناوين الخاصة المعهودة، أو بغير ذلك مما تؤدى به

الفريضتان في الجملة.

نظير تنازل الشارع الأقدس عن بعض الشروط رأساً ـ كالقبلة في بعض الأحوال، أو على بعض الأقوال ـ أو بجعل أبدال اضطرارية، كما في موارد التيمم والجبيرة ومستمر الحدث ـ كالمستحاضة والمسلوس والمبطون ـ وغيرها. بل حتى عن التوقيت، كما في تقديم غسل الجمعة ليوم الخميس لمن خاف إعواز الماء يوم الجمعة، وتقديم زكاة الفطرة في شهر رمضان وغيرهما.

وليس استبعاد تنازل الشارع الأقدس عن مواقيت الفريضتين بعناوينها بأشد من استبعاد إلزام الشارع الأقدس بالهجرة من هذه البلاد الكثيرة وترك التنعم بخيراتها. بل يكاد يقطع بعدم إلزامه بذلك.

ولاسيما مع استلزامه الحرج نوعاً، خصوصاً في حق أهلها الأصليين. ومع توقف دعوة أهلها للإسلام اختياراً، أو من طريق الجهاد ـ لو تيسر ولو في فرض بسط يد الإمام ـ على دخول المسلمين لها ومكثهم فيها.

ولا أقل من كون ذلك مقتضى الأصل بعد ماسبق من أن مقتضى الأدلة الأولية عدم وجوب تحصيل المواقيت بعناوينها من أجل إقامة الفريضتين فيها، وأن وجوبه هنا لو تم لدليل خاص، وليس هو إلا القطع بأهمية الفريضتين المذكورتين، الذي ظهر مما سبق عدم نهوضه بإثبات وجوب الهجرة من تلك البلاد وتركها، بسبب الاحتمالات الأخر التي أشرنا إليها.

ومن هنا لا مجال للبناء على ما ذكره قدس سره من وجوب الهجرة من البلاد المذكورة وتركها. بل اللازم النظر في وظيفة أهلها الأصليين والمهاجرين بالإضافة إلى الفريضتين المذكورتين مع مكثهم فيها وعدم تكلفهم تركها. فنقول:

أما الصلاة فمن القريب جداً تحقق وقت صلاة الظهرين بميل الشمس عن دائرة نصف النهار، كما يتحقق في سائر البلاد، ومجرد عدم غياب الشمس في هذه البلاد لا يمنع من صدق الدلوك والزوال به، وما شاع شرعاً وعرفاً من إطلاق نصف النهار عليه ليس لأخذ ذلك في مفهومه، بل لكونه ملازماً للزوال والدلوك في غالب

بقاع الأرض بسبب غياب الشمس في تلك البقاع، وإلا فالزوال والدلوك من شؤون الشمس لا من شؤون النهار.

ولو فرض عدم صدقها بذلك فلا أقل من كون وجوب الصلاة المذكورة به في هذه البلاد أقوى احتمالاً من سائر الوجوه المتصورة فيها، فيتعين العمل عليه في فرض اليقين ـ تبعاً للمرتكزات المتشرعية ـ بوجوب هذه الصلاة في حق الماكثين هناك، أو قوة احتمال ذلك بنحو يلزم بالاحتياط.

أما منتهى وقتها فلا يسعنا تحديده بعد فرض عدم الغروب الذي هو منتهى وقتها شرعاً. غير أنه حيث لا يحتمل عادة تشريعها من دون تحديد لمنتهى وقتها، فاللازم الاحتياط بالمبادرة لها قبل دخول الشمس في نصف الدائرة الآخر، الذي هو الأسفل في غالب هذه البلاد، لأنه الأنسب بالقياس للبلاد المعتدلة.

ومن ذلك يظهر أن مقتضى الاحتياط الإتيان بصلاة العشائين بعد دخول الشمس في النصف المذكور قبل وصولها لما يقابل نقطة نصف النهار بما يقارب نصف المدة بين الفجر وطلوع الشمس في البلاد المعتدلة. والإتيان بصلاة الصبح قبل خروج الشمس من نصف الدائرة المذكور وعدم تقديمها على ذلك إلا بمقدار ما يقارب المدة بين الفجر وطلوع الشمس في البلاد المعتدلة.

فإن ذلك وإن لم يتحقق به الوقت الشرعي المعهود للصلوات المذكورة المقتضي لعدم التكليف بها رأساً، إلا أن ذلك هو الأنسب على تقدير تشريعها في حق أهل هذه البلاد. وحينئذٍ إن كانت المرتكزات المتشرعية بنحو تقتضي العلم بالتكليف بها يكون الإتيان بها في خصوص الأوقات المذكورة مقتضى الاحتياط الوجوبي المذكور، وإلا كان مقتضى الاحتياط الاستحبابي.

والأولى مع كل ذلك الإتيان بهذه الصلوات كلها برجاء الأمر الأعم من الأدائي والقضائي، دفعاً لاحتمال وجوب الخروج من هذه البلاد، لثبوت التكليف بهذه الصلوات في أوقاتها الحقيقية في كل دورة للشمس، أو وجوبها في نفس البلاد بوجه آخر، المستلزمين لفوتها في اليوم الماضي لعدم تحقق أوقاتها الشرعية.

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما لو غابت الشمس مدة قصيرة، بحيث يبقى نورها ولا يتحقق الظلام، فإن وقت صلاة العشائين وإن تحقق بغيبوبتها، إلا أن الفجر لا يتحقق قبل طلوعها بسبب عدم استيعاب ظلام الليل، بل يكون الإتيان بصلاة الفجر قبل طلوع الشمس احتياطياً نظير ما سبق، بل أظهر منه.

وأما الصيام فحيث تقدم تحقق وقته من حيثية الشهر، فالمهم تحقق وقته من حيثية اليوم، وهو لا يتحقق شرعاً في غالب البلاد إلا بغيبوبة الشمس ونزولها في الأفق، بحيث يظلم الوقت ثم يضيء بصعودها متجهة للشروق، ليتحقق بذلك الفجر عرفاً، ويبدأ وقت الصوم ويستمر بشروقها حتى غروبها الذي يتحقق به الليل عرفاً. ولا يتحقق مع شروقها في تمام الدورة، ولا مع غروبها قليلاً بحيث لا يتحقق الفجر قبيل طلوعها.

ومقتضى القاعدة حينئذٍ عدم وجوب أدائه، لعدم تحقق وقته، ووجوب قضائه في بقية السنة عندما يتحقق الفجر والليل لما يأتي في الفصل السابع من عموم وجوب قضاء الصوم في حق من وجب عليه ذاتاً، ومنه المقام، لفرض كمال المكلف، وحصول شهر رمضان في حقه، كالمسافر.

لكن اللازم مع ذلك ضمّ الأداء إليه بالإمساك في شهر رمضان من وقت صلاة الفجر إلى وقت صلاة العشائين الاحتياطي الذي تقدم التعرض له، لقوة احتمال كفايته في حق أهل تلك البلاد.

هذا وأما في الفترات التي تغيب الشمس فيها في تلك البلاد في تمام دورتها التي يتحقق بها الليل والنهار في سائر البلاد، بحيث يستغرق غيابها أياماً قليلة أو كثيرة، فلا تتحقق الأوقات الشرعية المعهودة للصلوات بأجمعها ولا للصوم.

وحينئذٍ يتعين الاحتياط بالصلاة والصوم ـ لو صادف ذلك شهر رمضان ـ فيما يناسب الأوقات الاحتياطية السابقة، بنحو يظهر بقليل من التأمل.

مضافاً إلى قضاء الصوم في بقية أيام السنة عندما يتحقق الفجر والليل فيها، لعين ما تقدم. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الفصل السابع

في أحكام قضاء شهر رمضان

(مسألة ١): لا يجب قضاء ما فات زمان الصبا (١)، أو الجنون(٢)،

---

(١) بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه كذا في الجواهر. ويقتضيه الأصل بعد قصور دليل القضاء عنه، لاختصاص الآية الشريفة بمن كتب عليه الصيام، دون من لم يكتب عليه لرفع القلم عنه. وأما النصوص فهي واردة في موارد خاصة، ولا إطلاق لها يقتضي العموم لذلك. بل الحكم مقطوع به بعد ملاحظة السيرة وكلام الأصحاب في مثل هذا الأمر الشايع الابتلاء.

ومنه يظهر الإشكال فيما عن ابن أبي عقيل من أن القضاء أحب إليّ وأحوط. إذ لا موضوع للاحتياط مع اليقين.

(٢) عند الأصحاب من غير خلاف يعتد به بينهم، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، بل حكاه عليه في الروضة. كذا في الجواهر. ويقتضيه الأصل بالوجه المتقدم في الصبي.

وعن الإسكافي وجوب القضاء إذا استند الجنون له بوجه محرم، بل عن بعض متأخري المتأخرين الميل لعمومه لما إذا استند إليه بوجه محلل إذا علم إفضاءه لترك الصوم. وكأنه لدعوى أن ظهور قولهم عليهم السلام في نصوص الإغماء ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر[1]، في التعليل قاض بأن ما لم يغلب الله عليه، بل استند للمكلف لا عذر فيه، بل يجب قضاؤه.

وفيه ـ مع الغض عما يأتي في المغمي من عدم ظهور ذلك في التعليل ـ: **أولاً**: أن التعليل بغلبة الله تعالى والحكم بالعذر إنما يقتضي قصور سقوط القضاء في مورد

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٥ باب:٤ من أبواب قضاء الصلوات، وج:٧ باب: ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم، وباب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

أو الإغماء(١)،

ثبوت المقتضي له، لدخول المكلف في الخطاب بالصوم، وفيمن كتب عليه، دون من خرج عنه لرفع القلم.

وثانياً: أن التعليل وإن اقتضى ثبوت الحكم المعلل تبعاً لثبوت العلة مطلقاً ولو في غير مورد التعليل، إلا أنه إنما يقتضي انتفاءه تبعاً لانتفاء العلة في مورد التعليل دون غيره، كالصبي والمجنون في المقام، فإذا قيل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، دل على النهي عن أكل الحامض مطلقاً ولو لم يكن رماناً، وعلى جواز أكل غير الحامض من الرمان، ولا يدل على جواز أكل غير الحامض من غير الرمان، كالتفاح الحلو.

هذا ويظهر من بعض كلمات الشيخ أنه بحكم المغمى عليه. ولم يتضح وجهه.

(١) على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عن ظاهر فقه القرآن للراوندي الإجماع. كذا في الجواهر. وقد يستدل عليه بعموم: ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر المشار إليه آنفاً.

لكنه يشكل بظهور معتبر الفضل بن شاذان[1] الآتي في المسألة الثالثة في أن تشريع التكليف بصوم شهر رمضان يبتني على تعدد المطلوب، وأن الواجب أولاً هو صوم شهر في السنة، وثانياً جعله في شهر رمضان، فإن مقتضى ذلك أن تعذر الثاني لا يسقط الأول. ولذا تضمن المعتبر المذكور تطبيق العموم المزبور على خصوص من استمر به المرض في تمام السنة. بل يستفاد ذلك حتى من الآية الشريفة التي يأتي قريباً الاستدلال بها لعموم وجوب القضاء، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

فالعمدة في المقام النصوص الخاصة، كصحيح أيوب بن نوح: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاته أم لا؟ فكتب عليه السلام: لا يقضي الصوم، ولا يقضي الصلاة»[2]. وصحيح 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»[3]، وغيرهما.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:٨.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١، ٦.

وبها يخرج عما دل على قضاء المغمى عليه، كصحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام في المغمى عليه قال: «يقضي كل ما فاته»[١]، وغيره، حيث يتعين حمله على الاستحباب. كما قد يشير إليه معتبر منصور عنه عليه السلام: «أنه سأله عن المغمى عليه شهراً أو أربعين ليلة، قال: فقال: إن شئت أخبرتك بما آمر به نفسي وولدي أن تقضي كل ما فاتك»[٢].

وعن المفيد والمرتضى وسلار وجوب القضاء مع عدم سبق النية، كما يظهر من الشيخ أيضاً. وكأن التقييد منهم يبتني على ما تقدم من صحة صوم المغمى عليه مع سبق النية، وإنما لا يجب القضاء حينئذٍ لصحة الصوم.

وعن المختلف الاستدلال لوجوب القضاء في غير ذلك بعموم وجوب القضاء على المريض. وبما دل على وجوب قضاء الصلاة عليه.

ويندفع الأول بعدم ملازمة الإغماء لصدق المرض. والثاني بعدم الملازمة بين الصوم والصلاة في القضاء. مع أن الظاهر عدم وجوب قضاء الصلاة عليه أيضاً.

على أنه لو تم الوجهان المذكوران لزم الخروج عنهما بالنصوص المتقدمة. ولولاها كان الأولى الاستدلال لوجوب القضاء بعموم ما تضمن وجوب القضاء على المغمى عليه مما تقدم بعضه.

هذا وربما يدعى اختصاص عدم القضاء بما إذا لم يستند للمكلف، لدعوى ظهور قوله عليه السلام في صحيح ابن مهزيار المتقدم: «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»، وغيره، في اختصاص العذر بما إذا غلب الله تعالى، ولا يعم ما فعله الإنسان بنفسه.

لكنه يشكل بعدم ورود الفقرة المذكورة مورد التعليل لكبرى عدم القضاء على المغمى عليه، ليكون ظاهرها دوران عدم وجوب القضاء مدار غلبة الله تعالى وجوداً وعدماً، بل هي واردة لمجرد ضرب القاعدة، فلا تنهض بتقييد إطلاق نفي القضاء في مثل صحيح أيوب المتقدم، لعدم التنافي بين العمومين بعد اتفاقهما في نفي القضاء. فتأمل.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٥ باب:٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث:٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث:١٣.

أو الكفر الأصلي(١).

---

(١) إجماعاً بقسميه كما في الجواهر. ويقتضيه جملة من النصوص كصحيح العيص: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوم أسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه أيام، هل عليهم أن يصوموا ما مضى منه أو يومهم الذي أسلموا فيه؟ فقال: ليس عليهم قضاء، ولا يومهم الذي أسلموا فيه، إلا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر»[1]، وغيره.

مضافاً إلى ما هو المعلوم من حال المتشرعة تبعاً للمعصومين عليهم السلام من عدم تكليف من يسلم من الكفار بذلك بنحو يقطع معه بعدم وجوب القضاء.

نعم في صحيح الحلبي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أسلم بعد ما دخل [من] شهر رمضان أيام [أياماً] فقال: ليقض ما فاته»[2]. لكن يتعين حمله على الاستحباب.

بل يقرب اختصاصه بما فاته من الشهر الذي أسلم فيه، إذ من البعيد إرادة السائل غيره بعد ما عرفت من وضوح عدم وجوب القضاء. وهو حينئذٍ محمول على الاستحباب أيضاً بقرينة صحيح العيص المتقدم.

هذا ولو حمل على صورة عدم صومه بقية الشهر الذي أسلم فيه ـ كما عن الشيخ ـ كان خارجاً عن محل الكلام. لكن المنسبق من الصحيح هو الأول، لأن فرض عدم صومه بعد الإسلام يحتاج إلى بيان، بخلاف عدم صومه قبل الإسلام، فإنه أمر طبيعي ظاهر، فلا يحتاج إلى بيان، بل حتى لو صام فمن المعلوم بطلان صومه. ومن هنا ينصرف الجواب إلى بيان حكم ما قبل الإسلام، دون ما بعده، إلا أن يكون حمله على ذلك خروجاً عن ظاهره للجمع العرفي. فلاحظ.

ثم إنه قال في المبسوط: «فإن أسلم في بعض النهار أمسك بقية النهار تأديباً، ومن أسلم قبل طلوع الفجر صام ذلك اليوم وجوباً، وإن أسلم بعده ولم يتناول ما يفطره إلى عند الزوال جدد النية، وكان صومه صحيحاً، وإن كان بعد الزوال أمسك تأديباً، ولا قضاء عليه».

لكن صحة صيامه إذا أسلم قبل الزوال وجدد النية تحتاج إلى دليل. وحمله على

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١، ٥.

ويجب قضاء ما فات في غير ذلك(١)،

المسافر قياس. كما أن ما قد يظهر من ذيله من وجوب القضاء لو لم يفعل لا يناسب صحيح العيص المتقدم.

(١) قد يستدل على ذلك تارة: بعموم: «من فاتته فريضة فليقضها». لكن لم يثبت ورود العموم المذكور في النصوص المعتبرة، وإنما حكي إرساله عن بعض كتب الفقه، ولعله منقول بالمعنى متصيد من ورود الأمر بالقضاء في الموارد المتفرقة.

وثانياً: بما تضمن وجوب القضاء على من أفطر متعمداً، كمعتبر عبدالرحمن ابن أبي عبدالله: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً قال: يتصدق بعشرين صاعاً، ويقضي مكانه»[١].

لكنه ـ مع اختصاصه بالعمد ـ لا يتضح صدق الإفطار بمجرد ترك الصوم، على ما تقدم عند الكلام في وجوب الكفارة.

فالعمدة في المقام قوله تعالى: **﴿ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكلموا العدة﴾**[٢]. فإن مقتضى تعليل وجوب القضاء على المريض والمسافر بوجوب إكمال العدة وجوب القضاء على كل من ترك صوم شهر رمضان، لرجوعه إلى أن صوم قدر أيام الشهر واجب على كل مكلف صالح للخطاب، وأن جعله في شهر رمضان واجب آخر، فإذا سقط التكليف بإيقاعه في شهر رمضان بعصيان أو تعذر أو غيرهما بقي التكليف بالصوم بقدره في حق المكلف.

بل قد يكون ذلك مقتضى إطلاق قوله تعالى قبل ذلك: **﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون * أياماً معدودات...﴾**[٣]. وأما قوله تعالى: **﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾**[٤]، فلم يتضح وروده لتقييد إطلاق الأمر الأول،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.
(٢) سورة البقرة الآية:١٨٥.
(٣) سورة البقرة الآية:١٨٣-١٨٤.
(٤) سورة البقرة الآية:١٨٥.

من ارتداد(١)،

ليكون هناك أمر واحدبالصوم في شهر رمضان كي يحتاج وجوب القضاء مع عدم امتثاله للدليل، بل مقتضى الجمود عليه كون إيقاع الصيام في شهر رمضان مطلوباً آخر، فعدم امتثاله لا يوجب سقوط أصل وجوب الصيام المستفاد من الأمر الأول.

كما أن ذلك هو المناسب لمعتبر الفضل بن شاذان الآتي في المسألة الثالثة على ما يتضح من تقريب الاستدلال به هناك.

مضافاً إلى قرب تصيد العموم من استقراء ثبوت وجوب القضاء في الموارد المتفرقة، مثل من أفطر متعمداً، والمريض والمسافر والحائض والنفساء وناسي الجنابة وغير ذلك. فتأمل.

نعم لابد من كون المكلف بنحو يتوجه له الخطاب بالصوم حين دخول شهر رمضان ولو بنحو الواجب المعلق، بحيث يكون مكلفاً بالصوم لولا العذر المانع، دون مثل الصبي والمجنون حين دخول الشهر، كما لعله ظاهر، ويأتي في المسألة الثالثة عند الكلام في معتبر الفضل بن شاذان المشار إليه ما يوضح ذلك.

(١) بلا خلاف أجده فيه، كذا في الجواهر. ويقتضيه العموم المتقدم، بناء على ما هو المعروف من تكليف الكافر بالفروع. بل ذكر بعض مشايخنا أنه لا إشكال في تكليف المرتد بها حتى لو قيل بعدم تكليف الكافر بالفروع، لأن ذلك يختص بالكافر الأصلي، لعدم الوجه لسقوط التكليف بالارتداد بعد إطلاقات الأدلة.

لكنه غير ظاهر، لعدم الفرق بين الكافر الأصلي والمرتد في الجهة الموجبة لقصور الإطلاقات أو شمولها، فسقوط التكليف عنه بالارتداد ـ بناء على عدم تكليف الكافر بالفروع ـ إنما هو لخروجه بالارتداد عن موضوع التكليف وأدلته، لا من جهة التخصيص لها، ليحتاج للدليل. ومجرد عدم إقرار المرتد على كفره، بل يقتل أو يستتاب لا يصلح فارقاً.

هذا وقد يستشكل في عموم وجوب القضاء للكافر حتى لو قيل بتكليفه بالفروع، لو كان عموم وجوب القضاء على من وجب عليه الصوم ينحصر بالتعليل

أو حيض، أو نفاس(١)،

في الآيـة الشريفة، لأن مدلـول الآية الشريفة المطابقي وجوب الصوم على المسـلمين، والتعليـل فيهـا إنما يقتضي وجوب القضـاء عليهم. والتعدي عنهـم في أصل وجوب الصـوم إلى الكفـار، لمـا دل على تكليفهم بالفـروع، لا يقتضي التعـدي عنهم إليهم في وجوب القضاء.

اللهـم إلا أن يقـال: هذا إنما يتم إذا كان دليل التعـدي هو الإجماع، حيث لابد من ثبوت الإجماع في كل حكم حكم، فلو فرض عدم ثبوته في وجوب القضاء لا مجال للبنـاء عـلى العموم، أمـا إذا كان دليل التعدي هـو الأدلة اللفظية ولـو بضميمة إلغاء خصوصيـة مواردهـا فالمتعين البناء على العموم، كما يتعين بناء على ما سـبق من دلالة معتبر الفضل بن شاذان الآتي عليه.

نعم يمكن الاسـتدلال على عدم وجوب القضاء على المرتد إذا أسـلم بإطلاق النصـوص المتضمنـة عـدم وجوب قضـاء الصوم عـلى الكافر إذا أسـلم، وقـد تقدم بعضهـا. ودعـوى: انصرافهـا إلى الكافـر الأصـلي دون المرتد. غير ظاهـرة، وإن كان ظاهر غير واحد وصريح بعض مشايخنا استيضاحها.

هذا مضافاً إلى كثرة وقوع الارتداد في عصر النبي صلى الله عليه وآله وما بعده وفي عصر أمير المؤمنين عليه السلام، ولو كان البناء على تكليفهم بالقضاء لظهر وشاع.

ولعلـه لـذا أطلق عدم وجـوب القضاء على الكافر إذا أسـلم في المقنع والمقنعة والمبسـوط والنهايـة والخـلاف والسرائر، بـل لعله ظاهر الـكافي والفقيه. بـل لم أعثر عاجلاً على من صرح بقضاء المرتد الصوم إذا أسلم قبل ابن حمزة، وإنما صرح بعضهم بقضائه للصلاة. ومن ثم يشكل البناء على وجوب القضاء عليه، بل الأظهر العدم.

(١) إجماعـاً ادعـاه جماعة في الحائض، كما ادعوا الإجماع على مشـاركة النفسـاء لها في الأحكام. والنصوص بوجوب القضاء عليهما مسـتفيضة، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً في مباحث الدماء من كتاب الطهارة.

أو نوم(١)، أو سكر(٢)، أو مرض(٣)، أو خلاف للحق(٤). نعم إذا

(١) بلا إشكال ظاهر. ويقتضيه العموم المتقدم. هذا إذا لم يتحقق منه الصوم، لعدم سبق النية وفوت محلها.

(٢) كما عن جماعة. ويقتضيه العموم المتقدم. نعم لو سبقت منه النية أو لم يفت محلها لم يبعد صحة صومه، ولا موضوع معها للقضاء، كما تقدم في المسألة الأولى من الفصل الرابع.

(٣) بلا إشكال فيه وفي السفر، بل هو إجماعي فيهما، بل ضروري. ويقتضيه الكتاب المجيد، والنصوص المستفيضة، بل المتواترة.

(٤) للعموم المتقدم. نعم في خبر عمار الساباطي «قال سليمان بن خالد لأبي عبدالله عليه السلام وأنا جالس: إني منذ عرفت هذا الأمر أصلي في كل يوم صلاتين، أقضي ما فاتني قبل معرفتي. قال: لا تفعل، فإن الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة»[1]. ومقتضى عموم التعليل فيه العموم للصوم.

لكن قال سيدنا المصنف قدس سره: «وحمله الشهيد على إرادة ما تركت من شرائطها وأفعالها، لا تركها بالكلية. وهو وإن كان بعيداً عن الظاهر، لكنه قريب بلحاظ حال سليمان وجلالته حتى قبل الاستبصار. وكيف كان فضعف الخبر سنداً كافٍ في المنع عن العمل به من غير جابر ظاهر».

هذا وقد يستشكل فيما ذكره قدس سره بأنه لو تم ما ذكره الشهيد من كون المراد بالخبر ترك الشروط ونحوها لا ترك العمل بالكلية، إلا أن عموم التعليل يقتضي عموم الحكم لترك العمل بالكلية، لوضوح أن ترك الولاية أعظم منه، لأنها أعظم الفرائض، كما تضمنته جملة من النصوص.

كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: بني الإسلام على خمسة أشياء، على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٣١ من أبواب مقدمة العبادات حديث:٤.

صام المخالف على وفق مذهبه أو مذهبنا لم يجب عليه القضاء(١).

أفضل؟ فقال: الولاية أفضل، لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن...»[١]، وصحيح أبي حمزة الثمالي عنه عليه السلام: «قال: بني الإسلام على خمس، على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء ما نودي بالولاية»[٢]، وغيرهما.

اللهم إن أن يدعى أن المراد بالتعليل ليس هو رفع مطلق ما هو دون الولاية، بل خصوص ما كان تركه مسبباً عن ترك الولاية، وأن الله تعالى إذا عفى عن ترك الولاية بسبب التوبة والرجوع للحق يعفو عن كل ما كان مسبباً عن تركها مما هو دونها في الأهمية. ومن الظاهر أن ترك الولاية إنما تقتضي غالباً مخالفة الشخص لأهل الحق في كيفية العمل، لا تركه رأساً، فلا ينفع عموم التعليل في رفع اليد عما ذكره الشهيد قدس سره.

نعم قد يتجه ذلك في مثل ترك الصلاة لفتوى علماء أهل الخلاف بحصول الحيض أو النفاس خطأ، وترك الصوم لحكم قضاتهم بهلال العيد كذلك، فيظهر الأثر لعموم التعليل. فالعمدة ما ذكره قدس سره من ضعف الخبر.

اللهم إلا أن يعتضد الخبر بالسيرة، لما هو المعلوم من شيوع الاستبصار في أهل الخلاف، ورجوع كثير منهم للحق في عصور الأئمة عليهم السلام وبعدها، فلو كان البناء على تدراكهم لما تركوه بسبب خلافهم لأهل الحق لظهر ذلك، وكثر السؤال عن فروعه، وحيث لم يظهر شيء من ذلك فالظاهر المفروغية عن عدم وجوب القضاء والتدارك، فلاحظ.

(١) لصحيح بريد عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم منّ الله عليه وعرفه الولاية فإنه يؤجر عليه، إلا الزكاة، فإنه يعيدها، لأنه وضعها في غير موضعها، لأنها لأهل الولاية. وأما الصلاة والحج والصيام فليس عليه قضاء»[٣]. وقريب منه غيره.

ودعوى: انصرافه إلى العمل التام لولا الولاية، المانعة من قبول العمل والأجر

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١ باب:١ من أبواب مقدمة العبادات حديث:٢، ١٠، ١.

عليه، لأن الحكم بأنه يؤجر على العمل يناسب صحته في نفسه، وكونه موضوعاً للأجر لولا المانع. ولعله لذا حكي عن التذكرة التوقف في سقوط القضاء إذا كان العمل فاسداً عندنا.

مدفوعة: بأن ذلك وإن كان هو مقتضى الجمود على مفاد النصوص، إلا أنه خلاف المتيقن من موردها، لأن مبنى المخالفين على عدم العمل على طبق مذهبنا، فلابد من حمل النصوص على الامتنان بقبول الشارع للعمل الناقص ولو من غير جهة الولاية، عدا الزكاة التي كان النقص فيها من حيثية حق الناس، فيكون قبولها وإجزاؤها منافياً للامتنان في حقهم.

بل قد يدعى أن المنصرف من النصوص ما إذا كان العمل صحيحاً بنظر العامل بحيث يراه مبرئاً لذمته، دون ما إذا كان عنده باطلاً كالعدم. ولا أقل من كون ذلك هو المتيقن من النصوص، فيقتصر عليه في الخروج عن عموم القضاء. ولعله لذا قوى بعضهم عدم الاجتزاء بالعمل الصحيح عندنا الفاسد في مذهبه.

لكنه يشكل بأن ذلك وإن كان هو المتيقن من مورد النصوص، إلا أنه لا مجال لاختصاصها به بعد كون العمل موضوعاً للأجر لولا الولاية، فهو داخل في موضوع النصوص، بل هو أولى بالقبول عرفاً من موردها. غاية الأمر أنه لابد من تحقق قصد القربة فيه ولو تقصيراً، ليقع عبادة ويؤتى به امتثالاً.

نعم قد يتجه ذلك فيما كان فاسداً في مذهبه ومذهبنا معاً، لعدم وضوح شمول النصوص له، وعدم الدليل على إلحاقه بمواردها.

اللهم إلا أن يقال: مرجع تعليل الفرق بين الزكاة وغيرها في النصوص بأنه قد وضعها في غير موضعها هو أن الزكاة حيث كانت من حقوق الناس لم تسقط مراعاة لحقهم، بخلاف غيرها مما كان من حقوق الله تعالى، فإنه يسقط بتفضله تعالى وإن كان مخالفاً لما أمر به وواقعاً على غير وجهه، وذلك يقتضي العموم لكل عمل باطل واقعاً، وإن لم يكن صحيحاً في مذهبه، فيتعين البناء على ذلك.

ولاسيما بملاحظة بُعد دخل خصوصية الصحة في مذهبه في الارفاق به بعد

(مسألة ٢): إذا شك في أداء الصوم في اليوم الماضي بنى على الأداء(١).

فرض تحقق العمل منه، وتأتي قصد القربة له. ومع ما هو المعلوم من حال المخالفين في العصور الأولى من عدم الالتزام بطرق منضبطة في أمور الدين، وأن تبني مذاهب خاصة أمر حادث عندهم مع شيوع خروجهم عملاً عما يتبنونه منها. وقد أشار إلى ما ذكرناه في الجملة سيدنا المصنف ﷺ في مبحث قضاء الصلوات. فراجع.

(١) لقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت، بناء على التحقيق من عدم اختصاصها بالصلاة، وعمومها لكل موظف في وقت خاص، ومنه المقام، على ما ذكرناه في مبحث قاعدة التجاوز والفراغ من الأصول.

لكن الظاهر اختصاص ذلك بما إذا أحرز أن الوظيفة في ذلك اليوم هو الصوم لعدم السفر أو المرض قطعاً، أو تعبداً باستصحاب ونحوه، بخلاف ما إذا لم يحرز ذلك، كما في مورد تعاقب الحالتين، والجهل بالمتقدم منهما، أو أحرز عدمه بالأصل، كما لو شك في استمرار السفر والمرض مع العلم بحدوثهما. لاختصاص أصالة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت بما إذا كان مقتضى الوظيفة الفعلية هو الإتيان بالعمل في الوقت. وحينئذٍ يكون مقتضى أصالة عدم صوم اليوم المذكور هو وجوب القضاء.

(إن قلت): موضوع القضاء ليس هو مجرد عدم الصوم، ولذا لا يجب القضاء على الصبي والمجنون والمغمى عليه، بل لابد فيه من ثبوت المقتضي للصوم، المناسب لكون الموضوع هو الفوت، كما كان في الصلاة، وإن لم تتضمن الأدلة ذلك لفظاً في الصوم كما وردت في الصلاة، ومن الظاهر أنه لا طريق لإحراز الفوت، وأصالة عدم الصوم لا تحرزه إلا بناء على الأصل المثبت.

(قلت): لا مجال للبناء على أن موضوع القضاء هو الفوت في الصلاة، فضلاً عن الصوم، بل موضوعها مجرد عدم الإتيان بالفريضة، ولذا لو شك قبل خروج الوقت في الإتيان بالفريضة، فلم يأت بها حتى خرج الوقت، يجب عليه القضاء، عملاً بأصالة عدم الإتيان بها، بعد عدم جريان قاعدة عدم الاعتناء بالشك قبل خروج الوقت، مع وضوح عدم إحراز الفوت.

وإذا شك في عدد الفائت بنى على الأقل(١).

وأما عدم القضاء على الصبي ونحوه، فليس هو لعدم كون موضوع القضاء مجرد عدم الإتيان بالفريضة، بل لأن موضوع القضاء هو المكلف الذي يجري عليه القلم، والذي خوطب بأن الصوم قد كتب عليه في ظاهر الآية الشريفة، كما تقدم، والمفروض دخول المكلف في المقام في ذلك.

وأما عدم وجوبه على المغمي عليه فهو من باب الاستثناء تخصيصاً للعموم المذكور، وإذا أحرز عدم المستثنى ـ كما هو المفروض في المقام ـ جرى حكم العام على ما يذكر في مبحث العموم والخصوص من الأصول.

بل التأمل في المقام يقضي بأنه لا حاجة لاستصحاب عدم الصوم في وجوب القضاء، بل يكفي فيه قاعدة الاشتغال بالصوم، لما سبق عند الكلام في عموم وجوب القضاء من أن المستفاد من أدلة المقام ـ من الكتاب المجيد والسنة الشريفة ـ وجوب الصوم في شهر رمضان بنحو تعدد المطلوب، وأن المطلوب هو صوم العدة على المكلف، وكونه في شهر رمضان مطلوب آخر، فمع عدم مشروعية الصوم في شهر رمضان ـ لمانع من مرض أو سفر أو غيرهما ـ يتعين وجوب صوم العدة. ويترتب على ذلك أنه مع الشك في تحقق صوم العدة في شهر رمضان إن نهضت أصالة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت بإحرازه فهو، وإلا كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم إحراز الفراغ عن ذلك بالقضاء.

بل التحقيق أن ذلك يجري في جميع موارد القضاء، ولا يختص بالصوم، لما ذكرناه في مبحث الواجب المؤقت من الأصول من أن مقتضى الجمع بين دليل التوقيت ودليل وجوب القضاء كون الوقت مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب، فيجري فيه ما سبق.

(١) مما تقدم يظهر اختصاص ذلك بما إذا أحرز عدم المرض والسفر ولو بالأصل.

(مسألة ٣): لا يجب الفور في القضاء(١)، نعم لا يجوز تأخير قضاء شهر رمضان عن رمضان الثاني(٢) وإن أخره عن الثاني بقي موسعاً إلى

---

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب. ويقتضيه ـ مضافاً إلى إطلاق أدلته، وإلى نصوص عدم وجوب التتابع فيه[١]، صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أي الشهور شاء.... قلت: أرأيت أن بقي علي شيء من صوم رمضان أقضيه في ذي الحجة؟ قال: نعم»[٢]. وصحيح حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كن نساء النبي صلى الله عليه وآله إذا كان عليهن صيام أخرن ذلك إلى شعبان كراهة أن يمنعن رسول الله صلى الله عليه وآله حاجته، فإذا كان شعبان صمن وصام [معهن]، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: شعبان شهري»[٣]، وغيرهما.

ومنه يظهر ضعف ما في إشارة السبق والغنية وعن أبي الصلاح من وجوب الفور فيه، وفي الجواهر أنه في غاية الضعف، بل يمكن تحصيل الإجماع على ضعفه.

(٢) كما في المعتبر والتذكرة وعن غيرهما، بل قيل انه المشهور. قال سيدنا المصنف قدس سره: «ويظهر من كلام غير واحد منهم أنه من المسلمات. وفي محكي غنائم القمي رحمه الله الظاهر عدم الخلاف فيه».

وقال في المعتبر: «لأن القضاء مأمور به، وجواز التأخير القدر المذكور معلوم من السنة، فينتفي ما زاد»، وهو كما ترى، فإن جواز التأخير مقتضى الأصل، بل مقتضى إطلاق أدلة القضاء.

والأولى الاستدلال عليه بمعتبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «قال: إن قال: فلم إذا مرض الرجل أو سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للأول وسقط القضاء،

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٧ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٨ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢.

وإذا أفاق بينهما أو أقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء، قيل: لأن ذلك الصوم إنما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر، فأما الذي لم يفق فإنه لما مر عليه السنة كلها وقد غلب الله عليه، فلم يجعل له السبيل إلى أدائها سقط عنه. وكذلك كلما غلب الله عليه مثل المغمى الذي يغمى عليه في يوم وليلة، فلا يجب عليه قضاء الصلوات، كما قال الصادق عليه السلام: كلما غلب الله على العبد فهو أعذر له، لأنه دخل الشهر وهو مريض، فلم يجب عليه الصوم في شهره، ولا في سنته، للمرض الذي كان فيه، ووجب عليه الفداء، لأنه بمنزلة من وجب عليه الصوم، فلم يستطع أداءه فوجب عليه الفداء، كما قال الله تعالى: ﴿**فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً**﴾ ... فإن أفاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه، والصوم لاستطاعته»[1].

فإن التعليل المذكور فيه لثبوت القضاء وسقوطه في القسمين لا يتوجه إلا بحمل قوله عليه السلام: «لأن ذلك الصوم إنما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر» على إرادة أن الواجب هو صوم الشهر من تمام السنة، وجعله في شهر رمضان واجب آخر، بنحو تعدد المطلوب، فمع تعذر أحد المطلوبين ـ لفرض المرض في شهر رمضان ـ يجب الثاني، كما لعله ظاهر بأدنى تأمل.

كما أن ذلك هو المناسب لما تضمنه من جعل الفداء بدلاً عن القضاء في مستمر المرض، لأن جعل الفداء يناسب تدارك الأمر المفدى لتعذره ومع إطلاق وجوب القضاء بنحو يشمل ما بعد السنة الأولى لم يتعذر القضاء، ليكون الفداء بدلاً عنه.

والظاهر اعتبار الحديث في نفسه، لرواية الصدوق له عن الفضل بطريقين، الأول: عن محمد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة، والثاني: عن جعفر بن نعيم عن محمد بن شاذان. والطريق الأول معتبر، كما تقدم في المسألة الثالثة من فصل وجوب الكفارة عند الكلام في الإفطار على الحرام. ولا سيما مع اعتضاده أو تأييده بالثاني، لأن جعفر بن نعيم ممن روى عنه الصدوق مترضياً عليه، ومحمد بن شاذان

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٨.

يظهر من بعض القرائن والروايات ـ وإن لم تخل عن ضعف ـ حسن حاله، بل وثاقته.

ويؤيده أو يعضده حديث أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا مرض الرجل من رمضان إلى رمضان ثم صح فإنما عليه لكل يوم أفطره فدية طعام وهو مدّ لكل مسكين... وإن صح فيما بين الرمضانين، فإنما عليه أن يقضي الصيام، فإن تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعاً لكل يوم مداً، إذا فرغ من ذلك الرمضان»[1].

أما السند فقد يستشكل فيه بلحاظ اشتماله على علي بن أبي حمزة البطائني. ونحن وإن ذكرنا غير مرة أن الظاهر إعراض أصحابنا عنه بعد انحرافه، وأن رواياتهم عنه قبل انحرافه، وقد صرح الشيخ قدس سره في العدة بأن الأصحاب يعملون برواته حينئذٍ، إلا أن الراوي هنا هو القاسم بن محمد الجوهري، وهو وإن كان ثقة، لوقوعه في أسناد كتاب كامل الزيارات ولرواية ابن أبي عمير وصفوان عنه، إلا أنه واقفي، ولا بعد في أن يروي عن ابن أبي حمزة بعد انحرافه. وإن كان المظنون أن الأصحاب لم يرووا أحاديث ابن أبي حمزة ويتناقلوها إلا بعد أن أحرزوا أنها قد صدرت عنه حال استقامته.

وأما الدلالة فلأن تفريع قوله عليه السلام: «فإن تهاون...» على قوله: «فإنما عليه أن يقضي الصيام» يناسب كون المراد بقضاء الصيام قضاءه في نفس السنة، إذ مع إطلاق مطلوبيته لا يصدق التهاون بتأخيره عنها، وحيث كان ظاهر الأمر بالقضاء الوجوب، فيكون ظاهراً في وجوب المبادرة.

بل التعبير في النصوص[2]، بالتضييع والتهاون والتواني يناسب وجوب المبادرة بالصوم جداً، لأن العناوين المذكورة وإن كانت تصدق بترك المستحب أيضاً، إلا أنه لم يرد الأمر الاستحبابي بالمبادرة، بل ليس إلا الأمر بالقضاء الظاهر في الوجوب، فمن القريب المفروغية عن كون المراد به القضاء في نفس السنة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٦.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

آخـر العمـر(١). وإن فاتته أيام من شـهر واحد لا يجب عليـه التعيين(٢)،

كـما أن جعل الفدية يناسـب لزوم الأمر المفدى بـه ذاتاً وإن لم يكن التكليف به فعلياً أو منجزاً، لعجز أو جهل.

نعم في مرسـل سـعد بن سـعد عن أبي الحسـن عليه السلام: «سـألته عن رجل يكون مريضـاً في شـهر رمضان، ثم يصـح بعد ذلك، فيؤخـر القضاء سـنة أو أقل من ذلك أو أكثـر، مـا عليه في ذلـك؟ قال: أحب له تعجيل الصيام، فـإن كان أخره فليس عليه شيء»[1].

لكن ضعف سنده مانع من التعويل عليه. ولاسيما مع ظهوره في عدم وجوب الفديـة بالتأخـير مع اسـتفاضة النصوص المعتـبرة بوجوبها، وعمـل الأصحاب على ذلك. ومن ثم لا مجال للخروج به عما سبق.

(١) لإطـلاق الأدلـة. ولعلـه لا خلاف فيه. نعم نسـب للمبسـوط والتذكرة تكرر الفدية بتعاقب السنين، وهو يناسب وجوب التعجيل في كل سنة.

لكـن النسـبة لا تخلو عن إشـكال، لأنهما بعـد أن ذكرا حكم عـدم القضاء بين الرمضانـين مـع التهاون وعدمه ذكرا أن حكم ما زاد على الرمضانين حكمهما سـواء. ولعـل مرادهمـا به وجـوب الفداء لـكل رمضان تهاون في تـرك قضائه ـ كـما فهمه في المختلف من الشـيخ ـ لا تكرر الفداء بتأخير قضاء رمضان واحد سـنين متعددة. نعم قد لا يناسب ذلك قوله في التذكرة: «ولو أخره سنين تعددت الكفارة بتعدد السنين».

وكيف كان فلا دليل على وجوب الفدية بالتأخير، فضلاً عن وجوب التعجيل.

(٢) لأن التعيـين فـرع التعـين، ولا يتضـح مـن الأدلة أخذ خصوصيـة الأيام في القضـاء، لأن جملـة من النصوص وإن تضمنت إضافـة القضاء لليوم الفائت بنحو قـد يوهـم اختصاص كل يوم بقضائه، إلا أن من القريب حمله على إرادة القضاء بقدر الفائت بقرينة النصوص المتضمنة قضاء الشـهر أو قضاء ما فات. ولاسـيما بلحاظ أن

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٧.

ولا الترتيب(١). وإن عين لم يتعين(٢). وإذا كان عليه قضاء من رمضان

أصل دليل تشريع القضاء هو الآية الشريفة، وهي ظاهرة في أن الواجب هو أيام بعدد الأيام الفائتة من أجل إكمال العدة، فإن ذلك صالح للقرينية على الحمل المذكور.

(١) لإطلاق أدلة القضاء. بل الترتيب فرع التعين، ولا موضوع له بدونه.

(٢) لأن التعيين فرع التعين، أما مع عدمه بأن لا تكون مطلوبية كل فرد لخصوصيته، بل لكونه فرداً من الكلي فلا مناص من عدم الأثر لتعيينه.

نعم لو تعددت الماهية تعين عدم حصول الامتثال بقصد الكلي، لعدم الأثر له، بل للخصوصية، فلابد من قصدها ولو إجمالاً، بمثل القصد إلى الأول فالأول، وبدونه لا تقع عن إحدى الماهيتين، لا معيناً لعدم المرجح، ولا مردداً لعدم انشغال الذمة بالمردد.

كما أنه لو اتحدت الماهية المطلوبة، واختلف أثر الخصوصيتين زائداً على مطلوبيتهما فإن أتى بما ينطبق على الماهية من دون قصد الخصوصية تعين وقوع ما أتى به عن الماهية على إبهامها، دون الخصوصية ذات الأثر، ولا الخصوصية الأخرى، لعدم المرجح كما سبق.

مثلاً إذا أفطر عشرة أيام، وكان قد نذر أن يبادر لقضاء خمسة معينة منها في شوال، أو استدان من شخص مائتي درهم، وكان قد رهن على مائة معينة منها، ثم بادر بقضاء خمسة أيام في شوال من دون أن ينوي بها الأيام المنذورة، أو وفى مائة درهم من دينه من دون أن ينوي بها ذات الرهن، تعين حصول القضاء عن خمسة مما وجب عليه، والوفاء عن مائة من دينه على نحو الإبهام، من دون أن يتعين لإحدى الخصوصيتين.

نعم إذا استوعب الماهية المطلوبة بالامتثال، بأن أتى بقدر تمام الأفراد المطلوبة، انطبق المأتي به قهراً على الخصوصية ذات الأثر، وترتب الأثر تبعاً لذلك، وإن لم ينو الخصوصية عند الامتثال.

سابق ومن لاحق وجب التعيين(١)، ولا يجب الترتيب(٢)، فيجوز قضاء اللاحق قبل السابق، ويجوز العكس إلا مع تضيق الوقت اللاحق بمجيء رمضان الثالث. وإن نوى السابق حينئذٍ صح صومه، وأثم(٣).

---

(١) الظاهر أن مراده ما إذا كان اللاحق من نفس سنة امتثال أمر القضاء، بحيث يجب المبادرة لقضائه، دون ما إذا كان السابق واللاحق معاً من سنين سابقة لا يجب المبادرة إلى شيء منها. وقد ذهب ﷺ إلى عدم كون تعدد السنين مستلزماً لتعدد الماهية المطلوبة. وهو غير بعيد عن المرتكزات، فإن أخذ خصوصية السنة في وجوب الصيام والقضاء يحتاج إلى مؤنة لا شاهد لها من الأدلة، بل هو منفي بالأصل.

نعم مع اختلاف الأثر، لوجوب المبادرة إلى قضاء أحد الشهرين دون الآخر، فقد حكم ﷺ بتعدد الماهية. لدعوى أن اختلاف الأثر يستلزم تمايز الموضوعين واختلاف ماهيتهما شرعاً.

لكنه يشكل بأن اختلافهما من حيثية الأثر الخاص لا ينافي عدم التمايز بينهما من حيثية الأثر المشترك، وهو أصل المطلوبية، فاختلاف الصومين من حيثية وجوب المبادرة لا ينافي اشتراكهما في ماهية واحدة من حيثية أصل وجوب القضاء، ولذا قد يكون اختلاف الأثر لجهة زائدة على الأمر بالماهية، كالنذر والرهن في المثالين المتقدمين. وحينئذٍ يتجه عدم لزوم التعيين. غاية الأمر عدم تحقق الخصوصية ذات الأثر إلا بقصدها أو باستيفاء الماهية بتمامها الموجب لانطباق المأتي به عليها قهراً، كما سبق.

(٢) حتى لو فرض لزوم التعيين، فإن وجوب الترتيب حينئذٍ مخالف للإطلاق والأصل.

(٣) أما إثمه فلتأخيره قضاء صوم سنته. وأما صحة صومه فلإطلاق دليل الصوم الآخر المقتضي لجواز إيقاعه حينئذٍ، فيصح، بناء على ما هو الحق من أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، بنحو يمنع من مشروعيته والتقرب به.

(مسألة ٤): لا ترتيب بين صوم القضاء وغيره من أقسام الصوم الواجب، كالكفارة والنذر، فله تقديم أيهما شاء(١)

(مسألة ٥): إذا فاته أيام من شهر رمضان بمرض ومات قبل أن يبرأ لم يجب القضاء عنه(٢)، وكذا إذا فات بحيض أو نفاس(٣) ماتت فيه، أو

---

(١) لإطلاق دليل كل منهما، ولم يعرف الخلاف في ذلك إلا عن ابن أبي عقيل، فحكم بعدم صحة صوم النذر والكفارة ممن عليه قضاء شهر رمضان، ودليله غير ظاهر. بل لا يظن من أحد الالتزام به مع تضيق النذر.

(٢) بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا في الجواهر. لصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما(عليهما السلام): «سألته عن رجل أدركه رمضان وهو مريض فتوفي قبل أن يبرأ. قال: ليس عليه شيء، ولكن يقضى عن الذي يبرأ، ثم يموت قبل أن يقضي»[1]، ونحوه غيره من النصوص الكثيرة التي لم يستبعد في الجواهر دعوى تواترها.

وبها يخرج عن إطلاق قوله تعالى: ﴿**ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾[2]. الذي هو العمدة في عموم وجوب القضاء.

على أنه لايبعد قصور الإطلاق المذكور عن المقام ونحوه من موارد استمرار العذر. لظهور الإطلاق في أمر المكلف نفسه بالقضاء، وحيث يمتنع ذلك في مستمر العذر لم ينهض الإطلاق المذكور بإثبات انشغال ذمته بالقضاء، ليشرع تفريغها بالقضاء عنه.

(٣) ففي صحيح محمد بن مسلم: «سألته عن الحائض تفطر في شهر رمضان أيام حيضها، فإذا أفطرت ماتت. قال: ليس عليها شيء»[3]، وفي موثق سماعة عن

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢.
(٢) سورة البقرة الآية:١٨٥.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١٤.

أبي عبدالله عليه السلام: «قلت فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم تقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان أو في شوال، فقال: لايقضى عنها»[1]، ونحوهما غيرهما.

هذا والنصوص المذكورة مختصة بالمريض والحائض والنفساء. وظاهر الخلاف أو صريحه إلحاق المسافر بهم، وهو المحكي عن جماعة من المتأخرين.

وقد يستدل له بصحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «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 يقضى عنها، فإن الله لم يجعله عليها. قلت: فإني اشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك. قال: كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها؟! فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم»[2]، ومرسل ابن بكير عنه عليه السلام: «في رجل يموت في شهر رمضان، قال: ليس على وليه أن يقضي عنه ما بقي من الشهر. وإن مرض فلم يصم رمضان، ثم لم يزل مريضاً حتى مضى رمضان وهو مريض ثم مات في مرضه ذلك، فليس على وليه أن يقضي عنه الصيام، فإن مرض فلم يصم شهر رمضان، ثم صح بعد ذلك ولم يقضه، ثم مرض فمات فعلى وليه أن يقضي عنه، لأنه قد صح فلم يقض ووجب عليه»[3].

وجه الاستدلال: أن مقتضى تعليل عدم القضاء عنها في الأول بأن الله لم يجعله عليها، أن كل من لم يجعل الله القضاء عليه، لعدم خروجه عن العذر، لا يجب القضاء عنه، كما أن مقتضى تعليل وجوب القضاء عنه في الثاني بأنه قد صح فلم يقض ووجب عليه، توقف وجوب القضاء عن الشخص على وجوبه عليه لخروجه عن العذر، فمع عدم وجوبه عليه لاستمرار عذره حتى مات لم يجب القضاء عليه، وذلك يقتضي عدم وجوب القضاء على مستمر السفر في الفرض.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا رحمهم الله من قصور التعليل عن المسافر، لثبوت القضاء عليه بمقتضى إطلاق الآية الكريمة. فهو لا يناسب ما سبق منه في المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع من كون الحضر شرطاً في وجوب جميع أنواع الصوم،

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١٠، ١٢، ١٣.

ومنهـا صوم القضاء حتـى المضيق. لوضوح أن لازم ذلك عـدم وجوب القضاء على المكلف بنفسه مع استمرار السفر منه حتى مات.

بل لا ينبغي الإشـكال في ذلك مع اضطرار المكلف للسـفر، حيث لا إشـكال حينئذٍ في عدم فعلية وجوب القضاء عليه، لتعذره بتعذر شرط صحته، وهو الحضر.

نعم قد يشـكل عمـوم التعليل في صحيح أبي بصير بـأن الظاهر من قوله عليه السلام فيـه: «فـإن الله لم يجعله عليها» ليس هو عدم فعلية تكليفها بالقضاء في حياتها، ليجري ذلك في مستمر السفر، بل عدم جعله في ذمتها بنحو تطالب به في الآخرة. ومجرد عدم فعلية تكليف المسافر بالقضاء لا يستلزم ذلك. وأما عموم التعليل في مرسل ابن بكير فهو وإن كان قريباً، إلا أن ضعف المرسل مانع من التعويل عليه.

فالأولى الاسـتدلال بالأصل بعد ما سـبق من قصور إطلاق الأمر بالقضاء في الآية الكريمة عن مسـتمر السـفر، بناء على ما سبق تقريبه من شرطية الحضر لوجوب الصوم حتى صوم القضاء.

لكن لابد من الخروج عن الأصل والتعليل ـ لو تم ـ بصحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام: «سـألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: أما الطمث والمرض فلا، وأما السفر فنعم»[1]، ونحوه صحيح محمدبن مسـلم[2]، وخـبر منصور بن حازم[3]، حيث يتعين لأجلها رفع اليد عن عموم التعليل.

ودعوى شذوذها غريبة. ولاسيما مع أن الظاهر من حال الكليني والصدوق في الفقيه والمقنع العمل على ذلك، بل هو صريح التهذيب، ونحوها غيرها.

ومثلهـا دعـوى حملها على الاسـتحباب بقرينة التعليل. إذ لو تـم التعليل فهي أخص منه، فتقدم عليه. فلاحظ.

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٤، ١٦، ١٥.

بعدما أفطرت قبل مضي زمان يمكن القضاء فيه، وفي استحباب القضاء إشكال(١).

(مسألة ٦): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه بمرض، واستمر به المرض إلى رمضان الثاني، سقط قضاؤه، وتصدق عن كل يوم(٢)

---

(١) فقد صرح بالاستحباب في النهاية والشرايع وغيرهما، بل عن المنتهى نسبته للأصحاب، وكأنه لإطلاق دليل القضاء مع حمل النصوص المتقدمة على نفي الوجوب لا غير. ويظهر ضعفه مماسبق من عدم تمامية الإطلاق في مستمر العذر.

مع أن ظاهر نفي القضاء في جملة من النصوص المتقدمة وغيرها عدم مشروعيته، لا مجرد عدم وجوبه، بل هو صريح صحيح أبي بصير المتقدم في الفرق بين المرض والسفر.

نعم لا بأس بالصوم لا بعنوان كونه قضاء للفائت، عملاً بإطلاق دليل مشروعية فعل وجوه البر عن الميت، والكلام إنما هو في استحباب قضاء الفائت، نظير استحباب قضاء المغمى عليه ما فاته.

(٢) كما عن المشهور. للنصوص الكثيرة، ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبدالله(عليهما السلام): «سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر، فقالا: إن كان برئ ثم توانى قبل أن يدركه الرمضان الآخر صام الذي أدركه، وتصدق عن كل يوم بمدّ من طعام على مسكين، وعليه قضاؤه. وإن كان لم يزل مريضاً حتى أدركه رمضان آخر صام الذي أدركه، وتصدق عن الأول لكل يوم مدّ على مسكين، وليس عليه قضاؤه»[1]، ونحوه غيره.

هذا وظاهر الخلاف والغنية وصريح السرائر وعن ابن أبي عقيل والحلبي والتحرير وجوب القضاء دون الكفارة. وقد يستدل لهم ـ كما يظهر من السرائر ـ بإطلاق دليل القضاء، وأصالة البراءة من الكفارة. لكن لابد من الخروج عنهما

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.

بالنصوص المتقدمة.

ودعوى: أنها من أخبار الآحاد، التي لا توجب علماً ولا عملاً، كما ترى.

نعم قد يشهد لهم خبر أبي الصباح الكناني: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة، ثم أدركه شهر رمضان قابل، قال: عليه أن يصوم وأن يطعم كل يوم مسكيناً. فإن كان مريضاً فيما بين ذلك حتى أدركه شهر رمضان قابل فليس عليه إلا الصيام إن صح. وإن تتابع المرض عليه فلم يصح فعليه أن يطعم لكل يوم مسكيناً»[1]، بناء على أن المراد من قوله: «فإن كان مريضاً فيما بين ذلك» استمرار المرض بين الرمضانين، وأن المراد من قوله: «فليس عليه إلا الصيام إن صح»، ما إذا صح بعد رمضان الثاني.

لكن يحتمل أيضاً أن يراد بالأول تعاقب المرض عليه، وإن لم يستمر، وبالثاني ما إذا صح بين الرمضانين بمقدار يمكنه القضاء، ويكون الذيل هو المتكفل بصورة استمرار المرض بين الرمضانين، فيطابق النصوص المتقدمة. بل لعل ذلك هو الأظهر، ولو بقرينة النصوص المتقدمة.

ولاسيما وأنه بناء على الأول يكون قوله عليه السلام: «وإن تتابع المرض عليه فلم يصح» خالياً عن تحديد أمد التتابع مع وضوح شدة الحاجة له، إذ لو أريد به التتابع حتى الموت لم يناسب قوله عليه السلام: «فعليه أن يطعم مسكيناً»، الظاهر في مباشرته لذلك، وإن أريد التتابع إلى أمد محدود لم يصلح للعمل إلا ببيانه. ولا أقل من الاحتمال وتردد الخبر بين الوجهين المانع من الاستدلال به على المدعى.

على أنه لا ينهض بمعارضة النصوص المتقدمة مع أنها أكثر عدداً وأوضح دلالة وسنداً، فهو بالإضافة إليها شاذ نادر لا ينهض بمعارضة المشهور الذي لاريب فيه.

ثم إنه قد خص الصدوق في الفقيه والمقنع الانتقال مع استمرار المرض بين الرمضانين للكفارة برمضان الأول دون ما بعده، فلو استمر المرض إلى رمضان الثالث لزم الفداء للأول والقضاء للثاني، ونحوه حكي عن والده في رسالته. وكأنه

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

للاقتصار في الخروج عن إطلاق دليل القضاء وأصل البراءة من وجوب الكفارة على المتيقن من مورد النصوص، وهو استمرار المرض بين رمضانين لا أكثر.

لكنه يشكل **أولاً**: بأن مقتضى إطلاق جملة من النصوص الشمول للصورة المذكورة، منها صحيح محمد بن مسلم المتقدم، حيث يصح إطلاق أنه مستمر المرض بين رمضانين مع استمراره بين رمضانات متعددة.

وثانياً: أن إلغاء خصوصية الرمضان الأول قريبة عرفاً. بل هو المتعين بملاحظة التعليل في معتبر الفضل بن شاذان المتقدم في المسألة الثالثة، المؤيد بالتصريح بعموم الانتقال للفدية لرمضان الثاني إذا استمر المرض لرمضان الثالث في مرسل العياشي عن أبي بصير: «سألته عن رجل مرض من رمضان إلى رمضان قابل، ولم يصح بينهما ولم يطق الصوم. قال: يتصدق مكان كل يوم أفطر على مسكين بمدّ من طعام... فإن استطاع أن يصوم الرمضان الذي استقبل، وإلا فليتربص إلى رمضان قابل، فيقضيه، فإن لم يصح حتى رمضان قابل فليتصدق كما تصدق مكان كل يوم أفطر مداً مداً. فإن صحّ بين الرمضانين فتوانى أن يقضيه حتى جاء الرمضان الآخر، فإن عليه الصوم والصدقة جميعاً، يقضي الصوم، ويتصدق من أجل أنه ضيع ذلك الصيام»[1]. ومن ثم صرح الشيخ وغيره بأن حكم ما زاد على الرمضانين حكمهما سواء.

هذا وعن ابن الجنيد لزوم الجمع مع استمرار المرض بين القضاء والفدية وإن حكي عنه في المختلف سقوط القضاء كالمشهور. وكيف كان فهو مخالف للنصوص المتقدمة التي يستدل بها للمشهور. ولخبر الكناني وأصالة البراءة من وجوب الفدية اللذين تقدم الاستدلال بهما للقول الآخر.

نعم يناسبه موثق سماعة: «سألته عن رجل أدركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه. فقال: يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي كان عليه بمد من طعام، وليصم هذا الذي أدركه، فإذا أفطر فليصم رمضان الذي كان عليه، فإني كنت مريضاً، فمرّ علي ثلاث رمضانات لم أصح فيهن، ثم أدركت رمضاناً آخر،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١١.

بمدّ(١). ولا يجزي القضاء عن التصدق(٢) والأحوط استحباباً الجمع بينهما(٣).

فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمدّ من طعام، ثم عافاني الله تعالى وصمتهن»[١]، فإن استشهاده عليه السلام بفعله للأمر بالقضاء إما أن يكون قرينة على أن مورد السؤال صورة استمرار المرض، أو على أن استمرار المرض لا دخل له في سقوط القضاء، وأنه كغيره من موارد تأخير القضاء إلى رمضان الآخر.

لكن حيث كان وجوب الجمع بين الأمرين لا يناسب النصوص السابقة لزم حمله على الاستحباب. ولاسيما بملاحظة صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: من أفطر شيئاً من رمضان في عذر ثم أدرك رمضان آخر وهو مريض، فليتصدق بمدّ لكل يوم. فأما أنا فإني صمت وتصدقت»[٢].

(١) كما لعله المشهور. ويقتضيه جملة من النصوص، وقد تقدم بعضها. نعم عن بعض نسخ موثق سماعة المتقدم: «بمدين طعام». لكن من القريب أن يكون تصحيفاً وأن الصحيح هو النسخة المشهورة المثبتة في الوسائل والتهذيب والاستبصار في طبعاتها الحديثة من دون إشارة للنسخة المذكورة. ولا أقل من كونه موجباً لسقوط الموثق عن الاستدلال بتعارض النسختين، والرجوع للنصوص الأخر المصرحة بالمدّ من دون معارض.

وقد تقدم نظير ذلك في الكفارة، وفي فدية الشيخ الكبير وذي العطاش، وتقدم فيهما ما يناسب البناء على استحباب المدين، وقد ينفع في المقام، بناء على عدم الفصل. ولعله لذلك ذكر في النهاية الصدقة بمدين مع القدرة، حيث تقدم منه نظير ذلك فيما سبق.

(٢) خلافاً لما عن التحرير، حملاً للنصوص المتقدمة على الرخصة في الاجتزاء بالصدقة عن الصوم. وهو ـ كما ترى ـ خروج عن ظاهرها من دون قرينة.

(٣) خروجاً عن خلاف من تقدم، حيث سبق عن ابن الجنيد الجمع بين

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٥، ٤.

أمـا إذا فاته بعذر غير المرض(١) وجب القضـاء دون الفدية(٢)، وإن كان

القضـاء والفديـة، وعـن جماعة وجوب القضاء فقط. هذا ولا إشـكال في اسـتحباب الجمع بينهما، لموثق سماعة وصحيح ابن سنان المتقدمين.

(١) يعني واستمر ذلك العذر.

(٢) كما في المختلف وعن الشهيد الثاني وسبطه وغيرهم. لإطلاق أدلة القضاء، المقتصر في الخروج عنها على استمرار المرض، لاختصاص النصوص المتقدمة به.

نعم في معتبر الفضل بن شاذان المتقدم في المسألة الثالثة إلحاق السفر بالمرض في ذلك. لكن التعليل المسـوق فيه يناسب المرض لا غير، كما يظهر بملاحظته. حيث قد يوجب ذلك الريب فيما تضمنه من ذكر السفر معه ولا سيما بملاحظة عدم الإشارة في شيء من النصوص على كثرتها لغير المرض، وعدم ظهور عامل به، لاقتصارهم على المرض.

نعم في الخلاف وعن ابن أبي عقيل إلحاق السـفر بالمرض. لكن مع بنائهما على وجوب القضاء دون الكفارة، فلا يكون ذلك منهما للعمل بالمعتبر المذكور، بل لعموم أدلة القضاء.

ومـن ثم يشـكل الاعتماد عليـه في الخروج عـن إطلاق أدلة القضاء. ولا سـيما بملاحظة ماسـبق في المسـألة الخامسـة من النصوص المتضمنة للقضاء عن المسافر إذا مات في سـفره، حيث يناسـب ذلك عدم إلحاق السـفر بالمرض في المقام أيضاً. بل قد يستفاد ذلك منه بالأولوية العرفية. وربما يستفاد من غير ذلك مما يأتي الكلام فيه.

بقي أمران:

الأول: أن إطـلاق وجوب القضاء إنما يجري في المقام إذا مرّ على المكلف زمان خال عن العذر، كما لو كان مسـتمر السـفر بين الرمضانين، وبعد رمضان الثاني صار حاضراً معافى، فإن مقتضى إطلاق الآية الكريمة فعلية وجوب القضاء عليه، فإن جاء بـه، وإلا شرع القضـاء عنه إن مات. أما إذا لم يكـن كذلك، كما إذا مرض بعد رمضان الثـاني حتـى مات، فإن إطلاق الآيـة الكريمة لا يتناوله، بناء على ما سـبق من شرطية عـدم المـرض وعدم السـفر في وجـوب الصوم مطلقـاً حتى صوم القضـاء. فينحصر

إلحاق السفر بالمرض محتملاً(١)، فالأحوط استحباباً فيه الجمع بين القضاء والفدية(٢).

وكذا إذا كان سبب الفوت المرض، وكان العذر في التأخير السفر(٣)،

الدليل على القضاء فيه بالنصوص المتضمنة للقضاء على المسافر إذا مات.

الثاني: ما تقدم إنما ينهض بعدم إلحاق المسافر بالمريض في سقوط القضاء، ولا ينهض بعدم وجوب الفدية عليه، لإمكان الجمع بين القضاء والفدية عليه، كالمتهاون في القضاء، بل ينحصر الوجه في سقوط الفدية عنه بالأصل، لو لم يكن هناك ما يخرج عنه، وهو ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) كأنه لمعتبر الفضل المتقدم، وإن تقدم الإشكال في التعويل عليه في ذلك.

(٢) جمعاً بين إطلاق دليل القضاء الذي سبق أنه هو المعول عليه والاحتمال الحاصل من معتبر الفضل لوجوب الفدية. بل لو تم المخرج عن أصالة البراءة من وجوب الفدية في السفر تعين الجمع بين القضاء والفدية بنحو الفتوى، وذلك ما يأتي الكلام فيه كما ذكرنا.

(٣) لخروجه عن مفاد جميع النصوص السابقة. نعم قد يستفاد من معتبر الفضل لو بني على العمل به في إلحاق السفر بالمرض، فإن موضوعه وإن كان هو صورة الفوت بالمرض مع استمراره وصورة الفوت بالسفر مع استمراره لا غير، إلا أن إلغاء خصوصيتهما والتعميم لهذه الصورة وما بعدها قريب جداً. وكذا إذا كان العذر في التأخير تعاقب السفر والمرض. لكن سبق الإشكال في العمل بما تضمنه من الإلحاق المذكور.

ومن هنا لا مجال للبناء على سقوط القضاء فيما إذا كان الإفطار للمرض والعذر في عدم القضاء هو استمرار السفر أو تعاقب السفر والمرض، بل يتعين البناء فيه على وجوب القضاء لإطلاق أدلته ـ نظير ما تقدم في صورة استمرار السفر ـ وخصوص إطلاق ما تضمن وجوب القضاء على من برئ من مرضه بعد شهر رمضان.

كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يمرض، فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض، ولا يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر. قال: يتصدق عن الأول، ويصوم الثاني. فإن كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر، صامهما جميعاً، ويتصدق عن الأول»[1]، ونحوه غيره من النصوص الكثيرة التي يأتي بعضها في المسألة السابعة. فإن إطلاقها يشمل من برئ من مرضه وسافر، واستمر بسفره حتى شهر رمضان الآخر.

وحيث ظهر ذلك فمن الظاهر أن مقتضاه ثبوت الحكم المذكور فيمن كان إفطاره للسفر واستمر به السفر إلى شهر رمضان الآخر، وهي الصورة الأولى التي تقدم الكلام فيها. بل هي أولى عرفاً مما سبق.

كما أن الظاهر العموم للصورة الثالثة التي يأتي الكلام فيها. لأن المستفاد من هذه النصوص بضميمة التعليل في معتبر الفضل المتقدم أن المسقط للقضاء هو تعذر الصوم في تمام السنة بسبب المرض، دون السفر. فكما أن مانعية السفر من القضاء لا تقتضي التعذر المسقط للقضاء، كذلك مانعيته من الأداء لا تقتضي مسقطيته للقضاء، لأن مسقط القضاء ليس هو تعذره بين الرمضانين، بل تعذر الصوم في تمام السنة غير الحاصل في الفرض.

ومن ذلك يظهر أنه يلحق بالسفر في وجوب القضاء جميع المسقطات الاختيارية للصوم، كحمل المرأة المقرب، وقلة لبن المرضع اللتين لا يضر بهما ولا بولدهما الصوم. كما أن من القريب جداً بلحاظ التعليل في معتبر الفضل أن يلحق بالمرض جميع المسقطات الاضطرارية، كالحيض والنفاس والسفر القهري، فلا يكون تخللها مانعاً من سقوط الصوم، لإلغاء خصوصية المرض عرفاً، ولما تضمنه من تطبيق عموم ما غلب الله عليه.

وبعبارة أخرى: مقتضى الجمع بين هذه النصوص ومعتبر الفضل أن المعيار في سقوط القضاء هو تعذر الصوم في تمام السنة لمرض ونحوه، دون مثل السفر، وأنه مع

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢.

وكذا العكس(١).

عدم تعذره ولو في بعض السنة فلا يسقط القضاء، بل تجب معه الفدية.

نعم بناء على ما تضمنه صدر معتبر الفضل من إلحاق السفر بالمرض يكون مقتضى الجمع بينه وبين هذه النصوص هو أن المعيار في سقوط القضاء وثبوت الفدية بدله ليس خصوص تعذر الصوم في تمام السنة، بل كل ما يمنع من وجوبه ويسوغ تركه ولو كان اختيارياً. لكن عرفت الإشكال في التعويل عليه في ذلك.

وبذلك يظهر أن ثبوت الفدية قطعي، إما بدلاً عن القضاء أو معه، وأن ثبوت القضاء مع عدم استمرار التعذر، لتخلل السفر ونحوه من الأعذار الاختيارية، يبتني على ماسبق من عدم التعويل على ما تضمنه صدر معتبر الفضل من إلحاق السفر بالمرض. فلاحظ.

(١) وهو ما إذا كان الفوت بالسفر وكان العذر في التأخير المرض. ويظهر الحال فيه مما سبق في الصورة السابقة.

نعم في صحيح عبدالله بن سنان المتقدم عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال: من أفطر شيئاً من رمضان في عذر ثم أدرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمدّ لكل يوم. فأما أنا فإني صمت وتصدقت»[1]، ومقتضى إطلاق العذر فيه الشمول للسفر. ومن ثم جعل في المدارك الاكتفاء فيه بالفدية أوجه، وعليه جرى بعض مشايخنا قدس سرهم.

لكن من القريب ما احتمله في المختلف من حمل العذر فيه على المرض، لقوله عليه السلام: «ثم أدركه رمضان آخر وهو مريض»، حيث يشعر بأن العذر فيه هو المرض. بل هو إن لم يكن ظاهراً فيه فلا أقل من إجماله المانع من الاستدلال به، وذلك لأنه حيث لا إشكال في عدم الاكتفاء في سقوط القضاء بإدراكه شهر رمضان الثاني وهو مريض، بل لابد من استيعاب المرض ما بين الرمضانين فلابد من حمله على فرض استمرار المرض، وذلك لا يتم في الحديث إلا بأن يكون المراد من العذر فيه المرض، أو بفرض السقط أو التقدير فيه، والتردد بين هذه الأمور مانع من ظهوره

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٤.

(مسألة ٧): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر أو عمد وأخر القضاء إلى رمضان الثاني مع تمكنه(١) منه عازماً على التأخير، أو متسامحاً ومتهاوناً، وجب القضاء والفدية معاً(٢). وإن كان عازماً على القضاء قبل

في الإطلاق وموجب لإجماله بنحو لا ينهض بالاستدلال. بل لا يبعد كون الأول هو الأظهر، وأن الذيل صالح للقرينية على أن المراد بالعذر هو المرض. ولاسيما وأن إرادة المرض ونحوه من الأمور الاضطرارية دون مثل السفر الاختياري من العذر ليس مستبعداً عرفاً.

ومن ثم لا ينبغي التأمل في عدم إلحاق هذه الصورة بمستمر المرض في سقوط القضاء. وأما عدم وجوب الفدية فقد سبق أنه مقتضى الأصل، لكن لابد من الخروج عنه بما سبق في الصورة الثانية.

(١) يعني: من دون أن يكون مسافراً سفراً اختيارياً، وإلا دخل في المسألة السابقة.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، بل لم يعرف الخلاف فيه إلا من ابن إدريس، وهو المتيقن من معتبر الفضل المتقدم ومن النصوص الكثيرة الآتية.

نعم في مرسل سعد المتقدم عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن رجل يكون مريضاً في شهر رمضان، ثم يصح بعد ذلك، فيؤخر القضاء سنة أو أقل من ذلك أو أكثر، ما عليه في ذلك؟ قال: أحبّ له تعجيل الصيام، فإن كان أخرّه فليس عليه شيء»[1]. لكن ضعفه وهجره وندرته تمنع من الخروج به عن النصوص المذكورة المشهورة التي عليها عمل الأصحاب. كما تمنع من حملها لأجله على الاستحباب.

هذا وقد اقتصر ابن إدريس على القضاء، عملاً بإطلاق أدلته، وطرحاً للنصوص المذكورة لأنها أخبار آحاد. وهو مبني على أصله المعروف الذي ثبت في الأصول ضعفه. بل في شمول ذلك لمثل هذه النصوص الكثيرة، المشهورة بين الأصحاب رواية وعملاً، إشكال ظاهر.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٧.

مجيء رمضان الثاني، فاتفق طروء العذر، وجب القضاء(١)، بل الفدية أيضاً على الأحوط إن لم يكن أقوى(٢). ولا فرق بين المرض وغيره من

---

(١) بلا إشكال، ولو لإطلاق دليل القضاء، بعد اختصاص أدلة سقوطه بما إذا استمر المرض، أو مطلق المسوغ لترك الصوم، على ما تقدم الكلام فيه.

(٢) كما هو ظاهر الصدوق في الفقيه والمقنع وعن والده في رسالة والشهيدين وغيرهما. لإطلاق بعض النصوص، فقد تقدم قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «فإن كان صحّ فيما بينهما ولم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعاً، ويتصدق عن الأول»[1]. ومثله في صحيح ذلك ما تضمن الحكم بالفدية إذا برئ ثم توانى مما يأتي، لما هو الظاهر من صدق التواني بمجرد التأخير. ولو مع عدم البناء على ترك القضاء قبل السنة وعدم التسامح والتهاون بذلك.

لكن اقتصر في المبسوط والنهاية والشرايع والمعتبر والمختلف على القضاء. وهو المحكي عن المفيد وأبي الصلاح، بل قيل انه المشهور، خصوصاً بين المتأخرين.

لاشتمال جملة من النصوص على التواني والتضييع والتهاون، كصحيح محمد ابن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبدالله(عليهما السلام): «سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر. فقالا: إن كان برئ ثم توانى قبل أن يدركه الرمضان الآخر صام الذي أدركه، وتصدق عن كل يوم بمدّ من طعام على مسكين، وعليه قضاؤه. وإن كان لم يزل مريضاً حتى أدركه رمضان آخر صام الذي أدركه، وتصدق عن الأول لكل يوم مد على مسكين، وليس عليه قضاؤه»[2].

وحديث أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا مرض الرجل من رمضان إلى رمضان، ثم صح، فإنما عليه لكل يوم أفطره فدية طعام، وهو مدّ لكل مسكين... وإن صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه أن يقضي الصيام، فإن تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعاً...»[3]، وفي خبره الآخر المروي عن تفسير العياشي قال بعد ذكر مستمر المرض: «فإن صح فيما بين الرمضانين فتوانى أن يقضيه حتى جاء

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٢، ١، ٦.

الأعذار(١).

الرمضان الآخر، فإن عليه الصوم والصدقة جميعاً يقضي الصوم ويتصدق من أجل أنه ضيع ذلك الصيام»[١].

وفي معتبر الفضل بن شاذان المتقدم عند الكلام في تعجيل وجوب الصيام قبل مجيء رمضان الآخر قال بعد ذكر مستمر المرض: «فإن أفاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه والصوم لاستطاعته»[٢].

ويشكل ـ مضافاً إلى ما سبق من صدق التواني بمجرد التأخير ـ أن التأمل في هذه النصوص قاض بأن المراد بالتواني والتهاون والتضييع فيها مجرد عدم الصوم مع القدرة عليه ولو لم يبتن ذلك على التسامح فيه والاستهوان به أو البناء على عدمه، كما نبه له غير واحد، للمقابلة في هذه النصوص بين العناوين المذكورة والعجز عن الصوم بين الرمضانين أو الإتيان به، من دون إشارة لصورة الترك لا للتهاون، ولولا دخول الصورة المذكورة في إطلاق هذه العناوين لكان المناسب التعرض لها وبيان حكمها، لكثرة الابتلاء بها. كما يناسبه أيضاً ما في معتبر الفضل من تعليل وجوب الفدية بمجرد عدم الصوم مع القدرة عليه بالتضييع.

ومن هنا كان الظاهر عموم هذه النصوص للصورة التي هي محل الكلام. ولو فرض إجمالها كفى عموم النصوص الأول. ولا مجال لدعوى نهوض هذه النصوص بتقييد تلك النصوص بعد ما ذكرنا.

نعم يشكل عموم ثبوت الفدية لما إذا كان ترك القضاء للجهل بثبوته للشبهة الحكمية أو الموضوعية أو لنسيانه. لظهور جملة من النصوص في أن ثبوت الفدية من سنخ العقوبة والجزاء لعدم القضاء مع القدرة عليه، وهو المنصرف من إطلاق الباقي. ومن الظاهر أن ذلك لا يجري مع الجهل، خصوصاً إذا كان معذراً. فلاحظ.

(١) أما في القضاء فلإطلاق أدلته. وأما في وجوب الفدية فلإلغاء خصوصية المرض في نصوصها عرفاً، ولاسيما بملاحظة تعليله بالتضييع. بل لا يبعد كون

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١١، ٨.

ويجب إذا كان الإفطار عمداً ـ مضافاً إلى الفدية(١) ـ كفارة للإفطار.

(مسألة ٨): إذا استمر المرض ثلاثة رمضانات وجبت الفدية مرة للأول ومرة للثاني، وهكذا إن استمر إلى أربعة رمضانات فتجب مرة ثالثة للثالث، وهكذا لا تكرر للشهر الواحد(٢)، وإنما تجب لغيره أيضاً(٣).

(مسألة ٩): يجوز إعطاء فدية أيام عديدة من شهر واحد ومن شهور إلى شخص واحد(٤).

(مسألة ١٠): لا تجب فدية العبد على سيده، ولا فدية الزوجة على زوجها، ولا فدية العيال على المعيل، ولا فدية واجب النفقة على المنفق(٥).

وجوب الفدية مع المرض يقتضي وجوبها مع السفر الاختياري بالأولوية العرفية.

(١) التي يستفاد وجوبها من النصوص المذكورة بضميمة ما تقدم في غير المرض من الأعذار. نعم يشكل ثبوتها في مستمر المرض بين الرمضانين، لأنها عقوبة لترك القضاء، والمفروض العجز عنه، وأما ترك الأداء المقدور فعقوبته الكفارة التي هي أشدّ من الفدية.

(٢) لعدم الدليل على ذلك. وقد تقدم في المسألة الثالثة نسبة القول بتكرر الكفارة للمبسوط والتذكرة، وأنه لو صحت النسبة كان خالياً عن الدليل.

(٣) عملاً بإطلاق دليله، وقد تقدم منا في المسألة السادسة التعرض لذلك، ولخلاف الصدوقين. فراجع.

(٤) بلا خلاف ولا إشكال ظاهر. لإطلاق أدلة الفدية.

(٥) لخروجه عن النفقة الواجبة في جميع الموارد المذكورة، على ما يذكر في محله. وقد تقدم في أحكام غسل الجنابة الكلام في نفقة الزوجة الواجبة على الزوج. فراجع.

(مسألة ١١): لا تجزي القيمة في الفدية(١)، بل لابد من دفع العين، وهو الطعام. وكذا الحكم في الكفارات(٢).

(مسألة ١٢): يجوز الإفطار في الصوم المندوب إلى الغروب(٣)، ولا يجوز في قضاء شهر رمضان بعد الزوال(٤) إذا كان القضاء عن نفسه، بل تقدم

---

(١) لظهور الأدلة في المقام ونظائره في وجوب دفع العين. وقيام الدليل على الاكتفاء بدفع القيمة في مثل الزكاة لا يكفي في البناء عليه في غير مورده.

(٢) لنظير ما سبق.

(٣) بلا إشكال ظاهر لصحيح جميل عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال في الذي يقضي شهر رمضان: إنه بالخيار إلى زوال الشمس، فإن كان تطوعاً فإنه إلى الليل بالخيار»[١]، وموثق سماعة عنه عليه السلام: «في قوله: الصائم بالخيار إلى زوال الشمس. قال: إن ذلك في الفريضة، فأما النافلة فله أن يفطر أي وقت شاء إلى غروب الشمس»[٢]، وغيرهما.

نعم في موثق مسعدة عنه عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «أن علياً عليه السلام قال: الصائم تطوعاً بالخيار ما بينه وبين نصف النهار، فإذا انتصف النهار فقد وجب الصوم»[٣]، ونحوه غيره. لكنها محمولة على الكراهة، بقرينة ما سبق.

ومثله في ذلك خبر عيسى: «قال: من بات وهو ينوي الصيام من غد لزمه ذلك، فإن أفطر فعليه قضاؤه، ومن أصبح ولم ينو الصيام من الليل فهو بالخيار إلى أن تزول الشمس...»[٤]، بناء على حمله على الصوم المستحب. فإنه ـ مع ضعفه وعدم وضوح كونه حديثاً للإمام عليه السلام ـ لا ينهض بالخروج عن تلك النصوص الكثيرة المعول عليها عند الأصحاب. فليحمل على الاستحباب.

(٤) كما تقدم في المسألة الأولى من الفصل الثالث، وتقدم هناك وجوب

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٤، ٨، ١١، ١٢.

أن عليه الكفارة. والأحوط وجوباً إلحاق مطلق الواجب به في عدم الجواز (٢).

الكفارة بذلك.

(٢) كما عن بعضهم، ويناسبه ما في الغنية وعن أبي الصلاح من الإثم بالإفطار في الصوم غير المعين. بل مقتضاه الحرمة فيه وإن كان قبل الزوال. وعن علي بن بابويه في رسالته مساواة قضاء النذر لقضاء رمضان في الإثم والكفارة لو وقع بعد الزوال.

وكيف كان فيشهد بالحرمة إطلاق موثق سماعة المتقدم في صوم النافلة، وإطلاق صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن رجل يصبح وهو يريد الصيام ثم يبدو له فيفطر. قال: هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار. قلت: هل يقضيه إذا أفطر؟ قال: نعم، لأنها حسنة أراد أن يعملها فليتمها»[1].

اللهم إلا أن يقال: ظاهر ذيل الصحيح أن مورده صوم النافلة، لأن صوم الفريضة لابد من تداركه إذا أفطر بملاك أداء الواجب، ولا يحتاج إلى السؤال، ولا إلى التعليل بأنها حسنة أراد أن يعملها فليتمها، فالعمدة الموثق، فإن مقتضى إطلاقه العموم لغير القضاء من أقسام الصوم الواجب.

وأما ما في التهذيب من حمله على قضاء الفريضة، لأن نفس الفريضة ليس فيها خيار على حال. فكأنه مبني على حمل الفريضة فيه على خصوص الفريضة التي بني عليها الإسلام، وهي صوم شهر رمضان، لا مطلق صوم الفريضة. وحيث لا مجال لحمله على أداء هذه الفريضة يتعين حمله على قضائها.

لكن الحمل على خصوص الفريضة بالمعنى المذكور يحتاج إلى قرينة، وبدونها يتعين الحمل على الجنس، ولاسيما مع كون التخصيص بالفريضة المذكورة مستلزم للحمل على قضائها. دون أدائها الذي هو بعيد جداً. بخلاف الحمل على الجنس. غاية الأمر أنه يقصر عن صوم شهر رمضان، وغيره من أقسام الصوم الواجب المضيق، بقرينة ورود الحديث في شرح قوله عليه السلام: «الصائم بالخيار إلى زوال

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١٣.

الشمس»، المختص بغيرها ولا غرابة في ذلك. مضافاً إلى أن الحمل المذكور مستلزم لعدم استيفاء التفصيل المذكور في الحديث لجميع أقسام الصوم، بخلاف الحمل على الجنس، كما لا يخفى.

ومن ثم كان الأظهر عموم حرمة الإفطار بعد الزوال لجميع أفراد الصوم الواجب الموسع، وعدم اختصاصه بالقضاء.

اللهم إلا أن يستشكل بعدم ظهور عامل به من الأصحاب، لأن ما تقدم من الغنية وعن أبي الصلاح حيث كان هو إطلاق حرمة الإفطار الشامل لما قبل الزوال فلابد أن يكون الوجه أمراً آخر غير الموثق. ومن ثم استدل له بعموم حرمة إبطال العمل. وإن كان هو غير ثابت أيضاً. وما عن علي بن بابويه حيث كان مشتملاً على الكفارة فمن القريب أن يبتني على التعدي عن مورد نصوصها، لا على العمل بالموثق.

لكن ذلك لا يكفي في إثبات الهجر المسقط للموثق عن الحجية، لإمكان ابتناء فتوى ابن بابويه على العمل بالنصوص المذكورة والموثق معاً، وابتناء فتوى من لم يلحق غير قضاء شهر رمضان به على حمل الموثق على خصوص قضاء شهر رمضان ـ نظير ما سبق من التهذيب ـ لا على هجره، فلا مخرج عما ذكرناه.

ثم إن المنصرف من صوم الفريضة في الموثق ما كان فريضة بعنوان كونه صوماً، كصوم الكفارة المرتبة، دون ما وجب بعنوان آخر، كالنذر والإجارة ونحوهما.

ويؤيده إطلاق خبر صالح بن عبدالله عن أبي إبراهيم عليه السلام: «قلت له: رجل جعل لله عليه الصيام شهراً، فيصبح وهو ينوي الصوم، ثم يبدو له فيفطر، ويصبح وهو لا ينوي الصوم فيبدو له فيصوم. فقال: هذا كله جائز»[1].

وأظهر من ذلك خبره الآخر عن أبي الحسن عليه السلام: «قلت له: جعلت فداك: جعلت عليّ صيام شهراً إن خرج عمي من الحبس، فخرج فأصبح وأنا أريد الصيام فيجيئني بعض أصحابنا، فادعوا بالغداء، وأتغذى معه، قال: لا بأس»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:٤.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث:١٤.

دون الكفارة(١). أما قبل الزوال فيجوز إذا كان موسعاً(٢).

(مسألة ١٣): القاضي عن غيره كالقاضي عن نفسه في الحرمة والكفارة(٣) على الأحوط وجوباً.

(مسألة ١٤): يجب على ولي الميت(٤) وهو الولد الذكر

بناء على ما هو الشايع عرفاً من استعمال الغداء في الطعام بعد الظهر، وإن كان هو لغة طعام الصباح.

وأظهر من ذلك الواجب المخير، كصوم الكفارة المخيرة، لعدم صدق الفريضة عليه قطعاً. فلاحظ.

(١) لاختصاص نصوصها بقضاء شهر رمضان، والتعدي منه لمطلق الصوم الواجب الموسع يحتاج إلى قرينة. ومجرد اشتراكهما في أنه إبطال لعبادة قد تحقق أكثرها لا يكفي في ذلك. ومنه يظهر ضعف ماسبق عن علي ابن بابويه من وجوب الكفارة في قضاء النذر.

(٢) بأن لم يتضيق وقته بمجيء رمضان الثاني.

(٣) لدعوى إطلاق نصوص الحكمين. لكنه يشكل بظهور قوله: «في يوم يقضيه من شهر رمضان»، وقوله: «وهو يقضي شهر رمضان»، ونحوهما[1] في إرادة القضاء عن نفسه ولا أقل من انصرافهما إلى ذلك، فالحكمان المذكوران من أحكام من يقضي شهر رمضان، لا من أحكام قضاء شهر رمضان بما أنه نوع خاص من الصوم مع قطع النظر عن خصوصية من يؤديه. بل قوله عليه السلام في موثق سماعة المتقدم: «إنما ذلك في الفريضة» بعد أن لم يكن المراد به الإشارة إلى صوم شهر رمضان، لا يناسب العموم للقضاء عن الغير الذي قد لا يكون واجباً على من يؤديه لعدم كونه مستأجراً عليه. فلاحظ.

(٤) كما هو المعروف في الجملة من مذهب الأصحاب، وبه صرح في المقنع

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب وجوب الصوم ونيته.

والمقنعة والانتصار والنهاية والمبسوط والخلاف والسرائر. وحكي عن الصدوق الأول وجماعة من القدماء، بل هو المدعى عليه الإجماع في الجملة في الانتصار والخلاف والسرائر. بل لم يعرف الخلاف فيه إلا عن ابن أبي عقيل فاقتصر على الصدقة عنه عن كل يوم بمدّ من طعام. قال: «وبهذا تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام والقول الأول مطرح، لأنه شاذ».

وكأنه أراد من نصوص الصدقة حديث ابن بزيع الذي رواه الصدوق في الفقيه، قال: «وروي عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، قال: قلت له: رجل مات وعليه صوم يصام، عنه أو يتصدق؟ قال: يتصدق عنه، فإنه أفضل»[1]. وصحيح أبي مريم الأنصاري الذي رواه المشايخ الثلاثة عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثم لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه شيء [قضاء]، وإن صح ثم مرض ثم مات، وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليه»[2]. وفي طريق آخر ذكره في التهذيب: «وإن لم يكن له مال تصدق عنه وليه»[3].

لكن استشكل بعض مشايخنا في سند الأول بأن طريق الصدوق إلى ابن بزيع في مشيخة الفقيه وإن كان صحيحاً، إلا أنه لم يتضح رواية الصدوق لهذا الحديث عنه بذلك الطريق، لأنه لم ينسبه له رأساً، كما هي عادته في الرواية عن رجال المشيخة، بل نسبه للرواية عنه، فلعله مروي له عنه بغير الطريق المذكور في المشيخة، ويكون بحكم المرسل.

كما استشكل في دلالته بأنه لا دلالة فيه على حكم الولي، بل ظاهره السؤال عن حكم الأجنبي. وكون الصدقة عن الميت في حقه أفضل لا ينافي وجوب القضاء على الولي.

ويندفع الأول بأن غلبة نسبة الصدوق الرواية لصاحب الكتاب لا تنهض بتقييد كلامه في المشيخة، حيث قال: «وما كان فيه عن محمد بن إسماعيل بن بزيع فقد رويته عن محمد بن الحسن...»، فإنه ظاهر في العموم للحديث المتقدم. ولا سيما وأن

(١) الفقيه ج:٣ ص:٢٣٦.
(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٧، ٨.

خروجه عما جرى عليه من روايته عن الرجل بسنده الذي ذكره في المشيخة مبني على عناية تحتاج إلى تنبيه وإيضاح لا يكفي فيه التعبير المذكور.

كما يندفع الثاني بالمنع من ظهور الحديث في بيان حكم الأجنبي، بل مقتضى إطلاقه الشمول للولي. نعم لا ظهور له في تعين الصدقة، كما هو مدعى ابن أبي عقيل.

وأما الحديث الثاني فمن الظاهر أنه لا مجال للاستدلال به لابن أبي عقيل على رواية الطريق الأول، لتضمنه التصدق من مال الميت، والصوم عنه إن لم يكن له مال، مع أن المنقول عن ابن أبي عقيل التصدق عنه، ومقتضى إطلاقه التصدق عنه لا غير وإن لم يكن له مال. غاية الأمر أنه لا يطابق فتوى المشهور أيضاً.

وأما على رواية الطريق الثاني فقد منع بعض مشايخنا من دلالته على نفي القضاء، لأن وجوب الصدقة على الولي لا ينافي وجوب القضاء أيضاً. بل لعل مقتضى المقابلة فيه مع الصدر المتضمن لنفي القضاء مع الموت في المرض ثبوت القضاء هنا. ولعل وجوب الصدقة معه للتواني عنه بعد أن صح.

لكنه كما ترى، لظهوره في بيان تمام ما يجب عن الميت، فالتعرض فيه للصدقة بدل الصيام الفائت وإهمال القضاء ظاهر جداً في عدم وجوبه. نعم لا مجال للاستدلال به مع رجوع اختلاف الطريقين لتكاذبهما في مفاد الحديث الواحد.

على أنه لا مجال للخروج بالحديثين عن النصوص الكثيرة الآتية الظاهرة في وجوب القضاء على الولي التي عول عليها الأصحاب قبل ابن أبي عقيل ـ كما اعترف به في الجملة ـ وبعده، ولا مجال مع ذلك لرميها بالشذوذ، بل يتعين طرح الحديثين، لندرتهما، وموافقتهما لجمهور العامة، على ما حكاه السيد المرتضى قدس سره في الانتصار.

ومثله ما في الانتصار من وجوب الصدقة عنه من ماله عن كل يوم بمدّ، فإن لم يكن له مال صام عنه وليه. حيث لادليل عليه إلا صحيح أبي مريم على أحد طريقيه. لكنه ـ مع معارضته بالطريق الآخر المسقط له عن الحجية، كماسبق ـ لا ينهض في قبال نصوص قضاء الولي الأخرى، حيث يتعذر حملها على ما إذا لم يكن للميت مال، لندرته.

وأشكل منه ما في المبسوط حيث قال: «متى مات وكان متمكناً منه فلم

الأكبر (١) حال الموت أن يقضي ما فات أباه من الصوم لعذر إذا وجب عليه

يصمه فإنه يتصدق عنه أو يصوم عنه وليه». حيث لا دليل على التخيير المذكور. إلا أن يستفاد من حديث ابن بزيع، بدعوى ظهوره في التخيير بين الأمرين وإن كانت الصدقة أفضل.

لكن لا مجال للخروج به عن النصوص الكثيرة المشار إليها، حيث لا مجال لحملها على إجزاء الصدقة، فضلاً عن كونها أفضل، بل يتعين طرحه من أجلها.

ومن هنا كان المتعين ما ذهب إليه المشهور، للنصوص المذكورة الآتي بعضها، وفيها الصحيح والموثق وغيرهما[1].

(١) كما في المبسوط والوسيلة والسرائر والشرايع والمعتبر والتذكرة والمختلف وغيرها. بل لعله المشهور. وقد يستدل عليه بصحيح حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام. قال: يقضي عنه أولى الناس بميراثه. قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ قال: لا إلا الرجال»[2].

بدعوى ظهوره في الأولى بالميراث بقول مطلق، حيث لا ينطبق على غير الولد الذكر الأكبر، لأن غيره من اخوته لا يشاركه في الحبوة، وأخواته يرثن دون حصته، وبقية الورثة من طبقته يختص بسهم، كالأب بالسدس، وبقية الطبقات لا ترث إلا بفقد سابقتها، فهو الأولى بقول مطلق.

لكنه كما ترى، لأن ذوي السهام من طبقته قد تزيد حصتهم على حصته حتى مع الحبوة. مع أن حمل الأولى بالميراث على ذلك من غرائب فهم الكلام، كيف ولازمه عدم وجود الأولى بالميراث لكثير من الأموات.

ومن ثم لا ينبغي التأمل في ظهوره فيمن هو فعلاً أولى بميراث الميت، وإن كان غيره أولى منه لو وجد معه، كما يفهم ذلك من نظائره، كقولنا: يصلي على الميت أقرب

(١) وسائل الشيعة ج:٥ باب:١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث:٦، ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١٣، ١١، ٦، ٥، ٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٥.

الناس إليه، ويرثه أخصهم به، وينفذ وصيته أولاهم به، ونحو ذاك، كما هو أظهر من أن يحتاج إلى بيان.

وكيف يكون ما ذكروه هو الظاهر مع أنه لم يفهمه المخاطب حين الخطاب، حيث سأل عما إذا كان الأولى به امرأة، إذ لا يتوجه ذلك منه إلا إذا كان المراد منه ما ذكرنا. بل الجواب مؤكد لذلك، لظهوره في عدم وجوب القضاء على الأولى من النساء، لا في امتناع الفرض المذكور، وإلا لقال عليه السلام: لا يكون الأولى به امرأة.

كما أن الظاهر منه أن الأولوية بلحاظ أصل الميراث، في قبال من لا يرث، لا بلحاظ مقدار المال الموروث، في مقابل من هو أقل نصيباً منه.

ومنه يظهر الحال فيما عن ابن طاووس في كتاب غياث سلطان الورى عن الشيخ قدس سره بإسناده عن ابن أبي عمير عن رجاله عن الصادق عليه السلام: «في الرجل يموت وعليه صلاة أو صوم. قال: يقضيه أولى الناس به»[1]، ومرسل حماد عنه عليه السلام: «سألته عن الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضي عنه؟ قال: أولى الناس به. قلت: وإن كان أولى الناس به امرأة؟ قال: لا إلا الرجال»[2]، حيث يجري فيهما نظير ماسبق. بل الأمر فيهما أظهر، لأن موضوع الأولوية فيهما الميت نفسه، لا ميراثه، ومن الظاهر أن الأولوية بالميت إنما تكون بالقرب منه.

ومثله الاستدلال عليه بموثق أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه، قال: يقضيه أفضل أهل بيته»[3]. إما بحمله على الأفضل من حيثية الميراث، لاختصاصه بالحبوة، أو من حيثية الاختصاص بالبيت، فإن ذلك لا ينطبق على غير الولد الأكبر، ولا يعمّ حتى الأب، لأنه ليس من أهل بيت الميت، بل الميت من أهل بيته.

إذ فيه: أن الحمل على الأفضل من حيثية الميراث ـ لو انطبق على الولد الأكبر وغض النظر عما سبق ـ يحتاج إلى قرينة. وحيثية الاختصاص بالبيت ليست من

---

(١) وسائل الشيعة ج:٥ باب:١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث:٦.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٦، ١١.

الفضائل عرفاً، ليحمل عليها التفضيل في الحديث، بل يتعين حمله على الأفضلية الدينية والنفسية. مع أن الولد الأكبر ليس أولى من أخوته في الاختصاص المذكور، والمراد بالبيت ليس هو المسكن الذي يغلب كون أهله الأبناء دون الآباء، بل المراد بأهل البيت عرفاً أقارب الرجل الخاصين به ومن أظهرهم الأب. ومن ثم كان الاستدلال المذكور في غاية الوهن.

ومثله ما في الجواهر من الاستدلال بما تضمن وجوب القضاء على الولي، بدعوى: أن المنساق من الولي هو الولد الذكر، وعليه جرى قوله تعالى: [فهب لي من لدنك ولياً]، ولذا فسره به الشيخ. بل منع في المختلف من صدق الولي على غيره.

إذ فيه ـ مع أن ذلك لا يقتضي تعيين الأكبر إلا بدليل يأتي الكلام فيه ـ أن الولي هو الذي يتولى إدارة الأمور ويناط به التصرف فمع تعيينه شرعاً ـ كما ورد أن الزوج هو الأولى بزوجته حتى يضعها في قبرها ـ وإلا كان المنصرف منه الأقرب على ما ذكر في مسألة الولاية على أحكام الميت، ولا مجال لتوهم اختصاصه بالولد، ولذا لم يلتزموا بذلك في غير المقام.

وحمل الآية الشريفة على الولد إنما هو لخصوصية المورد ولقرائن لا توجد في المقام. على أنه لابد من الخروج عن ذلك بصحيح حفص وغيره مما كان ظاهره العموم، فإنه عرفاً من سنخ الشارح للولي.

وأشكل من ذلك ما في الجواهر أيضاً من تتميم دلالة ما تقدم بالشهرة، لوضوح عدم نهوض الشهرة بتميم الدلالة. مع أنه لايتضح تمامية الشهرة بالنحو المعتد به ولاسيما بملاحظة استدلال غير واحد بوجوه لا ترجع إلى ما تقدم، حيث لا مجال مع ذلك لكشفها عن إطلاع المشهور على قرائن محيطة بالكلام تصلح لحمله على خلاف ظاهره.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان المراد بالولي هو الولد الذكر الأكبر لكان الأنسب تعبير النصوص به، لأنه أوضح وأيسر، كما عبرت بذلك في الحبوة، ولا وجه للعدول عنه إلى عناوين أخر يحتاج حملها عليه إلى تكلف أو مقدمات مطوية خفية. فلا ينبغي التأمل

بعد النظر في نصوص المقام ونظائره في عدم إرادة ذلك بخصوصه. بل مقتضى الجمع بين النصوص المتضمنة لعنوان الولي ـ لو تمت ـ وصحيح حفص بن البختري كون المدار على مفاد الصحيح، وهو وجوب القضاء على الأولى بالميراث من غير النساء.

وهو الظاهر من حديث ابن أبي عمير وينزل مرسل حماد ـ لو غض النظر عن سندهما ـ كما سبق، ولا أقل من لزوم حملهما على ذلك لأن نسبتهما لصحيح حفص نسبة المجمل للمبين.

وأما موثق أبي بصير المتضمن لقضاء أفضل أهل بيت الميت فالنسبة بين مفاده ومفاد بقية النصوص العموم من وجه. والجمع بينها وبينه بتقييد مضمون أحدهما بمضمون الآخر الراجع لوجوب اجتماع الأمرين بعيد جداً، لأنه حمل على الفرد النادر. على أنه لا قرينة على الجمع المذكور، بل يحتمل الجمع بينهما بالاكتفاء بأحد الأمرين أو بالحمل على الاستحباب، كما يأتي. ومرجع ذلك إلى استحكام التعارض، والمتعين معه ترجيح النصوص الأخر، لأنها أكثر عدداً وأشهر رواية. بل الظاهر سقوطه عن الحجية ذاتاً، لظهور إعراض الأصحاب عنه.

ولاسيما أن مضمونه لا يخلو عن غرابة، لأن تكليف الأفضل بذلك تضييق لا يناسب التشجيع على الفضيلة. مضافاً إلى أنه يبعد إناطة الحكم بالعنوان المذكور، إذ كثيراً ما يصعب تشخيص مورده، خصوصاً مع اختلاف جهات الفضيلة. ومن هنا قد يحمل على الاستحباب، الراجع إما إلى أنه يستحب له القيام به، أو إلى أن فعله أفضل من فعل غيره.

هذا وقد يدعى تقييد الأولى في جميع طبقات الميراث بالأكبر. لصحيح الصفار: «كتبت إلى الأخير عليه السلام: رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام، وله وليان هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيام أحد الوليين وخمسة أيام الآخر؟ فوقع عليه السلام: يقضي عنه أكبر وليه عشرة أيام ولاءً إن شاء الله»[٢].

ولعله لذا صرح في المقنع والانتصار ومحكي رسالة الصدوق الأول بأن من كان

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٣.

له وليان قضى عنه أكبرهما. بل قد يكون هو الوجه في التقييد بالأكبر في كلام غير واحد.

لكنه مع ظهوره في اعتبار التوالي، الذي لا قائل به في حق من فاته الصوم، فضلاً عمن يقضي عنه ـ ظاهر في عدم إجزاء عمل غير الأكبر، لا عدم وجوبه عليه، ولا قائل بذلك. فهو من المشكل الذي يرد علمه إلى قائله عليه السلام، ولا يخرج به عن الإطلاق.

ومن هنا كان مقتضى الجمع بين النصوص العمل على مفاد صحيح حفص المتقدم، كما في الحدائق، وفي المدارك أنه لا بأس به. ولعله إليه يرجع إطلاق الولي في كلام غير واحد، كما في الخلاف والغنية.

بل صرح المفيد وابن الجنيد بوجوب القضاء على غير الولد من الأولياء إذا فقد الولد. فإنه وإن أمكن ابتناء ذلك منهما على دليل يقتضي التنزل لغير الولد عند فقده لولاه لكان اللازم عندهما الاقتصار على الولد، كما اقتصر عليه الشيخ، إلا أنه يمكن أيضاً ابتناؤه على دليل يقتضي ترجيح الولد ولو استحباباً لولاه لكان اللازم عندهما مساواة غير الولد له، عملاً بالأدلة المتقدمة، كما يناسبه استدلال الشيخ لما ذكره المفيد بمرسل حماد وصحيح الصفار المتقدمين.

ومن جميع ما تقدم يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من سقوط الأدلة المتقدمة بإعراض الأصحاب، لعدم الفتوى بمضمونها من أحد منهم، حيث يكشف ذلك عن قرينة على خلافها، وأن ذلك يوجب إجمالها، والرجوع للأصل، المقتضي للاقتصار على الولد الأكبر. وقد يناسبه استدلال غير واحد بالأصل المذكور.

إذ فيه: أنه لا طريق لإحراز الإعراض عن النصوص المتقدمة بحيث تسقط عن الحجية بعدما عرفت من الخلاف والغنية والمفيد وابن الجنيد وما تقدم من جماعة من إطلاق وجوب القضاء على الولي الأكبر، ومع ظهور حال الكليني في العمل بصحيح حفص، ولاسيما مع ظهور اضطراب الأصحاب في المقام، وربما كانت بعض كلماتهم في تعين الولد الأكبر مبنية على الاستحباب. ومن هنا لا معدل عما اقتضته الأدلة المتقدمة بعد تماميتها دلالة وسنداً.

ومنه يظهر ضعف ما في المقنع والمقنعة وعن الصدوق الأول وابني الجنيد

قضاؤه. والأحوط استحباباً إلحاق الأكبر الذكر في جميع طبقات المواريث على الترتيب في الإرث بالابن. والأقوى عدمه.

وأما ما فات عمداً أو أتى به فاسداً ففي إلحاقه بما فات عن عذر(١)

والبراج من وجوب القضاء على النساء مع انحصار الأمر بهن. فإنه خروج عن صريح صحيح حفص ومرسل حماد من دون وجه ظاهر. ومجرد الرفق بحال الميت لا ينهض بذلك. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما هو مقتضى إطلاق جملة من النصوص، منها صحيحا حفص والصفار وحديث ابن أبي عمير ومرسل حماد المتقدمة، كما هو مقتضى إطلاق بعض كلماتهم. وبعضهم، وأن اقتصر على العذر، إلا أنه لا يتضح منه التقييد به، كبعض النصوص الواردة في العذر.

نعم عن المحقق في جواب مسائله البغدادية: «الذي ظهر لي أن الولد يلزمه قضاء ما فات من الميت من صيام وصلاة لعذر، كالمرض والسفر والحيض، لا ما تركه عمداً مع قدرته عليه»، وعن الذكرى: «وقد كان شيخنا عميد الدين ينصر هذا القول، ولا بأس به. فإن الروايات تحمل على الغالب من الترك، وهو إنما يكون على هذا الوجه، وهو اعتبار حسن».

لكن الغلبة ـ مع أنها ممنوعة ـ لا تنهض بتقييد الإطلاق، كما ذكرناه غير مرة. نعم المناسبات الارتكازية لا تساعد على اهتمام الشارع الأقدس بالمتعمد للترك المتمرد فيه، بحيث يلزم الولي المتدين بتفريغ ذمته، مع ما في ذلك من المشقة، والعسر، بل كلما كان تمرد الميت أطول وما تنشغل به ذمته أكثر كان التكليف على الولي أشق، فإن ذلك قد يوجب انصراف النصوص سؤالاً وجواباً إلى ما إذا كان الميت في مقام الأداء، بنحو يهتم بحاله الشارع الأقدس والمتشرعة بمقتضى مرتكزاتهم، ولا أقل من كون ذلك موجباً لخروج ذلك عن المتيقن من الإطلاق.

بل من البعيد جداً عدم الابتلاء في عصور المعصومين عليهم السلام بمن يكثر منه

إشكال. وإن كان أحوط لزوماً. بل الأحوط إلحاق الأم بالأب(١) وإن كان الأقوى خلافه.

الترك العمدي، ولو كان البناء على الاهتمام بأمره لوقع السؤال عن ذلك وعن فروعه، لما في التكليف المذكور من المشقة الشديدة، بل الهرج والمرج. فعدم التعرض لذلك في النصوص يشرف بنا على القطع بعدم العموم، وعلى استحكام الجهة الارتكازية المشار إليها التي قد تصلح قرينة للانصراف المشار إليه. وليس ذلك مجرد استبعاد، كي لا يرفع به اليد عن ظاهر الأدلة.

لكن ذلك إنما يقتضي قصور الإطلاق عما إذا مات الشخص متمرداً في ترك القضاء، سواءً فاته الصوم لعذر أم بدونه، أما إذا مات مهتماً بالقضاء ولو مع تمرده في ترك الأداء، لتجدد التوبة منه، فالجهة المذكورة تقصر عنه، والرجوع فيه للإطلاق المتقدم متعين.

(١) كما في النهاية والمبسوط والمختلف وعن ابن البراج وغيره، وفي الجواهر أنه ظاهر المعظم، بل نسب للأصحاب.

واستدل له بصحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها؟ قال: أما الطمث والمرض فلا، وأما السفر فنعم»[1]، ونحوه صحيح محمد بن مسلم[2]، وموثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «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 يقضى عنها، فإن الله لم يجعله عليها. قلت: فإني أشتهي أن أقي عنها وقد أوصتني بذلك. قال: كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها؟!...»[3].

مضافاً إلى إلغاء خصوصية الرجل في نصوص وجوب القضاء، وإلى قاعدة الاشتراك بين الرجل والمرأة في الأحكام.

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:٤، ١٦، ١٢.

ويشكل بظهور النصوص المتقدمة في مشروعية القضاء عنها، في مقابل عدم مشروعيته بسبب عدم تكليفها به في حياتها، ولا ظهور لها في وجوبه، فضلاً عن تكليف الولي به.

ودعوى: عدم الفصل بين مشروعية القضاء ووجوبه، وبينهما وبين وجوبه على الولي، معلومية عدم الوجوب على غيره. ممنوعة، بل قد ترجع المشروعية لاستحبابه أو وجوبه بالوصية ونحوها، كما قد يظهر من الموثق.

وأشكل من ذلك دعوى فهم عدم خصوصية الرجل عرفاً في نصوص قضاء الولي، فتدل بنفسها على العموم للمرأة.

إذ فيها: أنه لا مجال لفهم عدم خصوصية الرجل في مثل هذا الحكم التعبدي المخالف للأصل، ولاسيما مع التصريح في النصوص باختصاص الرجل بالتكليف بالقضاء. بل هو لا يناسب ما تقدم من جماعة في توجيه حمل الأولى بالميراث على الولد الأكبر بأنه يختص بالحبوة، وإن تقدم الإشكال في ذلك.

وأما قاعدة الاشتراك فهي ـ لو تمت ولم ترجع للقطع بعدم الفرق، أو فهم عدم الخصوصية للرجل في أدلة الحكم، اللذين لا مجال لهما في المقام ـ مختصة بالأحكام الموجهة للرجال المخاطبين بها، ولا تعم ما إذا كان الرجل قيداً في موضوع الحكم، كما في المقام.

ودعوى: أن مرجع وجوب القضاء على الولي استحقاق الميت عليه القضاء عنه، فهو من الأحكام الوضعية الثابتة للميت الرجل، ولا فرق في القاعدة بين الأحكام الوضعية والتكليفية. مدفوعة بمنع رجوع وجوب القضاء لذلك، بل هو تكليف ابتدائي في حق الولي. مع أن القاعدة لو تمت فالمتيقن منها الاشتراك في ثبوت الحق على المكلف، لا في ثبوته له.

ولعله لذا تردد في الشرايع وظاهر المعتبر واللمعة، وقوى العدم في المسالك، بل شدّد في السرائر النكير على ذلك، حتى أدعى عدم القول بذلك لأصحابنا، وأن ذكر الشيخ له إيراد لا اعتقاد، وهو أعلم بما قال.

وإن فاته ما لا يجب عليه قضاؤه كما لو مات في مرضه لم يجب القضاء(١). وقد تقدم في كتاب الصلاة بعض المسائل المتعلقة بالمقام لأن المقامين من باب واحد.

---

(١) لأن القضاء عن الميت فرع انشغال ذمته بالأمر المقضي، كما يظهر من النصوص الكثيرة، بل هو صريح جملة منها.

بقي في المقام أمران:

الأول: قال في المبسوط: «وإن كانوا إناثاً لم يلزمهن القضاء، وكان الواجب الفدية من ماله عن كل يوم بمدين من طعام. وأقله مدّ». وهو وإن ذكر ذلك في فرض وجود بنات للميت، إلا أن الظاهر أن مراده العموم لجميع صور عدم الولي المكلف بالصوم، كما نسب له ولغيره ذلك.

وكيف كان فلا يتضح الوجه فيه بعد اختصاص النصوص بالقضاء وتكليف الولي به.

نعم تقدم في صحيح أبي مريم الأمر بالصدقة. لكن ظاهره وجوبها ابتداء، ويتعذر حمله على صورة عدم الولي، جمعاً مع نصوص المقام، لعدم مناسبته لذيله المتضمن لأمر الولي بالصدقة أو الصوم إذا لم يكن للميت مال، وإن تكلفه في الجواهر بتمحل، كما حاول تتميم الاستدلال بوجوه أخر ظاهرة الضعف، لا ينبغي إطالة الكلام فيها. فراجع.

ومثله ما عن أبي الصلاح من أنه يستأجر له من تركته من يقضي عنه، لأنه صوم وجب عليه ولم يفعله، فوجب قضاؤه عنه بالأجرة، كالحج.

إذ فيه: منع الكبرى، والحمل على الحج في غير محله، بل هو بالقياس أشبه.

الثاني: صرح جماعة بعموم الحكم لغير صوم شهر رمضان من الصوم الثابت على الميت. وعن الصدوقين وابن أبي عقيل الاختصاص. ولعله لقصور كلامهم عن العموم وإلا فلم ينص في المقنع على الاختصاص.

وكيف كان فالعموم مقتضى إطلاق صحيح حفص المتقدم. بل هو صريح خبر الوشا عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «سمعته يقول: إذا مات رجل وعليه صيام شهرين متتابعين من علة فعليه أن يتصدق عن الشهر الأول ويقضي الشهر الثاني»[1].

ولا مجال للإشكال فيه بضعف السند، لاشتماله على سهل بن زياد لاندفاعه بما هو الظاهر من اعتبار حديثه على ما ذكرناه. في المسألة الواحدة والعشرين من مبحث المياه. على أنه منجبر بالعمل، لنسبة مضمونه في محكي الروضة للمشهور، وفي محكي الدروس لظاهر المذهب.

ومثله الإشكال فيه بعدم وضوح مرجع الضمير في قوله: «فعليه...». إذ الظاهر عدم الإشكال في عدم وجوب ذلك على غير الولي، فيكون ذلك قرينة على إرادته في الخبر.

اللهم إلا أن يقال: كما يمكن تقدير رجوعه للولي بحذف مرجع الضمير، كذلك يمكن حمله على مشروعية الصدقة والقضاء من دون تعيين لمن يجب ذلك عليه، لابتناء حكايته على نحو من التصحيف، ولا مرجح لإحدهما بعد اشتراكهما في لزوم التصرف المصحح للكلام من دون قرينة فيه على تعيين أحدهما.

على أن قوله: «من علة»، قد يناسب إرادة فوت صوم رمضانين متتابعين بسبب استمرار المرض، فيخرج عما نحن فيه، وإلا فلا خصوصية للعلة في فوت الشهرين المتتابعين، بل يمكن أن يكون للتماهل وعدم تعجيل الأداء. فتأمل.

وكيف كان فالحديث لا يخلو عن اضطراب وإجمال. ولعله لذا حكي عن ظاهر المفيد وصريح ابن إدريس والعلامة والشهيد وغيرهم من متأخري المتأخرين طرحه وعدم العمل به في مورده، على أنه لا إطلاق له.

والعمدة في العموم هو إطلاق صحيح حفص، كما ذكرنا. وعلى ذلك يشكل الخروج عن إطلاقه في صوم الشهرين المتتابعين بخبر الوشا، لماسبق من اضطرابه وإجماله.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:١.

(مسألة ١٥): يجب التتابع في صوم الشهرين(١) من كفارة الجمع وكفارة التخيير(٢). ويكفي في حصوله صوم الشهر الأول ويوم من الشهر الثاني متتابعاً(٣).

---

(١) إجماعاً ويشهد به الكتاب المجيد والنصوص المستفيضة.

(٢) وكذا من الكفارة المرتبة ككفارة الظهار، لعين ماسبق. ويجري فيه أيضاً حكم التتابع الآتي، لعموم دليله.

(٣) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منها متواتر أو مستفيض. كذا في الجواهر. ويقتضيه جملة من النصوص.

ففي موثق سماعة: «سألته عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين أيفرق بين الأيام؟ فقال: إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس، فإن كان أقل من شهر أو شهراً فعليه أن يعيد الصيام»[1]. لظهور السؤال فيه عن التفريق الاختياري، فيكون قرينة على حمل الجواب عليه. ولا أقل من عمومه له.

وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة 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 ثم عرض له شيء، فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع أعاد الصوم كله»[2]، فإن قوله عليه السلام: «والتتابع...»، حاكم على جميع أدلة اعتبار التتابع. قوله عليه السلام: «فإن عرض له شيء... ثم عرض له شيء»، يراد منه ما لا يكون عذراً ملزماً بالإفطار، أما ما يكون ملزماً به فإنه لا يخل بالتتابع حتى قبل الشهر، كما يأتي.

وربما يستفاد الاجتزاء في التتابع بتجاوز النصف من نصوص أخر.

ومنه يظهر ضعف ما قد يظهر من صوم النهاية من وجوب التتابع في تمام

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:٥، ٩.

والأحوط وجوبه(١) في صوم الثمانية عشر بدل الشهرين(٢). وكذا

الشهرين، وأن الاكتفاء بشهر ويوم إنما يكون مع العجز عن ذلك.

وفي كفاراتها، وفي المقنعة أن من أفطر من غير علة بعد صوم شهر ويوم كان مخطئاً، وعليه البناء على ما مضى، ونحوه حكي عن السيدين والحلي. بل عن السيدين الإجماع عليه. وكأنه للعمل بالأدلة الأولية الظاهرة في وجوب التتابع في تمام الشهرين.

لكنها ظاهرة في الوجوب الوضعي الراجع للشرطية، لا التكليفي، فإن عمل بنصوص المقام ـ كما هو المتعين ـ فلا وجه للإثم، وإلا فلا وجه للإجزاء.

نعم يستثنى من ذلك من وجب عليه كفارة صوم شهرين من أشهر الحرم، على ما يأتي عند الكلام في حرمة صوم العيدين.

(١) يعني: التتابع.

(٢) المشهور ـ كما قيل ـ أن من تعذر عليه صوم شهرين متتابعين صام ثمانية عشر يوماً. واستدل له بمعتبر أبي بصير المروي في التهذيب عن أبي عبدالله عليه السلام: «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»[1]. ورواه في الاستبصار عنه وعن سماعة بن مهران عنه عليه السلام بتغيير يسير.

لكن مقتضى ذيله أن صيام الثمانية عشر يوماً بدل الإطعام، لا بدل الصيام. فليحمل على الكفارة المرتبة التي يكون الإطعام فيها آخر ما يجب منها، كما يناسبه ورود ذلك في كفارة الظهار في موثق أبي بصير[2] المتقدم في المسألة الثانية من الفصل الثالث. فراجع.

وكيف كان فلو قيل بوجوب الثمانية عشر يوماً فهل يجب التتابع فيها أو لا؟ قد يقال بالأول.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٨ من أبواب الكفارات حديث:١.

في صوم سائر الكفارات(١) وإن كان الأظهر عدمه.

ويستدل عليه:

تارة: بأنه الأصل في صوم الكفارة.

وأخرى: بأن الصوم المذكور جزء من الشهرين المتتابعين اقتصر عليه لأنه الميسور.

وثالثة: بمرسل المفيد في المقنعة حيث إنه بعد تصريحه بالتتابع وغيره ذكر مجيء الآثار بذلك عنهم عليهم السلام.

لكن يأتي الكلام في الأول. وأما الثاني فهو غير ظاهر، بل يحتمل وجوبه بملاك البدلية لا بملاك أنه الميسور، خصوصاً بناء على ما تقدم من ظهور النص في بدلية الصوم عن الإطعام. بل حتى لو كان وجوبه لأنه الميسور من الصيام فحيث لا يجب الصيام في تمام الشهرين فلا قرينة على كونه الميسور مما يجب فيه التتابع منهما.

وأما مرسل المقنعة فهو ـ مع ضعفه ـ أجنبي عن ذلك، فإنه بعد أن ذكر أن التتابع في الشهرين إنما يتحقق بالتتابع في أكثر من النصف ذكر أنه يكفي في التتابع في صوم الشهر المنذور التتابع في النصف، ثم قال: «وبين هذا في الحكم وبين صيام شهرين متتابعين فرق جاءت به الآثار عن آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم».

ومن ثم لا مخرج عن أصالة البراءة من وجوب التتابع في الصوم المذكور. بل مقتضى إطلاق دليله عدمه.

(١) فقد ذكر في الشرايع أن اللازم التتابع في صومها إلا صوم جزاء الصيد. واستشكل فيه في المدارك في صوم غير واحد من الكفارات بإطلاق دليل الأمر بالصوم. وقرب في الجواهر الانصراف للتتابع ولو بقرينة الفتوى به، وكونه كفارة والغالب فيها التتابع. ولاسيما بملاحظة تعليل التتابع في الشهرين منها بأنه كي لا يهون عليه الأداء فيستخف به.

لكن الفتوى لا تصلح وجهاً للانصراف ما لم تكشف عن قرينة موجبة له، وليس منه المقام. كما لا يكفي فيه غلبة التتابع في الكفارة لو تمت، والتعليل مختص

(مسألة ١٦): كل ما يشترط فيه التتابع إذا أفطر لعذر اضطر إليه بنى على ما مضى عند ارتفاعه(١).

بمورده، وهو صوم الشهرين.

هذا مضافاً إلى معتبر سليمان بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام في حديث: «قال: إنما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين»[١]. بل التنصيص في رواية الزهري على التتابع في بعض أقسام الصوم الواجب دون بعضها[٢] شاهد بعدم العموم المذكور. كما قد يستفاد أيضاً من صحيح عبدالله بن سنان الآتي.

نعم ورد لزوم التتابع في صوم كفارة اليمين في الحديثين المتقدمين وغيرهما فاللازم العمل عليه.

وبالجملة: اللازم الاقتصار في التتابع على قيام الدليل عليه في كل مورد مورد، والرجوع مع عدمه للإطلاق أو الأصل النافي له. وتمام الكلام في محله.

(١) كما هو المعروف، وفي الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً بالنسبة إلى الشهرين، بل في شرح الأصبهاني أنه مما اتفقت عليه كلمة الأصحاب فيهما وفي الشهر»، ويقتضيه جملة من النصوص.

ففي صحيح رفاعة: «سألت أبا عبدالله 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 أيام حيضها، قال: تقضيها. قلت: فإنها قضتها ثم يئست من المحيض، قال: لا يعيدها أجزأها ذلك»[٣]، ونحوه صحيح محمد بن مسلم[٤]، وفي معتبر سليمان بن خالد: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثم مرض، فإذا برئ يبني على

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:٣.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١.
(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١٠، ١١.

صومه أم يعيد صومه كله؟ قال: بل يبني على ما كان صام. ثم قال: هذا مما غلب الله عليه، وليس على ما غلب الله عزوجل عليه شيء»[١]، ونحوها في ذلك غيرها.

نعم في حديث أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة القتل [الدم]، فقال: إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين، فأفطر أو مرض في الشهر الأول، فإن عليه أن يعيد الصيام، وإن صام الشهر الأول وصام من الشهر الثاني شيئاً ثم عرض له ما له فيه عذر، فإن عليه أن يقضي»[٢]، وفي صحيح جميل ومحمد بن حمران عنه عليه السلام فيمن يمرض في صوم كفارة الظهار قال: «يستقبل، فإن زاد على الشهر الآخر يوماً أو يومين بنى على ما بقي»[٣]، وقد يستفاد ذلك من غيرهما. لكنها محمولة على الاستحباب جمعاً.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا رحمهم الله ـ وسبقه إليه في الحدائق ـ من عدم كون الجمع المذكور عرفياً، لأن الأمر بالإعادة كناية عن الفساد، ولا معنى لحمله على الاستحباب. ففيه أن الأمر بالإعادة وإن كان ظاهراً بدواً في فساد العمل، إلا أن حمله بقرينة ما هو صريح في عدم فساد العمل على نقص العمل بنحو يحسن إعادته مقبول، بل متعين عرفاً.

هذا وقد قرب في المدارك الاقتصار في ذلك على صوم الشهرين المتتابعين دون غيره مما يجب فيه التتابع، اقتصاراً على مورد النصوص المتقدمة، والرجوع في غيره للأصل المقتضي لعدم الاجتزاء بفاقد الشرط. لكن مقتضى التعليل في النصوص المتقدمة بغلبة الله تعالى العموم لغير مواردها مما يجب فيه التتابع.

ومثله ما في الدروس وعن المسالك وغيرها من أن كل ثلاثة يجب فيها التتابع لو أخل به ولو لعذر استأنف، إلا ثلاثة الهدي إذا صام يومين وكان الثالث العيد، فإنه يبني على ما مضى، ونحوه عن ظاهر ابن سعيد من غير استثناء، وجرى على ذلك في القواعد في كفارة اليمين وقضاء شهر رمضان، خلافاً للسرائر، فصرح بالبناء على ما صام في كفارة اليمين إذا قطعها بمرض أو حيض.

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١٢، ٦، ٣.

وإن كان العـذر بفعـل المكلف(١) إذا كان مضطراً إليـه(٢). أما إذا لم يكن

وقد يستدل لوجوب الاستئناف بإطلاق ما تضمن وجوب التتابع في الصيام المذكور، ويندفع بأن الإطلاق المذكور محكوم للنصوص المتقدمة بملاحظة التعليل المتقدم فيها.

نعم قد يستدل له بصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كل صوم يفرق إلا ثلاثة أيام في كفارة اليمين»[1]، بدعوى: أنه لا مجال لحمله على بيان جواز التفريق لا لعذر، لما هو المعلوم من عدم اختصاص الاستثناء منه بكفارة اليمين، بل ظهور وجوب التتابع في كثير من أفراد الصوم ملزم بعدم حمله على ظاهره من جواز التفريق اختياراً، بل لابد من حمله على جواز التفريق في الجملة ولو لعذر، فيدل على عدم جواز التفريق في كفارة اليمين مطلقاً ولو مع العذر.

لكنه يشكل **أولاً**: بأن ذلك ليس بأولى من حمله على جواز التفريق اختياراً مع كون الحصر فيه إضافياً بلحاظ بعض أنواع الصوم. غايته أنه يكون مجملاً، لعدم القرينة على تعيين ذلك البعض.

وثانياً: بأنه مختص بكفارة اليمين وما ألحق بها، مما تضمن دليله أن كفارته كفارة يمين، دون غيره من موارد وجوب صوم ثلاثة أيام، كالإفطار بعد الزوال في قضاء شهر رمضان.

(١) كالسفر والمرض الاختيارين.

(٢) لعموم التعليل المتقدم، حيث لا يفرق فيه بين المرض وغيره وإن كان بفعله إذا اضطر إليه، بحيث يصدق عرفاً أنه مغلوب على أمره.

لكن صرح في السرائر والحدائق بأن السفر يقطع التتابع وإن كان اضطرارياً، وهو مقتضى إطلاق الخلاف والوسيلة، واستدل له في الحدائق باختصاص التعليل بما يخرج عن اختيار المكلف، ولا يكون بفعله، بل يوقعه الله تعالى به.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١.

عن اضطرار وجب الاستئناف(١). ومن العذر ما إذا نسي النية إلى ما بعد الزوال(٢)، أو نسي فنوى صوماً آخر(٣) ولم يتذكر إلا بعد الزوال. ومنه ما إذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس، فإن تخلله في الأثناء لا يضرّ في التتابع(٤)، ولا يجب عليه الانتقال إلى غير الصوم من الخصال.

وفيه: أنه مخالف لإطلاق التعليل. ولو فرض قصوره لفظاً فالمناسبات الارتكازية قاضية بفهم العموم منه، وأن المدار على مطلق العذر بنحو يشمل الفعل الاضطراري. ومن ثم صرح في التذكرة بعدم إخلال السفر الاضطراري بالتتابع، واستحسنه في المعتبر في تتابع الشهر الواحد المنذور. وصرح به في الدروس فيما لو فجأه السفر، دون ما لو علم باضطراره إليه قبل الشروع فيه. وإن كان التفصيل المذكور مورداً للإشكال.

(١) لقصور النصوص المتقدمة بملاحظة التعليل المتقدم فيها. نعم لا يبعد عموم النصوص لما إذا استند العذر لفعل المكلف من دون أن يلتفت إلى ترتبه عليه، كما لو تعرض للبرد فمرض من دون قصد.

(٢) كما قواه في المسالك والمدارك لعموم التعليل المتقدم. وأما ما تضمن رفع النسيان فهو ظاهر في رفع المؤاخذة ونحوها مما هو من سنخ التبعة، ولا ينهض بتصحيح العمل الناقص إذا استند نقصه للنسيان، كما في محل الكلام.

هذا وقد منع من ذلك في الحدائق، لأن النسيان من الشيطان، لا من الله تعالى، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**فأنساه الشيطان ذكر ربه**﴾.

وفيه ـ بعد تسليمه على عمومه ـ: أن المناسبات الارتكازية تقضي بحمل التعليل على ما يعم غلبة الله بتوسط فعل الغير، في قبال ما يستند لاختيار المكلف، نظير ما تقدم في السفر.

(٣) لعين ما سبق.

(٤) قال ﷺ: «لصدق الحبس». ويشكل بأن مفاد التعليل كون العذر هو

(مسألة ١٧): إذا نذر صوم شهرين متتابعين جرى عليه الحكم المذكور(١) إلا أن يقصد تتابع جميع أيامها. وإذا نذر صوم شهر متتابعاً

حبس الله تعالى، لا مطلق الحبس، ومن الظاهر عدم صدقه في المقام، لأن نفوذ النذر وإن كان حكماً شرعياً خارجاً عن اختيار المكلف، إلا أن نفس النذر لما كان باختياره لم يصدق معه حبس الله تعالى. ولذا لا يصدق لو آجر نفسه لصوم عن ميت أو لسفر متخلل في أثناء صوم الكفارة، وإن كان نفوذ الإجارة حكماً شرعياً كنفوذ النذر.

على أن التعليل وارد لعدم وجوب التدارك بإعادة الصوم السابق على العذر محافظة على التتابع، لأنه من سنخ الكلفة والتبعة ولو توسعاً، لا لبيان سقوط التتابع بالتعذر، كما في المقام، وكما لو أبتلي بمرض يمنعه من الاستمرار في الصوم شهراً وإن أمكنه الصوم متفرقاً، فإن عدم سقوط التتابع حينئذٍ ليس من سنخ التبعة، بل هو راجع إلى سقوط وجوب الصوم، تعييناً أو تخييراً، وهو قد يكون موجباً للسعة، لا للضيق.

ومن هنا كان الظاهر ابتناء الكلام في مثل ذلك على ثبوت عموم سقوط التتابع بالتعذر. وينحصر وجهه في فهم عدم الخصوصية للحيض من النصوص، بحيث يتعدى منه لكل ما يقتضي تعذر التتابع، فإن الحيض وإن أمكن معه التتابع بعد سن اليأس، إلا أنه يصدق معه غالباً أن التتابع متعذر عرفاً.

لكن فهم ذلك من أدلته في غاية الإشكال. كيف؟! ولازمه الاكتفاء بصوم اليوم واليومين متفرقاً حتى يكمل الشهرين لو ابتلي المكلف بمرض يمنعه من الاستمرار في الصوم أكثر من ذلك، كما يلزمه عدم الاجتزاء مع التقطع من جهة الحيض في أواخر أزمنته عند الإشراف على سن اليأس، لعدم تعذر التتابع عرفاً معه، والظاهر إباؤهم لكلا الأمرين، تحكيماً لإطلاق الدليل في المقامين.

نعم لو كان مفاد النذر مجرد إشغال اليوم الخاص بالصوم، لا نذر صوم فيه غير الصوم الواجب لم يكن منافياً للتتابع، للاجتزاء بصوم اليوم المذكور في الكفارة، كما هو الحال في نذر صوم الدهر. فلاحظ.

(١) وفي الجواهر أنه ظاهر الفتاوى ومعاقد الإجماعات. لكن في بلوغها مرتبة

الحجية إشكال، بل منع. فاللازم النظر في نصوص المسألة. وقد وردت في الحكمين السابقين.

الأول: الاجتزاء في التتابع بالتتابع في شهر ويوم، وعدم لزومه فيما زاد على ذلك، بل يجوز الإخلال به اختياراً. فإن كان مبنى الحكم المذكور على تفسير التتابع المعتبر شرعاً بذلك، كان قاصراً عن النذر، الذي أخذ التتابع فيه من قبل الناذر، بل يتعين فيه الرجوع إلى قصده، فإن قصد التتابع بالمعنى المعتبر شرعاً ـ بالتنصيص عليه، أو لانصرافه إليه ارتكازاً ـ تعين الاكتفاء فيه بما سبق، وإن قصد التتابع الحقيقي التام ـ نصاً أو انصرافاً ـ كان اللازم البناء عليه. وإن كان مبنى الحكم المذكور على الاجتزاء بالناقص تعبداً مع كون التتابع المعتبر شرعاً هو التتابع التام أمكن عمومه للنذر، تبعاً لإطلاق دليله لو تم.

إذا عرفت هذا فمن الظاهر أن النصوص المذكورة وإن كانت محتملة للوجهين بدواً، إلا أن الاكتفاء بالناقص اختياراً بعيد جداً، خصوصاً مع جواز التفريق تكليفاً. بل يلغو معه اعتبار التتابع التام في مقام الجعل، وذلك صالح للقرينية على حمل النصوص على الأول. بل هو الظاهر من قوله عليه السلام في صحيح الحلبي المتقدم: «والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً...»[1]. ومن هنا لا مجال للبناء على عمومه للنذر. إلا أن يكون المنذور هو التتابع الشرعي.

الثاني: عدم قدح الإفطار عن عذر في الامتثال، فلا يجب معه إعادة الصوم السابق على العذر. ولا يخفى أن تعليل الاجتزاء في النصوص بأن الله حبسه، وأنه ليس على ما غلب الله عليه شيء، ظاهر في أن ذلك يبتني على الاجتزاء بالناقص تخفيفاً وامتناناً على المكلف، لا لتحقق التتابع المعتبر شرعاً، وحينئذٍ فمقتضى إطلاق جملة من نصوص الحكم المذكور وعموم التعليل المشار إليه فيها العموم للنذر.

وربما يستدل عليه بحديث علي بن أحمد بن أشيم: «كتب الحسين إلى الرضا عليه السلام: جعلت فداك رجل نذر أن يصوم أياماً معلومة فصام بعضها، ثم اعتل

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:٩.

جاز التفريق بعد صوم خمسة عشر يوماً منه(١). ولا يلحق بالشهر غيره في

فأفطر، يبتدئ في صومه أم يحتسب بما مضى؟ فكتب إليه: يحتسب بما مضى»[1].

لكن يشكل بظهوره في نذر أيام معينة، فيكون التدارك بعد الإفطار من باب قضاء المنذور المضيق، لا من باب أداء النذر الموسع الذي هو محل الكلام، فغاية ما يدل عليه الحديث عدم وجوب قضاء ما أتي به قبل الإفطار، وهو مطابق للقاعدة، إذ لا وجه لقضائه بعد أدائه، ولا يكفي في ذلك الإخلال بالتتابع، لعدم التقييد بالتتابع في النذر وإنما وجب لتتابع الأيام المنذورة، نظير تتابع صوم شهر رمضان. فهو أجنبي عما نحن فيه.

ودعوى: أن حمل الأيام المعلومة على ذلك لا يناسب السؤال عن الاستئناف، الظاهر في المفروغية عن وجوب إكمال الصوم، بل المناسب له السؤال عن إكمال الصوم، لجهل السائل بوجوب قضاء الصوم المنذور المعين.

مدفوعة: بإمكان علم السائل بوجوب قضاء الصوم المنذور المعين، وإنما سأل عن استئناف ما صامه لاحتماله وجوب التتابع في القضاء تبعاً لتتابع الأيام المنذورة، وإن لم يكن التتابع منذوراً.

وبعبارة أخرى: ظهور الأيام المعلومة في الأيام المعينة أقوى من ظهور السؤال في أخذ التتابع في المنذور، ليكون مما نحن فيه. ولا أقل من إجمال الحديث وعدم نهوضه بالاستدلال لما نحن فيه، بل العمدة فيه ما عرفت من الإطلاق وعموم التعليل، ولأجله يتعين البناء على ذلك حتى لو نصّ الناذر على التتابع الحقيقي التام.

نعم لو نصّ على عدم الاجتزاء بالصوم مع تخلل الإفطار عن عذر تعين العمل على ذلك، لرجوعه إلى نذر الاستئناف بعد العذر، فينفذ بمقتضى عموم نفوذ النذر، من دون أن ينافي أدلة المقام، لأنها إنما تحكم على نذر التتابع، لا على النذر المذكور. فلاحظ.

(١) كما صرح به غير واحد، وفي الجواهر أنه المشهور، وظاهر السرائر الإجماع

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:٢.

عليه. لموثق موسى بن بكر عن أبي عبدالله عليه السلام أو عن الفضيل عنه عليه السلام: «في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً، ثم عرض له أمر. فقال: إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجزه حتى يصوم شهراً تاماً»[1]، ونحوه موثق الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام.

حيث يتعين حملهما بقرينة الجواب على نذر صوم شهر متتابعاً. ومنصرف السؤال فيه ما إذا كان قد نوى شهراً متتابعاً، إذ مع عدم نية التتابع لا منشأ لتوهم عدم وجوب الإكمال وعدم الاجتزاء به، ليحتاج للسؤال عن ذلك، وذلك هو المناسب للجواب أيضاً، كما لعله ظاهر.

كما أن المنصرف من الأمر العارض في السؤال هو الذي لا يبلغ مرتبة الاضطرار للإفطار من مرض أو نحوه، وإلا كان الأنسب تنبيه السائل لذلك، لأنه أنسب ارتكازاً بالإجزاء، فلا ينبغي له إهماله. بل ذلك هو الظاهر من التفصيل في الجواب، بضميمة عموم التعليل المتقدم، القاضي بالاجتزاء بما أتي به مطلقاً مع الاضطرار للإفطار. ولا أقل من كون ذلك مقتضى العموم المستفاد من ترك الاستفصال. ومن ثم ينهض الموثقان حجة للمشهور.

وبذلك يظهر ضعف ما في الوسيلة من اعتبار مجاوزة النصف ولو بيوم، وكأنه يبتني على فهم ذلك مما ورد في صوم الشهرين المتتابعين، بإلغاء خصوصية الشهرين وحمله على كل صوم متتابع. لكنه توسع في مفاد النص من دون قرينة. مع أنه لو تم لا يزيد على العموم، فليزم الخروج عنه بالموثقين.

ومثله ما في الغنية من البناء مع كون العذر غير اضطراري على التفصيل المذكور في صورة عدم نذر التتابع، وأنه مع نذره يتعين عدم الاجتزاء بما أتى به، ولزوم الاستئناف مطلقاً، ومع كون العذر اضطرارياً على الاجتزاء بما أتى به مطلقاً ولو مع نذر التتابع.

وكأنه يبتني على حمل الموثق على صورة عدم نذر التتابع، والرجوع مع نذره

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١.

هذا الحكم(١).

للقاعدة القاضية بالاستئناف مطلقاً، والرجوع مع كون العذر اضطرارياً للقاعدة أيضاً القاضية بالاجتزاء بما مضى مطلقاً. ويظهر ضعفه مما سبق من انصراف السؤال وظهور الجواب في الحديث إلى صورة نذر التتابع، ولا أقل من إطلاقه الشامل للصورتين معاً، ولا وجه لحمله على خصوص عدم نذر التتابع.

نعم لو كان الإفطار لعذر من مرض ونحوه مما يصدق معه حبس الله تعالى وغلبته تعين الاجتزاء بما صام وإن كان قبل النصف، تحكيماً للتعليل المتقدم، مع حمل الحديث على الإفطار الاختياري.

ولا مجال للعكس بالبناء على عموم الحديث للإفطار الاختياري والاضطراري، وتخصيص التعليل به بحمله على غير صورة نذر الشهر. لأن مفاد التعليل من سنخ الحكم الثانوي، الذي يكون دليله حاكماً عرفاً على دليل الحكم الأولي.

(١) يعني مما يجب فيه التتابع، كما لو وجب عليه بنذر أو غيره صوم عشرة أيام متتابعات مثلاً، فصام خمسة أيام، ثم أفطر. لقصور الدليل عنه.

كما لا يلحق بصوم الشهرين المتتابعين في اعتبار تجاوز النصف، لقصوره أيضاً كما يظهر مما سبق في تعقيب ماسبق من الوسيلة.

واستثنى بعض مشايخنا قدس سره من ذلك صوم العبد في الظهار الذي هو شهر واحد، فاكتفى فيه بالتتابع بنصف الشهر ويوم، لمعتبر منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال في رجل صام في ظهار شعبان، ثم أدركه شهر رمضان. قال: يصوم شهر رمضان، ويستأنف الصوم. فإن هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيته»[1].

بدعوى: أن صدره وإن كان وارداً في الحر بقرينة عدم الاكتفاء في كفارته بشهر واحد، إلا أن قوله عليه السلام في ذيله: «فزاد في النصف يوماً...»، يعمّ الحر والعبد.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١.

(مسألة ١٨): إذا وجب عليه صوم متتابع لا يجوز له أن يشرع فيه في زمان يعلم أنه لا يسلم(١) بتخلل عيد أو نحوه. نعم إذا لم يعلم

لكن لم يتضح الوجه في عموم الذيل، بعد أن كان مرجع الضمير هو الرجل المسؤول عنه، المفروض أنه حر، وإنما يتجه ما ذكره لو كان التعبير هكذا: فإن صام المظاهر فزاد في النصف.... غاية الأمر أن التعبير بالنصف مشعر بأن المعيار هو، لا خصوص الشهر. لكنه لا يبلغ حدّ الظهور الحجة.

نعم يجتزأ في الجميع بما وقع من الصوم لو كان الإفطار عن مرض ونحوه مما يصدق معه حبس الله، لعموم التعليل المتقدم، كما تقدم نظيره في نذر صوم الشهر.

(١) كما صرح به جماعة، بل لعله المعروف بينهم. لعدم تحقق التتابع المعتبر فيه. وفي صحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثم أدركه شهر رمضان، قال: يصوم شهر رمضان، ويستأنف الصوم، فإن هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيته»[1]. وقريب منه موثق محمد بن مسلم[2].

وقد استشكل فيه في الجواهر بأن عدم التتابع ليس لاختيار المكلف الإفطار، بل لمنع الشارع من صوم الكفارة حينئذٍ، فتشمله روايات العذر. وربما كان في تكليف المرأة بذلك بانتظار زمان يأسها، لغلبة عدم سلامتها من الحيض شهراً ويوماً عسر وحرج. وأما الحديثان فلا مجال لاستفادة الكلية منهما، بل لابد من الاقتصار على مضمونهما، كما في النهاية. ولاسيما مع معارضتهما بما ورد في صوم الهدي، الذي يأتي الكلام فيه.

لكنه يندفع بأنه لا دليل على عموم عدم إخلال الإفطار عن عذر في التتابع المعتبر، كما تقدم في المسألة السادسة عشرة، وإنما الثابت عدم الإخلال بالإفطار للحيض، وبالإفطار لحبس الله تعالى وغلبته الذي ينصرف إلى ما إذا أقدم على التتابع ثم حبسه الله تعالى وغلبه بمرض غير متوقع أو سفر مضطر إليه كذلك، دون ما إذا أقدم ابتداء على إيقاع الصوم في وقت يتعذر فيه التتابع المعتبر، كما في المقام، وكما لو

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١، ٢.

فلا بأس إذا كان غافلاً فاتفق ذلك(١)، أما إذا كان شاكاً فالظاهر البطلان(٢). ويستثنى من ذلك الثلاثة بدل الهدي(٣)، إذا شرع فيها يوم التروية وعرفة فإن له أن يأتي بالثالث(٤)

علم بأنه يمرض أو يضطر للسفر قبل إكمال شهر ويوم.

وأما المرأة فلا إشكال في عدم تكليفها بانتظار سن اليأس، إلا أنه ليس لعدم البناء على الكلية المذكورة، بل لاستثناء الحيض منها، للنصوص المتقدمة، التي لا مجال لحملها على صورة عدم توقع الحيض، لندرتها. ومنه يظهر أن الحديثين على طبق القاعدة، وما يأتي في صوم الهدي هو المستثنى منها الذي يقتصر فيه على مفاد دليله.

(١) كأنه لدعوى صدق حبس الله تعالى وغلبته حينئذٍ، فلا يخل الإفطار معه بالتتابع المعتبر. لكنه لا يخلو عن إشكال، لانصرافه إلى ما لم يكن متوقعاً، دون مثل المقام مما كان معلوماً مغفولاً عنه.

نعم إذا كان معتقداً عدم حصول المانع من التتابع فصام، ثم انكشف حصوله، فقد يتوجه ذلك، وإن لم يخل عن خفاء، خصوصاً إذا كان انكشاف ذلك في أثناء شعبان قبل دخول شهر رمضان. فلاحظ.

(٢) لعدم القصد للتتابع من أول الأمر. فتأمل.

(٣) حيث يجب فيها التتابع إجماعاً، كما في الجواهر. وفي صحيح الحسين بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: السبعة الأيام والثلاثة الأيام في الحج لا تفرق، إنما هي بمنزلة الثلاثة الأيام في اليمين»[1]، ونحوه غيره.

(٤) إجماعاً، كما في المدارك وفي ظاهر المختلف حاكياً له عن ابن إدريس. لرواية يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن رجل قدم يوم التروية متمتعاً، وليس له هدي، فصام يوم التروية ويوم عرفة، قال: يصوم يوماً آخر بعد أيام التشريق»[2]،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:٢.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:٥٢ من أبواب الذبح حديث:٢.

وخبر عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام: «فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة، قال: يجزيه أن يصوم يوماً آخر»[١].

لكن في كتاب الحج من المدارك: «وفي الروايتين ضعف في السند، وبأزائهما أخبار كثيرة دالة على خلاف ذلك».

ويندفع ـ مضافاً إلى انجبار ضعف السند بعمل المشهور ـ بأن الظاهر صحة سند الرواية الأولى، كما نبه له بعض مشايخنا قدس سره، وأن يحيى الأزرق فيها هو ابن عبد الرحمن الثقة، لا ابن حسان المجهول، لأنها مروية عن الإمام الكاظم عليه السلام والثاني من أصحاب الصادق عليه السلام لا غير، ولم تعرف له رواية في الفقه، بخلاف الأول فإنه من أصحابهما عليهما السلام معاً، وهو من الرواة المشهورين، روى عنه جماعة منهم صفوان، وله كتاب رواه عنه جماعة. ومن ثم ينصرف الإطلاق له وتنحصر هذه الرواية به. وما يظهر من الصدوق من روايتها عن ابن حسان، لأنه الذي صرح بطريقه إليه في المشيخة، لا يبعد ابتناؤه على التصحيف، أو الخطأ منه في المشيخة، بتوهم أن ما رواه مشايخه يراد به ابن حسان.

نعم في صحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام: «سأله عباد البصري عن متمتع لم يكن معه هدي قال: يصوم ثلاثة أيام قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، قال: فإن فاته صوم هذه الأيام؟ فقال: لا يصوم يوم التروية ولا يوم عرفة ولكن يصوم ثلاثة أيام متتابعات بعد أيام التشريق»[٢]. وفي صحيح العيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام: «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»[٣].

وقد حملهما بعضهم على صيام أحد اليومين منفرداً. ولعل الأقرب حملهما على كراهة التعجيل بصوم يومين، أو استحباب التأخير، محافظة على التتابع التام.

كما أن في صحيح حماد: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال علي عليه السلام: صيام

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:٥٢ من أبواب الذبح حديث:١، ٣، ٥.

بعد العيد(١) بلا فصل(٢)، أو بعد أيام التشريق لمن كان بمنى، أما إذا شرع يوم عرفة وجب الاستئناف(٣).

(مسألة ١٩): إذا نذر أن يصوم شهراً أو أياماً معدودة لم يجب

ثلاثة أيام في الحج قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة...»[١]. وفي خبر الواسطي عن أبي الحسن عليه السلام: «سمعته يقول: إذا صام المتمتع يومين لا يتابع الصوم اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة أيام في الحج، فليصم بمكة ثلاث أيام متتابعات...»[٢].

والأول محمول على فوت ذلك بتعذر الصوم في اليومين أيضاً، أو على استحباب التأخير. والثاني ـ مع عدم خلوه عن ضعف السند ـ محمول على استحباب التدارك بثلاثة أيام، أو على ما إذا كان صومه اليومين في غير يوم التروية وعرفة، أو على استحباب التأخير.

وبالجملة: ليس في هذه النصوص ما هو نص في مخالفة الحديثين السابقين، فلا مجال لرفع اليد بها عنهما مع اعتبار سند أحدهما وعمل المشهور بهما.

(١) كما لو لم يذهب لمنى عصياناً أو لعذر، لاختصاص المنع عن صوم أيام التشريق بمن كان بمنى.

(٢) كما عن كشف اللثام استظهاره. وتنظر فيه في محكي الجواهر، لإطلاق النص والفتوى. وكذا الكلام فيما بعده. وأما دعوى: أن مبنى الاجتزاء باليوم المفصول هو أن الفصل بالعيد لا يخلّ بالتتابع، لا على سقوط التتابع،كي لايقدح الفصل بغير العيد أيضاً. فهي خالية عن الشاهد بعد تخصيص دليل التتابع في المقام.

(٣) كما صرح به غير واحد. اقتصاراً في الخروج عن إطلاق وجوب التتابع على مورد النص.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:٥٣ من أبواب الذبح حديث:٣.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:٥٢ من أبواب الذبح حديث:٤.

التتابع(١) إلا مع اشتراط التتابع أو الانصراف إليه(٢) على وجه التقييد(٣).

(مسألة ٢٠): إذا فاته الصوم المنذور المشروط فيه التتابع فالأحوط التتابع في قضائه(٤).

---

(١) لأصالة البراءة.

(٢) وعليه يحمل موثقا موسى بن بكر والفضيل بن يسار المتقدمان في المسألة السابعة عشرة، كما أوضحناه هناك.

(٣) أما إذا كان الانصراف بدوياً من دون أن يرجع للتقييد فلا أثر له.

(٤) أما أصل وجوب قضاء الصوم المنذور فقد يستدل عليه بعموم وجوب قضاء ما فات. لكن العموم المذكور غير ثابت، كما أشرنا إليه في المسألة الأولى من هذا الفصل. مع أن المنصرف أو المتيقن منه ما وجب بعنوانه الأولي، من صلاة أو صوم أو نحوهما، ليمكن حفظ عنوانه بالقضاء، دون ما وجب بعنوان كونه وفاء بالنذر، حيث لايمكن حفظ العنوان المذكور بالقضاء، بل ينحصر موضوعه بالأداء. فتأمل.

فالعمدة النصوص. ففي صحيح علي بن مهزيار: «أنه كتب إليه يسأله: يا سيدي رجل نذر أن يصوم يوماً بعينه فوقع ذلك اليوم على أهله ما عليه من الكفارة؟ فكتب إليه: يصوم يوماً بدل يوم، وتحرير رقبة مؤمنة»[1]، وقريب منه غيره.

نعم في صحيحه الآخر: «كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب إليه وقرأته: لا تتركه إلا من علة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض، إلا أن تكون نويت ذلك. وإن كنت أفطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين. نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى»[2].

فإن عدم التعرض فيه للقضاء قد يظهر في عدمه. لكن السؤال فيه لما كان عن

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١، ٤.

(مسالة ٢١): الصوم من المستحبات المؤكدة، وقد ورد أنه جنة من النار(١)، وزكاة الأبدان(٢)،

الكفارة فعدم التعرض فيه للقضاء لا يدل على عدمه، ومجرد التعرض في النصوص الأول للقضاء تفضلاً مع أن السؤال فيها عن الكفارة أيضاً لا يستلزم ذلك فيه. ولو سلم ظهوره في نفي القضاء فلا إشكال في أن ظهور النصوص الأول في وجوبه أقوى، فتقدم عليه.

وأما لزوم موافقة القضاء للأداء في التتابع فهو الذي قربه في الدروس قال: «ولو كان قد شرط فيه التتابع ففي وجوبه في قضائه وجهان، أقربهما الوجوب».

وقد استشكل فيه غير واحد بأن قضاء الصوم المنذور لما كان على خلاف القاعدة لزم الاقتصار فيه على مفاد دليله، وهو النصوص المتقدمة، وهي لا تقتضي إلا وجوب تدارك أصل الصوم بالقضاء دون الخصوصيات الزائدة على ذلك، كما هو مقتضى إطلاق قولهم عليهم السلام: «يصوم يوماً بدل يوم».

اللهم إلا أن يدعى فهم عدم الخصوصية لأصل الصوم، لأن مناسبة الحكم والموضوع تقضي بابتناء الحكم على تدارك المنذور بالقضاء، المناسب لتدارك جميع الخصوصيات المنذورة.

لكنه لا يخلو عن إشكال. ولا يظن منهم البناء على ذلك في غير التتابع من القيود، كما إذا نذر أن يصوم كل يوم بارد أو ممطر من رجب.

كما لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب التتابع لو لم يكن مأخوذاً قيداً في المنذور، بل كان من لوازمه الخارجية، كما لو نذر صوم العشر الأواخر من رجب. فلاحظ.

(١) ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال:... قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الصوم جنة من النار»[1]، ونحوه غيره.

(٢) ففي موثق السكوني عن أبي عبدالله عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب الصوم المندوب حديث:١.

وبه يدخل العبد الجنة(١)، وأن نوم الصائم عبادة، ونفسه وصمته تسبيح، وعمله متقبل، ودعاؤه مستجاب(٢)، وخلوف فمه عند الله تعالى أطيب من رائحة المسك(٣)، وتدعو له الملائكة حتى يفطر(٤)، وله فرحتان:

لأصحابه: «ألا أخبركم بشيء إن أنتم فعلتموه تباعد الشيطان عنكم، كما يتباعد المشرق من المغرب؟ قالوا: بلى، قال: الصوم يسود وجهه... ولكل شيء زكاة، وزكاة الأبدان الصيام»[١]، ونحوه في ذلك موثق مسعدةبن صدقة[٢] وغيره.

(١) ففي معتبر طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي(عليهم السلام) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من صام يوماً تطوعاً أدخله الله عزوجل الجنة»[٣]، وقريب منه غيره.

(٢) ففي حديث أحمد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: نوم الصائم عبادة، وصمته تسبيح، وعمله متقبل، ودعاؤه مستجاب»[٤]، وفي حديث السكوني عنه عليه السلام عن آبائه(عليهم السلام): «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نوم الصائم عبادة، ونفسه تسبيح»[٥]، ونحوهما غيرهما.

(٣) ففي صحيح ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: أوحى الله عزوجل إلى موسى عليه السلام: ما يمنعك من مناجاتي؟ فقال: يا رب أجلك عن المناجاة لخلوف فم الصائم، فأوحى الله عزوجل إليه: يا موسى لخلوف فم الصائم أطيب عندي من ريح المسك»[٦]، ونحوه في ذلك غيره.

وفي لسان العرب: «وخَلَفَ فم الصائم خُلوفاً أي: تغيرت رائحته... قال أبو عبيدة: الخُلوف تغير طعم الفم، لتأخر الطعام».

(٤) ففي المرسل عن أبي حمزة الثمالي: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إن الصائم منكم ليرتع في رياض الجنة، وتدعو له الملائكة حتى يفطر»[٧]، وفي موثق مسعدة بن صدقة عنه عليه السلام عن آبائه عليه السلام: «أن النبي صلى الله عليه وآله قال: إن الله عزوجل

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢، ٤١، ١٨، ٢٤، ٢٣، ٥، ٣٨.

فرحة عند الإفطار، وفرحة حين يلقى الله تعالى(١). وأفراده كثيرة والمؤكد منه صوم ثلاثة أيام من كل شهر(٢). والأفضل في كيفيتها أول خميس من الشهر، وآخر خميس منه، وأول أربعاء من العشر الأواسط(٣). ويوم

وكل ملائكته بالدعاء للصائمين، وقال: أخبرني جبرئيل عن ربه أنه قال: ما أمرت ملائكتي بالدعاء لأحد من خلقي إلا استجبت لهم فيه»[١]، وفي حديث ابن فضال أنه لا يحصي عددهم إلا الله تعالى[٢].

(١) ففي معتبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال: للصائم فرحتان: فرحة عند إفطاره وفرحة عند لقاء ربه»[٣]، ونحوه مرفوع الحسين بن سعيد عن أبي عبدالله عليه السلام، وحديثا ابن عباس وزيد بن علي عن النبي صلى الله عليه وآله[٤].

(٢) كما يظهر من النصوص الكثيرة[٥]. وفي موثق مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام: «أن النبي صلى الله عليه وآله قال: دخلت الجنة فوجدت أكثر أهلها البله، يعني بالبله المتغافل عن الشر العاقل في الخير والذين يصومون ثلاثة أيام من كل شهر»[٦]، وفي حديث الأربعمائة: «صوموا ثلاثة أيام في كل شهر وهي تعدل صوم الدهر»[٧].

(٣) كما تضمنه أكثر نصوص صوم ثلاثة أيام من كل شهر، وفي غير واحد من النصوص أنه الصوم الذي قبض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله، منها صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله أول ما بعث يصوم حتى يقال: ما يفطر. ويفطر حتى يقال: ما يصوم. ثم ترك ذلك، وصام يوماً وأفطر يوماً، وهو صوم داود. ثم ترك ذلك، وصام الثلاثة الأيام الغرّ. ثم ترك ذلك وفرقها في كل عشرة يوماً خميسين بينهما أربعاء، فقبض عليه السلام وهو يعمل ذلك»[٨]، وترك في بعض

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب الصوم المندوب حديث:٣، ٣٦، ٦، ٢٦، ٢٧، ٤٠.

(٥) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣ من أبواب الصوم المندوب. مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٦، ٧، ٨، ٩ من أبواب الصوم المندوب.

(٦)، (٧)، (٨) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢٥، ١٥، ١٦.

الغدير(١) فإنه يعدل مائة حجة ومائة عمرة مبرورات متقبلات(٢)، ويوم

طرقه: «ثم ترك ذلك وصام الثلاثة الأيام الغرّ».

وكلا الطريقين وإن كان معتبراً إلا أن الأول أقوى وأقرب مضموناً، لأن احتمال الزيادة أبعد. وفي ذيل موثق زرارة عنه عليه السلام أنه جميع ما جرت به السنة من الصوم. ولابد من حمله على أنه الأفضل، كما تضمنه صدره على بعض طرقه[١]. فراجع.

نعم في معتبر الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه: «أن علياً عليه السلام كان ينعت صيام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: صام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الدهر كله ما شاء الله، ثم ترك ذلك وصام صيام داود عليه السلام يوماً لله ويوماً له ما شاء الله، ثم ترك ذلك فصام الاثنين والخميس ما شاء الله ثم ترك ذلك، وصام البيض ثلاثة أيام من كل شهر، فلم يزل ذلك صيامه حتى قبضه الله إليه»[٢]، وفي معتبر الجعفريات عنهم عليهم السلام عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها الذين يصومون أيام البيض»[٣]، وعن أبي ذر قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من كان منكم صائماً من الشهر فليصم الثلاث البيض»[٤].

لكن لا مجال للخروج بها عن النصوص الأول مع ما هي عليه من الكثرة والشهرة، ولاسيما مع ما سبق في صحيح محمد بن مسلم من عدول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من صيام الأيام البيض إلى صيام هذه الأيام، واستمراره عليه حتى قبض.

(١) كما في نصوص كثيرة رواها الخاصة[٥]، والعامة[٦].

(٢) ففي خبر العبدي: «سمعت أبا عبدالله الصادق عليه السلام يقول: صيام يوم

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب الصوم المندوب حديث:٦.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢.

(٣) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٩ من أبواب الصوم المندوب حديث:١.

(٤) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٩ من أبواب الصوم المندوب حديث:٥.

(٥) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٤ من أبواب الصوم المندوب. مستدرك الوسائل ج:٧ باب: ١١ من أبواب الصوم المندوب.

(٦) تاريخ بغداد ٨: ٢٨٩ في ترجمة حبشون بن موسى بن أيوب.

مولد النبي صلى الله عليه وآله (١)، ويوم بعثه(٢)،

غدير خم يعدل صيام عمر الدنيا لو عاش إنسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك، وصيامه يعدل عند الله عزوجل في كل عام مائة حجة ومائة عمرة مبرورات متقبلات. وهو عيدالله الأكبر»[١]، وفي مرسل الفتال أن الله يكتب به صيام الدهر[٢]، وفي معتبر الحسن بن راشد عنه عليه السلام: «قلت: فما لمن صامه؟ قال: صيام ستين شهراً»[٣]، ونحوه خبر أبي هريرة[٤]،وفي خبر عمار بن حريز عنه عليه السلام: «وأن صومه يعدل ستين شهراً من أشهر الحرم»[٥]. وفي خبر الحسن بن راشد عنه عليه السلام: «والعمل فيه يعدل ثمانين شهراً»[٦]، وفي خبر المفضل عنه عليه السلام: «ومن صامه كان أفضل من عمل ستين سنة»[٧]، وفي خبره الآخر عنه عليه السلام أنه كفارة ستين سنة[٨].

وفي خبر الطوسي عن الرضا عليه السلام في حديث خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في هذا اليوم: «وصوم هذا اليوم مما ندب الله تعالى إليه، وجعل الجزاء العظيم كفاء له عنه، حتى لو تعبد له عبد من العبيد في الشبيبة من ابتداء الدنيا إلى تقضيها صائماً نهارها قائماً ليلها إذا أخلص المخلص في صومه لقصرت إليه أيام الدنيا عن كفائه»[٩].

(١) كما في جملة من النصوص وفي مرسل المصباح ومرسل المفيد في مسار الشيعة أن من صامه كتب له صيام سنة[١٠]، وفي مرسل المفيد في المقنعة والفتال في روضة الواعظين: «فمن صامه كتب له صيام ستين سنة»[١١].

وقد تضمنت هذه النصوص وغيرها أنه يوم السابع عشر من ربيع الأول.

(٢) كما في جملة من النصوص، وفي معتبر الحسن بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: ولا تدع صيام يوم سبعة وعشرين من رجب، فإنه هو اليوم الذي أنزلت فيه

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٤ من أبواب الصوم المندوب حديث:٤، ١٤، ٢.
(٤) تاريخ بغداد ٨: ٢٨٩ في ترجمة حبشون بن موسى بن أيوب.
(٥)، (٦)، (٧)، (٨)، (٩) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٤ من أبواب الصوم المندوب حديث: ١٠، ٦، ٧، ٨، ٥، ١١.
(١٠)، (١١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٩ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢، ٥، ٦، ٧.

ويوم دحو الأرض(١) وهو الخامس والعشرين من ذي القعدة(٢)، ويوم عرفة(٣) لمن لايضعفه عن الدعاء،

النبوة على محمد صلى الله عليه وآله، وثوابه مثل ستين شهراً لكم»[١]، ونحوه غيره. وفي خبر عبدالله بن طلحة: «من صام يوم سبعة وعشرين من رجب كتب الله له صيام سبعين سنة»[٢]، ونحوه غيره.

وقد تضمنت هذه النصوص أنه اليوم السابع والعشرون من شهر رجب.

نعم في خبر الحسن بن بكار الصيقل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله لثلاث ليال مضين من رجب، وصوم ذلك اليوم كصوم سبعين عاماً»[٣]، ومقتضاه أنه اليوم الثالث من رجب.

لكن عن الصدوق: «قال سعد: كان مشايخنا يقولون: إن ذلك غلط من الكاتب وإنه لثلاث بقين من رجب».

(١) كما في جملة من النصوص، وفي صحيح الحسن الوشا: «كنت مع أبي وأنا غلام، فتعشينا عند الرضا عليه السلام ليلة خمس وعشرين من ذي القعدة، فقال له: ليلة خمس وعشرين من ذي القعدة ولد فيها إبراهيم عليه السلام، وولد فيها عيسى بن مريم، وفيها دحيت الأرض من تحت الكعبة، فمن صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهراً»[٤]، ونحوه غيره، وفي حديث ابن مسعود أنه كصوم سبعين سنة[٥]، وفي خبر عبدالرحمن السلمي: «فمن صام ذلك اليوم وقام تلك الليلة فله عبادة مائة سنة صام نهارها وقام ليلها»[٦]، وفي مرسل الإقبال: «فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شيء بين السماء والأرض»[٧].

(٢) كما تضمنته النصوص ومنها ما تقدم.

(٣) ففي صحيح سليمان الجعفري: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كان أبي

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٥ من أبواب الصوم المندوب حديث:١، ٣، ٢.
(٤)، (٥)، (٦)، (٧) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٦ من أبواب الصوم المندوب حديث:١، ٨، ٧، ٩.

مع عدم الشك في الهلال(١)،ويوم المباهلة(٢) وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة، وتمام رجب وتمام شعبان، وبعض كل منهما على اختلاف الأبعاض في مراتب الفضل(٣)،

يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف، ويأمر بظل مرتفع فيضرب له فيغتسل مما يبلغ منه [من] الحر»[١]، وفي مرسل دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «من صام يوم عرفة محتسباً فكأنما صام الدهر»[٢]، ونحوه عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام[٣].

وفي موثق عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: صوم يوم عرفة يعدل السنة،وقال:لم يصمه الحسن، وصامه الحسين(عليهما السلام»)[٤]، وفي موثق محمد بن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إن رسول الله(ص) لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان»[٥]، ونحوه موثق محمد بن قيس عنه عليه السلام[٦].

ويظهر منها ومن غيرها مما تضمن عدم صوم بعض الأئمة عليهم السلام له أن عدم صومهم عليهم السلام له لدفع توهم وجوبه، أو لدفع توهم شدة استحبابه بنحو قد يؤدي إلى الالتزام به وإن أضعف عن الدعاء. فلاحظ.

(١) ففي موثق سدير عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن صوم يوم عرفة فقلت: جعلت فداك إنهم يزعمون أنه يعدل صوم سنة، فقال: كان أبي لا يصومه، قلت: ولم ذاك جعلت فداك؟ قال: إن يوم عرفة يوم دعاء ومسألة، وأتخوف أن يضعفني عن الدعاء وأكره أن أصومه وأتخوف أن يكون يوم عرفة يوم أضحى، وليس بيوم صوم»[٧].

(٢) لم أعثر عاجلاً على رواية به.

(٣) فإن النصوص في صوم الشهرين وأبعاضهما مستفيضة فراجع الباب

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث:٣.
(٢) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:١٩ من أبواب الصوم المندوب حديث:١.
(٣) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:١٩ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢.
(٤)،(٥)،(٦)،(٧) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث:٥، ٢، ٧، ٦.

ويوم النوروز(١)، وأول يوم من محرم(٢) وثالثه(٣) وسابعه(٤)، وكل خميس وكل جمعة(٥) إذا لم يصادفا عيداً.

السادس والعشرين والثامن والعشرين والتاسع والعشرين من أبواب الصوم المندوب من الوسائل، والباب الواحد والعشرين والثالث والعشرين والرابع والعشرين من أبواب الصوم المندوب من مستدرك الوسائل.

(١) كما في حديث المعلى بن خنيس عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال: إذا كان يوم النيروز فاغتسل، والبس أنظف ثيابك، وتطيب بأطيب طيبك، وتكون ذلك اليوم صائماً»[١]. نعم تحديد اليوم المذكور لا يخلو عن إشكال، لاحتمال تغييره عما كان عليه في عصر صدور الحديث.

(٢) ففي صحيح الريان بن شبيب: «دخلت على الرضا عليه السلام في أول يوم من المحرم... فقال: إن هذا اليوم هو اليوم الذي دعا فيه زكريا عليه السلام ربه، فقال: ربّ هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء، فاستجاب الله له... فمن صام هذا اليوم ثم دعا الله عزوجل استجاب له كما استجاب لزكريا عليه السلام»[٢]. وقريب منه غيره.

(٣) ففي مرسل الإقبال عن النبي صلى الله عليه وآله: «أن من صام اليوم الثالث من المحرم استجيب دعوته»[٣].

(٤) لم أعثر عاجلاً على رواية به. نعم في بعضها استحباب صوم المحرم وصوم يوم منه وصوم تاسعه[٤].

(٥) ففي حديث الزهري عن الإمام زين العابدين عليه السلام عدّ صوم الجمعة والخميس والاثنين والأيام البيض وستة أيام من شوال بعد شهر رمضان من الصوم الذي صاحبه بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر[٥]. وهو لا يقتضي أهمية الصوم

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٤ من أبواب الصوم المندوب حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب الصوم المندوب حديث:٩.
(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٥ من أبواب الصوم المندوب.
(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب الصوم المندوب حديث:١.

(مسألة ٢٢): يكره الصوم في موارد :

منهـا: الصوم يوم عرفة لمن خاف أن يضعفه عن الدعاء(١) والصوم مـع الشـك في الهلال بحيـث يحتمل كونه عيـداً(٢)، وصـوم الضيف نافلة

في الأيام المذكورة.

نعـم في بعـض النصوص الأمـر بصوم الجمعـة[١]، منها ما عـن الرضا عليه السلام : «قـال: قال رسـول الله صلى الله عليه وآله: من صام يوم الجمعـة صبراً واحتسـاباً أعطي ثواب صيام عشرة أيام غرّ زهر لا تشاكل أيام الدنيا»[٢].

لكـن في خـبر دارم بـن قبيصـة عـن الرضـا عليه السلام عـن آبائه(عليهم السـلام): «قـال رسـول الله صلى الله عليه وآله: لا تفردوا الجمعة بصوم»[٣]، ونحـوه غيره. ولعله لذا قال في محكـي المصباح: «روي الترغيـب في صومه. إلا أن الأفضل أن لا ينفرد بصومه إلا بصوم يوم قبله».

وإن كان مقتـضى ما تقدم التخيير بين تقديم اليوم الثاني عليه وتأخيره عنه، كما في رواية أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تصوموا يوم الجمعة إلا أن تصوموا قبله أو بعده»[٤].

(١) كما تقدم في موثق سدير. ونحوه صحيح محمد بن مسلم[٥]، وغيره.

(٢) كما تقدم في موثق سدير[٦]. لكنه مختص بعيد الأضحى. ولا مجال للتعدي منـه لفهم عـدم الخصوصية أو عمـوم التعليل لعيـد الفطر، إذ لا إشـكال في وجوب صوم الثلاثين من شهر رمضان لو احتمل كونه عيداً، عملاً بالأصل، وعدم رجحان التهرب منه بمثل السفر.

وأما لو احتمل خطأ البينة في شـهري شـوال وذي الحجة، بحيث يحتمل تأخر

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب الصوم المندوب.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من أبواب الصوم المندوب حديث:٢، ٣، ٦.

(٥)، (٦) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث:٤، ٦.

بدون إذن مضيفه(١)،

العيد عما أثبتته، فالحديث لا ينهض بالكراهة معه، لاختصاصه بالصورة الأولى التي ينحصر فيها وجه تعيين العيد بالأصل، والتعدي لغيرها يحتاج إلى دليل. فلاحظ.

(١) كما هو المشهور. لغير واحد من النصوص، كصحيح الفضيل عن أبي عبدالله [جعفر] عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينه حتى يرحل عنهم، ولا ينبغي للضيف أن يصوم إلا بإذنهم، لئلا يعملوا له الشيء فيفسد عليهم، ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلا بإذن الضيف، لئلا يحشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم [لمكانهم]»[1]. وموثق هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه، ومن طاعة المرأة لزوجها أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه وأمره، ومن صلاح العبد وطاعته ونصيحته [نصحه] لمولاه أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مولاه وأمره، ومن برّ الولد بأبويه أن لا يصوم تطوعاً [ولا يحج تطوعاً ولا يصلي تطوعاً] إلا بإذن أبويه وأمرهما، وإلا كان الضيف جاهلاً، وكانت المرأة عاصية، وكان العبد فاسقاً عاصياً، وكان الولد عاقّاً»[2]، وغيرهما.

لكن في السرائر والمعتبر والنافع وعن الإرشاد والتلخيص والتبصرة أنه لا يصح صومه، بل في المعتبر أنه مما أتفق عليه علمائنا وأكثر علماء الإسلام، وفي السرائر أنه يكون مأزوراً لا مأجوراً. وقد يحمل عليه إطلاق ما عن الشيخين وجماعة النهي عن صوم الضيف بدون إذن مضيفه. وكأنه للأخذ بظاهر النهي في النصوص.

ويشكل بأن المعتبر من نصوص المسألة هو الحديثان المتقدمان، والأول منهما قد تضمن أن المسافر ضيف على جميع من بالبلد من أهل دينه، وأنه لا ينبغي له أن يصوم إلا بإذنهم، ولا لهم أن يصوموا إلا بإذنه، والكراهة ـ فضلاً عن شرطية الإذن في الصحة ـ بهذه السعة مما لا يظن من أحد البناء عليه. فلابد من حمله على نحو من

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:٢،٣.

والولد من غير إذن والده(١).

الاستحباب، بلحاظ كمال الاخوة في الدين، والمرتبة العالية منها. وحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ولا ينبغي» على ذلك ليس غريباً.

على أن مقتضى التعليل فيه ارتفاع المحذور بإعلامهم أو نحوه مما لا يلزم معه فساد الطعام عليهم، ولو للعلم بعدم تقديمهم الطعام له، أو لكون الطعام الذي يقدم له لا يفسد بالتأخير، أو لكونه يقدم في أوقات تناسب الصيام، ولا يتوقف ارتفاعه على استئذانهم، فضلاً عن أن يكون شرطاً في صحة الصوم تعبداً.

وأما الثاني فظاهر قوله عليه السلام فيه: «وإلا كان الضيف جاهلاً» هو الكراهة، لانصراف الجهل فيه إلى ما يناسب عدم الحكمة في التصرف، وعدم وقوعه بالوجه المناسب لأصول الضيافة وآدابها المرعية عند العرف.

ودعوى: أن المراد به الجهل بحكم الصوم، وأنه لا يصح منه، بل يبطل. ممنوعة، لتوقف ذلك على عدم العلم بالحكم المذكور ولو من الصحيح، وظاهر الصحيح ثبوت الجهل مطلقاً. ومن ثم كان الظاهر حمل الجهالة على ما يقابل الحكمة والتعقل، لا على ما يقابل العلم، فيناسب ما ذكرنا.

وبذلك يظهر حمل إطلاق نهي الضيف عن الصوم بدون إذن المضيف في بقية النصوص ـ مع غض النظر عن ضعف سندها ـ على الكراهة لصلوح الحديثين المتقدمين لتفسيرها، والقرينية على ذلك فيها.

هذا وفي الشرايع خص البطلان بما إذا نهاه المضيف عن الصوم، وكأنه لعدم إمكان الالتزام بإطلاق النهي في النصوص المذكورة، أو لاختصاص الجهل الذي تضمنه الموثق بذلك. لكن الثاني ممنوع، والأول لا يعين الحمل المذكور، بل الأقرب ـ كما تقدم ـ الكراهة، أو استحباب الترك.

(١) كما في الشرايع وعن المنتهى والتذكرة. ولعله إليه يرجع ما في المعتبر من استحباب الاستئذان مراعاة للأدب.

خلافاً للنافع ـ وإن كان ظاهر المعتبر أن مراده فيه الاستحباب ـ والدروس

(مسألة ٢٣): يحرم صوم العيدين(١)،

وعن الإرشاد والتلخيص والتبصرة وشرح الإرشاد للفخر. للحكم بالعقوق في موثق هشام المتقدم، لما هو المعلوم من حرمة عقوق الأب.

لكنه لا يقتضي الفساد إلا مع الالتفات للحرمة بنحو يمنع من التقرب. على أن العقوق معنى عرفي لا يتحقق بمجرد عدم الإذن، فكما يمكن حمل تطبيقه في المقام على التعبد بلحاظ حرمته يمكن حمله على المبالغة لمنافاته للأدب. ولعل الثاني أقرب، ولاسيما مع ما في صدره من جعل الاستئذان من برّ الولد بوالده، الذي لا إشكال في استحبابه، حيث يظهر منه أن تطبيق العقوق بلحاظ عدم البرّ بالوالد، لا بلحاظ استحقاقه الإذن، ليستلزم الحرمة.

ولعله لذا قال الصدوق في العلل بعد ذكر الموثق: «جاء هذا الخبر هكذا، ولكن ليس للوالدين على الولد طاعة في ترك الحج تطوعاً كان أو فريضة، ولا في ترك الصلاة ولا في ترك الصوم تطوعاً كان أو فريضة ولا في شيء من ترك الطاعات».

هذا وحيث كان الدليل هو الموثق، فهو لا يختص بإذن الأب، بل قد تضمن اعتبار إذن الأبوين معاً، فالكلام فيهما على نهج واحد.

(١) عليه اتفاق فقهاء الإسلام، كما في المعتبر، وبإجماع علمائه، كما في التذكرة والجواهر. والنصوص به مستفيضة. وقد تقدم في موثق سدير في صوم يوم عرفة قوله عليه السلام: «وأتخوف أن يكون يوم عرفة يوم أضحى وليس بيوم صوم»[1]، وفي معتبر قتيبة الأعشى: «قال أبو عبدالله عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستة أيام: العيدين وأيام التشريق واليوم الذي تشك فيه من شهر رمضان»[2].

هذا وقد استثنى في المقنع والمبسوط والنهاية والوسيلة من وجب عليه صوم شهرين متتابعين في أشهر الحرم، فإنه يصومها وإن دخل فيها العيد وأيام التشريق. وعن الحدائق اختيار ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢٣ من أبواب الصوم المندوب حديث:٦.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:٧.

ويشهد له صحيح زرارة المروي في الفقيه: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل رجلاً خطأً في أشهر الحرم. قال: عليه الدية، وصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم، قلت: إن هذا يدخل فيه العيد وأيام التشريق. فقال: فإنه حق لزمه»[١]، ورواه في التهذيب بسنده الصحيح عنه عن أبي عبدالله عليه السلام كما في الطبعة الحديثة[٢]، لكن رواه في الوسائل عنه عن أبي جعفر عليه السلام[٣]، وقريب منه في الكافي بطريق فيه سهل ابن زياد[٤]، وصحيحه الآخر: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام في رجل قتل في الحرم، قال: عليه دية وثلث، ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم. قلت: هذا يدخل فيه العيد وأيام التشريق. فقال: يصومه، فإنه حق لزمه»[٥]، ورواه عن زرارة عن أبي جعفر في الكافي بسند لا يخلو عن اضطراب[٦].

لكن في المعتبر: «والرواية المذكورة نادرة، مخالفة لعموم الأحاديث المجمع عليها، ومخصصة لها، ولا يقوى الخبر الشاذ على تخصيص العموم المعلوم. على أنه ليس فيه [تصريح بيوم.ظ] صريح ليوم العيد. والأمر المطلق بالصوم في الأشهر الحرم ليس بصريح في صوم عيدها». وقريب منه في المختلف. وفي التذكرة وعن المنتهى أنه مخالف للإجماع.

وفيه: أن ندرة الرواية إنما تمنع من العمل بها مع وجود المعارض الذي يتعذر جمعه معها عرفاً، لا من التخصيص بها ونحوه مما يقتضيه الجمع العرفي. ولذا كان بناؤهم على تخصيص الأدلة القطعية بخبر الواحد. ولاسيما مع عمل من عرفت بها.

---

(١) الفقيه ج:٤ ص:٨١ باب القود ومبلغ الدية حديث:١٩.

(٢) التهذيب ج:١٠ ص:٢١٥-٢١٦ باب: القاتل في الشهر الحرام والحرم حديث:٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٩ باب:٣ من أبواب ديات النفس حديث:٤.

(٤) الكافي ج:٤ ص:١٣٩-١٤٠ باب: من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فعرض له أمر يمنعه من إتمامه حديث:٨.

(٥) التهذيب ج:١٠ ص:٢١٦ باب: القاتل في الشهر الحرام والحرم حديث:٤. وسائل الشيعة ج: ١٩ باب:٣ من أبواب دية النفس حديث:٣، لكن رواه عن أبي جعفر عليه السلام.

(٦) الكافي ج:٤ ص:١٤٠ باب: من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فعرض له أمر يمنعه من إتمامه حديث:٩.

ومنه يظهر وهن دعوى مخالفتها للإجماع، إذ لا مجال لدعوى الإجماع مع خلاف من عرفت وعملهم بالرواية. والإجماع على حرمة صوم العيد في الجملة لا يمنع من البناء على جوازه في بعض الموارد. ومن ثم يتعين العمل بالصحيحين.

هذا والذي يظهر منهما ـ سؤالاً وجواباً ـ المفروغية عن استلزام صوم شهرين من أشهر الحرم لصوم العيد وأيام التشريق، وهو إنما يتم مع كون التتابع اللازم هو التتابع التام، أما لو اكتفي بصوم شهر ويوم فلا يلزم ذلك كما لو صام ذا القعدة وبعض ذي الحجة.

لكن يظهر من المحقق والجواهر عدم فهم ذلك منها، وحملها على ما إذا أراد أن يصوم من الأشهر الحرم بالنحو المستلزم لذلك، فيجوز الشروع في الصوم في نصف ذي القعدة مثلاً، لو عمل بالرواية. ولو لم يعمل بها لم يجز ذلك.

وفيه: أنه لا وجه لحملها على ذلك بعد صراحة السؤال فيها في الاستلزام المذكور، وظهور الجواب في إقرار ذلك. ولاسيما مع التعليل بأنه حق لزمه، لقوة ظهوره في توقف أداء الحق على ذلك، المقتضي لمشروعيته لأهمية أداء الحق المذكور، وإلا فمجرد إمكان أداء الحق بذلك لا يقتضي المشروعية ارتكازاً. ولذا لا يجري في غير هذه الكفارة من الصوم مما يجب فيه التتابع، بل مطلقاً.

ومن ثم يتعين البناء على ذلك، فيكون مورد الرواية مستثنى من الحكمين معاً: حرمة صوم يوم العيد وأيام التشريق، والاكتفاء في التتابع بصوم شهر ويوم، كما جزم بذلك بعض مشايخنا قدس سرهم. هذا وقد اقتصر من تقدم على القاتل في الأشهر الحرم، ولم يذكروا القاتل في الحرم. وكأنه لعدم العثور على الصحيح الثاني ـ كما قد يظهر من اقتصار الصدوق في الفقيه على الأول ـ أو لحمل الحرم فيه على الشهر الحرام، أو على أنه مصحف بما يناسب ذلك.

لكن الأخير مدفوع بأصالة عدم الخطأ المعول عليها عند العقلاء. والثاني مخالف للظاهر جداً، والأول لا يجري في حق الشيخ الذي روى الصحيحين معاً. ومن هنا كان المتعين التعميم لهما معاً، كما جرى عليه بعض مشايخنا قدس سرهم، وقد يظهر

وأيام التشريق(١) لمن كان بمنى(٢)، ناسكاً أم لا(٣)، ويوم الشك على أنه من شهر رمضان(٤)، ونذر المعصية، بأن ينذر الصوم على تقدير فعل

من التهذيب، لأنه ذكر الصحيحين في باب القاتل في الشهر الحرام والحرم.

(١) بلا خلاف معتد به أجده فيه، بل عن الغنية والمعتبر والتذكرة والمنتهى الإجماع عليه، كذا في الجواهر. ويقتضيه النصوص المستفيضة، ومنها معتبر قتيبة الأعشى المتقدم في صوم العيدين.

نعم تقدم استثناء من وجب عليه كفارة صوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم، لو فرض كونه في منى. ولعله المراد من الخلاف الذي أشار إليه في الجواهر.

(٢) فلا يحرم صومها في غير منى، بلا خلاف ظاهر، بل في الروضة الإجماع عليه،وأنه مراد من أطلق.للنصوص المستفيضة،كصحيح معاوية بن عمار: «سالت أبا عبدالله عليه السلام عن صيام أيام التشريق، فقال: أما بالأمصار فلا بأس به، وأما بمنى فلا»[١].

(٣) كما هو مقتضى إطلاق النص والفتوى. وفي القواعد وعن الإرشاد تخصيصه بالناسك. وكأنه لدعوى انصراف إطلاق النصوص له. لكنه ممنوع ولاسيما بملاحظة مقابلته بمن كان في الأمصار. ومع التعليل في بعض النصوص بأنها أيام أكل وشرب[٢].

هذا وعن كشف الغطاء تعميم الحرمة لمن كان بمكة، ووجهه غير ظاهر.

نعم لا يبعد العموم لمن يذهب في أثناء النهار من منى إلى مكة. لأن غالب من في منى يتعرض لذلك. ولصدق أنه في منى في بعض اليوم، فيحرم عليه فيه الصوم بمقتضى الإطلاق، كما يحرم في بقيته، لعدم مشروعية الصوم في بعض النهار. وربما يكون مراد كشف الغطاء ذلك. فلاحظ.

(٤) للنصوص المستفيضة[٣]. ومنها معتبر قتيبة المتقدم في صوم العيد، وقد تقدم تفصيل الكلام فيه في المسألة العاشرة من الفصل الأول.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:١٠.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب وجوب الصوم ونيته.

الحرام(١) شكراً(٢)، أما زجراً فلا بأس به.

---

(١) الظاهر أن المراد به مطلق المعصية، فيعم ترك الواجب.

(٢) لأنه حيث لم يكن الصوم المنذور بنفسه معصية فلابد من كون المراد من الصوم الذي هو نذر المعصية تحقق العصيان به من حيثية كونه منذوراً، وذلك عندهم إنما يكون بنذره شكراً على معصية أو زجراً عن طاعة. وفي الجواهر أنه لا خلاف أجده في حرمة الصوم حينئذٍ، بل نسبه بعضهم إلى قطع الأصحاب.

وقد علله في الرياض بأن الزجر عن الطاعة والشكر على المعصية معصية، وفيه: أنه لم يتضح الوجه في كونه معصية حقيقية، بمعنى كونه منهياً عنه شرعاً.

نعم لا بأس بدعوى كونه مظهراً من مظاهر التمرد، فيكون بحكم المعصية في المبعدية المنافية للتقرب، فلا يصح نذره، بناء على أن النذر عبادة. ولعله إلى ذلك يرجع ما في المعتبر من الاستدلال بقوله عليه السلام: «لا نذر إلا ما أريد به وجه الله»[1].

لكن لم يتضح الوجه في كون النذر عبادة. ومجرد تضمنه جعل شيء لله تعالى لا يقتضيه، لإمكان أن لا يكون الداعي في جعل شيء له تعالى هو التقرب له، بل مجرد الإلزام والالتزام لإحداث الداعي نحو العمل. كما أن اعتبار كون المنذور طاعة لا يستلزم اعتبار تقرب المكلف في نذره له وجعله على نفسه.

وأما الحديث الذي ذكره في المعتبر فلم أعثر عليه عاجلاً في مظانه من كتب الحديث. نعم ورد ذلك في اليمين[2]. وربما قيل بأن الإجماع على عدم اعتبار التقرب في اليمين ملزم بحمل اليمين في ذلك على النذر. وهو في غاية الإشكال، بل المنع.

على أنه لو تم اعتبار التقرب في النذر فالزجر عن الطاعة والشكر على المعصية إنما يكون تمرداً يمتنع التقرب به إذا التفت الناذر لكون الطاعة طاعة والمعصية معصية حين النذر، أما إذا غفل عن ذلك، ولم يلتفت إلا إلى تعلق رغبته بفعل الشيء أو بتركه، والشكر على ذلك أو الزجر عنه، فمن الممكن التقرب من المكلف بجعل شيء له تعالى

---

(١) المعتبر ص:٣١٨.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:١٤ من كتاب الأيمان حديث:١٠،٥،٢،١.

من أجل تحقيق ما رغب فيه أو الزجر عما يبغضه.

نعم قد يبتني النذر زجراً على الالتزام بعدم فعل ما جعل النذر زجراً عنه فإذا قال: لله على أن أعتق نسمة إن كلمت زيداً، كان المراد إلزام نفسه بأن لا يكلم زيداً، وبأنه إن كلمه فعليه العتق، فإذا كان الأمر المذكور معصية كان النذر نذراً للمعصية، فيبطل. لعدم الإشكال في بطلان نذر المعصية.

بل حتى لو لم يتضمن النذر الإلزام بذلك، إلا أن الالتزام بفعل شيء زجراً عن الطاعة ـ كصلة الرحم ـ مناف عرفاً لحثّ الشارع عليها، وذلك مانع عرفاً من عموم نفوذ النذر لذلك.

لكن ذلك لا يجري في الشكر على المعصية، بل هو إنما يتضمن مجرد الالتزام بفعل شيء عند فعلها، وهو غير مناف لزجر الشارع عنها.

اللهم إلا أن يقال: الالتزام بفعل شيء عند فعل المعصية إنما لا ينافي زجر الشارع عنها إذا لم يتضمن الشكر عليها، أما إذا تضمنه فهو مناف للزجر عنها عرفاً، لأن مقام العبودية يقتضي مناسبة المعصية للندم وتأنيب الضمير، لا للشكر والابتهاج. ومن ثم كان الظاهر قصور أدلة نفوذ النذر ارتكازاً عن نذر شيء زجراً عن طاعة أو شكراً على معصية.

بل الظاهر عموم الطاعة لكل راجح شرعاً وإن كان مستحباً، وعموم المعصية لكل مرجوح شرعاً وإن كان مكروهاً، لعين الوجه المتقدم من منافاة دليل نفوذ النذر للأمر بالفعل الذي هو طاعة والحث عليه، والنهي عن الفعل الذي هو معصية والزجر عنه.

ومما ذكرنا يظهر أن حرمة صوم النذر المذكور تشريعية، بلحاظ عدم نفوذ النذر، لا ذاتية، فلو غفل عن عدم وجوبه وفاء بالنذر للغفلة عن عدم مشروعية النذر ـ ولو للجهل بكون الطاعة طاعة والمعصية معصية ـ اتجه صحة الصوم.

وربما يدعى أن الصوم نفسه لما كان شكراً على المعصية أو زجراً عن الطاعة كان محرماً وتمرداً فيمتنع التقرب به لذلك. وربما يحمل عليه ما تقدم من الرياض.

وصوم الوصال(١)، ولا بأس بتأخير الإفطار ولو إلى الليلة الثانية إذا لم يكن عن نية الصوم، والأحوط اجتنابه.

لكنه يشكل بأن نية الشكر والزجر إنما تكون في النذر نفسه، وأما الصوم المنذور فلا يلزم الإتيان به بنية الشكر أو الزجر، بل يكفي الإتيان به وفاء بالنذر، بل لا معنى للإتيان به زجراً عن الطاعة، إذ لا موضوع للزجر بعد وقوع الفعل.

نعم يمكن ذلك في الشكر، وحينئذٍ لا بأس بالبناء على مبعديته لو التفت المكلف إلى حرمة الفعل الذي تكون به المعصية، فيبطل الصوم بذلك.

ثم إنه قد استدل لحرمة الصوم المذكور بحديث الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «وصوم نذر المعصية حرام»[١]، وبحديث أنس: «وصوم نذر المعصية حرام»[٢].

لكن ضعف سندهما مانع من التعويل عليهما. وقد يكون ذكر الأصحاب للحكم لمطابقته للقاعدة التي أشرنا إليها آنفاً، ويكون ذكرهم للحديثين لتأييد مقتضى القاعدة المتقدم، لا لنهوضهما بالاستدلال. ومن ثم لا ينبغي إطالة الكلام في مفادهما، بل يكون المعول على ما سبق.

(١) عند علمائنا، كما في التذكرة، وعن المنتهى الإجماع عليه. والنصوص به مستفيضة، كصحيح زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «لا وصال في صيام»[٣]، وغيره.

هذا وفي صحيح حفص بن البختري عنه عليه السلام: «قال: الواصل في الصيام يصوم يوماً وليلة ويفطر في السحر»[٤]. وإليه يرجع قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «الوصال في الصيام أن يجعل عشاه سحوره»[٥]. وعليه جرى في المبسوط والنهاية وغيرهما، ونسب في محكي المدارك إلى أكثر الأصحاب.

لكن في خبر سليمان عنه عليه السلام قال في حديث: «وإنما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:١، ٢.
(٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:١، ٩، ٧.

لا وصال في صيام، يعني: لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير إفطار، وقد يستحب للعبد أن لا يدع السحور»[١]. ومقتضاه توقفه على ترك الإفطار والسحور معاً والإمساك في تمام الليل، وهو المحكي عن ابن إدريس، كما يناسبه ما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ولا قران بين صومين»[٢]. ولعله لذا رددّ بينهما في الاقتصاد.

ولا أثر للفرق بين الأمرين بناء على أن حرمة الوصال تشريعية، بأن لا يكون المحرم مطلق ترك الأكل والشرب في الليل، بل خصوص ما يقع منه عن نية، وبما أنه أمر مشروع. لوضوح أن كلاً منهما لا دليل على مشروعيته، بل يقطع بعدمها، فيحرم قصده. وإنما يظهر الفرق بينهما بناء على أن حرمته ذاتية راجعة إلى حرمة ترك الأكل والشرب بنفسه، فإن الحرمة المذكورة تحتاج إلى دليل، فمع اختلاف الأدلة لابد من الجمع بينها، ومع تعذره يتعين الاقتصار على المتيقن، وهو حرمة الثاني لاغير.

ومال في الجواهر إلى أن مقتضى الجمع بين النصوص كون الحرام الأعم من الأمرين. ويشكل بأنه لما تضمن كل من الطائفتين تفسير الوصال بمعنى غير ما فسر به في الأخرى فالمتعين تعارض الطائفتين.

وربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الكراهة، بحمل ما تضمنته من المعنى على تطبيق عنوان الوصال عليه توسعاً، لبيان كراهته مع كون الوصال الحقيقي المحرم هو الذي تضمنته الطائفة الثانية، وقد يناسبه قوله عليه السلام في ذيل خبر سليمان: «وقد يستحب للعبد أن لا يدع السحور».

ولو فرض استبعاد الجمع المذكور واستحكام التعارض بين الطائفتين فالمتعين تساقطهما والرجوع للأصل، المقتضي للاقتصار في الحرام على ما تضمنه الخبر، كما سبق.

اللهم إلا أن يقال: لم يتعرض من نصوص الطائفة الثانية لتفسير الوصال إلا خبر سليمان، وهو لا ينهض بمعارضة الطائفة الأولى المفسرة له، لضعف سنده، وندرة العامل به من الأصحاب، فالمتعين الاقتصار في تفسيره على الصحيحين

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:١٠، ١٢.

الأولين المعول عليهما عندهم، ولا ينافيهما صحيح زرارة الأخير الناهي عن القران بين الصومين، لأن حرمته أعم من كونه هو الوصال، ومرجع ذلك إلى البناء على حرمة الأمرين معاً، مع كون الثاني أشدّ.

بقي الكلام في أن الحرمة في المقام تشريعية راجعة إلى حرمة التعبد بالوصال وترك الإفطار أو ذاتية راجعة إلى حرمة ترك الفطور والاكتفاء عنه بالسحور، فضلاً عن ترك السحور أيضاً.

وظاهر غير واحد الأول. قال في الشرايع بعد أن ذكر حرمة صوم الوصال: «وهو أن ينوي صوم يوم وليلة إلى السحر. وقيل هو أن يصوم يومين مع ليلة بينهما». وقال في الجواهر: «بل يظهر من الفاضل وغيره أنه لا وصال مع عدم النية، بل في المدارك نسبته إلى قطع الأصحاب».

وقد يستظهر من النصوص. لظهور الوصال في اتحاد الواصل مع الموصول سنخاً، وحيث كان الصوم في النهار متقوماً بالنية كان ظاهر وصله بالليل أو جعل الليل واصلاً بين صومين تقوم الوصل في الليل بالنية. ولا أقل من كون ذلك مقتضى الأصل لاحتياج حرمة ترك الإفطار من دون نية وتعبد للدليل.

لكن في أوائل كتاب النكاح من المبسوط قال في بيان ما اختص به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «وأما المباحات التي خصّ بها فكثير. منها الوصال في الصوم، كان مباحاً ولا يحل لغيره، وهو أن يطوي الليل بلا أكل ولا شرب مع صيام النهار، لا أن يكون صائماً، لأن الصوم في الليل لا ينعقد، بل إذا دخل الليل صار الصائم مفطراً بلا خلاف». ونحوه في نكاح التذكرة. وهو كالصريح في أن الحرام هو الوصال من دون نية الصوم.

ويناسبه ما في موثق زرارة وفضيل عن أبي جعفر عليه السلام: «في رمضان تصلي ثم تفطر، إلا أن تكون مع قوم ينتظرون الإفطار... وإلا فابدأ بالصلاة. قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنه قد حضرك فرضان: الإفطار والصلاة، فابدأ بأفضلهما، وأفضلهما الصلاة...»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من أبواب آداب الصائم حديث:٢.

كما أن الأحوط عدم صوم الزوجة(١)،

اللهم إلا أن يقال: ما تقدم من المبسوط والتذكرة من عدم الخلاف في عدم انعقاد الصوم في الليل ـ لو تم ـ لا ينافي توقف الوصال على النية بحيث يتعبد بترك الأكل والشرب كما يتعبد بسائر العبادات، نظير الإمساك في بعض نهار عاشوراء من دون نية الصوم التام.

والموثق لا يمكن البناء على ظاهره من وجوب الإفطار في وقته المعهود، لأن مثل هذا الحكم مما لا يخفى عادة، ولو كان البناء عليه لكثر السؤال عنه وعن فروعه، فلابد من حمل الفرض فيه على ما يعمّ الاستحباب، أو على ما يعمّ لزوم الشيء سداً لحاجة البدن.

ومن ثم كان الأظهر عدم وجوب الأكل والشرب ليلاً ولو لأنه مقتضى الأصل بعد عدم ظهور أدلة تحديد الصوم بدخول الليل إلا في حرمة الأكل والشرب قبل دخوله، المقتضي لجوازهما بعده، لا لوجوبهما. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) فقد صرح بحرمته جماعة، بل في المعتبر دعوى الإجماع عليه للنصوص المستفيضة، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ليس للمرأة أن تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها»[1]، وغيره.

لكن في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن المرأة تصوم تطوعاً بغير إذن زوجها؟ قال: لابأس»[2]. وهو يصلح شاهداً لحمل النصوص المتقدمة على الكراهة. أو على ما إذا زاحم الصوم حقه، لقرب انصرافها إلى ذلك، لمناسبته للمرتكزات المتشرعية، وإلا فمن البعيد جداً التعبد بعدم صحة الصوم بدون إذن الزوج مع عدم مزاحمته لحقه، لسفر، أو شغل، أو عجز عن الاستمتاع، أو نحو ذلك.

كما يناسبه قوله عليه السلام في موثق هشام بن الحكم المتقدم: «من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه، ومن طاعة المرأة لزوجها أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث:١، ٥.

والمملوك(١) تطوعاً بدون إذن الزوج والسيد وإن كان الأقوى الجواز في الزوجة إذا لم يمنع عن حقه.

والحمد لله رب العالمين.

وأمره... وإلا كان الضيف جاهلاً، وكانت المرأة عاصية...»[١]، لوضوح عدم البناء على كبرى وجوب طاعة المرأة للزوج وحرمة معصيتها له إلا بمقدار ما يحفظ حقه، مع استحباب ما زاد على ذلك من باب حسن التبعل.

ومن ثم يقوى القول بعدم توقف صحة صومها على إذن الزوج مع عدم مزاحمته لحقه، كما يناسبه ما في الاقتصاد والمراسم من كراهة صومها بدون إذنه، وما قد يظهر من الوسيلة من أنه ينبغي أن يكون صومها بإذنه، وما عن محكي ابن زهرة من استحباب أن لا تصوم بغير إذنه، مدعياً عليه الإجماع، وإن لم أجده في الغنية.

هذا وأما القول بعدم صحة صومها مع نهي الزوج، وإن لم يعتبر إذنه، فلم يتضح وجهه، ولا شاهد له من النصوص المتقدمة. وما في الجواهر من كونه مظنة الإجماع لبعد عموم كلام من تقدم منه الخلاف لصورة نهيه، غير ظاهر.

(١) الكلام فيه فتوى كما سبق في الزوجة، وعن المدارك الإجماع على عدم انعقاد صومه مع عدم إذنه، فضلاً عن النهي. ويشهد به قوله عليه السلام في موثق هشام ابن الحكم المتقدم: «ومن صلاح العبد وطاعته ونصيحته [نصحه] لمولاه أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن مولاه وأمره... وإلا... كان العبد فاسقاً عاصياً...»[٢]، وقوله عليه السلام في خبر الزهري: «والعبد لا يصوم تطوعاً إلا بإذن سيده»[٣]، ونحوه ما عن الصادق من وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام[٤].

ولا مخرج عن ظاهرها من النصوص. كما أن المناسبة المتقدمة في الزوجة لا تجري في المقام، لعدم منافاة صوم العبد لحق السيد لولا النصوص المذكورة. ومجرد الاستبعاد لو تم لا يكفي في الخروج عن ظاهرها.

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من أبواب الصوم المحرم والمكروه حديث: ٢، ١، ٤.

اللهم إلا أن يقال: موثق هشام إنما تضمن كون ذلك من صلاح العبد وطاعته ونصيحته أو نصحه، وهي لا تقتضي الوجوب. وأما ترتب الفسق والعصيان، فمن القريب كون المراد به الفسق عن صلاح العبد وطاعته لمولاه ولزوم عصيانه له، لا الفسق عن طاعة الله تعالى، ولزوم عصيانه. وإلا فترتب الإثم بمجرد نية الصوم بعيد جداً، وان قيل ببطلانه. ولا أقل من الاحتمال المانع من الاستدلال. وأما الخبران فضعفهما مانع من نهوضهما بإثبات الفساد أو الحرمة.

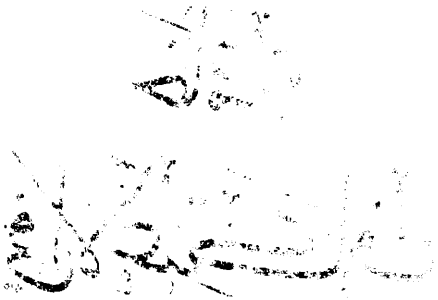
نعم لو أوجب الصوم إجهاده بدنياً كان منافياً لحق المولى، فيحرم لذلك. فتأمل جيداً.

والحمد لله رب العالمين.

انتهى الكلام في كتاب الصوم ليلة الثلاثاء الحادي والعشرين من شهر صفر سنة ألف وأربعمائة وأربع عشرة للهجرة. وانتهى إعادة النظر فيه ـ بنحو أوجب كثيراً من الإضافات فيه وإعادة صياغة بعض مباحثه ـ ليلة السبت الثامن والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ألف وأربعمائة وثلاث وعشرين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام والتحية. وكان ذلك كله في النجف الأشرف ببركة الحرم المشرف على مشرفه الصلاة والسلام. والشكر لله تعالى على ما يسَّر وأنعم. ونسأله سبحانه التوفيق والتسديد، وقبول الأعمال، وصلاح الأحوال إنه أرحم الراحمين وولي المؤمنين،وهو حسبنا ونعم الوكيل.

خاتمة

في الاعتكاف



الخاتمة في الاعتكاف

وهـو اللبث في المسـجد(١). والأحوط أن يكـون بقصد فعل العبادة فيه(٢) من صلاة ودعاء وغيرهما. وإن كان الأقوى عدم اعتباره.

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد

الحمـد لله رب العالمين. والصلاة والسـلام على محمد وآلـه الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) مقتضـاه تحقق الاعتكاف بنفس اللبث بالشروط المذكورة، كما هو مقتضى إطلاق المقنعة والمبسوط والشرايع والدروس.

لكـن مـن الظاهر أن الاعتـكاف من الماهيـات الشرعية المتقومـة بالقصد، فلا يكفي فيه مجرد اللبث في المسجد بدونه، فاللازم أخذ القصد في تعريفه. بل الظاهر أنه متقـوم بقصـد عنوانه بما أنه عبادة خاصة، ولا يكفي فيـه قصد اللبث بدون ذلك وإن كان عن داع قربي، فمن نوى المكث في المسجد لأنه أدفأ، أو لاستحباب الكون فيه، أو لأن العبادة فيه أيسر لم يكن معتكفاً. وإن كان قد يتقرب بذلك ويثاب عليه.

ومن هنا كان الأولى تعريفه بأنه التعبد لله تعالى باللبث في المسجد، بما أنه عبادة خاصة، ولعله إلى هذا يرجع ما في الوسـيلة من أنه لبث مخصوص، ونحوه في المراسـم والتذكرة ومحكي المنتهى.

(٢) قـال في المبسـوط: «وفي عرف الشرع هو طول اللبـث للعبادة» ونحوه في

تقييد اللبث بأنه للعبادة في الشرايع والمراسم والتذكرة والدروس ومحكي المنتهى، ومقتضاه أخذ ذلك في مفهومه، بحيث لا يتحقق بدونه.

لكن أصرّ في الجواهر على أن مرادهم بذلك هو المكث بنحو التعبد، وأنه لا مجال لتوهم شموله للعبادة الزائدة على المكث. كما لا مجال لتوهم أخذ ذلك في مفهوم الاعتكاف، بحيث لا يجزي الاقتصار على قصد التعبد به خاصة، لظهور الفتاوى في مشروعيته لنفسه، من دون ضم قصد عبادة أخرى معه، وكذا النصوص كحديث السكوني: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين وعمرتين»[1]. وهو كما ترى لا يناسب كلماتهم المشار إليها.

بل عن كشف الغطاء: «الاعتكاف هو لبث مخصوص للعبادة، معتادة أو غير معتادة. ولو قصد اللبث مجرداً عن قصد العبادة أو العبادة مجردة عن اللبث لم يكن معتكفاً». وهو صريح فيما استظهرناه من كلمات من سبق.

وأما حديث السكوني ونحوه من النصوص فبعد تعذر حمل الاعتكاف فيها على المعنى اللغوي، ولزوم حمله على المعنى الشرعي المفروض إجماله، يتعين إجمالها وعدم نهوضها بإثبات المدعى.

نعم استدل بعض مشايخنا قدس سره بقوله تعالى: ﴿**وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود**﴾[2]، بدعوى: أن جعل الاعتكاف قسيماً للطواف وللركوع والسجود ـ أي الصلاة ـ وعده في قبالهما فيه دلالة واضحة على أنه بنفسه عبادة مستقلة لا يعتبر فيها ضمّ عبادة أخرى إليها.

لكنه يشكل بأن الآية الشريفة لما لم ترد لبيان مشروعية الاعتكاف ليتمسك بإطلاقها فنهوضها بالدلالة على المطلوب لا يخلو عن إشكال، لأن عطف العام على الخاص غير عزيز. على أن المعنى المتقدم لا يقتضي أخذ خصوص الصلاة في الاعتكاف، بل مطلق العبادة، فيكون بينه وبين الصلاة تباين مفهومي، وعموم

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف حديث:٣.
(٢) سورة البقرة الآية: ١٢٥.

ويصح في كل وقت(١)

وخصوص من وجه موردي، ولا ظهور للعطف في نفي ذلك.

هذا كله بناء على أن المراد بالعكوف في الآية الشريفة الاعتكاف الشرعي، وهو يحتاج إلى قرينة، وبدونها فهو ظاهر في المعنى اللغوي، فتكون أجنبية عن المقام. ويأتي عند الكلام في اعتبار النية في الاعتكاف ما ينفع في المقام.

فالعمدة في المقام صحيح داود بن سرحان قال: «كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أريد أن اعتكف، فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لابد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»[1]. فإنه ظاهر في بيان تمام الماهية، وخال عن ذكر العبادة. كما ذكر سيدنا المصنف قدس سره.

مضافاً إلى أن اعتبار العبادة فيه يناسب التعرض في النصوص لذلك، كما تعرضت لاعتبار الصوم. بل يناسب التعرض لتحديد العبادة كماً ونوعاً ونحو ذلك مما يترتب عليه من الفروع، فخلوها عن ذلك مناسب جداً لعدم اعتبار العبادة فيه.

هذا وأما ما في الدروس وظاهر غيره من أخذ المدة والصوم في تعريفه فالظاهر ابتناؤه على الخلط بين الحدود المفهومية وشروط الصحة الشرعية.

(١) بلا إشكال ظاهر، كما هو مقتضى إطلاق الفتاوى، بل يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عنه. وكفى بذلك دليلاً في المقام.

ولولاه لأشكل إثبات العموم، لعدم وفاء النصوص به بعد عدم ورودها في مقام شرح حقيقته من جميع الجهات، بنحو يقتضي الإطلاق المناسب له.

نعم قد يستفاد المفروغية عنه من عدم التعرض في النصوص لهذه الجهة، مع شدة الحاجة إليها في ظرف عدم المتيقن في البين بعد صراحة بعضها في عدم اختصاصه بشهر رمضان.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٣.

يصح فيه الصوم(١). والأفضل شهر رمضان(٢). وأفضله العشر الأواخر(٣).

ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم فاجتهد فيها فأجرى الله على يده قضاها كتب الله عزوجل له حجة وعمرة واعتكاف شهرين في المسجد الحرام وصيامهما»[١]، وفي حديث أبي حمزة: «والله لقضاء حاجته ـ يعني الأخ المؤمن ـ أحب إلى الله عزوجل من صيام شهرين متتابعين واعتكافهما في المسجد الحرام»[٢]، وفي حديث إبراهيم: «وصوم شهرين من أشهر الحرم واعتكافهما في المسجد الحرام»[٣]. فإنها صريحة في عدم الاختصاص بشهر رمضان، وحينئذٍ لا معين ظاهر لبعض الشهور بحيث يستغنى به عن السؤال.

(١) لما يأتي من كون الصوم شرطاً فيه.

(٢) كما قد يستفاد من موثق السكوني عن الصادق عليه السلام عن آبائه(عليهم السلام): «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين وعمرتين»[٤]. وقد يستفاد مما يأتي في صحيح البقباق من عدم التنبيه لاعتكاف النبي صلى الله عليه وآله إلا في شهر رمضان. بل هو كالصريح من صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كانت بدر في شهر رمضان ولم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فلما أن كان من قابل اعتكف عشرين، عشراً لعامه وعشراً قضاء لما فاته»[٥]، لقوة ظهوره في أولوية شهر رمضان في القضاء، فضلاً عن الأداء.

(٣) كما في النهاية وعن المنتهى. بل الظاهر المفروغية عنه. لصحيح أبي العباس البقباق عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله في شهر رمضان في العشر الأول، ثم اعتكف في الثانية في العشر الوسطى، ثم اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر، ثم لم يزل صلى الله عليه وآله يعتكف في العشر الأواخر»[٥]. فإن عدوله صلى الله عليه وآله عن

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من كتاب الاعتكاف حديث:١، ٢، ٣.

(٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف حديث:٣.

(٥) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف حديث:٢، الكافي ج:٤ ص:١٧٥.

(٦) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف حديث:٤.

(مسألة ١): يشترط في صحته ـ مضافاً إلى العقل والإيمان(١) ـ أمور:

الأول: نية القربة، كما في غيره من العبادات(٢)، وتجب مقارنتها

الاعتكاف في العشرين الأولين إلى الاعتكاف في العشر الأواخر واستمراره على ذلك شاهد بالأفضلية.

وقريب منه في ذلك صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر، وشمّر المئزر، وطوى فراشه»[1]. بل في حديث داود بن سرحان عنه عليه السلام: «قال: لا اعتكاف إلا في [العشر الأواخر] العشرين من شهر رمضان»[2].

(١) لوضوح كونه من العبادات المشروطة بهما، بخلاف البلوغ.

(٢) من الظاهر أن النية المعتبرة في العبادات ليست هي نية القربة وحدها، بل لابد معها من قصد العنوان العبادي الذي تتقوم به ماهية العبادة، كالصلاة والصوم والزكاة ونحوها، ليتحقق التقرب بامتثال الأمر القائم بذلك العنوان، أو بموافقة ملاك المحبوبية القائم به، فلابد من اعتبار ذلك في المقام أيضاً.

ولذا تقدم في تحديد مفهوم الاعتكاف أنه لابد فيه من قصد المكث في المسجد بما هو عبادة خاصة، ولا يكفي قصد المكث في المسجد لا بالعنوان المذكور وإن كان بوجه قربي، كما لو قصد المكث في المسجد لاستحباب الكون فيه، أو لأن العبادة فيه أيسر.

نعم يكفي قصد العنوان المذكور إجمالاً، كما لو نوى المكث على نحو مكث زيد متقرباً بذلك من دون تمييز لحدود مكث زيد تفصيلاً، فإنه يقع اعتكافاً إذا كان قصد زيد بمكثه ذلك. وذلك كاف في بقية العبادات.

ثم إنه لاريب في اعتبار نية التقرب في الاعتكاف، لما هو المرتكز من كونه من العبادات المعتبر فيها ذلك، والظاهر عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه.

هذا وقد استدل عليه بعض مشايخنا رحمهم الله ـ مضافاً إلى ذلك ـ بقوله تعالى:

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف حديث:١، ٥.

لأوله(١)، بمعنى وجوب إيقاعه من أوله إلى آخره عن النية وحينئذٍ يشكل الاكتفاء بتبييت النية إذا قصد الشروع فيه في أول يوم(٢). نعم لو قصد

﴿وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل إن طهراً بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾[1]، بدعوى: أن أمره تعالى بتطهير البيت لا يكون إلا لأن يتعبد فيه بطواف أو اعتكاف أو ركوع أو سجود، لا لمجرد اللبث والمكث ولو لغير العبادة ـ من سكنى أو بيتوتة أو بيع ونحو ذلك ـ كما هو مقتضى مناسبة الحكم والموضوع.

وفيه: أن الاهتمام بتطهير البيت لكل من يرد عليه ويكون فيه وإن لم يكن متعبداً غير عزيز. وحمل الآية الشريفة عليه غير بعيد، لمناسبته لعظمة البيت الشريف ورفعة شأنه.

على أنه تقدم عند الكلام في تحديد مفهوم الاعتكاف أن حمل العكوف في الآية الشريفة على الاعتكاف الشرعي دون المعنى اللغوي يحتاج إلى قرينة، وبدونها فهو ظاهر في المعنى اللغوي، الذي لا يبعد كون أصله اللزوم للشيء، وهو المناسب لما اختاره في مجمع البيان ـ ونسبه لأكثر المفسرين ـ من أن المراد بالعاكفين المجاورين للبيت الشريف. وإليه يرجع ما عن ابن جبير من أنهم المقيمون في مكة المعظمة.

بل حيث كان المراد بالبيت هو الكعبة الشريفة لا المسجد الحرام فلابد من حمل العاكفين فيه على المجاورين، دون اللابثين، لوضوح عدم لبث أحد في الكعبة. وحمل المجاورين على خصوص المعتكفين في المسجد الحرام ـ مع خلوه عن الشاهد ـ بعيد جداً.

(١) كما هو الحال في جميع العبادات تبعاً للمرتكزات. بل مقتضى قوله في صحيح داود بن سرحان المتقدم في تحديد مفهوم الاعتكاف: «فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟» تقومه بالقصد إليه في أول أزمنته. ولاريب مع ذلك في لزوم إيقاعه بوجه قربي، لأنه من العبادات.

نعم خرج عن ذلك الصوم، لدليل يخصه، ولا مجال للتعدي منه لغيره.

(٢) يعني: مع عدم استمرارها ـ ولو ارتكازاً ـ إلى حين طلوع الفجر، للغفلة

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٢٥.

المطلقة أو النوم أو غيرهما. ومنشأ الإشكال عدم استيعاب النية لتمام الاعتكاف. والاكتفاء بتبييت النية في الصوم للإجماع أو غيره لا يقتضي الاكتفاء له في المقام.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنه حيث لا يضرّ النوم في أثناء الاعتكاف فهو لا يضر في ابتدائه فيندفع بأن ملازمة الاعتكاف للنوم في أثنائه عادة تكشف عن عدم اعتبار النية فيه بالمقدار الذي يمنع من النوم، وأنه يكفي فيها العزم على استمرار الاعتكاف حين النوم، بخلاف النوم قبله فإنه لا يلازمه عادة، ليستكشف عدم إخلاله به وعدم اعتبار النية بالنحو الذي ينافيه.

على أنه من القريب كون الاعتكاف كالإحرام لا يحتاج استمراره إلى النية، بل يكفي عقده في استمراره ما لم يفسخ حيث يشرع فسخه، كما يناسبه صحيح داود بن سرحان المتقدم عند الكلام في تحديد مفهوم الاعتكاف، ونصوص جواز فسخه مع اشتراط ذلك حين عقده[1]. ويأتي تمام الكلام في ذلك في الشرط السادس إن شاء الله تعالى.

ومثله دعوى: أنه لم يثبت كونه عبادة بأكثر من ذلك. لاندفاعها بما سبق من ظهور صحيح داود بن سرحان في تقومه بالقصد إليه في أول أزمنته، كما يناسب ذلك المرتكزات أيضاً.

ولو فرض عدم نهوض دليل بذلك كفى الأصل في البناء على عدم ترتب آثار الاعتكاف وأحكامه بعد عدم الإطلاق في أدلته بنحو ينهض بعدم مانعية النوم ونحوه في أول أزمنته والاكتفاء بالنية السابقة عليه.

والتحقيق ابتناء المسألة على أن الاعتكاف هل يشرع في الليلة المتطرفة وأبعاض اليوم، بضمها إلى الأيام الثلاثة، أو لا، بل يختص بالأيام التامة والليالي المتوسطة، فعلى الثاني لا ينبغي التأمل في الاكتفاء بتبييت النية، وعدم قدح النوم حين طلوع الفجر، كما هو الحال في الصوم، لابتناء التقيد بعدم النوم عند الفجر على عناية لو كان البناء عليها لظهر وبان، ولكانت حقيقة بالسؤال والبيان، هي والفروع المترتبة عليها، فخلو

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من كتاب الاعتكاف حديث:١، وباب:٦ منها حديث:٦، وباب: ٩ منها حديث:٢،١.

الشروع فيه وقت النية في أول الليل كفى(١).

(مسألة ٢): لا يجوز العدول من اعتكاف إلى آخر(٢)، اتفقا في

النصوص عن ذلك، وإغفال الأصحاب له وغفلة المتشرعة عنه تشهد بعدم اعتبار ذلك كما هو الحال في الصوم. وبذلك يخرج عن مقتضى الأصل المتقدم.

وأما على الأول فالاكتفاء بتبييت النية في غاية الإشكال بعد إمكان نية الاعتكاف فعلاً قبل النوم، بحيث يكون النوم واقعاً في أثنائه، إذ مع قابلية الوقت للاعتكاف فنية الاعتكاف معلقاً على طلوع الفجر تحتاج إلى عناية لا طريق لإحراز بناء المتشرعة عليها، ليخرج به عن مقتضى الأصل المتقدم.

هذا ويأتي عند الكلام في الشرط الثالث الكلام في المبنيين المذكورين.

ولو فرض عدم وضوح الحال كان المتعين لمن يريد النوم قبل الفجر أن ينوي الاعتكاف المشروع على إجماله من أثناء الليل أو عند الفجر، كما ذكرناه في رسالتنا العملية. ولا يبعد كون عمل المتشرعة على ذلك، لغفلتهم عن هذه الخصوصيات، لعدم ظهور الآثار العملية لها بعد عدم لزوم الاعتكاف إلا بعد اليومين الأولين.

هذا كله في النوم، وأما الغفلة فإن كانت مع بقاء نية الاعتكاف ارتكازاً فلا إشكال في عدم قدحها، لكفاية النية الارتكازية في الابتداء والاستدامة في الاعتكاف وغيره من العبادات. وإن كانت مع ذهاب نية الاعتكاف حتى ارتكازاً فالظاهر قدحها في الاعتكاف في الابتداء والاستدامة لو قيل بتوقف استمرار الاعتكاف على النية، ولم يتم ما سبق من احتمال الاكتفاء فيه بعدم الفسخ.

(١) بناء على ما يأتي منه قدس سره في الشرط الثالث من إمكان زيادة الاعتكاف على الأيام الثلاثة وإن لم تكن بيوم كامل.

(٢) كما حكاه في الجواهر عن رسالة شيخه واستجوده. لأنه بعد توقف الاعتكاف على النية، ووقوع جزء منه للأول، لا دليل على وقوعه للثاني بالعدول إليه، بل مقتضى الأصل عدمه، كما هو الحال في جميع العبادات. إلا ما دل الدليل عليه

الوجوب والندب أو اختلفا(١)، ولا عن نيابة عن شخص إلى نيابة عن شخص آخر(٢) ولا نيابة عن غيره إلى نفسه وبالعكس.

بالخصوص، كموارد العدول في الصلاة والصوم وغيرهما.

ولو عدل فبقاء الاعتكاف للأول وعدم بطلانه يبتني على ما أشرنا إليه آنفاً من الكلام في أن بقاء الاعتكاف هل يحتاج إلى نية الاستمرار فيه أو يكفي فيه عدم فسخه.

فعلى الأول يتعين بطلانه، إذ كما يتوقف استمرار أصل الاعتكاف حينئذٍ على النية تتوقف خصوصيته عليها، فمع العدول لا يقع الجزء المقارن للعدول للأول، وحيث لا يتبعض الاعتكاف فالمتعين البطلان.

وعلى الثاني يتعين صحته وبقاؤه للأول، إذ كما لا يتوقف استمرار أصل الاعتكاف حينئذٍ على النية لا تتوقف خصوصيته عليها، وحيث لم يكن العدول من اعتكاف لآخر فسخاً له، يتعين بقاؤه واستمراره على ما وقع عليه من الخصوصية، لأنها حينئذٍ تابعة لحدوثه.

(١) كما لو كان أحدهما منذوراً دون الآخر.

(٢) ظاهره المفروغية عن مشروعية النيابة فيه، كما هو ظاهر ما حكاه في الجواهر عن رسالة شيخه واستجوده، وظاهر ما في المبسوط من الكلام في وجوب قضاء الاعتكاف عن الميت.

والعمدة فيه المرتكزات العرفية والمتشرعية على جواز النيابة فيه، المؤيدة أو المعتضدة بالنصوص الكثيرة المتضمنة للحثّ على العمل عن الغير ـ كالأبوين وغيرهما من الأرحام، بل مطلق الأخ المؤمن ـ من وجوه الخير والبر، كالصلاة والحج والزكاة والطواف وغيرها[1]. فإن نهض ذلك بالاستدلال ـ كما هو الظاهر ـ وإلا تعين الإتيان بذلك برجاء المشروعية وانتفاع المنوب عنه به.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٥ باب:١٢ من أبواب قضاء الصلوات.

الثاني: الصوم، فلا يصح بدونه(١). فلو كان المكلف ممن لا يصح منه الصوم لسفر أو غيره لم يصح منه الاعتكاف(٢).

---

(١) بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا في الجواهر. والنصوص به مستفيضة، كصحيح محمد بن مسلم: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا اعتكاف إلا بصوم»[١]، وغيره.

هذا ولا ريب في أنه لا يعتبر فيه إيقاع الصوم له، بل يكفي فيه أي صوم مشروع ولو من غير جهة الاعتكاف، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه»، وفي المعتبر أن عليه فتوى علمائنا. لعدم ظهور ما تضمن توقف الاعتكاف على الصوم في أكثر من ذلك. بل هو اللازم لما تضمنته النصوص الكثيرة[٢]، وقام عليه الإجماع والضرورة من مشروعية إيقاعه في شهر رمضان.

نعم قوله عليه السلام في خبر الزهري: «وصوم الاعتكاف واجب»[٣]، ظاهر في أن للاعتكاف صوماً يخصه، كبقية أقسام الصوم الواجب، كصوم شهر رمضان وأنواع صوم الكفارات، حيث عدّ فيه في سياقها لبيان أقسام الصوم الواجب.

لكن ـ مع الغض عن ضعف سنده ـ لابد من حمله على مجرد بيان توقف صحة الاعتكاف على الصوم من دون أن يراد به ماهية من الصوم واجبة في قبال الماهيات الأخرى، فيطابق مضمون النصوص الأخر، ويناسب ظهور المفروغية عنه بين الأصحاب(رضوان الله عليهم).

(١) لعدم تحقق شرطه. لكن في المبسوط: «المسافر وكل من لا تجب عليه الجمعة يصح اعتكافه». وفي السرائر أنه يجوز صوم الاعتكاف في السفر. ولعله إليه يرجع ما في المختلف عن الصدوقين من استحباب صوم الاعتكاف نفلاً في السفر.

ويتجه ذلك من الشيخ قدس سره، لبنائه على كراهة الصوم المندوب في السفر،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من كتاب الاعتكاف حديث:٦.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث:١.

الثالث: العدد، فلا يصح أقل من ثلاثة أيام(١) ويصح الأزيد منها،

لظهور أن مقتضى إطلاق دليل شرطية الصوم للاعتكاف العموم للصوم المكروه. ولا يتجه ذلك من ابن إدريس والصدوقين، بناء على ما هو ظاهر الأول وسبق عن الأخيرين من عدم مشروعية الصوم في السفر.

لكن احتج لهم في المختلف تارة: بأن الصوم المذكور عبادة مطلوبة للشارع لا يشترط فيها الحضر، فجاز صومها في السفر. وأخرى: بما تقدم من استحباب صوم الحاجة في المدينة وأن يكون ذلك في تلك الأيام معتكفاً.

ويندفع الأول بأن مقتضى إطلاق ما دل على عدم مشروعية الصوم في السفر عموم اشتراط الحضر لصوم الاعتكاف.

والثاني بأن استحباب الاعتكاف في الصوم المذكور ليس إلا لإطلاق دليل استحباب الاعتكاف الذي يمكن العمل عليه في السفر المذكور بسبب مشروعية الصوم فيه. ولا مجال للعمل به في غيره من أفراد السفر مما كان مقتضى الدليل عدم مشروعية الصوم فيه.

نعم بناء على كراهة الصوم في السفر لا مانع من البناء على استحبابه من حيثية كونه مقدمة للاعتكاف المستحب، بناء على ثبوت الأمر المقدمي، لإمكان اختلاف حكمه باختلاف عنوانه.

ومنه يظهر حال ما في المختلف من الاقتصار على كراهة الصوم المذكور، بناء منه على كراهة الصوم في السفر، من دون تحكيم لإطلاق استحباب الاعتكاف.

(١) بلا خلاف أجده بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا في الجواهر. ويقتضيه غير واحد من النصوص، كصحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام»[١]، ونحوه موثق عمر بن يزيد[٢]، وقريب منهما خبر داود بن سرحان[٣].

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من كتاب الاعتكاف حديث:٢، ٥، ٤.

وإن كان يوماً(١) أو بعضه، أو ليلة أو بعضها(٢).

ويناسبه صحيح محمد 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 يخرج ويفسخ اعتكافه حتى تمضي ثلاثة أيام»[1]، إذ لا موضوع للفسخ لو شرع الاعتكاف يوماً أو يومين، بل غاية الأمر إنهاء الاعتكاف بذلك.

(١) كما يظهر المفروغية عنه من المحقق في الشرايع، حيث ذكر أن من نذر اعتكاف أربعة أيام فأخلّ بيوم وجب عليه قضاؤه في ضمن اعتكاف ثلاثة أيام.

(٢) كما في الجواهر. وعن بغية كاشف الغطاء الميل لعدم إدخال بعض اليوم وبعض الليلة. قال في الجواهر: «وعليه إبداء الفرق».

وكيف كان فقد قال سيدنا المصنف قدس سره في توجيه العموم: «قد يشهد له موثق أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أيام أخر، وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أخر[2]. فإن مفهوم ذيله يقتضي جواز الخروج وإن كان بعض يوم أو بعض ليلة، بناء على ما يأتي من تبعية الليل لليوم. ومدلوله الالتزامي جواز زيادة بعض المذكور».

ويشكل بأن ما تضمنه الذيل من جواز الخروج قبل اليومين قد لا يبتني على انتهاء الاعتكاف، كي يستلزم مشروعية الاعتكاف فيما دونهما مطلقاً، بل على فسخ الاعتكاف في الأثناء، نظير ما تقدم في صحيح محمد بن مسلم. بل يتعين حمله على ذلك بعد ظهوره في أن الإقامة يومين أو ما دونهما مبني على أحد طرفي التخيير المذكورين قبل ذلك، وهو زيادة ثلاثة أخر. وحينئذٍ لا ينهض بإثبات جواز إضافة يومين فقط، فضلاً عن يوم واحد، أو ليلة واحدة، أو أبعاضهما. ويأتي تمام الكلام في الصحيح.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من الاستدلال بإطلاقات مشروعية الاعتكاف

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من كتاب الاعتكاف حديث:١، ٣.

من الكتاب والسنة، إذ حيث لم يرد التقييد عليها إلا من ناحية القلة، يتعين البناء على مشروعية الزيادة من ناحية الكثرة. للإشكال فيه بعدم وضوح الإطلاقات المذكورة.

أما في الكتاب المجيد فلعدم التعرض فيه للاعتكاف إلا في قوله تعالى: ﴿**وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود**﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿**والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد**﴾[2]، وقوله عز من قائل: ﴿**ولاتباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد**﴾[3]. وقد تقدم في الشرط الأول تقريب حمل الآية الأولى على الاعتكاف اللغوي، دون الشرعي، كما هو الظاهر من الثانية أيضاً. وأما الثالثة فلو سلم ورودها في الاعتكاف الشرعي لا إطلاق لها ببيان حدوده، بل هي واردة لبيان حكمه في ظرف انعقاده.

وكذا الحال في السنة الشريفة، فإنها بين ما ورد في الاعتكاف في مدة خاصة كالعشر[4]، والشهرين[5]، وما ورد في مقام البيان من جهات خاصة، كتحديد أقل الاعتكاف ومكانه وشروطه، وأحكامه في ظرف انعقاده، من دون أن يكون فيها ما يصلح لبيان عموم مشروعيته من حيثية المقدار.

ومثله دعوى: أن ظاهر التحديد في النصوص بالثلاثة في طرف القلة جواز الزيادة عليها.

لاندفاعها: **أولاً**: بعدم وضوح بلوغ ذلك مرتبة الظهور، لإمكان سوقه للرد على العامة القائلين بكفاية اليوم، بل ما دونه، وغايته الإشعار الذي لا يبلغ مرتبة الحجية.

وثانياً: بأن مجرد جواز الزيادة لا ينفع ما لم يكن له إطلاق يقتضي العموم لأفراد الزيادة من حيثية المقدار، لإمكان كون الزيادة المشروعة ثلاثة أيام أخر، لا زيادة يوم واحد فضلاً عن بعض يوم، أو بعض ليلة.

---

(١) سورة البقرة الآية:١٢٥.

(٢) سورة الحج الآية:٢٥.

(٣) سورة البقرة الآية:١٨٧.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف.

(٥) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من كتاب الاعتكاف.

بـل ذلك هو الظاهر من صحيح أبي عبيدة المتقدم لظهوره في انحصار الوظيفة يـوم الرابع بأحد أمرين: زيادة ثلاثة أيام[١]، وإنهاء الاعتكاف. ولو شرع زيادة يوم أو يومين فقط لكان اللازم التنبيه لذلك في مقام بيان الوظيفة.

كما أن ذلك هو الظاهر من معتبر داود بن سرحان: «قال: بدأني أبو عبدالله عليه السلام من غير أن أسأله فقال: الاعتكاف ثلاثة أيام. يعني: السنة إن شاء الله»[٢]، بناء على أن المراد بالسنة فيه ليس هو الأفضل، بل ما يقابل البدعة، كما هو الظاهر، إذ لا الإشكال في عـدم مشروعية ما دون الثلاثة واسـتحباب مـا زاد عليها لو كان مشروعاً. ومن ثم يشكل إثبات العموم المذكور.

(إن قلـت): مـا تضمـن اعتـكاف النبـي صلى الله عليه وآله عـشراً[٣]، في شـهر رمضان صريـح في إمـكان زيـادة يـوم واحد عـلى التسـعة التي هـي ثـلاث دورات كل دورة ثلاثة أيام، ومثلها ما تضمن مشروعية اعتكاف شـهرين[٤]، لوضوح أن الشـهرين قد ينقصان فيزيد يوم واحد أو ينقص أحدهما فيزيد يومين. وحينئذٍ لا مجال لاحتمال حمل مـا تضمن أن أقل ما يكون الاعتكاف ثلاثة أيام على اختصاص الزيادة بالثلاثة، دون الأيام المفردة، بل لابد من البناء على العموم لها.

(قلـت): أمـا نصـوص اعتـكاف النبي صلى الله عليه وآله فهـي إنما تدل عـلى مشروعية زيادة يوم لإتمام العشرة، ولا إطلاق لها يقتضي مشروعية زيادة اليوم ولو ليتم به أربعة أو سـبعة أو ثلاثـة عشر أو غـير ذلك، لإمكان خصوصية تتميـم العشرة التي هي من الأعداد التامة، خصوصاً العشر الأواخر من شهر رمضان التي هي ذات مزية خاصة في الاعتـكاف. ولاسـيما بملاحظة ما تقدم اسـتفادته من صحيـح أبي عبيدة من عدم

---

(١) هذا بناء ما سبق في نقل الحديث، وهو الموجود في الوسائل والكافي، ومثله ما في الفقيه من قوله: ((إن شاء زاد ثلاثة أخرى)). أما بناء على ما في التهذيبين من قوله: ((إن شاء أزداد أياماً أخر))، فلا يتم الاستشهاد به، بل يقتصر على معتبر داود المطابق للأصل .(منه عفي عنه).

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من كتاب الاعتكاف حديث:٤.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من كتاب الاعتكاف.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من كتاب الاعتكاف.

مشروعية زيادة يوم أو يومين على الثلاثة.

وأما نصوص مشروعية اعتكاف شهرين فلا إطلاق لها يشمل الفرضين المذكورين، لعدم ورودها في مقام تشريع الاعتكاف المذكور، وإنما تضمنت ترتب ثوابه على قضاء حاجة المؤمن أو السعي فيها، وهو لا ينافي مشروعية اعتكافهما في فرض تماميتهما معاً. ولاسيما وأن فرض نقصان أحدهما مستلزم لزيادة يومين الموجب عندهم للزوم إضافة يوم ثالث لهما، فلا يشرع حينئذٍ الاقتصار على الشهرين.

وأشكل من ذلك البناء على مشروعية زيادة بعض يوم أو ليلة أو بعضها، حيث لا تنهض به النصوص المتقدمة، لاحتمال خصوصية اليوم التام، لأنه الذي يشرع فيه الصيام الذي هو شرط في الاعتكاف.

ولاسيما في صحيح أبي بصير: «قال أبو عبدالله عليه السلام: ومن اعتكف صام»[1]. وفي موثق عمر بن يزيد عنه عليه السلام: «قال: إذا اعتكف العبد فليصم»[2]، فإن ظاهرهما أن مقتضى الاعتكاف إحداث الصوم، لا مجرد كون المعتكف صائماً ولو من قبل الاعتكاف، وهو لا يناسب البدء بالاعتكاف من وسط النهار.

والمتحصل من جميع ما تقدم: أنه لا إطلاق يقتضي مشروعية زيادة يوم واحد، فضلاً عن بعض يوم، أو ليلة، أو بعضها، بل ظاهر ما تقدم من صحيح أبي عبيدة ومعتبر داود بن سرحان أن الاعتكاف إنما يكون ثلاثة أيام، والزيادة إنما تكون بضم اعتكاف لاعتكاف من دون فصل بينهما، وكما لا يشرع اعتكاف ما دون الثلاثة لا يشرع ضمه للثلاثة. غاية الأمر أنه يشرع اعتكاف عشرة أيام من شهر رمضان، أو مطلقاً. ولا مجال للتعدي عن ذلك.

ولا يتضح من سيرة المتشرعة، ولا من إجماع الأصحاب، ما زاد عليه بعد قصور النصوص، لعدم وضوح حال السيرة، لقلة الابتلاء بذلك، وعدم تصريحات في كلمات الأصحاب يعتد بها تنهض بإثبات شيء في المقام، فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من كتاب الاعتكاف حديث:٧، ٩.

ويدخل فيه الليلتان المتوسطتان(١)،

(١) كما هو المشهور، بل لم ينسب الخلاف فيه إلا إلى الشيخ قدس سره في الاعتكاف المنذور، قال في المبسوط: «وإن نذر أياماً بعينها لم يدخل فيها لياليها. إلا أن يقول العشر الأواخر أو ما يجري مجراه، فيلزمه حينئذٍ الليالي، لأن الاسم يقع عليه»، وقال: «وإذا نذر اعتكاف ثلاثة أيام وجب عليه أن يدخل فيه قبل طلوع الفجر من أول يومه إلى بعد الغروب من ذلك اليوم، وكذا اليوم الثاني والثالث هذا إذا أطلقه، وإن شرط التتابع لزمه الثلاثة أيام بينها ليلتان»، وفي الخلاف: «إذا قال: لله عليّ أن اعتكف ثلاثة أيام لزمه ذلك. فإن قال: متتابعة لزمه بينها ليلتان، وإن لم يشترط المتابعة جاز له أن يعتكف نهاراً ثلاثة أيام لا لياليهن».

لكن قال في الخلاف أيضاً: «لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام وليلتين».

ومن ثم قد يبتني ما سبق منه على الاختصاص بنذر الاعتكاف، لا لعدم البناء على دخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف. وإن كان هو في غاية الإشكال، لأن النذر إنما ينفذ إذا تعلق بالاعتكاف المشروع.

وكيف كان فالعمدة في وجه ما ذهب إليه المشهور: هو فهم الاستمرار من أدلة التحديد، كما يظهر بملاحظة النظائر، كإقامة ثلاثين يوماً، ونية إقامة عشرة أيام للمسافر، وثلاثة الحيض عند المشهور، ونحو ذلك.

ولولاه لاحتاج إثبات مشروعية الاعتكاف في الليلتين المتوسطتين للدليل، ولاحتاج للسؤال عنه وعما يناسب ذلك من الفروع، ومنها حكم الليلتين المتطرفتين، فعدم ظهور السؤال عن ذلك كاشف عن فهم دخولهما بسبب فهم الاستمرار من أدلة التحديد، كما ذكرنا.

مضافاً إلى أن ذلك هو الظاهر من قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «وتصوم ما دمت معتكفاً»[1]، وقوله في صحيح أبي عبيدة المتقدم: «فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٢ من كتاب الاعتكاف حديث:١.

دون الأولى(١)،

يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أخر»[١].

وقد يناسبه ما تضمن حرمة الجماع ليلاً للمعتكف[٢]، فإن عدم التقييد فيه بما إذا أدخل الليل في الاعتكاف قد يشهد بالمفروغية عن دخوله. إلا أن يستفاد التقييد من فرض كونه معتكفاً حين الجماع. وإن كان من القريب الغفلة عن ذلك، وعدم التنصيص على دخول الليل، وإنما يقصد الاعتكاف ثلاثة أيام على الوجه المشروع لا غير. فلاحظ.

(١) قال في الجواهر: «خلافاً للمحكي عن الفاضل ـ وإن كنا لم نتحققه ـ ولثاني الشهيدين، فأدخلا الليلة الأولى فيها، وجعلاها محل النية، قياساً على الليلتين في الأثناء. وفيه: أن دخولهما لا لكونهما من مسمى اليوم، بل لظهور النص والفتوى في استمرار حكم الاعتكاف، وأنه لا انقطاع فيه، ولذلك دخلا. فهو قياس مع الفارق».

وأما احتمال كون المراد باليوم ما يعم الليل، وهو زمان تمام دورة الأرض. فهو مخالف للظاهر، وإنما التزمنا به في أقل الحيض، لقرائن خارجية لا تجري في أمثال المقام، كما يظهر بملاحظة ما ذكرناه هناك.

على أن كثرة الابتلاء بأمد الاعتكاف لا يناسب كون ما عليه جمهور الأصحاب من خروج الليل مخالفاً للواقع، لأن كثرة الابتلاء بالحكم تمنع من خفائه عادة.

ثم إنه لو تم كون المراد باليوم في المقام زمان تمام دورة الأرض لم يقتض دخول الليلة الأولى فقط، بل دخول إحدى الليلتين الأولى أو الرابعة تبعاً لاختلاف مبدأ الاعتكاف، فإن بدأ من أول الليل دخلت الأولى وخرجت الرابعة، وإن بدأ من أول النهار خرجت الأولى ودخلت الرابعة. بل البعض من كل منهما فيما لو بدأ الاعتكاف في أثناء الليل.

وأما دعوى: أن الليلة تتبع اليوم اللاحق لغة وعرفاً، بل تضمنته بعض

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من كتاب الاعتكاف حديث:٣.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ ، ٦ من كتاب الاعتكاف.

والرابعة(١) وإن جاز إدخالها بالنية(٢). فلو نذره(٣) كان أقل ما يمتثل به ثلاثة. ولو نذره أقل لم ينعقد(٤). وكذا لو نذره ثلاثة معينة فاتفق أن الثالث عيد لم ينعقد(٥).

النصوص[1].

فهي مدفوعة بأن ذلك إنما هو بالإضافة إلى اليوم المقيد بالشهر، أو بخصوصية أيام الأسبوع أو بالحوادث، كيوم مقتل الحسين عليه السلام، أو يوم المطر، والمراد باليوم حينئذٍ ما يقابل الليلة، لا بالإضافة إلى اليوم الذي يراد منه تمام الدورة حيث لا تبعية فيه حينئذٍ، بل هو يختلف باختلاف مبدأ الدورة.

(١) فقد جعل في الجواهر القول بدخولها ـ من دون أن ينسبه لواحد ـ أضعف من القول بدخول الليلة الأولى. وهو في محله إن كان المراد به دخولها دون الأولى، حيث لا وجه له إلا دعوى تبعية الليلة للنهار السابق عليها. وقد عرفت عدم التبعية بلحاظ تمام الدورة، بل تبعية الليلة للنهار اللاحق لها بلحاظ التقييد بالشهر ونحوه. وأضعف منه ما إذا أريد به دخوله معها، حيث لا يناسب التحديد بثلاثة أيام قطعاً.

وأما لو أريد به دخول إحدى الليلتين المذكورتين تبعاً لاختلاف مبدأ الاعتكاف، فقد سبق أنه المتعين بناء على أن المراد باليوم تمام الدورة، فيكون أولى من دخول الليلة الأولى فقط.

(٢) بناء على جواز الزيادة على ثلاثة أيام مطلقاً، وقد سبق الإشكال فيه.

(٣) يعني: نذر الاعتكاف على الإطلاق.

(٤) لعدم نفوذ النذر إلا أن يتعلق بالمشروع. نعم لو رجع نذر الأقل إلى ما يعم نذر بعض الاعتكاف لا بشرط بالإضافة إلى الزيادة والإتمام، لا إلى نذر الاعتكاف التام بشرط عدم الزيادة، نفذ النذر، ووجب إتمامه بالثلاثة أيام مقدمة للوفاء بالنذر، نظير ما يأتي منه قدس سره في نذر خمسة أيام.

(٥) لتعذر شرط الاعتكاف ـ وهو الصوم الموجب ـ لتعذره إن أريد به نذر

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من أبواب أحكام شهر رمضان.

ولو نذر اعتكاف خمسة، فإن نواها بشرط لا بطل(١)، وإن نواها لا بشرط(٢) ضم إليها السادس، أفرد اليومين أو ضمهما إلى الثلاثة(٣).

الرابع: أن يكون في أحد المساجد الأربعة ـ مسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة، أو في مسجد تنعقد به الجماعة الصحيحة(٤).

اعتكاف الثلاثة أيام، وعدم مشروعيته إن أريد به نذر اعتكاف اليومين فقط.

(١) يعني بأن يكون المنذور هو اعتكاف تام لا يزيد عليه.

(٢) يعني بأن يكون المنذور ما يعم بعض الاعتكاف لا بشرط بالإضافة إلى الإتمام.

(٣) فإن نوى إفراد اليومين عند النذر اعتكف اعتكافين منفصلين كل منهما ثلاثة أيام، وإن نوى خمسة متتابعة اعتكف ستة أيام متتابعة، وإن نوى الأعم تخير بين الوجهين.

(٤) لصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «سئل عن الاعتكاف قال: لا يصلح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو مسجد الكوفة أو مسجد جماعة...»[1]، وموثق عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «قال: لا يصلح العكوف في غيرها ـ يعني غير مكة ـ إلا أن يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو في مسجد من مساجد الجماعة»[2]، وموثق يحيى بن العلاء أو صحيحه عنه عليه السلام: «لا يكون اعتكاف إلا في مسجد جماعة»[3]، ويأتي تمام الكلام في مفاد هذه النصوص.

هذا وفي الانتصار والنهاية والمبسوط والخلاف والغنية وغيرها أنه لا يصح إلا في المساجد الأربعة المذكورة في المتن، وهي المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومسجد الكوفة ومسجد البصرة. ونسب للأكثر تارة، وللأشهر أخرى، بل في الانتصار والخلاف والغنية وعن الطبرسي الإجماع عليه.

واستدل له بمرسل المقنعة: «روي أنه لا يكون الاعتكاف إلا في مسجد جمع

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من كتاب الاعتكاف حديث:٧، ٣، ٦.

فيه نبي أو وصي نبي»، وصحيح عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ فقال: لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة قد صلى فيه إمام عدل صلاة جماعة. ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة»[1]، بناء على أن المراد بالإمام العدل هو إمام الحق المعصوم، وعلى انحصار ذلك بالمساجد الأربعة، كما ذكره المفيد في المقنعة وغيره.

وعن الصدوق الأول إبدال مسجد البصرة بمسجد المدائن، وكأنه لما في المقنع من أن أمير المؤمنين عليه السلام قد صلى فيه، أو لما روي من أن الإمام الحسن عليه السلام قد صلى فيه[2]. لكنه لو تم فالمناسب حينئذٍ الجمع بينهما، كما في المقنع، لعدم الإشكال ظاهراً في صلاة أمير المؤمنين عليه السلام في مسجد البصرة. ويكفي شاهداً على مشروعية الاعتكاف فيه الصحيح المتقدم.

وكيف كان فحيث لا دليل للمشهور على اختصاص الاعتكاف بالمساجد المذكورة، وإنما المدعى لهم أخذ عنوان فيه لا ينطبق إلا عليها، فإن كان المراد بالعنوان هو جمع النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي عليه السلام في خصوص صلاة الجمعة ـ كما في الانتصار والمبسوط والنهاية ـ فلو تم انحصاره بالمساجد المذكورة ـ ولم يثبت ما ذكره ابن الأثير من أن أول جمعة جمعها النبي صلى الله عليه وآله لما خرج من قبا متوجهاً للمدينة في المسجد الذي في بطن الوادي[3] ـ فلا مجال للاستدلال عليه بالصحيح، لعدم الإشارة فيه لصلاة الجمعة، بل غاية ما يمكن أن يستدل عليه به هو المرسل، وضعفه مانع من التعويل عليه، بعد أن لم يثبت اعتمادهم عليه وعملهم به، خصوصاً بعد أن لم يعمل به مرسله، وهو المفيد.

وإن كان المراد به هو جمعه في مطلق الفرائض فمن الظاهر عدم اختصاص المساجد المذكورة بذلك، حيث لا إشكال ظاهراً في صلاة النبي صلى الله عليه وآله جماعة في مسجد الخَيف أيام إقامته بمنى في حجة الوداع. كما ورد أنه صلى الله عليه وآله صلى في المسجد

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من كتاب الاعتكاف حديث:٨.
(٢) مرآة العقول ج:٣ ص:٢٤٦.
(٣) ج:٢ ص:١٧٠.

إلى جنب جبل أحد[١]، وغير ذلك مما قد يظهر للمتتبع.

على أنه بعد عدم التعويل على المرسل فالصحيح إنما يكون شاهداً للقول المذكور بناء على أن المراد بإمام العدل فيه إمام المسلمين الحق المعصوم، ولا شاهد عليه، بل إطلاق الحديث يدفعه. ولاسيما بملاحظة ما في النصوص الكثيرة الآتي بعضها من جعل الموضوع هو المسجد الجامع أو مسجد الجماعة، فإن حمله على خصوص الذي صلى فيه إمام الحق حمل على الفرد النادر.

ولاسيما بملاحظة حديثي الحلبي وعبدالله بن سنان المتقدمين، حيث يلزم حمل مسجد الجماعة في الأول على خصوص مسجد البصرة، أو مع مسجد المدائن، وفي الثاني على خصوص مسجدها ومسجد الكوفة، أو مع مسجد المدائن. وكذا الحال في صحيح داود عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إن علياً عليه السلام كان يقول: لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله أو مسجد جامع»[٢]. وهو كما ترى حمل مستهجن. ومن هنا كان القول المذكور في غاية الضعف.

هذا وفي الشرايع أن الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد جامع، ولعله إليه يرجع ما في المقنعة من عدم الاعتكاف إلا في المسجد الأعظم. ويقتضيه غير واحد من النصوص كصحيح داود المتقدم، وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا اعتكاف إلا بصوم في مسجد الجامع...»[٣]، وخبر علي بن غراب أو ابن عمران عنه عليه السلام: «المعتكف يعتكف في المسجد الجامع»[٤].

نعم قد يعارضها ما تقدم حجة للقول الأول الذي تقدم من المتن، والمتضمن لزوم الاعتكاف في مسجد الجماعة.

لكن من القريب حمل النصوص المذكورة على ما يساوق نصوص الجامع، كما هو ظاهر التهذيب والجواهر. لظهور الإضافة والتوصيف في التنويع بلحاظ ذات المسجد، لا بلحاظ وقوع الفعل فيه، وهو صلاة الجماعة فيه، وإلا كان الأنسب

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٠ باب:١٢ من أبواب المزار حديث:٢.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من كتاب الاعتكاف حديث:١٠، ١، ٤.

أن يقال فيها: تقام فيه صلاة الجماعة أو: يصلى فيه جماعة. ولا أقل من احتمال ذلك احتمالاً معتداً به يوجب إجمال النصوص المذكورة، والاقتصار على نصوص الجامع.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل ما تضمن اعتبار الجامع على إرادة جامع الجماعة، بقرينة ما تضمن الجمع بينهما، وهو خبر الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام: «سئل عن الاعتكاف في رمضان في العشر الأواخر، قال: إن علياً عليه السلام كان يقول: لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله أو في مسجد جامع [جماعة]»[1].

ففيه أولاً: أن خبر الكناني لم يتضمن الجمع بين الأمرين، بل اقتصر في التهذيب المطبوع حديثاً على لفظ (جامع)، وأما لفظ (جماعة) فهو نسخة في الطبعة الحديثة من الوسائل.

وثانياً: أن حمل نصوص الجامع على نصوص الجماعة إن رجع إلى تفسير الجامع بالجماعة ـ عكس ما ذكرنا ـ فهو مخالف للظاهر جداً، وإن رجع إلى تقييد نصوص الجامع بالجماعة فلازمه اعتبار الأمرين، لا الاكتفاء بكون المسجد مما تقام فيه الجماعة، كما جعله قدس سره هو المتحصل من النصوص، وجرى عليه في مقام الفتوى.

على أن تقييد نصوص الجماعة بنصوص الجامع بعيد جداً، لأن المساجد التي تكون جامعاً نادرة جداً بالإضافة للمساجد التي تقام فيها الجماعة، فالاقتصار في مقام التحديد على الجماعة وإهمال التقييد بالجامع بعيد جداً.

وهذا بخلاف ما ذكرنا من كون المراد بنصوص الجماعة الجامع، حيث تتطابق معه النصوص، من دون أن يلزم منه شيء من ذلك.

نعم تقدم في صحيح عمر بن يزيد اعتبار كون الاعتكاف في مسجد جماعة قد صلى فيه إمام عدل جماعة، فلو حمل مسجد الجماعة فيه على المسجد الجامع لزم اعتبار الأمرين من كون المسجد جامعاً وحصول الجماعة الصحيحة فيه، وهو تقييد غير مستهجن. لكن في الجواهر أنه لم يقل أحد باعتبار الجماعة في الاعتكاف. فإن تم

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من كتاب الاعتكاف حديث:٥.

والأحوط استحباباً كونه مسجد البلد(١)، بل الأحوط استحباباً الاقتصار على الأربعة(٢) مع الإمكان(٣).

(مسألة٣): لو اعتكف في مسجد معين فاتفق مانع من البقاء فيه بطل(٤)،

لزم حمله على الاستحباب.

ومن جميع ما تقدم يظهر ضعف ما عن ابن أبي عقيل من مشروعية الاعتكاف في كل مسجد، وأن الأفضل هي المساجد الأربعة، وفي سائر الأمصار مساجد الجماعات. فإنه موقوف على حمل جميع النصوص المتقدمة على الاستحباب، ولا قرينة على ذلك.

هذا وفي موثق داود بن حصين المروي في المعتبر والمنتهى عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا اعتكاف إلا بصوم، وفي المصر الذي أنت فيه»[1]. وقد جعله سيدنا المصنف قدس سره من النصوص الدالة على اعتبار كون مسجد الاعتكاف جامعاً. ويظهر من الوسائل احتمال ذلك.

لكنه غير ظاهر، بل مفاده اعتبار كون المعتكف حاضراً غير مسافر، وإن كان سفراً لا يوجب الإفطار، ولا يظن من أحد القول بذلك. إلا أن يحمل على السفر الموجب للإفطار من أجل تصحيح الصوم الذي هو شرط في الاعتكاف. فلاحظ.

(١) عملاً بالنصوص المتضمنة للتقييد بالجامع، التي عرفت منا لزوم العمل بها وحمل بقية النصوص عليها.

(٢) خروجاً عن خلاف من عرفت.

(٣) إذ مع عدم إمكان الاعتكاف فيها يكون الاقتصار المذكور مخالفاً للاحتياط، لكونه مفوتاً للاعتكاف.

(٤) لا ينبغي التأمل في اعتبار وحدة المسجد الذي يعتكف فيه، كما صرح به في الجواهر. ويقتضيه ظاهر النصوص المتقدمة في تحديد موضع الاعتكاف. وكذا ما تضمن أن المعتكف إذا خرج من المسجد لحاجة وجب عليه الرجوع إليه بعد قضائها[2]، وأنه

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٣ من كتاب الاعتكاف حديث:١١.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف.

ولم يجز اللبث في مسجد آخر(١)، وعليه قضاؤه إن كان واجباً(٢) في مسجد آخر، أو في ذلك المسجد بعد ارتفاع المانع(٣).

يصلي في المسجد الذي اعتكف فيه إلا في مكة[٥١]. على أنه مقتضى أصالة عدم مشروعية الاعتكاف مع تعدد المسجد.

وحينئذٍ لو اتفق مانع قهري من البقاء فيه انكشف عدم مشروعية عقد الاعتكاف، وبطلانه من أول الأمر. بل لو كان واجباً معيناً بنذر ونحوه ينكشف عدم وجوبه بالتعذر. أما لو كان المانع مسبباً عن اختيار المكلف فهو وإن لم يكشف عن بطلان عقد الاعتكاف من أول الأمر، إلا أنه يستلزم بطلانه من جهة حدوث المانع، لرجوع صحة الاعتكاف ونفوذه إلى نفوذ ما فرضه المكلف على نفسه من البقاء في المسجد، المفروض إمكانه حين فرضه على نفسه، غاية الأمر أنه يبطل بسبب تعذره بعد ذلك باختياره.

(١) يعني: بنحو يتم به الاعتكاف الأول قال في الجواهر: «ولو تعذر إتمام اللبث في المكان الذي اعتكف فيه، لخروجه عن قابلية اللبث فيه بأحد الأسباب احتمل الاكتفاء باللبث في غيره، بل ربما قيل به. وهو مشكل».

والوجه في إشكاله: عدم الدليل على قيام المسجد الثاني مقام المسجد الذي تعذر البقاء فيه، بل مقتضى ما سبق من اعتبار وحدة المسجد في الاعتكاف عدمه.

(٢) بناء على ما يأتي في المسألة الخامسة عشرة إن شاء الله تعالى من وجوب قضاء الاعتكاف الواجب. لكنه موقوف على انعقاده ووجوبه، وقد سبق أنه لو كان المانع قهرياً ينكشف عدم انعقاده من أول الأمر، وحينئذٍ لا يجب قضاؤه. نعم يتجه ذلك لو كان المانع مسبباً عن اختيار المكلف.

(٣) قال في الجواهر: «ولو زال المانع احتمل البناء. والأقوى استئناف مع فرض الوجوب». والوجه فيه: ما سبق من ظهور أدلة الاعتكاف في الاستمرار فمع

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من كتاب الاعتكاف.

(مسألة ٤): يدخل في المسجد سطحه وسردابه(١)، كبيت الطشت في مسجد الكوفة، وكذا منبره ومحرابه والإضافات الملحقة به(٢).

عدم استمراره للمانع المفروض يتعين البطلان وعدم مشروعية ما وقع ليتجه البناء عليه وإتمامه. كما أن ظاهر أدلة القضاء مع البطلان هو الاستئناف لا إتمام ما وقع بالإتيان بالجزء الفائت فقط، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

نعم لو كان المانع قصير الأمد، بحيث لا يخل بوحدة الاعتكاف اتجه عدم بطلان الاعتكاف به ومشروعية إتمامه بعد ارتفاع المانع.

(١) كما في الجواهر حاكياً عن المنتهى القطع به. وعن المدارك استحسانه، والوجه فيه: إطلاق نصوص مكان الاعتكاف. لكن في الدروس: «ولو صعد سطح المسجد فكالخروج. وقيل: لا»، وهو غريب.

نعم يتجه ذلك إذا لم يكن السطح مسجداً. لكن الظاهر خروجه عن محل كلامهم.

(٢) إذا كانت من سنخ التوسعة فيه، لتحقق الوحدة عرفاً فيدخل في الإطلاق. نعم إذا كان المضاف مسجداً مستقلاً وكانت إضافته بمجرد رفع المانع أشكل صدق الوحدة به.

اللهم إلا أن يقال: إذا طالت المدة وأغفل الحال الأول عدّ المجموع مسجداً واحداً، خصوصاً بلحاظ العناوين المأخوذة في النصوص ككونه أحد المساجد الأربعة، أو كونه المسجد الجامع، وحينئذٍ يدخل في الإطلاق.

وإلا أشكل الأمر تارة: لأن من الظاهر تعرض كثير من المساجد المهمة للتوسعة، وذلك قد يستلزم إلحاق بعض المساجد الصغيرة التي كانت منفصلة عنها بها. كما أنه قد تجعل البقعة التي فيها مساجد متعددة مسجداً واحداً تدخل فيه جميع المساجد وما جاورها.

وحينئذٍ لا طريق لإحراز وحدة المساجد الحالية القائمة وعدم تعددها

(مسألة ٥): إذا قصد الاعتكاف في مكان خاص من المسجد لغي قصده(١) .

بالأصل، لأن سيرة المسلمين ويدهم إنما تثبت مسجدية المكان، ولا تنهض بإثبات عدم تعدد المسجد الواحد بالأصل. وعلى ذلك يشكل الاعتكاف فيه بمجموعه.

وأخرى: لأن ظاهر أدلة اعتبار كون المسجد جامعاً لزوم فعلية وصف الجامعية فيه، وبعد اتصال المسجدين يكون الجامع هو مجموعهما لا كل منهما. وحينئذٍ لا مجال للاعتكاف في كل منهما، لعدم كونه جامعاً، فإذا لم يجز الاعتكاف في المجموع لعدم وحدته بالأصل امتنع الاعتكاف في المكان المذكور، والالتزام بذلك صعب جداً. وذلك قد يصلح لتأييد ماسبق.

نعم لابد فيه من تحقق الوحدة العرفية الطارئة، ولا يكفي مجرد رفع الحاجز بين المسجدين أو سقوطه، فضلاً عن فتح الطريق بين المسجدين.

ومنه يظهر ضعف ما عن بغية كاشف الغطاء من أنه مع فتح الباب بين المسجدين لا تبعد صحة التشريك بينهما في الاعتكاف الواحد. ومن ثم منعه في الجواهر.

(١) لظهور الأدلة في أن موضوع الاعتكاف الواحد هو المسجد بمجموعه، ولا دليل على مشروعية أخذ خصوصية أجزائه فيه.

نعم في صحيح داود بن سرحان المتقدم عند الكلام في مفهوم الاعتكاف، قال: «ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك».

لكن مقتضاه تعين المكان الذي يجلس فيه حين الاعتكاف، لا المكان الذي نوى الاعتكاف فيه من المسجد، وحيث لا يمكن الالتزام بظاهره لم ينهض بالخروج عما ذكرنا. وتعين حمله على إرادة الرجوع للمسجد الذي اعتكف فيه.

وحينئذٍ إن كان قصد الخصوصية بنحو تعدد المطلوب، بحيث يرجع إلى قصد الاعتكاف في المسجد بنفسه، وأن يكون اعتكافه في المكان الخاص تعين صحة الاعتكاف في تمام المسجد، ولغى القصد المذكور.

الخامس: إذن من يعتبر إذنه في جوازه(١)، كالسيد بالنسبة إلى مملوكه(٢)،

وإن كان بنحو وحدة المطلوب، بحيث تكون الخصوصية قيداً في الاعتكاف تعين بطلان الاعتكاف، لعدم مشروعية ما قصد، وعدم القصد للمشروع.

نعم لو فصلت قطعة من المسجد الجامع بحيث خرجت عن وصف الجامعية، وكان الجامع خصوص الباقي، فقد يشكل عموم الاعتكاف لها. إلا أن يقال: عدم فعلية الاجتماع فيها لا ينافي صدق عنوان الجامعية على المسجد بتمامه، كما يصدق على درجه وسطحه وسردابه وإن لم تكن محلاً للاجتماع، فيصح الاعتكاف فيها مثلها. فتأمل.

(١) لا يخفى بداهة ذلك، لرجوعه إلى قضية بشرط المحمول. لكن القضية المذكورة ليست شرعية، بل انتزاعية، وليست القضية الشرعية إلا صغرياتها التي يأتي الكلام فيها.

(٢) بلا إشكال، كما في المسالك وعن المدارك، وبلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر. وقد علل في كلام غير واحد بأن العبد مملوك لمولاه فتصرفه في نفسه يتوقف على إذن المالك.

(إن قلت): التصرف إن كان بنفس اللبث في المسجد فيكفي في جوازه إذن المالك فيه وإن لم يأذن في الاعتكاف. وإن كان بنفس التعبد بالاعتكاف وجعله على نفسه، فلم يتضح كونه عرفاً من التصرفات المنافية لسلطنة المالك، بل هو نظير نية الصوم، التي سبق الإشكال في توقفها على إذن المالك.

(قلت): لما كان مرجع صحة الاعتكاف إلى تنفيذ ما جعله المكلف على نفسه من إيجاب اللبث كان منافياً لسلطنة المالك، وإن كان آذناً في اللبث، لتضمن الوجوب إلزاماً زائداً على اللبث ومنافياً لسلطنة المالك، وليست نية الاعتكاف كنية الصوم المندوب لا تقتضي إلا صحته من دون أن تقتضي وجوبه.

اللهم إلا أن يدعى أن إيجاب اللبث في ظرف تحقق الأذن فيه من المالك بحيث

والزوج بالنسبة إلى زوجته(١) إذا كان منافياً لحقه أو كان في غير بيتها(٢)،

يكون منوطاً به غير مناف لسلطنة المالك، فمع بقاء الأذن في تمام مدة الاعتكاف يصح الاعتكاف وإن لم يأذن به المالك، ومع عدول المالك عن إذنه في اللبث يتعين بطلانه، لمنافاة وجوب اللبث للسلطنة حينئذٍ، فتكون صحة الاعتكاف مراعاة ببقاء الأذن في تمام مدته. فتأمل جيداً.

(١) بلا إشكال، كما في المسالك، وبلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر. وكأنه لمنافاته لحق الاستمتاع. ولما يشعر به صحيح أبي ولاد: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه...»[1].

لكن المنافاة لحق الاستمتاع غير مطردة، إذ قد لا يكون الزوج في مقام الاستمتاع، والصحيح لا إطلاق له، وغاية ما يشعر به توقف نفوذ اعتكافها على إذن الزوج إذا كان يمنعه من الاستمتاع.

ومن هنا فالظاهر أن ما تقدم في العبد جار هنا، لأن نفوذ الاعتكاف وترتب أحكامه مناف لاستحقاق الزوج الاستمتاع، وإن لم يكن الزوج في مقام الاستمتاع.

إلا أن يدعى أنه في ظرف عدم مطالبة الزوج بحقه لا يكون نفوذ الاعتكاف منافياً له، بل يكون النفوذ مراعى بعدم المطالبة، نظير ما تقدم في العبد أيضاً، وحينئذٍ يتجه ما في المتن من اختصاص اعتبار إذنه في الاعتكاف بما إذا كان منافياً لحقه.

(٢) لما دل على حرمة خروجها من بيتها بغير إذن الزوج، الظاهر في حرمة مكثها في خارج البيت، فيمتنع التقرب به، بل يمتنع وجوبه الذي هو أثر نفوذ الاعتكاف وصحته. أما إذا كان بيتها المسجد، فلا يلزم المحذور المذكور.

لكن ذلك إنما يقتضي لزوم استئذانه في الخروج من البيت، لا في الاعتكاف، فلو أذن بالخروج من البيت صح اعتكافها وإن لم يأذن فيه. وكذا لو سقط تحريم

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٦.

والوالدين بالنسبة إلى ولدهما(١) إذا كان موجباً لإيذائهما شفقة عليه(٢).

خروجها من البيت بالاضطرار للخروج، أو تعذر الرجوع أو لم يكن قد أسكنها في بيت، كما هو ظاهر.

(١) فقد أطلق في الدروس اعتبار إذن الوالد. وذكر في المسالك أن ذلك إن وقع في الصوم المندوب ابتنى على اعتبار إذنه في صحته، وإلا فلا وجه لتوقفه عليه، كما لو كان في الصوم الواجب الذي لا يعتبر إذنه فيه، لعدم الدليل بالخصوص على اعتبار إذنه في الاعتكاف مع قطع النظر عن الصوم.

هذا ولو تم إطلاق وجوب طاعته على الولد كان اللازم المنع من صحة الاعتكاف مع نهي الوالد عنه، لا وجوب استئذانه، حيث لا إشكال ظاهراً في رجوع وجوب الطاعة إلى عدم المخالفة في العمل، لا إلى وجوب الاستئذان فيه. كما أن اللازم حينئذٍ التعميم للأم، ولا وجه للاقتصار على الأب، لعدم الفرق بين الأبوين في ذلك.

لكن لم يثبت عموم وجوب الطاعة وحرمة المعصية، بل لا يمكن الالتزام به ظاهراً وإن كان هو مقتضى الجمود على بعض النصوص[1]. ولاسيما مع ما تضمن جواز الخصومة مع الوالد والترافع معه لإثبات الحق[2]، فلابد من حمل تلك النصوص على الاستحباب.

(٢) كأنه لحرمة إيذائهما حينئذٍ المانعة من صحة الاعتكاف ونفوذه وإمكان التقرب به، قال قدس سره: «لا إشكال ظاهراً في حرمة إيذائهما بالمخالفة للأمر أو النهي الصادرين من أحدهما بداعي الشفقة. وكأنه القدر المتيقن من وجوب إطاعة الوالدين. وحينئذٍ فإذا نهى أحدهما الولد عن الاعتكاف بداعي الشفقة أو عن الصوم كذلك بطل».

لكن لم يتضح الوجه في وجوب الطاعة حينئذٍ، بعد ما سبق من لزوم حمل

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١١ باب:١٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حديث:٥، وباب:٩٢ من أبواب أحكام الأولاد حديث:٤.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٨ باب:٣٦ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

السادس: استدامة اللبث في المسجد الذي شرع به فيه(١)،

إطلاقه في بعض النصوص على الاستحباب، بل يصعب جداً البناء على ذلك مع ما هو المعلوم من كثرة خطئهما في تشخيص مقتضى الشفقة.

وأشكل من ذلك ما في العروة الوثقى من إطلاق لزوم استئذانهما في الاعتكاف إذا كان موجباً لإيذائهما، ولاسيما مع أنه كثيراً ما يتأذيان بفعل الولد لاهتمامها بأنفسهما، أو لعدم اهتمامهما بما يهتم به من الجهات الدينية والدنيوية.

فالظاهر اختصاص وجوب استئذانهما بما إذا كان فعله بلا إذن منهما يعدّ إساءة لهما عرفاً وعقوقاً وقطيعة، كما لو كانا في حاجة ملحة لقربه منهما، فتركهما غير مهتم بهما، أو تعارف الاستئذان منهما في مثل ذلك لتكريمهما بحيث يعد تركه توهيناً لهما وتجاهلاً لحقهما عرفاً، أو نحو ذلك.

(١) وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل في المدارك وغيرها نسبته إلى العلماء كافة». وقد يظهر من تعريفه باللبث في كلام جماعة تقدم التعرض لبعضهم عند الكلام في تعريفه وتحديد مفهومه.

واستدل له **تارة**: بصحيح داود بن سرحان: «كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أريد أن اعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لابد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»[1].

وأخرى: بما تضمن النهي عن الخروج من المسجد إلا لحاجة، كصحيح عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «ولا يخرج المعتكف من المسجد إلا في حاجة»[2]، وغيره. بدعوى: أن الأصل في النهي الوارد في الماهيات المركبة المانعية.

لكن الأول ظاهر بقرينة السؤال في تقوم الاعتكاف بفرض المكلف المكث في المسجد على نفسه وعدم الخروج منه، لا بنفس اللبث، فهو نظير الإحرام المتقوم بالتعبد بالدخول في حرمة الحج أو العمرة، والذي لا يبطل بعد انعقاده بفعل محرمات الإحرام،

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٣، ٥.

وليس هو كالصوم المتقوم بالتعبد بترك المفطرات، والذي يبطل بفعل شيء منها.

والثاني إنما يدل على منافاة الخروج للاعتكاف، وهو كما يكون لتقوم الاعتكاف باللبث يكون لأن الاعتكاف لما ابتنى على فرض المكلف على نفسه اللبث فمقتضى نفوذ ذلك عليه ـ تبعاً لصحة الاعتكاف ـ عدم الخروج وحرمته تكليفاً لمخالفته للفرض الذي حصل من دون أن يقتضي بطلانه، نظير حرمة إتيان منافيات الإحرام بعد التلبس به. وأما ما تقدم من أن الأصل في النهي في الماهيات المركبة المانعية فهو إنما يتم فيما إذا لم يكن هناك منشأ ارتكازي للحرمة التكليفية، ولا يتم في مثل المقام مما كان المنهي عنه منافياً لمقتضى الالتزام والفرض النافذ، المقتضي لحرمته تكليفاً، حيث يصلح ذلك للقرينية على كون النهي تكليفياً، الذي هو مقتضى الأصل الأولي فيه.

ولاسيما بملاحظة أن المناسبات الارتكازية تقضي بأن منشأ استثناء المستثنيات ـ كالحاجة وعيادة المريض ـ هو أهميتها، المناسب لكون المستثنى منه هو الحرمة التكليفية، لا القاطعية ونحوها من الأحكام الوضعية، لأن التنازل عن الأحكام الوضعية من أجل الأهمية وإن كان ممكناً نظير استثناء ردّ السلام من قاطعية الكلام للصلاة، إلا أن الأنسب ارتكازاً هو رفع الأهمية للحرمة التكليفية المؤكد للظهور المتقدم.

ولا أقل من كون ذلك مانعاً من صلوح خصوصية كون الماهية مركبة لانقلاب ظهور النهي، ولو بأن يبنى على الإجمال، وإن كان بعيداً.

ويناسب ما ذكرنا قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف»[٥٧]، لإشعاره أو ظهوره في أن الخروج إنما يجوز لجواز الفسخ، لا لأمر آخر وهو جواز الإبطال.

وكذا إطلاق ما تضمن حرمة الجماع على المعتكف[٥٨]، وثبوت الكفارة به[٥٩]، فإنه وإن تعين حمل بعضه على خصوص الجماع بعد اليومين الأولين، كصحيح أبي

---

(٥٧) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من كتاب الاعتكاف حديث:١.

(٥٨) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من كتاب الاعتكاف.

(٥٩) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف.

ولاد: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً 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 أيام ولم تكن اشترطت في اعتكافها، فإن عليها ما على المظاهر»[1]. فإن التعرض فيه لاشتراط الفسخ ظاهر في عدم مشروعية الفسخ في مورد وجوب الكفارة، وهو إنما يكون بعد اليومين الأولين. إلا أنه يبعد حمل جميع النصوص المذكورة على ذلك. وأبعد منه حملها على خصوص الجماع في المسجد.

وحينئذٍ يكون مقتضاها حرمة الجماع خارج المسجد، وثبوت الكفارة به مع عدم فسخ الاعتكاف، حتى اليومين الأولين، المستلزم لعدم بطلان الاعتكاف بالخروج من المسجد.

مع أنه لو فرض اختصاص الجميع بما بعد اليومين الأولين فحيث يبعد أو يمتنع حملها على الجماع في المسجد، يتعين دلالتها على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج من المسجد، إذ لو بطل لم يكن وجه لحرمة الجماع، فضلاً عن ثبوت الكفارة به. ومجرد عدم مشروعية الفسخ بعد اليومين لا تنافي البطلان بالخروج لو كان مبطلاً في نفسه، نظير ترك الصوم فيه. فلاحظ.

مضافاً إلى أن بطلان الاعتكاف بالخروج من المسجد لغير حاجة مستلزم لكثرة تعرض الاعتكاف للبطلان أو لاحتمال البطلان، لإمكان الخطأ في وجود الحاجة أو تحديد مقدار الخروج الذي يحتاج إليه، أو تعيين الطريق الذي يسلكه المعتكف أو الغفلة، أو النسيان أو الجهل، وكل ذلك يقتضي كثرة السؤال عن فروع ذلك وخصوصياته، فعدم التعرض في النصوص لشيء من ذلك مناسب لعدم بطلان الاعتكاف بالخروج، غاية الأمر حرمته تكليفاً التي لا أثر عملي لها في جميع موارد الخطأ.

بل كثيراً ما يتعرض المعتكف للخروج مدة قليلة من غير حاجة أو لإطالة المكث أكثر من الحاجة تسامحاً، فلو كان مبطلاً لاحتيج للسؤال عن تحديد الخروج

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٦.

المبطل بوجه أوضح، لشدة الحاجة لذلك، بخلاف ما لو كان محرماً تكليفاً، حيث لا يترتب عليه حينئذٍ إلا الاستغفار.

هذا كله مضافاً إلى أن ما ذكرنا هو مقتضى استصحاب الاعتكاف، لأن بطلانه بالخروج حادث مسبوق بالعدم. نعم لا مجال للاستدلال به في المقام إلا إذا علم بحرمة الخروج تكليفاً من إجماع أو غيره، أما لو شك في ذلك فالاستصحاب المذكور معارض بأصالة البراءة من حرمته تكليفاً بعد العلم إجمالاً بمبطلية الخروج للاعتكاف أو حرمته تكليفاً، الموجب لسقوط الأصلين معاً.

لكنه غير مهم، لعدم وصول النوبة للأصل بعد ما عرفت وعمدته صحيح داود بن سرحان وأدلة حرمة الجماع على المعتكف، المؤيدين ببقية الوجوه المتقدمة.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل بعد ملاحظة جميع ما ذكرنا في تقوم الاعتكاف بفرض المكلف على نفسه اللبث في المسجد، فمع نفوذ ذلك منه يتعين حرمة الخروج تكليفاً، نظير حرمة محرمات الإحرام على المحرم، لا أنه متقوم بنفس اللبث، ليكون الخروج مبطلاً له، نظير بطلان الصوم بفعل المفطرات لتقومه بتجنبها، لا بفرض المكلف تجنبها على نفسه.

وأما الإجماع المدعى في المقام فلا يتضح بنحو معتد به، ليخرج به عما سبق، لأن المتيقن من إجماعهم منافاة الخروج من المسجد للاعتكاف، من دون أن يتضح أن ذلك لمبطليته له، بل لعله لحرمته تكليفاً حينه، ففي المعتبر: «ولا يجوز الخروج من الموضع الذي اعتكف فيه إلا لما لابد منه. وعليه اتفاق العلماء»، وفي التذكرة: «لا يجوز للمعتكف الخروج من المسجد الذي اعتكف فيه حالة اعتكافه إلا لضرورة بإجماع العلماء كافة». بل مقتضى ذكر الخروج في المبسوط في سياق مباشرة النساء وفي النهاية في سياق محرمات الإحرام حرمته تكليفاً، لا مبطليته للاعتكاف.

نعم ظاهر الغنية والوسيلة بل صريحهما المبطلية، كما أن ذلك هو مقتضى ما تقدم من أخذهم اللبث في تعريف الاعتكاف، كما سبق. إلا أن ذلك لا ينهض بإثبات إجماع تعبدي صالح لإثبات حكم شرعي، لقرب ابتنائه على اختلاط مفهوم الاعتكاف

فإذا خرج عمداً لغير الأسباب المسوغة للخروج بطل(١). من غير فرق بين العالم بالحكم والجاهل(٢). بخلاف ما إذا خرج نسياناً(٣)

بحكمه وأثره. ولاسيما مع ما هو المعلوم أو المطمأن به من استنادهم في جميع ذلك للنصوص التي قد عرفت مفادها، لا لأمر آخر قد خفي علينا. فلا مجال للخروج به عما سبق.

نعم إذا طالت مدة الخروج عن المسجد، فالبناء على بقاء الاعتكاف وإن كان مقتضى الاستصحاب، إلا أنه لا يخلو عن إشكال، لمنافاته لهيئته عرفاً، وإن كان في نهوض ذلك بالاستدلال إشكال. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) مما سبق يظهر عدم البطلان به، وإنما يحرم الخروج تكليفاً لا غير.

(٢) كما أرسله في الجواهر إرسال المسلمات. وهو كذلك لإطلاق أدلة اعتبار استدامة اللبث في صحة الاعتكاف لو تمت. ومجرد العذر ظاهراً في تركه حال الجهل قصوراً لا يقتضي صحة الناقص واقعاً وإجزاءه.

(٣) قال في الجواهر: «بلا خلاف. للأصل. وحديث رفع القلم. وانصراف ما دل على الشرطية إلى غيره، ولو لاشتماله على النهي المتوجه إلى غيره». والكل كما ترى.

أما الأصل فكأن المراد به أصالة الصحة وعدم البطلان. ومن الظاهر أختصاصه بما إذا شك بعد الفراغ من العمل في الصحة للشبهة الموضوعية، للشك في حال المأتي به وواجديته لما يعتبر في العمل التام، ولا يجري في مثل المقام مما علم فيه بحال المأتي به، وفقده لبعض ما يعتبر في العمل التام، وإنما يشك في الاكتفاء بالناقص للشبهة الحكمية، فإن مقتضى الأصل حينئذٍ عدم مشروعية الناقص المأتي به، بل هو مقتضى إطلاق دليل اعتبار الجزء المفقود.

وأما حديث رفع القلم فكأن المراد به حديث رفع النسيان، كما صرح به في التذكرة، وهو إنما يقتضي المعذرية حال النسيان، لا صحة العمل الناقص واقعاً، ولذا ليس بناؤهم على ذلك في سائر موارد النسيان، بل يحتاج الاجتزاء بالناقص فيها لدليل خاص.

وأما انصراف أدلة الشرطية عن صورة النسيان فهو ممنوع، ولذا لم يكن بناؤهم عليه في غير المقام من موارد الإخلال بالشرط، وأما اشتمال دليل قاطعية الخروج على النهي فهو ـ مع عدم عمومه لجميع الأدلة، بل منها ما لا يشتمل عليه كقوله عليه السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «ليس للمعتكف أن يخرج من المسجد...»[1] ـ لا ينافي العموم لحال النسيان، لأن النسيان من سنخ الجهل رافع للتنجز، من دون أن ينافي عموم الخطاب لمورده، بنحو يقتضي فعلية التكليف تبعاً لتمامية ملاكه، ولذا كان بناؤهم على وجوب القضاء في مورده. ولا سيما أن الكلام في المقام يبتني على عدم سوق النهي للتكليف، بل لبيان شرطية استدامة اللبث للاعتكاف وقاطعية الخروج له، ومن الظاهر عدم منافاتها للنسيان بوجه.

على أن الانصراف ـ لو تم ـ إنما ينفع لو كان هناك إطلاق يقتضي الاجتزاء بالناقص، حيث يكون ذلك الإطلاق هو المرجع في مورد قصور دليل التقييد، أما مع عدم الإطلاق فالمرجع بعد قصور دليل التقييد أصالة عدم المشروعية، ومن الظاهر أنه لا إطلاق في المقام يقتضي صحة الاعتكاف مع الخروج من المسجد بناء على عدم تمامية ما ذكرنا في صحيح داود بن سرحان. ومن ثم لا يتضح الوجه فيما ذكروه من عدم بطلان الاعتكاف بالخروج نسياناً.

وكأن منشأ بناء سيدنا المصنف قدس سره على ذلك مع ظهور كلامه في عدم تمامية استدلالهم على الصحة هو عدم الخلاف المدعى، أو استبعاد قاطعية الخروج نسياناً مع كثرة الابتلاء به، المستلزم لكثرة بطلان الاعتكاف. ولا سيما مع إغفال ذلك في النصوص.

لكن الأول ليس بنحو ينهض بإثبات حكم شرعي مخالف للإطلاق والأصل. وأما الثاني فالاستئناس به لعدم قاطعية الخروج للاعتكاف مطلقاً أولى من الاستدلال به على قصور القاطعية عن حال النسيان، كما يظهر بملاحظة ما سبق منا في أصل المسألة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٦.

أو كرهاً(١)، فلا بأس به.

---

(١) كما في التذكرة، مستدلاً بحديث الرفع. وزاد عليه في المدارك الاستدلال بالأصل وعدم توجه النهي للفعل المكره عليه. ويظهر الجواب عن جميع ذلك مما سبق في النسيان، فإن حديث الرفع يقتضي عدم التكليف بالعمل التام، لا إجزاء الناقص وصحته. والأصل يقتضي البطلان، لا الصحة، وعدم توجه النهي للفعل المكره عليه لا ينافي مبطليته.

واستدل له في الجواهر بظهور الأدلة في اختصاص المنافي للاعتكاف بالخروج الاختياري. ولاسيما بملاحظة ما دل على الرخصة في الخروج فيه للحاجة، ونجوها مما هو أسهل من الإكراه بمراتب.

لكن الظهور في الاختصاص ممنوع بعد الإطلاق، كما أنه لا ينفع على ما يظهر بملاحظة ما تقدم في النسيان.

وأما الرخصة في الخروج للحاجة، فإن كان المدعى عمومها لما نحن فيه كما يظهر من بعض مشايخنا رحمهم الله، لدعوى: أن مفاد أدلته عدم قاطعية الخروج اضطراراً، والإكراه من أفراد الاضطرار، غايته أن الضرورة نشأت من توعيد الغير. فهو كما ترى، لعدم أخذ الاضطرار في أدلته، ليدعى شموله للإكراه. بل موضوعها الخروج للحاجة، وهو ظاهر في كون الغرض من الخروج الإتيان بعمل خارج المسجد يحتاج إليه، كعيادة المريض والغسل والوضوء ونحوهما لا مجرد وجود الداعي الملح للخروج من المسجد كالفرار من حره، أو برده، ليعم مثل الانصياع للمكره والفرار عن الضرر الذي توعد به.

ومثله ما احتمله سيدنا المصنف قدس سره حيث قال: «بل قد يقال بأن دفع الضرر المتوعد عليه المكره من أعظم الحوائج وأهمها، فيشمله ما دل على جواز الخروج للحاجة»، حيث يتضح بما سبق أن الحاجة هي الأمر الذي يريد قضاءه خارج المسجد، لا ما يعم الفرار من الضرر الحاصل على تقدير البقاء في المسجد. وإن كان المراد الاستئناس به لما نحن فيه، بتقريب أن الترخيص في الخروج للحاجة يناسب

وكذا لو خرج لحاجة لابد له منها(١)

الترخيص مع الإكراه الذي هو أشدّ منها بمراتب. فهو غير بعيد. لكن في بلوغه حدّ الاستدلال إشكال.

هذا وفي المبسوط: «وإذا أخرجه السلطان ظلماً لا يبطل اعتكافه، وإنما يقضي ما يفوته». لكن مع فرض عدم بطلان الاعتكاف لا يتضح وجه قضاء المدة التي خرج فيها.

ودعوى: أنه بناء على أن الاعتكاف هو اللبث في المسجد فتحديده بثلاثة أيام يقتضي لزوم المكث طول هذه المدة، فمع فوت بعضها للإكراه يجب تدارك ما فات بالقضاء.

مدفوعة: بأن مقتضى تسويغ الخروج في حال عدم لزوم اللبث في ذلك الحال في ضمن الثلاثة، ليجب تداركه. ولذا لا إشكال في عدم وجوب قضاء المدة التي يخرج فيها إذا كان خروجه لأجل بقية المسوغات.

ودعوى: أن ذلك يختص بالمسوغات المنصوصة بالخصوص، لظهور أدلتها في عدم وجوب قضائها، ولا يجري فيما استفيد تسويغه من عموم دليل الإكراه، لعدم ظهور دليله في ذلك، بل يتعين وجوب القضاء فيه، ولا وجه لحمله على المسوغات المنصوصة.

مدفوعة: بأن أدلة الاعتكاف كما تضمنت وجوب المكث مدة ثلاثة أيام تضمنت لزوم الاتصال والتوالي فيها، فما دل على جواز الخروج للإكراه إن لم يحمل على الخروج للمسوغات المنصوصة في العفو وعدم وجوب التدارك فلا وجه لرفع اليد به عن اعتبار التوالي دون لزوم المكث، بل مقتضى إطلاق دليل اعتبار التوالي البناء على بطلان الاعتكاف بعد ماسبق من عدم منافاة رفع الإكراه للبطلان.

(١) ففي الجواهر دعوى الإجماع بقسميه على جواز الخروج للأمور الضرورية. ويقتضيه الجمع بين ما أطلق فيه جواز الخروج للحاجة، كصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: ولا يخرج المعتكف من المسجد إلا في حاجة»[1]، وما قيد فيه بالحاجة التي لابد منها، كقوله عليه السلام في صحيح داود بن سرحان المتقدم: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لابد منها»[2]، وغيره. ويأتي تمام الكلام في ذلك.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٥، ٣.

من بول أو غائط(٢)، أو غسل جنابة(٣)،

(٢) بلا إشكال. لدخولها في الحاجة اللازمة. ولخصوص صحيح عبدالله بن سنان الآتي في الغائط، مع ظهور إلحاق البول به، أو أولويته منه عرفاً.

نعم بناء على حمل الحاجة على خصوص الحاجة الضرورية، قد يدعى الاقتصار فيهما على صورة الضرورة وتعذر الانتظار، مع تعذر إيقاعهما في المسجد، لاستلزامهما هتكه أو تنجيسه تنزيلاً لإطلاق الصحيح على ذلك، جمعاً بينه وبين النصوص المقتصرة على الحاجة التي لابد منها، ولاسيما مع بُعد العمل بإطلاقه بالبناء على جوازهما حتى لو كانا متكلفين من دون حاجة أصلاً. ويأتي تمام الكلام في ذلك.

(٣) بلا إشكال أيضاً لو لزم من الغسل في المسجد تنجيسه، أو هتكه، أو زيادة المكث فيه على زمان الخروج، حيث لابد حينئذٍ من إيقاع الأمور المذكورة خارج المسجد، من أجل الحكم الشرعي، وهو حرمة تنجيس المسجد وهتكه وحرمة مكث الجنب في المسجد. أما لو لم يلزم شيء من ذلك فقد يدعى عدم جواز الخروج، لعدم لزوم الحاجة حينئذٍ، كما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سره وغيره.

لكن من القريب جداً حمل اللابدية في الحاجة على اللابدية العرفية، بمعنى أهمية الحاجة بحيث لا ينبغي التهاون بها مع لزوم الخروج لها عرفاً، حيث لا يبعد انسباق ذلك من الإطلاق، دون خصوص الضرورة خارجاً أو شرعاً أو عرفاً. ولاسيما مع كونه أنسب بإطلاق الحاجة في النصوص الأخر، فإن حمله على خصوص الحاجة الضرورية بعيد جداً، بخلاف حمله على الحاجة التي لابد منها عرفاً، فإنه قريب بلحاظ ظهور النصوص في اهتمام الشارع بالمكث في المسجد.

بل ذلك هو الأنسب بالجمع بين ما تضمن استثناء الحاجة التي لابد منها وما تضمن استثناء خصوص بعض الحوائج التي لابد منها من دون أن تبلغ مرتبة الضرورة، كصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: ليس للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا إلى الجمعة أو جنازة أو غائط»[1]. لوضوح عدم وجوب حضور

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٦.

أو استحاضة أو مس ميت(١)، وإن كان السبب باختياره(٢).

ويجوز الخروج للجنائز(٣)، لتشييعها والصلاة عليها ودفنها

الجمعة عند عدم بسط يد الإمام الحق، ولا حضور الجنازة مطلقاً، وعدم إطراد كون الخروج للغائط ضرورياً حقيقة.

وحينئذٍ فمن البعيد جداً انفراد كل من الطائفتين بمستثنى يخصها، بل الأقرب رجوع أحدهما للآخر، بحمل اللابدية على اللابدية العرفية، لتكون الحوائج المذكورة من مواردها.

ولاسيما بملاحظة الجمع بينها في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا لحاجة لابد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، ولا يخرج في شيء إلا لجنازة أو يعود مريضاً...»[1].

فإن إرجاع ذيله لصدره بالبناء على ما ذكرنا أنسب جداً بظاهر الكلام من الالتزام بتباين المضمونين.

وما ذكرنا هو الظاهر من غير واحد من الأصحاب، لذكرهم لكثير من المستثنيات غير ما تضمنته النصوص، كالأمور التي يأتي من سيدنا المصنف قدس سره التوقف في جوازها وغيرها. بل هو صريح استدلال بعضهم على جواز بعض الأمور بأنها من القربات إلى غير ذلك مما يظهر منهم. نعم لا يبعد إفراط بعضهم فيها، كما يظهر بملاحظة كلماتهم ولا يسعنا استقصاؤها. فلاحظ.

(١) لا يدخل الغسل لهما في الضرورة إلا إذا تعذر الغسل في المسجد ولو للزوم هتكه، كما سيأتي منه قدس سره، لعدم حرمة المكث عليهما في المسجد.

(٢) لأن وقوع السبب باختياره لاينافي تحقق الضرورة للخروج بعدفعله.

(٣) كما هو المعروف، بل عن المنتهى نسبة جواز تشييعها لعلمائنا. ويقتضيه ـ مضافاً إلى عموم الخروج للحاجة في الجملة ـ صحيحا عبدالله بن سنان والحلبي المتقدمان.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٢.

وتغسيلها وتكفينها(١)، ولعيادة المريض(٢)، أما تشييع المؤمن وإقامة الشهادة وتحملها وغير ذلك من الأمور الراجحة ففي جوازها إشكال(٣).

---

(١) ظاهر إطلاق الخروج للجنازة في الصحيحين إرادة تشييعها وما يتبع التشييع من حضور الصلاة والدفن، دون التغسيل والتكفين، والتعميم لهما غير ظاهر. ومثلهما التحنيط وحفر القبر ودفن الميت فيه والتلقين حينه وبعده وغير ذلك من شؤون الميت.

نعم يتجه التعميم بناء على ما سبق من حمل اللابدية في الحاجة على اللابدية العرفية، بلحاظ أهمية استحباب هذه الأمور. بل قد يستفاد من الصحيحين بإلغاء خصوصية ما ينصرفان إليه مماسبق.

هذا ومن القريب انصراف الصحيحين لخصوص جنازة المؤمن. أما الخروج لجنازة غيره فلابد من رجحانه لعنوان ثانوي معتد به، بحيث يصدق أنه حاجة لابد منها.

(٢) بلا خلاف أجده، بل في التذكرة إنه قول علمائنا أجمع. كذا في الجواهر: ويقتضيه صحيح الحلبي المتقدم. ولا مجال لتقييده بصورة الضرورة، لندرتها فيه.

نعم لا بأس بحمله على خصوص عيادة المؤمن، وتوقف الخروج لعيادة غيره على رجحانه لعنوان ثانوي، ليكون من أفراد الحاجة التي لابد منها، نظير ماسبق في الجنازة.

(٣) يبتني على ما سبق الكلام فيه. فإن حملت اللابدية في الحاجة على الضرورة، كان المدار في كل حاجة على بلوغها حد الضرورة التكوينية، أو الشرعية بلحاظ توقف امتثال التكليف الشرعي عليها، بل قد يدعى العموم للضرورة العرفية، وإن حملت على ما سبق منا تقريبه كان المدار على أهمية ملاكها، بحيث لا ينبغي التهاون بها.

هذا وفي خبر ميمون بن مهران قال: «كنت جالساً عند الحسن بن علي (عليهما السلام) فأتاه رجل فقال له: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله: إن فلاناً له عليّ مال ويريد أن يحبسني. فقال: والله ما عندي مال فأقضي عنك. قال: فكلمه. قال: فلبس عليه السلام نعله. فقلت له: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله أنسيت اعتكافك؟ فقال له: لم أنس، ولكني

كما أن الأحوط وجوباً مراعاة أقرب الطرق(١) وعدم زيادة المكث عن

سمعت أبي يحدث عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله: أنه قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم فكأنما عَبد الله عزوجل تسعة آلاف سنة صائماً نهاره قائماً ليله»[١]. وقد يدعى دلالته على جواز خروج المعتكف من المسجد للسعي في حاجة المؤمن.

وأجيب عن ذلك ـ مضافاً إلى ضعف سند الخبر ـ بأن خروجه عليه السلام كما يمكن أن يكون لعدم قدح الخروج في الاعتكاف يمكن أن يكون للعدول عن الاعتكاف للأهمية كما تضمنته النصوص المتقدمة عند الكلام في زمان الاعتكاف[٢]، ولا قرينة على الأول.

نعم بناء على ما سبق منا من عدم قدح الخروج في الاعتكاف، بل هو محرم تكليفاً لا غير ينهض الخبر ـ لو لا ضعف سنده ـ بإثبات جواز الخروج للسعي في قضاء حاجة المؤمن تكليفاً. كما أنه بناءً على ما سبق من تقريب عموم الحاجة المسوغة للخروج لكل حاجة مهمة يتعين عدم بطلان الاعتكاف بالخروج للسعي المذكور حتى لو قلنا بمبطلية الخروج للاعتكاف لأهمية استحبابه جداً.

(١) قال في الجواهر: «عن الأصحاب أنهم أوجبوا تحري أقرب الطرق إلى موضع قضاء الحاجة ونحوه يجري في غيره». وكأنه لأن المستفاد مما دل على عدم جواز الخروج من المسجد إلا لحاجة لابد منها اهتمام الشارع بالمكث في المسجد والاقتصار في جواز الكون في خارجه على قدر الحاجة الذي يكفي فيه سلوك أقرب الطرق. وبه يخرج عن الإطلاق.

لكن التقيد بأقرب الطرق مما يغفل عنه كثيراً بسبب تكثر الدواعي للخروج عنه من عادة أو فرار عن ملاقاة المارة أو عن حزونة الطريق أو غير ذلك بل كثيراً ما يغفل عن تشخيصه، فعدم التنبيه عليه في النصوص موجب لظهورها في عدم لزوم التقيد بذلك، خصوصاً مع ما هو المعلوم من عدم البناء على التقيد في السير ولا في قضاء الحاجة نفسها بأقصر الوجوه، لما في ذلك من الكلفة المحتاجة للتنبيه.

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٤.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من كتاب الاعتكاف.

قدر الحاجة(١). بل ليس له التشاغل فيها على وجه تنمحي صورة الاعتكاف(٢)، وإلا بطل وإن كان سهواً أو اضطراراً. والأحوط وجوباً ترك الجلوس(٣).

نعم إذا كان الفارق كثيراً ظاهراً في الطريق أو في كيفية قضاء الحاجة يتعين تجنبه بمقتضى المرتكزات المغنية عن التنبيه والكافية في البيان المخرج عن الإطلاق.

(١) يظهر الحال فيه مما سبق.

(٢) لانصراف نصوص الترخيص في الخروج عن مثل ذلك، واختصاصها بالخروج الموقت. والظاهر أن المعيار في ذلك على ما إذا صدق الاعراض عن الاعتكاف، لطول الزمان كثيراً في مقابل الخروج الموقت. وإن كان تحديد ذلك صغروياً في غاية الإشكال.

وأشكل من ذلك الحال بناء على ما سبق منا من حرمة الخروج تكليفاً من دون أن يبطل الاعتكاف، حيث يشكل جداً البناء على بطلان الاعتكاف مع طول المدة، نظير عدم بطلان الإحرام مهما طالت مدة ارتكاب محرماته فيه.

(٣) فقد أطلق المنع عنه في النهاية والوسيلة. وقد يستدل له بصحيح داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لابد منها ثم لا يجلس حتى يرجع...»[1]، وصحيح الحلبي عنه عليه السلام: : «قال: لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لابد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع... ولا يخرج في شيء إلا لجنازة أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتى يرجع»[2]. لكن عطف الجلوس فيهما بـ(ثم) ظاهر في عدم جواز الجلوس بعد قضاء الحاجة ولزوم المبادرة بالرجوع، لا في حرمة الجلوس الذي قد تقتضيه الحاجة. وأما قوله في ذيل صحيح الحلبي: «ولا يجلس حتى يرجع»، فظاهره تأكيد ما في صدره، لا بيان حكم آخر، كما يناسبه قوله: «حتى يرجع».

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:١، ٢.

ولو اضطر إليه اجتنب الظلال(١).

ولاسيما مع ما هو المعلوم من عدم تأدي كثير من الحوائج إلا بالجلوس، خصوصاً مثل البول والغائط، حيث يصلح ذلك قرينة للحمل على ما ذكرنا. ولا أقل من إجماله من هذه الجهة المانع من الاستدلال به. وإن كان الأمر أظهر من ذلك.

(١) فقد صرح بعدم جوازه في الشرايع، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه».

وفي الانتصار: «ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن المعتكف ليس له إذا خرج من المسجد أن يستظل بسقف حتى يعود إليه... والحجة للإمامية الإجماع المتقدم...». واستدل له بصحيح داود بن سرحان: «قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أريد أن اعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لابد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»[1].

لكن من الظاهر عدم تأدي كثير من الحوائج إلا بالجلوس تحت الظلال، خصوصاً عيادة المريض والبول والغائط، حيث قد يصلح ذلك قرينة على حمله على بيان النهي عن الجلوس تحت الظلال بعد قضاء الحاجة التي خرج لها، نظير ما تقدم في مطلق الجلوس، كما قد يناسبه قوله عليه السلام: «حتى تعود إلى مجلسك»، حيث قد يراد به بيان الاهتمام بالعود، كما سبق نظيره في ذيل صحيح الحلبي في مطلق الجلوس، وكذا في صدره وفي صحيح داود لكن مع العطف بـ(ثم)، فإن النظر في مجموع النصوص المذكورة إن لم يكن شاهداً بإرادة هذا المعنى من الصحيح فلا أقل من كونها موجبة لإجماله. ويكون تخصيص الظل بالنهي لأنه أدعى لطلب الراحة بالجلوس والتمادي في الخروج من المسجد، فهو مظنة المكث خارج المسجد لا للحاجة، لا لاختصاص النهي به.

وأما الإجماع المدعى فلا يتضح بوجه معتد به بعد عدم تعرض الشيخ في الخلاف له، ولا الصدوق في المقنع، واقتصاره في الفقيه على ذكر الصحيح القابل للحمل على ما سبق. وبعد إطلاق النهي عن الجلوس في النهاية والوسيلة وظاهر

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٣.

النافع ومحتمل الشرايع من دون خصوصية للظلال، وبعد ظهور ما سبق من الانتصار في النهـي عن مطلق التظليل، الشـامل لحالي المشي والوقـوف، كاختصاص النهي عن التظليـل في النهايـة والتذكـرة بالحالـين المذكورين، مـع الاختلاف بينهم في اسـتثناء الضرورة وعدمه، فإن ذلك بمجموعه مانع من تحصيل الإجماع، ومن الوثوق بدعواه بنحو تنهض بإثبات الحكم مع قطع النظر عن الصحيح.

مـع أن المراد بالجلـوس تحت الظل المحرم في كلامهـم إن كان ما يعم الجلوس الذي تقتضيه الحاجة التي خرج لها فلا يظن منهم البناء عليه، لاسـتلزامه كثرة تعطل الحاجـات المذكـورة، واضطراب الحـال كثيراً، حيـث قد لا يتيـسر قضاؤها إلا تحت الظل، مع الاضطرار إلى بعضها كالتخلي.

وإن كان هـو الجلـوس الممكـن تجنبـه في الحاجـة التي خـرج لها، مـن دون أن يقتـضي تعطيلهـا، فلـو دار الأمر في التخلي بين مكانين مسـقوف وغـيره اختار الثاني، أمـا الجلـوس الذي تتوقف عليه الحاجـة المذكورة فهو حلال غـير مبطل للاعتكاف، فالصحيـح لا ينهض به، لظهوره في كون القعود تحت الظل منهياً عنه في مقابل النهي عـن الخـروج إلا لحاجة لابد منهـا، ولازمه أن الحاجة وإن أحلـت الخروج إلا أنها لا تحلل القعود تحت الظل، فمع توقفها عليه لا يشرع طلبها ولا يشرع الخروج لها.

وأمـا دعـوى: أن ذلك وإن كان هو ظاهر الصحيـح، إلا أنه يجب الخروج عن إطلاقـه بحكم الضرورة، حيث لا مجال للبناء على حمل الترخيص في الخروج للحاجة على خصوص الحاجة التي لا تسـتلزم الجلوس تحت الظل، ولاسـيما مع أنها قد تكون ضرورية كالتخلي، فلابد من اسـتثنائها وحمل الصحيح على خصوص الجلوس الذي يمكن قضاء الحاجة بدونه.

مدفوعـة: بأن ذلـك ليس بأولى من حمل الصحيح على ما ذكرنا وهو النهي عن خصـوص الجلـوس الزائـد على مـا تقتضيه الحاجة التـي خرج لها، بل لعـل ذلك هو الأولى. فلاحظ.

مع الإمكان(١)

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره: «كأنه لانصراف دليل المنع إليه». لكن لم يتضح منشأ الانصراف. ومجرد اقتضاء الحاجة لذلك لا يكفي بعد إمكان عدم الخروج لها.

نعم قد يدعى القطع بعدم بناء الشارع على تعطيل الحاجة الكاشف عن تقييد النهي عن الجلوس تحت الظل بما إذا أمكن قضاء الحاجة بدونه، كما سبق. لكن سبق أيضاً أن التصرف في الصحيح بذلك ليس بأولى من حمله على النهي عن الجلوس تحت الظل زائداً عما تقتضيه الحاجة التي خرج إليها.

ومثله في الإشكال ما ذكره بعض مشايخنا(ره) من أن الصحيح حيث كان وارداً في بيان ما يفرضه المعتكف على نفسه فهو قاصر عن صورة التعذر.

وجه الإشكال: أن ذلك يختص بالتعذر المطلق، لا تعذر ترك الجلوس تحت الظل حال الخروج، لإمكان فرض المكلف ذلك على نفسه، وتطبيقه عملاً بترك الخروج، مع أن تعذر فرض ذلك يقتضي تعذر فرض الاعتكاف وعدم مشروعيته لو كان هو شرطاً فيه، لا مشروعية الاعتكاف الناقص، نظير ما لو تعذرت استدامة اللبث في المسجد، حيث لا يحتمل معه مشروعية الاعتكاف على أن يكون اللبث متقطعاً غير مستمر.

بقي في المقام أمران ذكرهما بعض الأصحاب:

الأول: تقدم من غير واحد عدم جواز المشي والوقوف تحت الظلال. ولم يتضح الوجه فيه. نعم قال في الوسائل في ذيل الباب الثامن من أبواب الاعتكاف: «وتقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظلال للمعتكف».

لكن نبه سيدنا المصنف قدس سره وغيره إلى أنه لم يتقدم منه ما يشهد بالمنع من المرور تحت الظلال. بل صحيح داود بن سرحان المتقدم لما كان وارداً لتحديد الاعتكاف فهو ظاهر في جواز ذلك.

كما أنه لا يتم حتى لو قيل بحرمة محرمات الإحرام على المعتكف، لأن المحرم حال الإحرام هو السير تحت الظل المنتقل، دون السير تحت الظل الثابت، فضلاً عن

الوقوف تحته.

الثاني: قال في الشرايع في بيان ما يحرم على المعتكف: «ولا الصلاة خارج المسجد إلا بمكة، فإنه يصلي أين شاء». وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده».

ويقتضيه غير واحد من النصوص، كصحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء، والمعتكف بغيرها لا يصلي إلا في المسجد الذي سماه»[1]، وصحيح عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «سمعته يقول: المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء، سواء عليه صلى في المسجد أو في بيوتها... ولا يصلي المعتكف في بيت غير المسجد الذي اعتكف فيه إلا بمكة، فإنه يعتكف بمكة حيث شاء، لأنها كلها حرم الله»[2]، وغيرهما.

وقد حمل الشيخ ما في ذيل الثاني من جواز الاعتكاف بمكة حيث شاء على إرادة جواز صلاة المعتكف،ليناسب المستثنى منه.وهو قريب جداً، ولاسيما مع ما هو ظاهر جملة من النصوص من خصوصية المسجد الحرام في الاعتكاف، لا عموم مكة، بل لا يبعد وقوع التصحيف في الصحيح لأجل ذلك. وحينئذٍ فمقتضى التعليل في الذيل جواز الخروج من المسجد في مكة حتى لغير الصلاة. لولا عدم ظهور قائل بذلك، وعدم خلو الحديث مع ذلك عن الإشكال.

وكيف كان فما تضمنه الصحيحان من النهي عن الصلاة في غير المسجد في غير مكة ظاهر في عدم كون الصلاة من مسوغات الكون خارج المسجد، كما هو أيضاً مقتضى عموم ما تضمن النهي عن الخروج من المسجد إلا في حاجة لابد منها، ولا ظهور له في عدم جواز الصلاة في غير المسجد حتى لو ساغ الكون خارج المسجد حينها لحاجة مسوغة للخروج، كما لو خرج لتشييع جنازة وانتظر دفنها، وأراد الصلاة حال انتظاره، لأن ذلك لا يناسب المستثنى، وهو حكم الصلاة في مكة، الذي يراد به جواز إيقاعها خارج المسجد ولو من غير حاجة، لا مجرد عدم اشتراطها بالوقوع في المسجد، مع المنع من الكون في خارج المسجد لأجلها.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٨ من كتاب الاعتكاف حديث:٢، ٣.

(مسألة ٦): إذا أمكنه أن يغتسل في المسجد فالظاهر عدم جواز الخروج لأجله إذا كان الحدث لا يمنع من المكث في المسجد(١)، كمس الميت.

كما أن ذلك هو المناسب لما تقدم في صحيح عبدالله بن سنان[1] من جواز الخروج من المسجد للجمعة. فلاحظ.

(١) تقدم تقريب جواز الخروج إذا عدّ الغسل خارج المسجد من الحوائج العرفية، نعم لا يجب الخروج حينئذٍ.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٢.

فصل

الاعتكاف في نفسه مندوب(١). ويجب بالعارض من نذر وشبهه. فإن كان واجباً معيناً فلا إشكال في وجوبه قبل الشروع فضلاً عما بعده. وإن كان واجباً مطلقاً أو مندوباً فالأقوى عدم وجوبه بالشروع(٢)، وإن

---

(١) بلا إشكال ظاهر، بل بإجماع العلماء، كما في التذكرة، وعليه الإجماع بقسميه من المسلمين، كما في الجواهر. ويقتضيه ما تضمن اعتكاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شهر رمضان[١]، وما يستفاد منه استحباب اعتكاف شهرين متتابعين، أو في المسجد الحرام، أو من الأشهر الحرم[٢].

نعم لا إطلاق لها من حيثية زمان الاعتكاف. إلا أن يستفاد المفروغية عن العموم من سكوت النصوص عن التعرض لهذه الجهة، كما تقدم عند الكلام في زمان الاعتكاف في أوائل هذا البحث.

(٢) كما في النهاية والوسيلة والشرايع، وعن ابني الجنيد والبراج، وجماعة. بل في الجواهر أنه المشهور. لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج و[أن] يفسخ الاعتكاف [اعتكافه]، وإن قام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن [يخرج و] يفسخ اعتكافه حتى تمضي [يمضي] ثلاثة أيام»[٣].

مؤيداً أو معتضداً بصحيح أبي عبيدة عنه عليه السلام: «من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيام أخر، وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١ من أبواب كتاب الاعتكاف.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٢ من أبواب كتاب الاعتكاف.
(٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب كتاب الاعتكاف حديث:١، وقد نقلناه عن الكتب الأربعة.

بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أخر»[١]. فإن مقتضى المفهوم في ذيله جواز الخروج قبل إكمال الثلاثة الأخر إذا لم يقم يومين. نعم هو لا يشمل الثلاثة الأول، بل يختص بما زاد عليها.

وفي المبسوط وعن أبي الصلاح وجوبه بمجرد الشروع فيه، مستثنياً في الأول صورة الشرط. ولعله مراد الكل. ووافقهما في الغنية وإشارة السبق في الثلاثة الأول، مع التصريح بجواز الرجوع بعد الثلاثة ما لم يزد يومين، فيجب السادس، مدعياً في الأول الإجماع.

وكيف كان فقد يستدل له بوجوه:

الأول: ما في المبسوط من أن الاعتكاف لا يكون أقل من ثلاثة أيام. وهو كما ترى إنما ينهض ببيان أن عدم المضي في الاعتكاف والخروج عنه قبل الثلاثة أيام يوجب بطلانه وعدم الاعتداد بما وقع منه، فلا يصح اعتكافاً، ولا ينهض ببيان وجوب المضي فيه، وعدم جواز الخروج عنه.

الثاني: النهي عن إبطال العمل. وفيه: أنه ينحصر الدليل على عمومه بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم**﴾[٢]. وهو ظاهر في إبطال العمل بعد تماميته، لأن ذلك هو معنى الإبطال عرفاً، كما في قوله تعالى: ﴿**لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى**﴾[٣]، وإطلاقه على العدول عن إتمام العمل عند الفقهاء ونحوهم توسع قد يكون منشؤه عدم ابتلائهم بإبطال العمل بالمعنى الأول بالإضافة إلى الأثر المهم عندهم، وهو الإجزاء، وليس محل ابتلائهم بالإضافة إلى الأثر المذكور إلا المعنى الثاني.

ومن ثم يتعين حمل الآية على الإرشاد إلى تجنب ما يوجب إحباط العمل وسقوطه عن مقام الجزاء والثواب، كالمن بالصدقة، وذكر العمل بعد وقوعه تبجحاً،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب كتاب الاعتكاف حديث:٣.
(٢) سورة محمد الآية:٣٣.
(٣) سورة البقرة الآية:٢٦٤.

أو العجب به والإدلال به والمنّ على الله تعالى، ومشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ونحو ذلك مما ورد أنه محبط للعمل[١].

كما يناسبه صدرها وسياقها مع قوله تعالى: ﴿**إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم**﴾[٢].

واستشهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بها لذلك كما في موثق أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من قال سبحان الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: الحمد لله، غرس الله له بها شجرة في الجنة. ومن قال: لا إله إلا الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: الله أكبر، غرس الله له بها شجرة في الجنة، فقال رجل من قريش: يا رسول الله إن شجرنا في الجنة كثير، فقال: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا عليها نيراناً فتحرقوها وذلك أن الله عزوجل يقول: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم**﴾»[٣].

ولاسيما مع أن حملها على العدول عن إتمام العمل مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن، لجواز ذلك في جميع الواجبات والمستحبات، عدا الحج، وصلاة الفريضة في بعض الموارد، وقضاء شهر رمضان بعد الزوال، ونحو ذلك. وهو قليل جداً بالإضافة إلى العموم المذكور.

الثالث: النصوص الدالة على وجوب الكفارة بالجماع على المعتكف، لظهورها في حرمة إبطال الاعتكاف ولو في اليومين الأولين.

وقد أجاب عنه غير واحد بوجوه:

أولها: أنه لا ملازمة بين وجوب الكفارة وحرمة القطع، لثبوت وجوبها مع الاضطرار لبعض منافيات الإحرام كالتظليل، وفي القتل الخطيء وغيرهما.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١ باب:١٤، ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات.
(٢) سورة محمد الآية:٣٢.
(٣) وسائل الشيعة ج:٤ باب:٣١ من أبواب الذكر من كتاب الصلاة حديث:٥.

وهو كما ترى فإن إمكان ذلك وقوعه إنما يقتضي عدم الملازمة العقلية، ولا ينافي الملازمة العرفية، المقتضية لظهور دليل الكفارة في الحرمة وانصرافه إلى ذلك. ومن ثم بنى غير واحد على أن الكفارة إنما تلزم في الإفطار العمدي إذا وقع على وجه العصيان والتمرد.

على أنه لا مجال لذلك في موثق سماعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن معتكف واقع أهله فقال [قال] هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[1]. فإن عموم التنزيل كما يقتضي الكفارة يقتضي الحرمة. بل الظاهر عدم الإشكال فيه في المقام. ولذا اقتصر غير واحد في ثبوت الكفارة في جماع المعتكف على ما إذا كان الاعتكاف واجباً مع عدم الدليل على تقييد الإطلاق المذكور إلا ما ذكرنا من الانصراف.

ثانيها: أنه لو تمت الملازمة بين الكفارة وحرمة القطع تعين تقييد وجوب الكفارة بصحيح محمد بن مسلم المتقدم المتضمن للتفصيل في جواز القطع بين اليومين الأولين واليوم الثالث.

ويشكل بأن حمل نصوص الكفارة على خصوص اليوم الثالث بعيد جداً مع عدم الإشارة للتفصيل المذكور فيها على كثرتها. نعم قد يمكن في بعضها، على ما أشرنا إليه في أول الكلام في الشرط السادس من شروط الاعتكاف. فراجع.

ثالثها: ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من أن الملازمة لو تمت إنما تقتضي حرمة الإبطال بالجماع الذي وردت فيه الكفارة، لا مطلقاً ولو فيما لا كفارة فيه، كالإبطال بالخروج من المسجد ومن دون حاجة.

لكنه وإن كان مسلماً في الجملة، إلا أنه لا ينفع في بطلان الاستدلال بعد ظهور الاتفاق على عدم الفرق بين أسباب الإبطال، وأنه إن جاز الإبطال جاز مطلقاً ولو بالجماع، وإن حرم حرم مطلقاً ولو بغير الجماع.

فالأولى في الجواب عن ذلك: أن النصوص المذكورة حيث دلت على حرمة الجماع على المعتكف فهي لا تنافي جواز إبطال الاعتكاف وفسخه قبل الجماع الذي هو

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب كتاب الاعتكاف حديث:٢.

مفاد صحيح محمد بن مسلم المتقدم، لخروج المكلف بالفسخ عن موضوعها، وهو كونه معتكفاً. وحينئذٍ يختص وجوب الكفارة في اليومين الأولين بما إذا بقي المعتكف على اعتكافه ولم يفسخه ولو فسخه فلا كفارة. أما بعد اليومين الأولين فحيث لا يشرع الفسخ بمقتضى صحيح محمد بن مسلم فاللازم ثبوت الكفارة بالجماع مطلقاً.

ودعوى: أنه حيث لا مجال لحمل نصوص الكفارة على الجماع في المسجد، لندرته، ولصراحة بعضها في الجماع خارج المسجد، فلو جاز إبطال الاعتكاف في اليومين الأولين تعين عدم وجوب الكفارة، لبطلان الاعتكاف بالخروج من المسجد قبل الجماع.

مدفوعة بأن الكلام إنما هو في جواز الإبطال وعدمه، لا في تحقق البطلان بالخروج وعدمه، بل ظاهر ما ذكروه من بطلان الاعتكاف بالخروج مفروغيتهم عن مبطليته له في اليومين الأولين، بل في اليوم الثالث أيضاً، فيتجه الإشكال المذكور حتى بناء على حرمة الإبطال، ولا يندفع إلا بناء على ما سبق منا من عدم مبطلية الخروج للاعتكاف، بل يحرم الخروج تكليفاً مع بقاء الاعتكاف وترتب حكمه، وحينئذٍ يجري التفصيل المتقدم.

الرابع: ما تضمن وجوب القضاء على المريض والحائض، كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة، فانه يأتي بيته ثم يعيد إذا برئ، ويصوم»[1]، وصحيح أبي بصير عنه عليه السلام: «في المعتكفة إذا طمثت قال: ترجع إلى بيتها، فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها»[2]، وموثق أبي بصير عنه عليه السلام: «قال: وأي امرأة كانت معتكفة، ثم حرمت عليها الصلاة، فخرجت من المسجد فطهرت، فليس ينبغي لزوجها أن يجامعها حتى تعود إلى المسجد وتقضي اعتكافها»[3]، بدعوى: أن مقتضى إطلاقها العموم لحدوث المرض أو الحيض في اليومين الأولين.

---

(١)، (٣) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من كتاب الاعتكاف حديث:١، ٣.
(٣) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٥١ من أبواب الحيض حديث:٢.

لكن لا يخفى أن ذلك لو تم لا يقتضي وجوب المضي في الاعتكاف بالشروع فيه، وإنما يقتضي وجوب الاعتكاف بالشروع فيه وإن جاز قطعه، نظير الواجب الموسع. وحينئذٍ لا تنافي بين هذه النصوص والصحيحين المتقدمين الدالين على جواز فسخ الاعتكاف في اليومين الأولين.

اللهم إلا إن يقال: ما تضمنه موثق أبي بصير من لزوم المبادرة للقضاء، بحيث يمنع الزوج من المواقعة قبله لا يناسب جواز قطع الاعتكاف، لأن لزوم المبادرة بإتمام العمل أولى عرفاً من لزوم المبادرة لقضائه لو لم يتمه. ولا أقل من عدم مناسبة ذلك للصحيحين المتقدمين اللذين هما كالصريحين في جواز الخروج من المسجد قبل إتمام اليومين وعدم وجوب المبادرة للرجوع فيه. بل لعل السكوت فيهما عن وجوب القضاء على تقدير الخروج ولو مع السعة موجب لظهورهما في عدمه، لشدة الحاجة للتنبيه له لو كان واجباً. ولاسيما وإن قضاء اعتكاف كامل أشد على المكلف من إتمام الاعتكاف الذي بيده، فترخيصه بترك ما بيده مع عدم التنبيه للتدارك لا يناسب وجوبه جداً.

ومن ثم كان الصحيحان المتقدمان منافيين للإطلاق المذكور، ويتعين تقييده بهما، لقوة ظهورهما ـ ولاسيما صحيح محمد بن مسلم ـ في جواز فسخ الاعتكاف قبل إكمال اليومين الأولين وعدم ترتب الأثر عليه بعد الفسخ. وحمل الإطلاق على ذلك وإن كان لا يخلو عن صعوبة، إلا أنه أهون من طرح الصحيحين أو حملهما على وجوب القضاء مع الفسخ.

ولو فرض استحكام التعارض بينهما وبينه تعين البناء على جواز الفسخ قبل إكمال اليومين الأولين عملاً بالأصل بعد تساقط النصوص المتقدمة بالتعارض.

ولعل الأقرب حمل نصوص القضاء المتقدمة على مجرد مشروعية استئناف الاعتكاف، لبيان عدم إمكان الاستمرار فيه مع المرض أو الحيض، المقتضي لمشروعية القضاء أو الإعادة، المستلزمة لوجوبه لو كان الاعتكاف واجباً، واستحبابه لو لم يكن كذلك، كما قد يناسبه قوله عليه السلام في صحيح أبي بصير: «قضت ما عليها» الظاهر

في تفرع القضاء على المفروغية عن اشتغال ذمتها بالاعتكاف. وقوله في صحيح ابن الحجاج: «ويصوم» الظاهر في سوق الكلام لبيان شرطية الاعتكاف بالصوم المستلزم لبطلانه بتعذره. وقرب سوق قوله في موثق أبي بصير: «فليس ينبغي لزوجها» لمجرد بيان المرجوحية، لا الحرمة.

كما قد يؤيد بمعتبر عقبة عنه عليه السلام: «في امرأة اعتكفت، ثم إنها طمثت قال: ترجع، ليس لها اعتكاف»[1]، فإن عدم التعرض للقضاء فيه مع وروده لبيان حكم المرأة المذكورة ظاهر في عدم وجوبه عليها، ولاسيما مع التعبير فيه بأنه ليس لها اعتكاف الظاهر في لغوية عملها، حيث لا يناسب كونه سبباً لوجوب القضاء، بحيث لم يجب لولا شروعها فيه.

مضافاً إلى أن وجوب ما لم يجب بمجرد الشروع فيه حكم تعبدي صرف مخالف للقواعد الارتكازية المعروفة، خصوصاً وأن حدوث المرض والحيض يكشف عن عدم مشروعية الاعتكاف ولغويته واقعاً بعد كونه مشروطاً بالصوم وكون أقله ثلاثة أيام، ومثل هذا الحكم التعبدي المخالف للارتكاز يحتاج إلى بيان شرعي تأسيسي، فعدم بيانه بالوجه المذكور والاقتصار في بيانه على لسان النصوص السابقة بعيد جداً. وهو مما يوجب الريب في إطلاق النصوص المذكورة بنحو يشمل الاعتكاف المستحب حتى في اليوم الثالث، فضلاً عن اليومين الأولين. ولاسيما مع ورود الصحيحين المتقدمين المتضمنين مشروعية فسخ الاعتكاف في اليومين الأولين المطابقة للقاعدة.

هذا ما يظهر لنا في المقام، فإن كان وافياً بحمل نصوص القضاء على مجرد بيان المشروعية فهو، وإلا تعين ما ذكرناه أولاً من لزوم الخروج عن الإطلاق بالصحيحين المذكورين، أو الرجوع بعد التساقط للأصل، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٥١ من أبواب الحيض حديث:١.

كان في الأول أحوط استحباباً(١). نعم يجب بعد مضي يومين منه، فيتعين اليوم الثالث(٢)

---

(١) حيث لا يفرق في الوجوه المتقدمة لوجوب المضي بالاعتكاف بالشروع فيه بين الواجب الموسع والمندوب، فالظاهر أنه لا منشأ لخصوصية الأول في الاحتياط المذكور إلا ما أشار إليه في الجواهر من أن الشروع في الواجب الموسع موجب لتعيين الواجب بما شرع فيه، كتعيين الكلي بالفرد.

لكنه ـ كما ترى ـ موهون جداً، فإن صلوح الفرد للامتثال وحصوله به لا يرجع إلى تعيين الواجب به بحيث يجعله واجباً تعيينياً، ليتعين المضي فيه.

(٢) كما في النهاية والشرايع وعن الإسكافي وابن البراج وجمع من المتأخرين ومتأخريهم. لصحيحي محمد بن مسلم وأبي عبيدة المتقدمين.

خلافاً للمعتبر والتذكرة والمختلف وعن المرتضى وابن إدريس والمنتهى وغيرها. للأصل بعد استضعاف الخبر، كما في المختلف. وكأنه لأن في طريق الشيخ إلى الحديثين ابن فضال، وهو فطحي.

لكنه كما ترى، لعدم الإشكال في وثاقته، وهو كاف في الحجية. مع أنهما مرويان في الكافي والفقيه بطريقين آخرين صحيحين. نعم لا يكفي ذلك على مبنى المرتضى وابن إدريس في خبر الواحد، وهو غير مهم بعد ضعف المبنى المذكور.

بقي شيء، وهو أنه لما كان مفاد صحيح محمد بن مسلم مشروعية الفسخ ونفوذه قبل اليومين دون ما بعدهما، فمقتضى إطلاقه العموم لما إذا كان الاعتكاف واجباً معيناً بنذر ونحوه، ومجرد حرمة الفسخ فيه لا ينافي نفوذه.

وعليه يتعين كون حرمة الفسخ في الواجب المعين تكليفية، وفي اليوم الثالث وضعية، راجعة إلى عدم نفوذه، وليسا على نهج واحد، كما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سره وغيره. نعم بناء على بطلان الاعتكاف بالخروج من المسجد ـ كما هو المشهور ـ ينحصر حرمة الإبطال بالحرمة التكليفية، وتكون في الموردين على نهج واحد، فلاحظ.

إلا إذا اشترط حال النية الرجوع(١) لعارض فاتفق حصوله بعد يومين فله الرجوع عنه حينئذٍ إن شاء(٢). ولا عبرة بالشرط إذا لم يكن مقارناً للنية(٣)

---

(١) حيث لا إشكال ظاهراً في مشروعية الشرط المذكور، والنصوص به مستفيضة، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم هنا، وصحيح أبي ولاد المتقدم في الشرط السادس ومعتبر الجعفريات الآتي، وصحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال:... وينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الذي يحرم»[1]، وموثق عمر بن يزيد عنه عليه السلام: «قال:... واشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك أن يحلك من اعتكافك عند عارض إن عرض لك من علة تنزل بك من أمر الله تعالى»[2]. ومن الأخيرين يظهر استحباب الاشتراط المذكور.

(٢) كما في النهاية والوسيلة وعن المشهور. ويقتضيه مفهوم قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن [يخرج و] يفسخ اعتكافه...».

خلافاً للمبسوط، حيث خص فائدة الشرط باليومين الأولين بعد البناء منه ـ كما سبق ـ على عدم جواز الفسخ فيهما من دون شرط، وأما في اليوم الثالث فلا يجوز الفسخ حتى مع الشرط. وهو كما ترى، إذ عمدة الدليل على خصوصية اليوم الثالث هو الصحيح المتقدم، وهو ظاهر في اختصاص وجوب المضي فيه بعدم الشرط.

بل ما سبق منه من وجوب المضي في الاعتكاف بالشروع فيه لا يناسب العمل منه بالصحيح، فلم يبق إلا إطلاقات نصوص الشرط، ومقتضاها عدم الفرق بين الأيام. ومن ثم لا يتضح منشأ للتفصيل المذكور.

(٣) فعن غير واحد النص على أن الشرط يكون عند النية. وهو مقتضى ما في حديثي أبي بصير وعمر بن يزيد المتقدمين، من تشبيه الاشتراط المذكور بالاشتراط في الإحرام، وهو الظاهر أيضاً من قوله في الأول: «إذا اعتكف»، وفي الثاني: «في اعتكافك»، ونحوه صحيح أبي ولاد، لأن مفهوم الشرط لما كان متقوماً بوجود

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٩ من أبواب كتاب الاعتكاف حديث:١، ٢.

سواءً أكان قبلها (٢) أم بعد الشروع فيه.

مشروط فيه فالمنصرف منه في المقام كون المشروط فيه هو نية الاعتكاف الذي يكون مورداً للشرط.

بل هو كالصريح من معتبر الجعفريات: «قال: كان أبي يقول: ينبغي للمعتكف أن يستثنى اعتكافه في مكانه يقول: اللهم إني أريد الاعتكاف في شهري هذا، فأعني عليه، فإن ابتليتني فيه بمرض أو خوف فأنا في حل من اعتكافه، فإن أصابه شيء من ذلك فهو في حلّ»[1]. وحينئذٍ لا دليل على مشروعية شرط آخر قبل نية الاعتكاف أو بعد انعقادها.

هذا ولكن عن الأردبيلي احتمال أن وقته عند نية اليوم الثالث. وهو في غير محله بعد ماسبق. بل صدر صحيح محمد بن مسلم كالصريح في مشروعية الشرط قبل اليومين الأولين.

(٢) قد يكتفى بذلك إذا بقي ملتفتاً إليه ـ ولو ارتكازاً ـ حين عقد نية الاعتكاف، بحيث يكون عقد النية مبنياً عليه، ويكون شرطاً ضمنياً فيه.

لكن قد يستشكل في الاكتفاء بالاشتراط الضمني في المقام، ويعتبر التصريح بالاشتراط لفظاً، لكونه المتيقن من الشرط في المقام بعد كون نفوذ هذا الشرط تعبدياً لا عرفياً. ولاسيما بملاحظة ما ورد في الإحرام، ففي حديث أبي الصباح الكناني: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشترط في الحج كيف يشترط؟ قال: يقول حين يريد أن يحرم: أن حلني حيث حبستني...»[2]. ونحوه غيره.

اللهم إلا أن يقال: حيث لا إشكال ظاهراً في عدم اعتبار اللفظ في نية الإحرام ونية الاعتكاف، فقضاء المناسبات الارتكازية بتبعية الشرط للمشروط ومسانخته له صالح للقرينية على إلغاء خصوصية اللفظ في المقام، والاكتفاء بالنية المجردة. فلاحظ.

---

(١) مستدرك الوسائل ج:٧ باب:٩ من أبواب كتاب الاعتكاف حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٩ باب:٢٣ من أبواب الإحرام حديث:١.

(مسألة ٧): الظاهر أن يجوز اشتراط الرجوع متى شاء وإن لم يكن عارض(١).

---

(١) كما حكي عن ظاهر الأكثر أو صريحهم. وقد يستدل له بإطلاق صحيح محمد بن مسلم المتقدم. لكن الظاهر أنه لا إطلاق له، لعدم وروده لبيان نفوذ الشرط، ليكون له إطلاق من حيثية مفاد الشرط، بل لبيان عدم جواز الخروج مع عدم الشرط من دون تحديد للشرط، فيتعين حمله على الشرط المشروع المفروغ عن نفوذه.

فالعمدة في المقام ما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره من أن المقابلة في الصحيح بين ما قبل اليومين الأولين وما بعدهما شاهد بأن المراد بالشرط فيما بعدهما هو الشرط ولو من دون عارض، لجواز الخروج وفسخ الاعتكاف قبلهما مطلقاً ولو مع عدم العارض، فالمنع عن ذلك بعدهما إلا مع الشرط كالصريح في أن الشرط يسوغ الفسخ والخروج مع عدم العارض، كما هو الحال فيما قبل اليومين من دون شرط.

هذا وربما قيل ـ كما في الجواهر ـ باختصاص الشرط المسوغ للفسخ بشرط الحل عند الضرورة التي ينفسخ معها الاعتكاف ولو مع عدم الشرط ـ كالمرض المانع من الصوم ـ والحيض، وأن استحباب الشرط تعبد محض من دون أن تكون له فائدة في التحلل.

وقد يستدل له بحديثي عمر بن يزيد وأبي بصير المتضمنين تشبيه الشرط في المقام بالشرط في الإحرام، لأن شرط التحلل في الإحرام يختص بالتحلل عند الحبس عن المضي فيما أحرم له بصدّ أو مرض، كما لعله الظاهر أيضاً من قوله عليه السلام في الأول: «أن يحلك من اعتكافك عند عارض إن عرض لك من علة نزلت بك من أمر الله».

لكنه يندفع بأنه لا ظهور للحديثين المذكورين في حصر الشرط المسوغ للفسخ بذلك، بل غاية مدلولهما استحباب الشرط المذكور، وهو لا ينافي استحباب شرط التحلل مطلقاً، فضلاً عن نفوذه، كما هو مقتضى صحيح محمد بن مسلم بالتقريب المتقدم.

بل القول المذكور مناف لصريح قوله عليه السلام في صحيح أبي ولاد ـ المتقدم ـ في المعتكفة التي قدم زوجها، فخرجت لبيتها وتهيأت له حتى واقعها: «إن كانت

(مسألة ٨): إذا شرط الرجوع حال النية ثم بعد ذلك أسقط شرطه فالظاهر عدم سقوط حكمه(١).

خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإن عليها ما على المظاهر»[1]، لظهور أن قدوم الزوج ليس من موارد الضرورة التي ينفسخ بها الاعتكاف، ولذا حرم الخروج من أجله من دون شرط، ووجبت بالمواقعة بعده الكفارة.

ولعله لأجل الصحيح المذكور حكي عن جماعة عموم الشرط لكل عارض. لكن بعد أن لم يكن لحديثي أبي بصير وعمر بن يزيد ظهور في الحصر يتعين العمل بصحيح محمد بن مسلم، الذي سبق أنه يقتضي عموم الشرط للفسخ الاختياري ولو مع عدم العارض، ولا موجب للاقتصار في التعميم على مطلق العارض الذي يقتضيه صحيح أبي ولاد.

(١) لإطلاق دليل نفوذ الشرط المذكور وترتب حكمه. بل لو قيل بأن حرمة فسخ الاعتكاف وإبطاله تكليفية كان مقتضى الاستصحاب وأصل البراءة جواز الإبطال. وأما بناء على ما تقدم منا من أن حرمته وضعية راجعة إلى نفوذ الاعتكاف، وأن من آثاره حرمة الخروج من المسجد، فقد يدعى أن مقتضى الاستصحاب بقاء الاعتكاف وعدم بطلانه بالفسخ. وحينئذٍ تترتب آثاره، ومنها حرمة الخروج من المسجد. فتأمل. فالعمدة الإطلاق المتقدم.

هذا ولكن في الجواهر: «ولو شرط ثم أسقط حكم شرطه فكمن لم يشترط». وكأنه لما اشتهر من أن مفاد الشرط حق لصاحبه والحق قابل للإسقاط، وبعد سقوطه لا دليل على عوده.

لكنه مختص بالشرط في العقد، حيث يكون هناك مشروط عليه يثبت عليه الحق، ويسقط عنه بالإسقاط، نظير سقوط الأمور الذمية ـ كالديون ـ به، ولا يجري ذلك في الشرط في الإيقاع، بل مقتضاه تقييد الأمر الملتزم به بنحو خاص، ولا دليل على انقلابه بالإسقاط عما وقع عليه.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من أبواب كتاب الاعتكاف حديث:٦.

(مسألة ٩): إذا نذر الاعتكاف وشرط في نذره الرجوع فيه ففي جواز الرجوع إذا لم يشترطه في نية الاعتكاف إشكال، بل الأظهر عدمه(١).

---

(١) قال في الشرايع: «ولو شرط في حال نذره الرجوع إذا شاء كان له ذلك أي وقت شاء». وفي المعتبر بعد أن تعرض لصور النذر من حيثية اشتراط الرجوع في الاعتكاف فيه وعدمه، قال: «هذا كله في عقد النذر، أما إذا أطلقه من الاشتراط على ربه فلا يصح له الاشتراط عند إيقاع الاعتكاف، وإنما يصح فيما يبتدئه من الاعتكاف، لا غير».

وقال في التذكرة: «الاشتراط إنما يصح في عقد النذر، أما إذا أطلقه من الاشتراط، فلا يصح له الاشتراط له عند إيقاع الاعتكاف»، ونحوه حكي عن غيرهما، وقال سيدنا المصنف قدس سره: «على المشهور، بل قيل: لا خلاف فيه، وعن التنقيح والمستند الإجماع عليه». وظاهرهم بل صريحهم أن الشرط في الاعتكاف المنذور إنما يصح عند عقد النذر، لا عند نية الاعتكاف.

ومن ثم استشكله في المدارك، قال: «ولم أقف على رواية تدل على ما ذكروه من شرعية اشتراط ذلك في عقد النذر، وإنما المستفاد من النصوص أن محل ذلك نية الاعتكاف مطلقاً»، وتبعه في ذلك في الحدائق. وهو متين جداً.

لكن استوضح فساده في الجواهر، قال: «ضرورة أنه لا أثر لهذا الشرط في الاعتكاف المنذور مطلقاً. ونصوص المقام مساقة لبيان أصل حكم الاشتراط في الاعتكاف من غير مدخلية للنذر الذي هو يلزم ما شرع على حسب ما شرع، فلا حاجة إلى دليل خاص يدل على المشروعية في النذر، بل يكفي فيها ثبوته في الاعتكاف، كما هو واضح».

وفيه: أن كون النذر ملزما لما شرع على حسب ما شرع لا يقتضي مشروعية الشرط الذي يشرع في المنذور في نفس النذر، فإذا كانت الطهارة مثلاً شرطاً في الصلاة لم تكن شرطاً في نذرها، غاية الأمر أنه يشترط في الصلاة المنذورة أن تكون بطهارة، وفي المقام أيضاً يشرع في الاعتكاف المنذور شرط الحلّ. وما ذكره من عدم الأثر لهذا

الشرط في الاعتكاف المنذور مطلقا في غاية المنع، بل أثره ثابت له على كل حال، كما يأتي توضيح ذلك.

هذا وقد يوجه ما سبق من المشهور بما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره من حمل مرادهم على أنه لا يصح الشرط في المنذور إلا إذا كان المنذور هو الاعتكاف المشروط، إذ لو كان المنذور هو الاعتكاف المطلق لم يكن الاعتكاف المشروط وفاء بالنذر. وحينئذ فإذا كان المنذور هو الاعتكاف المشروط كانت نية الاعتكاف وفاء بالنذر راجعة إلى نية الشرط المذكور في الاعتكاف ضمناً، وهو مغن عن التصريح به في نيته. وقد يحمل على ذلك ما تقدم من الجواهر.

لكنه يشكل **أولاً**: بأن كلامهم صريح في أن المراد أن يشترط حين النذر الرجوع عن الاعتكاف إذا شاء، لا أن ينذر خصوص الاعتكاف المشروط.

وثانياً: بأن الشرط في المنذور لا يتوقف على كون الاعتكاف المنذور هو خصوص المشروط، بل يمكن مع نذر مطلق الاعتكاف الأعم من المشروط والمطلق الخالي عن الشرط.

وثالثاً: أن نية الاعتكاف وفاء بالنذر في مفروض الكلام لا تستلزم القصد إلى الحصة الخاصة من الاعتكاف ـ وهو الاعتكاف المشروط ـ ما لم يلتفت المعتكف إلى انقسام الاعتكاف إلى قسمين، وأن المنوي هو أحدهما، وهو المنذور، أما مع الغفلة عن ذلك ـ ولو لنسيان كيفية النذر ـ فلا تتأتى نية الخصوصية ولو إجمالاً.

نظير ما لو نذر صلاة ركعتي الزيارة في الحرم، فنسي كيفية النذر واعتقد أنه نذر صلاة ركعتين في الحرم من دون خصوصية ركعتي الزيارة، فصلى ركعتين في الحرم صلاة مبتدأة وفاء بالنذر، فإنه لا يستلزم نية ركعتي الزيارة، ولا يحصل الوفاء، إلا إذا التفت إلى اختلاف أقسام الصلاة، وإلى أن المنذور قسم منها، فنوى القسم المنذور على إجماله.

وأشكل من ذلك القصد إلى الشرط، لأن الاشتراط أمر زائد على أصل الاعتكاف فلا يمكن أن يتحقق إلا بالالتفات للشرط المذكور والقصد إلى أخذه

في الاعتكاف ولو ضمناً، بناء على كفاية القصد الضمني فيما نحن فيه، على ما سبق الكلام فيه.

ورابعاً: بأن ذلك لا يرجع إلى عدم مشروعية الشرط المذكور حين الاعتكاف، كما تقدم منهم، بل هو راجع إلى لزومه حينه، غاية الأمر أنه لا يلزم التصريح به تفصيلاً، بل يكفي القصد إليه ضمناً. ومن هنا كان ما ذكروه في غاية الإشكال.

وعلى ذلك يتعين اشتراط الرجوع عند الاعتكاف في جواز فسخه حتى في مورد النذر المذكور.

بقي شيء، وهو أن مقتضى الجمع بين مشروعية الرجوع مع الشرط وما تضمن أن أقل الاعتكاف ثلاثة أيام هو أن الاعتكاف الذي يرجع فيه قبل إكمال الثلاثة تبعاً لسبق اشتراط الرجوع فيه ليس اعتكافاً مشروعاً، فالرجوع فيه إبطال له كالرجوع في الصوم قبل إكماله، ويترتب على ذلك أنه لا يشرع إنشاؤه لو علم بالرجوع فيه قبل إكماله. ومجرد مشروعية الرجوع تبعاً للشرط لا تستلزم مشروعية الاعتكاف الذي يرجع فيه. ولو غض النظر عن ذلك وبني على مشروعية الاعتكاف المذكور فلا أقل من كونه اعتكافاً ناقصاً.

وحينئذٍ إذا نذر المكلف الاعتكاف (فتارة): يطلق، **وأخرى**: يقيد بالاعتكاف الذي يشترط فيه الرجوع.

أما الأول فلا يتحقق الوفاء منه بالنذر إلا بتمامية الاعتكاف، سواء شرط فيه الرجوع أم لا. إما لاختصاص الاعتكاف المشروع به، أو لانصراف الإطلاق للاعتكاف التام، على الكلام المتقدم.

وحينئذٍ لو شرط في اعتكافه أن له الرجوع، فإن كان النذر موسعاً جاز له الرجوع، ووجب عليه الاستئناف. وإن كان مضيقاً فالرجوع وإن كان جائزاً من حيثية الشرط إلا أنه يحرم من حيثية النذر، ولا يكون فائدة الشرط حينئذٍ إلا الخروج عن استحبابه تعبداً. بل لا يبعد عدم مشروعية الشرط حينئذٍ، لمنافاته لنفوذ النذر ووجوب الوفاء به.

(مسألة ١٠): إذا جلس في المسجد على فراش مغصوب لم يقدح ذلك في الاعتكاف(١)، وإن سبق شخص إلى مكان من المسجد فأزاله المعتكف

وأما الثاني فالرجوع فيه ـ مع الاشتراط ـ لا يخل بالوفاء بالنذر، لكون التقييد المذكور حينئذٍ مخرجاً عن ظهور الاعتكاف المنذور في الاعتكاف التام. نعم لو كان من نيته مع ذلك الرجوع في الاعتكاف المنذور لم يبعد بطلان النذر، لما سبق تقريبه من عدم مشروعية الاعتكاف غير التام، فلا يشرع نذره، ولا تنعقد نيته.

هذا ولو شرط عند نذر الاعتكاف أن له الرجوع فيه فلا يشرع الشرط المذكور، لماسبق من أن محل الشرط هو نية عقد الاعتكاف لا نذره، وحيث كان مرجع ذلك إلى تقييد الاعتكاف المنذور بما يجوز الرجوع فيه بسبب الشرط المذكور كان غير مشروع فلاينعقد نذره.

نعم لو رجع الشرط المذكور إلى تقييد الاعتكاف المنذور بما يجوز فيه الرجوع ولو بسبب الشرط عند نية الاعتكاف كان مشروعاً، ورجع إلى تقييد الاعتكاف المنذور بالاعتكاف الذي يشترط فيه الرجوع، فيجري فيه ماسبق.

(١) أما بناء على ماسبق منا من تقوم الاعتكاف بفرض اللبث في المسجد، ولا يتوقف على اللبث فيه فعلاً وإن كان واجباً تكليفاً، ولذا لا يبطل بالخروج من المسجد، فالأمر ظاهر جداً، لأن حرمة التصرف في الفراش بالجلوس عليه لا ينافي الفرض المذكور بوجه.

وأما بناء على ماسبق من غير واحد من تقوم الاعتكاف باللبث في المسجد، فلأن عبادية الاعتكاف حينئذٍ إنما تقتضي التقرب باللبث المذكور، وهو حاصل في المقام. ولا ينافيه تعذر التقرب بالجلوس المحرم على الفراش المغصوب، لعدم الاتحاد بينهما، بل هو مقارن له، كسائر المحرمات التي قد يقارفها المعتكف، كضرب المؤمن وشتمه والكذب وغيرها.

ومنه يظهر ضعف ما حكاه في الجواهر عن بعض مشايخه من الفرق بين الجلوس على الفراش المغصوب وحمل المغصوب ولبسه، من بطلان الاعتكاف في

من مكانه وجلس فيه، ففي البطلان تأمل(٢).

الأول دون الأخيرين، وعليه جرى في العروة الوثقى.

(٢) الكلام في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: في حق الاختصاص بالمكان للسابق.

ولا ينبغي الإشكال في حرمة مزاحمة السابق ومنعه عن إشغال المكان، لأن بعد أن لم يكن معتدياً في إشغاله للمكان لكونه مشمولاً بالوقف، فمزاحمته فيه ودفعه عنه تعدٍ عليه، لمنافاته لقاعدة السلطنة على نفسه.

لكن هذا وحده لا يقتضي حقاً له في المكان زائد على الحرمة المذكورة، فإنه يجري في المباحات الأصلية، فلا يجوز مزاحمة من جلس في الصحراء وإزالته عن المكان الذي هو فيه من دون أن يقتضي ذلك حقاً له في المكان زائداً على جواز إشغاله له.

فالعمدة في المقام النصوص، كمعتبر طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: سوق المسلمين كمسجدهم، فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل»[1]، ومرسل ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: سوق المسلمين كمسجدهم يعني: إذا سبق إلى السوق كان له، مثل المسجد»[2]، ومرسل محمد بن إسماعيل عنه عليه السلام: «قلت له: نكون بمكة أو بالمدينة أو بالحاير [أو الحيرة] أو المواضع التي يرجى فيها الفضل، فربما خرج الرجل يتوضأ، فيجيء آخر فيصير مكانه، فقال: من سبق إلى موضع فهو أحق به [في] يومه وليلته»[3].

ولا مجال للإشكال في سند الأول، بعدم النص على وثاقة طلحة بن زيد، بعد تصريح الشيخ قدس سره بأن كتابه معتمد، وبعد رواية جماعة عنه بعضهم من الأعيان، منهم صفوان الذي ورد أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، على ما يتضح مما تقدم

---

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٥٦ من أبواب أحكام المساجد حديث:٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٧ من أبواب آداب التجارة حديث:٢.

(٣) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٥٦ من أبواب أحكام المساجد حديث:١، وج:١٠ باب:١٠٢ من أبواب المزار حديث:١.

منا في تحديد الكر من مباحث المياه. ومثله الثاني، لماسبق هناك من أن مراسيل ابن أبي عمير حجة لأنه أيضاً لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة.

نعم يتجه الإشكال المذكور في الثالث، لأن محمد بن إسماعيل وإن كان هو ابن بزيع الذي هو من الأعيان، إلا أنه لم يثبت فيه مثل ذلك.

هذا والنصوص المذكورة متفقة في ثبوت الحق المذكور. أما الأول والثالث فظاهر وأما الثاني فهو وإن لم يكن ظاهراً في أن التفسير المذكور من الإمام عليه السلام، بل لعله من الراوي، إلا أن ذلك هو منصرف التشبيه فيه، لعدم جهة ينصرف إليها إطلاق التشبيه غيره بعد عدم احتمال مشاركة السوق للمسجد في استحباب الكون فيه، أو في قدسيته وحسن احترامه، اللذين هما أظهر مميزات المسجد. على أن تفسير الراوي وإن لم يكن حجة ذاتاً إلا أن من البعيد جداً خطؤه في مثل المقام مما كان الشك فيه في أصل المعنى، لا في خصوصياته، بل هو كاشف عن قرينة معينة للمعنى المذكور، ولو كانت هي وضوح الانصراف المدعى.

نعم قد يستشكل في الأول والثالث بأن ما تضمناه من تحديد الحق المذكور باليوم والليل لا يظهر القول به من أحد من الأصحاب، بل المعروف بينهم بقاء الحق ما دام شاغلاً للمكان بنفسه أو برحله مطلقاً أو بنية العود، بل عن العلامة في التذكرة وغيره بقاء الحق لو قام لحاجة من تجديد طهارة أو إزالة نجاسة أو نحوهما.

لكنه يندفع بقرب حمل التحديد المذكور على غلبة عدم تعلق غرض الإنسان بالبقاء في المسجد والسوق أكثر من يوم إلى الليل، فهو لبيان استيعاب الحق لتمام الزمن الذي يراد البقاء فيه، وإن كان مقيداً بالإشغال أو نحوه، لا للتحديد الحقيقي كي ينافي ما عليه الأصحاب من أن المعيار على الإشغال بالنحو المذكور طال أو قصر. كما قد يناسب ذلك الاقتصار في الحديث الثاني على تشبيه السوق بالمسجد والاقتصار في تفسيره على الاستحقاق. ولا أقل من لزوم حمله على ذلك جمعاً مع ما عليه الأصحاب في المقام، وإلا فالتزام طرح الحديثين مع تقارب مضمونهما ومشابهته للحديث الثاني، وعدم ظهور معارض لهما صعب جداً.

على أنه قد يقال: التحديد المذكور وإن ورد في الحديثين المذكورين، إلا أن الأمر يهون في الأخير بعد ضعفه، وأما الأول فهو لم يتضمن التحديد في بيان وجه الشبه بين السوق والمسجد وإنما تضمن تحديد الحق في السوق تفريعاً على تشبيهه بالمسجد وحينئذٍ يمكن كون التشبيه بلحاظ أصل ثبوت الحق، وكون التحديد مختصاً بالسوق، لابتناء الانتفاع به في العصور السابقة على أن يكون لكل يوم قصد يخصه، وقد يستوعبه من دون أن يبتني على استمرار الانتفاع الواحد عدة أيام. ولا أقل من حمله على ذلك بقرينة ما سبق لو كان مخالفاً لظاهره بدواً.

هذا كله بناء على عموم الحق لأكثر من يوم واحد، كما يناسبه إطلاقهم بقاء الحق مع بقاء الرحل، إلا أنه لا يخلو عن إشكال بعد ظهور الحديثين المتقدمين في التحديد باليوم وحده أو مع الليل، لعدم وضوح تحقق إجماع مخرج عن مقتضاهما مع قرب حمل إطلاقهم على ما يناسب النصوص، لأنه هو المتعارف المناسب للمرتكزات المتشرعية في كيفية ثبوت الحق المذكور. وإلا فمن البعيد جداً البناء على تحجير المكان لصالح شخص واحد مهما طال الزمن، بجعل شيء فيه من قبله كلما قام عنه. لما في ذلك من استغلال للمكان بما لا يناسب تعلق عموم الناس به. بل قد يستلزم نحواً من التعطيل له مع إضراره بالعامة وإحراج لهم.

ولعل إغفالهم التقييد بذلك للاستغناء عنه بتعارف عدم ابتناء استغلال الأمكنة أكثر من ذلك. وذلك إن لم يوجب الشك في إرادتهم العموم من الإطلاق المذكور فلا أقل من كونه موجباً للشك في مطابقة العموم المذكور للواقع، بنحو يدفع لأجله ظاهر الحديثين. ولاسيما مع إغفال بعض الأصحاب التعرض للمسألة، ومع تعرض العلامة في التذكرة للتحديد المذكور والاستدلال عليه بمعتبر طلحة بن زيد. ومن هنا يتعين العمل بظاهر الحديثين في تحديد الحق المذكور.

نعم يختص ذلك بما إذا ترك الشخص المكان مريداً الرجوع إليه في اليوم الثاني مع وضع شيء من متاعه فيه أو عدمه، على الكلام الآتي. أما مع بقائه فيه بنفسه فلا ينبغي الإشكال في تجدد الحق المذكور في اليوم الثاني. إما لصدق السبق في اليوم الثاني باستمرار إنشغاله له بنفسه من اليوم الأول، بحمل السبق على ما يعم ذلك. وإما

لإلحاقه به في ثبوت الحق، لعدم الخصوصية عرفاً وارتكازاً للسبق إلا من حيثية كونه إشغالاً للمكان. وإما لانصراف التحديد في النصوص إلى الأولوية عند عدم إشغال له، كما هو مورد مرسل ابن بزيع، لأن وضوح الأولوية مع فعلية الإشغال مغن عن السؤال والبيان بالإضافة إليه.

وبذلك يكون المحصل: أن من سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل، وليس له تحجيره لليوم اللاحق. نعم إذا لم يفارق المكان وأشغله بنفسه إلى اليوم اللاحق تجدد له الحق في ذلك اليوم إلى الليل، وهكذا.

إذا عرفت هذا فالمناسب الكلام في أمور:

الأول: المعروف بين الأصحاب أنه لابد في بقاء حق السابق للمكان مع مفارقته له من إبقاء رحله فيه مطلقاً أو مع نية العود، وأنه مع عدم إبقائه فيه يسقط حقه. نعم قال في الشرايع: «وقيل: إن قام لتجديد طهارة أو إزالة نجاسة وما أشبهه، لم يبطل حقه»، وفي الجواهر: «ولكن لم نعرف القائل ممن تقدمه. نعم هو للفاضل في التذكرة».

ومن الظاهر أن مقتضى إطلاق معتبر طلحة بقاء الحق، سواءً قام ناوياً للعود أم لا، وسواء ترك رحله أم لا. إلا أنه لا يبعد انصراف الإطلاق المذكور إلى صورة نية العود، لقرب وروده لبيان عدم جواز المزاحمة للسابق ترجيحاً له على غيره ممن يشترك معه في كون المكان معداً يشترك فيها الجميع بعد الفراغ عن تعلق الغرض بإشغال المكان بالوظائف المذكورة، ولذا ينصرف السبق في النصوص للسبق للمكان من أجل الوظائف المذكورة، لا بداع آخر خارج عنها. وذلك يناسب الاختصاص بما إذا كان فراق المكان بنية العود إليه، وقصوره عما إذا كان لقضاء الوطر منه.

ولاسيما بلحاظ سيرة العقلاء والمتشرعة على عدم تجنب المكان عند انصراف صاحبه عنه إذا علم قضاء وطره منه، وبنائهم على عدم استحقاقه الرجوع إليه مع إشغال غيره له بعده، لسقوط حقه بمقتضى مرتكزاتهم العقلائية والمتشرعية، حيث لا مجال مع ذلك للتعويل على الإطلاق المذكور.

ودعـوى: أن المتيقـن مـن ذلك ما إذا لم يـترك رحله فيه، أما مـع ترك رحله فيه فلا يتضح بناؤهم على إباحة المكان، بل لعل بناءهم على تجنبه، كما هو مقتضى إطلاق النصـوص المتقدمة واسـتصحاب بقاء الحـق. نعم اعتبر في الشرايـع واللمعة ومحكي غيرهمـا نيـة العود مع بقاء الرحـل، لكنه لم يبلـغ مرتبة الإجماع المخـرج عن الإطلاق والاستصحاب بعد إطلاق جماعة بقاء الحق مع بقاء الرحل، منهم الشيخ في المبسوط، بل في الروضة أن التقييد بنية العود لم يذكره كثير.

مدفوعـة بأن إشـغال المـكان بالرحل بعد قضـاء الوطر وعدم نيـة العود، يعد بمقتـضى المرتكـزات العقلائية والمتشرعية تعدياً من صاحبه على المكان الذي يشـترك فيه الجميع والمعدّ لوظائف خاصة لا تناسـب الإشـغال بالرحل، فكيف يكون سـبباً لبقاء الحق بعد قضاء الوطر واسـتكمال الغرض وعدم نية العود؟! ومن القريب جداً مفروغيـة مـن أطلق بقاء الحق بترك الرحـل عن فرض نية العود، لكـون ترك الرحل علامـة عـلى ذلك. حيث لا مجال مع ذلك للبناء على بقـاء الحق مع ترك الرحل إلا إذا كان بنية العود.

بـل قد يدعى اعتبار وحدة الغرض عرفـاً، بحيث يكون ترك المكان قبل قضاء الوطر الذي جاء من أجله، لأمر طارئ كتجديد طهارة أو إزالة نجاسة أو قراءة زيارة أو دعاء في مكان خاص في الأماكن الشريفة أو للاتيان ببضاعة أو نحوها في الأسواق ونحو ذلك. بخلاف ما إذا كان ترك المكان بعد قضاء الوطر الذي جاء من أجله مع نية العود لغرض آخر مباين للغرض الذي جاء له، كما لو سبق إلى مكان في المسجد لأداء فريضة، وبعد أدائها ترك المكان ناوياً العود إليه لأداء فريضة أخرى، أو سبق إلى مكان في السـوق صباحاً لبيع بضاعة وبعد بيعها تركه بنية العود مسـاء لبيع بضاعة أخرى، ونحو ذلك. حيث لا يبعد انصراف الإطلاق المذكور لبيان السـعة من حيثية الغرض الـذي جاء له، وسـبق إلى المكان مـن اجله لا مطلقاً ولو بلحـاظ الأغراض المتجددة.

لكن الإنصاف أنه لا منشـأ معتد به للانصراف المذكور، ليخرج به عن مقتضى إطلاق النص والفتوى والاستصحاب المشار إليها.

نعم مع طول زمان ترك المكان لا يبعد سقوط الحق، لما فيه من تعطيل المكان الذي يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس به، لمنافاته لوضع الأماكن المذكورة.

ودعوى: أن التعطيل إنما يلزم إذا كان الحق بنحو يمنع من التصرف ولو من دون مزاحمة، أما إذا كان مختصا بصورة المزاحمة فيجوز إشغال الغير للمكان في مدة غياب صاحب الحق، غاية الأمر أن يخلي له المكان عند رجوعه، فلا يلزم التعطيل.

مدفوعة بأنه إذا كان أحق بالمكان جاز له إشغاله برحله بنحو يمنع الغير من إشغاله، بخلاف ما إذا لم يكن له الحق في المكان، فإنه لا يجوز له إشغاله، ولو أشغله برحله كان معتدياً وسقطت حرمته، ولم يمنع الغير من إشغاله. وليس حمل النصوص على ذلك عزيزاً، لقرب انصرافها إلى إثبات الحق للسابق ترجيحاً على غيره بعد المفروغية عن عدم تعطيل المكان، لا مطلقاً لو استلزم التعطيل، فإن ذلك أنسب بالمرتكزات العقلائية والمتشرعية. ومن ثم كان متعيناً.

هذا كله في الإطلاق من حيثية نية العود وعدمها، وأما من حيثية وضع الرحل وعدمه، فلا يتضح المخرج عن الإطلاق المشار إليه عدا إطلاق جماعة من الأصحاب سقوط الحق مع عدم ترك الرحل، بل سبق من الجواهر عدم معروفية القائل ببقاء الحق مع عدم الرحل قبل المحقق، وإن ذهب إليه العلامة في التذكرة.

لكن الخروج بذلك عن إطلاق النصوص المتقدمة والاستصحاب لا يخلو عن إشكال، ولاسيما مع قرب كون بقاء الحق مع الإشغال بالرحل ليس لأجل موضوعيته بنفسه كقيد تعبدي، بل لكونه علامة على نية العود وعدمه علامة على عدمها، فإن ذلك هو الأنسب بالمرتكزات، فمع العلم بنية العود لا يحتاج للعلامة المذكورة. وذلك إن لم يكن صالحاً لتفسير مراد من أطلق من الأصحاب إناطة بقاء الحق بترك الرحل، فلا أقل من كونه مانعاً من نهوض الإطلاق المذكور برفع اليد عن إطلاق معتبر طلحة المعتضد بإطلاق مرسل محمد بن إسماعيل أو صريحه، والمطابق لمقتضى الأستصحاب. وعلى ذلك يكون المعول على نية العود لا غير.

نعم لا ينبغي التأمل في أن ترك الرحل ظاهر في نية العود وعدمه ظاهر في

عدمها، فهما علامتان عرفيتان يجوز التعويل عليها عند الشك فيها. بل كثيراً ما يغفل عن احتمال عدم نية العود مع ترك الرحل، وعن نيته مع عدم ترك الرحل، وذلك كافٍ في جواز إشغال الغير للمكان وعدمه ظاهراً، ولاسيما بملاحظة سيرة العقلاء والمتشرعة ومرتكزاتهم.

الثاني: بعد البناء على اعتبار ترك الرحل في بقاء الحق واقعاً أو ظاهراً يقع الكلام في تحديد الرحل. وفي الروضة: «وهو شيء من أمتعته ولو سبحة وما يشد به وسطه وخفه»، وفي الجواهر: «قيل: إنه شيء من أمتعته وأن قلّ».

هذا ولا يخفى إن عموم صدق الرحل على ذلك وإن كان خفياً إلا أنه حيث لا دليل على اعتبار ترك الرحل إلا الإجماع ــ لو تم ــ فاللازم الاقتصار في الخروج عن إطلاق النصوص والاستصحاب على المتيقن، وهو صورة عدم ترك شيء أصلاً. كما أنه بناء على ما تقدم من أن اعتبار ترك الرحل لكونه علامة على نية العود فمن الظاهر عموم العلامية لكل شيء معتد به وإن قل بحيث ليس من شأنه أن يترك إعراضاً عنه.

الثالث: الظاهر جواز الانتفاع بالمكان في غياب السابق إذا لم يستلزم التصرف المحرم فيما تركه في المكان من متاعه، إما لصغره أو لإحراز رضاه بالتصرف فيه، أو غير ذلك، لأن أحقيته به إنما تقتضي عدم مزاحمة غيره له، لا ملكيته للمكان أو لمنفعته، ليحرم التصرف فيه بغير إذنه.

وأما ما تقدم في مرسل ابن أبي عمير من تفسير الحديث بقوله: «يعني: إذا سبق إلى السوق كان له». فهو بعد تعذر العمل بظاهره من ملكيته للسوق أو المكان الذي سبق إليه منه لا قرينة على حمله على ملكيته للمنفعة، بل المتيقن حمله على الأحقية التي تضمنتها بقية النصوص. ولاسيما مع احتمال كون التفسير من الراوي، حيث لا إشكال في عدم حجيته في خصوصيات المعنى، كما يظهر مما تقدم.

الرابع: الظاهر انصراف السبق في النصوص المتقدمة إلى السبق إليه بنفسه وإشغاله فيما من شأنه أن يشغل به من صلاة أو دعاء أو وضع بضاعة أو نحو ذلك مما يناسب المكان الذي سبق له. ولا يكفي وضعه فيه شيئاً لتحجيره لنفسه، فضلاً عن

تحجيره لغيره.

وأشكل من ذلك التحجير لمكان مشغول للغير من أجل منع الآخرين من السبق له بعد مفارقته له وقضاء وطره منه، فإن ذلك كله لا يقتضي حقاً له ولا لمن حجر له، بل الحق لمن سبقهم، وليس لهم مزاحمته أو تنحيته، إلا أن يتنحى راضياً غير مكره.

بل يشكل جواز التحجير إذا كان سبباً لتحرج الآخرين عن السبق للمكان أو البقاء فيه عند ورود من حجر له تجنباً للمشاكل، أو مراعاة للعرف، أو نحو ذلك مما يصاحب نحواً من الإحراج غير البالغ مرتبة الإكراه. إذ من القريب جداً عدم رضا الشارع الأقدس بذلك، لعدم مناسبته لوضع الأماكن المذكورة المبني على اشتراك الكل من دون أولوية وترجيح.

وكيف كان فإن أمكن للغير الانتفاع بالمكان من دون أن يستلزم تصرفاً في الشيء الموضوع فيه والذي أريد تحجيره به فهو، وإلا فالظاهر جواز الانتفاع بالمكان وإن استلزم التصرف بذلك الشيء، لسقوط حرمته بسبب كون وضعه تعدياً على المكان، لما فيه من التعطيل له والخروج عن مقتضى وضعه من دون حق مسوغ.

وكذا الحال في كل مورد يكون التحجير فيه تعدياً، كما سبق في صورة طول الزمان الذي يصدق معه تعطيل المكان.

الخامس: من الظاهر اختصاص النصوص المتقدمة بالمسجد والسوق. وقد يلحق في المسجد ما كان مثله في ابتناء وقفه على حفظ عنوان خاص ليس متقوماً بالمنفعة، وإن كان بطبعه مورداً لانتفاع العموم، كالمشاهد المشرفة، التابعة لقبور المعصومين (صلوات الله عليهم)، وقبور أولادهم ومن يتعلق بهم، وقبور الأولياء والمقربين، فإنها ـ كالمساجد ـ لا يقصد من وقفها إلا جعل عنوان الحرم أو المشهد لها تكريماً لصاحب القبر من دون أن يؤخذ فيه خصوصية الانتفاع.

نعم من شأنها أن تقصد من عموم الناس للزيارة وتعمر بالعبادة وطلب الشفاعة ونحو ذلك من دون أن يؤخذ ذلك في وقفيتها. فهي تشارك المسجد في سنخ الوقف وفي عمومية الغرض، وهو يناسب مشاركتها له في الحكم المذكور، كما هو

صريح مرسل ابن بزيع المتقدم.

وأما السوق فالمراد به ما تعارف سابقاً من الساحات الواسعة التي لا تختص بشخص أو جهة والتي تعارف الناس على عرض بضائعهم فيها للبيع والشراء على نحو العموم من دون أولوية لأحد.

وأما المواضع الأخر غير هذه المواضع، فإن كانت أوقافاً مأخوذاً في وقفيتها المنفعة ـ كالخانات والمدارس والحسينيات ـ فعموم استحقاق الانتفاع وخصوصه وأمده تابع لجعل الواقف في أصل الوقف، أو لتعيين المتولي الذي تناط به إدارة أمر العين الموقوفة وتنظيم شؤونها.

وإن كانت مباحات أصلية ـ كالصحاري والرباع وشطوط الأنهار وسفوح الجبال ـ كان لكل أحد أن يسبق إليها، ومن سبق لها كان أولى بها ما دام شاغلاً لها، ولا يجوز لأحد مزاحمته، ومن ترك فيها متاعاً لم يجز لأحد التصرف فيه مهما طال الزمان. كل ذلك لقاعدة السلطنة، واحترام السابق في نفسه وماله الذي أشغل به المكان، وقصور النصوص المتقدمة عن ذلك، فلا تنهض بعموم التحديد الذي تضمنته له.

ومنه يظهر أن استغلال جنبات الطرق والشوارع العامة والساحات إن كان مضراً بالمارة أو بالوضع الذي جعلت له ـ كالنزهة ـ كان محرماً ولم يوجب حقاً للسابق، وإلا كان له الحق في البقاء والتحجير مهما طال الزمان.

المقام الثاني: في حكم الاعتكاف في المكان المذكور.

والذي ينبغي أن يقال: كما أن مقتضى الأحقية حرمة مزاحمة السابق وأخذ المكان منه، كذلك حرمة الجلوس فيه بعد أخذه بنحو يمنعه من الرجوع إليه، لإطلاق دليل الأحقية الشامل لما بعد الأخذ، فإن مقتضى الأحقية في المكان عدم الحق لغيره فيه، لأن ذلك هو المراد من التفضيل في المقام، لا ثبوت الحق للكل مع التفاضل، وإلا لزم حمل الأحقية على الأولوية الاستحبابية غير المانعة من المزاحمة، وهو خلاف الظاهر، أو خلاف المقطوع به من معنى النص.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من أن المتيقن من الأحقية عدم جواز المزاحمة،

ولا تعرض في الرواية لحكم الجلوس بعدها، بل حرمته بعد كون المكان وقفاً للجميع يحتاج إلى عناية لا تنهض بها الرواية. ولذا لا يحتمل حرمة الجلوس لشخص ثالث غير المانع للسابق.

ففيه: أن اشتراك الجميع بالمكان لا ينافي ترجيح بعضهم إذا اقتضاه الدليل، والنصوص المتقدمة كما اقتضت الترجيح للسابق بنحو لا يسوغ معه مزاحمته كذلك مقتضى إطلاقها ترجيحه حتى بعد إرغامه على مفارقة المكان. بل الجلوس فيه حينئذٍ مع رغبته في الرجوع، وإرادته له لولا المانع، مزاحمة له، فيحرم.

وأما الشخص الثالث فجلوسه فيه إن كان مع تعذر رجوع الأول فيه لإصرار المرغم له على منعه منه، لم يكن فيه مزاحمة له، فيحل. وإن كان مع إمكان رجوع الأول، بحيث يكون هو المانع له كان فيه مزاحمة له، وحرم كما يحرم من المرغم له.

نعم قد يتجه ذلك في المباحات الأصلية، كالصحاري التي سبق خروجها عن مورد النصوص، حيث لا منشأ لحرمة المزاحمة فيها إلا منافاتها لقاعدة السلطنة في حق السابق بالإضافة إلى نفسه أو ماله الذي يضعه فيها، وبعد مخالفة قاعدة السلطنة في حقه ـ بالاعتداء عليه وإرغامه على مفارقة المكان ـ لا يكون إشغال المكان تعدياً عليه بعد عدم الدليل على ثبوت حق له فيه بسبقه إليه.

اللهم إلا أن يدعى أن ثبوت الحق بالنحو الملازم لكون المزاحم معتدياً في إشغال المكان حكم عرفي عقلائي يكفي في لزوم العمل عليه عدم ثبوت الردع عنه من الشارع الأقدس. بل قد يستفاد امضاؤه من مرتكزات المتشرعة. ولذا لا إشكال ظاهراً في عدم جواز استغلال الخيمة التي ينصبها صاحبها في الصحراء بنحو يزاحمه، مع أنه ليس في ذلك تعدّ على الشخص المذكور، لا في نفسه، ولا في ماله وهو الخيمة، وإنما هو ينافي حق السبق المذكور. ومن ثم لا يبعد البناء على ثبوت الحق من دون أن يكون محدداً بالليل، لقصور أدلة حق السبق للمسجد والسوق عنه، كما تقدم.

كما أنه لا ينبغي التأمل في جواز انتزاع المغلوب المكان ممن زاحمه، إذ لا أقل من كونه مقتضى جواز رد الاعتداء بمثله.

نعم لا إشكال في جواز البقاء للمعتدي في المكان لو أعرض المعتدى عليه عنه بعد غصبه منه، ولو لتجنب المشاكل، أو للاهتمام بقضاء الوطر في مكان آخر، بحيث لو بذل له المكان لم يهتم بالرجوع إليه، من دون فرق بين المسجد والسوق والمباحات الأصلية، لنظير ماسبق من سقوط الحق مع عدم نية العود.

إذا عرفت هذا فاللازم الكلام في حكم العبادة مع حرمة الإشغال للمكان لعدم إعراض السابق عنه، ولا ينبغي الكلام في صحتها إذا لم تتوقف على الكون في المكان ولا التصرف فيه، كالصوم وقراءة القرآن ونحوهما، وإنما الكلام في أمرين:

الأول: الصلاة. وقد يستشكل في صحتها، لما فيها من التصرف المحرم في المكان بالكون فيه وإشغاله، وبالقيام والقعود ونحوهما من أفعالها الزائدة على أصل الكون. فيمتنع التقرب بها لذلك.

لكنه يندفع بأن الكون في المكان وإن كان محرما بعد كون السابق أحق به، إلا أن الصلاة لا تتحد مع الكون المذكور، بل هي متقومة بالأفعال الخاصة، وليس الكون إلا ملازما لها.

وأما الأفعال فلا منشأ لحرمتها بعدما سبق من أن أحقية السابق بالمكان لا تقتضي ملكيته له، ولا ملكية منافعه، لتكون الحركات الصلاتية تصرفاً في ملكه وتحرم بدون إذنه، بل لا تقتضي إلا حرمة الكون فيه ومزاحمته، وهو أمر مباين للأفعال المذكورة.

نعم بناء على ما ذكرناه في مسألة الوضوء تدريجا من الإناء المغصوب من امتناع التقرب بالعمل إذا ابتنى قصده على قصد المعصية لأجله يتجه امتناع التقرب بالصلاة في المقام إذا كان الشروع فيها مبنياً على قصد البقاء في المكان لإكمالها، لرجوعه إلى إبتناء القصد للصلاة على قصد المعصية من أجلها، كما لعله ظاهر.

أما إذا لم يبتن القصد للصلاة على ذلك، كما لو كان بانياً على منع السابق عن المكان على كل حال لا من أجل الصلاة فيه، فطرده ومنعه منه وجلس فيه، ثم صلى فيه، فإنه يشكل بطلان الصلاة حينئذٍ. فلاحظ.

الثاني: الاعتكاف. ولا ينبغي التأمل في عدم بطلانه بناء على ما سبق منا من كونه متقوماً بفرض المكلف على نفسه المكث في المسجد من دون أن يتوقف على فعلية المكث، إذ امتناع التقرب بالمكث لا يزيد على الخروج وعدم المكث في عدم بطلان الاعتكاف به.

وأما بناء على المشهور من توقفه على استمرار المكث فالظاهر أيضاً على عدم بطلان الاعتكاف، لأن المكث في المكان الخاص لا يتحد مع المكث في المسجد، بل هو أمر خارج عنه زائد عليه، إذ ليس المراد بالمكث في المسجد المكث في أي مكان منه تخييراً، ليتحد خارجاً مع المكث في المكان الخاص المغصوب، نظير اتحاد إكرام الرجل مع إكرام زيد، بل كون المسجد ظرفاً للمعتكف، وهو حاصل بدخوله فيه، وكونه في المكان الخاص أمر زائد على ذلك خارج عنه، وحينئذٍ يمكن التقرب بالمكث في المسجد مع المعصية بالكون في المكان الخاص.

وبعبارة أخرى: تعدد أمكنة المعكتف وهو في المسجد وتنقله من مكان لآخر لا يوجب تعدد أفراد الكون في المسجد الواجب في الاعتكاف، بل اختلاف حالات الكون الواحد، والتقرب المعتبر إنما هو في كل فرد من أفراد الكون الواحد، وهو حاصل في المقام، لا في كل حال من حالات الكون الواحد غير الحاصل في المقام. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

فصل
في أحكام الاعتكاف

(مسألة ١): لابد للمعتكف من ترك أمور:

(منها): مباشرة النساء بالجماع(١) والأحوط وجوباً إلحاق اللمس

---

(١) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر. وقد يستدل عليه بقوله تعالى: ﴿**ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد**﴾[1]، وفيه: أنه ظاهر في العكوف اللغوي، والمتقوم بلزوم المسجد، وتحريم الجماع حاله لابد أن يكون لحرمة المسجد. ولا قرينة على حمله على الاعتكاف الشرعي الذي قد يصاحب الخروج عن المسجد، ليتعين كون حرمة الجماع حاله لحرمة الاعتكاف مع قطع النظر عن الكون في المسجد، كما هو محل الكلام.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من أنه لو كان المراد الاعتكاف اللغوي لاستغنى عن قوله: ﴿**وأنتم عاكفون**﴾. فهو ليس بنحو يكفي في القرينية على ذلك، لعدم كون الزيادة المذكورة من الحشو المستهجن الذي يمتنع حمل الكلام عليه، ولاسيما وأن الحمل على الاعتكاف الشرعي مستلزم للاستغناء عن قوله: [في المساجد] لعدم مشروعية الاعتكاف في غير المسجد، كما لعله ظاهر.

فالعمدة في المقام ـ بعد الإجماع المذكور ـ النصوص، كموثق الحسن بن الجهم عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن المعتكف يأتي أهله، فقال: لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف»[2]، وغيره من النصوص الكثيرة المتضمنة ثبوت الكفارة بذلك.

نعم في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، وضربت له قبة من شعر، وشمر المئزر،

---

(١) سورة البقرة الآية:١٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من كتاب الاعتكاف حديث:١.

والتقبيل بشهوة به(١)،

وطوى فراشه. وقال بعضهم: واعتزل النساء، فقال: أبو عبدالله عليه السلام: أما اعتزال النساء فلا»[١].

لكن لابد من حمله بقرينة ما سبق على اعتزالهن في المخالطة والمعاشرة، لا في الجماع، كما ذكره واحد. وقال الصدوق: «معلوم من قوله: وطوى فراشه. ترك المجامعة». فتأمل.

(١) فقد صرح بتحريمها في المبسوط والخلاف والشرايع والتذكرة وغيرها، وهو مقتضى إطلاق ما في النهاية والجمل والوسيلة من أنه يحرم على المعتكف جميع ما يحرم على المحرم، وما في النافع واللمعتين من حرمة الاستمتاع بالنساء. وفي الجواهر أنه المشهور، بل في المدارك أنه قطع به الأصحاب.

وكيف كان فقد استدل عليه في التذكرة وغيرها بالآية المتقدمة. لكن عرفت عدم ظهورها في الاعتكاف الشرعي. مضافاً إلى ظهور المباشرة عرفاً في الكناية عن خصوص الجماع، بل هو المناسب لسياق الآية، قال تعالى: ﴿**أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ... فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض... ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد...**﴾[٩٩].

قال سيدنا المصنف قدس سره: «مع أن الحمل على مطلق المباشرة بالمعنى اللغوي غير ممكن. والبناء على إطلاقه وتقييده بما ذكر بالإجماع ليس بأولى من حمله على خصوص الجماع». فتأمل.

وأما حمل الاعتكاف على الإحرام كما يناسبه ما تقدم من النهاية وغيرها وما عن الاسكافي من حرمة النظر بشهوة، فلا منشأ له ظاهراً إلا مرسل المبسوط، قال: «وقد روي أنه يجتنب ما يجتنبه المحرم». لكنه لا ينهض بالاستدلال. بل لا مجال للبناء على العموم المذكور كما ذكره في المبسوط.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٥ من كتاب الاعتكاف حديث:٢.

(٢) سورة البقرة الآية:١٨٧.

ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة(١)

ولعله لذا اقتصر في الغنية والمراسم على الجماع، ويناسبه ما في الاستبصار من حمل صحيح الحلبي المتقدم على المخالطة والمجالسة، دون الوطء، ثم قال: «لأن الذي يحرم في حال الاعتكاف الجماع دون ما سواه مما ذكرناه». بناء على حمل الحصر فيه على الحقيقي، دون الإضافي في قبال المخالطة والمجالسة. وإن كان الثاني هو المناسب لما سبق في بقية كتبه.

(١) للاتفاق ظاهراً على ذلك كذا في الجواهر. وقد استدل له بأمور:

الأول: قاعدة الاشتراك. ويشكل بأنها إنما تقتضي الاشتراك بينهما مع الاشتراك في الموضوع الذي يؤخذ في الحكم، كملاقاة النجس والشك في عدد الركعات والغيبة والزنا ونحوها.

ولا مجال لذلك في المقام، لأن موضوع الحكم في النصوص ليس هو الجنابة أو الاستمتاع الجنسي، بل أمور خاصة بالرجل مثل إتيان المرأة ومجامعتها ومواقعتها ووطئها، فتعدية الحكم للمرأة لاتبتني على مشاركتها للرجل، بل على مشاركة صيرورتها مأتية ومجامعة ومواقعة وموطوءة للعناوين المذكورة. ومن الظاهر عدم نهوض قاعدة الاشتراك بذلك، بل لابد فيه إما من تنزيل العناوين المذكورة في النصوص على القدر المشترك بين الأمرين، أو إلحاق ما يحصل من المرأة بتلك العناوين لتنقيح المناط أو الإجماع أو نحوهما.

الثاني: صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا لحاجة لابد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، ولا يخرج في شيء إلا لجنازة أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتى يرجع، قال: واعتكاف المرأة مثل ذلك»[1]. بدعوى: ظهوره في تشبيه اعتكاف المرأة باعتكاف الرجل المقتضي بإطلاقه العموم للحكم المذكور وإن لم يذكر في صدر الصحيحة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٢.

وفيه: أنه لما عبر عن المشبه باسم الإشارة فهو ظاهر في الإشارة إلى خصوص ما سبق من الأحكام، لا عموم تشبيه أحد الاعتكافين بالآخر.

نعم قد يتجه ذلك لو قيل: «واعتكاف المرأة مثل اعتكاف الرجل». وإن كان قد يمنع أيضاً بأن عموم التشبيه إنما يستفاد من مثل ذلك بلحاظ أن حذف وجه الشبه موجب لقصور الكلام عن بيان المراد لو أريد التشبيه في خصوص بعض الجهات، وذلك لا يجري في مثل المقام مما كان صدر الكلام مشتملاً على بعض الأحكام، حيث لا يلزم قصور الكلام عن بيان المراد لو حمل التشبيه على خصوصها. فلاحظ.

وجميع ما سبق يجري في صحيح داود بن سرحان عنه عليه السلام: «قال: ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لابد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، والمرأة مثل ذلك»[1]. حيث يظهر مما سبق أنه لا مجال لدعوى ظهوره في تشبيه المرأة بالرجل في أحكام الاعتكاف المقتضي بإطلاقه عموم ثبوت أحكام المعتكف لها.

هذا مضافاً إلى أن عموم تشبيه اعتكاف المرأة باعتكاف الرجل إنما يقتضي اشتراكهما في الأحكام عند اشتراكهما في الموضوع، كالخروج من المسجد، ولا يشمل المقام مما أخذ في الموضوع عنوان لا ينطبق إلا على الرجل، كما يتضح مما تقدم في قاعدة الاشتراك.

الثالث: صحيح أبي ولاد: «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 حتى واقعها. فقال: إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيام، ولم تكن اشترطت في اعتكافها، فإن عليها ما على المظاهر»[2].

وقد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره بأن الظاهر منه كون الكفارة للخروج السابق على الوطء، لا للوطء نفسه، ليدل على حرمته عليها.

وأجاب عن ذلك بعض مشايخنا قدس سره بأن الخروج المذكور سائغ لها، لأن ملاقاة

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٦.

زوجها بعد رجوعه من السفر الذي يغلب طوله في الأزمنة السابقة من الحاجات الضرورية عرفاً، فلا بد من كون الكفارة للجماع لا للخروج، فينفع في المطلوب.

لكنه يندفع بظهور الحديث في أن الخروج ليس لمجرد ملاقاة الزوج، بل للتهيؤ له بالنحو المتعارف في تهيؤ المرأة لزوجها حين قدومه من السفر والذي ينتهي بالمواقعة. وإلا فملاقاة المرأة لزوجها لو خلت عن ذلك كملاقاتها لسائر المسافرين ممن يتعلق بها ويهمها أمرهم لا يتضح كونه من الضرورات العرفية. بل توقع ترتب ما لا يناسب الاعتكاف على ملاقاة الزوج قد يخرجها عن الحاجات ـ فضلاً عن الضرورات ـ العرفية، ويجعلها مما ينبغي تجنبه عرفاً. ولا أقل من عدم ثبوت القرينة على كون وجوب الكفارة من أجل الجماع، لا من أجل الخروج.

نعم ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من ظهور الصحيح في كون الكفارة للخروج لا للجماع غريب أيضاً، لظهور حال السائل في خصوصية الجماع في الجهة المسؤول عنها، فعدم ردعه عن ذلك بتنبيهه لترتب الكفارة على الخروج وإن لم يترتب الجماع كالصريح في دخل الجماع في الحكم. ولاسيما مع عدم الإشكال في عدم وجوب الكفارة بمجرد الخروج.

غاية الأمر أن ذلك لا يناسب ما عليه المشهور من بطلان الاعتكاف بالخروج غير المعفو عنه، لأن حرمة التهيؤ للزوج لا تناسب كونه حاجة مسوغة للخروج، ومع بطلان الاعتكاف بالخروج لا مجال لحرمة الجماع، وترتب الكفارة عليه.

لكن هذا إنما يجعل الصحيح دليلاً على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج ـ كما سبق ـ من دون أن يمنع من ظهوره في ترتب الكفارة على المرأة بمجامعة الرجل لها الذي هو محل الكلام. ومن ثم كان الاستدلال بالصحيح في المقام متيناً جداً.

ويعضده أو يؤيده في ذلك موثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: وأي امرأة كانت معتكفة، ثم حرمت عليه الصلاة، فخرجت من المسجد، فطهرت فليس ينبغي لزوجها أن يجامعها حتى تعود إلى المسجد وتقضي اعتكافها»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٥١ من أبواب الحيض حديث:٢.

(ومنها): الاستمناء(١)، على الأحوط وجوباً.

لظهور أن الزوج لما لم يكن معتكفاً فعدم مواقعته لها لابد أن يكون من أجل اعتكافها هي، كما أنه ليس من أجل استلزامه تأخرها عن الذهاب للمسجد، لعدم طول أمده بنحو معتد به، ولأن الاستجابة للزوج في ذلك من الحاجات العرفية والشرعية، فلابد أن يكون من أجل عدم مناسبة الجماع بنفسه لاعتكافها، وإذا لم يكن مناسباً لها وهي مكلفة بقضائه، فعدم مناسبته لها وهي متلبسة به أولى عرفاً. فلاحظ.

هذا مضافاً إلى المناسبات الارتكازية القاضية بأن الجهة الموجبة لحرمة الجماع على المعتكف مشتركة بينه وبين المرأة المعتكفة، نظير منافاة الجماع للصيام والإجرام، كما هو المناسب لظهور مفروغية الأصحاب عن الحكم.

(١) كما في المبسوط والشرايع. ويقتضيه ما تقدم من النهاية والجمل والوسيلة من أنه يحرم عليه ما يحرم على المحرم. بل حكاه في الرياض عن الخلاف أيضاً مدعياً الإجماع عليه، وإن لم أجده فيه. وكيف كان فقد اعترف غير واحد بعدم العثور على نص فيه.

نعم قد يدعى أولويته من اللمس والتقبيل. لكنه ـ كما ترى ـ ليس من الوضوح بحد يصلح للاستدلال، لإمكان خصوصية مسّ المرأة في الحكم. ولاسيما مع ما سبق من الإشكال في حرمة اللمس والتقبيل.

هذا ولم يستبعد بعض مشايخنا الاستدلال بموثق سماعة: «سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال عليه إطعام ستين مسكيناً مدّ لكل مسكين»[1].

بدعوى: أنه بعدظهور عدم إرادة الإطلاق منه، وعدم التقييد فيه بصوم رمضان، لا يبعد حمله على المورد الذي يجب بالجماع فيه الكفارة، فهو في مقام تنزيل الاستمناء منزلة الجماع في وجوب الكفارة، فيعم كل مورد يجب بالجماع فيه الكفارة، ومنه المقام.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك حديث:٤.

(ومنها): شم الطيب(١)،

لكنه كما ترى إذ لا إشارة فيه للتقييد بالمورد المذكور، ليتمسك بإطلاقه. بل بعد عدم الإشارة فيه للتقييد بمورد خاص وظهور عدم إرادة الإطلاق منه يتعين إجماله والاقتصار فيه على المتيقن، وهو صوم رمضان، أو انصرافه لخصوص الصوم المذكور، لأنه الشايع المعهود، ولظهور فهم الأصحاب لذلك منه، لذكرهم له في كتاب الصوم، الموجب للاطمئنان بإطلاعهم على ما يشهد به، وإن خفي علينا بسبب تقطيع الأخبار.

نعم قد يستأنس للحكم في المقام بالنظر للصوم والإحرام، فإن كثيراً من أدلة التشريع ـ كالآية وبعض النصوص ـ ظاهر في حصر المفطرية بالجماع أو النساء، كما تضمنت صيغة الإحرام أن الإحرام يكون من النساء، ومع ذلك ثبت عموم الحكم في المقامين للاستمناء وإلحاقه بالجماع، حيث يناسب ذلك إلحاق الاستمناء بالجماع في المقام أيضاً. لكن في بلوغ ذلك حداً ينهض بالاستدلال إشكال. بل منع.

(١) كما صرح به غير واحد ونسبه في المدارك للأكثر، وفي الجواهر أنه الأشهر، بل المشهور، بل في الخلاف الإجماع عليه. ويقتضيه صحيح أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: المعتكف لا يشم الطيب، ولا يتلذذ بالريحان، ولا يماري، ولا يشتري ولا يبيع»[1].

فما في المبسوط من عدم حرمته غريب. ولاسيما مع منعه من البيع والشراء الذي ينحصر الدليل عليه بالصحيح المذكور. نعم يظهر ذلك أيضاً من عدم التعرض له في المراسم والغنية. ثم إن مقتضى إطلاق الصحيح المنع من كل ما يصدق عليه الطيب عرفاً، كما هو مقتضى إطلاق غير واحد من الأصحاب.

لكن يظهر من غير واحد ممن حكم بجريان حكم المحرم في المقام الاختصاص بما يحرم منه على المحرم، وهو خصوص بعض الأنواع، على ما يذكر في محله.

ولا وجه له إلا دعوى انصراف الصحيح إليه، لأنس الذهن به بسبب شيوع

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١٠ من كتاب الاعتكاف حديث:١.

والريحان(١) مع التلذذ(٢). ولا أثر له إذا كان فاقداً لحاسة الشم.

حكم الإحرام المذكور. وهو كما ترى لا يرجع إلى محصل ظاهر.

(١) كما صرح به غير واحد، ونسبه في المدارك للأكثر. لصحيح أبي عبيدة المتقدم.

(٢) قال في الجواهر: «المنساق إلى الذهن من شم الطيب التلذذ به، ففاقد حاسة الشم خارج، كما قد يومئ إلى ذلك في الجملة قوله عليه السلام في الصحيح: ولا يتلذذ» ومقتضى التفريع في كلامه أن مراده من التلذذ إدراك رائحة الطيب. وحينئذٍ يتجه في نفسه، لعدم صدق الشم بدون ذلك، ولا حاجة معه للاستشهاد بالصحيح. بل هو أجنبي عنه، لظهوره في التلذذ زائداً على إدراك الرائحة.

أما لو كان المراد بالتلذذ أمراً زائداً على إدراك الرائحة ـ كما هو محل كلام سيدنا المصنف قدس سره وغيره ـ إما حصول اللذة والانشراح بشم الرائحة، أو كون الشمّ بداعي حصولها، فالتقييد به يحتاج إلى دليل، بل هو لا يناسب إطلاق الصحيح. ولاسيما مع التنبيه فيه للتلذذ في الريحان دون الطيب.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره في توجيه التفريق من الاختلاف بين الطيب والريحان في تأثير التلذذ، لأن الطيب أقوى فيه وأكثر تعارفاً من الريحان. فهو لا يخلو عن إشكال، لقرب أن يكون منشأ الفرق بينهما أن تمحض الطيب في عنوانه وقصده منه نوعاً موجب لكون شمه من مظاهر الترف عرفاً، فمنع منه مطلقاً، بخلاف الريحان، فإن طيب الرائحة فيه ليس بحدّ يجعله متمحضاً في الجهة المذكورة فلا يكون شمه من مظاهر الترف إلا مع التلذذ.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من جعل تقييد الريحان بالتلذذ عاضداً للتقييد المذكور في الطيب، خصوصاً بعد ملاحظة أن الريحان في اللغة كل نبات طيب الرائحة. إذ فيه: أن طيب الرائحة لا يجعله طيباً بعد أن لم يكن متمحضاً في ذلك.

ومثله ما ذكره في وجه تقييد الطيب بالتلذذ، بمعنى كون الداعي لشمه طلب

(ومنها): البيع والشراء(١)، بل مطلق التجارة(٢) على الأحوط وجوباً. ولا بأس بالاشتغال بالأمور الدنيوية من المباحات حتى الخياطة

اللذة، من أن الظاهر عرفاً من إضافة الشم إلى الطيب ملاحظة الوصف العنواني، بأن يكون المراد شم الطيب بما هو طيب المساوق للتمتع والالتذاذ. حيث يظهر اندفاعه مما سبق من قرب كون تمحض الطيب في عنوانه موجباً لكون شمه ترفاً عرفاً، فيمنع منه مطلقاً، كما يؤيده التفريق في الصحيح بينه وبين الريحان.

على أن ما ذكره ـ لو تم ـ إنما يقتضي التقييد بالالتذاذ بمعنى حصول اللذة، لا كونها داعياً، بحيث لا يقدح حصولها إذا كان الداعي للشم أمراً آخر، فإن ما ذكره من الوجه لا ينهض به.

ومن جميع ما تقدم ظهر أن الأنسب الاقتصار في التقييد على الريحان، تبعاً للنص. ولاسيما مع عدم بنائهم على التقييد المذكور في الإحرام الذي ينحصر الدليل فيه بالإطلاق، كالمقام.

نعم قد يدعى انصراف إطلاق الصحيح في الطيب عما إذا كان الشخص لا يستطيب رائحته. وهو لو تم يجري في الإحرام أيضاً. فلاحظ.

(١) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر، ويعضده ما يأتي من الانتصار، وإن كان ظاهر المراسم والغنية واللمعتين عدم المنع منهما، لعدم التنبيه فيها لذلك. وكيف كان فيقتضيه صحيح أبي عبيدة المتقدم في الطيب.

والظاهر أن المراد به مباشرتهما بنفسه، لا مايعمّ وقوعهما من وكيله اقتصاراً على المتيقن من النص، المناسب لوضع الاعتكاف. بل لو كان البناء على ما المنع مما يعم ذلك لاضطرب وضع المعتكف ولكثر السؤال عن فروعه بنحو لم يخف المنع معه.

(٢) قال في الانتصار: «ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن ليس للمعتكف أن يبيع ويشتري ويتجر... والحجة للإمامية الإجماع المتقدم». وعن المنتهى أن التجارة أعم من البيع والشراء. وكأنه لدعوى عمومها لكل معاوضة كالإجارة والمزارعة

والنساجة، ونحوهما(١). وإن كان الأحوط استحباباً الاجتناب.

والمضاربة، وما يفيد فائدتها كالصلح. لكنه لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح صدق التجارة على غير البيع والشراء.

وكيف كان فينحصر الوجه في عموم التحريم للأمور المذكورة بدعوى فهم عدم الخصوصية للبيع والشراء. وهي لا تخلو عن خفاء.

وأشكل من ذلك ما عن المنتهى من المنع من كل ما يقتضي الاشتغال بالأمور الدنيوية من أصناف المعايش. ولعله يشمل مثل الاصطياد وحيازة المباحات. قال: «عملاً بمفهوم المنع من البيع والشراء».

قال في المدارك: «وهو غير جيد، لأن النهي عن البيع والشراء لا يقتضي النهي عما ذكره بمنطوق ولا مفهوم. نعم ربما دلت عليه بالعلة المستنبطة، وهي غير معتبرة عندنا». لكن لا يبعد كون مراده بالمفهوم إلغاء خصوصية العنوان المذكور في الخطاب عرفاً. المستلزم لنحو من الظهور الكلامي في العموم، وإن كان هو غير ظاهر، كما سبق.

(١) وعن المنتهى: «الوجه تحريم الصنائع المشغلة عن العبادة، كالخياطة وشبهها، إلا ما لابد منه». وكأن الوجه فيه ما تقدم من فهم عدم الخصوصية، الذي سبق المنع منه.

وربما يدعى لزوم إشغال الوقت بالعبادة، فينافيه الاشتغال بغيرها، كما يرجع إليه ما في السرائر، قال: «الوجه عندي أن جميع ما يفعله المعتكف من القبائح ويتشاغل به من المعاصي والسيئات يفسد اعتكافه، فأما ما يضطر إليه من أمور الدنيا من الأفعال المباحات فلا يفسد به اعتكافه. لأن حقيقة الاعتكاف في عرف الشرع هو اللبث للعبادة، والمعتكف اللابث للعبادات إذا فعل قبائح ومباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة، وخرج من حقيقة الاعتكاف...».

لكنه مبني على تقوم الاعتكاف شرعاً، باللبث في المسجد للعبادة زائداً على التعبد بأصل اللبث في المسجد، وقد تقدم في أول الكلام في الاعتكاف بطلان المبنى المذكور. على أنه لو تم فلابد من حمله على لزوم إيقاع العبادة في أثناء الاعتكاف

وإذا اضطر إلى البيع والشراء، ولم يمكن التوكيل ولا النقل بغيرهما، فعله(١)، وفي صحة الاعتكاف حينئذٍ تأمل(٢).

في الجملة، لا استيعاب الوقت بالعبادة، كي ينافيه إشغال بعضه بالمباحات المذكورة والقبائح، وإلا لزم حرمة النوم والحديث والتفرغ بنحو يزيد عن الحاجة وغير ذلك مما لا يظن منهم البناء عليه، ولو كان لظهر وبان. فلاحظ.

(١) لدليل رفع الاضطرار. ويأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) إذ بناء على كون النهي في الصحيح وضعياً راجعاً إلى كون المنهي عنه منافياً للاعتكاف ومبطلاً له يتجه البناء على عمومه لحال الاضطرار، ولا ينافيه جوازه تكليفاً، كما هو ظاهر.

هذا ولكن ظاهر المسالك والمدارك والجواهر والاستثناء من عموم النهي في الحال المذكور، وقد يظهر مما تقدم من المنتهى من استثناء ما لابد منه. وكأنه لدعوى انصراف إطلاق الصحيح عنه.

وفيه: أن الانصراف إن كان لمكان الاضطرار فهو إنما يقتضي قصور النهي التكليفي دون الوضعي.

وإن كان لدعوى أن المناسبات الارتكازية إنما تقتضي منافاة البيع والشراء للاعتكاف إذا كان الغرض منهما الاسترباح وكسب المال، الذي هو مظهر من مظاهر التعلق بالدنيا، ولا يناسب مقام العبادة الذي عليه المعتكف، فينصرف الإطلاق إلى ذلك دون غيره مما يبتني على دفع الضرورة وسدّ العوز.

أشكل بأن لا قرينة على تنزيل الإطلاق على ذلك. على أن مقتضاه عدم الاقتصار على مورد الضرورة، بل العموم لكل ما لم يكن الغرض منه الاسترباح وكسب المال، كما لو كان الغرض منه التخلص من المبيع أو إجابة التماس المشتري أو البايع والنزول عند رغبتهما وغير ذلك.

نعم لو كان الاضطرار للبيع والشراء في بعض الأمور كالمأكول والمشروب

(ومنها): المماراة(١) في أمر ديني أو دنيوي، بداعي الغلبة وإظهار الفضيلة(٢)، لا بداعي إظهار الحق ورد الخصم عن الخطأ، فإنه من أفضل العبادات، والمدار على القصد.

والملبوس ـ التي هي مورد كلامهم ـ ملازماً للمعتكف نوعاً اتجهت دعوى الانصراف عنه، لظهور عدم ورود النهي مورد الإحراج للمعتكف، وإلا لوقع السؤال عما يمكن التخلص منه عن الاضطرار المذكور وعن فروع ذلك، فإهمال ذلك كاشف عن قصور الإطلاق. ولو تم ذلك لكان المستثنى هو مورد الاضطرار العرفي النوعي، لا الاضطرار الحقيقي الذي هو موضوع دليل الرفع.

لكن لا يتضح ملازمة الاضطرار المذكور للمعتكف، لقرب اتكاله في قضاء حوائجه اليومية على ما يقوم به أهله، أو يعده بنفسه قبل الشروع في الاعتكاف. ومن ثم لا مجال للبناء على الاستثناء المذكور، والخروج عن مقتضى الإطلاق.

نعم هذا كله مبني على أن النهي في المقام وضعي راجع إلى كون الأمور المذكورة مبطلة للاعتكاف، لا تكليفي راجع إلى حرمتها تكليفاً من دون أن تكون مبطلة له، وهو ما يأتي الكلام فيه المسألة الثالثة عشرة إن شاء الله تعالى.

(١) بلا خلاف أجده، كما في الجواهر. وكأن مراده نفي التصريح بالخلاف، وإلا فيظهر الخلاف من غير واحد ممن أهمل ذكرها، حيث لم تذكر في المبسوط والغنية والمراسم والوسيلة والنافع واللمعتين. وكيف كان فيشهد بالمنع منها صحيح أبي عبيدة المتقدم ولا يتضح المخرج عنه والوجه في إهمال من تقدم له.

(٢) قال في المسالك: «المماراة لغة الجدال والمماراة المجادلة. والمراد به هنا المجادلة على أمر دنيوي أو ديني لمجرد إثبات الغلبة والفضيلة، كما يتفق للكثير من المتسمين بالعلم. وهذا النوع محرم في غير الاعتكاف. وقد ورد التأكيد في تحريمه في النصوص. وإدخاله في محرمات الاعتكاف إما بسبب عموم مفهومه، أو لزيادة تحريمه في هذه العبادة، كما ورد في تحريم الكذب على الله ورسوله في الصيام. وعلى

القول بفساد الاعتكاف بكل ما حرم فيه يتضح فائدته.

ولو كان الغرض من الجدال في المسألة العلمية مجرد إظهار الحق، ورد الخصم عن الخطأ، كان من أفضل الطاعات. فالمائز بينها يحرم منه وما يجب أو يستحب النية. فليحترز المكلف من تحويل الشيء من كونه واجبا إلى جعله من كبائر القبائح». وقد أقره على ذلك في ظاهر المدارك واستجوده في الجواهر، وتبعه فيه غير واحد ممن تأخر عنه.

ويشكل **أولاً**: بعدم وضوح حرمة المماراة، لورود النصوص الكثيرة المتضمنة للنهي عنها في مقام بيان الآداب ومرضي الخصال والنصح والإرشاد، كما يظهر بملاحظة قوله عليه السلام: «إياكم والمراء والخصومة، فإنهما يمرضان القلوب على الإخوان، وينبت عليهما النفاق»[1]. وقوله عليه السلام: «لا تمارين حليماً ولا سفيهاً، فإن الحليم يقليك [يغلبك] والسفيه يؤذيك»[2]، وقوله عليه السلام: «أنا زعيم ببيت في أعلى الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في رياض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقاً»[3]. وقوله عليه السلام: «من ضن بعرضه فليدع المراء»[4]، وقوله عليه السلام في موثق السكوني: «من التواضع أن ترضى بالمجلس دون المجلس، وإن تسلم على من تلقى، وأن تترك المراء وإن كنت محقاً...»[5]، وغير ذلك.

نعم قد تستظهر الحرمة من قوله: «ويل أمه فاسقاً من لا يزال مارياً، وويل أمه فاجراً من لا يزال مخاصماً، ويل أمه آثماً من كثر كلامه في غير ذات الله»[6].

لكن سياقه يناسب الكراهة. ولاسيما وأن موضوعه المستمر على هذه الخصال الملازم لها، المناسب لعدم ترتب المحاذير المذكورة فيها بمجرد تحقق هذه الأمور المذكورة، بل نتيجة للاستمرار عليها، أو نتيجة للخلق السيء الموجب لملازمتها والإصرار عليها.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٣٥ من أبواب أحكام العشرة حديث:١.
(٢) الكافي ج:٢ ص:٣٠١ باب: المراء والخصومة ومعاداة الرجال حديث: ٤.
(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٣٥ من أبواب أحكام العشرة حديث:٧، ٨، ٩.
(٥) وسائل الشيعة ج:٨ باب:٧٥ من أبواب أحكام العشرة حديث:٤.
(٦) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٣٥ من أبواب أحكام العشرة حديث:٦.

مضافاً إلى مناسبة سيرة المتشرعة ومرتكزاتهم للكراهة بلحاظ ما قد تجر إليه المماراة من الإغراق في الخصام واللجاجة والعناد، وما قد تستتبعه من العدوان والشحناء، وما قد تنشأ منه من حب الظهور والاستعلاء. فإن ذلك كله لا يبلغ الحرمة ارتكازاً إلا في حالات خاصة، كما لو ترتب ضرر مهم على ذلك، أو ابتنى على الاستعلاء على الحق استكباراً وعناداً.

وثانياً: بأن التفريق بين الوجهين المتقدمين من المسالك لا يناسب إطلاق النصوص المذكورة. ولاسيما مع التنبيه في جملة منها على العموم للمراء من المحق. ومن ثم يتعين البناء على عموم الكراهة.

غاية الأمر أنه مع كون الغرض الاستعلاء تتأكد الكراهة بكراهة الغرض المذكور، بل قد يحرم لحرمة الغرض، وهو ما رجع إلى الاستعلاء على الحق وأهله والغلبة له ولهم، ومع كون الغرض إظهار الحق تزاحم الكراهة برجحان الغرض المذكور. بل يظهر من النصوص المتقدمة ثبوت الكراهة حتى مع ذلك.

نعم لابد من البناء على ارتفاعها وعدم فعليتها في بعض صور ذلك مما أحرزت فيه أهمية إظهار الحق، لتوقف كسر شوكة الباطل عليه، ودفع كيد أهله عن الحق وأهله.

وأما ما عليه سيرة أهل الاستدلال من الخصومات والمجادلات في المسائل العلمية ونحوها، فلا يبعد عدم صدق المراء والخصومة على كثير من أفراده، إذ من القريب اختصاصها بما إذا كان الخصم لاجّاً في دعواه مصراً عليها بنحو لا يرضى بالتصدي لها وإبطال حجته عليها.

ولا يشمل ما إذ كان طالباً للحقيقة مهتماً بإثباتها، متطلباً الخوض فيها من غيره، ليطلع منه على ما يؤكد دعواه أو يبطلها، بحيث لا يكون همّ الطرفين إلا استعراض الحجج واستيفاء الكلام في الدعوى طلباً للحقيقة. حيث يقرب جداً رجحان ذلك من دون محذور، لعدم وضوح صدق المراء عليه. ولا أقل من خروجه عن المتيقن من النصوص، كما يظهر بالتأمل في مضامينها.

نعم كثيراً ما يلتبس الأمر على المتنازعين في ذلك، ويخرجهما الكلام عن

(مسألة ١٢): الأحوط استحباباً للمعتكف الاجتناب عما يحرم على المحرم(١)،

قصدهما الأول إلى تعصب كل لدعواه ولجاجته فيها وحب الغلبة ونحو ذلك من الأمور المرجوحة أو المحرمة، التي قد يجر إليها حب النفس ودواعي الهوى ونزغ الشيطان، فاللازم الحذر من ذلك كثيراً. والله سبحانه هو المسدد والمستعان. ولعل ذلك هو المنشأ لما تقدم من المسالك، وإن التبس الأمر عليه فيه.

وثالثاً: بأن التفصيل بين قسمي المراء بالوجه الذي ذكره في المسالك لو تم لا يقتضي حمل صحيح أبي عبيدة المتقدم على خصوص الوجه الأول، إذ ليس في الصحيح ما يشعر باختصاص منافيات الاعتكاف المذكورة بما إذا كانت بالوجه المحرم أو المكروه، بل يتعين العمل بإطلاقه.

وقد ظهر مما تقدم أن المتيقن من المراء ما إذا ابتنى الجدل على مجادلة اللاج في دعواه المصر عليها الذي يأبى الاعتراض عليها، وهو مكروه مطلقاً، وإن كان بداعي إظهار الحق، ولا تسقط كراهته عن الفعلية إلا بمزاحم مهم. كما أنه على إطلاقه ممنوع منه في الاعتكاف. أما إذا ابتنى الجدل على طلب الحقيقة من الأطراف المشاركة واستقصاء الحجة، فلا مجال للبناء على كراهته، فضلاً عن حرمته. كما يشكل البناء على عموم المنع عن المراء في الاعتكاف له، لعدم وضوح صدق المراء عليه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما صرح به في الوسيلة، وحكي عن ابن البراج، وقد يستظهر من النهاية ومحكي الجمل، قال في الأول: «وعلى المعتكف أن يجتنب ما يجتنبه المحرم من النساء والطيب والرياحين والكلام الفحش والمماراة والبيع ولا يفعل شيئاً من ذلك»، وقال في الثاني: «ويجب عليه تجنب كل ما يجب على المحرم تجنبه من النساء والطيب والمماراة والجدال. ويزيد عليه تسعة أشياء البيع والشراء...»، ويشهد له مرسل المبسوط، قال: «وقد روي أنه تجتنب ما يجتنبه المحرم».

وإن كان الأقوى خلافه(١). ولاسيما في لبس المخيط وإزالة الشعر وأكل الصيد وعقد النكاح، فإن جميعها جائز له(٢).

(مسألة ١٣): الظاهر أن الأمور المذكورة مفسدة للاعتكاف(٣)، من

---

(١) لعدم نهوض المرسل بالاستدلال. ولاسيما مع ما في المبسوط والتذكرة من ظهور المفروغية عن عدم البناء على ذلك. بل لا يبعد قصور ما تقدم من النهاية ومحكي الجمل عن العموم المذكور، فليلحظ.

(٢) كما صرح بجوازها في التذكرة، بنحو قد يظهر في عدم القائل بحرمتها. بل لا ينبغي التأمل في عدم تجنب النبي صلى الله عليه وآله لمثل إزالة الشعر، ولبس المخيط. إذ لو كان لظهر وبان.

ومن جميع ما تقدم يظهر الحال فيما سبق من النهاية وعن المنتهى والدروس من حرمة الكلام الفحش، حيث لا يظهر الوجه في خصوصية الاعتكاف في حرمة ذلك، إلا بناء على ما قد يظهر مما سبق من السرائر من لزوم إشغال الوقت فيه بالعبادة. وقد سبق ضعفه.

(٣) الذي يظهر من جملة من عباراتهم المفروغية عن حرمة الأمور المذكورة تكليفاً، والإشكال إنما هو في مبطليتها للاعتكاف. كل ذلك للجمود على مقتضى النهي الذي هو الحرمة التكليفية، حيث يحتاج استفادة البطلان حينئذٍ إلى مزيد كلفة. أما سيدنا المصنف قدس سره فقد خرج عن ذلك مدعياً أن ظاهر الأمر والنهي في الماهيات المركبة الإرشاد للشرطية والمانعية، فيكون البطلان متيقناً، وتحتاج الحرمة التكليفية ـ عند عدم حرمة إبطال الاعتكاف وفسخه ـ إلى الكلفة.

لكن في صحيح داود بن سرحان: «كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أريد أن أعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لابد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»[1]. وقد

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٧ من كتاب الاعتكاف حديث:٣.

تقدم عند الكلام في اشتراط استدامة اللبث أن ظاهر الصحيح تقوم الاعتكاف بفرض المكلف المكث في المسجد على نفسه، فهو من سنخ الإحرام المتقوم بالتعبد بالدخول في حرمة الحج أو العمرة، من دون أن يبطل بفعل محرمات الإحرام.

ومقتضى إطلاق الصحيح عدم دخل شيء آخر في قوام الاعتكاف غير الفرض المذكور. كما أن مقتضى الجمع بينه وبين صحيح أبي عبيدة وغيره مما تضمن نهي المعتكف عن الأمور المتقدمة ليس هو تقييده بها بعد اختلاف لسانه عن ألسنتها، بل الاقتصار في ماهية الاعتكاف على ما تضمنه صحيح داود، وحمل تلك النصوص على بيان ما يحرم على المعتكف تكليفاً، نظير ما يحرم على المحرم من دون أن يؤخذ في مفهوم الإحرام.

وبعبارة أخرى: بعد أن اختلف لسان الصحيح عن ألسنة النصوص المذكورة فكان مفاده بيان ماهية الاعتكاف الذي يفرضه المكلف على نفسه عند نيته، ومفادها منع المعتكف عن الأمور المذكورة، فلا مجال لإرجاع مفادها لمفاده بعد تقييده بها، بل الأقرب الاقتصار في ماهية الاعتكاف على مفاده، وحملها على النهي التكليفي الذي هو مقتضى ظهورها البدوي.

ولاسيما وأن الاعتكاف وإن كان من الماهيات الشرعية، إلا أن عنوانه يناسب عرفاً تقومه باللبث في المسد، أو بفرض المكلف ذلك على نفسه، وعدم تقومه بترك الأمور الأخرى التي تضمنتها تلك النصوص، وإن لم تكن مناسبة له بلحاظ كون الغرض منه ارتكازاً الترهب والانقطاع لله تعالى بلزوم المسجد الذي هو بيته، نظير الإحرام ومحرماته، وليس هو كالصوم الذي كان عنوانه إضافياً لا يختص عرفاً بمفطر خاص، فإن ذلك يناسب جداً الجمع بين النصوص بما تقدم.

ولعله لذا كان ظاهر الأصحاب المفروغية عن أن حرمة الأمور المذكورة من أحكام الاعتكاف، لا أن تركها من مقوماته، واقتصروا في مقوماته وشروطه على ماسبق، وإن سبق منا الإشكال فيما ذكروه من تقومه بنفس اللبث، لا بفرض المكلف ذلك على نفسه.

وبالجملة: الأنسب بالجمع بين الأدلة وبملاحظة المرتكزات المعتضدة بظاهر كلمات الأصحاب حمل صحيح أبي عبيدة ونحوه على ما هو الظاهر منها بدواً من الحرمة التكليفية، ولا مجال لحملها على البطلان إرشاداً للمانعية، الذي هو مقتضى الظهور الثانوي في الماهيات المركبة.

ثم إن مقتضى إطلاق النصوص المذكورة عدم الفرق بين وجوب الاعتكاف وعدمه. نعم لو جاز فسخ الاعتكاف ففسخه المعتكف لم تحرم هذه الأمور تكليفاً، لارتفاع موضوع التحريم. أما إذا لم يفسخه ولو مع جواز فسخه فاللازم البناء على الحرمة عملاً بالإطلاق المذكور. فلاحظ.

هذا وقد جرى في الجواهر على ما عليه الأصحاب من حمل النصوص المذكورة على الحرمة التكليفية، إلا أنه ادعى استفادة البطلان منها أيضاً، بدعوى: أنه وإن لم يكن ملازماً للحرمة التكليفية عقلاً، إلا أنه يستفاد من النهي عرفاً، كالنهي عن التكفير في الصلاة ونحوه، بملاحظة أن معظم نظر الشارع في أمثال ذلك إلى بيان الصحة والفساد. بل قد لا يكون مقصوده إلا ذلك وإن أداه بلفظ النهي ونحوه.

وفيه: أنه لا مجال لحمل النهي أو النفي في النصوص على الحرمة التكليفية والوضعية معاً، لاختلافهما سنخاً، المانع من ظهور الدليل فيهما معاً، بل لابد إما من حملهما على البطلان بلحاظ الظهور الثانوي لهما في الماهيات المركبة، وحينئذٍ لا يبقى وجه للبناء على الحرمة التكليفية، كما جرى عليه سيدنا المصنف قدس سره، أو حملهما على الحرمة التكليفية، كما جرى هو عليه تبعاً للأصحاب، وسبق أنه الأظهر. وحينئذٍ لا مجال لاستفادة البطلان بعد عدم التلازم بينهما عقلاً ولا عرفاً ولا خارجاً.

وأما النهي عن مثل التكفير في الصلاة فهو إن حمل على النهي التشريعي لا يقتضي الحرمة الذاتية ولا البطلان، وإن حمل على الحرمة الذاتية لم يبق مجال للبطلان أيضاً، وإن حمل على المانعية فهو يقتضي البطلان دون الحرمة التكليفية الذاتية، بل ولا التشريعية، وإنما يلتزم بالحرمة التشريعية ـ في الفرضين الأخيرين ـ لثبوت عدم مشروعيته. وعلى ذلك لا مجال للجمع بين الحرمة والبطلان في النهي المذكور، كما

ذكرناه في المقام. ومن ثم فالظاهر أنه لا مجال للبطلان في الأمور المذكورة.

نعم عن جماعة التصريح بمبطلية الجماع للاعتكاف، وادعى الإجماع عليه في الغنية والتذكرة، وظاهر الجواهر المفروغية عنه. وقد استدل عليه بعض مشايخنا قدس سره بما دل على أن من جامع وهو معتكف فهو بمنزلة من أفطر في شهر رمضان، بدعوى: أن مقتضى عموم التنزيل ثبوت كلا الحكمين من الحرمة التكليفية والبطلان، بل والكفارة أيضاً، ولا يختص التنزيل بالكفارة وإن ذكرت في الرواية.

وفيه: أن ما تضمن ذلك في الجملة حديثان، موثق سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن معتكف واقع أهله. قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً: عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً»[1]، وموثقه الآخر: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن معتكف واقع أهله فقال [قال]: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[2].

ومن الظاهر أن الأول مختص بالكفارة، ولا عموم فيه لغيرها من الحرمة التكليفية، فضلاً عن البطلان. نعم قد يستفاد منه الحرمة التكليفية، لكون الكفارة متفرعة عليها ارتكازاً، لا لعموم التنزيل.

وأما الثاني فهو وإن تضمن إطلاق التنزيل إلا أنه لا يشمل البطلان **أولاً**: لعدم كون البطلان من الأحكام الشرعية، ليكون مشمولاً لإطلاق التنزيل في لسان الشارع الأقدس، بل هو مترتب عقلاً على فعل المنافي، أو منتزع منه.

وثانياً: لعدم كون بطلان الصوم من آثار الإفطار، بل هو متحد معه، إذ ليس الإفطار إلا عدم الصوم بفعل المفطر، فالبطلان في الحقيقة موضوع للتنزيل لا أثر مصحح له.

نعم قد يتجه ما ذكره لو كان موضوع التنزيل هو الجماع في شهر رمضان، أو مطلق استعمال المفطر. على أنه لا يتم أيضاً، لأن المترتب على الجماع في شهر رمضان مثلاً ليس مطلق البطلان، بل بطلان الصوم، وهو لا يترتب على الجماع في الاعتكاف،

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٥، ٢.

دون فرق بين وقوعها في الليل والنهار(١). وفي حرمتها تكليفاً إذا لم يكن واجباً معيناً ــ ولو لأجل انقضاء يومين منه ــ إشكال(٢)، وإن كان أحوط وجوباً.

(مسألة ١٤): إذا صدر منه أحد الأمور المذكورة سهواً ففي عدم قدحه إشكال(٣).

بل المطلوب إثبات بطلان الاعتكاف، ولا يقتضيه التنزيل.

ومن ثم فالظاهر أن التنزيل المذكور لا يقتضي إلا الحرمة التكليفية، ووجوب الكفارة، ولا ينهض بإثبات البطلان. والعمدة في وجه البطلان الإجماع لو تم بنحو ينهض بالاستدلال.

وحينئذٍ فالمتيقن منه الجماع. بل قد يظهر من المبسوط عمومه لكل مباشرة توجب الإنزال، حيث قال: «الاعتكاف يفسده الجماع، ويجب به القضاء والكفارة. وكذلك كل مباشرة تؤدي إلى إنزال الماء عمداً يجري مجراه. وفي أصحابنا من قال: ما عدا الجماع يوجب القضاء دون الكفارة».

وأما القبلة واللمس بشهوة من دون إنزال فلو قيل بحرمتهما لا مجال للبناء على البطلان بهما بعد خروجهما عن المتيقن من الإجماع. بل صرح في المختلف وعن غيره بعدم بطلان الاعتكاف بهما، وإن كانا محرمين. فلاحظ.

(١) لإطلاق دليل المنع عنها. وليس المنع عنها لمنافاتها للصوم، ليختص بالنهار.

(٢) يتضح الوجه فيه مما تقدم. لكن لا مجال للإشكال في حرمة الجماع تكليفاً، للنصوص الكثيرة الدالة على وجوب الكفارة فيه، والتي يأتي التعرض لها في المسألة السابعة عشرة إن شاء الله تعالى، ويأتي هناك أن مقتضى إطلاق أكثر نصوص الكفارة العموم لما إذا لم يكن الاعتكاف واجباً، ومن ثم لا مجال للبناء على أن وجوب الكفارة لإفساد الاعتكاف، بل يتعين كونه لحرمة الجماع تكليفاً.

(٣) ففي المبسوط: «ومتى وطأ المعتكف ناسياً،أو أكل ساهياً،أو خرج من

(مسألة ١٥): إذا أفسد اعتكافه بأحد المفسدات فإن كان واجباً معيناً وجب قضاؤه(١)

المسجد كذلك، لم يفسد اعتكافه»، وعن المنتهى التصريح بأن الجماع فضلاً عن غيره يبطل مع العمد دون السهو. وتنظر فيه في الجواهر إن لم يكن إجماع.

والظاهر أن ما تقدم في الخروج سهواً ـ من أن مقتضى إطلاق الأدلة بعد فرض سوقها لبيان البطلان ـ جار هنا. ومن الغريب جزم صاحب الجواهر وسيدنا المصنف(قدس سرهما) بعدم البطلان هناك وتوقفهما فيه هنا مع أن تقوم الاعتكاف بعدم الخروج أظهر من تقومه بترك هذه الأمور. فتأمل.

هذا ومما تقدم يظهر حال ما إذا وقعت هذه الأمور كرهاً.

(١) كما صرح به غير واحد، ونفى الخلاف فيه في الجواهر، وفي المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. وحيث كان ذلك مختصاً بالمنذور فقد يظهر من محكي المنتهى الاستدلال بعموم وجوب قضاء المنذور، حيث ذكر أنه نذر في طاعة أخل به، فوجب استئنافه. لكن العموم لم يثبت، وإنما ثبت وجوب قضاء الصوم المنذور، والتعدي منه لكل منذور يحتاج إلى دليل.

هذا وقد يستدل للمدعى:

تارة: بعموم ما دل على قضاء ما فات.

وأخرى: بأنه مشتمل على الصوم الذي قد ثبت قضاء المنذور، أو مطلق الواجب منه.

وثالثة: بما تضمن قضاء الاعتكاف من الحائض والمريض.

لكن الأول لم يثبت، وإنما أرسل في بعض كتب الفقه فيما حكي، كما تقدم في أول فصل قضاء الصوم.

كما يندفع الثاني بأن ما دل على قضاء الصوم الواجب أو المنذور يقصر عن الصوم الواجب تبعاً لوجوب الاعتكاف أو المنذور تبعاً لنذره، كما يتضح مما تقدم في قضاء الصوم. على أنه لو تم عمومه له فهو إنما يقتضي وجوب قضاء الصوم، لا قضاء الاعتكاف.

ودعوى: أن الصوم الفائت لما كان في ضمن الاعتكاف لزم قضاؤه على الوجه الذي وجب فيه، فيجب الاعتكاف تبعاً لذلك. ممنوعة، لأن دليل القضاء إنما دل على وجوب قضاء أصل الصوم دون الخصوصيات الأخر. وقد تقدم نظير ذلك في المسألة العشرين من فصل أحكام قضاء شهر رمضان.

وأما الثالث فهو نصوص ثلاثة: صحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنه يأتي بيته، ثم يعيد إذا برئ ويصوم»[1]، وصحيح أبي بصير عنه عليه السلام: «في المعتكفة إذا طمثت. قال: ترجع إلى بيتها، فإذا طهرت رجعت وقضت ما عليها»[2]، وموثقه عنه عليه السلام «قال: وأي امرأة كانت معتكفة ثم حرمت عليها الصلاة، فخرجت من المسجد فطهرت فليس ينبغي لزوجها أن يجامعها حتى تعود إلى المسجد وتقضي اعتكافها»[3].

ومن الظاهر أن مقتضى إطلاق هذه النصوص عدم الفرق بين أنواع الاعتكاف وأقسامه، ولا خصوصية للواجب المعين في وجوب القضاء فإن بنى على خصوصية الحيض والمرض في الحكم تعين البناء على خصوصيتهما حتى في الواجب المعين، وأحتاج وجوب القضاء فيه مع البطلان بغير الحيض والمرض إلى الدليل، وإن بني على إلغاء خصوصيتهما والعموم لجميع أسباب البطلان رجع مفاد النصوص إلى وجوب الاعتكاف مطلقا بالشروع فيه، لا بمعنى وجوب الاستمرار فيه، نظير الواجب المضيق، بل بمعنى وجوبه مطلقا بنحو يعم وجوب الاستئناف لو لم يستمر فيه كما تقدم في أول هذا الفصل.

والأول وإن كان هو مقتضى الجمود على مورد النصوص، بل هو مقتضى مرسل الكليني والشيخ في الكافي والتهذيب، قالا: «وفي رواية أخرى [عنه]: ليس على المريض ذلك»[4]. إلا إن الثاني أقرب عرفاً.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من كتاب الاعتكاف حديث:١، ٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٥١ من أبواب الحيض حديث:٢.

(٤) الكافي ج:٤ ص:١٧٩. التهذيب ج:٤ ص:٢٩٤. وسائل الشيعة ج:٧ باب:١١ من كتاب الاعتكاف حديث:٢.

وإن كان غير معين وجب استئنافه(١).وكذا إذا كان مندوباً وكان

لكن تقدم في أول هذا الفصل أن مضمون هذه النصوص حينئذ مناف لما دل على جواز فسخ الاعتكاف في اليومين الأولين، فلا بد إما من حملها على عروض المبطل بعد إكمالهما، أو على مجرد بيان مشروعية القضاء أو الإعادة، لبيان عدم إمكان الاستمرار في الاعتكاف مع المرض أو الحيض. ولعل الثاني أقرب. فراجع.

وعلى الأول فهي تدل على وجوب القضاء في الواجب المعين وغيره إذا كان الإفساد بعد مضي اليومين لا مطلقاً. أما على الثاني فهي لا تدل على وجوب القضاء أصلا، غاية الأمر أنه تشرع الإعادة مطلقاً، بل تجب إذا كان واجباً موسعاً، لعدم مضي زمان الواجب، فيجب الخروج عنه وامتثاله.

(إن قلت): لما كان الواجب المعين لا يجوز الرجوع فيه مطلقاً حتى قبل مضي اليومين فهو خارج عما تضمن جواز الفسخ قبل مضي اليومين، فيبقى تحت عموم نصوص القضاء بناء على الوجه الأول للجمع بين النصوص.

(قلت): عدم جواز الرجوع فيه قبل اليومين ليس من حيثية الاعتكاف، بل من حيثية النذر، وموضوع الجمع العرفي بين نصوص الاعتكاف هي حيثيات الاعتكاف.

والحاصل: أن النصوص المذكورة لا تنهض بإثبات وجوب قضاء الاعتكاف إذا كان واجباً معيناً. ومن ثم ينحصر الدليل في المقام بالإجماع المستفاد مما تقدم. إلا أن في نهوضه بالاستدلال إشكال. ومن هنا قال في المدارك: «وينبغي التوقف في ذلك على أن يقوم إلى وجوب القضاء دليل يعتد به».

ثم إن ما سبق كما يجري في إفساد الاعتكاف بعد الشروع فيه يجري في ترك الإتيان به في وقته رأساً، بل الثاني هو مورد كلام بعضهم. فلاحظ.

(١) لعدم تحقق الامتثال بالفاسد، فيتعين الامتثال بغيره. وأما الاجتزاء بالبناء على ما مضى منه. وإتمامه ثلاثة أيام ـ كما عن أبي الصلاح ـ فهو يحتاج إلى دليل بعد ظهور ما دل على اعتبار العدد فيه في التتابع والاستمرار. بل هو خلاف ظاهر الأمر بالإعادة في صحيح عبدالرحمن بن الحجاج المتقدم.

الإفساد بعد يومين(١)، أما إذا كان قبلهما فلا شيء عليه، ولا يجب الفور في القضاء(٢).

نعم قد يناسبه قوله في موثق أبي بصير المتقدم: «فليس ينبغي لزوجها أن يجامعها حتى تعود إلى المسجد وتقضي اعتكافها»، حيث قد يظهر منه بقائها مرتبطة بالاعتكاف حتى تتمه بعد ارتفاع المانع.

لكن لابد من حمله بملاحظة صحيح عبدالرحمن على كراهة مواقعتها قبل قضاء الاعتكاف، باستئناف اعتكاف تام، لا إتمام الاعتكاف الأول.

هذا ولو كان قد شرط في الاعتكاف أو في نذره أن له الرجوع متى شاء ففي وجوب الاستئناف عليه تفصيل تقدم في المسألة التاسعة من الفصل السابق.

(١) علله ﷺ بأنه يكون واجباً حينئذٍ. لكن ما دل على وجوب الاعتكاف بمضي يومين إنما يدل على وجوب الاستمرار فيه حتى تتم ثلاثة أيام، لا وجوبه مطلقاً بنحو يجب الاستئناف لو لم يستمر فيه، فلابد في وجوب القضاء من قيام الدليل على وجوب قضاء الاعتكاف الواجب بنحو يعم الوجوب الحاصل بمضي يومين. وهو مبني على مفاد النصوص المتقدمة، حيث تقدم أن الأمر يدور بين حملها على وجوب الاستئناف في كل اعتكاف إذا فسد بعد مضي اليومين، وحملها على مشروعية الاستئناف لا غير، وعلى الثاني لا مجال للبناء على وجوبه إلا في الواجب غير المعين تحقيقا للامتثال.

(٢) كما صرح به غير واحد. للأصل، بل لإطلاق دليل القضاء لو تم.

لكن صرح في المبسوط بالفورية، وفي المعتبر: «وهذا حق، لأن إخلاء الذمة من الواجب واجب».

وهو كما ترى إذ لو أريد بإخلاء الذمة مطلق الامتثال فهو واجب عقلاً، إلا أن وجوبه أعم من الفورية، ولو أريد به الفورية في الإخلاء فوجوبه عين المدعى. نعم لو قيل بدلالة الأمر على الفور، كما ينسب للشيخ ﷺ تم المدعى. لكنه ممنوع، كما حرر في الأصول.

(مسألة ١٦): إذا باع أو اشترى في أيام الاعتكاف لم يبطل بيعه أو شراؤه(١)، وإن بطل اعتكافه.

(مسألة ١٧): إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع ولو ليلاً وجبت الكفارة(٢)،

وأما ما تقدم في موثق أبي بصير من قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لزوجها أن يجامعها حتى تعود إلى المسجد، وتقضي اعتكافها»، فهو غير ظاهر في الفورية، بل في ارتباطها بالاعتكاف، بحيث لا ينبغي وقوع منافياته، وحيث لا مجال للبناء على ذلك فلابد من حمله على كراهة الموافقة قبل القضاء، وهو أعم من وجوب الفورية فيه.

نعم قد يستفاد وجوب الفور من قوله عليه السلام في صحيح أبي بصير المتقدم: «فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها» لقوة ظهوره في تعقب الطهر بالرجوع لا في مجرد وجوب الرجوع بعد الطهر وإن كان منفصلاً عنه بزمان طويل. ومن ثم يتعين البناء على الفور لو تم ورود الصحيح لبيان وجوب القضاء. فلاحظ.

(١) وهو ظاهر بناء على مختاره قدس سره من عدم حرمة البيع والشراء تكليفاً، بل مبطليتهما للاعتكاف لا غير، لأن مبطليتهما أعم من بطلانهما. وأما بناء على حرمتهما تكليفاً ـ كما هو ظاهر الأصحاب ـ فهو مبني على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء النهي في المعاملة للفساد. ومنه يظهر ضعف ما في المبسوط من البناء على عدم انعقاد البيع والشراء، لأن النهي يدل على فساد المنهي عنه.

(١) وهو المتيقن مما ذكروه من وجوب الكفارة بإفساد الاعتكاف، حيث لا خلاف ـ كما في الجواهر ـ في وجوبها بالجماع. والنصوص به مستفيضة، تقدم بعضها عند الكلام في مبطلية الجماع للاعتكاف، ويأتي بعضها إن شاء الله تعالى.

وإنما ينبغي الكلام في أمرين:

الأول: أن مقتضى النصوص المذكورة كون موضوع الكفارة هو الجماع بنفسه، لا لكونه كونه مبطلاً للاعتكاف، فالكفارة ثابتة به وإن لم يتم الدليل على مبطليته، نظير

ثبوت الكفارة بمحرمات الإحرام. وما يظهر من بعضهم من كون موضوع الكفارة هو إبطال الاعتكاف بالجماع أو مطلقا غير ظاهر المنشأ.

الثاني: أن مقتضى إطلاق أكثر النصوص عدم الفرق في ثبوت الكفارة بين وجوب الاعتكاف وعدمه. ومجرد ندبية الاعتكاف وإمكان فسخه لا ينافي ثبوت الكفارة بالجماع فيه مع عدم فسخه.

لكن في صحيح أبي ولاد المتقدم في المعتكفة التي تهيأت لزوجها حتى واقعها، قال عليه السلام: «إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإن عليها ما على المظاهر»[1]. وقد ذكر في الجواهر أن أخذ عدم الاشتراط في وجوب الكفارة يومئ إلى أنه يعتبر في وجوبها وجوب الاعتكاف وعدم إمكان الرجوع فيه، وإنها لا تجب مع إمكان الرجوع فيه للشرط وإن كان بعد اليومين الأولين.

وقد دفعه سيدنا المصنف قدس سره بأن الصحيح المذكور لا يدل على وجوب الكفارة بالجماع، بل بالخروج من المسجد، فإنه أسبق العلل في البطلان، فهو خارج عما نحن فيه. ويظهر الجواب عنه مما سبق عند الكلام في حرمة الجماع على المرأة، حيث ذكرنا أن ظاهر الصحيح ثبوت الكفارة بالجماع لا بالخروج السابق عليه.

أما بعض مشايخنا قدس سرهم فقد ذكر إن مقتضى الجمع بين النصوص المذكورة والصحيح ليس هو بالتفصيل بين وجوب الاعتكاف وعدمه، بل بالتفصيل بين الاشتراط وعدمه، فلا تثبت الكفارة مع الاشتراط وتثبت بدونه مطلقاً سواء كان في اليومين الأولين أو بعدهما، وهو مبني على الجمود على عنوان الاشتراط في الصحيح.

ولعل الأقرب من ذلك حمل ذكر الاشتراط في الصحيح على الكناية على الرجوع في الاعتكاف، فإن الاشتراط إنما يكون من أجل أن يفسخ المعتكف اعتكافه عند الحاجة لذلك، وحيث كان حضور الزوج من موارد الحاجة لفسخ الاعتكاف، فإن كانت المرأة قد اشترطت، فهي بحضور الزوج واهتمامها بأمره لابد أن تفسخ الاعتكاف إعمالاً للشرط وتخرج، فلا كفارة عليها، وإن لم تكن اشترطت فهي إما أن لا تفسخ

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٦.

والأقوى عدم وجوبها بالإفساد بغير الجماع(١)، وإن كان أحوط استحباباً،

أو تفسخ ولا ينفعها الفسخ، بل تبقى على اعتكافها، فيجب عليها الكفارة بالجماع.

وحينئذ يكون مقتضى الجمع بين النصوص المتقدمة والصحيح هو التفصيل بين فسخ الاعتكاف وعدمه. فمع الفسخ لا كفارة، سواء كان الفسخ مع الشرط، أم بدونه في اليومين الأولين. ومع عدمه تجب الكفارة، سواءً كان لتعذر الفسخ، كما فيما بعد اليومين الأولين من دون شرط، أم مع إمكانه من دون أن يتحقق، كما فيما قبل اليومين الأولين ومع سبق الشرط.

وكيف كان فلا مجال لما ذكره في الجواهر ـ تبعاً لظاهر جملة من الأصحاب ـ من حمل نصوص الكفارة على صورة وجوب الاعتكاف. لاستلزامه حمل نصوص الكفارة على ما بعد اليومين الأولين. وهو بعيد جداً بلحاظ تعددها من دون إشارة في شيء منها إلى ذلك، مع شدة الحاجة للتنبيه إليه فيها، لأنه أقل أزمنة الاعتكاف.

نعم لا يبعد ذلك في صحيح أبي ولاد، لأن الشرط إنما يحتاج إليه بعد اليومين الأولين، كما تقدم التنبيه له عند الكلام في اشتراط الاعتكاف باستدامة اللبث في المسجد. فلاحظ.

هذا وحيث كان ظاهر النصوص أن موضوع الكفارة الاعتكاف فمقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الليل والنهار، بل هو كالصريح من معتبر عبدالأعلى بن أعين ـ بناء على ما قربناه في مسألة تحديد مساحة الكر من وثاقة محمد بن سنان ـ: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وطأ امرأته وهو معتكف ليلاً في شهر رمضان. قال: عليه الكفارة. قال: قلت: فإن وطأها نهاراً؟ قال: عليه كفارتان»[1].

(١) كما هو ظاهر المبسوط وصريح الشرايع، ونسبه في المدارك لأكثر المتأخرين. لاختصاص النصوص بالجماع، فالتعدي لغيره يحتاج إلى دليل، خصوصاً بناء على ما تقدم من أن موضوع الكفارة هو الجماع بذاته، لا من حيثية كونه مبطلاً.

نعم تقدم من الشيخ قدس سره إلحاق كل مباشرة تؤدي إلى إنزال الماء بالجماع في

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٤.

وكفارتـه مثل كفارة إفطار شـهر رمضان(١) وإذا كان الاعتكاف في شـهر

وجـوب الكفارة، خلافاً لمـا حكاه عن بعض الأصحاب. وهـم مبني على فهم إلحاقه بالجـماع من أدلته كإلحاقه به في أصل التحريم. وإن لم يخل عن الإشـكال، كما يظهر مما تقدم عند الكلام في تحريمه.

ومما تقدم يظهر ضعف ما عن المفيد والسـيدين، بل نسبه في التذكرة للمشهور من وجوبها بكل مفسد للاعتكاف، على إشكال في النسبة لبعضهم.

نعم لا إشكال في ثبوت كفارة إفطار شهر رمضان به لو كان المبطل للاعتكاف من المفطرات، وقد أتى به في نهار شـهر رمضان، وفي ثبوت كفارة إفطار قضاء شـهر رمضـان لـو كان الصوم منه وقد أتى به بعد الـزوال، وفي ثبوت كفارة النذر به لو كان الاعتكاف أو الصوم الذي معه منذوراً معيناً. إلا أن ذلك ليس لخصوصية الاعتكاف التي هي محل الكلام.

(١) كـما نسـبه في المختلف للشـيخين والسـيد المرتـضى وأتباعهـم، وجعله في المسالك الأشهر، ونسبه في المدارك للأكثر، وفي الجواهر للمشهور.

لموثق سماعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن معتكف واقع أهله. فقال [قال]: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان»[١]، وفي موثقه الآخر: «عليه ما على الذي أفطر يوماً من شـهر رمضان متعمداً: عتق رقبة، أو صيام شـهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً»[٢]، وقد يشعر به أو يدل عليه صحيح عبد الأعلى بن أعين المتقدم.

خلافاً لما عن ظاهر ابن بابويه من أنها مرتبة، وجعله في المدارك أصح. لصحيح زرارة: «سـألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف يجامع [أهله] قال: إذا فعل فعليه ما على المظاهر»[٣]، وفي صحيح أبي ولاد المتقدم في المعتكفة التي تهيأت لزوجها حتى واقعها: «فإن عليها ما على المظاهر»[٤].

لكـن مقتضى الجمع العـرفي حمل الصحيحـين على الاسـتحباب، كالنصوص

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٢، ٥، ١، ٦.

رمضان، وأفسده بالجماع نهاراً وجبت كفارتان(١)، إحداهما لإفطار شهر رمضان، والأخرى لإفساد الاعتكاف. وكذا إذا كان في قضاء شهر

الدالة عليأن كفارة إفطارشهر رمضان مرتبة.بل ظاهر المبسوط الاتفاق على أن الكفارة في المقام هي كفارة إفطار شهر رمضان، على الخلاف في كونها مرتبة أو مخيرة.

(١) كما صرح به غير واحد، وفي الانتصار والخلاف الإجماع عليه. ويقتضيه إطلاق دليلي كفارة الاعتكاف وكفارة إفطار شهر رمضان، بناء على ما هو المشهور المنصور من أصالة عدم التداخل. مضافاً إلى معتبر عبد الأعلى المتقدم في آخر الكلام في وجوب الكفارة بالجماع.

هذا وقد صرح في النهاية والشرايع وغيرهما باختصاص ذلك بما إذا كان الاعتكاف في شهر رمضان. لكن مقتضى إطلاق غير واحد عمومه لما إذا لم يكن الاعتكاف فيه، بل هو صريح السرائر. وهو مقتضى إطلاق معقد الإجماع في الانتصار والخلاف.

وقد يستدل له :

تارة: بأن صوم الاعتكاف واجب كصوم رمضان، فتجب له الكفارة مثله.

وفيه **أولاً**: أن وجوب صوم الاعتكاف ليس تكليفياً، بل وضعياً راجعاً إلى شرطيته في الاعتكاف.

وثانياً: أنه لا دليل على ثبوت الكفارة لكل صوم واجب وحمله على صوم رمضان قياس مع الفارق.

وأخرى: بإطلاق مرسل الصدوق قال: «وقد روي أنه إن جامع بالليل فعليه كفارة واحدة، وإن جامع بالنهار فعليه كفارتان»[1].

لكن ضعفه بالإرسال مانع من الاستدلال به. ولاسيما مع قرب كون المراد به صحيح عبدالأعلى المتقدم المختص بشهر رمضان، ومع بعد الإطلاق عن الاعتبار، وعدم مناسبته لإطلاقات النصوص الأخر، فإن حملها على ما يعم التعدد أو على

---

(١) وسائل الشيعة ج:٧ باب:٦ من كتاب الاعتكاف حديث:٣.

رمضان(١). وإن كان الاعتكاف المذكور منذوراً(٢) وجبت كفارة ثالثة لمخالفة النذر(٣). وإذا كان الجماع لامرأته الصائمة(٤) وقد أكرهها وجبت كفارة رابعة عنها(٥)،

والحمد لله رب العالمين.

خصوص الليل بعيد جداً. ومن ثم لا يبعد حمله ـ كإطلاق بعض من تقدم ـ على خصوص شهر رمضان.

(١) يعني إذا كان بعد الزوال. والكفارة الثانية حينئذٍ هي كفارة إفطار الصوم المذكور، وهي إطعام عشرة مساكين، فإن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام.

(٢) يعني: منذوراً معيناً ولو بالعرض. ومثله ما إذا كان الصوم الذي معه منذوراً كذلك.

(٣) وهي كفارة حنث النذر.

(٤) يعني: في شهر رمضان.

(٥) كما هو مقتضى إطلاق ما تضمن تحمله عنها الكفارة إذا أكرهها على الجماع في نهاية شهر رمضان، بضميمة أصالة عدم التداخل.

خلاف للمحقق في الشرايع من الاقتصار على كفارتين، ووافقه في المدارك، بناء منه على عدم تحمل الزوج كفارة زوجته لو أكرهها على الجماع في صوم شهر رمضان، لضعف دليله. لكنه لا يتجه من المحقق بعد ذهابه في الشرايع إلى التحمل هناك.

بل صرح غير واحد بتحمل الزوج عن زوجته مع إكراهها كفارة الاعتكاف، فالتزموا بوجوب كفارتين عليه لو أكرهها وهي معتكفة على الجماع ليلاً، وبأربع لو أكرهها عليه نهاراً، مع إطلاق بعضهم أو تعميمه الحكم لغير شهر رمضان. بل في المختلف أنه قول مشهور لم يظهر له مخالف، وفي الانتصار دعوى الإجماع عليه، وأنه من متفردات الأمامية.

وهو مبني على إلحاق الاعتكاف بالصوم في تحمل الكفارة مع الإكراه. لكنه

أشبه بالقياس بعد اختصاص النص بالصوم.

(فرع): قال في المبسوط: «ومن مات قبل انقضاء مدة اعتكافه في أصحابنا من قال: يقضي عنه وليه أو يخرج من ماله إلى من ينوب عنه قدر كفايته. لعموم ما روي: من أن من مات وعليه صوم واجب وجب على وليه أن يقضي عنه أو يتصدق عنه».

لكنه كما ترى، لأن الموت قبل إكمال الاعتكاف يكشف عن عدم مشروعية الشروع فيه، نظير ما لو صادف العيد قبل إكماله، فهو لم يجب، ليقع الكلام في وجوب قضائه. ولعله لذا خص في الشرايع وجوب قضاء الولي بما إذا كان الاعتكاف واجباً.

على أنه أيضاً لا يخلو عن إشكال **أولاً**: لأن وجوب الاعتكاف لا يقتضي إلا وجوب الصوم مقدمة له، وظاهر أدلة وجوب قضاء الولي للصوم أن موضوعها انشغال ذمة الميت بالصوم بنفسه.

وثانياً: لأن ذلك إنما يقتضي وجوب قضاء الصوم، لا قضاء الاعتكاف مع الصوم.

ودعوى: إن مثل هذا الصوم لا يمكن الإتيان به إلا على هيئته التي انشغلت الذمة بها، وهي وقوعه حال الاعتكاف.

مدفوعة:

أولاً: بأن ذلك لا يقتضي وجوب قضاء الاعتكاف عن الميت، بل وجوب الإتيان بالصوم حال الاعتكاف ولو كان ذلك الاعتكاف للولي نفسه. فتأمل.

وثانياً: بأن الذي تنشغل به الذمة تبعاً للواجب قيود الواجب، لا ما يكون الواجب قيداً فيه.

نعم قد يتجه ذلك فيما لو كان المنذور هو الصوم حال الاعتكاف. على أنه لا يخلو عن إشكال أيضاً فيما لو مات وعليه قضاء الصوم المذكور، لا أداؤه، لما سبق في المسالة العشرين من فصل قضاء الصوم من عدم وضوح وجوب المحافظة في القضاء على قيود الصوم المنذور. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

انتهى الكلام في مبحث الاعتكاف بفضل الله تعالى ولطفه، ليلة الأحد، الحادي والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام، سنة ألف وأربعمائة وخمس عشرة للهجرة النبوية، على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام والتحية. في النجف الأشرف، على مشرفه الصلاة والسلام. بقلم العبد الفقير محمد سعيد (عفي عنه) نجل سماحة حجة الإسلام والمسلمين آية الله السيد محمد علي الطباطبائي الحكيم (دامت بركاته).

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الطاهرين.

ومنه سبحانه نستمد العون والتوفيق والتأييد والتسديد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفهرس

الفصل الأول في النية

يشترط في صحة الصوم النية ٥
تحديد النية المعتبرة في الصوم ٧
تحديد النية في صوم القضاء عن الغير ٩
لا يقع في شهر رمضان صوم غيره ٩
صوم غير شهر رمضان فيه ممن لا يكلف بصومه ١١
صوم غير شهر رمضان جهلاً أو نسياناً ١٣
يكفي في نية كل صوم القصد إليه ولو اجمالاً ١٥
وقت النية في الصوم الواجب المعين ٢٠
وقت النية في الصوم الواجب الموسع ٢٤
الكلام في وثاقة علي بن محمد بن الزبير القرشي ٢٤
الكلام في تصحيح طريق الشيخ لكتب ابن فضال وان لم تثبت وثاقة ابن الزبير المذكور ٢٦
وقت النية في الصوم المندوب ٣٣
الكلام في الاجزاء في صوم شهر رمضان بتمامه بنية واحدة ٣٤
الكلام في الاكتفاء بتجديد النية للجاهل والناسي بدخول شهر رمضان ٣٦
الكلام في صوم يوم الشك ٤١
وجوب الامساك تأدباً في شهر رمضان على من بطل صومه ٤٩
تجب استدامة نية الصوم في تمام النهار ٥٠
الكلام في نية العدول من صوم إلى آخر ٥١

الفصل الثاني في المفطرات

الأول والثاني: الأكل والشرب وان كانا قليلين ٥٣
الكلام في الأكل والشرب غير المعتادين..... ٥٤
الثالث: الجماع. والمعيار فيه ما يحقق الجنابة ٥٧
الرابع: الكذب على الله تعالى أو على رسوله(ص) أو الأئمة(ع) ٥٨
الكلام في عموم الحكم لبقية الأنبياء والأوصياء(ع)..... ٦٢
الكلام لعموم الحكم للأمور الدينية والدنيوية ٦٣
الكلام في قصد الكذب أو الصدق خطأ ٦٤
الإخبار بما يشك في ثبوته ٦٥
الكذب من دون توجيه الخطاب إلى شخص خاص أو مع توجيهه إلى من لا يفهم ٦٦
الخامس: الارتماس في الماء على كلام ٦٧
هل المعيار على رمس تمام البدن أو خصوص الرأس؟ ٦٩
الكلام في الارتماس التدريجي أو على التعاقب ٧٠
الارتماس في الماء المضاف ٧١
الارتماس بنية الاغتسال ٧٢
السادس: إيصال الغبار الغليظ إلى الجوف ٧٢
الكلام في التدخين..... ٧٥
السابع: تعمد البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر..... ٧٥
تعمد البقاء على الجنابة في قضاء صوم شهر رمضان وبقية الصوم الواجب ٧٩
تعمد البقاء على الجنابة في الصوم المندوب ٨١
البقاء على الجنابة لا عن عمد..... ٨٣
لا يبطل الصوم بالاحتلام نهاراً..... ٨٥
لا يبطل الصوم بمس الميت ٨٦
تعمد الجنابة ليلاً مع ضيق الوقت عن الغسل ٨٦
الكلام في عموم بدلية التيمم عن الغسل في الصوم..... ٨٧
الكلام في بدلية التيمم عن الغسل في خصوص المقام..... ٨٩
من نسي غسل الجنابة وصام يوماً أو أكثر ٩٠

الكلام في نسيان غسل الحيض والنفاس ٩٣
الكلام في مشروعية التيمم للصوم من العاجز عن الغسل ٩٤
هل يجوز النوم قبل الفجر للمتيمم من أجل الصوم ٩٥
إذا أجنب بظن سعة الوقت للغسل فبان ضيقه ٩٥
تعمد البقاء على حديث الحيض والنفاس إلى الطلوع مبطل للصوم ٩٦
الكلام في حكم المستحاضة الكثيرة..... ٩٨
صور نوم الجنب حتى يصبح بالإضافة إلى الصوم..... ٩٩
حكم نوم الجنب تكليفاً..... ١١١
لايجب على المحتلم في نهار شهر رمضان المبادرة للغسل ١١٣
يجوز الاستبراء للمحتلم في نهار شهر رمضان..... ١١٤
حكم نومة الاحتلام ١١٤
حكم النوم مع حدث الحيض أو النفاس..... ١١٧
الثامن من المفطرات: إنزال المني. مع الكلام في معيار وجوب الكفارة ١١٨
التاسع: الاحتقان..... ١٢١
الكلام في ما يصل إلى الجوف من غير طريق الحلق ١٢٢
صب الدواء في الجرح بنحو يصل إلى الجوف ١٢٦
جعل الدواء في الأذن بنحو يصل إلى الجوف ١٢٦
جعل الدواء في الاحليل بنحو يصل إلى الجوف ١٢٧
جعل الدواء والكحل في العين بنحو يصل الى الجوف ١٢٨
حكم وصول الطعنة للجوف ١٣٠
حكم زرق الغذاء والدواء بالإبرة ١٣١
حكم ابتلاع ما يخرج من الصدر وما ينزل من الرأس ١٣١
لا بأس بابتلاع البصاق المتجمع في الفم ١٣٤
العاشر من المفطرات: تعمد القيء ١٣٤
الكلام في أكل الطعام المحرم ١٣٥
ابتلاع ما يخرج بالتجشؤ..... ١٣٦
إذا ابتلع في الليل ما يجب قيؤه في النهار ١٣٧

أمور لا بأس بها للصائم ١٣٨
الكلام في مضغ العلك..... ١٣٩
الكلام في مص لسان الزوج والزوجة ١٤١
مكروهات الصوم ١٤٢
الكلام في السعوط..... ١٤٦
الكلام في جلوس المرأة في الماء ١٤٩
الكلام في إنشاد الشعر للصائم ١٥٠
تتميم: يشترط في مفطرية المفطرات التعمد لها ١٥٢
الكلام فيمن تعمد فعل المفطر جهلاً بمفطريته ١٥٥
الكلام فيمن استعمل المفطر إكراهاً أو تقية ١٥٨
إذا غلب على الصائم العطش ١٦٠

الفصل الثالث في الكفارة

الكلام في عموم وجوب الكفارة بتعمد المفطر وفيما يوجب الكفارة من المفطرات ١٦٥
تحديد كفارة إفطار شهر رمضان ١٦٧
تحديد المد ١٧٠
يحرم الإفطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال مع الكلام في وجوب الكفارة به ١٧٢
تحديد كفارة إفطار قضاء شهر رمضان..... ١٧٣
تحديد كفارة إفطار الشهر المنذور ١٧٥
هل تتكرر الكفارة بتكرر الموجب للإفطار في يوم واحد؟..... ١٧٨
حكم العاجز عن خصال الكفارة الثلاث..... ١٧٩
من أفطر على حرام ١٨٣
الكلام في وثاقة محمد بن عبدوس وعلي بن محمد بن قتيبة ١٨٣
إذا اكره الصائم زوجه الصائمة على الجماع ١٨٥
اذا تردد الإفطار بين ما تجب به الكفارة وما لا تجب به ١٨٦
من افطر عمداً أو سافر قبل الزوال لم تسقط عنه الكفارة..... ١٨٨
اذا اكره المفطر زوجته الصائمة على الجماع..... ١٩٠
الكلام في التبرع بالكفارة عن الحي والميت..... ١٩١

هل تجب المبادرة لأداء الكفارة؟ ١٩٢
مصرف كفارة الإفطار الفقراء إما بإشباعهم أو بالتسليم إليهم ١٩٣
تحديد الطعام في الكفارة ١٩٥
لابدفي الكفارةمن مراعاةالعددولايجزي التكرار في حق شخص واحد،
إلامع تعذرالعدد ١٩٩
حكم زوجة الفقير والغني ٢٠٠
تبرأ ذمة المكفر بملك الفقير للطعام وان لم يأكله، فله بيعه ٢٠٠
عدد الامداد في حقة النجف الاشرف ٢٠٠
لافرق بين الصغير والكبير في الإعطاء، ويفرق بينهما في الإشباع ٢٠٠
يجب القضاء دون الكفارة في موارد :
الأول: نوم الجنب ليلاً حتى يصبح ٢٠١
الثاني: الإخلال بنية الصوم من دون استعمال المفطر ٢٠١
الثالث: نسيان غسل الجنابة على كلام ٢٠٢
الرابع: استعمال المفطر بعد الفجر من دون مراعاة ٢٠٢
الخامس: الإفطار بتخيل دخول الليل خطأ على تفصيل وكلام ٢٠٨
لا يجوز الإفطار مع الشك في دخول الليل ٢١١
يجوز استعمال المفطر مع الشك في طلوع الفجر ٢١٢
السادس: دخول الماء للجوف بمضمضة على تفصيل ٢١٢
السابع: سبق المني بملاعبة ونحوها ٢١٧

الفصل الرابع في شرائط صحة الصوم

يشترط في صحة الصوم الإسلام والإيمان ٢١٩
لابد من الإسلام والإيمان في تمام النهار، وحكم من أسلم أو آمن في أثناء النهار ٢٢١
يشترط صحة الصوم العقل ٢٢٢
يشترط في صحة الصوم الخلو من الحيض والنفاس ٢٢٣
يصح الصوم من النائم اذا سبقت منه النية مع الكلام في السكران والمغمى عليه ٢٢٤
لا يصح الصوم مع الإصباح جنباً أو على حدث الحيض أو النفاس
على التفصيل المتقدم ٢٢٥

لا يصح الصوم من المسافر ٢٢٥
موارد صحة الصوم في السفر ٢٢٦
الكلام في إيقاع الصوم المندوب في السفر ٢٣٠
صوم ثلاثة أيام للحاجة في المدينة المنورة ٢٣١
يصح الصوم من المسافر الجاهل بالحكم ٢٣٢
يصح الصوم من المسافر الذي حكمه التمام ٢٣٣
لا يصح الصوم من المريض الذي يضره الصوم ٢٣٣
تحديد الضرر المعتبر في في وجوب الإفطار ٢٣٥
يكفي خوف الضرر في وجوب الإفطار، مع الكلام في كيفية الجمع بين دليل
الضرر ودليل الخوف ٢٣٦
لا يصح الصوم مع خوف حدوث المرض ٢٣٩
لا يكفي الضعف في جواز الافطار، مع الكلام فيما اذا لزم من الصوم الحرج ٢٣٩
اذا أدى الضعف الى ترك العمل اللازم للمعاش..... ٢٤١
هل يجب الاقتصاد مع الإفطار لأجل الحرج على الطعام والشراب بقدر الضرورة ٢٤١
اذا صام لاعتقاد عدم الضرورة فبان الخلاف..... ٢٤٢
اذا صام مع خوف الضرر فتبين عدمه ٢٤٣
الكلام في حجية قول الطبيب ٢٤٤
الكلام فيما اذا برئ المريض قبل الزوال ولم يتناول المفطر ٢٤٥
يصح من الصبي الصوم وبقية العبادات ٢٤٦
لا يصح التطوع بالصوم لمن عليه قضاء صوم شهر رمضان ٢٤٩
هل يصح التطوع بالصوم لمن عليه غير القضاء من الصوم الواجب؟..... ٢٤٩
هل يصح التطوع بالصوم لمن نسي أو جهل أن عليه صوم القضاء ٢٥١
يصح التطوع بالصوم لمن عليه صوم استئجاري..... ٢٥٢
يجوز لمن عليه صوم القضاء استئجار نفسه للصوم الواجب مع الكلام
في استئجارها للصوم المندوب ٢٥٢
يشترط في وجوب الصوم البلوغ والعقل..... ٢٥٣
الكلام في اشتراط وجوب الصوم بالحضر ٢٥٣

الكلام في اشتراط وجوب الصوم بعدم الإغماء ٢٥٨
الكلام في اشتراط وجوب الصوم بعدم المرض..... ٢٥٨
الكلام في اشتراط وجوب الصوم بعدم الحيض والنفاس..... ٢٥٩
لو صام الصبي فبلغ في أثناء النهار..... ٢٥٩
الكلام فيما لو سافر المكلف بالصوم في أثناء النهار..... ٢٦٠
إذا دخل المسافر بلده في أثناء النهار ٢٦٤
المعيار في كون السفر قبل الزوال أو بعده على الخروج من البلد،
لا على الوصول لحد الترخص..... ٢٦٧
حكم السفر في شهر رمضان اختياراً..... ٢٦٨
يجوز للمسافر التملي من الطعام والشراب والنكاح ٢٧٣

الفصل الخامس

يرخص في الإفطار للشيخ والشيخة وذي العطاش .....
الكلام في معنى الطاقة والإطاقة لغة وعرفاً ٢٧٥
تجب الفدية عليهم إذا افطروا على كلام في بعض الصور..... ٢٨١
يستحب كون الفدية من الحنطة وكونها مدين ٢٨٤
الكلام في وجوب القضاء عليهم مع تجدد القدرة ٢٨٤
يرخص في الإفطار للحامل المقرب على تفصيل وكلام ٢٨٥
يرخص في الإفطار للمرضعة القليلة اللبن على تفصيل وكلام ٢٨٦
تجب الفدية والقضاء على الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن ٢٨٨
لا فرق في المرضعة القليلة اللبن بين كون الولد لها وكونه لغيرها ٢٨٩
الكلام في جواز التملي من الطعام والشراب والنكاح للأشخاص المذكورين ٢٩٠

الفصل السادس ثبوت الهلال

حجية البينة في ثبوت الهلال..... ٢٩١
الكلام في حجية حكم الحاكم الشرعي في ثبوت الهلال..... ٢٩٤
لا يثبت الهلال بشهادة النساء ٢٩٦
لا يثبت الهلال بشهادة العدل الواحد..... ٢٩٧
لا يثبت الهلال بقول المنجمين، مع الكلام في ثبوته بقولهم بملاك

الرجوع لأهل الخبرة.....٢٩٨
الكلام في ثبوت الهلال بتطويقه في الليلة الثانية وبرؤية ظل الرأس
فيه في الليلة الثالثة.....٢٩٩
الكلام في ثبوت الهلال بغيبوبته بعد الشفق في الليلة الثانية.....٣٠١
لا يثبت الهلال بقول البينة إذا لم تشهد بالرؤية.....٣٠٢
الكلام في حجية الشهادة بالشهادة في الهلال ٣٠٢
الكلام في حجية رؤية الهلال قبل الزوال في كونه لليلة السابقة ٣٠٤
الكلام في أن دخول النهار واليوم بطلوع الفجر أو بطلوع الشمس.....٣٠٦
لا يثبت الهلال بعدّ أربعة أيام في الأسبوع من يوم الصوم في السنة الماضية
وصوم اليوم الخامس ٣١٥
لا يثبت الهلال بعدّ تسعة وخمسين يوماً من أول شهر رجب.....٣١٧
لا يثبت الهلال بعدم رؤيته صباحاً.....٣١٧
الكلام فيما تضمن أن شهر رمضان لا يتقصر أبداً وشعبان لا يتم أبداً ٣١٨
لا تختص حجية البينة بالقيام عند الحاكم.....٣١٩
الكلام في حكم البلاد المختلفة في الآفاق ٣٢٠
الكلام في البلاد الواقعة في أقصى الشمال أو الجنوب بحيث تمر
بفترة لا تغيب فيها الشمس أو لا تطلع فيها في تمام دورتها اليومية.....٣٢٥
الفصل السابع في أحكام قضاء شهر رمضان
لايجب قضاء ما فات في زمان الصبا والجنون.....٣٣٣
لايجب قضاء مات بسبب الإغماء.....٣٣٤
لايجب قضاء ما فات بسبب الكفر الأصلي.....٣٣٦
الكلام في عموم وجوب القضاء ٣٣٧
الكلام في وجوب القضاء على المرتد.....٣٣٨
يجب قضاء ما فات بسبب الحيض والنفاس والنوم والسكر والمرض ٣٣٩
الكلام في وجوب القضاء على المخالف اذا استبصر ٣٤٠
قضاء ما فات بسبب النوم والسكر والمرض ٣٤٠
حكم الشك في أداء الصوم في وقته ٣٤٣

لايجب الفور في القضاء ٣٤٥
الكلام في تأخير قضاء صوم شهر رمضان عن شهر رمضان الثاني..... ٣٤٥
اذا أخر القضاء عن شهر رمضان الثاني بقي موسعاً الى آخر العمر..... ٣٤٨
لايجب في القضاء تعيين الأيام ولا الشهور ولا الترتيب بينها،
إلا مع اختلاف حكمها على تفصيل ٣٤٨
لا ترتيب بين صوم القضاء وغيره من أقسام الصوم الواجب ٣٥١
من فاته الصوم لمرض أو حيض أو نفاس فمات قبل
أن يقدر على القضاء لم يجب القضاء عنه، مع الكلام
فيما لو كان المانع من الصوم السفر ٣٥١
اذا فاته شهر رمضان او بعضه لمرض واستمر الى رمضان الثاني سقط القضاء
ووجبت الفدية ٣٥٤
الكلام في استحباب القضاء في الموارد السابقة ٣٥٤
الكلام فيمن افطر لمرض واستمر به المرض إلى رمضان اللاحق ٣٥٤
الكلام فيمن افطر لعذر آخر واستمر به العذر الى رمضان اللاحق ٣٥٨
الكلام فيمن افطر لعذر وتعاقبت عليه الأعذار المختلفة الى رمضان اللاحق ٣٥٩
من قدر على القضاء وأخره إلى رمضان اللاحق وجبت عليه الفدية على تفصيل وكلام..... ٣٦٢
لا تتكرر الفدية بتأخير القضاء سنين متعددة ٣٦٥
يجوز إعطاء فدية أيام عديدة من شهر واحد أو شهور لشخص واحد ٣٦٥
لا يتحمل الإنسان فدية من تجب نفقته عليه ٣٦٥
لا تجزي القيمة في الفدية ولا في الكفارات بل لا بد من دفع العين ٣٦٦
يجوز الإفطار في الصوم المندوب الى الغروب ٣٦٦
لا يجوز الإفطار بعد الزوال في قضاء شهر رمضان، مع الكلام في غيره
من الصوم الواجب الموسع ٣٦٦
من يقضي عن غيره هل يحرم عليه الإفطار بعد الزوال؟ ٣٦٩
يجب على والي الميت أن يقضي عنه ما فاته من الصوم ٣٦٩
الكلام في تعيين الولي ٣٧٢
الكلام في وجوب قضاء الولي ما تعمد الميت تركه ٣٧٧

الكلام في وجوب قضاء الولي عن المرأة ٣٧٨
الكلام في وجوب الفدية والاستئجار لقضاء الصوم من التركة عند فقد الولي ٣٨٠
الكلام في عموم وجوب قضاء الولي لكل صوم واجب على الميت
غير صوم شهر رمضان ٣٨٠
يجب التتابع في صوم الشهرين من الكفارة مع الكلام في معيار التتابع ٣٨٢
الكلام في وجوب التتابع في بقية صوم الكفارة ٣٨٤
لا يخل بالتتابع الواجب الإفطار لعذر اضطراري، مع الكلام في فروع ذلك ٣٨٥
الكلام في التتابع المنذور ٣٨٩
من نذر صوم شهر متتابعاً جاز له التفريق بعد خمسة عشر يوماً ٣٩١
من وجب عليه صوم متتابع لم يجز له الشروع فيه في زمان يعلم بعدم سلامة
التتابع له الا في صوم الثلاثة بعد الهدي ٣٩٤
من نذر صوم شهر لم يجب فيه التتابع إلا مع التقييد أو الانصراف فيه ٣٩٨
إذا كان الصوم المنذور متتابعاً فهل يجب التتابع في قضائه ٣٩٨
الصوم من المستحبات المؤكدة ٣٩٩
يتأكد استحباب صوم ثلاثة أيام في الشهر مع بيان افضل وجوهها ٤٠١
يتأكد استحباب صوم يوم الغدير ٤٠٢
يتأكد استحباب صوم يوم مولد النبي (ص) ومبعثه ٤٠٣
يتأكد استحباب صوم يوم دحو الارض ٤٠٤
يتأكد استحباب صوم يوم عرفه على التفصيل ٤٠٤
الكلام في صوم يوم المباهلة ٤٠٥
يتأكد استحباب صوم شهري رجب وشعبان ٤٠٥
صوم يوم النوروز وأيام من شهر محرم وكل خميس وكل جمعة على تفصيل ٤٠٦
يكره صوم يوم عرفة لمن خاف أن يضعفه عن الدعاء ٤٠٧
يكره صوم يوم الشك المحتمل كونه عيداً على التفصيل ٤٠٧
يكره صوم الضيف بدون إذن مضيفه عن الكلام ٤٠٨
الكلام في صوم الولد بدون إذن الأبوين ٤٠٩
يحرم صوم العيدين ، مع الكلام في استثناء بعض الموارد ٤١٠

يحرم صوم أيام التشريق لمن كان بمنى ٤١٣
يحرم صوم يوم الشك على أنه من شهر رمضان ٤١٣
يحرم صوم نذر المعصية مع الكلام في تحديده ودليله ٤١٤
يحرم صوم الوصال مع الكلام في تحديده ٤١٦
الكلام في صوم الزوجة بدون اذن زوجها ٤١٩
الكلام في صوم المملوك بدون اذن سيده ٤٢٠

خاتمة في الاعتكاف

تحديد الاعتكاف وبيان حقيقته ٤٢٥
يصح الاعتكاف في كل وقت يصح فيه الصوم ، مع التعرف لأفضل أوقاته ٤٢٧
الاعتكاف من العبادات المعتبر فيها قصد القربة ٤٢٩
لا يجوز العدول من اعتكاف لآخر ٤٣٢
تشرع النيابة في الاعتكاف ٤٣٣
لا بد في الاعتكاف من الصوم ٤٣٤
لا يقل اعتكاف عن ثلاثة أيام ، مع الكلام في الزيادة عليها ،
وفي حكم الليالي المتخللة والمتطرفة ٤٣٥
الكلام في تحديد مكان الاعتكاف ٤٤٣
لابد من وحدة المسجد الذي يقع فيه الاعتكاف ٤٤٧
يصح الاعتكاف في كل مكان في المسجد مع الكلام في الإضافات الملحقة به ٤٤٩
إذ قصد الاعتكاف في مكان خاص من المسجد لغي قصده ٤٥٠
الكلام في توقف اعتكاف العبد على إذن المولى ٤٥١
الكلام في توقف اعتكاف الزوجة على إذن زوجها ٤٥٢
الكلام في توقف اعتكاف الولد على إذن والديه مع الكلام في معيار وجوب طاعة الوالدين . ٤٥٣
لابد من لبث لمعتكف في المسجد مع الكلام في أن ذلك واجب عليه تكليفاً
أو مقوماً للاعتكاف يبطل بتركه ٤٥٤
الكلام في الخروج نسياناً أو كرهاً ٤٥٨
للمعتكف أن يخرج من المسجد لحاجته، مع الكلام في تحديد الحاجة المسوغة للخروج ٤٦١
موارد جواز الخروج من المسجد للمعتكف ٤٦٣

هل يجب اختيار أقرب الطرق؟..... ٤٦٥
حكم جلوس المعتكف خارج المسجد خصوصاً تحت الظلال..... ٤٦٧
حكم وقوف المعتكف ومشيه تحت الظلال خارج المسجد ٤٦٩
يجوز صلاة المعتكف في مكة خارج المسجد مع الكلام في غيرها..... ٤٧٠
حكم اغتسال المعتكف خارج المسجد ٤٧١

فصل

الاعتكاف مندوب في نفسه وقد يجب بالعارض..... ٤٧٣
هل يجب الاعتكاف بمجرد الشروع فيه ٤٧٣
يجب إكمال الاعتكاف بمضي يومين منه ٤٨٠
يستحب للمعتكف أن يشترط أن له الرجوع فيه وحينئذٍ يجوز له الرجوع
بعد مضي يومين منه..... ٤٨١
لابد من مقارنة الشرط لنية عقد الاعتكاف ٤٨١
هل يصح اشتراط أن له الرجوع متى شاء أو لابد فيه من اشتراط الرجوع لعارض؟ ٤٨٣
لا يسقط الشرط بالإسقاط..... ٤٨٣
حكم الكلام فيما إذا نذر الاعتكاف واشترط في النذر أن له الرجوع في اعتكافه ٤٨٥
لا يبطل الاعتكاف بالجلوس في المسجد على فراش مغصوب ٤٨٨
الكلام في حق الاختصاص بالسبق للأماكن العامة..... ٤٨٩
هل يعتبر في حق الاختصاص المذكور إبقاء الرحل ونية العودة للمكان
أو لا يعتبر شيء منهما؟..... ٤٩٢
الكلام في تحديد الرحل الذي قد يعتبر تركه في بقاء الحق ٤٩٥
الظاهر جواز الانتفاع بالمكان في غياب صاحب الحق بنحو لا يزاحمه ٤٩٥
لابد في ثبوت الحق من السبق للمكان والانتفاع به فيما وضع له،
ولا يكفي السبق لتحجيره لنفسه أو لغيره من دون انتفاع به ٤٩٥
تحديد الأماكن العامة التي تكون مورداً لحق الاختصاص المذكور..... ٤٩٦
إذا زاحم شخص صاحب حق وأخذ مكانه فهل تصح صلاته واعتكافه فيه؟ ٤٩٧

فصل في أحكام الاعتكاف

يحرم على المعتكف الجماع، مع الكلام في عموم الحرمة لغيره من وجوب الاستمتاع ٥٠١

الكلام في ثبوت الحرمة في حق المرأة المعتكفة ٥٠٣
الكلام في حرمة الاستمناء على المعتكف ٥٠٦
يحرم شم الطيب والتلذذ بالريحان على المعتكف ٥٠٧
يحرم البيع والشراء على المعتكف، مع الكلام في عموم الحرمة لجميع
وجوه التجارة والأمور الدنيوية ٥٠٩
لو اضطر المعتكف للبيع والشراء ٥١١
تحرم المماراة على المعتكف مع الكلام في تحديد المماراة ٥١٢
الكلام في حرمة جميع محرمات الإحرام على المعتكف ٥١٥
الكلام في أن هذه الأمور محرمة تكليفاً أو وضعاً بحيث تبطل الاعتكاف ٥١٦
الكلام فيما إذا صدرت هذه الأمور سهواً أو كرهاً ٥٢٠
الكلام في وجوب قضاء الاعتكاف وحدود ذلك ٥٢١
لا يبطل البيع والشراء حال الاعتكاف وإن كانا محرمين أو مبطلين له ٥٢٥
تجب الكفارة على المعتكف في الجماع ولو ليلاً دون غيره من منافيات الاعتكاف ٥٢٥
كفارة الاعتكاف هي كفرة إفطار شهر رمضان ٥٢٨
تتعدد الكفارة بالجماع نهاراً في شهر رمضان ٥٢٩
إذا كان الجماع سبباً لكفارة أخرى ثبتت أيضاً ٥٣٠
الكلام في وجوب قضاء الاعتكاف ممن مات قبل إكماله ٥٣١
الفهرس ٥٣٥