الفهرس

الدرس ١ – ٣٩٣ ..... ١٠
شرائط صحة الاعتكاف ١٠
عدم اعتبار قصد الوجه ١٠
وقت النية والذهول عنها ١٢
الملاحظات ١٣
الدرس ٢ – ٣٩٤ ..... ١٦
تبيين مقصود صاحب العروة بالتقييد والخطأ في التطبيق في نية الوجوب والاستحباب ١٦
الإشكال على صاحب العروة في تعميم التفصيل ١٧
مناقشة كلام السيد الخوئي في قياس العناوين القصدية بالأمور التكوينية ٢٠
الدرس ٣ – ٣٩٥ ..... ٢٣
الشرط الرابع في الاعتكاف: الصوم ٢٣
ما يُنسَب إلى جمعٍ من الأعلام في اعتكاف المسافر ٢٣
اعتكاف الحائض والنفساء ٢٤
الاعتكاف في العيدين ٢٥
مناقشة تفصيل صاحب العروة ٢٦
تنبيه حول التتابع في الاعتكاف ٢٧
التفصيل بين الشرط المقوّم للاعتكاف وشرط صحّته ٢٨
الدرس ٤ – ٣٩٦ ..... ٣٠
الشرط الخامس: ألا يكون أقل من ثلاثة أيام ٣٠

سند رواية عمر بن يزيد ٣٠
لو نوى اعتكاف ثلاثة أيام ونصف ٣١
المناقشة في تمسك الأعلام بالإطلاق ٣٢
أكثر حدٍّ للاعتكاف ٣٤
بيان مفهوم اليوم ٣٥
الدرس ٥–٣٩٧ ..... ٣٧
مدة الاعتكاف ٣٧
مناقشة إطلاق أدلّة الاعتكاف ٣٧
الحد الأقصى للاعتكاف ٣٨
مبدأ اليوم ونهايته ٣٨
مناقشة رأي السيد الخوئي في المراد باليوم ٣٩
مبدأ النهار في ثبوت الهلال على مبنى السيد الخوئي ٤١
خلاصة الملاحظة الثانية ٤٢
الدرس ٦–٣٩٨ ..... ٤٣
مدة الاعتكاف من ناحية القلة أو الكثرة ٤٣
نيّة الاعتكاف ثلاثة أيّام ونصف يوم ٤٣
المراد باليوم ٤٤
البحث في كفاية التلفيق ٤٧
الدرس ٧–٣٩٩ ..... ٥٠
المراد من ثلاثة أيّام في الاعتكاف ٥٠

الصوم ٣
كفاية التلفيق ٥١
رأي السيد الخوئي: الأصل عدم كفاية التلفيق إلّا ما خرج بالدليل ٥٢
الرأي المختار: مطابقة التلفيق للظهور الإطلاقي غالباً ٥٣
مختار السيد الصدر في التلفيق ٥٤
الدرس ٨–٤٠٠ ..... ٥٧
كفاية التلفيق في مثل اليوم والشهر ٥٧
المراد بالشهر عند القول بالتلفيق ٥٨
تفصيل السيد الصدر بين كون الموضوع شهراً وبين كونه شهرين أو أكثر ٥٩
كيفيّة محاسبة الأشهر عند التلفيق ٦٠
محاسبة عدّة الوفاة ٦٢
الدرس ٩–٤٠١ ..... ٦٣
كيفيّة محاسبة الأشهر عند التلفيق ٦٣
رأي السيد السيستاني في محاسبة الأشهر عند التلفيق ٦٣
ما ذكره السيد الصدر في كيفيّة محاسبة الأشهر عند التلفيق ٦٥
الدرس ١٠–٤٠٢ ..... ٧٠
كيفية التلفيق في عدة الوفاة ٧٠
رأي صاحب الجواهر ٧٠
رأي السيد اليزدي ٧١
التلفيق في صلاة المسافر ٧٢
رأي السيد الخوئي ٧٤

مناقشة السيد البروجردي لتعارض الروايات ٧٥
دلالة الشهر في العرف ٧٥
الدرس ١١ – ٤٠٣ ..... ٧٨
رأي السيد السيستاني في صوم شهرين متتابعين ٧٨
المراد بالشهر في مسألة الإقامة في بلدٍ متردّداً ٧٩
الدرس ١٢ – ٤٠٤ ..... ٨٥
وجه تفريق السيد السيستاني بين صوم شهرين متتابعين والعدة ٨٥
المراد بالشهر في مسألتي الإقامة متردّدًا ونذر الاعتكاف ٨٦
الدرس ١٣ – ٤٠٥ ..... ٩٠
التهافت في كلمات السيد الخوئي ٩٠
المتعارف من الشهر في بلادنا ٩١
المراد بالشهر في العرف الذي تكون العبرة فيه بالسنة القمرية ٩٢
إطلاق الشهر على ثلاثين يوما وكذا العكس ٩٣
الدرس ١٤ – ٤٠٦ ..... ٩٧
خلاصة القول في معنى «الشهر» ٩٧
الشرط السادس للاعتكاف ١٠٢
الدرس ١٥ – ٤٠٧ ..... ١٠٤
استعمال لفظ الشهر في مقدار ثلاثين يوما ١٠٤
الشرط السادس للاعتكاف ومكانه ١٠٥
أقوال الفقهاء ومذاهبهم في مكان الاعتكاف ١٠٦

سند الرواية ١٠٧
دلالة الرواية ١٠٨
الدرس ١٦ – ٤٠٨ ..... ١١٠
تأريخ المسألة ١١٠
الإجماع في المسألة ١١٢
مختار السيد الحكيم في الجمع بين الروايات ١١٣
مختار السيد الخوئي في الجمع بين الروايات ١١٥
الدرس ١٧ – ٤٠٩ ..... ١١٧
محل الاعتكاف وأقوال الفقهاء ١١٧
مناقشة دعوى الإجماع والإجماع المركب ١١٧
مناقشة كلام السيد الحكيم في المسجد الجامع ١١٩
المراد من المسجد الجامع عند السيد الخوئي ١١٩
رواية داود بن الحصين ومناقشتها ١٢٠
طريق العلامة والمحقق إلى كتب الأصحاب والاعتماد على النسخ ١٢٢
معنى الإمام العادل في صحيحة عمر بن يزيد ١٢٣
الدرس ١٨ – ٤١٠ ..... ١٢٥
تتمة الكلام عن مكان الاعتكاف ١٢٥
الشرط السابع للاعتكاف ١٢٦
استقلالية شرطية الإذن ١٢٨
اعتكاف العبد القن ١٢٨

اعتكاف الأجير على عمل مناف ١٣٠
الدرس ١٩ – ٤١١ ..... ١٣٢
حكم اعتكاف الاجير الخاص ١٣٢
اقسام اجارة الاجير وثمراتها ١٣٣
اثر نمط الاجارة على صحة الاعتكاف ١٣٤
مناقشة مبنى السيد السيستاني في قصد القربة ١٣٥
مسلك الامر الترتبي في تصحيح الاعتكاف ١٣٥
ردود السيد الخوئي على امتناع الترتب ومناقشتها ١٣٦
الدرس ٢٠ – ٤١٢ ..... ١٣٩
الإجارة على عمل مناف للاعتكاف ١٣٩
الدرس ٢١ – ٤١٣ ..... ١٤٧
إشكال طلب الحاصل في اعتكاف الأجير ١٤٧
التزاحم والترتب بين الواجب والمستحب ١٤٧
حكم اعتكاف الزوجة بغير إذن زوجها ١٥٠
اعتكاف الولد وتأذي الوالدين ١٥٢
الدرس ٢٢ – ٤١٤ ..... ١٥٣
حكم خروج المعتكف من المسجد نسيانا ١٥٣
الروايات الواردة في المقام ١٥٥
مناقشة تطبيق قاعدة السنة لا تنقض الفريضة ١٥٧
الدرس ٢٣ – ٤١٥ ..... ١٦٠

اشتراط صحة الاعتكاف باستدامة اللبث في المسجد ١٦٠
حكم الخروج عن المسجد عن جهل قصوري أو نسيان ١٦١
المناقشة في أصل مبنى الإرشاد إلى المانعية أو الشرطية ١٦٣
مناقشة الاستدلال بصحيحة داود بن سرحان ١٦٥
الدرس ٢٤ – ٤١٦ ..... ١٦٧
قول السيد الحكيم السبط: حرمة الخروج النفسيّة ١٦٧
مقتضى الأصل عند الشكّ في حرمة الخروج تكليفاً أو وضعاً ١٧١
الدرس ٢٥ – ٤١٧ ..... ١٧٤
تتمة حكم الخروج من المسجد في حال الاعتكاف ١٧٤
مناقشة الوجهين ١٧٥
مناقشة استدلال السيد الحكيم بصحيحة أبي ولاد ١٧٧
منجزيّة العلم الإجماليّ وبحث البراءة ١٧٨
الدرس ٢٦ – ٤١٨ ..... ١٨١
حكم الخروج من المسجد في حال الاعتكاف ومقتضى الأصل العمليّ ١٨١
الأصل العمليّ في الاعتكاف المستحبّ ١٨١
الأصل العمليّ في الاعتكاف الواجب ١٨٤
حكم الخروج من المسجد نسياناً أو إكراهاً ١٨٥
الدرس ٢٧ – ٤١٩ ..... ١٨٨
استثناء الخروج لحاجةٍ ضروريّةٍ وقضاء حاجة المؤمنين ١٨٨
الأصل الأوّلي: عدم جواز الخروج إلّا لحاجةٍ ضروريّةٍ ١٨٨

رواية ميمون بن مهران في قضاء حاجة المؤمنين والجواب عنها ١٨٩
اشتراط استناد الخروج إلى المعتكف نفسه..... ١٩٠
الإخراج مع القدرة على الامتناع كالخروج بالاختيار ١٩٠
الاستناد في الطواف والملاحظة على قول السيد الخوئي في الإخراج ١٩٠
الضرورة المسوّغة للخروج وحكم الاغتسال في المسجد..... ١٩٢
الضرورة العرفيّة في الخروج لقضاء الحاجة وتقليل دفعاته ١٩٢
الاغتسال في المسجد: العروة وتفصيل السيد الخوئي ١٩٢
تعليقة السيد السيستاني على الاغتسال من الجنابة في المسجد ١٩٤
الدرس ٢٨ – ٤٢٠ ..... ١٩٥
حكم اغتسال المعتكف الجنب في المسجد ١٩٥
معنى صدق اللبث في المسجد ١٩٧
المسألة الأولى: ارتداد المعتكف في أثناء اعتكافه ١٩٧
المسألة الثانية: عدم جواز العدول بالنيّة في الاعتكاف ١٩٩
المسألة الثالثة: حكم النيابة عن أكثر من واحدٍ في اعتكافٍ واحدٍ..... ٢٠٠
المسألة الرابعة: شروط صوم الاعتكاف ٢٠٠
الدرس ٢٩ – ٤٢١ ..... ٢٠٢
تتمّة المسألة الرابعة: عدم اعتبار قصد الاعتكاف في الصوم ٢٠٢
المسألة الخامسة: حكم قطع الاعتكاف المندوب والمنذور..... ٢٠٢
الأقوال في المسألة ومناقشتها ٢٠٢
المسألة السادسة: تداخل صوم الاعتكاف مع الصوم المنذور أو الاستئجاريّ ٢٠٥

الصوم ٩
المسألة السابعة: نذر اعتكاف أقلّ من ثلاثة أيّامٍ ٢٠٦
المسألة الثامنة: مصادفة اليوم الثالث من الاعتكاف المنذور للعيد ٢٠٧
المسألة التاسعة: نذر اعتكاف يوم قدوم زيدٍ ٢٠٧

الدرس ١ – ٣٩٣

ليلة الأحد – ١ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

شرائط صحة الاعتكاف

كان كلامنا في الاعتكاف، وتكلمنا حول شرائطه وفقا لما في «العروة»، حيث ذكر أنه يشترط في صحة الاعتكاف أمور: الأول: الإيمان، والثاني: العقل، والثالث: نية القربة؛ والتعيين إذا تعدد ولو إجمالا.

قلنا: إن المقصود من ذلك أنه إذا استؤجر أن يعتكف عن والد زيد المرحوم، واستؤجر أن يعتكف عن والد عمرو المرحوم، فلا يكفي أن ينوي الاعتكاف عن أحدهما من دون تعيين. لا بد أن يعين ولو إجمالا بأنه يعتكف عن والد زيد مثلا؛ لأن الاعتكاف عن والد زيد أو والد عمرو اختلافهما بالقصد، ومن دون قصد التمييز لا يتحقق عنوان الاعتكاف عن والد زيد أو عنوان الاعتكاف عن والد عمرو.

عدم اعتبار قصد الوجه

ثم قال: ولا يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات.

في الأزمنة السابقة كثير من المتكلمين، بل ينسب إلى الفقهاء، كانوا يرون لزوم قصد الوجه. يعني إذا كان شيء واجبا تذهب إلى الحج وأنت مستطيع، يكون تنوي: أنا أحج حجا واجبا وبداعي امتثال أمره الوجوبي. «أحج حجا واجبا» هذا توصيف؛ وبداعي امتثال وجوبي هذا غاية. فقد يقال: إنه يعتبر قصد الوجه وصفاً وغاية.

لكن المتأخرين رأوا أنه لا وجه لذلك. لا يوجد أي دليل على لزوم قصد الوجه. وما ينسب إلى القدماء من «أن العبادة ملاكها مجهول، فلا بد أن ينوي المكلف نوع الأمر بها من وجوب أو استحباب كي يتعلق قصده بلبّ ما أمر الله به حتى يُحصّل الملاك»، [هذا كلام غير صحيح لأنه] أنا أنوي هذا العنوان، أنوي الحج. [نعم] إذا كانت حجة الإسلام بعنوان حجة الإسلام من العناوين

القصدية، ذاك بحث آخر. لا، افرض أن الحج الواجب والحج المستحب نوع واحد و ليس بنوعين، ولكن القدماء قالوا: حجك هذه السنة ليس واجبا عليك، فلا بد أن تقصد الحج المستحب. لماذا؟ الله سبحانه وتعالى أمرني بالحج وأنا أقصد الحج قربة إلى الله من دون أن أنوي أن هذا واجب أو مستحب، لا وجه ملزما لذلك.

وقد ذكر صاحب الكفاية أنه لو وصلت النوبة إلى الأصل العملي لقلنا بلزوم قصد الوجه، لكن حيث إنه مما يغفل عنه العامة، فسكوت الشارع عن دخل قصد الوجه في امتثال الواجب ينبّهنا على عدم دخله في تحصيل غرض المولى. ونحن قلنا في الأصول: بأننا يمكننا أن نتمسك بالإطلاق اللفظي للعبادات، فإنّ أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر ممكن، فالإطلاق ينفي أخذ قصد الوجه.

ثم ذكر صاحب العروة: «أنه وإن كان الاعتكاف في اليوم الثالث يصير واجبا، لكن لا ملزم أن ينوي في اليوم الثالث أن هذا الاعتكاف صار واجبا.»

السيد الخوئي قال: أتدرون لماذا؟ لأن قصد الوجه في أجزاء العبادة ليس واجبا قطعا. قصد الوجه إن وجب فإنما يجب في الواجب الاستقلالي لا الواجب الضمني.

نعم، هذا صحيح كما ذكره في «الكفاية»، يعني احتمال لزوم قصد الوجه في الأجزاء ضعيف غاية الضعف، فإنه مما لا يلتفت إليه العامة أبدا. ولكن هنا صاحب العروة كلامه شيء آخر. وهذا الكلام صحيح، يقول: لا يقدح في ذلك، يعني لا يجب قصد الوجه ولا يقدح في ذلك كون اليوم الثالث الذي هو جزء منه واجبا لأنه من أحكامه. يعني وجوب الاستمرار في الاعتكاف في اليوم الثالث ليس دخيلاً في ماهية الاعتكاف. بالنسبة إلى أجزاء الواجب ([مثلاً: إنّ] القنوت واجب أو مستحب) [هذا] دخيل في ماهية الأجزاء، أما أنه إذا بدأ شخص بعمل مستحب فيجب عليه إتمامه، فهذا حكم مترتب على عمل المكلف، والمكلف لا يلزم أن يكون ملتفتا إلى أحكام عمله. أنت تحرم للعمرة المفردة المستحبة، وبعد أن أحرمت لها يجب عليك إتمامها. هل لا بد أن تلتفت إلى أنك يجب عليك إتمام العمرة؟ هذا حكم شرعي مترتب على عملك ولا علاقة له بقصد الوجه في العمل نفسه.

وقت النية والذهول عنها

ثم ذكر صاحب العروة: «ووقت النية قبل الفجر، وفي كفاية النية في أول الليل كما في صوم شهر رمضان إشكال، نعم لو كان الشروع فيه في أول الليل أو في أثنائه نوى في ذلك الوقت.»

هذا بحث مهم. صاحب العروة يقول: تارة أنت من أول الليل مثلا تذهب إلى المسجد وتنوي الاعتكاف، ثم بعد ذلك إن نسيت الاعتكاف فلا يضرّك. ولكن لو ذهبت إلى المسجد لكن قلت: "لعلّي أرجع إلى البيت ثم قبل طلوع الفجر أرجع إلى المسجد"، أو حينما دخلت في المسجد ليلا كنت ناسيا لـ"أنّك عازم على الاعتكاف"، هنا يشكل الأمر.

يقول صاحب العروة: نحن في الصوم لم نقل بذلك، قلنا: بأنه لو نوى الصوم ليلا ثمّ ذهل عن ذلك بحيث لو سئل لم يتمكن من أن يقول: "أنا صائم،" نسي صومه، هذا لا يضر. في الصوم ينوي الصوم من طلوع الفجر، لا ينوي الصوم من أول الليل، يقول: "أنا سأنوي أن أصوم من طلوع الفجر"، لكنه إذا ذهل من نية الصوم ذهولا كاملا بحيث لو سئل قال: "لا أدري هل أنا صائم أم لا"، لا يضره ذلك. أما هنا فلو لم ينو الاعتكاف من أول الليل، قال: "أنا الآن دخلت المسجد ولعلي أرجع إلى بيتي لآتي ببعض أغراض إلى المسجد"، ثم ذهل ذهولا كاملا وطلع عليه الفجر وهو في المسجد، [لكان] في كفاية هذا المقدار من نية الاعتكاف إشكال.

طبعا الإشكال مختص بما إذا كان ذهوله عن نية الاعتكاف ذهولا نهائيا وكاملا، وإلا إذا ذهل تفصيلا ولكنه لو سئل التفت وقال: "أنا معتكف، أنا أعتكف هذه الأيام الثلاثة"، لا يضر، لأنه يكفي الداعي الارتكازي والنية الارتكازية. الكلام كل الكلام فيما إذا ذهل ذهولا كاملا بحيث لو قيل له: "هل أنت تعتكف هذه الأيام؟" [كان] يتحير. هنا إذا نوى الاعتكاف حين دخوله في المسجد لا يضره ذلك، أما إذا لم ينو الاعتكاف من أول دخوله في المسجد في أول الليل، قال: "سأنوي الاعتكاف حين طلوع الفجر،" فنسي، ففي صحة اعتكافه إشكال.

السيد الخوئي قال: لماذا تقول إشكال؟ [بل] في صحة اعتكافه منع. الظاهر البطلان للزوم مقارنة النية للعبادة، والتقديم على خلاف الأصل ولا يصار إليه إلا مع قيام الدليل كما في الصوم.

الملاحظات

أنا عندي ملاحظات أذكرها:

الملاحظة الأولى: ما هو الدليل على أنه في الصوم لو غفل وذهل عن قصد الصوم كاملاً في الليل، بحيث لو سئل: "إنك تصوم غدا؟" [كان] يتحير، لا أنه لو التفت أجاب "بأني سأصوم غدا"، ما هو الدليل على صحة صومه إذا بقي ذاهلا عن ذلك إلى أن طلع عليه الفجر؟ بعد طلوع الفجر توجد روايات فيمن نسي فأكل، نسي فشرب، قال: هذا رزق رزقه الله. كثيرا مّا هذا الذي ينسى فيأكل أو يشرب ذاهل عن قصده للصوم ذهولا نهائيا، خصوصاً في بداية شهر رمضان، [حيث إنّ] الإنسان ليس متعودا [على الصوم]، أول يوم من رمضان ينوي الصوم، وبالنهار أصلا ليس ملتفتا. بعض الناس قالوا: "تغدينا وأكلنا فواكه، بعد ساعات التفتنا إلى أن هذا اليوم أول رمضان ونحن نوينا الصوم من الليل"؛ لا بأس [به]. أما إذا حين طلوع الفجر كان ذاهلا، ما هو الدليل على أنه وقع منه الصوم؟ [فإنّ] الصوم عنوان قصدي، هذا كان بناؤه من الليل أن يصوم غدا؛ افرض صوم استئجاري مثلا، فذهل ذهولا كاملا، وحين طلوع الفجر افرض كان غير نائم فسألوه: "أنت هذا اليوم صائم؟" قال: "لا، ما عندي لأن أصوم؟" ثم بعد طلوع الفجر التفت إلى أنه كان ناويا لأن يصوم هذا اليوم؛ ما هو الدليل على إجزائه؟

أنتم جعلتم هذا أمرا مفروغا عنه. أنا ليس ببالي أن صاحب العروة في كتاب الصوم أكّد على صحة هذا الصوم، والسيد الخوئي أيضا هنا يقول: نعم هذا الصوم صحيح. راجعوا! أنا ليس ببالي أنهم صححوا هذا الصوم. نعم، لو نوى الصوم ونام، فذاك بحث آخر، ليس كلامنا الآن في النوم. كلامنا فيمن نوى أن يصوم غدا ثم ذهل قبل طلوع الفجر عن ذلك ذهولا كاملا، بحيث سألوه قالوا: "أنت تصوم غدا؟" قال: "لا أدري"؛ ما هو الدليل على أن صومه غدا صحيح؟

الملاحظة الثانية: إنه في مورد الاعتكاف، إذا فرض أنه في أثناء الاعتكاف يعني بعد طلوع الفجر عرض عليه الذهول الكامل، (أؤكد على أنه ليس كلامي في النوم، لا إشكال في أن النوم لا يضر بصحة الاعتكاف، بل [افرض أنّه] كان كثيرا مّا ينام في المسجد، [حيث] أخرجته زوجته من البيت فقال: "أذهب وأنام في بيت الله. كان ينام في المسجد ونوى الاعتكاف، قال: "فرصة جيّدة، أنا إذن

أنام في المسجد وأبقى ثلاثة أيام بنية الاعتكاف." وفي النهار عرض عليه الذهول الكامل) سئل فقيل له: "أنت ناوٍ للاعتكاف؟" قال: "لا أدري"؛ لأنه كان متعودا على أن يبقى في المسجد فالآن يقول: "لا أدري." فقال له شخص: "ألا تذكر أنك بالليل قلت سأعتكف، دعني أنوي الاعتكاف خلال الثلاثة أيام الآتية؟" قال: "نَعَم، [نِعمَ] ما ذكّرتني [به]"، [ما هو] الدليل على أن هذا المقدار كافٍ؟

لو سئل فأجاب "بأني معتكف"، هذه النية الارتكازية كافية. أما لو سئل [لكان] تحير [فلا دليل على الكفاية]؛ فلماذا أنتم في الصلاة، [أو] في الوضوء، [أو] في الغسل لا تقولون بذلك؟ [إذا أحد] نوى الغسل أول ما بدأ برأسه، ثم في أثناء الغسل سئل فقيل له: "ماذا تصنع؟" قال: لا أدري [هل] أنا أغتسل من الجنابة أو أسبح"، [فـ]أنتم تقولون بأن غسله باطل؛ لأنه لا بد من بقاء النية إلى آخر الغسل، [أو في الوضوء] لا بد من بقاء النية ولو ارتكازا إلى آخر الوضوء. ما هو المائز للاعتكاف، حيث إنه في أثناء النهار لو سئل: "أنت معتكف؟" تحير في الجواب، [كانوا] تقولون: لأنه نوى الصوم من الليل، نوى الاعتكاف من الليل فهذا لا يضر؛ لماذا لا يضر؟ ما هو الدليل على أنه لا يضر مع أن الاعتكاف عنوان قصدي وهذا فقد القصد بقاءً؟ نعم، في الصوم دل الدليل على أن من نسي أنه صائم فأكل أو شرب، هذا رزق رزقه الله، وعادة هذا يلازم أن يذهل عن قصد الصوم نهائيا حينما يأكل أو يشرب.

الملاحظة الثالثة: ذكر السيد الزنجاني أن التعبدي لا يزيد على التوصلي إلا في قصد القربة، بأن يكون الداعي له إلى العمل القربة إلى الله. أنت تنوي حينما تدخل المسجد أن تبقى فيه ثلاثة أيام، تحقق منك الدخول في المسجد والبقاء فيه ثلاثة أيام، إنما في التعبدي كالاعتكاف لا بد أن يكون الداعي والمحرك لك إلى هذا الشيء الداعي الإلهي؛ و [المفروض أنّه يوجد] عندك داعٍ إلهي، وإلا لماذا ذهبت إلى المسجد وبقيت فيه ثلاثة أيام ولم تذهب إلى مكان آخر؟ هذا كافٍ.

يعني حتى هذا الكلام للسيد الزنجاني يفوق على ما ذكره السيد الخوئي، [حيث إنّ] السيد الخوئي أفتى بأن من لم ينو الاعتكاف من الليل، دخل المسجد وهو يقول: "سأنوي الاعتكاف حين طلوع الفجر، ولكن قبل طلوع الفجر قد أخرج من المسجد"، ثم ذهل ذهولا نهائيا حتى طلع عليه الفجر، بطل اعتكافه. السيد الزنجاني يقول: لماذا يبطل اعتكافه؟ كان داعيه إلى هذه الأفعال [هو] الداعي الإلهي.

أنا لا أستوعب ذلك، لماذا؟ لأن الاعتكاف عنوان قصدي، ليست القضية قضية العبادية أو التوصلية، بل قضية العنوان القصدي. [مثلاً:] أنت وضعت نقودا في جيبك بداعي أنك تعطي زيدا بقصد الهبة أو بقصد أداء الدين، ثم حينما أعطيته إياها كنت ذاهلا ذهولا نهائيا عن قصدك السابق، بحيث يقول زيد: "ما هو الوجه في أنك بعد سنوات أحضرت نقودا وأعطيتني إياها؟" تقول: "ها، لا أدري"، زيد يقول لك: "أداء دين؟" تقول: "لا أدري." [ثمّ يقول:] "هبة؟" [فتقول:] "لا أدري." كيف يقع هذا أداء للدين أو هبة؟ الكلام في العناوين القصدية، الاعتكاف عنوان قصدي. فالإشكال في أنه لم يتمش منه القصد، لأنه ذهل ذهولا نهائيا عن قصد الاعتكاف، لا أقل حين طلوع الفجر وقبل ذلك أنتم فرضتم أنه قال: "أدخل المسجد ولعلي أخرج من المسجد قبل طلوع الفجر ثم أرجع إلى المسجد وأنوي الاعتكاف"، ثم ذهل عن ذلك ذهولا نهائيا. كيف يقول السيد الزنجاني بأن هذا الاعتكاف صحيح؟

فإذن مقتضى القاعدة لزوم بقاء النية الارتكازية للمعتكف حسب المتعارف. نعم، لا يضر به النوم، حتى في فرض أنه نوى أن يعتكف من طلوع الفجر ثم قبل ذلك غلب عليه النوم. نحن نقول: العرف يقول بأن هذا القصد موجود في مرتكز النائم.

ونظير ذلك ما لو نوى الوقوف بعرفة من زوال الشمس من يوم عرفة، ولكنه غلب عليه النوم قبل أذان الظهر ولم يقم من النوم إلا بعد أذان المغرب. السيد السيستاني يستشكل، لكن نحن قلنا بأنه لا يوجد فيه إشكال، لأنه قبل أن ينام (ولو بغير اختياره) هو قَصد الوقوف بعرفة من زوال الشمس، فكيف بما إذا كان نومه اختياريا؟ والسيد السيستاني يستشكل حتى في النوم الاختياري قبل أذان الظهر من يوم عرفة.

تأملوا في ذلك إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٢-٣٩٢

ليلة الإثنين – ٢ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

تبيين مقصود صاحب العروة بالتقييد والخطأ في التطبيق في نية الوجوب والاستحباب

ذكر صاحب العروة أنه لو نوى الوجوب في اعتكافه مع أنه كان مندوباً ومستحباً، أو نوى الاستحباب في اعتكافه مع فرض كونه واجباً عليه، فإن كان من باب الخطأ في التطبيق صحّ، وإن كان من باب التقييد بطل.

[لابدّ] أولاً [من أن] نرى ما هو مقصود صاحب العروة من الخطأ في التطبيق والتقييد؟ فإنه في باب الوضوء فسّر التقييد بخلاف ما فسّره به في كتاب صلاة الجماعة.

في باب الوضوء قال: التقييد مثل أن يتوضأ لأجل أن الوضوء واجب عليه، ثم تبيّن أن الوضوء لم يكن واجباً عليه؛ التقييد هو أنه لو علم بأن الوضوء لم يكن واجباً عليه لما توضّأ، فهذا هو التقييد. في قبال الخطأ في التطبيق، وهو أنه وإن قصد الوضوء الواجب، لكن لو التفت إلى أن هذا الوضوء ليس واجباً بل كان مستحباً لأتى بالوضوء أيضاً.

لكنه في باب صلاة الجماعة فسّر التقييد بتفسير آخر، ماذا قال؟ قال: التقييد هو أن يأتي إلى المسجد فينوي الاقتداء بزيد، ثم يتبيّن أن إمام الجماعة كان ابن زيد ولم يكن زيداً نفسه. فالتقييد هو أن ينوي الفعل الخاص ([وهو] الاقتداء بزيد) فينكشف أنه لم يقتدِ بزيد، وإنما اقتدى بولد زيد. والخطأ في التطبيق هو أن يكون اعتقاده أن إمام الجماعة زيد موجباً لحضوره في المسجد، ولكنه حينما نوى الاقتداء قال: "أقتدي بهذا الإمام الحاضر،" ولم يقل: "أقتدي بزيد،" [بل يقول:] "أقتدي بهذا الإمام الحاضر".

النسبة بين التفسيرين عموم وخصوص من وجه، فإنه بناءً على التفسير الأول قلنا بأنه قصد الوضوء الواجب، لكنه لو انكشف له أن الوضوء لم يكن واجباً لكان يأتي بالوضوء أيضاً، وسمّى ذلك بالخطأ في

التطبيق؛ لكنه في كتاب «الجماعة» سمى ذلك بالتقييد، لماذا؟ لأنه قال: هذا نوى وضوء الواجب، هذا في مثال الاقتداء نوى الاقتداء بزيد، وإن كان لو علم أن الإمام هو ولد زيد لكان ينوي الاقتداء به، لكنه حينما نوى الاقتداء قصد الاقتداء بزيد. فهذا حسب تفسير باب الوضوء اشتباه في التطبيق؛ لأنه لو علم أن إمام الجماعة ليس زيداً بل هو ابن زيد لائتمّ به أيضاً، ولكن حسب تفسير كتاب «صلاة الجماعة» هذا تقييد وليس من الخطأ في التطبيق؛ لأنه قصد هذا الخاص، هذا الجزئي، قصد الوضوء الواجب، أو قصد الاقتداء بزيد.

ولو قصد الاقتداء بالإمام الحاضر، فبحسب تفسير كتاب «صلاة الجماعة» هذا يكون من الخطأ في التطبيق؛ لأنه لم ينوِ الاقتداء بزيد، [بل] إنما نوى الاقتداء بالإمام الحاضر، حتى لو قيل له الإمام الحاضر ليس زيداً لانصرف عن صلاة الجماعة، لكنه ما دام يعتقد أن الإمام زيد لا يقصد الاقتداء بزيد، وإنما يقصد الاقتداء بالإمام الحاضر. حسب تفسير «صلاة الجماعة» هذا من الخطأ في التطبيق فتصح جماعته، بينما أنه حسب تفسير كتاب الوضوء هذا تقييد؛ لأنه لو علم أن هذا الإمام ليس زيداً لانصرف ولم يأتمّ بولد زيد.

الإشكال على صاحب العروة في تعميم التفصيل

الصحيح هو التفسير الذي ذكره في صلاة الجماعة، ولكن هذا التفصيل بين الخطأ في التطبيق والتقييد يختص بالعناوين القصدية. خطأ صاحب العروة أنه ذكر هذا التفصيل مطلقاً. كون الوضوء واجباً أو مستحباً ليس من العناوين القصدية؛ كون الاعتكاف واجباً أو مستحباً حكمٌ للاعتكاف ولا يوجب تعدد الاعتكاف. الاعتكاف شيء واحد، وجب أو استحب؛ الوضوء فعل واحد، وجب أو استحب.

نعم، إذا كان العنوان من العناوين القصدية ويحتاج إلى القصد، فهنا يتمّ هذا التفصيل. مثلاً: أنا سمعت أن زيداً جاء من زيارة الحسين عليه السلام، فقمت لأذهب إلى زيارته؛ فلما دخلت البيت رأيت أنّ ولده جاء من زيارة الحسين عليه السلام، وأنا لو كنت أدري من الأول أن ولد زيد هو الذي جاء من زيارة الحسين لم يكن لديّ مانع، [بل] كنت نويت زيارته أيضاً. لكن أنا اليوم لم أقصد زيارة القادم من زيارة الحسين عليه السلام بوجه مطلق، [بل] قصدت زيارة زيد. فإذن حينما ألتقي بولد زيد لا يصح أن أقول له: "أنا جئت لأجل زيارتك." هذا كذب، [بل] أنت جئت لأجل

زيارة زيد نفسه، وزيد رأيت أنه لم يسافر إلى كربلاء، ولده سافر إلى كربلاء ورجع، فلا يصح أن تقول لولد زيد: "أنا جئت لأجل زيارتك." هذا كذب، وهذا ليس صحيحاً.

نعم، لو كنت من البيت تنوي: "أنا أذهب لأزور زائر الحسين عليه السلام كائناً من كان، ولكن أعتقد أنه زيد،" هذا خطأ في الاعتقاد. حينما تلتقي بولد زيد وتعلم أنه هو الراجع من سفر كربلاء، يصح لك أن تقول له: "أنا جئت لأجل زيارتك"، لماذا؟ لأنك نويت زيارة زائر الحسين عليه السلام، ووصفته بأنه هو زيد، واعتقدت أنه هو زيد، [فإنّ] هذا ليس تقييداً، [بل] هذا توصيف وخطأ في الاعتقاد، هذا لا يضر. وهذا مقصود صاحب العروة في كتاب «صلاة الجماعة».

هذا صحيح، ولكنه خاص بالعناوين القصدية كزيارة زائر الحسين عليه السلام. وتطبيق ذلك على مسألة الاعتكاف هو الاعتكاف عن زيد المرحوم أو عن عمرو المرحوم. [مثلاً:] أنت اعتقدت أنك نذرت أن تعتكف عن زيد المرحوم فنويت الاعتكاف عنه، ثم بعد ذلك رأيت أنك نذرت أن تعتكف عن عمرو المرحوم، فلا بد أن نلاحظ أنك [هل] نويت الاعتكاف عن زيد لأجل أنك تعتقد أنك نذرت أن تعتكف عنه، فهذا لا يقع اعتكافاً عن عمرو. لكن إذا أنت نويت الاعتكاف عمن نذرت أن تعتكف عنه، واعتقدت أنه زيد، ووصفته بأنه زيد، هذا لا يضر؛ لأن من نويت، هو أن تعتكف عمن نذرت عنه، وهذا انطبق على عمرو الذي نذرت أن تعتكف عنه، ولكن أنت وصفت حين الاعتكاف أنك تعتكف عمن نذرت عنه الذي هو زيد. [ف]«الذي هو زيد» هذا خطأ في التوصيف، هذا لا يضر. بينما أنه لو نويت من الأول أن تعتكف عن زيد بتخيل أنه هو الذي نذرت أن تعتكف عنه، ثم تبين أنك نذرت أن تعتكف عن عمرو، فلم تعتكف عن عمرو.

مثل ما لو تخيلت أنك نذرت أن تهب زيداً مالاً، فنويت أن تهبه مالاً، ثم تبين لك أنك نذرت أن تسدّد دينك من زيد، ترجع إلى زيد تقول: "يا زيد! عذراً، أنا نذرت شيئاً، وتخيلت أني نذرت أن أهبك مالاً ولكن كان خطأ، أنا نذرت أن أسدّد ديني منك." يقول زيد: "اذهب، على أي حال أنت نويت الهبة وأبرزت ذلك، وأنا قبلت ذلك وصرفت المال، انتهى الأمر"؛ لا يمكن أن نقول: "لا، أنا نويت أن أفي بنذري، ونذري كان متعلقاً بأداء الدين." لا، [بل] أنت نويت الهبة وأبرزت الهبة.

فإذن في العناوين القصدية المهم [هو التفصيل بين] أن تقصد الشيء الخاص فلا يقع عن غيره، وبين ما قصدت امتثال الأمر مثلاً ووصفت ذلك بوصفٍ خطأً، فهذا لا يضر. ذكرنا فيمن صلى صلاة الظهر ولكنه نسي ذلك، فقام فنوى صلاة الظهر، ثم بعد الصلاة تبين له أنه كان قد صلى الظهر قبل أن ينام. نقول لهذا المؤمن: "أنت عادة حينما قمت لتصلي بعد نومك ماذا تنوي؟" قال: "أنا نويت أن أصلي صلاة الظهر." فأنت نويت الإتيان بصلاة الظهر، وصلاة الظهر عنوان قصدي، فكيف تقع صلاة عصر؟ وإذا قال: "أنا نويت امتثال الأمر، واعتقدت أن الأمر متعلق بصلاة الظهر"، نقول: "صلاتك صحيحة وتقع عصراً"، لماذا؟ لأنك قصدت امتثال الأمر الفعلي الذي يتعلق بصلاة العصر واقعاً، ولكن أخطأت في توصيفك واعتقادك بأن الأمر متعلق بصلاة الظهر. هذا ليس مهماً.

فإذن إشكالنا على صاحب العروة: أننا نقبل منك التفصيل بين التقييد والخطأ في التطبيق في العناوين القصدية، لكن في غير العناوين القصدية لماذا تفصّل؟ أنا اعتكفت لنفسي لا لغيري، لكن كنت أعتقد أن هذا الاعتكاف واجب، لكن بعدما اعتكفت قالوا "الاعتكاف لم يكن واجباً عليك"، أو بالعكس نويت الاعتكاف المستحب وبعد ذلك قالوا "بأن الاعتكاف كان في حقك واجباً". [هذا ليس بمهمّ إذ] أنا نويت الاعتكاف، وكونه واجباً أو مستحباً لا يرتبط بقصدي. المهم أن يتمشى مني قصد القربة، و[المفروض أنّه] قد تمشى مني قصد القربة، حتى لو نويت الاعتكاف الواجب، هذا ليس مهماً، أو نويت الاعتكاف المستحب؛ لأن الواجب والمستحب لا يدخل في إطار العنوان القصدي.

فإذن هنا سواء كانت نية الوجوب أو الاستحباب في الاعتكاف من باب التقييد أو من باب الخطأ في التطبيق، لا يختلف، الاعتكاف صحيح. بخلاف ما لو كان يرتبط بالعنوان القصدي، كأن نوى الاعتكاف عن زيد باعتقاد أنه هو الذي نذر أن يعتكف عنه، ثم تبين أنه نذر أن يعتكف عن عمرو. هنا يأتي دور الخطأ في التطبيق والتقييد بالتفسير الذي ذكره صاحب العروة في كتاب «صلاة الجماعة». يعني أنت نويت الاعتكاف عمن نذرت عنه، واعتقدت أن النذر الذي نذرت عنه كان زيداً، فهذا لا بأس، [حيث إنّ] هذا خطأ في الاعتقاد والتوصيف لا يضر. أما إذا نويت الاعتكاف عن زيد، ثم تبين لك أن الذي نذرته كان أن تعتكف عن عمرو، فأنت لم تعتكف عن زيد. يكون نظير ما لو

خرجت من بيتك لأجل زيارة زيد باعتقاد أنه هو الراجع من سفر كربلاء، ثم تبين أن ولده جاء من سفر كربلاء، لا يصح أن تقول لولده: "أنا جئت لأجل زيارتك." هذا كذب وليس صحيحاً.

مناقشة كلام السيد الخوئي في قياس العناوين القصدية بالأمور التكوينية

أنا في نهاية هذا البحث ألفت نظركم إلى نكتة، وهي أن السيد الخوئي يقيس الاعتكاف والاقتداء بالأمور التكوينية المحضة، يقول: أنا لو ضربت زيداً باعتقاد أنه عمرو فلا يقع؟! حتى لو كان من التقييد، لا يقع؟ [قطعاً] يقع ضرب زيد. أنا ضربت زيداً، ولو علمت أن المضروب عمرو لما ضربته، المهم أني ضربت زيداً، هذا الأمر الواقعي التكويني حصل مني، لا يأتي فيه دور التقييد والخطأ في التطبيق. هذا من الأمور الجزئية الخارجية، الأمر الجزئي التكويني لا يأتي فيه التقييد ولا الخطأ في التطبيق كضرب زيد.

نقول: يا سيدنا الخوئي! لماذا تقيس المقام كالاقتداء والاعتكاف بضرب زيد؟ الاقتداء بزيد عنوان قصدي، ليس كلّ من صلّى خلف إمام جماعة يصدق أنه ائتم به، لا بد أن ينوي أنه يأتمّ به، حتى لو تابعه في الأقوال والأفعال، هذا لا يصدق أنه ائتم به، كمن قام قدام جماعة وصلى صلاة الغفيلة، والناس صلوا خلفه صلاة الغفيلة من دون نية الجماعة، صلّوا مثله وتابعوه في أفعاله وأقواله، ولكن لا يصدق أنهم ائتموا به. الائتمام عنوان قصدي. فيختلف عن الضرب، الضرب ليس عنواناً قصدياً سيدنا. فيمكن أن أعلق الائتمام بهذا الرجل الحاضر على كونه زيداً، فإذا تبين أنه ليس زيداً فأنا لم أنوِ الائتمام خلفه. كما يمكن في الاعتكاف أن أعلق نية الاعتكاف على كون الاعتكاف واجباً، فأقول: أنوي الاعتكاف على تقدير كونه واجباً. هذا يمكن.

أما في الضرب فلا يمكن أن أضرب زيداً وأقول: أعلق ضربي زيداً على أن يكون هو زيد. لا معنى للتعليق في الأمور التكوينية، إما تضربه فيتحقق الضرب أو لا تضربه فلا يتحقق الضرب. أما الاقتداء والائتمام والاعتكاف فهم من العناوين القصدية، ممكن تعلق قصد الاعتكاف على أن يكون الاعتكاف واجباً. ولكن هذا خلاف ما فرضه صاحب العروة، ليس مقصود صاحب العروة من التقييد هو هذا المعنى، وهو أن يعلق قصد الاعتكاف على أن يكون الاعتكاف واجباً. هذا خارج عن مفروض كلام صاحب العروة، وعادةً الناس لا يفعلون هكذا، فلا يعلقون قصد الاعتكاف على أن

يكون الاعتكاف واجباً. نعم يقصدون الاعتكاف الواجب، ولو تبين لهم أن الاعتكاف لم يكن واجباً لما اعتكفوا، هذا صحيح؛ وأما حين النية يقولون: "إنما أعتكف على تقدير أن يكون الاعتكاف واجباً وإلا فلا أنوي الاعتكاف،" فهذا عادة لا يصدر من الناس، ولكن لو فرض صدوره فيشكل الالتزام بصحته على تقدير عدم حصول المعلق عليه. علّق قصده للاعتكاف على أن يكون الاعتكاف واجباً، فإذا تبين أن الاعتكاف لم يكن واجباً فهذا يعني أنه لم يقصد الاعتكاف في هذا الفرض.

نظير أن تعلق مثلاً شراء هذا الطعام على كونه دهناً، فإذا تبين أنه سمن انتفى البيع. وهذا هو الذي يقول به السيد الخوئي في انتفاء العناوين الذاتية، كما لو انكشف أن ما اشتراه بعنوان أنه دهن كان سمناً بطل البيع، يعني ينكشف أنه لم يتحقق البيع؛ لأن الظاهر أن إنشاء البيع معلق على أن يكون هذا المبيع دهناً. بخلاف الأوصاف وتخلف الأوصاف، لو اشتريت هذا الدهن بشرط أنه جيد فبان رديئاً، هنا يثبت في الحقيقة لك خيار تخلف الوصف، لماذا؟ لأنه لا يظهر من قولك: أشتري هذا الدهن الجيد، أنّه تعلق شراء هذا الدهن على كونه جيداً، بحيث لو لم يكن جيداً لما تنشئ شراءه، [فإنّ] هذا خلاف المتفاهم العرفي. أما في انتفاء العناوين الذاتية، كما لو انكشف أن هذا لم يكن دهناً بل كان سمناً، فالمرتكز العرفي تعليق قصد الشراء على كونه دهناً، فإذا انكشف أنه لم يكن دهناً فينكشف عدم تحقق البيع.

فحصل كلامي كإشكال على سيدنا العظيم –سيد أساتذتنا– السيد الخوئي: أنه لا يصح قياس الاعتكاف أو الاقتداء بمثال الأمور التكوينية المحضة كضرب زيد، وتقول: هذا الأمر الجزئي يتحقق إذا ضربت زيداً، ولا يأتي فيه دور التقييد أو الخطأ في التطبيق. على أي حال أنت ضربت زيداً، لو علمت أنه لم يكن زيداً لما ضربته، ولكن الآن ضربته، نعم صحيح؛ لكن أين هذا من الاعتكاف والاقتداء وهما من العناوين القصدية؟

فيمكن أن يعلق قصد الاعتكاف على كون الاعتكاف واجباً، ولكن هذا خلاف المتعارف. بينما أنه في نية الاعتكاف عن زيد أو عن عمرو، فالاعتكاف عن زيد والاعتكاف عن عمرو يختلفان بالقصد. فإذا قصد الاعتكاف عن زيد باعتقاد أنه نذر أن يعتكف عنه، ثم تبين أنه نذر أن يعتكف عن عمرو، لا يصح أن يقول: "أنا وفيت بنذري". [بل] أنت نويت الاعتكاف عن زيد، الآن

انكشف لك أنك نذرت أن تعتكف عن عمرو، ارجع إلى المسجد واعتكف مرة أخرى بنية الاعتكاف عن زيد حتى تفي بنذرك.

وبقية الكلام في الليالي القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٣-٣٩٥

ليلة الثلاثاء – ٣ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

الشرط الرابع في الاعتكاف: الصوم

يقول صاحب العروة: «الشرط الرابع في الاعتكاف: الصوم، فلا يصح بدونه؛ وعلى هذا، فلا يصح وقوعه من المسافر في غير المواضع التي يجوز له الصوم فيها.»

هذا مما لا خلاف فيه، ودلت عليه النصوص كصحيحة الحلبي: «لا اعتكاف إلا بصوم».

ما يُنسَب إلى جمعٍ من الأعلام في اعتكاف المسافر

ومن الغريب أنه نُسب إلى الشيخ الطوسي وابن إدريس وابن بابويه (والد الصدوق) أنهم قالوا: «يجوز الاعتكاف في السفر، مع أنه لا يُشرع الصوم في حق المسافر.» هذه النسبة غريبة، لماذا؟ لأن الشيخ الطوسي ذكر أنه يصح الاعتكاف من المسافر.[1] ولكنه ينشأ عن رأيه في أن الصوم المندوب مشروع في السفر. صوم الواجب ليس مشروعاً، أما صوم التطوع هو ذكر أنه مشروع في السفر وإن كان أقلّ ثواباً، وهكذا يجمع بين الروايات. فإذن كيف يُنسب إلى الشيخ الطوسي أنه يقول "يجوز الاعتكاف في السفر ويكون الاعتكاف مجرداً عن الصوم؟" أبداً لا يقول بذلك، لأنه يقول في «المبسوط»: «يكره صوم التطوع في السفر».[2] ويقول في «التهذيب»: «لو خلينا وظاهر هذه الأخبار لقلنا إن صوم التطوع في السفر محظور (أي حرام) غير أنه ورد فيه من الرخصة ما نَقَلنا عن الحظر إلى الكراهة».

---

[1] «المبسوط» الجزء الأول، صفحة ٢٩٢.

[2] «المبسوط» الجزء الأول، صفحة ٢٨٥.

فإذن ما كان ينبغي أن يوجّه السيد الخوئي هذا الرأي المكذوب على الشيخ الطوسي بأنه لعلّه لأجل إطلاق دليل الاعتكاف حيث لم يُقيّد بالحضر. ثم أشكل عليه بأن تقييد الاعتكاف بأنه «لا اعتكاف إلا بصوم»، وتقييد الصوم المشروع بكونه في الحضر كافٍ في التقييد.

نعم، كلامك صحيح جداً! ولكن هل الشيخ الطوسي ينكر ذلك؟ الشيخ الطوسي ينكر عدم مشروعية صوم التطوع في السفر.

وكيف كان، فهذا الشرط واضح.

اعتكاف الحائض والنفساء

ثم ذكر صاحب العروة أنه لأجل ذلك لا يصح الاعتكاف من الحائض ولا النفساء.

السيد الخوئي أشكل على صاحب العروة وقال: «يا سيدنا! لا يبعد أن تكون هذه العبارة سهواً من قلمك الشريف، لماذا؟ لأن الاعتكاف يعني اللبث في المسجد، ويحرم على الحائض والنفساء اللبث في المسجد، فعدم صحة الاعتكاف من الحائض والنفساء ليس من آثار اشتراط الاعتكاف بالصوم، وإنما ذلك من آثار حرمة المكث في المسجد على الحائض والنفساء.»

أنا أقول: يا سيدنا الخوئي! لا، [فإنّ] الحق مع صاحب العروة. صاحب العروة يقول: حتى لو فُرض ارتفاع حرمة المكث في المسجد في حق الحائض، كما لو كانت غافلة عن حيضها أو ناسية لحيضها أو مضطرة أو مكرهة على البقاء في المسجد وبذلك ترتفع حرمة المكث في المسجد عن الحائض، فمع ذلك لا يصح الاعتكاف منها؛ لأن صومها باطل، «ولا اعتكاف إلا بصوم». هل هذا خطأ؟ صاحب العروة يقول: حتى لو فُرض زوال حرمة المكث في المسجد عن الحائض فمع ذلك لا يصح الاعتكاف منها. كلامٌ متين.

بل لو لم يكن لدينا أنه «لا اعتكاف إلا بصوم»، أو فرضنا أن المرأة طهرت من الحيض ولم تغتسل (فلا دليل على أن صومها المندوب باطل،) فهنا قد يُحكم بصحة اعتكافها. امرأة طهرت من الحيض ولم تغتسل فصوم المندوب منها صحيح؛ لأن الصوم المندوب لا يُشترط فيه الاغتسال من حدث الحيض، وإنما يُشترط بالنقاء من الحيض، فهنا يقع الكلام في أن اعتكاف هذه المرأة التي طهرت من الحيض

ولم تغتسل صحيحٌ أو ليس بصحيح؟ يدخل في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي، وصاحب العروة ممن يرى جواز اجتماع الأمر والنهي.

فإذن كلام صاحب العروة في محله، يقول: لأجل أن الاعتكاف متقوّمٌ بالصوم، ولا يُشرع الصوم في حق الحائض، فلأجل ذلك لا يصح الاعتكاف من الحائض، حتى لو فُرض زوال حرمة المكث في المسجد في حق الحائض، أو قلنا بأن حرمة المكث تجتمع مع صحة العبادة لأجل جواز اجتماع الأمر والنهي.

الاعتكاف في العيدين

ثم بعد ذلك ذكر صاحب العروة: «ولا في العيدين (لأجل أنه لا اعتكاف إلا بصوم، لا يصح الاعتكاف في عيد الفطر والأضحى)، بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح وإن كان غافلاً حين الدخول.»

لو أن شخصاً دخل المسجد بنية الاعتكاف ثلاثة أيام، وصادف اليوم الثالث يوم عيد الأضحى، انكشف بذلك بطلان اعتكافه؛ لأن أقل الاعتكاف ثلاثة أيام، و«لا اعتكاف إلا بصوم»، فهذا لا يقدر على الاعتكاف ثلاثة أيام مع اقترانه بالصوم، فإذن لم ينعقد اعتكافه.

ثم فرض صاحب العروة أنه: لو دخل المسجد قبل ثلاثة أيام من عيد الأضحى، ولكنّه نوى الاعتكاف أربعة أيام مثلاً، واليوم الرابع يصادف عيد الأضحى، فهنا يقول صاحب العروة: لا بد من التفصيل بين أن يكون قصد الاعتكاف أربعة أيام على نحو التقييد فيبطل اعتكافه من الأول، وبين ما إذا كان على وجه الإطلاق [فلا يبعد صحته]. يعني إن قيّد اعتكافه في ثلاثة أيام بأربعة أيام متوالية بطل اعتكافه، وأما إن لم يقصد اعتكاف أربعة أيام متوالية فلا يبعد صحته؛ لأنه نوى اعتكاف أربعة أيام: ثلاثة أيام تكون قبل عيد الأضحى، ويوم الأضحى يكون عطلة، واليوم الذي بعده (يوم الحادي عشر من شهر ذي الحجة) يكون هو اليوم الرابع.

ففصّل صاحب العروة فيمن نوى الاعتكاف أربعة أيام وكان اليوم الرابع يصادف عيد الأضحى بين ما لو نوى الاعتكاف في أربعة أيام متواليات فلم يصح اعتكافه (يعني لم يصح اعتكافه من الأول)،

وأما لو نوى الاعتكاف في أربعة أيام ولو غير متوالية فهنا لا بأس، يقع الاعتكاف في ثلاثة أيام قبل عيد الأضحى ويوم آخر بعد عيد الأضحى.

مناقشة تفصيل صاحب العروة

أنا عندي ملاحظتان على هذا الكلام:

الملاحظة الأولى: لو قيّد المعتكف نيّته بأنه يعتكف أربعة أيام متواليات، فـ[هل] هذا يجعل التوالي لأربعة أيام قيداً في المنوي؟ [مثلاً: إذا] أنا نويت الإتيان بنافلة الظهر ثمان ركعات، فصليت أربع ركعات ثم بعد ذلك تندمت أو لم أتمكن من الإتيان بأربع ركعات أخرى، فـ[هل] تلك الأربع ركعات التي صليتها كنافلة الظهر تقع باطلة لأجل أني لو كنت أرى أني لا أتمكن من الإتيان بثمان ركعات لما كنت أصلي النافلة؟ فـ[هل] قيدت نيتي بنافلة الظهر بثمان ركعات؟ لا. بعدما الشارع لم يربط الاعتكاف في اليوم الرابع بالاعتكاف في الثلاثة الأولى (لأنه لا دليل على الربط بينهما، [بل] الربط إنما يكون في الثلاثة الأولى، [حيث إنّ] أقل الاعتكاف ثلاثة أيام) وأنا نويت اليوم الرابع المتصل، أعتكف في اليوم الرابع، فانكشف عدم نجاحي في هذه النية، فلماذا تبطل الثلاثة الأولى من الاعتكاف؟

أنا رأيت أن السيد الخوئي أيضاً قبل كلام صاحب العروة؛ ولكن هذا لا وجه له.

نعم، أنا في نيتي قلت: أعتكف أربعة أيام متواليات، لكن هذا أمر قصدته ولم أنجح فيه، لماذا تجعلون أصل الاعتكاف باطلاً؟ أنا نويت الاعتكاف ونويت أن أستمر في الاعتكاف إلى أربعة أيام متواليات، النية الثانية لم تكن ناجحة، وأما نية الاعتكاف فلماذا تكون باطلة في ثلاثة الأيام الأولى؟

الملاحظة الثانية: يا صاحب العروة! «لا اعتكاف إلا بصوم»، ففي اليوم الرابع الذي يصادف عيد الأضحى – فيما فرض صاحب العروة أنه نوى اعتكاف أربعة أيام مطلقاً ولو غير متواليات – في اليوم الرابع لا أتمكن من الصوم، فلا اعتكاف، فإذن في اليوم الرابع أتمكن من الخروج. اليوم الرابع يوم عيد الأضحى أتمكن من الخروج، فخرجتُ وذهبتُ إلى البيت وعيّدتُ في بيتي في يوم عيد الأضحى، ثم قبل طلوع الفجر من اليوم الحادي عشر [فهل] أرجع وأعتكف يوماً واحداً؟ تقول: هذا استمرار

للاعتكاف الأول، أو اعتكاف جديد؟ إذا كان اعتكافاً جديداً فلا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام؛ فكيف في خصوص اليوم الحادي عشر أبقى معتكفاً وبالليل أرجع إلى بيتي؟ [هل هو] استمرار للاعتكاف السابق؟ [ف]هذا لا يمكن؛ لأنه صار فصلٌ بين الاعتكافين، والانفصال مساوق للتعدد. ظاهر الاعتكاف هو اللبث والمكث الواحد، وإلا فيكون الاعتكاف في الثلاثة الأولى اعتكافاً مستقلاً، وفي اليوم الأضحى خرجتُ من المسجد أو بقيتُ في المسجد ولا أصوم فلا اعتكاف، وفي اليوم الحادي عشر يصير اعتكافاً جديداً، والاعتكاف الجديد لا بد أن يكون أقلّه ثلاثة أيام لا يوماً واحداً.

ولا يُقاس المقام بالحيض؛ فالحيض أقلّه ثلاثة أيام، ثم إذا حصل نقاء (نقيت المرأة في اليوم الرابع) وعاد الدم في اليوم الخامس، نعم، هناك دلّ الدليل على أن الحيض عاد في اليوم الخامس. وأما في اليوم الرابع أيضاً فهذه المرأة محكومة بالحيض كما هو المشهور، أو محكومة بالطهر كما كان عليه السيد الحكيم في «مصباح المنهاج» والسيد الزنجاني حيث حكما بأن النقاء المتخلل طهر. فهذا الحيض الثاني حيض لأقل من ثلاثة أيام، لكن لا دليل على أنه ليس حيضاً، بل الدليل دلّ على أنه حيض ولو خرج الدم بمقدار نصف ساعة لا أكثر. أما هنا فلم يدل دليل على أن هذا الشخص في اليوم الذي بعد عيد الأضحى في يوم واحد يصير معتكفاً، ويُلحق هذا الاعتكاف بالاعتكاف في ثلاثة أيام قبل عيد الأضحى. فهذا البيان غير صحيح.

تنبيه حول التتابع في الاعتكاف

هنا نكتة أذكرها. أنا راجعت كلام السيد الزنجاني في هذا البحث فتعجبت منه: نسب إلى صاحب العروة أنه أشكل في لزوم التتابع في الاعتكاف، ونقل ذلك عن السيد الحكيم في «المستمسك». أنا راجعت «العروة» و«المستمسك»، وأنتم أيضاً راجعوا. أذكر عنوان البحث: «العروة الوثقى» (غير المحشاة)، الجزء الثاني، صفحة ٢٣٨، و«مستمسك العروة»، الجزء الثامن، صفحة ٥٢٢؛ راجعوا كلامهما في اعتبار التوالي في الصوم، في شهرين أو في ثمانية عشر يوماً وأمثال ذلك، «في صوم الكفارة هل يُعتبر التتابع في صوم الكفارة في غير صوم شهرين متتابعين، كما في صوم ثمانية عشر يوماً أو صوم ثلاثة أيام في بعض الكفارات؟» هنا أشكل صاحب العروة في لزوم التتابع في غير صوم شهرين متتابعين، وهكذا السيد الحكيم. أصلاً لم يتكلما حول قضية التتابع في الاعتكاف، بل تكلما عن عدم

لزوم التتابع في صوم الكفارة في غير صوم كفارة شهرين متتابعين، فاستشكل صاحب العروة في لزوم التتابع، وهكذا السيد الحكيم في «المستمسك».

وأما لزوم التتابع في اعتكاف واحد فهذا بحث آخر. والمرتكز العرفي يقول بأن الاعتكاف هو المكث في المسجد، وإذا صار فاصلٌ بين مكثين في المسجد فيصير اعتكافين.

كما في إقامة عشرة أيام: أنت إذا أقمت في بلد خمسة أيام ثم خرجت إلى مكان بعيد ثم رجعت ونويت خمسة أيام أخرى فهذا لا يصير إقامة واحدة لعشرة أيام، [بل] الإقامة هو البقاء في مكان، فإذا خرجت أثناء عشرة أيام إلى بلد آخر فيصير إقامتان: إقامة خمسة أيام ثم الخروج من البلد ثم إقامة خمسة أيام أخرى. وهنا، فالاعتكاف هو المكث في المسجد، فإذا خرج أو كان بحكم الخروج ولو بقي في المسجد (لأنه لا يصوم «ولا اعتكاف إلا بصوم»، فاعتكافه كلا اعتكاف)، فهذا يعني أنه ليس هناك اعتكاف واحد، اعتكاف قبل عيد الأضحى ثلاثة أيام، واعتكاف آخر بعد عيد الأضحى، ذاك إذا كان أقل من ثلاثة أيام لا يصح؛ لأنه اعتكاف آخر، والاعتكاف أقلّه ثلاثة أيام.

التفصيل بين الشرط المقوّم للاعتكاف وشرط صحّته

أنا أنهي هذا البحث وأستمر في البحث الليلة القادمة، ولكن ينبغي أن ألفت نظركم إلى مطلب مهم، وهو أنه قد يكون شيءٌ مقوّماً للاعتكاف، وقد يكون شرطاً في صحة الاعتكاف. فشرائط الاعتكاف أعم من الشرائط المقوّمة للاعتكاف بحيث يحتاج إلى القصد ولو لم يقصد لم يتحقق الاعتكاف، كما في عدم الخروج من المسجد؛ لو نوى الخروج من المسجد بطل اعتكافه ولو لم يخرج (وهذا بحث يأتي ونتكلم فيه). فكل ما كان مقوّماً للاعتكاف –شرطاً مقوّماً له– يحتاج إلى القصد ولو إجمالاً، بينما أنه لو كان شرطاً في صحة الاعتكاف فقد لا يحتاج إلى النية، فلو رُوعي خارجاً صحّ الاعتكاف.

السيد السيستاني ذكر نظير ذلك في الصوم. السيد السيستاني –كمختاره الفقهي لا كرأي فتوائي– يقول: الصوم يتقوم بالاجتناب عن الأكل والشرب، وأما صحة الصوم فشيء آخر [حيث] يُعتبر فيها الاجتناب عن الجماع وبقية المفطرات. ولأجل ذلك لو نوى الشخص الصائم أن لا يأكل ولا يشرب ولكنه لم ينوِ الاجتناب عن الجماع لأجل جهله، إلا أنه اتفق أن لم يجامع إلى الليل، فيقول السيد

السيستاني: صومه متقوّم بإمساكه ونية اجتنابه عن الأكل والشرب، الصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب، ليس إلا؛ نعم يُشترط في صحة الصوم ترك الجماع. فلو أن الصائم كان يلتفت إلى أن الجماع مبطل للصوم لا يتمكن من قصد القربة، لكنه –افرض أنه كان جاهلا– كلما حاول أن يقترب من زوجته في نهار شهر رمضان ابتعدت زوجته منه إلى الليل؛ فالسيد السيستاني –كرأي فقهي– يقول له: اشكر ربك أنك تقلّدني، لو كنت تقلّد غيري لكان يحكم ببطلان صومك، وأنت لم تحصّل غرضك، لم تصل إلى مقصودك وخسرت حيث بطل صومك، أما أنا (اشكر ربك أنك تقلّدني) أقول لك كرأي فقهي لا كفتوى (لأنه في الفتوى يحتاط): صومك صحيح؛ لماذا؟ لأنك نويت الإمساك عن الأكل والشرب وهذا كافٍ. نعم لو جامعتَ بطل صومك، ولكنك لم تجامع ولو من غير اختيار منك، فلم يبطل صومك.

فهذا أمر مهم، أنا لا أتكلم في بحث الصوم [من أنّه] هل كلام السيد السيستاني صحيح وأن مقوّم الصوم الامتناع والإمساك عن الأكل والشرب فقط، أو الامتناع والإمساك عن جميع المفطرات؟ هذا بحث راجع إلى كتاب الصوم، أما هذا أمر يحتاج إلى أن تلتفتوا إليه في الاعتكاف: إذا كان شيء مقوّماً للاعتكاف فلا بد من قصده ولو إجمالاً، وإذا كان شيء شرطاً في صحة الاعتكاف، فإذا حصل هذا الشرط ولو اتفاقاً من دون قصده فاعتكافه يكون صحيحاً.

تأملوا في ذلك إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٤-٣٩٦

ليلة الأربعاء – ٤ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

الشرط الخامس: ألا يكون أقل من ثلاثة أيام

«الشرط الخامس في الاعتكاف: ألا يكون أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، وأما الأزيد فلا بأس به، وإن كان الزائد يوماً أو بعضه، أو ليلةً أو بعضها.»

لا إشكال ولا خلاف في أنه لا بدّ ألا يقل الاعتكاف عن ثلاثة أيام، خلافاً للشافعي حيث قال: «إذا قال: لله علي أن أعتكف يوماً، وجب عليه ذلك»، ولكن في فقه الإمامية لا يصح الاعتكاف لأقل من ثلاثة أيام.

وتشهد على ذلك صحيحة أبي بصير: «لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، ومن اعتكف صام».[1] وهكذا معتبرة عمر بن يزيد التي رواها الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن علي، عن الحسن بن محبوب، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا اعتكف العبد فليصم، ولا يكون اعتكافٌ أقل من ثلاثة أيام».

سند رواية عمر بن يزيد

التعبير عن هذه الرواية بالموثقة كما ورد في كلام السيد الخوئي، أو المعتبرة بشكل عام، مبنيّ على ما استظهره جمع من الأعلام – ومنهم السيد الخوئي – من أن محمد بن علي الذي روى عنه علي بن الحسن بن فضال هو محمد بن علي بن محبوب القمي الأشعري؛ لأنه في الكتب الأربعة روى محمد بن علي بن محبوب عن الحسن بن محبوب.

---

[1] «وسائل الشيعة»، الجزء ١٠، صفحة ٥٤٤.

ولكن السيد الزنجاني قال: المشكلة تنشأ من أن السيد الخوئي في كتاب «معجم رجال الحديث» لم يكن يرى إلا الكتب الأربعة، ففي الكتب الأربعة كل ما روى محمد بن علي عن الحسن بن محبوب فهو محمد بن علي بن محبوب، ولكنه لو كان يراجع كتاب «الغيبة» للنعماني كان يرى أنه كثيراً ما روى محمد بن علي أبو سمينة عن الحسن بن محبوب، وهو ضعيفٌ بنظر المشهور –ومنهم السيد الخوئي–.

ويقول السيد الزنجاني: أنا أذكر شاهداً على أنّ هذا ليس محمد بن علي بن محبوب القمي، وإنما هو محمد بن علي الكوفي أبو سمينة، [وهو] أنّ علي بن الحسن بن فضال متقدم رتبة على محمد بن علي بن محبوب، فيبعد أن يروي عنه مع أنه متقدم عليه.

فإن أخذنا بإشكال السيد الزنجاني – وهو إشكالٌ في محله – فلا بد ألّا نعبر عن هذه الرواية بمعتبرة عمر بن يزيد أو بموثقته. والمهم وجود صحيحة أبي بصير، فلا يكون اعتكاف أقل من ثلاثة أيام.

وأما الأزيد فلا بأس به؛ لو نوى اعتكاف أربعة أيام لم يكن فيه إشكال.

لو نوى اعتكاف ثلاثة أيام ونصف

وأمّا لو نوى اعتكاف ثلاثة أيام ونصف، فكيف؟ يقول صاحب العروة: لا بأس. «وإن كان الزائد يوماً أو بعضه، أو ليلةً أو بعضها لم يكن به بأس.»

إن قلت: هل هذا يعني أن شخصاً بعد أذان الظهر يرى أنه صائم، فيقول: من الآن أذهب إلى المسجد وأنوي الاعتكاف، فيصير اعتكافه ثلاثة أيام ونصف هذا اليوم الأول، هل فيه إشكال؟

نقول: الظاهر أنه ليس فيه إشكال، وما ذُكر سابقاً من أن مبدأ نية الاعتكاف – يعني السعة في نية الاعتكاف – أن ينوي الاعتكاف حين طلوع الفجر، هذا لأجل أنه يصوم، وإلا لو كان صائماً في بيته وذهب في أي وقت من أوقات النهار أو في أوقات الليل إلى المسجد الجامع ليعتكف فيه، صح ذلك.

نعم، السيد الخميني (قدس سره) احتاط في زيادة بعض اليوم أو في زيادة بعض الليل. ولكن قد يقال بأن الإطلاقات تقتضي صحة هذا الاعتكاف. هل هناك إطلاق في أدلة الاعتكاف في أن يعتكف الإنسان في اليوم الذي صام فيه، في نصف النهار يعتكف في المسجد الجامع؟

السيد البروجردي والسيد الخوئي ذكرا في مسألة أنه «نعم، الإطلاق يشمل هذا الاعتكاف.» ما هي تلك المسألة؟

توجد مسألة ستأتي في نذر الاعتكاف في الوقت الذي يقدم فيه زيد، المسألة التاسعة في «العروة الوثقى» المحشاة، الجزء الثالث، صفحة ٦٧٨: «لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل.» هكذا قال صاحب العروة. السيد البروجردي قال: «لا وجه للحكم بالبطلان على الإطلاق، فلو أراد اعتكافه من حين القدوم وكان صام في ذلك اليوم صح.» لو كان في يوم قدوم زيد، وقد قدم في حين أذان الظهر، لو كان هذا الناذر صائماً، فيجب عليه حينما يقدم زيد حين أذان الظهر أن يذهب إلى المسجد الجامع ويعتكف فيه، ويتم هذا الاعتكاف في ثلاثة أيام أخرى، فيصير ثلاثة أيام ونصف يوم.

هناك السيد الخوئي علّق فقال: «إذا أراد الاعتكاف من ساعة قدومه صحّ، فيتلبس بالاعتكاف ساعة القدوم وإن كان أثناء النهار»، ثم قال: «ويضيف عليها ثلاثة أيام بحيث يكون أول أيام اعتكافه الثلاثة هو الغد، وهذا النصف المتقدم زيادة على الثلاثة، إذ لا مانع من الزيادة عليها ولو ببعض يوم، سواء كانت الزيادة سابقة على الثلاثة أم لاحقة بمقتضى إطلاق الأدلة، ولا يعتبر الصوم فيما لو كان الزائد بعض اليوم لعدم الدليل عليه حينئذ كما لا يخفى».

فصار الفرق بين السيد البروجردي والسيد الخوئي في أنه –مع اشتراكهما في الحكم بوجوب الذهاب إلى المسجد الجامع في حق هذا الشخص الذي نذر أن يعتكف حين قدوم زيد ولو في أثناء النهار–، صار الاختلاف بينهما [في] أن السيد الخوئي يقول: لا يجب عليه صوم هذا اليوم الأول، ولكن السيد البروجردي قال: إن كان صائماً يصح اعتكافه في هذا اليوم.

المناقشة في تمسك الأعلام بالإطلاق

أنا عندي ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: ملاحظة على كلا العَلَمَين، أنتم تدّعون الإطلاق في الاعتكاف، ما هو الإطلاق الذي تمسكتم به؟ هل قوله تعالى: «وطهر بيتي للطائفين والعاكفين» مثلاً في مقام البيان أو [يكون] في [مقام بيان] أصل محبوبية الاعتكاف؟ أما ما هي شرائط الاعتكاف بدايةً ونهايةً، فنحن لم نجد إطلاقاً

في ذلك، فكيف تتمسكون بالإطلاق؟ نعم، لا بأس، يذهب إلى المسجد في أي وقت من أوقات النهار أو الليل، لكن متى يبدأ اعتكافه؟ لا إطلاق في ذلك، القدر المتيقن أن اعتكافه يبدأ من طلوع الفجر، أو إذا تمسكتم بالسيرة يبدأ من أول الليل.

والملاحظة الثانية على السيد الخوئي: يا سيدنا! إذا أنت تدّعي الإطلاق، وقد ورد أنه «لا اعتكاف إلا بصوم»، فهذا اليوم الأول الذي يريد أن يعتكف هذا الشخص في أثناء النهار، ويبدأ اعتكافه من زوال الشمس من هذا اليوم، يفقد الصوم، فلا ينطبق عليه «لا اعتكاف إلا بصوم»، فإذن يشكل الحكم بدخول هذا اليوم الذي نوى الاعتكاف فيه من أثناء هذا اليوم في الاعتكاف الصحيح.

وأما إذا نوى الاعتكاف من طلوع الفجر من هذه الليلة إلى زوال الشمس من اليوم الرابع – يعني كانت الزيادة في آخر الاعتكاف زيادة بعض اليوم، أو زيادة تمام اليوم الرابع – فالسيد الخوئي هنا أيضاً ادعى الإطلاق.

والسيد الحكيم في «المستمسك» ذكر رواية، وهي الرواية التي سماها بموثقة أبي عبيدة، (ولكن كان ينبغي أن يقول صحيحة أبي عبيدة؛ لأن لهذه الرواية سندين، السند الثاني صحيح وليس موثقاً) وورد فيها: «من اعتكف ثلاثة أيام فهو اليوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أيام أُخر، وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أُخر». يعني من اعتكف ثلاثة أيام فهو في اليوم الرابع بالخيار: إن شاء بقي ثلاثة أيام أُخر معتكفاً، وإن لم يشأ خرج من المسجد، ولكنه لو أقام يومين فصار خمسة أيام، فلا بدّ أن يبقى في اليوم السادس أيضاً.

يقول السيد الحكيم: مفهوم قوله: «فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتمّ ثلاثة أيام» أنه قبلَ ذلك يجوز له الخروج من المسجد، سواءً بدا له أن يخرج في الليل بعد اليوم الرابع، أو يخرج في أثناء النهار.

السيد الخوئي أشكل على السيد الحكيم، فقال له: جواز الخروج هل يساوق صحة الاعتكاف إلى هذا الزمان؟ في صلاة النافلة يجوز العدول من النافلة متى شاء –خلافاً للسيد الإصفهاني رحمة الله عليه، [حيث] كان يحتاط وجوباً في أن لا تُقطع صلاة النافلة أيضاً، ولكنه احتياط خاص به لم نجده في بقية الكلمات. فيجوز قطع صلاة النافلة كلما شاء–، هل يعني أنك لو قطعت صلاة النافلة في الركعة

الثانية فصلاة نافلتك كانت صحيحة إلى هذه الساعة؟ لا، جواز الإبطال شيء، وأنه ما قبل الإبطال يُحكم بصحة ذلك العمل شيءٌ آخر، فلا ملازمة بينهما. فأنت يجوز لك أن تخرج من المسجد في اليوم الرابع متى شئت، لكن هل يعني أن اعتكافك إلى ساعة الخروج كان صحيحاً؟ إلى آخر الثلاثة الأيام الأولى كان الاعتكاف صحيحاً، أما في اليوم الرابع فهل كان صحيحاً إذا خرجت في أثناء النهار، أو خرجت في نهاية نهار اليوم الرابع؟

ولأجل ذلك السيد الخوئي تمسك بإطلاقات الاعتكاف من الكتاب والسنة. ونحن سابقاً (إذا كان في بالكم) فحصنا فلم نجد دليلاً مطلقاً يدل على مشروعية الاعتكاف بحيث نرجع إلى ذاك الدليل المطلق في موارد الشك في المشروعية. وأكّمل هذا البحث في ليلة الأحد إن شاء الله، أقرأ بقية المسألة.

أكثر حدٍّ للاعتكاف

ولا حدّ لأكثره (لا حدّ لأكثر الاعتكاف، تعتكف شهراً كاملاً، فلا بأس به، [أو] تعتكف شهرين، فلا بأس به [أيضاً]) **نعم، لو اعتكف خمسة أيام وجب السادس** (نصت عليه صحيحة أبي عبيدة)، **بل ذكر بعضهم أنه كلما زاد يومين وجب الثالث [فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع وهكذا وفيه تأمل]**. يعني لو في اليوم السابع والثامن بقي معتكفاً، وجب الاستمرار في الاعتكاف في اليوم التاسع، ولو بقي معتكفاً في اليوم العاشر والحادي عشر، وجب الاستمرار في الاعتكاف في اليوم الثاني عشر، وهكذا.

ما هو الدليل عليه؟ أبداً ليس هناك دليل على هذا الشيء، وإلغاء الخصوصية من وجوب الاعتكاف في اليوم الثالث واليوم السادس إلى اليوم التاسع وهكذا، لا وجه له أبداً. ولأجل ذلك يقول صاحب العروة: «وفيه تأمل»، وأنت علّقْ عليه: بل منع. ما هو الدليل على وجوب الاعتكاف في اليوم التاسع؟ [هل هذا] عدا القياس؟ قياسه بوجوب الاعتكاف في اليوم الثالث أو اليوم السادس. هذا هو المقدار الذي نصت عليه صحيحة أبي عبيدة لا أكثر من ذلك.

بيان مفهوم اليوم

ثم يقول صاحب العروة: **واليوم من طلوع الفجر إلى غروب الحمرة المشرقية، فلا يُشترط إدخال الليلة الأولى ولا الرابعة، وإن جاز ذلك كما عرفت، ويدخل فيه الليلتان المتوسطتان، وفي كفاية الثلاثة التلفيقية إشكال.**

هذا بحث مهم: أولاً أقول لكم: الشيخ الطوسي في بعض كلماته قال: «يمكن الاعتكاف في النهار»، أول الأذان في الصبح يأتي إلى المسجد إلى غروب الشمس، ثم يرجع إلى بيته، وقبل طلوع الشمس يرجع إلى المسجد، ولكن إشكاله أنه لا يصير اعتكافاً واحداً، والاعتكاف لا يكون أقل من ثلاثة أيام. لكن الكلام في أنه لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، ما هو المراد من اليوم؟

السيد الخوئي قال: الظاهر من اليوم –حسب المتعارف– من طلوع الشمس إلى غروب الليل، فلأجل ذلك يقول: قصد الإقامة عشرة أيام في بلد سافرت فيه يكون بأن تنوي الإقامة من طلوع الشمس إلى غروب الشمس من اليوم العاشر. نعم، العشرة الملفقة تكفي. وهذا بحث آخر، لكن لو دخلت هذا البلد قبيل طلوع الشمس، فإلى غروب الشمس من اليوم العاشر لو تنوي الإقامة تكفيك. بينما أن المشهور ومنهم السيد السيستاني قالوا: لا، اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وهو الصحيح. لكن أنا أقول شيئاً آخر: هنا السيد الخوئي أيضاً موافق لهؤلاء لقرينة أن الاعتكاف لا يكون إلا مع الصوم، والصوم من طلوع الفجر، فالمراد من «اليوم» هنا طلوع الفجر، لا بأس.

لكن هل ظاهر «اليوم» هو أن يكون من طلوع الشمس إلى غروب الشمس، أو من طلوع الفجر إلى غروب الشمس أو لا، اليوم يطلق على مصاديق مختلفة؟ كما: في اليد، اليد تطلق على ما فوق المنكب إلى الأصابع، وتطلق على ما بين المرفق إلى الأصابع، وتطلق على مفصل مبدأ الكف إلى الأصابع. [ف]«قطع يده» يمكن أن يقطع يده من الأعلى، ويمكن أن يقطع يده من المرفق، ويمكن أن يقطع يده من الكف، ويمكن أن يقطع يده من الأصابع كما في قضية قطع يد السارق. فاليوم له استعمالات مختلفة، فقد يطلق اليوم على فترة من الزمان: «الدهر يومان: يوم لك ويوم عليك»، يعني الدهر نهاران؟ لا، الدهر زمانان: زمان لك وزمان عليك، «شتّان ما يومي على كورها ... ويوم حيان أخي جابِر»، فاليوم قد يطلق على فترة من الزمان، يقول: مضى عليّ يوم كذا (أي زمان كذا).

المعنى الثاني الذي يطلق عليه اليوم: [هو] "تمام الليل والنهار"؛ في قصة زكريا في آية يقول: «ثلاث ليال سويًا»، وفي آية يقول: «قال آيتك ألّا تكلّم الناس ثلاثة أيام إلا رمزًا». يعني أيّ مقدارٍ يصير؟ ٢٤ ساعة، يصير يوماً أو ليلة، ففي قضية زكريا عليه السلام اضربه في ثلاثة يصير ٧٢ ساعة. فإذن كيف يستظهر السيد الخوئي أن اليوم بمعنى النهار دائماً؟ ثم لولا القرينة يستظهر أن النهار من طلوع الشمس. ولكن هنا لأجل القرينة وافق المشهور على أن اليوم بمعنى النهار من طلوع الفجر.

تأملوا في ذلك إلى ليلة الأحد إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٥–٣٩٧

ليلة الأحد – ٨ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

مدة الاعتكاف

كان الكلام فيما ذكره صاحب العروة من أنّ أقل الاعتكاف ثلاثة أيام، ولا بأس بالزيادة عليها بيومٍ أو بعض يوم، أو بليلةٍ أو بعض ليلة.

السيد الخميني أشكل عليه بأنه لا دليل على دخول بعض يوم أو بعض ليلة في الاعتكاف، [قال:] «فيه تردد. وكذا في الازدياد ببعض الليل.» وقلنا هذا الإشكال في محله.

مناقشة إطلاق أدلّة الاعتكاف

السيد الخوئي تمسك بإطلاق دليل الاعتكاف، قال: إطلاق دليل الاعتكاف يشمل اعتكاف ثلاثة أيام ونصف.

أشكلنا عليه وقلنا بأنه لا يوجد إطلاق في دليل الاعتكاف. أما قوله تعالى: «طهّر بيتي للطائفين والعاكفين» فالجواب عنه أولا: لا يعلم أن المراد من العاكف في هذه الآية المعتكف، بل لعل المراد منه المقيم في المسجد الحرام، [حيث] كانوا يأتون من بلاد أخرى ويقيمون في المسجد الحرام وينامون هناك. وثانيا: لو فرض أن المراد من العاكف هو المعتكف، [ولكنّه] ليس في مقام البيان من ناحية شرائط الاعتكاف.

إنما يتوهم كون صحيحة داود بن سرحان مطلقة فيمكن التمسك بإطلاقها لمشروعية الاعتكاف في موارد الشك في مشروعيته، أقرأ هذه الصحيحة: «كنت في المدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أريد أن أعتكف، فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك.»

ذكرنا هذه الصحيحة سابقاً ومنعنا من إطلاقها، لأنّ هذه الصحيحة –من المحتمل جدا– أن يكون السائل فيها بصدد السؤال عن أحكام الاعتكاف لا عن حقيقة الاعتكاف. "إني أريد أن أعتكف فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟" يعني: ألتزم بترك أي شيء وفعل أي شيء؟ فقال الإمام عليه السلام: "لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك." وأما أن نية الاعتكاف لثلاثة أيام ونصف يوم صحيحة، ويقع نصف اليوم الرابع جزءا من الاعتكاف، فهذه الصحيحة لا تدل عليه. ولأجل ذلك نحن نقبل هذا الإشكال من السيد الخميني، وهو أنّ ضم بعض اليوم في اعتكافه ليس هناك دليل على صحته.

نعم، يوم كامل بحيث تصير مدة الاعتكاف أربعة أيام، هذا قطعا جائز، [مثلاً:] خمسة أيام جائز، يستفاد من الروايات ومن سيرة النبي صلى الله عليه وآله لأنه اعتكف إما عشرة أيام أو عشرين يوما.

الحد الأقصى للاعتكاف

ثم يقول صاحب العروة: «**ولا حد لأكثره.**» لا حد لأكثر أيام الاعتكاف، تنوي اعتكاف شهر لا مانع، شهرين لا مانع.

[وأمّا] الدليل عليه، [فـ]السيد الخوئي يقول: [هو] إطلاق دليل الاعتكاف. نحن منعنا من هذا الإطلاق. ولكن قلنا بأنه أستفيد من الروايات كمعتبرة أبي عبيدة التي قرأناها أن الاعتكاف لا حد لأكثره، كما استفدنا من سيرة النبي أنه اعتكف عشرة أيام أو عشرين يوما.

ثم يقول صاحب العروة: «**إذا اعتكف في اليوم الرابع والخامس وجب اعتكاف اليوم السادس.**» [هذا] واضح، يدل عليه معتبرة أبي عبيدة، وتكلمنا حوله في الليالي السابقة.

مبدأ اليوم ونهايته

ثم يقول صاحب العروة: «**واليوم من طلوع الفجر إلى غروب الحمرة المشرقية، فلا يشترط إدخال الليلة الأولى ولا الرابعة وإن جاز ذلك كما عرفت، ويدخل فيه الليلتان المتوسطتان، وفي كفاية الثلاثة التلفيقية إشكال.**»

التعبير بغروب الحمرة المشرقية يبتني على التسامح، لأنه لا غروب للحمرة المشرقية. الحمرة المشرقية [هو] حينما تغرب الشمس تزول عن قمة الرأس لا أنها تغرب، لا يوجد غروب للحمرة المشرقية. [بل] الحمرة المشرقية تنتقل من المشرق إلى المغرب، ولأجل ذلك تحدث في المغرب، (أي: في جهة غروب الشمس) حمرة. ووقت فضيلة صلاة العشاء من حين زوال الحمرة المغربية. فالحمرة من المشرق تزول عن قمة الرأس وتأتي إلى جهة غروب الشمس، ثم بعد ذلك تزول وتصير ظلمة في السماء بلا حمرة، بعد ساعة تقريبا من أذان المغرب.

مناقشة رأي السيد الخوئي في المراد باليوم

[وكيف كان فـ]السيد الخوئي قال: أنا خالفت المشهور في قولهم بأن مبدأ اليوم هو طلوع الفجر، فأنا قلت: مبدأ اليوم طلوع الشمس، فإن اليوم ليس له حقيقة شرعية، [بل] اليوم بمعنى النهار يبدأ من طلوع الشمس، [حيث إنّ] العرف العام يرى بقاء الليل حتى بعد طلوع الفجر، وإنما يبدأ النهار من طلوع الشمس؛ ولكن هنا أقبل بأن المراد من اليوم في قوله عليه السلام: «الاعتكاف أقله ثلاثة أيام»، هو كون المبدأ طلوع الفجر، لأنه يعتبر في الاعتكاف الصوم، والصوم من طلوع الفجر، ولأجل ذلك يكون اليوم في الاعتكاف من طلوع الفجر.

أنا عندي ملاحظتان على كلام السيد الخوئي:

الملاحظة الأولى: إن المستفاد من الروايات أن النهار من طلوع الفجر كما قال به المشهور، لأنه ورد في الروايات أن صلاة الظهر وسط صلاتين بالنهار، أي: صلاة الفجر وصلاة العصر. صلاة الظهر وسط الصلاتين بالنهار، فيعني أن صلاة الفجر بالنهار.

الملاحظة الثانية: إن الإصرار على أن اليوم بمعنى النهار، ثم الاختلاف مع المشهور (ومنهم السيد السيستاني) في أنّهم يقولون بأن مبدأ النهار طلوع الفجر، والسيد الخوئي يقول مبدأ النهار من طلوع الشمس –و[الملاحظ أنّ] هذا الاختلاف يؤثر في كثير من الفروع الفقهية. ففي إقامة عشرة أيام، السيد الخوئي يقول: لو دخلت بلدا قبيل طلوع الشمس فيمكنك أن تنوي الإقامة إلى غروب الشمس من اليوم العاشر. بينما أن المشهور ومنهم السيد السيستاني يقولون بأنك حيث دخلت هذا البلد

بعد طلوع الفجر، فلو نويت البقاء إلى غروب الشمس من اليوم العاشر لم تبقَ هناك عشرة أيام كاملة، بل لا بد أن تبقى إلى اليوم الحادي عشر، إلى ما بين الطلوعين، في نفس الساعة التي دخلت في البلد تخرج من البلد حتى تصير إقامة كاملة لعشرة أيام. وهكذا في الحيض، الحيض أقله ثلاثة أيام، فلو رأت المرأة الدم قبيل طلوع الشمس وطهرت من الدم بعد غروب الشمس من اليوم الثالث، فعند السيد الخوئي هذا حيض لأنها رأت الدم ثلاثة أيام. بينما أن المشهور ومنهم السيد السيستاني يقولون: هذا استحاضة، لأنه أقل من ثلاثة أيام، لأنها رأت الدم بعد طلوع الفجر وطهرت من الدم في اليوم الثالث قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع – **هذا [الإصرار] التركيز على أنّ اليوم بمعنى النهار ليس صحيحا**؛ لأن من المحتمل أن يراد من اليوم أربع وعشرون ساعة، لا النهار فقط. فاليوم قد يستعمل بمعنى أربع وعشرين ساعة، ولأجل ذلك قلنا بأنه في قضية زكريا، الله سبحانه وتعالى مرةً يقول ثلاثة أيام، وفي آية أخرى يقول ثلاث ليال، «ألا تكلم الناس ثلاث ليال»، «ألا تكلم الناس ثلاثة أيام»، يعني اثنين وسبعين ساعة.

فإذن هناك احتمال آخر في اليوم أن يكون بمعنى أربع وعشرين ساعة، أي مجموع الليل والنهار. هنا قد يقال: ابقِ في هذا البيت يوما كاملاً، أو رجل يعقد على امرأة عقدا مؤقتا لمدة يوم، أليس ظاهره أربع وعشرين ساعة؟ لم يقل لمدة النهار، [بل] قال لمدة يوم. فإذن قد يراد من اليوم أربع وعشرون ساعة، كما أنه قد يراد من اليوم قطعة من الزمان، [نظير قوله:] «الدهر يومان: يوم لك ويوم عليك.» فإذن يصير هناك إجمال، إذا لم يكن هناك قرينة خاصة فقد يبتلى الخطاب بالإجمال.

فهل يلتزم بالإجمال في مثل «الحيض أقله ثلاثة أيام» أو «إذا نويت إقامة عشرة أيام فأتم الصلاة»؟ نقول بأن القدر المتيقن منهما من كل يوم أربع وعشرون ساعة. فمن نوى الإقامة في بلد لـ٢٤٠ ساعة، أي أربع وعشرون ساعة تضرب في عشرة، فهو الذي يتم. وأما [ما يكون] أقل من ذلك فيرجع إلى عمومات القصر [أي قوله:] «المسافر يقصر»، والقدر المتيقن ممن لا يقصر هو من نوى إقامة مئتين وأربعين ساعة.

وهكذا في الحيض، قد يقال بأن ما دل على أن الحيض أقله ثلاثة أيام هو اليوم الكامل، فلا بد أن يكون الحيض مستمرا إلى اثنين وسبعين ساعة. السيد الشبيري ممن يميل إلى ذلك. أقرأ كلماته. هو في

الحيض هكذا يقول (في شرط أن لا يكون الحيض أقلّ من ثلاثة أيّام): «المراد من اليوم أربع وعشرون ساعة.» هكذا ذكر في بحث الحيض في رسالته العملية؛ وفي صلاة المسافر يقول: «المراد من إقامة عشرة أيام: القدر المتيقن منه أن يراد من اليوم أربع وعشرون ساعة»، يعني من نوى إقامة مئتين وأربعين ساعة، يعني ليل ونهار كامل لعشرة أيام فبلا إشكال صلاته تمام؛ لكنه هنا يقبل خروج الليل، يقول: «وإذا نوى إقامة عشرة أيام من دون أن يبقى في ليلة اليوم الحادي عشر فهنا أيضا يصلي تماما.» هنا اعترف بأن إقامة عشرة أيام لا تحتاج إلى إقامة ٢٤٠ ساعة، هكذا قال. هنا قد يقع سؤال: ما هو الفرق بين الحيض وبين حكم المسافر؟ هذا بحث لعلّه يأتي في الليالي القادمة.

لكن قصدي أنه ليس من الواضح أن نقول بأن اليوم دائماً بمعنى النهار ثم نختلف؛ فالمشهور يقولون بأن المراد منه النهار الذي مبدأه من طلوع الفجر، والسيد الخوئي يقول المراد منه النهار الذي مبدأه من طلوع الشمس. لا، هناك احتمال آخر، وهو أن يراد من اليوم أعم من الليل والنهار. وهذا مما ينبغي الالتفات إليه، وسنتكلم عن ذلك في الليالي القادمة.

مبدأ النهار في ثبوت الهلال على مبنى السيد الخوئي

لكن أنا ألفت نظركم إلى خلاف كان بيننا وبين المرحوم الشيخ الفياض حول رأي السيد الخوئي في رؤية الهلال في بلد آخر بعد طلوع الفجر من بلدنا وقبل طلوع الشمس. مثلا أفرض قبيل طلوع الشمس من بلدنا قالوا: رئي الهلال في بلد من بلاد أمريكا الجنوبية مثلا. المرحوم الشيخ الفياض كان يقول: لا، هذا لا يكفي عند السيد الخوئي، منتهى الليل –الذي يجب أن يشترك بلد المكلف مع ذاك البلد الذي رئي فيه الهلال ولو في جزء من الليل– هو طلوع الفجر لا أكثر. وكانوا يسألوننا، نقول: لا، على رأي السيد الخوئي منتهى الليل هو طلوع الشمس حتى بالنسبة إلى رؤية الهلال. كنا نقول بأن المبنى العام للسيد الخوئي ذلك، بل صرّح في بحثه الاستدلالي بأن المراد من الاشتراك في بعض الليل أن يشترك في بعض الليل ولو قبل طلوع الشمس، هذا صريح كلام السيد الخوئي في بحثه.

خلاصة الملاحظة الثانية

وعلى أي حال، أنا إشكالي اتضح: إن السيد الخوئي قال المراد من اليوم –في عامة الموارد– ما بين طلوع الشمس إلى غروب الشمس. هنا في الاعتكاف قبل كلام المشهور من أن مبدأ النهار هو طلوع الفجر، لأن الدليل دل على أنه لا اعتكاف إلا بصوم، ومبدأ الصوم طلوع الفجر. كما أنه قبل ذلك في ليالي المبيت بمنى، قال يحسب ما بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر، فلا بد أن يبيت في أحد النصفين –ما بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر–، هناك أيضا قبل ذلك. فإشكالي على السيد الخوئي أنه قد يكون المراد من اليوم شيئا ثالثا، لا هذا ولا ذاك، لا ما يكون مبدأه طلوع الفجر ولا ما يكون مبدأه طلوع الشمس، بل يكون المراد منه مجموع الليل والنهار.

تأملوا في ذلك إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٦-٣٩٨

ليلة الإثنين – ٩ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

مدة الاعتكاف من ناحية القلة أو الكثرة

كان الكلام في مدة الاعتكاف من ناحية القلة أو الكثرة، فكان الوارد في الرواية أن الاعتكاف أقله ثلاثة أيام، ومن هنا وقع الكلام في عدة مطالب:

نيّة الاعتكاف ثلاثة أيّام ونصف يوم

المطلب الأوّل: إنه لو نوى الاعتكاف ثلاثة أيام ونصف يوم، فهل يصح اعتكافه في ذلك اليوم الناقص في اليوم الرابع أم لا؟

قال السيد الخوئي: يمكننا إثبات صحة الاعتكاف في ذلك اليوم الناقص بالتمسك بإطلاقات أدلة الاعتكاف.

قلنا: إننا لم نجد دليلا مطلقا يدل على مشروعية الاعتكاف.

وقد يقال: يكفينا في إثبات الإطلاق لمشروعية الاعتكاف قوله تعالى: «ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد»، فكل من كان معتكفا في المسجد عرفاً، يترتب عليه أنه يحرم أن يجامع النساء، وهذا يعني أن كل اعتكاف عرفي في المسجد ممضى إلا ما خرج بالدليل.

ولكن هذا الاستدلال ليس صحيحاً، **أولا:** لو كنا نحن وهذه الآية لأمكننا أن نقول: الاعتكاف فيها [هو] بمعناه اللغوي، يعني: ولا تقربوا النساء وأنتم ساكنون في المسجد، لأنه في ذاك الزمان كانت العوائل تأتي مكة ولا فندق فيها، [فكانوا] يسكنون في المسجد الحرام مع عائلتهم، وبعد فقد تشتهي نفسه أن يجامع زوجته والليل مظلم، [ف]يجامع زوجته وهو ساكن في المسجد الحرام، [فالله جلّ شأنه]

يقول: «ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد». الجماع في المسجد الحرام لا يجوز، وهو الموافق للحكم الشرعي، لأنه يوجب الجنابة، وبقاء الجنب في المسجد حرام.

وثانياً: لو فرضنا أن الظاهر من الآية ليس مطلق العكوف والسكن في المسجد، بل خصوص الاعتكاف الذي يحتاج إلى القصد، فنقول مع ذلك: ليست هذه الآية في مقام البيان من ناحية شرائط الاعتكاف، فلو ورد في خطابٍ: «أن الصائم يحرم عليه الارتماس في الماء»، هل هذا مطلقٌ أو ينصرف إلى الصائم بصوم صحيح بنظر الشارع، لا [أن يشمل] كل صائم عرفي؟ [ففي مثال:] «الزوج يستمتع من زوجته»، هل يعني ذاك الزوج العرفي يستمتع من زوجته أم لا؟ [بل يكون المقصود أنّ] الزوج بنظر الشارع يستمتع من زوجته.

فهكذا هذه الآية، المعتكف بنظر الشارع يعني: "المعتكف اعتكافا صحيحا" يحرم عليه الجماع، ولا إطلاق له لإثبات مشروعية كل اعتكاف عرفي. فإذاً، لا يوجد إطلاقٌ في أدلة الاعتكاف كي نرجع إليه عند الشك.

المراد باليوم

المطلب الثاني: ذكر صاحب العروة: أن اليوم من طلوع الفجر. نقلنا عن السيد الخوئي أن اليوم – وإن كان حسب العرف العام يبدأ من طلوع الشمس – إلا أنه في المقام لا بد أن يراد منه ما يكون مبدؤه طلوع الفجر، لأنه لا اعتكاف إلا بصوم، والصوم من طلوع الفجر ومن المستغرب أن نقول: هو يصوم من طلوع الفجر في بيته ولكن يجيء قبل طلوع الشمس ويعتكف في المسجد من طلوع الشمس، [فإنّ] هذا خلاف المتفاهم العرفي، فهذا يكون ظاهرا في أن مبدأ اليوم في الاعتكاف هو طلوع الفجر، والذي هو مبدأ الصوم.

كلام السيد الخوئي في محله، لكن أنا قلت: إن اليوم قد يكون بمعنى أربع وعشرين ساعة، فيشمل الليل والنهار، [فـ]قد يقال: إن اليوم ليس ظاهرا في النهار. فالوحيد البهبهاني في كتابه «مصابيح الظلام» ذكر أنّ المراد من اليوم أربع وعشرون ساعة، يقول في مسألة قصد إقامة عشرة أيّام: «الإتمام إنما هو

بنية إقامة عشرة أيام تامات بلياليها، كل يوم أربع وعشرون ساعة؛ لأن ذلك هو المتبادر في أمثال المقام.»[1]

وقد يستفاد ذلك من كلام العلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء» حيث قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام بلياليها.» وفي «جامع المقاصد»: «ولا ريب أن الليالي معتبرة في الأيام، إما لكونها داخلة في مسمّاها، أو تغليباً.»[2]

نقلنا عن السيد الزنجاني أنه قال: الظاهر من اليوم هو أربع وعشرون ساعة. ولأجل ذلك ادعى أن ثلاثة أيام الحيض يعني اثنتين وسبعين ساعة؛ وثلاثة أيام خيار الحيوان يعني اثنتين وسبعين ساعة؛ هذا هو الظاهر الأولي من كلمة اليوم. فقيل له: لماذا أفتيتم في قصد إقامة عشرة أيام بكفاية نية البقاء عشرة أيام من دون دخول الليل الأخير، مثلاً: عشرة أيام وتسع ليال، فيكون أقل من مئتين وأربعين ساعة؟ فأجاب: بأن هناك نصاً خاصّاً ورد فيمَن قدم مكة بيومين قبل خروج شهر ذي القعدة ويريد أن يبقى في مكة إلى يوم التروية، فيقول الإمام له: «أتمّ الصلاة»، مع أنه لا يبقى في مكة مائتين وأربعين ساعة.

أنا فحصت فلم أجد روايةً تنص على ذلك، [أي:] من قدم قبل خروج ذي القعدة بيومين. نعم، توجد صحيحة زرارة: «من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة»؛ وهذا موافق للقاعدة. الرواية التي يشير إليها السيد الزنجاني –عافاه الله– أنا لم أجدها، ولو تمّت لدلّت على كفاية عشرة أيام، ولو كان اليوم الأول واليوم العاشر ناقصاً، لأنه يقول: «لو قدم مكة في أثناء ذلك اليوم، ويخرج من مكة في أثناء يوم التروية بعد صلاة الظهر، فيصدق أنه بقي في مكة عشرة أيام.» فلماذا أنتم ذكرتم في رسالتكم العملية أنه لو نقص من عشرة أيام مقدارٌ يجب القصر؟!

[ومهما كان ف]أنا أقبل أن اليوم قد يستعمل ويراد به أربع وعشرون ساعة، لكن الظاهر من إطلاقه أنه –ولو بقي من أول نهار اليوم الأول إلى غروب الشمس من اليوم العاشر– يصدق –بلا مسامحةٍ– أنه أقام في هذا البلد عشرة أيام.

---

[1] «مصابيح الظلام» الجزء الثاني صفحة ٢٥٠

[2] «جامع المقاصد» الجزء الأول صفحة ٢٨٧

نعم، لو كان الخطاب مجملاً – كما قد يذكره السيد الزنجاني في بعض كلماته – أشكل الأمر. لو كان اليوم مجملا لكان يلزم الرجوع إلى العام الفوقاني: «المسافر يقصر»؛ والمخصص المنفصل قال: «من نوى إقامة عشرة أيام يتم»، وهذا إن صار مجملا فيكون القدر المتيقن منه مَن أقام عشرة أيام مع لياليها، يعني: مئتين وأربعين ساعة؛ وفي ما يكون أقل من ذلك لا بد من الرجوع إلى العام، بناء على ما هو الصحيح من الرجوع إلى العام في إجمال المخصص المنفصل؛ وبناء على مبنى السيد الزنجاني من سريان الإجمال من المخصص المنفصل إلى العام، فلا بد من الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام.

أنا لا أعترف بالإجمال، [بل] أنا أقول: الرواية التي ذكرت «أن من نوى إقامة عشرة أيام في بلدٍ يتمّ» إطلاقها يشمل هذا الذي نوى الإقامة في بلد من أول النهار (ولنفرضه طلوع الفجر كما هو الصحيح) إلى غروب الشمس من اليوم العاشر؛ يقول [الرجل]: «والعباس أنا ظلّيت في هذا المكان عشرة أيام»، ولو ادعى ذلك الشخص أن مقصودي [هو] عشرة أيام مع لياليها، كان هذا خلاف ظاهر هذا الخطاب. [فـ]الظهور الإطلاقي لهذا الخطاب يشمل ما إذا نوى الإقامة في هذا البلد من أول النهار من اليوم الأول إلى غروب الشمس من اليوم العاشر.

نعم، في خصوص دم الحيض يوجد بيان آخر، وهو أن الحيض أمر تكويني؛ فإذا ورد فيه أن أقل الحيض ثلاثة أيام، فالعرف يستبعد التركيز على التعبد الذي يؤدي إلى أنه يختلف أيام الصيف عن أيام الشتاء. و[كذا] يختلف حكم امرأة رأت الدم من طلوع الفجر (عند المشهور) أو من طلوع الشمس (عند السيد الخوئي) وفي اليوم الثالث سافرت إلى بلد شرقي وانقطع دم حيضها عند غروب الشمس من ذلك البلد الشرقي كـ«مشهد»، بينما أنها لو بقيت في بلدها لم يبلغ دم حيضها غروب الشمس من اليوم الثالث؛ فـ[معناه أنّها] لو بقيت في بلدها لم يكن هذا الدم حيضا، ولو سافرت إلى ذاك البلد الشرقي كان حيضا. أو [عكس ذلك بأنّها] لو بقيت في بلدها انقطع الدم عنها عند غروب الشمس من اليوم الثالث، لكنها سافرت إلى بلد غربي كـ«كربلاء» (وكربلاء غروب الشمس فيها بعد نصف ساعة من غروب الشمس في بلدها)، فنقول: لا، هذا الدم ليس حيضا؛ لو كنت بقيت في بلدك لكان دمك حيضا، لأن الدم كان يستمر إلى غروب الشمس من اليوم الثالث، ولكنك سافرت إلى كربلاء

وكربلاء غروب الشمس فيها بعد نصف ساعة من غروب الشمس في بلدك، وانقطع الدم في اليوم الثالث قبل غروب الشمس [فلا يكون دمك حيضا]. هذا ليس عرفيا.

نعم، أصل تحديد الحيض بكونه لا يقل عن ثلاثة أيام لا نأبى أن نقول: «حكم تعبدي؛ لأن دم الحيض التكويني قد يقل عن ثلاثة أيام»؛ ولكن التفريق بين هذه الموارد –بعد كون دم الحيض أمرا تكوينياً– ليس عرفيا.

بخلاف خيار الحيوان فإنه تعبد محض وهناك نلتزم بثبوت هذه التفاصيل. وأما في دم الحيض فيشكل الالتزام بهذه التفاصيل؛ مثلاً: امرأة تريد أن ترى دم الحيض الثاني حتى تخرج من عدة المتعة؛ في أيام الصيف مثلا هنا يطول النهار فقد ينقطع الدم عنها في أثناء اليوم الثالث، فتخاف وتسافر إلى أستراليا مثلاً وهناك يصادف أيام صيفنا أيام الشتاء هناك والنهار قصير، [فليس من السليم عرفاً أن] نقول: هناك هذا الدم يكون حيضا وأما هنا فيكون استحاضة؛ [فـ]هناك [أي: مسألة الحيض] لا نستبعد أن يكون المراد من أن الحيض أقله ثلاثة أيام بمعنى ما يساوي اثنتين وسبعين ساعة.

ولكن في غير هذا المورد: لا [وجه للقول بكون المعيار ٧٢ ساعة]، [بل] الظاهر الإطلاقي من ثلاثة أيام في خيار الحيوان، وعشرة أيام في قصد الإقامة، يشمل ما لو كان من أول طلوع الفجر إلى غروب الشمس من اليوم العاشر مثلا، أو اليوم الثالث في خيار الحيوان.

البحث في كفاية التلفيق

ثم بعد ذلك ذكر صاحب العروة: «أن في كفاية الثلاثة الملفقة إشكالاً.»

هذا بحث مهم؛ ثلاثة ملفقة: [نظير أن] ينوي الاعتكاف من ظهر هذا اليوم، وهو صائم من طلوع الفجر في بيته، ينوي الاعتكاف من ظهر هذا اليوم إلى ظهر اليوم الرابع، فيصير ثلاثة أيام ملفقات، هل هذا يكفي؟ صاحب العروة يقول: فيه إشكال.

[أمّا] التلفيق [فـ]يقال: بأنه خلاف الأصل الأولي، وكفاية التلفيق تحتاج إلى قرينة، سواء بالنسبة إلى اليوم، [كما إذا قيل:] «ابق يوما في هذا البلد» [فـ]ما هو الدليل على أنه يكفي أن تبقى من ظهر هذا اليوم إلى ظهر غد؟ هكذا يقال، [بل] لا بد أن تبقى من طلوع الفجر من هذا اليوم إلى غروب

الشمس. [أو إذا قال:] «لله علي أن لا أتكلم يوما»، [فإنّه] وإن كان النذر تابعا للقصد، لكن نقول: الظهور العرفي أنه لا بد من السكوت خلال يوم غير ملفق.

هل هناك أصل أولي؟ فـ[لازمه أنّه] لولا القرينة الخاصة نقول بعدم كفاية التلفيق كما يقول به السيد الخوئي؟ [حيث إنّه] في وجوب صوم شهرين متتابعين يقول السيد الخوئي: «لا قرينة على كفاية التلفيق، فلا بد أن تبدأ بالصوم من أول الشهر إلى آخر الشهر الثاني.» [فـ]لو تركت الصوم من أول رجب مثلا، وبدأت بصوم كفارة شهرين من اليوم الثاني من رجب، بطل صوم الكفارة. لكن المشهور قالوا: بأن هناك قرينة عامة؛ [فـ]حينما يقال صم شهرين متتابعين فالمتفاهم العرفي منه حسب القرينة العامة كفاية التلفيق. سنتكلم حول ذلك إن شاء الله.

ولكن هناك بحث أهم منه؛ وهو أنه في فرض التلفيق هل يؤثر في ذلك كون الشهر ناقصا أو تامّا بناءً على كفاية التلفيق؟ [مثلاً:] أنا أصوم من اليوم السادس عشر من شهر ربيع الثاني، وهذا الشهر ناقص، فأنهي هذا الصوم في اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الثانية ولا يكون ستين يوما، [بل] يكون أقل من ستين يوما؛ [فـ]هل هذا كاف؟ المشهور قالوا بكفايته.

وهناك ذكر السيد الصدر في حاشية «المنهاج» [شيئا آخر]، فقال: فرقٌ بين أن يقول: «صم شهرا»، وبين أن يقول «صم شهرين»؛ إذا قال: «صم شهرا» والتزمنا فيه بالتلفيق، فهنا لا بد أن نحمل الشهر على ثلاثين يوما. [توضيح ذلك:] إن لم يكن هناك دليل على التلفيق، فلا بد من أن يكون الصوم من أول الشهر الهلالي إلى آخره. ولكن لو دل دليلٌ على كفاية التلفيق كما في البقاء في مكان متردداً إلى شهر –[إذ] التلفيق كافٍ [فيه] قطعاً– [فـ]حيث يقول: «تصلي قصرا إلى شهر، فإذا بقيت شهرا فتتم»، نقول: الشهر –بعد أن قامت قرينة على كفاية التلفيق فيه– يكون ظاهرا في ثلاثين يوما. بينما أنه لو قال: «إن بقيت شهرين»، [لقلنا] لا، هنا لا يحتاج إلى أن يكون كل شهر ثلاثين يوما، فإذا كان الشهر ناقصا فيكفي أن يكون أول هذين الشهرين من اليوم السادس عشر من ربيع الثاني مثلا إلى اليوم الخامس عشر من جمادي الثانية، وإن كان شهر ربيع الثاني وجمادي الأولى ناقصين. ما هو الفرق بينهما؟ تأملوا في ذلك، فإن هذا بحث مهم.

وعنوان البحث أنه: هل الأصل في اليوم أو الشهر أو الشهرين عدم كفاية التلفيق، فلو لم تقم قرينة خاصة على كفاية التلفيق نلتزم بعدم التلفيق – كما يدعيه السيد الخوئي ولأجل ذلك قال: «صوم شهرين متتابعين لا يكفي فيه التلفيق، [بل] لا بد أن يصوم من أول الشهر الهلالي إلى آخر الشهر الهلالي الثاني»– أو أن هناك قرينةً عامة على كفاية التلفيق ولو في بعض المجالات كما هو المشهور؟

ثم يقع البحث في أن كفاية التلفيق هل تؤثّر في الاكتفاء بالشهر الناقص، أو فيه تفصيلٌ – كما يدعيه السيد الصدر– بين أن يكون عنوان الحكم شهرا وثبتت فيه كفاية التلفيق، فهذا يعني أنه لا بد أن يكون ثلاثين يوما لا أقل، و[بين ما] إذا كان [عنوان الحكم] أكثر من شهرٍ [كـ]شهرين أو ثلاثة أشهر ودلّ الدليل على كفاية التلفيق، فهنا نلتزم بأنه لو كان الشهر أو أكثر من شهر ناقصا [لكان] يكتفى بهذا النقصان؟

تأملوا في ذلك إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٧–٣٩٩

ليلة الأحد – ١٥ ربيع الثاني ٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

المراد من ثلاثة أيّام في الاعتكاف

كان الكلام في المراد من ثلاثة أيام التي هي شرط الاعتكاف، فإنّ شرط الاعتكاف أن لا يقل عن ثلاثة أيام. فقلنا بأن الظاهر منها ما بين طلوع الفجر من اليوم الأول إلى غروب الشمس من اليوم الثالث، ويدخل فيه الليلتان المتوسّطتان؛ خلافا للشيخ الطوسي في الخلاف، حيث قال: «إذا قال لله عليّ أن أعتكف ثلاثة أيام لا بلياليهن، فيجوز له الخروج من المسجد في الليل، لأنّ الأصل براءة الذمة عن حرمة الخروج في الليل، فإن اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس.»

ولكن يرد عليه: أن تحديد الاعتكاف بثلاثة أيام ظاهرٌ بحسب الفهم العرفي في اعتكاف واحد؛ فلو خرج في الليل ورجع قبل طلوع الفجر من اليوم الثاني، وهكذا خرج في ليلة اليوم الثالث ورجع قبل طلوع الفجر من اليوم الثالث، فيصير ثلاث اعتكافات لا اعتكاف واحد، وهذا خلاف ظاهر لفظ الاعتكاف.

مضافاً إلى أن دليل حرمة الخروج من المسجد [وهو قوله:] "المعتكف لا يخرج من المسجد إلا لضرورة" شموله مطلقٌ فيشمل خروجه ليلاً.

وأما الليلة الأولى فهي خارجة لما قلنا من أن الظاهر من إطلاق ثلاثة أيام عدم شمولها لليل؛ [فقوله:] "بقيت في هذا المكان ثلاثة أيام" يصدق ذلك على ما لو ورد في هذا البلد قبل طلوع الفجر من اليوم الأول وبقي إلى غروب الشمس من اليوم الثالث. خلافا لما نقلناه عن مصابيح الظلام للوحيد البهبهاني، حيث قال: «إن المتبادر من ثلاثة أيام [هو] الأيام بلياليهن، يعني ٧٢ ساعة، من غروب الشمس من اليوم الأول إلى غروب الشمس من اليوم الرابع.» ولكن هذا خلاف الإطلاق، [فإنّ] إطلاق ثلاثة أيام لا يقتضي ذلك.

وأما الليلة التي بعد اليوم الثالث فهي خارجة عن ثلاثة أيام الاعتكاف قطعاً، وإن كان ينسب إلى بعض الأصحاب احتمال دخولها، **ولكن هذا خطأ محض**، لأن الليلة التي بعد اليوم الثالث هي ليلة اليوم الرابع ولا علاقة لها باليوم الثالث. كما ورد في رواية عبيد الله بن أحمد الدهقان –وهو مجهول– عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ إِنَّ اَلْمُغِيرِيَّةَ يَزْعُمُونَ أَنَّ هَذَا اَلْيَوْمَ لِهَذِهِ اَللَّيْلَةِ اَلْمُسْتَقْبِلَةِ فَقَالَ كَذَبُوا هَذَا اَلْيَوْمُ لِلَّيْلَةِ اَلْمَاضِيَةِ».[1] وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة سندا، لكن لا بأس بذكرها كمؤيد لهذا المطلب.

كفاية التلفيق

وقع الكلام حول ما ذكره صاحب العروة من أنه «في كفاية التلفيق في ثلاثة أيام إشكال.» [مثلاً:] شخص كان صائماً فدخل المسجد للاعتكاف من أذان الظهر ناوياً للبقاء هناك ثلاثة أيام ملفقات، يعني إلى أذان الظهر من اليوم الرابع، [فـ]هل يصح اعتكافه؟ صاحب العروة احتاط في ذلك.

فهنا يطرح سؤالٌ، [وهو أنّه] لماذا هنا استشكل صاحب العروة في كفاية التلفيق [و]لكنه لم يستشكل في كفاية التلفيق في ثلاثة أيام الحيض، [أو] عشرة أيام الإقامة للمسافر، وهكذا؟

إذا كان التلفيق خلاف الظاهر –[بمعنى:] أنه لا يصدق بقاء ثلاثة أيام في المسجد للاعتكاف على ما لو دخل المسجد معتكفاً من أذان الظهر من اليوم الأول إلى أذان الظهر من اليوم الرابع فلا يقال: "اعتكف ثلاثة أيام"–، فلماذا في الحيض تقولون بأنه يصدق على تلك المرأة التي رأت الدم من أذان الظهر من اليوم الأول إلى أذان الظهر من اليوم الرابع أنها حاضت ثلاثة أيام؟ أو أنّ المسافر الذي دخل بلدا حين أذان الظهر إلى أذان الظهر من اليوم الحادي عشر [لماذا] تقولون بأنه يصدق في حقه أنه أقام في هذا البلد عشرة أيام؟ ما هو الفارق بين هذه الأمثلة؟

طبعاً هذا الذي قلناه هو رأي المشهور، وإلا فيوجد رأيٌ في الإقامة عشرة أيام [وهو أنّه] أنه لا يكفي التلفيق؛ فلو دخل بلداً حين أذان الظهر [فـ]لابد أن ينوي الإقامة إلى غروب الشمس من اليوم الحادي

---

[1] وسائل الشيعة الجزء العاشر صفحة ٢٨٠

عشر، [و]لا يدخل نصف هذا اليوم في مقدار إقامة عشرة أيام. [نعم،] يصلي فيه تماماً حينما نوى الإقامة من أذان الظهر من هذا اليوم، [و]لكن لابد أن ينوي الإقامة في هذا البلد إلى غروب الشمس من اليوم الحادي عشر كي تتم له إقامة عشرة أيام غير ملفقات.

ولكن هذا رأيٌ شاذٌّ وخلاف ظاهر الأدلة، [فإنّه] إذا دخل هذا البلد حين أذان الظهر وهو ناوٍ للإقامة فيه إلى أذان الظهر من اليوم الحادي عشر يصدق أنه أقام في هذا البلد عشرة أيام.

فإذاً لابدّ من تحصيل جواب على ذاك الإشكال: لماذا في باب الاعتكاف أشكلتم على كفاية الثلاثة الأيام الملفقات، بأن ينوي الاعتكاف من أذان الظهر من هذا اليوم إلى أذان الظهر من اليوم الرابع، ولكن لم تستشكلوا في كفاية التلفيق في ثلاثة أيام الحيض أو في عشرة أيام الإقامة للمسافر؟

رأي السيد الخوئي: الأصل عدم كفاية التلفيق إلّا ما خرج بالدليل

السيد الخوئي قال الأصل عدم كفاية التلفيق، لكن توجد قرينة في بعض الموارد على كفاية التلفيق، فالتلفيق خلاف الأصل. ما هي القرينة على كفاية التلفيق في الحيض؟ ما هي القرينة على كفاية التلفيق في إقامة عشرة أيام؟ يقول السيد الخوئي: القرينة على كفاية التلفيق في بعض الموارد أنه عادةً لا ينضبط شروع الحيض بأن يكون من أول طلوع الفجر مثلاً، [إذ هو] خارج عن اختيار المرأة، [بل] ينزل الدم في أي وقت، فهذا يشكّل قرينة على أنه حينما يقال "الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام" فيراد بذلك ثلاثة أيام ولو ملفقات. كما أنّ المسافر حينما يدخل بلداً لا ينضبط أن يكون دخوله في البلد حين طلوع الفجر مثلاً، [بل] قد يصل إلى البلد في أثناء الليل أو في أثناء النهار.

وأما إذا لم يكن هناك قرينة بأن كان الفعل تحت اختياره كالاعتكاف، [ف]لا دليل على كفاية التلفيق. ولأجل ذلك يقول السيد الخوئي نحن أنكرنا كفاية التلفيق في كفارة صوم شهرين متتابعين؛ خلافاً لما ينسب إلى المشهور من أنه يكفي في صوم شهرين متتابعين أن يصوم في أثناء الشهر، [نظير أنّه:] من اليوم السادس عشر من ربيع الثاني يبدأ بصوم الكفارة ويخلّص الصوم في الخامس عشر من شهر جمادى الثانية؛ هكذا نسب إلى المشهور. لكن السيد الخوئي يقول: لا قرينة على ذلك، [بل] صوم الكفارة فعل اختياري، [و في قوله:] «من أفطر فعليه صوم شهرين متتابعين» [يكون] ظاهر الشهر هو الشهر

الهلالي بكامله ولا دليل على كفاية التلفيق فيه. بخلاف العدّة، [فـ]مثلاً: عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً من حين بلوغ خبر الوفاة، [فـ]قد يبلغ خبر وفاة الزوج في أثناء النهار، فهنا توجد قرينة على كفاية التلفيق.

الرأي المختار: مطابقة التلفيق للظهور الإطلاقي غالباً

إنصافاً التلفيق في أغلب الموارد مطابق للظهور الإطلاقي؛ [فـ]إذا قيل لشخصٍ: «صم شهراً أو صم شهرين متتابعين» [فـ]هل يفهم العرف منه الابتداء من أول الشهر الهلالي؟ لا. [أو] لو أخبر شخص بأنّي «صمت شهرين أو صمت شهراً» ولكن انكشف أنه بدأ من نصف الشهر الأول وخلّص الصوم في نصف شهر الثاني، [فهل] يقال: "أنت كاذب، لماذا تكذب [بل] أنت صمت نصف شهر ونصف شهر ولم تصم شهراً؟" [الجواب:] ليس الأمر كذلك، فحينئذ يقال لماذا لا يقال بمثله في الاعتكاف؟ الاعتكاف أقله ثلاثة أيام، هو دخل المسجد معتكفاً من أذان الظهر لهذا اليوم وخلص الاعتكاف في اليوم الرابع حين أذان الظهر، أ لا يقال اعتكف ثلاثة أيام؟ لا يقال: «بقي في المسجد ثلاثة أيام»؟ [بل يصدق أن يقول:] «بقيت في المسجد ثلاثة أيام، [فـ]حينما أذن المؤذن لصلاة الظهر دخلت المسجد وأنوي الاعتكاف البقاء في المسجد، بقيت في هذا المسجد ثلاثة أيام»، وهو دخل المسجد حين أذان الظهر وخرج من المسجد حين أذان الظهر من اليوم الرابع، يصدق أنه أقام في هذا المسجد ثلاثة أيام.

[والسرّ في عدم القول بذلك في الاعتكاف هو: أنّ] خصوصيّة كون الاعتكاف مقترناً بالصوم والصوم يبدأ من طلوع الفجر، هذه تشكّل قرينة على أن لا يكون هناك إطلاق لكفاية التلفيق في خصوص الاعتكاف، وإلّا [فـ]لو بدّلتم [مثال] الاعتكاف إلى [مثال] البقاء في المسجد ثلاثة أيام، [كما إذا قيل:] «ابق في المسجد ثلاثة أيام»، [فهل] لابد أن يبقى من حين طلوع الفجر إلى غروب الشمس من اليوم الثالث؟! ألا يصدق لمن بقي من أذان الظهر من اليوم الأول إلى أذان الظهر من اليوم الرابع أنه بقي في المسجد ثلاثة أيام؟ كيف لا يصدق؟

حيث إن هذا البحث (أي: البحث عن التلفيق في الأيّام أو التلفيق في الأشهر) بحث مهم، [فلا بأس بالتعرّض لتفاصيله]، السيد الخوئي أيضاً تعرض لهذا البحث وذكر أنه حيث يكون التلفيق على خلاف الأصل، فلابد في صوم شهرين متتابعين [من] الابتداء من أول الشهر. فلو وقع الخلاف [في تعيين أوّل الشهر حيث إنّ] السيد الخوئي يقول: «أول الشهر يوم السبت لأنه رئي الهلال في أمريكا»

والسيد السيستاني يقول: «أول الشهر يوم الأحد»، فمن يقلد السيد الخوئي –حيث يجب عليه الابتداء في صوم شهرين متتابعين من أول الشهر– لابد [له من] أن يصوم من يوم السبت؛ فلو صام من يوم الأحد ثم اطلع على أنه رئي الهلال في ليلة السبت في أمريكا وهذا لم يصم يوم السبت بطل صوم كفارته وإن صام شهرين، لماذا؟ السيد الخوئي يقول: «لأنك لم تصم اليوم الأول من هذا الشهر.»

والإنصاف أنّ الظاهر –ولو بالإطلاق المقامي– هو كفاية التلفيق، فيكفي الشهر الملفق أو الشهران الملفقان. لكن هنا عدة أبحاث مهمة:

مختار السيد الصدر في التلفيق

البحث الأول: توجد تعليقة للسيد الصدر في كفارة صوم شهرين متتابعين، وتوجد تعليقةٌ أخرى له في عدة الوفاة وهي أربعة أشهر وعشراً. أقرأ لكم هاتين التعليقتين، [ف]لاحظوا:

التعليقة الأولى في كفارة صوم شهرين متتابعين: يقول في [مسألة] كفّارة الظهار:[1] «يكفي صوم شهرين هلاليين ولو بالتلفيق» –يعني لا يجب صوم ٦٠ يوماً كما لا يجب الابتداء من الشهر الهلالي، بل يكفي صوم شهرين هلاليين ولو كانا ناقصين، [كما لو] كانا ٢٩ يوماً؛ فلو بدأ بالصوم من اليوم السادس عشر من شهر ربيع الثاني وكان هذا الشهر ناقصاً وشهر جمادى الأولى ناقصاً، ففي الشهر الثالث وهو شهر جمادى الثانية يخلّص صوم شهرين متتابعين في اليوم الخامس عشر، مع أنه لم يصر ٦٠ يوماً، [بل] صار ٥٨ يوماً.–

يقول: «هذا يختلف عما لو قال له المولى "صم شهرا"، [فإنّ] الظهور الأولي في الشهر [هو] في الشهر الهلالي غير الملفق؛ وإذا ساعد الارتكاز العرفي على عدم خصوصية في غير الملفق، شمل الدليل الشهر الهلالي الملفق.» هذا صحيحٌ، أنا [أيضاً] أقبل [أنّ] الارتكاز العرفي يساعد على كفاية التلفيق.

---

[1] حاشية منهاج الصالحين الجزء الثاني صفحة ٣٣٨

لكن بعد ذلك يقول السيد الصدر: «فرقٌ بين أن يقول المولى "صم شهراً" أو يقول "صم شهرين"، فرقٌ بين أن يقول المولى: "إذا بقيت في بلد شهراً متردداً فأتم صلاتك بعد مضي شهر"، [فـ]هنا بعد قيام الدليل على كفاية شهر الملفق يتحوّل معنى الشهر إلى مقدار ٣٠ يوماً، فلا يكفي ٢٩ يوم»؛

–[توضيح ذلك:] يعني أنت لو دخلت هذا البلد في اليوم السادس عشر من شهر ربيع الثاني (وربيع الثاني ناقص) فلا يكفي أن تبقى في هذا البلد متردداً إلى اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأولى، لأنه يصير ٢٩ يوم، بل لابد أن تضيف إليه اليوم السادس عشر من شهر جمادى الثانية حتى يكمل ٣٠ يوماً، ثم تصلي تماماً من ليلة السابع عشر من شهر جمادى الثانية؛ بينما أنّ المشهور ومنهم السيد الخوئي قالوا: لو كنا نحن وما دل على أنه إذا مضى شهر فأتم صلاتك لكنا نقول بكفاية الشهر الملفق ولو كان ناقصاً ٢٩ يوماً. [نعم،] السيد الخوئي لا يقول بذلك، لأنه ورد في رواية أخرى وهي صحيحة محمد بن مسلم: «إذا مضى ثلاثون يوماً فأتم»، فيقع التعارض بين الروايات. لو كان الدليل مختصاً بمضي شهر لكان السيد الخوئي يقول بكفاية الشهر الملفق الهلالي ولو كان ناقصاً.–

[ولكنّ] السيد الصدر [لايقول بذلك، بل] يقول: «أنا لا يهمّني أن توجد رواية تدل على أنه "إذا مضى ثلاثون يوماً وأنت متردد في البقاء في بلدٍ فأتم صلاتك"، [بل] حتى لو لم تكن تلك الرواية فظاهر كفاية الشهر الهلالي الملفق كونه مشيراً إلى ٣٠ يوماً. وأما إذا قال: "صم شهرين" أو قال "اعتدّي بثلاثة أشهر" أو قال "اعتدّي بأربعة أشهر وعشر" في عدة الوفاة، [فـ]هنا يختلف الحال. لماذا؟ لأنّ "شهرين" أو "ثلاثة أشهر" يتضمن شهراً هلالياً كاملاً في الأثناء.»

–[توضيح ذلك:] أنت حينما تبدأ بالصوم من اليوم السادس عشر من ربيع الثاني، فشهر جمادى الأولى يصير شهر هلالي غير ملفق. ١٥ يوم من شهر ربيع الثاني و١٥ يوم من شهر جمادى الثانية تصير ملفق، وأما شهر جمادى الأولى شهر هلالي كامل غير ملفق. وهكذا ثلاثة أشهر تتضمن شهرين هلاليين غير ملفقين.–

[فيقول السيد الصدر:] «فهنا يكون الظاهر عرفاً كفاية التلفيق ولو بأن يكون الشهر ناقصاً.»

[توضيح ذلك:] أنت صمت في اليوم السادس عشر من شهر ربيع الثاني وشهر ربيع الثاني ناقص [أي: كان] ٢٩ يوم؛ فأنت لم تصم في هذا الشهر إلا ١٤ يوماً؛ فيكفيك أن تصوم في شهر جمادى الأولى

كامل وتصوم ١٥ يوماً من شهر جمادى الثانية؛ يعني تكّمل النقص الحاصل من تركك للصوم في من أوله من شهر ربيع الثاني، فتصوم ١٥ يوم من شهر جمادى الثانية؛ فلا يصير مقدار شهر كامل، لأنّه أُمِرَ بصوم شهرين.

وأمّا إذا أُمِرَ المكلف بصوم شهر، [فـ]لا؛ [مثلاً] إذا بدأ من اليوم السادس عشر من ربيع الثاني وكان شهر ربيع الثاني ناقص، فلابد أن يضم إليه صوم ١٦ يوم من جمادى الأولى.

ما هو الفارق بين أن يكون عنوان الشهر موضوعاً ودل الدليل على كفاية التلفيق فيه فيكون ظاهراً في مقدار ٣٠ يوماً، وبينما لو كان موضوع الحكم صوم شهرين أو الاعتداد بثلاثة أشهر أو بأربعة أشهر وعشر [فيكون ظاهراً في الهلاليّ الملفّق لا العدديّ]؟ [يقول السيد الصدر في الجواب:] حيث [إنّه في الثاني] يتضمن في الأثناء شهراً هلالياً كاملاً أو شهرين هلاليين كاملين أو ثلاثة أشهر هلاليات، فهنا يكفي في التلفيق أن نضم إلى ما صمناه أو ما اعتدت المرأة في الشهر الأول ناقصاً ما يكمل به الشهر ولو بنحو شهر ناقص. [مثلاً] ربيع الثاني ناقص، [و]أنت صمت في اليوم السادس عشر من شهر ربيع الثاني ولم تصم إلا ١٤ يوم؛ فتركت الصوم في ربيع الثاني ١٥ يوما؛ [فـ]صُم من شهر جمادى الثانية ١٥ يوم ولكن لا يصير ٣٠ يوماً، [بل] يصير ٢٩ يوماً. وهكذا في اعتداد المرأة ونحوها.

السيد الحكيم في المستمسك ذكر كلاماً قد يشبه كلام السيد الصدر ولكن لا بهذا التفصيل، ونذكر كلامه في الليلة القادمة.

والتعليقة الثانية [للسيّد الصدر هو] أشد تعقيداً من التعليقة الأولى؛ راجعوا منهاج الصالحين في أبواب العدد في عدّة الوفاة صفحة ٣١٨، [فـ]بعدما حكم السيد الحكيم بأن مقدار عدة الوفاة ١٣٠ يوم – [حيث حاسب] كل شهر ٣٠ يوم –لأنّ رأيه أنّه بعدما قام الدليل على كفاية التلفيق فمقتضى الإطلاق المقامي [هو] الأخذ بالشهر الكامل، فكل شهر لابد أن يحسب ٣٠ يوماً وأضف إليه عشرة أيام فيصير ١٣٠ يوم–، هناك يوجد تعليقة للسيد الصدر نقرؤها في الليلة القادمة. فهل نستوعبها أم لا؟ هذا بحث آخر نتكلّم عنه في الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٨– ٤٠٠

ليلة الاثنين – ١٦ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

كفاية التلفيق في مثل اليوم والشهر

كان الكلام في كفاية التلفيق، وقلنا بأن التلفيق خلاف الأصل الأوّلي، فلو قال المولى لعبده: «تملّكْ داراً»، فاشترى هذا العبد نصف دار ونصف دار أخرى، لما كان يقبل منه العرف، [بل يقال له:] «المولى قال لك: "اشترِ داراً" [و]أنت اشتريت نصف هذه الدار ونصف دار أخرى»، فلا يقبل منه أن يقول: «الدار تشمل الدار الملفقة». أو [إذا] قال المولى لابنه: «اشترِ عبداً»، فاشترى نصف عبد ونصف عبد آخر، [ف]هذا غير مقبول منه.

[ف]نحن نقبل أن التلفيق خلاف الأصل، ولكن ادّعينا على خلاف ما ادعاه السيد الخوئي: أنّ العرف بارتكازه يرى أن اليوم والأسبوع والشهر والسنة ينطبق على الملفّق.

فلو قال المولى لعبده: «ابقِ في هذا البلد يوماً» وهذا العبد دخل البلد في ظهر يوم الخميس إلى ظهر يوم الجمعة، [ف]العرف يكتفي بذلك، فيقول العبد: «أنا بقيت في هذا البلد يوماً». وهكذا لو قال له: «ابقِ في هذا البلد أسبوعاً»، فبقي من ظهر يوم الاثنين إلى ظهر يوم الاثنين في الأسبوع القادم، [فيصحّ أن] يقول: «أنا بقيت هنا أسبوعاً»، بينما أن السيد الخوئي يقول: «لا [يصحّ ذلك، فإنّ] التلفيق خلاف الأصل». وهكذا في الشهر، أو الشهرين.

وعليه، فما ذكره السيد الخوئي –من أنه لو قال الشارع: «إن ظاهرت فصم شهرين متتابعين»، فلا بد أن يبدأ من أول الشهر الهلالي، ولو بدأ بالصوم في أثناء الشهر، [ف]هذا لا يكفي، لأن التلفيق خلاف الأصل–، نقول [بالنسبة إلى ما ذكره]: هذا ليس صحيحاً.

المراد بالشهر عند القول بالتلفيق

هنا يقع بحث مهم، وهو أنه كيف نحسب شهرين عند التلفيق؟ فإنّه قد يكون الشهر ناقصاً [أي:] ٢٩ يوماً، مثلاً: إذا كان شهر رجب وشعبان ناقصين وبدأ بالصوم من أول رجب إلى آخر شعبان، [فأنا] أستبعد [وجود] من لا يكتفي بذلك، كما صرّح في «الشرائع» [و]قال: «من وجب عليه شهران متتابعان، فإن صام هلالين فقد أجزأه ولو كانا ناقصين».

لكن يوجد بيانٌ للسيد الحكيم –قدّس سره– في «المستمسك» [و]لازمه أن يقول بأنه حتى لو بدأ بصوم شهرين متتابعين من أول رجب، لا يكفي ذلك إذا كان الشهر ناقصاً، بل لا بدّ أن يصوم ٦٠ يوماً –يعني يَضُمّ إلى صوم هذين الشهرين الناقصين صومَ يومين بعد شهر رمضان.– [بيان ذلك:] إنّه في «المستمسك» يقول: «بعدما دلّ الدليل على كفاية التلفيق، فلا بدّ أن يكون المراد من الشهر مقدار الشهر، وحيث إن الشهر يختلف بالتمام والنقصان، يتعيّن حمله على الشهر التام، بمقتضى الإطلاق المقامي».[1] هذا البيان يأتي في صوم شهرين متتابعين بعدما يلتزم السيد الحكيم بأنه يكفي فيه التلفيق.

ولعلّه لأجل ذلك في عدة الوفاة –[وهي:] أربعة أشهر وعشراً– أفتى بلزوم أن يكون الاعتداد بمقدار ١٣٠ يوماً، لأنه يقول: «دلّ الدليل على كفاية التلفيق في أشهر عدّة الوفاة، فلا بد أن يكون المراد من الشهر هناك مقدار الشهر، وينصرف بالإطلاق المقامي إلى الشهر الكامل، أي ٣٠ يوماً». ولا أدري لماذا في عدة الطلاق إذا كانت العدة بالأشهر –[أي:] ثلاثة أشهر– لم يذكر ذلك، [بل:] قال: «عدة الطلاق فيمن لا تحيض وهي في سن من تحيض، ثلاثة أشهر» [و]لم يقل: «والمراد من ثلاثة أشهر ٩٠ يوماً».

ولكن هذا البيان للسيد الحكيم غيرُ متّجهٍ، [ف]أي وجهٍ لانصراف مقدار الشهر إلى الشهر الكامل؟ بعدما كان التلفيق جائزاً بمقتضى الدليل العام –كما اخترناه– أو بمقتضى الدليل الخاص –كما اختاره هؤلاء الأعلام في الوقائع التي ليست باختيار المكلف عادةً [نظير المقام حيث] ليست باختيار الزوجة أن يموت زوجها في أول الشهر الهلالي، فهذا عندهم يشكّل قرينة على كفاية التلفيق– لو أنّ زوجها مات في نصف شهر ناقص [مثلاً:] في نصف الربيع الأول، ففي نصف رجب يقال «انقضت أربعة أشهر»

---

[1] «المستمسك»، الجزء الثامن، صفحة ١٥١

[وهذا] يعني [أنّ أيّام العدّة كانت] من اليوم السادس عشر من شهر ربيع الاول الى نهاية اليوم الخامس عشر من شهر رجب؛ [فحينئذٍ] العرف يقولون: «انقضت أربعة أشهر»، ولا يقولون: «لا [يصحّ ذلك، إذ] هذه الأشهر كانت ناقصة و ٢٩ يوماً، [فلابدّ من أن] يضاف إليه بعد ذلك ثلاثة أيام [حتى] يصير أربعة أشهر.» هذا هو الظاهر، كما قال به السيد الخوئي.

وهذا لا يختلف فيه أن يقول المولى لعبده مثلاً: «صم شهراً»، أو قال «صم شهرين»، أو قال «صم ثلاثة أشهر.» إذا قال [المولى:] «صم شهراً»، ثمّ بدأ [العبد] بالصوم من اليوم السادس عشر من ربيع الأول، وكان الشهر ناقصاً، وصام إلى اليوم الخامس عشر من شهر ربيع الثاني، [فـ]يقول العرف: «صام شهراً».

تفصيل السيد الصدر بين كون الموضوع شهراً وبين كونه شهرين أو أكثر

فـ[لا يتمّ] ما نقلناه عن تعليقة السيد الصدر في «المنهاج»[1] من الفرق بين كون الشهر موضوعاً للحكم وبين كون أكثر من شهر موضوعاً للحكم (شهرين [كان أو] ثلاثة أشهر [أو] أربعة أشهر)، حيث قال: «إذا قام الدليل على كفاية التلفيق فيكون المراد من الشهر مقدارَ الشهر، ويكون ظاهراً في ثلاثين يوماً. ولكن إذا قال: "صم شهرين"، أو قال: "تعتدّ المرأة المطلقة ثلاثة أشهر"، أو قال: "تعتد المرأة المتوفّى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً"، فهنا –حيث إنّ هذه المدة تتضمن شهراً هلالياً أو أشهراً هلالية– نقبل كفاية تتميم ما فات من الشهر الأول، وإن كان الشهر ناقصاً.» مثلاً: لو بدأ بالصوم من اليوم السادس عشر من شهر ربيع الأول –وكان شهر ربيع الأول ناقصاً– [فهو] يقول: «هنا أقبل بأن هذا يصوم في شهر ربيع الثاني وفي شهر جمادى الأولى إلى اليوم الخامس عشر؛ [فـ]إذا صام اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأولى، فهو صام شهرين، لأنه في شهر جمادى الأولى كمّل ما فات منه من الصوم في شهر ربيع الأول. [فإنّه] فات منه ١٥ يوماً [حيث] صام ١٤ يوماً وكان الشهر ناقصاً؛ فالمقدار الفائت منه كان ١٥ يوماً [وهو أي الفائت كان] النصف الأول من شهر ربيع الأول، فهو يكمل هذا النقص في

---

[1] الجزء الثاني، صفحة ٣٣٨

شهر جمادى الأولى. بينما أنه لو قيل له "صم شهراً"، فلا بد أن يصوم (بعدما صام في اليوم السادس عشر من شهر ربيع الأول، وكان الشهر ناقصاً)، ١٦ يوماً من شهر ربيع الثاني.»

نقول: من أين جاء هذا الاختلاف في ذهنكم يا سيدنا؟ ليس هذا الوجه عرفياً أبداً. لا فرق بين شهر أو شهرين – كما ذكر السيد الخوئي – في أنه إذا قام الدليل على كفاية التلفيق فنضيف إلى ما بدأنا به في أثناء الشهر الأول ما فات منا من ذلك الشهر الأول.

[نعم،] السيد الخوئي لا يقول بذلك في الصوم، [و]لكن في مجالات أخرى يقول بذلك، مثلاً: إذا قال المولى لعبده: «إذا بقيت شهراً في مكان مترددًا فأتم صلاتك بعد ذلك»، وكان الدليل منحصرا بذلك، [ف]يقول السيد الخوئي: يكفي الشهر الملفق، وإن صار ٢٩ يوماً. لأنّه ورد في هذا البلد اول يوم السادس عشر من ربيع الأول، وكان الشهر ناقصاً، فيضيف في شهر ربيع الثاني ١٥ يوماً، جبراً لما فات منه في شهر ربيع الأول، حيث فات منه البقاء في هذا المكان ١٥ يوماً (يعني النصف الأول من ربيع الأول).

كيفيّة محاسبة الأشهر عند التلفيق

[ثمّ إنّ] هنا بحثاً مهمّاً، لو قلنا بكفاية صوم شهرين متتابعين ولو ملفّقاً كما نقول به حسب المرتكز العرفي – وفاقاً للمشهور وخلافاً للسيد الخوئي و[هو] ينسبه إلى صاحب الجواهر من لزوم البدء بصوم شهرين متتابعين من أول الشهر الهلالي –، [ف]هنا يقع بحث، وهو أنّه: لو صام في اليوم الأخير من شهر رجب ثمّ صام في شهر شعبان كله، وكان الشهران ناقصين [أي: كان] كلاهما ٢٩ يوماً، [ف]المحقق في «الشرائع» قال: «٢٩ يوماً من شعبان [يحسب] صوم شهر. [وأمّا] الصوم الذي صمته في آخر رجب [ف]لا بد أن تكمّله وتضيف إليه صوم ٢٩ يوماً.» مثلاً: أنت صمت في اليوم الأخير من شهر رجب كفارةً عن ظهار – [حيث] وجب عليك [بالظهار] صوم شهرين متتابعين – و[قد] صمت شعبان كلّه، وكلاهما كانا ناقصين، [ف]المحقق يقول: الشهر الثاني يبدأ من أول شعبان، [و]ذاك اليوم الأخير من رجب يبقى ناقصاً، [فبالتالي: إنّ] هذا الشهر الثاني، وهو شهر شعبان [قد] صمته كله، ولا بد أن تكمّل صوم شهر رجب وتضيف إليه ٢٩ يوماً حتى يصير ٣٠ يوماً.

صاحب الجواهر قال: لماذا؟ شهر رجب كان ناقصاً، ولا يجب عليّ إلا جبر ما فاتني من الصوم في شهر رجب، [وحيث إنّ] شهر رجب كان ٢٩ يوماً [و]أنا صمت اليوم الأخير، [فما] فاتني من صومٍ [كان]

٢٨ يوماً، إن شاء الله، أنا بعد شهر رمضان أصوم ٢٨ يوماً، وبذلك يكتمل صوم شهرين، لأنّ التتابع لا يجب في الشهر الثاني. [فأنا] صمت شهراً ويوماً قبل رمضان، وبعد رمضان أضيف إلى ذاك اليوم الذي صمته من رجب ما يكتمل به نقص ما فات مني من صوم شهر رجب؛ وبما أنّ رجب شهر ناقص فيجب عليّ أن أضيف ٢٨ يوماً بعد شهر رمضان وبه أخلص.

السيد الخوئي قال: «لا يصحّ ما يقول به المحقق في «الشرائع» ولا ما يقول به صاحب الجواهر. [فإنّ] هذا المكلّف صام يوم واحد من رجب، [وهل أنتم] تقطعونه وتبدأون بالشهر الثاني من أول شعبان إلى آخره؟ لا [يصحّ ذلك]. يقول السيد الخوئي: أنا لم أقبل التلفيق في صوم شهرين، ولكن لو فرض قيام الدليل على التلفيق، [فـ]التلفيق ظاهره هذا: "من بدأ بالصوم في اليوم الأخير من رجب، فـ[هو قد] بدأ بأول صوم من الشهر الملفق، ويبقى هذا الشهر ملفقاً إلى آخر شعبان."»

هذا الكلام للسيد الخوئي صحيح. إنصافاً العرف هكذا يحاسب ويحكم. [فـ]يقول: «الشهر الأول الملفق ابتدأ من آخر رجب، ولا بدّ من اكتمال هذا الشهر الملفّق، ثم يبدأ الشهر الثاني.»

لكن هنا صدر من السيد الخوئي شيء غريب، والجواد قد يكبو. [بيان ذلك:] كان المفروض أن يقول السيد الخوئي [حينئذٍ]: «[لابدّ من أن يضمّ] اليوم الأخير من رجب –وهو ناقص– [إلى] ٢٨ يوماً من شعبان [حتّى] يصير شهر ملفقاً كاملاً، لأنّ ما فات من الصوم في رجب كان ٢٨ يوماً –لأن شهر رجب كان ناقصاً وهو صام اليوم التاسع والعشرين– فـ٢٨ يوماً من شعبان يكون إكتمالاً للشهر الملفق الأول. وحينما يصوم في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فهو بدأ بأول يوم من الشهر الثاني، وحصل بذلك التتابع.» [ولكن نرى أنّ] السيد الخوئي يقول: «لا بد أن يكون ٣٠ يوماً، [وحينئذٍ يكون] اليوم الأول من رجب و[يكون] ٢٩ يوماً من شعبان [وبه] يصير ٣٠ يوماً، فهو لم يبدأ باليوم الأول من الشهر الثاني، وبذلك بطل التتابع، ويجب عليه الاستئناف لصوم شهرين متتابعين بعد رمضان من جديد».

نقول: يا سيدنا الله يرحمك! أنت في سائر المجالات –كما في العدّة– قلتَ بأنّه: لو كان الشهر ناقصاً[كما لو] توفي زوج امرأة في ليلة التاسع والعشرين من رجب (وشهر رجب ناقص) –[فيكون] الشهر الأول الذي تعتد فيه هذه المرأة شهر ملفق، والسيد الخوئي يقبل التلفيق في العدة– [لكان] ينتهي هذا الشهر

الأول الملفق في ليلة التاسع والعشرين من شعبان؛ لأنه في اليوم الأخير من رجب اعتدت هذه المرأة، وكان الأيام الماضية من رجب ٢٨ يوماً –لأن رجب كان ناقصاً–، فبعد اعتداد هذه المرأة ٢٨ يوماً من شعبان ينتهي الشهر الأول الملفق، وفي اليوم التاسع والعشرين من شعبان يبدأ أول يوم من الشهر الثاني الملفق.

فكأنّ السيد الخوئي نسي مبناه، وجمع بين ما ذكره وبين مختار المحقق الحلي في «الشرائع» من لزوم إكمال الشهر الملفق ٣٠ يوماً، وهو لا يقبل ذلك المبنى.

محاسبة عدّة الوفاة

تأملوا كيف نحسب عدة الوفاة حسب هذه الاختلافات؟ إذا مات زوجها أول الشهر الهلالي [فالأمر] واضح؛ [إذ تكون العدّة] أربعة أشهر هلالية وعشرة أيام، سواءً فرضنا عشرة أيام أولاً، أو فرضنا عشرة أيام آخراً. [و]لكن إذا توفي زوجها أثناء الشهر، [فـ]هنا كيف تحسب أربعة أشهر وعشرة؟ [هل] «العشر» يحسب أولاً، ثم يحسب أربعة أشهر، أو يحسب أربعة أشهر ثم يحسب العشر؟

أنا أذكر الفهم العرفي لي وفاقاً للسيد الخوئي، وأحوّل البحث إلى الليلة القادمة [و]أذكر [فيها] مطالب غير عرفية من جمع من الأعلام. أنا أقول: الفهم العرفي يساعد على أن الأشهر الهلالية الأربعة تبتدء من حين وفاة الزوج. [ففي] أيّ وقت مات الزوج يبدأ الشهر الملفق. مثلاً لو مات في ليلة ٢٦ من شهر ربيع الأول، فبعد أربعة أشهر هلالية تنتهي هذه الأشهر، ثم يضاف إليها عشرة أيام. لكن جمع من الأعلام قالوا: العشر يحسب أولاً.

تأملوا في ذلك إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٩ – ٤٠١

ليلة الثلاثاء – ١٧ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

كيفيّة محاسبة الأشهر عند التلفيق

كان الكلام في كيفية التلفيق في الشهر والأشهر، فقلنا بأن العرف فيما إذا بدأ بالصوم في صوم شهرين متتابعين في أثناء شهر، يرى أن الشهر الملفّق يبتدء من هذا اليوم. مثلاً: بدأ بالصوم في اليوم السادس عشر من ربيع الأول، فإن كان هذا الشهر ناقصا فهو صام في هذا الشهر ١٤ يوما وفي شهر ربيع الثاني يكمّل ما نقص من صوم شهر ربيع الأول [وهو] ١٥ يوما، لأن الشهر كان ناقصا وصام ١٤ يوما من ٢٩ يوما، ولم يصم ١٥ يوما، [ف]في شهر ربيع الثاني يصوم ١٥ يوما، ويكون إكمالا للشهر الملفق الأول. فمن اليوم السادس عشر من شهر ربيع الأول يبتدء الشهر الملفق الثاني.

رأي السيد السيستاني في محاسبة الأشهر عند التلفيق

ظاهر كلام السيد السيستاني أنّه يستشكل في كفاية ضم صوم ١٥ يوما لإكمال نقص الشهر الأول في هذا الفرض (الذي كان الشهر ناقصا وصام فيه من اليوم السادس عشر من ربيع الأول).

نحن قلنا – وفاقا للسيد الخوئي – بأن العرف هكذا يقول: «شهر ربيع الأول كان ناقصا، فأنا بدأت بالصوم من اليوم السادس عشر – بناء على كفاية التلفيق (كما هو الصحيح) –، وصمت إلى اليوم الخامس عشر من شهر ربيع الثاني، فتمّ بذلك صوم شهر ملفق، ثم من اليوم السادس عشر يبتدء صوم الشهر الملفق الثاني». هكذا يرى العرف.

السيد السيستاني في صوم شهرين متتابعين لم يقل شيئا، لكنّه في بحث العدة يستفاد منه أنه يحتاط وجوبا بضم يوم آخر، [ف]لابد (حسب ما ذكره في كتاب العدة) أن يصوم ١٦ يوما من ربيع الثاني كي يكتمل ٣٠ يوما. [نعم،] لو بدأ بالصوم من أول ربيع الأول لكان يكتفي بصومه ٢٩ يوما من شهر ربيع

الأول لأنه [وإن] كان ناقصا و[لكن] بهذا يكتمل الشهر الهلالي. لكنه حيث بدأ بصوم هذا الشهر في أثناء الشهر فالأحوط وجوبا أن يضم إليه مقدارا يجبر به النقص حسب الشهر التام.

ذكر ذلك في عدّة الوفاة وهكذا في «عدة ثلاثة أشهر»، أنا أقرأ عبارته من «منهاج الصالحين»[1] في عدة الوفاة –[وهي:] أربعة أشهر وعشرا– قال: «إن مات الزوج في أثناء الشهر فعليها أن تجعل ثلاثة أشهر هلاليات في الوسط وتكمل نقص الشهر الأول من الشهر الخامس ٣٠ يوما على الأحوط وجوبا». ثلاثة أشهر هلالية في الأثناء [كانت] كاملات، يعني اعتدت من أولهن إلى آخرهن؛ [و]إنما النقص في الشهر الأول لأن زوجها توفي في أثناء الشهر الأول.

افرض [أنّ الزوج] توفي في ليلة اليوم السادس عشر من ربيع الأول وشهر ربيع الأول ناقص، فهي اعتدت في شهر ربيع الأول ١٤ يوما. [ف]الأحوط وجوبا أن تكمل هذا النقص –لا بـ ١٥ يوما كما يقول به السيد الخوئي–، بل بـ ١٦ يوما كي يصير الشهر الأول الملفّق ٣٠ يوما.

[اقول:] هذا ليس عرفيا، [و]لا يعترف العرف بذلك. [بل مقتضى الفهم العرفي هو أنّ] هذه المرأة تقول: «زوجي توفي في ليلة السادس عشر من ربيع الأول»، فإلى ليلة السادس عشر من ربيع الثاني هي تعتد وتقول: «انقضى الشهر الأول»؛ [لأنّه كان من] السادس عشر [الى] السادس عشر. [وهذه المرأة] لا تفكّر [في] أنّ شهر ربيع الأول كان ناقصا أو كان تاما. ومن اليوم السادس عشر من ربيع الثاني إلى اليوم السادس عشر من جمادي الأولى يكون شهرا ثانيا. وهكذا.

لكن السيد السيستاني لا يقبل ذلك ويحتاط. أنا أرى أن هذا الاحتياط ليس عرفيا.

ولعله حيث يرى الإجمال فيحتاط وجوبا في العدة لاستصحاب بقاء العدة، ولكنه في صوم شهرين متتابعين قد لا يحتاط تمسكا بأصل البراءة. وإن كان لنا إشكال في إجراء أصل البراءة في هذه المجالات، لا نتعرض لهذا الإشكال فعلا.

فالمهمّ –كما ذكر السيد الخوئي– أنّ العرف في كيفية التلفيق (في عدة الوفاة مثلا) يبتدء بالأشهر الهلالية الأربعة ملفقة، ثم بعد ذلك يقول للمرأة: «اعتدّي عشرة أيام أخرى، وبذلك تنقضي عدتك».

---

[1] الجزء الثالث صفحة ١٧٥

ما ذكره السيد الصدر في كيفيّة محاسبة الأشهر عند التلفيق

لكن هناك رأي آخر ذهب إليه جمع من الأعلام [وهو:] أن عشرة أيام تحسب أولا. أقرأ لكم عبارة السيد الصدر ثم أذكر عبارات من «تكملة العروة» للسيد اليزدي ومن كتاب الجواهر.

عبارة السيد الصدر[1] هنا تشتمل على صور المسألة؛ [فنقول:] تارة يفرض أن الزوج توفي في أول ليلة من شهر ربيع الأول مثلا، [فـ]هنا المشهور يقبلون بأن أربعة أشهر تنتهي حين انتهاء جمادي الثانية؛ ولا أهمّية لكون هذه الأشهر ناقصات [أو] تامات [أو يكون] بعضها ناقصاً –يعني ٢٩ يوما– وبعضها تاما –يعني ٣٠ يوما–، ثم من شهر رجب تعتد المرأة عشرة أيام وبه ينتهي الأمر. نعم، السيد الحكيم في «المستمسك» قال: «أنا أرى أن عدة الوفاة ١٣٠ يوما»، ذاك يختلف، وله رأيه وهو رأي خلاف المشهور.

وأما إذا كان موت الزوج في أثناء الشهر فهنا ثلاثة فروض:

الفرض الأوّل: أن يكون موت الزوج قبل نهاية ربيع الأول بأقلّ من عشرة أيام. (مثلا مات الزوج في ليلة التاسع والعشرين من ربيع الأول.)

حسب ما قلناه، [يكون الأمر] واضحاً [إذ] الشهر الأول الملفق يبتدء من ليلة التاسع والعشرين من ربيع الأول، وتنتهي الأربعة الأشهر الهلالية في ليلة التاسع والعشرين من رجب، ثم تضيف عشرة أيام وبذلك تنتهي العدة. وهذا ما قال به السيد الخوئي.

لكن السيد الصدر يقول: «ليس الأمر كذلك». [بيانه:] في هذا المثال توفي الزوج في ليلة التاسع والعشرين من ربيع الأول، فالسيد الصدر يقول: «فمن هذا الشهر [أي شهر ربيع الأوّل] اعتدت المرأة يوما واحدا، [و]من بداية الربيع الثاني يبتدء الأشهر الهلالي ([أي:] ربيع الثاني، جمادي الأولى، جمادي الثانية، رجب)، [و]بعد نهاية رجب تضيف هذه المرأة إلى ذاك اليوم الواحد [الّذي اعتدّته في شهر

---

[1] «منهاج الصالحين» الجزء الثاني صفحة ٣١٨.

ربيع الأوّل] تسعةَ أيام». يعني ذاك اليوم الواحد يعتبر جزءا من عشرة أيام، والمكّمل له إنما يأتي دوره بعد انقضاء أربعة أشهر.

الفرق بين رأي السيد الصدر والرأي الذي اخترناه وفاقا للسيد الخوئي، [هو]: أنه [–بناءً على رأي السيد الصدر–] إذا كان شهر ربيع الأول ناقصا كما فرضناه، [تعتدّ] هذه المرأة يوما واحدا من ربيع الأول، وبعد ذلك [تعتد أربعة أشهر:] ربيع الثاني، جمادي الأولى، جمادي الثانية، رجب، [ثمّ] بعد انتهاء رجب تضيف تسعة أيام إلى ذلك اليوم الواحد الذي اعتدّت في آخر ربيع الأول.

بينما [أنه] على رأينا، في ليلة التاسع والعشرين من شهر ربيع الأول بدأت الأشهر الأربعة الملفقة، وفي ليلة التاسع والعشرين من رجب تنتهي هذه الأشهر. بعد ذلك يبدأ دور عشرة أيام [أي: من] يوم التاسع والعشرين من رجب وإذا كان شهر رجب ناقصا فتسعة أيام من شعبان، وإذا كان رجب تاما فثمانية أيام من شعبان.

بينما [أنه] على رأي السيد الصدر لابد أن يكون الاعتداد إلى تسعة أيام من شعبان. بينما أنه على رأينا الموافق لرأي السيد الخوئي: إذا كان شهر رجب ناقصا فتعتد في اليوم التاسع والعشرين من رجب وهو آخر يوم من رجب وتسعة أيام من شعبان، ولكن إذا كان شهر رجب تاما فيومان من آخر رجب يصير جزءا من هذه العشرة وتعتد ثمانية أيام من أول شعبان.

هنا يصح كلام السيد الصدر من أن «ما اخترناه أحوط.» [نعم،] الاحتياط التام [هو] ما قال به السيد الحكيم في «المنهاج» من اعتداد ١٣٠ يوما، ذاك احتياط تام، لكن الأحوط النسبي يقول السيد الصدر: «هو ما اخترته خلافا للسيد الخوئي».

نقول: نعم، في هذا الفرض ما قلتَه أحوط. لكن إذا كان شهر ربيع الأول تاما (٣٠ يوما)، فهذه المرأة اعتدت من ليلة التاسع والعشرين إلى آخر ربيع الأول [فهي] اعتدت يومين؛ فعلى رأي السيد الصدر، بعد مضي شهر رجب (الذي به تنتهي الأشهر الملفقة) تعتد ثمانية أيام من شعبان وتضيف هذه الثمانية إلى اليومين الذين اعتدت فيهما في آخر ربيع الأول.

بينما أنه –على رأي السيد الخوئي– ابتدأت الأشهر الأربعة الملفقة من أول يوم التاسع والعشرين من ربيع الأول (يعني من ليلة التاسع والعشرين [الذي] مات [فيها] زوجها)؛ فالأشهر الأربعة الملفقة تنتهي

في ليلة التاسع والعشرين من رجب. مبدأ عدة الوفاة ليلة التاسع والعشرين من ربيع الأول، وتنتهي الأربعة الأشهر –عند السيد الخوئي الذي وافقناه– في ليلة التاسع والعشرين من رجب. إذاً بعد ذلك يأتي دور عشرة أيام، فإن كان شهر رجب ناقصا فلابد أن تكون العدة إلى تسعة أيام من شعبان، لأنه بعد نهاية الأشهر الملفقة الأربعة في ليلة التاسع والعشرين من رجب إذا كان رجب ناقصا يبقى يوم واحد من رجب [الذي هو] أول العشرة، فتسعة أيام من العشرة تكون في شهر شعبان. وإن كان شهر رجب تاما فثمانية أيام تكون في شعبان، ويومان –[أي:] يوم التاسع والعشرين ويوم الثلاثين– يكونان في رجب.

فهنا قول السيد الخوئي أحوط من قول السيد الصدر، لأن السيد الصدر قال: «يومان من ربيع الأول (الذي كان تاما) كانا من العشرة، [و]بعد ذلك انقطع دور العشرة وبدأ دور الأشهر الملفقة، وبعد نهاية رجب لابد أن تضيف إلى ذاك اليومين ثمانية أيام». بينما أنه إذا كان شهر رجب ناقصا، [ف]السيد الخوئي يقول: «لابد أن تضيف تسعة أيام من شعبان لا ثمانية أيام»، لأن زوج هذه المرأة توفي في ليلة التاسع والعشرين من ربيع الأول، وفرضنا أن شهر ربيع الأول كان تاما، فهذان اليومان (يوم ٢٩ ويوم ٣٠ من ربيع الأول الذي هو تام) من ضمن الأشهر الأربعة الملفقة. ففي ليلة التاسع والعشرين من ربيع الأول مات زوجها (وبدأت عدتها من ليلة التاسع والعشرين) والاربعة الملفقة تستمرّ إلى ليلة التاسع والعشرين من شهر رجب، فإن كان شهر رجب ناقصا فيوم واحد من العشرة يكون في ضمن رجب وتسعة أيام تكون في ضمن شعبان".

هذا أحوط مما قال به السيد الصدر من أن يومين من ربيع الأول –إذا كان تاما– [يكون] من ضمن هذه العشرة، واكتمال العشرة [هو] باعتداد ثمانية أيام من شعبان. فلماذا قال السيد الصدر: «ما اخترته أحوط مما اختاره السيد الخوئي »؟ –[هو] لا يذكر اسم السيد الخوئي، [ولكن] أنا أذكر–. هذا هو الفرض الأول.

الفرض الثاني: أن يكون موت الزوج قبل آخر شهر بعشرة أيام. يقول السيد الصدر: «عشرة أيام من ربيع الأول [هي] تلك العشرة، ومن أول ربيع الثاني تبتدئ الأشهر الملفقة: ربيع الثاني، جمادي الأولى، جمادي الثانية، رجب».

نقول: إن كان شهر ربيع الأول ناقصا يعني ٢٩ يوما، [ف]يكون الاعتداد في شهر ربيع الأول عشرة أيام إذا مات زوجها في ليلة العشرين، [إذ]من اليوم العشرين إلى يوم ٢٩ يصير عشرة أيام؛ وبناء على رأي السيد الخوئي، [إنه] في ليلة العشرين من رجب ينتهي دور الأشهر الأربعة الملفقة، فحينئذ لو كان شهر رجب تاما فعلى رأي السيد الخوئي يكون يوم العشرين من رجب أولَ يوم العشرة وتنتهي العشرة بيوم ٢٩ من رجب، فيوم الثلاثين من رجب –إذا كان [رجب] تاما– يكون خارجا عن العدة.

بينما أنه على رأي السيد الصدر: [الباقي من] شهر ربيع الأول عشرة أيام وهي العشرة التي تكون واجبة في عدة أربعة أشهر وعشرا، ويبتدء دور الأشهر الملفقة عند السيد الصدر من أول ربيع الثاني إلى آخر رجب والمفروض أن رجب شهر تام، فيكون اليوم الأخير من رجب داخلا في الأشهر الأربعة الملفقة. هنا يكون قول السيد الصدر أحوط. بينما أنه على قول السيد الخوئي اليوم الأخير من رجب (إذا كان رجب تاما) يكون خارجا عن العدة.

بقيت بعض نكات نذكرها في الليالي القادمة، ولكن أنا مصرّ على أنه لولا الشبهات والأوهام التي قد يتصور أنها شبهات علمية، [فإنّ] العرف الساذج يقول بما قال به السيد الخوئي بلا زيادة ولا نقصان. نحن في حياتنا هكذا نسير حسب الأشهر القمرية، أما هذه التدقيقات [فهي] تدقيقات مأخوذة من الملا صدرا، [أو] من الملا هادي السبزواري! وليست مأخوذة من العرف.

الله يرحم الشيخ آل راضي، كان من الفقهاء المعاصرين للميرزا الشيرازي، فزار الميرزا الشيرازي فصار حديث حول تقدم أصل على أصل آخر، فبعض الطلبة قال: «وجه تقدمه أنه أصل سببي وذاك أصل مسببي». قال [الشيخ راضي]: «ما هذا؟» فالميرزا الشيرازي قام يوضّح هذا المطلب بلسان عرفي، ذكر بعض الأمثلة، [منها] أنه لو جرى استصحاب طهارة الماء أو جرت قاعدة الطهارة في الماء وغُسل الثوب المتنجس بذلك الماء هل يجري استصحاب النجاسة في الثوب؟ قال [الشيخ راضي]: «لا». قال [الميرزا]: «لأجل أن طهارة الماء موضوع، وإذا جرى أصل لإثبات طهارة الماء يتقدم على استصحاب نجاسة الثوب [الذي هو حكم]». وذكر أمثلة أخرى. فاقتنع المرحوم الشيخ راضي وخاطب ذاك الذي كان يقول أصل سببي، قال: «أصل سببي مسببي شنو ؟ احجي حجي الفقهاء!». وهذا هو كلام الفقهاء الموافقين للعرف لا المدققين الذين اتخذوا آراءهم من بعض التدقيقات العلمية.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١٠ – ٤٠٢

ليلة الأربعاء – ١٨ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

كيفية التلفيق في عدة الوفاة

كان الكلام في كيفية التلفيق، حيث وقع البحث في الاعتكاف في كفاية التلفيق. فقلنا بأنه يناسب أن نبحث عن التلفيق وكفايته وكيفيته. فوصلنا إلى التلفيق في أشهر عدة الوفاة [وهي:] أربعة أشهر وعشرا.

فقلنا بأنه وقع الخلاف في كيفية التلفيق في عدة الوفاة، ونقلنا عن السيد الصدر كلاما اشتمل على ذكر ثلاثة فروض. تكلمنا عن فرضين، ووصلنا إلى الفرض الثالث، وهو ما إذا كان موت الزوج قبل آخر الشهر بأكثر من عشرة أيام، مثلاً: مات زوجها في ليلة السادس عشر من ربيع الأول. فسواء قلنا بما استظهرناه –وفاقا للسيد الخوئي– من أن الأشهر الملفقة تبتدئ أولا، أو قلنا بما قال به السيد الصدر من أنه يبتدئ العشر، فلا تظهر ثمرة في هذا الخلاف لأن هذا الخلاف يختص بما إذا كان المقدار المتبقي من ذاك الشهر الأول (وهو شهر ربيع الأول) بمقدار عشرة أيام أو أقل، وإلا لو كان المقدار المتبقي أكثر من عشرة أيام فلا تظهر ثمرة في هذا الخلاف.

لأنه لو توفي زوج هذه المرأة في ليلة السادس عشر من ربيع الأول، فبناء على رأي السيد الصدر: يكون دور عشرة أيام إلى اليوم الخامس والعشرين، ويبدأ دور الأشهر الأربعة الملفقة من أول اليوم السادس والعشرين من ربيع الأول إلى آخر يوم الخامس والعشرين من شعبان. وبناء على رأي السيد الخوئي والذي اخترناه: يبدأ دور الأشهر الأربعة الملفقة من اليوم السادس عشر من ربيع الأول إلى آخر اليوم الخامس عشر من شعبان، ثم يبدأ دور عشرة أيام من ليلة السادس عشر من شعبان إلى آخر اليوم الخامس والعشرين من شعبان.

رأي صاحب الجواهر

ثم بعد ذلك أنقل كلاما لصاحب الجواهر وكلاما للسيد اليزدي، وبذلك أنهي هذا البحث.

ذكر صاحب الجواهر في الجزء ٣٢ صفحة ٢٧٥: «لو مات الزوج وكان الباقي من الشهر الاول عشرة ايام فلا كسر بل تعتد بها وتضم اليها اربعة اشهر هلالية» – هذا موافق لرأي السيد الصدر. – «وان كان الباقي اقلّ من عشرة ايام» – يعني لم يبق إلا أقل من عشرة أيام من شهر ربيع الأول حين وفاة الزوج – فيقول صاحب الجواهر: «تحسب اربعا هلالية وتكمل باقي العشر من الشهر السادس».

هذا أيضا موافق لما قال به السيد الصدر. يعني مثلاً: [إذا] بقي من شهر ربيع الأول يوم واحد، [ف]هذا اليوم الواحد يكون من ضمن تلك العشرة. [و]حينما يدخل شهر ربيع الثاني يبدأ دور الأشهر الأربعة الملفقة إلى آخر رجب، ومن أول شعبان يبدأ دور بقية العشرة، يعني تسعة أيام، وتنضم هذه التسعة إلى ذاك اليوم الواحد الذي اعتدت فيه في آخر شهر ربيع الأول. فرأي صاحب الجواهر صار موافقا لرأي السيد الصدر.

[ولكن] ليس مهمّاً، نحن أبناء الدليل، ونحن نستظهر خلاف ذلك.

رأي السيد اليزدي

وأما السيد اليزدي في «تكملة العروة» الجزء الأول صفحة ٦٣ يقول: «ان مات الزوج في اول رؤية الهلال» – مات الزوج في أول شهر ربيع الأول – «اعتدت زوجته باربعة اشهر هلاليات وتضم اليها عشرة ايام بعد ذلك». – يعني ينتهي دور الأشهر الأربعة الهلالية في شهر ربيع الأول، ربيع الثاني، جمادي الأولى، جمادي الثانية، ويبدأ دور عشرة أيام من أول رجب. – «وان مات في اثناء الشهر» – [مثلاً] مات في أثناء شهر ربيع الأول – «فان كان الباقي منه عشرا، اعتدت بها مع اربعة اشهر هلاليات». – يعني تجعل تلك العشرة في ربيع الأول عشرة الأيام التي يجب عليها الاعتداد، ويبدأ دور الأشهر الأربعة الهلالية من أول ربيع الثاني إلى آخر رجب. هذا أيضا موافق لرأي السيد الصدر. –

«وان كان الباقي اقل من عشرة ايام اكملته عشرا من الشهر السادس». يعني مثلا كان يوم واحد باقيا من شهر ربيع الأول مات زوجها [فيه]، هذا اليوم الواحد يكون من ضمن العشرة، بمجرد دخول ربيع الثاني ينقطع دور العشرة ويبدأ دور الأشهر الهلالية الملفقة. ولكن لا بد [أن] تعتدّ من أول شعبان تسعة

أيام وتضمّها إلى ذلك اليوم الواحد الذي اعتدت فيه في آخر ربيع الأول. [فكلامه] –مئة بالمئة– مطابق لما ذكره السيد الصدر.

لكن بعد ذلك، اختلفت العبارة الأخيرة للسيد اليزدي: «وان كان اكثر من عشرة ايام» –يعني [مثلاً] توفي زوجها في ليلة السادس عشر من ربيع الأول– «تعتد بثلاثة اشهر وتكمل شهر ربيع الاول بعد ذلك». يعني [مثلاً لو] توفي زوجها في ليلة السادس عشر من ربيع الأول، [كانت] تبدأ بالعدة و[تستمر العدة] في ثلاثة أشهر بعد ذلك (ربيع الثاني، جمادي الأولى، جمادي الثانية)، وفي شهر رجب تكمل نقص شهر ربيع الأول إلى ثلاثين يوما. يعني حتى لو كان شهر ربيع الأول ناقصا (هي اعتدت في شهر ربيع الأول أربعة عشر يوما، لأنه مات زوجها في ليلة السادس عشر من ربيع الأول، وشهر ربيع الأول ناقص، فاعتدت أربعة عشر يوما)، ففي شهر رجب تعتد ستة عشر يوما، حتى يصير اعتدادها في شهر ربيع الأول مقدار ثلاثين يوما، مع أن شهر ربيع الأول كان ناقصا. [هكذا كان كلام السيد اليزدي:] «ثم تضم الى ذلك عشرة ايام».

[أقول:] أنت بحسب كلامك الأول كنت ترى أن دور عشرة أيام يبدأ أولا ثم يأتي دور الأشهر الأربعة الملفقة، [لكن] في كلامك الأخير جعلت دور العشرة بعد نهاية الأشهر الأربعة الملفقة.

ثم هنا لم ترَ قيمةً لكون شهر ربيع الأول ناقصا، بل قلت لا بد من أن نضم إلى الأيام التي اعتدت هذه المرأة في شهر ربيع الأول (وهي أربعة عشر يوما)، ستة عشر يوما حتى يصير ثلاثين يوما، مع أن شهر ربيع الأول كان ناقصا. فهذه الجملة الأخيرة لا تتلائم مع سائر كلمات السيد اليزدي.

التلفيق في صلاة المسافر

في نهاية هذا البحث ينبغي أن أذكر الفرع الذي أشار إليه السيد الصدر في تعليقته على «المنهاج». قال: في بحث صلاة المسافر يوجد فرعٌ، وهو أنه لو بقي شخص مسافر في بلد إلى شهر مترددا، بعد مضي الشهر يكون يصلي تماما ولو يبقى هناك يوم واحد. يقول السيد الصدر: حيث إن موضوع الحكم عنوان الشهر وعلمنا بأنه ليس شهرا هلاليا غير ملفق، بل يكفي فيه التلفيق، فيكون مشيرا إلى مقدار ثلاثين يوما.

السيد الحكيم في «المستمسك» ما كان يفرّق بين الشهر أو الشهرين، [بل] كان يقول: إذا قام الدليل على كفاية التلفيق فنقول: ظاهره المشيرية إلى مقدار شهر وينصرف إلى الشهر الكامل أي ثلاثين يوما. لكنّ السيد الصدر فصّل بين الشهر وبين الشهرين أو أكثر فقال: إذا كان الشهر موضوعا لحكم ودلّ الدليل على كفاية التلفيق فنقول بأنه لا بدّ من مضي ثلاثين يوما.

هذه مسألة مهمة في بحث صلاة المسافر، ينبغي أن أكمّل بحثي ببيان هذه المسألة:

السيد اليزدي في بحث صلاة المسافر قال: لا بد من مضي ثلاثين يوما، إلا إذا دخل بلدا في أول شهر هلالي. [مثلا:] دخل بلدا في أول شهر رمضان وبقي مترددا هناك إلى آخر شهر رمضان. [هذا] احتيال جيد [لمن] يريد ألّا يصوم. (الله يرحم السيد الخميني كان يسافر في شهر رمضان إلى بعض القرى، هو ينوي الإقامة عشرة أيام ويصوم، لكن بناته لا يردن [الصوم] في أيام الصيف، [إذ] يصعب عليهن الصوم. ما كان يبين لهن أنا ناوي الإقامة عشرة أيام، فهنّ كن مترددات، وكان يقول لهنّ: آخذكن إلى سفر فالسائق يجيء ليأخذكن إلى مكان. وما يأخذ بهنّ إلى مكان إلا بعد شهر رمضان، يعني شهرا كاملاً. إذا بقي مترددا لا يجب عليه الصوم، بعد مضي الشهر يجب عليه الإتمام في الصلاة.)

على أي حال هذا بقي مترددا، يقول السيد اليزدي: حيث –إنه من أول شهر رمضان إلى آخر شهر رمضان (ولو كان شهر رمضان ناقصا) بقي مترددا– يصدق عليه أنه إذا مضى عليه شهر وهو متردد فبعد مضي شهر يصلي تماما. [فيقول صاحب العروة:] «ففي إلحاق الشهر الهلالي إذا كان ناقصا بثلاثين يوما (يعني في كفاية الشهر الهلالي الناقص) وجه لا يخلو عن قوة، وإن كان الأحوط عدم الاكتفاء به.»

يعني فرقٌ بين أن يدخل بلدا في أثناء الشهر الناقص فهنا لا بد من مضي ثلاثين يوما، [مثلاً] إذا دخل بلدا في اليوم السادس عشر من شهر وكان ذلك الشهر ناقصا لا بد أن يضم إلى هذا الشهر الناقص ستة عشر يوما حتى يصير ثلاثين يوما. وأما إذا دخل في هذا البلد من أول الشهر الناقص فلا يخلو من وجه أن نقول بأنه يكفي بقاؤه مترددا في هذا الشهر إلى آخر الشهر وإن كان ناقصا فلم يبق إلا تسعة وعشرون يوما.

السيد الصدر يقول: لا بد أن يبقى ثلاثين يوما وإن دخل هذا البلد أول شهر فضلا عما إذا دخل البلد أثناء الشهر، لأن الشهر إذا قام الدليل على كفاية التلفيق فيه فيكون مشيرا إلى ثلاثين يوما.

رأي السيد الخوئي

السيد الخوئي قال: لو كنّا نحن والروايات التي جعلت عنوان مضي الشهر موضوعا للحكم بالتمام، لكُنّا نقول بكفاية البقاء مترددا في مكان تسعة وعشرين يوما إذا كان الشهر ناقصا، سواء دخل في البلد في أول هذا الشهر الناقص أو دخل في هذا البلد في أثناء الشهر الناقص، [فـ]يضم إلى هذا الشهر الناقص ما فات منه من الأيام التي لم يكن في هذا البلد. [مثلا] هو دخل ليلة السادس عشر من هذا الشهر الناقص وبقي هناك إلى آخر الشهر أربعة عشر يوما (لأن الشهر ناقص: تسعة وعشرون يوما)، فيضم خمسة عشر يوما من الشهر الثاني [فـ]يصير تسعة وعشرين يوما، [فقد] مضى عليه شهر [حينئذٍ].

يقال للسيد الخوئي: فلماذا أنتم لا تفتون بذلك؟ يقول السيد الخوئي: [الوجه فيه أنّ] هناك رواية رواها أبو أيوب الخزاز (إبراهيم بن عثمان الخزاز، ثقة) عن محمد بن مسلم قال: «سأل محمد بن مسلم ابا عبد الله عليه السلام –وانا اسمع– عن المسافر إن حدّث نفس باقامة عشرة ايام، قال: فليتم الصلاة فان لم يدر ما يقيم يوما أو اكثر فليعدّ ثلاثين يوما ثم ليتم». جعلت هذه الرواية الموضوع للتمام مضيَّ ثلاثين يوما.

فإذاً، يقع التعارض بين ما دل على أنه إذا مضى شهر يتم المسافر صلاته وبين هذه الرواية التي تقول إذا مضى ثلاثون يوما أتم صلاته، والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه. إذا مضى شهر سواء كان الشهر ناقصا(أي تسعة وعشرين يوما) أو تاما (أي ثلاثين يوما) [فـ]يتم الصلاة [بناءً على الطائفة الأولى دون رواية أبي أيّوب]. فمورد الاجتماع بينهما ما إذا كان الشهر ناقصا، فالروايات الأخرى تقول مضى عليه شهر، الشهر كان ناقصا مضى تسعة وعشرون يوما. [لكن] رواية أبي أيوب عن محمد بن مسلم تقول: لم يمض ثلاثون يوما، فلا بد أن يقصر في هذا اليوم الأخير الزائد على الشهر الناقص الهلالي.

فبعد تعارضهما يكون المرجع العامَّ الفوقاني وهو ما دل على أن المسافر يجب عليه القصر. لكن السيد الخوئي يحتاط يقول: [في] يوم واحد زائد على الشهر الناقص، إجمع بين القصر والتمام. لكن مبناه الفقهي هو أنه يجب القصر في هذا اليوم، لأن المرجع العام الفوقاني هو وجوب القصر على المسافر. والقدر المتيقن أنه خرج منه ما إذا مضى عليه –وهو متردد– ثلاثون يوما.

مناقشة السيد البروجردي لتعارض الروايات

السيد البروجردي قال في كتاب «البدر الزاهر»: رواية محمد بن مسلم مروية بطريقين. هذه الرواية رواها أبو أيوب الخزاز. راجعوا «الوسائل» الجزء الثامن صفحة ٥٠١. ولكن نقل حريز عن محمد بن مسلم قال: «سألته عن المسافر يقدم الارض قال: ان حدثته نفسه ان يقيم عشرا فليتم وان قال اليوم اخرج أو غدا اخرج ولا يدرى فليقصر ما بينه وبين شهر فان مضى شهر فليتمّ، ولا يتمّ في اقل من عشرة الا بمكة والمدينة وان اقام بمكة والمدينة خمسا فليتمّ».

والشيء اللطيف أن هذا الذيل موجود في رواية أبي أيوب أيضا. أقرأ رواية أبي أيوب بكاملها: «سأل محمد بن مسلم ابا عبد الله عليه السلام –وأنا أسمع– عن المسافر ان حدّث نفسه باقامة عشرة ايام قال: فليتم الصلاة فان لم يدر ما يقيم يوما أو اكثر فليعدّ ٣٠ يوما ثم ليتم وان كان اقام يوما أو صلاة واحدة. فقال له محمد بن مسلم: بلغني انك قلت خمسا» يعني تكفي خمسة أيام في إتمام الصلاة. «فقال: بلى قد قلت ذلك. قال أبو أيوب فقلت أنا: جعلت فداك! يكون اقل من خمس ايام؟ قال: لا». ولكن لم يرد بعد ذلك «الا في مكة والمدينة».

على أي حال، السيد البروجردي يقول: «النقل بالمعنى» كان متعارفا في ذلك الزمان، فالرواية واحدة نقلت بنحوين، ولا يحرز أن الإمام هل قال شهر أو قال ثلاثين يوما. فإذن لو كنا نحن نرى أن عنوان مضي شهر ينطبق على الشهر الناقص فلا يتحقق معارضة، لأن المعارض لعنوان مضي شهر لم يثبت، لأن المعارض هو إحدى روايتي محمد بن مسلم، وبعد وجود رواية أخرى له لا يثبت أن المتن الذي قال الإمام لمحمد بن مسلم هل كان مشتملا على عنوان مضي شهر أو كان مشتملا على عنوان ثلاثين يوما.

إنصافا هذا الإشكال وارد.

السيد الخوئي أحيانا يقول: المظنون وحدة الروايتين. ولكن دأبه ليس كذلك، [بل] يتعامل مع هذه الرواية معاملة الروايات المتعددة والمختلفة.

دلالة الشهر في العرف

هنا نكتة ينبغي أن أتعرض لها، [فـ]أذكر هذه النكتة:

الشيخ الحائري وهكذا السيد البروجردي، ذكرا نكتة وهي: أن المتفاهم عرفا من أنه إذا مضى شهر فليتم [هو] أنه من بقي شهرا في مكان فكأنه من أهل هذا البلد، فالمهم هو طول هذه المدة. فهل يؤثر فيه أوضاع فلكية [مثل] أن القمر في هذا الشهر طلع في ليلة الثلاثين وفي شهر آخر يطلع فيما بعد ليلة الثلاثين فيصير الشهر تاما؟ لا علاقة لكون الشهر الهلالي ناقصا أو تاما بطول مدة بقاء شخص في هذا المكان. العرف يفهم أن المهم طول مدة البقاء بلا تأثير في كون شهر ناقصا أو تاما في ذلك، فيكون المدار على الشهر الكامل. لأنه لا يمكن أن يقول شخص بأنه حتى لو كان الشهر كاملا فنكتفي بتسعة وعشرين يوما، هذا غير محتمل. فيتعين أن نقول بأن المهم هو مقدار ثلاثين يوما، كان الشهر ناقصا أم لا.

تأملوا في هذه النكتة.

وهناك نكتة أخرى وهي أن عنوان الشهر لا بد أن نلحظ هل هو عنوان مشير أو له موضوعية؟ أنا أذكر مثالا:

يوجد في الكلمات أنه توفيت السيدة فاطمة سلام الله عليها (أو أقول على الأصح استشهدت) بعد خمسة وسبعين يوما أو خمسة وتسعين يوما من وفاة النبي صلى الله عليه وآله. النبي صلى الله عليه وآله توفي في اليوم الثامن والعشرين من صفر. والسيدة فاطمة استشهدت إما في اليوم الثالث عشر من جمادي الأولى أو في اليوم الثالث من جمادي الثانية. فإن قلنا بأنه استشهدت السيدة فاطمة سلام الله عليها في اليوم الثالث عشر من جمادي الأولى – وكان الفاصل بين شهادتها ووفاة النبي خمسة وسبعين يوما –، فلا بد أن يكون شهر صفر تاما، وشهر ربيع الأول تاما، وشهر ربيع الثاني تاما. ثلاثة أشهر متصلات تكون تامات. [و]هذا لا يتفق عادة.

وأسوأ من ذلك خمسة وتسعون يوما حيث لا بد أن نقول بأن شهر جمادي الأولى أيضا كان تاما، يعني أربعة أشهر تامات. لا يتفق ذلك. حتى ثلاثة أشهر متصلات تامات هذا [أيضا] لا يتفق عادة، أو [فقل:] لا يتفق قطعا، أكثر من أنه عادة لا يتفق. فيقال بأن العرف كان يقول ثلاثة أشهر يعني تسعين يوما، شهرين يعني ستين يوما، فكأنهم حاسبوا ثلاثة أشهر ويومين من صفر وثلاثة عشر يوما من جمادي الأولى فقالوا خمسة وسبعين، أو في جمادي الثانية حاسبوا ثلاثة أشهر، يومين من صفر وثلاثة أيام من جمادي الثانية فقالوا خمسة وتسعين. فجعل هذا مشيرا إلى الأشهر ولو كانت ناقصة.

فنستفيد من هذا المطلب في مقامنا هذا إن شاء الله في ليلة الأحد.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١١–٤٠٣

ليلة الأحد – ٢٢ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

قبل أن أستمر في البحث حول المراد من الشهر في مسألة "من أقام شهرا في بلد مترددا"، أعود إلى مسألة صوم شهرين متتابعين.

رأي السيد السيستاني في صوم شهرين متتابعين

السيد السيستاني في «المنهاج» الجزء الثالث صفحة ٢٥٠ قال: «من وجب عليه صيام شهرين يجوز له الشروع فيه في أثناء الشهر على الأقوى» –خلافا للسيد الخوئي حيث قال: يجب الابتداء من أول الشهر. السيد السيستاني يقول: يجوز التلفيق. يمكن أن تبتدء بصوم شهرين متتابعين [مثلا] من اليوم السادس عشر من ربيع الأول– «لكن الأحوط حينئذ أن يصوم ٦٠ يوما مطلقا، سواء كان الشهر الذي شرع فيه مع تاليه» –يعني شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني– «تامّين أم ناقصين أم مختلفين».

يعني لو شرع المكلف في صوم شهرين متتابعين من أول الشهر [ف]يجزيه شهران هلاليان وإن كانا ناقصين؛ وصرح بذلك السيد السيستاني. [مثلا] إذا ابتدأ بصوم شهرين متتابعين من أول ربيع الأول إلى آخر يوم من شهر ربيع الثاني، ليس مهما [أن يكون] هذان الشهران ناقصين كانا أو تامّين. إذا كانا ناقصين فهو صام ٥٨ يوما، [ف]ليس مهما. وأما إذا أخّر هذا الصوم يوما واحدا (وليس مهما [أن يبتدئ من] اليوم السادس عشر، افرض [أنه] بدأ بهذا الصوم من اليوم الثاني من ربيع الأول وكان شهر ربيع الأول ناقصا أو أضف إليه [أنه] كان شهر ربيع الثاني [أيضا] ناقصا)، [ف]لا بد أن يستمر في الصوم حتى يكتمل بذلك صوم ٦٠ يوما على الأحوط.

نقول: يا سيدنا! ما هو الوجه في ذلك؟ أنتم في عدة الطلاق صرّحتم بأن عدة الطلاق [تكون] بالأشهر (ثلاثة أشهر) هلاليات، ولكن إذا وقع الطلاق في أثناء الشهر (وقع الطلاق في أثناء شهر ربيع الأول مثلا)، يكفي لهذه المرأة المطلقة أن تعتد في شهر ربيع الثاني وشهر جمادي الأولى، وتضيف إلى ما نقص

من الاعتداد في شهر ربيع الأول –على الأحوط– ما يكتمل به ثلاثين يوما، فقط تضيف إلى الشهر الأول على الأحوط ما يكتمل به ثلاثين يوما. يعني إذا بدأت بالعدة في اليوم السادس عشر من ربيع الأول وكان شهر ربيع الأول ناقصا، تعتد ١٥ يوما من جمادي الثانية احتياطا. وأما شهر ربيع الثاني [فـ]ليس مهما أن يكون ناقصا أو كاملا، وشهر جمادي الأولى [أيضاً] ليس مهما أن يكون ناقصا أو كاملا. هكذا قال [السيد السيستاني].

إذاً لماذا صعب الأمر في صوم شهرين متتابعين؟ كان مقتضى المقايسة بين الموردين أن يقول السيد السيستاني هنا أيضا بأن هذا الذي بدأ بالصوم [مثلا] في أثناء شهر ربيع الأول، [يجب عليه أن] يضيف في الشهر الثالث في شهر جمادي الأولى ما يكتمل به ثلاثين يوما على الأحوط بالنسبة إلى شهر ربيع الأول. وأما شهر ربيع الثاني [فـ]ليس مهما أن يكون ناقصا أو كاملا، لو كان ناقصا لا يضر. لكن السيد السيستاني احتاط بأنه لو كان شهر ربيع الثاني ناقصا، [فـ]يضاف يوم آخر أيضا بلحاظه حتى يكون على الأحوط ٦٠ يوما. بينما أنه لو بدأ بالصوم من أول ربيع الأول، كان يكتفي بصوم شهرين هلاليين ولو كانا ناقصين.

أنا لم أفهم الميزة لصوم شهرين متتابعين بالنسبة إلى عدة الطلاق ثلاثة أشهر، أو عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا. لأنه في عدة الوفاة أيضا السيد السيستاني قال: إذا ابتدأت العدة من أثناء شهر وكان ذلك الشهر ناقصا، على الأحوط يكّمل هذا الشهر بما يصير ثلاثين يوما على الأحوط. وأما الشهر الثاني والثالث والرابع [فـ]ليس مهما، [أي:] لا يجب إكمالها، حتى لو كان شهر منها أو أكثر من شهر منها ناقصا.

والأمر في العدة أصعب. لماذا؟ لأنه هناك لا إشكال في استصحاب بقاء العدة وهذا [الاستصحاب] يوجب الاحتياط. وأما هنا في صوم شهرين متتابعين [فـ]قد يقال بجريان البراءة عن وجوب ذلك اليوم الزائد، وإن كان فيه كلام لا أتعرض له.

المراد بالشهر في مسألة الإقامة في بلدٍ متردّداً

نتكلم حول الشهر الذي إذا أقام فيه مترددا في بلد، هل يراد به ثلاثون يوما أو يراد به الشهر الهلالي ولو ملفقا سواء كان تاما أو ناقصا؟

نقلنا عن السيد الخوئي أنّه قال: لو كنّا نحن والروايات المتعددة التي تصل إلى أربع روايات أو خمس –لو جعلنا رواية أبي بصير بسندين روايتين– [وقد] جعلت [هذه الروايات] عنوان الشهر موضوعا للحكم [لقلنا بكفاية الشهر الهلالي الملفّق ولو كان ناقصا]، راجعوا «الوسائل» الجزء الثامن صفحة ٤٩٨ رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير: «إذا قدمت أرضا وأنت تريد أن تقيم بها عشرة أيام فصم وأتم، وإن كنت تريد أن تقيم أقل من عشرة أيام فأفطر ما بينك وبين شهر، فإذا بلغ الشهر فأتم الصلاة والصيام وإن قلت أرتحل غدوة». والرواية الثانية: رواية يعقوب بن شعيب عن أبي بصير صفحة ٥٠٢. الرواية الثالثة رواية أبي ولاد الحناط: «وإن لم تنو المقام فقصر ما بينك وبين شهر، فإذا مضى لك شهر فأتم الصلاة». الرواية الرابعة صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إن لم تدر ما مقامك بها تقول غدا أخرج أو بعد غد فقصر ما بينك وبين أن يمضي شهر، فإذا تم لك شهر فأتم الصلاة وإن أردت أن تخرج من ساعتك». الرواية الخامسة صحيحة معاوية بن وهب.

يقول السيد الخوئي: «لو كنّا نحن وهذه الروايات، لكنّا نقول بكفاية الشهر الهلالي الملفق ولو كان ناقصا». فلو دخل [مثلا] بلدا في الليلة ١٦ من ربيع الأول، وكان شهر ربيع الأول ناقصا (٢٩ يوما)، فيكفي أن يضيف إليه ١٥ يوما حتى يصير ٢٩ يوما، ثم بعد ذلك يتم الصلاة. خلافا للسيد الحكيم رحمة الله عليه حيث قال: «بعد قيام الدليل على كفاية التلفيق، فيكون الظاهر من الإطلاق المقامي هو إرادة مقدار الشهر كاملا وهو ثلاثون يوما». [ف]يقول السيد الخوئي [مستشكلاً عليه]: «إطلاق الشهر حتى بعد قيام الدليل على كفاية التلفيق يقتضي الاكتفاء بالشهر الناقص الملفق».

لكن يقول السيد الخوئي: هناك رواية رواها أبو أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم ورد فيها عنوان مضي ثلاثين يوما، وحينئذ يقع التعارض بين هذه الرواية وبين تلك الروايات؛ [فورد في تلك الروايات:] «إذا مضى شهر أتم الصلاة» سواء كان الشهر ناقصا أو تاما، [وورد في رواية أبي أيّوب:] «إذا مضى ثلاثون يوما فأتم الصلاة» سواء كان مقدار الشهر ثلاثين يوما أو كان مقدار الشهر ٢٩ يوما. فيتعارضان فيما إذا كان الشهر ناقصا. [رواية] «إذا مضى شهر فأتم الصلاة» تقول: أتم الصلاة، لأنه مضى شهر ولو [كان] ملفقا. رواية أبي أيوب عن محمد بن مسلم تقول: لم يمض ثلاثين يوما [لأن] هذا اليوم [أي:

اليوم ٣٠] آخر يوم من ثلاثين يوما، فقصر. وبعد تعارضهما وتساقطهما نرجع إلى العام الفوقاني وهو ما ورد من أن كل مسافر يقصر.

نحن قلنا بأن هنا عدة مطالب:

المطلب الأول: إنصافا لا يحرز كون رواية [أبي أيوب الخزاز عن] محمد بن مسلم في قبال رواية أخرى رواها حريز عن محمد بن مسلم –وأخذ فيها عنوان الشهر موضوعا–. أقرأ الروايتين مرة أخرى.

[الرواية الأولى:] أبو أيوب الخزاز قال: «سأل محمد بن مسلم أبا عبد الله عليه السلام –وأنا أسمع– عن المسافر إن حدّث نفسه بإقامة عشرة أيام قال: فليتم الصلاة، فإن لم يدر ما يقيم يوما أو أكثر فليعدّ ثلاثين يوما ثم ليتم، وإن كان أقام يوما أو صلاة واحدة. فقال له محمد بن مسلم: بلغني أنك قلت خمسا» –يعني بلغني أنك قلت تكفي إقامة خمسة أيام في الحكم بالتمام. «فقال [الإمام]: قد قلت ذلك. قال أبو أيوب: فقلت أنا» –يعني بدأت أتكلم مع الإمام عليه السلام– «جعلت فداك يكون أقل من خمسة أيام؟ قال: لا». هذا الذيل يعني أن إقامة خمسة أيام تكفي في البناء على التمام.

الرواية الأخرى: رواية رواها حريز عن محمد بن مسلم قال: «سألته عن المسافر يقدم الأرض فقال: إن حدّثته نفسه أن يقيم عشرا فليتمّ، وإن قال اليوم أخرج أو غدا أخرج ولا يدري فليقصر ما بينه وبين شهر، فإن مضى شهر فليتم، ولا يتم في أقل من عشرة إلا بمكة والمدينة، وإن أقام بمكة والمدينة خمسا فليتم». يظهر [من هذه الرواية] أن الحكم بكفاية إقامة خمسة أيام مختص بمكة والمدينة، لأجل أنه مخير فيه ما بين القصر والتمام إذا لم ينو إقامة عشرة أيام، والتمام أفضل.

السيد الخوئي تعامل مع الروايتين معاملة حديثين مختلفين عن الإمام عليه السلام، فجعل رواية أبي أيوب الخزاز في قبال سائر الروايات التي أُخِذَ فيها عنوان الشهر موضوعا للحكم، وأوقع المعارضة بينها وبين تلك الروايات. لكن (كما نقلنا عن السيد البروجردي) المظنون وحدة الروايتين. يعني العرف لا يحكم ولا يستظهر تعدد الروايتين لكثرة وشياع النقل بالمعنى في الروايات. فإذاً لا يحرز أن الكلام الذي قاله الإمام عليه السلام لمحمد بن مسلم كان هو أنه «إذا مضى شهر فأتم»، أو كان «إذا مضى ثلاثون يوما فأتمّ»، فلا يوجد معارض لتلك الروايات الأخرى التي أخذ فيها عنوان الشهر موضوعا.

إلى هنا، فمن يرى ظهور الشهر في الشهر الهلالي ولو كان ناقصا [ف]لا بد أن يقول بكفاية الشهر الهلالي الناقص في وجوب التمام بعده.

لكن السيد البروجردي له كلام وافق الشيخ الحائري في «كتاب الصلاة»، وهو أنه قد يكون عنوان الشهر ناشئا عن طول المدة، وقد يكون ناشئا عن نكتة أخرى. في عدة الوفاة ([وهي:] أربعة أشهر وعشرا) توجد نكتة الاحترام ([أي:] احترام الزوج المتوفى)، [وهذه النكتة توجب] أن تعتد زوجته أربعة أشهر وعشرا. [ولكن] هذا تابع للاعتبار، فيكفي مضي أربعة أشهر ولو ناقصات، لأن العرف يقول: هذا [المقدار من الاعتداد] احترام، هذه المرأة احترمت زوجها فاعتدت أربعة أشهر وعشرا ولو كان بعض هذه الأشهر ناقصا. ولكن [في صلاة المسافر حيث قال الامام عليه السلام:] «إذا دخلت بلدا فلم تنو المقام عشرة أيام فأتم ما بينك وبين شهر، فإذا مضى شهر فأتم الصلاة»، العرف يقول: لأنه طالت المدة التي بقيت هنا فأتم الصلاة. [و]طول المدة لا يتبع الأوضاع الفلكية [من أنه] هل القمر هنا في هذا الشهر رؤي في ليلة الثلاثين أو رؤي بعد ليلة الثلاثين فصار الشهر تاما.

[أقول:] هذا الكلام كاستظهار عرفي ليس صحيحا، لأن هذه النكات من باب الحكمة وليست من باب العلة. نعم، نكتة طول المدة أوجبت أن يحكم الشارع بأنه بعد مضي شهر يتمّ الصلاة، لكن التحديد تعبديٌّ. كما في العدة [حيث إنّ] النكتة عدم اختلاط المياه [و]لكن الشارع حدّد العدة بالتقاء الختانين، ولو علم بأن هذه المرأة ليست حاملاً.

ولكن أنا أميل إلى أن أوافق السيد البروجردي والشيخ الحائري على أن هذه النكتة توجب الإجمال، يعني [أنّ] العرف يتردد ويتحير لعل المراد هنا من الشهر الشهر الكامل (وهو ثلاثون يوما) لأجل أن نكتة الحكم طول المدة.

ولا أرى الإجمال في سائر الموارد. إذا قال المولى لعبده: «صم شهرا»، [ف]يكفيه أن يصوم شهرا ملفقا هلاليا ولو كان ناقصا. [بل] هنا أنا يقرب في ذهني إجمال لفظ الشهر و[عليه] أرجع إلى عموم «المسافر يقصر». لكن من يرى أن إجمال المخصص المنفصل يسري إلى العام (كالسيد الزنجاني رحمة الله عليه) لو كان لا يستظهر من الشهر ثلاثين يوما وكان يرى الإجمال، [ف]لا بد أن يقول بأنه في اليوم الثلاثين

[الزائد على الشهر الناقص] يجب الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام للعلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام. وأما أنا فلا أقبل سريان الإجمال من المخصص المنفصل إلى العام، فأتمسك بالعام. هذا هو المطلب الأول.

المطلب الثاني: لو فرضنا تعدد الروايتين (فكأنّ هنا روايتين)، إحداهما تقول: "إذا مضى شهر فأتم الصلاة." ورواية ثانية تقول: "إذا مضى ثلاثين يوما فأتم الصلاة"، [ف]هل هناك تعارض بينهما كما يقول به السيد الخوئي، أو أن إحدى الروايتين تكون قرينة لتفسير الرواية الأخرى؟

هنا ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: أن نقول: [إن] استعمال الشهر في ثلاثين يوما ليس عرفيا، ولكن استعمال ثلاثين يوما كنايةً عن الشهر –الذي قد يكون تاما وقد يكون ناقصا– [استعمالٌ] عرفي، وإن كان خلاف الظاهر ولكنه عرفي. فبناء على هذا الاتجاه يكون ظهورُ «الشهر» في أنه ليس مختصا بـ ثلاثين يوما (بل يكون شهرا هلاليا ولو [كان] ملفقا وقد يتم وقد ينقص)، قرينةً على حمل عنوان الثلاثين على كونه كناية عن مضي شهر. أذكر بعض الشواهد على هذا الاتجاه، لكن أبيّن الاتجاه الثاني والثالث.

الاتجاه الثاني: أن يقال بالعكس، استخدام كلمة الثلاثين لإرادة الشهر الذي قد يكون ناقصا وقد يكون تامّا ليس معهوداً. العرف يقول: الإمام إذا قال: إذا مضى ثلاثون يوما فأتم، [كان] حمله على مضي شهر ناقص خلاف الظاهر. ولكن إرادة ثلاثين يوما من الشهر عرفي، لأن الشهر الملفق يعني مقدار الشهر، والفرد الأكمل لمقدار الشهر (كما قال به السيد الحكيم) هو ثلاثون يوما.

الاتجاه الثالث: أن نقول بالإجمال بعد ملاحظة كلا الخطابين.

أما الاتجاه الأول، وهو أن يقال بأن حمل الشهر على ثلاثين يوما ليس عرفيا، ولكن حمل ثلاثين يوما على الشهر الذي قد يكون ناقصا وقد يكون كاملا، [حملٌ] عرفي؛ [ف]وردت رواية في «أمالي الصدوق» أقرأها. وإن شاء الله في الليالي القادمة أكمل هذا البحث.

في «الأمالي»: حدثنا الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي إلى أن قال: قال اليهودي: «يا محمد! فأخبرني لأي شيء فرض الله عز وجل الصوم على أمتك بالنهار ثلاثين يوما وفرض على الأمم أكثر من ذلك؟». قال النبي صلى الله عليه وآله: «إن آدم لما أكل من الشجرة

بقي في بطنه ثلاثين يوما، وفرض الله على ذريته ثلاثين يوما الجوع والعطش، ففرض الله على أمتي ذلك، ثم تلا: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات». صوم ثلاثين يوما واجب، يعني صوم شهر رمضان الذي قد يكون ناقصا وقد يكون تاما، فاستعمل عنوان «الثلاثين» في مقدار الشهر الذي قد يكون تاما وقد يكون ناقصا.

وبقية الكلام في الليلة القادمة إن شاء الله.

الدرس ١٢ – ٢٠٢

ليلة الاثنين – ٢٣ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وجه تفريق السيد السيستاني بين صوم شهرين متتابعين والعدة

ذكرنا في الليلة الماضية أنّنا لم نفهم وجه ما ذكره السيد السيستاني من أنّ الأحوط لمن أراد أن يصوم شهرين متتابعين ويبدأ بالصوم في أثناء الشهر، أن يصوم ستين يوما؛ ولكن إذا أراد أن يبدأ بالصوم من أول الشهر [ف]يجزيه إتمام الصوم إلى آخر الشهر الثاني ولو كان الشهران ناقصين.

قلنا بأنّنا لم نفهم الفرق بين هذا المورد وبين ما ذكره السيد السيستاني في عدة الطلاق (ثلاثة أشهر) أو عدة الوفاة (أربعة أشهر وعشرا) من أنّه إذا ابتدأت العدة في أثناء شهر وكان ذلك الشهر ناقصا، فالأحوط وجوبا إكماله ثلاثين يوما. ف[مثلاً:] لو ابتدأت العدة في أثناء شهر ربيع الأول وكان شهر ربيع الأول ناقصا، ففي الشهر الثاني والثالث – يعني شهر ربيع الثاني وشهر جمادي الأولى – هنا لا موضوع للاحتياط، ولكن في شهر جمادي الثانية حيث تريد هذه المرأة إكمال ما نقص من عدتها في شهر ربيع الأول، فالأحوط وجوبا أن تكمله ثلاثين يوما. وأما الشهر الثاني [ف]حتى لو كان ناقصا ليس مهما، [و]الشهر الثالث [لو] كان ناقصا ليس مهما. فما هو الفارق بين المسألتين؟

أنا خطر ببالي أنّه يوجد فارق ولعل السيد السيستاني لأجل هذا الفارق فرّق بين المسألتين، وهو أنّه في صوم شهرين متتابعين ورد في الروايات: أنّ التتابع هو أن يصوم شهرا ويصوم من الآخر شيئا، أي يوما. فهذا يعني أن الشهر الأول متصل، يعني أنت [إذا] بدأت [مثلا] بصوم شهرين متتابعين في اليوم السادس عشر من ربيع الأول، فإلى أن يكتمل هذا الشهر من شهر ربيع الثاني أنت [تكون] في الشهر الأول. «التتابع أن يصوم شهرا»، [ف]متى يصدق في حقك أنك صمت شهرا؟ [يصدق ذلك] إذا أضفت إلى صوم أربعة عشر يوما من شهر ربيع الأول مقدارا من صوم شهر ربيع الثاني؛ فاكتمال الصوم الناقص من شهر ربيع الأول يكون بصوم شهر ربيع الثاني.

وفي الاكتمال السيد السيستاني يحتاط وجوبا بأن يكون الاكتمال بثلاثين يوما، فحينئذ الأحوط وجوبا أن يكمّل هذا الشهر بصوم شهر ربيع الثاني إلى اليوم السادس عشر، لأنّ شهر ربيع الأول كان ناقصا [و]أربعة عشر يوما هو صام [منه]، فستة عشر يوما من شهر ربيع الثاني يضاف إلى ذاك المقدار. ثم الشهر الثاني يبتدئ من اليوم السابع عشر من ربيع الثاني، وفي جمادى الأولى أنت تكمّل هذا النقص من شهر ربيع الثاني، والأحوط وجوبا في الإكمال لنقص الشهر السابق أن يكون الإكمال بمقدار ثلاثين يوما.

بينما أنّه في العدة لا دليل على مثل ذلك، فيرجع إلى العرف الذي يقول بأنّ نقص العدة في شهر ربيع الأول (حيث بدأت بالعدة في اليوم السادس عشر من ربيع الأول وكان ربيع الأول ناقصا) يكون إكمالُه بعد نهاية الشهرين الآخرين، يعني [أنّ] شهر ربيع الثاني بكامله شهر من ضمن العدة، [و]شهر جمادي الأولى يكون شهرا كاملا في ضمن العدة، وإكمال النقص في شهر ربيع الأول يكون بإكمال العدة في جمادي الثانية، فيكتفى فيه بضمّ مقدارٍ يكتمل به نقص شهر ربيع الأول ثلاثين يوما.

ولكن نحن إشكالنا عليه: أنّ هذا ليس عرفيا، ولا يظهر عرفا هذا المقدار من الفارق بين هذه المسائل.

المراد بالشهر في مسألتي الإقامة متردّدًا ونذر الاعتكاف

وكيف كان، فمحصّل ما اخترناه في البقاء شهرا هو أنّه حيث تكون نكتة الحكم في مسألة «من أقام شهرا مترددا في مكان فبعد ذلك يتمّ» هي طول مدة البقاء في هذا البلد –حيث إنّ طول المدة لا يتأثر برؤية الهلال في ليلة الثلاثين أو رؤية الهلال في الليلة التي بعدها–، فهذا يوجب الإجمال في أنّ المراد من الشهر هنا هل هو الشهر الهلالي ولو كان ناقصا، أو المراد منه مقدار الشهر الكامل (وهو ثلاثون يوما). وإذا كان الخطاب المخصص مجملا نرجع إلى عموم وجوب القصر على المسافر، فيجب القصر في اليوم الثلاثين.

وأما من يقول كالسيد الخوئي بأنّ الظاهر من الشهر هو الشهر الهلالي الملفّق ولو كان ناقصا (كما صرّح به في صلاة المسافر)، فكيف يقول في المسألة التي تأتي في الاعتكاف إنّ من نذر أن يصوم شهرا فظاهره صوم مقدار شهر وهو ثلاثون يوماً؟!

أقرأ لكم هذه المسألة. السيد الخوئي في صلاة المسافر قال: «ظاهر "الإقامة شهرا" الإطلاقي، [مثلا] إذا أنت دخلت هذا البلد في اليوم السادس عشر من ربيع الأول وكان شهر ربيع الأول ناقصا، فيكفيك

أن تضمّ إليه خمسة عشر يوما من شهر ربيع الثاني، فقد مضى عليك شهر. إلا أنّه وجد معارضٌ لتلك الروايات التي أخذ عنوان الشهر فيها موضوعا، وهو صحيحة أبي أيوب عن محمد بن مسلم حيث أخذ فيها عنوان مضي ثلاثين يوما موضوعا لوجوب التمام بعد ذلك. فوقعت المعارضة بين الروايات.» ولولا صحيحة أبي أيوب عن محمد بن مسلم كان السيد الخوئي يفتي بأنّه إذا مضى شهر –ولو [كان] شهرا ناقصا ملفّقا– كفى ذلك في وجوب التمام بعده. هذا صريح كلام السيد الخوئي في صلاة المسافر. فلماذا هنا يقول في هذه المسألة: لو نذر اعتكاف شهر وكان مراده مقدار شهر، وجب ثلاثون يوما؟

[في] المسألة الثانية عشرة من مسائل الاعتكاف، صاحب العروة هكذا قال: لو نذر اعتكاف شهر وكان مراده مقدار شهر، وجب ثلاثون يوما، ولو نذر اعتكاف شهر من دون أن يكون مقصوده مقدار شهر يجزيه ما بين الهلالين. السيد الخوئي قال: إذا نذر اعتكاف شهر يجب عليه اعتكاف ما بين الهلالين، من أول رؤية هلال شهر إلى آخر هذا الشهر، ليس مهما [أنّ] هذا الشهر ناقص أو كامل؛ [فإنّه] لا يضره. وأما لو نذر اعتكاف مقدار شهر وجب اعتكاف ثلاثين يوما.

هنا يتوجه إشكال على السيد الخوئي: يا سيدنا! أنا نذرت اعتكاف مقدار شهر، فجوّزتم لي أن أبدأ بالاعتكاف في أثناء شهر هلالي، فبدأت بالاعتكاف من ليلة السادس عشر من ربيع الأول، وكان شهر ربيع الأول ناقصا، فأضفت إلى الاعتكاف خمسة عشر يوما من شهر ربيع الثاني. أنتم في بحث صلاة المسافر قلتم: يصدق إقامة شهر، ولو كنّا نحن والروايات التي تقول «إذا مضى شهر على المسافر وبقي مترددا في مكان فيتمّ بعد ذلك»، لكنّا نقول بأنّه يتمّ بعد ذلك ولو لم يمض عليه إلا تسعة وعشرون يوما. هكذا قال السيد الخوئي. قلت لكم: لا يفتي بذلك، لوجود المعارض، وهو صحيحة أبي أيوب عن محمد بن مسلم حيث يقول فيها: إذا مضى ثلاثون يوما فبعد ذلك يتمّ المسافر). أنتم هناك هكذا استظهرتم، [ولكن] هنا تقولون: إذا نذر اعتكاف مقدار شهر وجب اعتكاف ثلاثين يوما.

وتذكرون يا سيدنا الخوئي في توضيح هذه المسألة، تقولون هكذا: «المنصرف من مقدار الشهر بحسب الظهور العرفي إنما هو الثلاثون، فلو قال [مثلا]: بقيت في بلدة كذا شهرا، لا ينسبق إلى الذهن إلا ذلك، بحيث لا يحسن منه هذا التعبير لو كان دخوله يوم العشرين وخروجه يوم التاسع عشر من الشهر القادم إلا بنحوٍ من العناية، وإلا فقد بقي تسعة وعشرين يوما لا مقدار الشهر».

يا سيدنا! إذا كان الشهر ناقصا –حتى لو أنا أبقى في المسجد معتكفا تسعة وعشرين يوما– فقد اعتكفت شهرا. أيّ فرق بينه وبين البقاء في بلد مترددا شهرا؟ هناك تقول: يصدق عليّ (حينما دخلت هذا البلد في ليلة السادس عشر وبقيت إلى اليوم الخامس عشر من الشهر الآخر، وكان الشهر الذي دخلت فيه في هذا البلد ناقصا) أنّي بقيت هنا شهرا وإن كان تسعة وعشرين يوما. هكذا قلتم، [ولكن] هنا قلتم بالعكس، قلتم: لا يصدق. وفي آخر البحث قال [السيد الخوئي]: العمدة في المقام في الحمل على ثلاثين يوما إنما هو الانصراف والظهور العرفي.

أنا أقول: لعل الفارق أنّه من يقول الآن بأنّي أنذر أن أعتكف شهرا، [أو] أنذر أن أبقى شهرا في بلد، فحسب العرف العام قد يكون المنصرف منه مقدار ثلاثين يوما؛ إذا كان هناك قرينة على عدم إرادة أول الشهر الهلالي –كما هو المفروض– فيكون المنصرف منه ثلاثين يوما.

لكن قد يقول السيد الحكيم: وصلتم إلى ما قلته أنا من الأول؛ أنا قلت من الأول: إنّه إذا أريد من الشهر مقدار شهر فالمنصرف منه مقدار ثلاثين يوما. أنتم لم تقبلوا مني ذلك وقلتم: "لا، يصدق الاعتداد بثلاثة أشهر مثلا فيما إذا بدأت بالعدة من اليوم السادس عشر من ربيع الأول إلى اليوم الخامس عشر من جمادي الثانية وإن كانت هذه الشهور ناقصات".

ونحن هكذا قلنا إشكالا على السيد الحكيم، ولا يختص بي؛ [بل] السيد الخوئي هكذا قال، والسيد السيستاني هكذا قال (إلا بالنسبة الى الشهر الأول إذا كان ناقصا [ف]قال: الأحوط وجوبا إكماله ثلاثين يوما)، والسيد الصدر هكذا قال. هنا وصلتم إلى ما وصل إليه السيد الحكيم؛ لأنّه لم يعلّق على هذه المسألة لا السيد السيستاني ولا غيره، [بل] الكل قبلوا هذه المسألة [من] أنّه لو نذر اعتكاف مقدار شهر فالمنصرف منه مقدار ثلاثين يوما، لا أقل.

هذا ليس بعيدا في عرفنا؛ في عرفنا صار المنصرفُ من الشهر (الذي لا يختص بأول الشهر الهلالي إلى آخره) هو مقدار ثلاثين يوما.

[مثلا إذا قال المولى:] «إعمل في بيتي شهرا» –إذا لم يكن هناك قرينة على الانصراف إلى الشهر الميلادي أو الشهر الشمسي الإيراني، كما لم تفرض قرينة على ذلك–، [أو] إذا قال لشخص: «إخدمني في بيتي شهرا وأعطيك عشرين مليونا»، فهذا العامل جاء من اليوم السادس عشر من ربيع الأول واشتغل في بيت هذا الشخص إلى اليوم الخامس عشر من ربيع الثاني، فطلب من صاحب البيت [و]قال:

"أعطني الراتب الذي وعدتني إياه، أنا من غد لا أجيء." يقول له صاحب البيت: "لماذا؟" يقول [العامل]: "لأنّ شهر ربيع الأول ناقص وأنا جئت إلى بيتك من اليوم السادس عشر من ربيع الأول وخدمتك إلى آخر اليوم الخامس عشر من ربيع الثاني، [أي:] إلى ليلة السادس عشر." العرف لا يقول هكذا، يعني لا ينظر إلى أنّ شهر ربيع الأول ناقص أو تامّ، [بل] في عرفنا يلحظ الأيام؛ «اخدمني شهرا» يعني: ثلاثين يوما لا أكثر ولا أقل.

ولكن هل هذا يعني أن نرجع عما ذكرناه كإشكال على السيد الحكيم في «المستمسك»؟ هو من الأول هكذا قال: إذا قام الدليل على كفاية التلفيق فالمنصرف من الشهر هو ثلاثون يوما. الكل اعترضوا عليه؛ السيد الخوئي، السيد السيستاني، السيد الصدر غيّروا عباراته في «المنهاج» (علّقوا على «المنهاج» أو على أيّ حالٍ أضافوا إلى «المنهاج» فتاواهم)، كلهم غيّروا عبارة السيد الحكيم في «المستمسك». هنا [لمّا] وصلوا إلى هذه المسألة في الاعتكاف كرّوا على ما فرّوا منه، وقبلوا ولم يعلّق واحد منهم على فتوى صاحب العروة؛ قبلوا أنّ نذر الاعتكاف مقدار شهر ينصرف إلى ثلاثين يوما.

أنا قلت لكم: هل يمكنني أن أقول [بوجود] فرق بين ما كان ظاهر لفظ «الشهر» في الروايات، وبين ظاهر لفظ «الشهر» في عرفنا؟ ظاهر «الشهر» في عرفنا حينما نتفق مع الآخرين أو ننذر: «لله عليّ أن أصوم شهرا» (وقصدي بذلك ليس هو صوم أول الشهر إلى آخره)، أو قلت لشخص: «تعال اشتغل في بيتي شهرا أعطيك عشرين مليونا»، هنا نقبل بأنّه منصرف إلى ثلاثين يوما، ولكن في عرف الروايات يكون إطلاقه مقتضيا لكفاية شهر ناقص؛ [يعني] إذا كان الشهر الذي بدأ بالعمل في أثنائه ناقصا فيكفي مقدار شهر ناقص. هل هذا الفرق صحيح أم لا؟

تأملوا في هذه المسألة التي صارت غامضة إلى الليلة القادمة.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١٣ – ٤٠٥

ليلة الثلاثاء – ٢٤ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

كان الكلام في أن عنوان الشهر هل يكون ظاهراً في مقدار ثلاثين يوما (إذا كانت هناك قرينة على أنه لا يراد منه ما بين الهلالين، من أول شهر هلالي إلى آخره) كما استظهره السيد الحكيم في «المستمسك»، أو أن ظاهره مقدار شهر [وهو] قد يكون تاما وقد يكون ناقصا أو أنه مجمل؟ فـ[بناءً على القول الثاني:] لو قيل [مثلا] لشخص: «ابق شهرا في هذا البلد»، فدخل هذا البلد في ليلة السادس عشر من ربيع الأول وبقي فيه إلى ليلة السادس عشر من ربيع الثاني، [لـ]صدق عليه أنه بقي في هذا البلد شهرا؛ لأن المولى قال له: «إذا دخلت هذا البلد فابق فيه شهرا»، وبقي فيه شهرا.

التهافت في كلمات السيد الخوئي

أنا كان كلامي في رأي السيد الخوئي الذي اختلف كلامه في بحث نذر الاعتكاف شهرا عن صلاة المسافر، حيث قال: «البقاء شهرا في بلد يصدق على ما لو بقي في بلد تسعة وعشرين يوما فيما إذا كان الشهر ناقصا.» لم يتضح لي بعد التأمل نكتة تفريق السيد الخوئي بين المسألتين. يا سيدنا! أي فرق بين المسألتين؟

في صلاة المسافر تقول: إذا كانت الرواية هكذا: «المسافر إذا أقام شهراً في بلد مترددا بعد صلاته»، [فالظاهر أنه] لو دخل المسافر بلدا في ليلة السادس عشر من ربيع الأول وبقي إلى ليلة السادس عشر من ربيع الثاني، فبعد ذلك يتم صلاته، سواء كان شهر ربيع الأول ناقصا (فلم يبق إلا تسعة وعشرين يوما) أو كان شهر ربيع الأول تاما وبقي ثلاثون يوما. هكذا قلت هناك. ولكن هنا قلت: لا، إذا نذر الاعتكاف وكانت هناك قرينة على أنه لم ينذر الاعتكاف في شهر هلالي، بأن قال مثلا: «لله علي إذا دخلت النجف أعتكف هناك شهرا» ([فهنا] قرينة على أنه لا يريد أن يعتكف من أول الشهر الهلالي إلى آخره؛ لأنه ليس معلوما أنه في أول شهر هلالي يذهب إلى النجف، [بل] لعله يذهب إلى النجف في أثناء الشهر

الهلالي)، هنا يقول السيد الخوئي: لا بد أن يعتكف ثلاثين يوما؛ لأن مقدار الشهر ينصرف إلى ثلاثين يوما. لماذا يا سيدنا الخوئي؟

ثم يذكر هذا المثال، يقول: «إذا قال شخص لغيره: «ابق في هذا البلد شهرا»، فلو بقي من اليوم العشرين من ربيع الأول مثلا إلى آخر اليوم التاسع عشر من ربيع الثاني، [لما كان] يصدق أنه هناك بقي شهرا إذا كان شهر ربيع الأول ناقصا». لماذا لا يصدق؟ أنت قلت في صلاة المسافر: «يصدق»، وهو الصحيح.

نعم، هنا مطلبان لا بد من التوجه إليهما:

المتعارف من الشهر في بلادنا

المطلب الأول: أنه صار المتعارف في بلادنا حيث يقال «الشهر» أنه يراد به في عرفنا الشهر غير القمري؛ [فـ]في الدول العربية والغربية، «الشهر» ظاهر في الشهر الميلادي؛ وفي عرفنا في إيران الشهر في المحاورات العرفية يكون ظاهرا في الشهر الفارسي. فهذا قد يغير من ظهور لفظ الشهر.

فإذا قال شخص لآخر: «إذا اشتغلت في بيتي بالعمل إلى شهر أعطيك عشرين مليونا»، فهو بدأ بالعمل في بيت هذا الشخص من أول اليوم السادس عشر من فروردين، [فهذا] قد يكون ظاهره أن يبقى إلى ليلة اليوم السادس عشر من أرديبهشت؛ لأن الشهر في عرف الإيرانيين هو هذا الشهر الشمسي. وأما في البلاد التي تعارفت فيها محاسبة الأيام بالأشهر الميلادية [فـ]قد يختلف: فبراير (شباط) قد يكون ثمانية وعشرين يوما وقد يكون في سنة من أربع سنوات تسعة وعشرين يوما. مارس (آذار) يكون إحدى وثلاثين يوما. أبريل (نيسان) ثلاثين يوما. يناير (كانون الثاني) إحدى وثلاثين يوما، فيختلف الحال.

ولكن في الأمور الشرعية (الأمور المرتبطة بالشرع)، قد تكون قرينة عامة [على أنّ] من يقول: «لله علي أن أعتكف إذا دخلت النجف شهرا»، أنه يقصد الشهر القمري؛ لعله في عرفنا هكذا. ولكن المهم بالنسبة إلى استعمال الشرع في الآيات والروايات أن يتمحض ذهننا في أننا نعيش في بلد لا يعرفون الشهر الميلادي ولا الشهر الإيراني. نفكر أننا نعيش في بلد لا يعرفون إلا الشهر القمري.

المراد بالشهر في العرف الذي تكون العبرة فيه بالسنة القمرية

فإنصافا، إذا قيل مثلا: عدة المرأة المطلقة إذا لم تر الحيض ثلاثة أشهر، [ف]لا يقولون: المقصود من الشهر القمري، تسعون يوما كما استظهره السيد الحكيم. لا يستظهرون ذلك. والمؤيد لما قلناه أنه [مثلا] لو مات زوج امرأة في أول ليلة من رمضان أو طلقها زوجها في أول ليلة رمضان، فتعتد في شهر رمضان وشوال وذي القعدة في عدة الطلاق، وبعد ذلك تقول : انقضى ثلاثة أشهر. السيد الحكيم لم يكن يقبل، كان يقول: «لا بد من مضي تسعين يوما»، لكن كثيرا من الأعلام كالسيد السيستاني قبلوا ذلك.

أنا أقول: في ليلة الثاني من رمضان، زوج أخت هذه المرأة قال : "عديلي طلّق زوجته البارحة، لماذا أنا لا أطلق زوجتي هذه الليلة؟ أنا أطلقها " فهذه المرأة الثانية [بناءً على عدم العبرة بكفاية التلفيق الهلالي لا بد من أن] نقول [بالنسبة إليها]: إنها تعتد بأكثر ثلاثة أشهر، لأنها بدأت بالعدة في في أثناء شهر رمضان (في اليوم الثاني من شهر رمضان)، فلا بد أن تضيف إلى العدة في شهر رمضان وشوال وذي القعدة أكثر من يوم. هذا يعتبر أمرا غريبا.

وأغرب من ذلك أن هذه المرأة لو طلقها زوجها في ليلة التاسع والعشرين من شعبان، فقد تكون عدتها أطول من تلك المرأة التي طلقها زوجها في أول ليلة رمضان. هذا غريب؛ [فإنّ] العرف لا يقبل هذا. لو كانت ثلاثة أشهر ملفقات، [ف]قد تكون تسعة وعشرين يوما (إذا كان الشهر الذي ابتدأت فيه العدة في أثناء الشهر تسعة وعشرين يوما)، فمقدار النقص يضاف إليه بمقدار يكتمل به تسعة وعشرون يوما.

فلا بد أن نجرد أذهاننا عن كوننا نعيش في بلاد التاريخ تغير فيها فصار التاريخ ميلاديا أو شمسيا.

هذا هو المطلب الاول.

والمطلب الثاني: أنه قد يقال بأنه إذا كان هناك اتفاق بين شخصين: «اعمل لي شهرا»، فقد تكون هناك قرينة على أن يكون شيئا منضبطا، شهرا منضبطا وهو ثلاثون يوما، لا أنه قد يقل وقد يزداد [فيعمل وفق تلك القرينة]. ولكن فيما بينه وبين الله نذر أن يعتكف شهرا، وقلنا بأنه في القضايا المرتبطة بالدين قد يتجرد ذهن الإنسان عما يمارسه من التاريخ الميلادي والتاريخ الشمسي، فيكون ظاهره الشهر القمري:

«لله علي أن أعتكف شهرا»، يريد به الشهر القمري، وفيما بينه وبين الله لا يظهر منه أكثر من شهر ملفق ولو كان تسعة وعشرين يوما.

فحاصل كلامنا أن ما ذكره السيد الخوئي وفاقا لصاحب العروة في مسألة ١٢ من «أنه لو نذر اعتكاف شهر وكان هناك قرينة على أن المراد منه ليس أول شهر إلى آخره كشهر هلالي، فلا بد أن يعتكف ثلاثين يوما»، هذا خلاف مبانيه وخلاف الظاهر ولا أتمكن من توجيهه.

إطلاق الشهر على ثلاثين يوما وكذا العكس

[حكي عن] بعض الأفاضل دعوى أن «الشهر» لا يراد منه ثلاثون يوما، بل يراد منه الشهر الهلالي ولو الملفق الذي قد يكون تسعة وعشرين يوما. فيقال في تقريب ذلك: إن التعبير بـ"ثلاثين" قد يراد به الشهر فيكون كناية عن الشهر. كما نقلنا لكم رواية ذاك اليهودي الذي جاء إلى النبي فقال للنبي: "أخبرني لأي شيء فرض الله عز وجل الصوم على أمتك بالنهار ثلاثين يوما؟ فقال النبي: إن آدم لما أكل من الشجرة بقي في بطنه ثلاثين يوما، وفرض الله على ذريته ثلاثين يوما الجوع." هذه الرواية مروية في «أمالي الصدوق» صفحة ١٩٣.

طبعا هذه الرواية موافقة لمذهب الصدوق، الصدوق ممن يرى أن شهر رمضان لا ينقص أبدا، وشهر شعبان لا يتم أبدا، يعني شهر شعبان دائما تسعة وعشرون يوما وشهر رمضان دائما ثلاثون يوما. طبعا هذه الرواية تنطبق على مبانيه. لكن – كما ورد في الروايات وكتب الشيخ المفيد رسالة في رد الصدوق (رسالة في العدد) –، شهر رمضان قد يتم وقد ينقص.

فالمراد من ثلاثين يوما شهر رمضان الذي قد يتم وقد ينقص.

وهذا كلام صحيح أنا أقبله. لكن ذُكِر أن عنوان الشهر لا يراد به ثلاثون يوما.

[اقول:] هذا خلاف الوجدان العرفي. قد يراد من الشهر ثلاثون يوما. [نعم كونه] خلاف الظاهر للإطلاق، [كلام] صحيح ونحن قبلناه. ولكن [القول: إنّ] «إرادة الشهر التام أي ثلاثين يوما لا يحتمل»، هذا ليس صحيحا. [نعم كونه] خلاف الظاهر للإطلاق نحن ندعي ذلك، ولكن [أن] نقول: «لم يُعهد استعمال الشهر في ثلاثين يوما»، هذا غير صحيح.

[والوجه فيه:] **أولاً:** [أنّ] الجزم بأنه لم يُستعمل في مقدار الشهر وهو ثلاثون يوما، لا وجه له. أكثر شيء [هو أن] تقولوا بأننا لا نعلم أن الشهر يُستعمل بمعنى ثلاثين يوما، وأما إنكاره فلا وجه له. يعني أكثر شيء [هو أن] تحتملوا أنه يُستعمل في مقدار ثلاثين يوما، وهذا يؤثّر في الاستنتاج الفقهي: [مثلا] إذا ورد في خطاب: «شهر» وفي خطاب: «ثلاثين يوما»، فعلى هذه الدعوى يقال: إن إرادة الشهر من ثلاثين يوما محتمل، ولكن إرادة ثلاثين يوما من الشهر ليس محتملا. [لكن] نحن نقول: إرادة ثلاثين يوما من الشهر أيضا محتمل، فتقع بينهما المعارضة.

إن استعمال الشهر في ثلاثين يوما وإن كان في كثير من المجالات حسب ما ادعيناه وفاقا للسيد الخوئي في صلاة المسافر خلاف الظهور الإطلاقي لعنوان الشهر، إلّا أنّه أمر محتمل. و[عليه] إذا قامت قرينة على ذلك فنحمل الشهر على كونه بمعنى ثلاثين يوما.

يؤيد ما ذكرنا –مضافا إلى الوجدان العرفي الذي نمارسه الآن ونحتمل أن هذا الوجدان العرفي كان موجودا في زمان الأئمة أيضا–، وورود ذلك في كلمات اللغويين. «معجم مقاييس اللغة» الذي كان تأليفه قريبا من عصر الأئمة عليهم السلام لابن فارس: «الشهر في كلام العرب الهلال، ثم سمي كل ثلاثين يوما باسم الهلال فقيل شهر.» [والمراد به وإن كان التوسعة في معنى الشهر وإطلاقه على ما بين الهلالين، إلّا أنّه قد أطلق عنوان ما بين الهلالين على ثلاثين يوماً مع أنّه قد ينقص عنه.]

بل ورد هذا التعبير وهو إرادة ثلاثين يوما في عدة من الروايات في [باب] أقل الحمل وأكثره. يوجد باب في «وسائل الشيعة» الجزء ٢١ صفحة ٣٨٠، باب أقل الحمل وأكثره، صحيحة الحلبي: «إن وضعت الجارية بعد ما تزوجت لستة أشهر فإنه لزوجها الأخير لأن أقل الحمل ستة أشهر». أقل الحمل ستة أشهر [هل] يعني إذا كان الشهر ناقصا يختلف عما إذا كان الشهر تاما؟ يعني مثلا الشهر الأخير كان ناقصا وولد هذا المولود بعد هذا الشهر الناقص بيوم. هذا لا يختلف. أكثر الحمل كيف؟ تسعة أشهر. لو كان الشهر الأخير ناقصا وولد المولود بعد مضي يوم من هذا الشهر الناقص [فهل هو] لا يلحق بزوج هذه المرأة الذي توفي قبل تسعة أشهر لأنه صار الفاصل بين مقاربة ذلك الرجل مع هذه المرأة مع ولادة هذا المولود أكثر من تسعة أشهر بيوم، لأن الشهر التاسع كان تسعة وعشرين يوما؟! لا [يصحّ ذلك فإنّ] المقصود

منه ثلاثون يوما، أقل الحمل ستة أشهر وأكثر الحمل تسعة أشهر يحسب على المقدار وهو ثلاثون يوما، ولا أقل بلحاظ الشهر الأخير.

وهكذا ورد في «الكافي» الجزء ٦ صفحة ١٢، باب بدء خلق الإنسان وتقلبه في بطن أمه، توجد روايتان، موثقة الحسن بن الجهم قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: قال أبو جعفر عليه السلام: إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوما، ثم تصير علقة أربعين يوما، ثم تصير مضغة أربعين يوما، فإذا كمل أربعة أشهر أي مئة وعشرين يوما بعث الله ملكين خلاقين، فيقولان: يا ربي! ما تخلق ذكرا أو أنثى.» ونحوها رواية محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل أو غيره.

إذا قلتم : إن هذا مقطوع البطلان لأنه خلاف الثابت من العلم الحديث في تطور الجنين وتقلبه. [فـ]نقول : أولا : هذه الرواية موثقة وترجع علمها إلى أهلها؛ [إذ] المقصود من كون الجنين نطفة أربعين يوما، علقة أربعين يوما، مضغة أربعين يوما، لنا غير واضح. ولا يختص هذا الحديث بهذا المضمون الذي قد لا يكون مأنوسا في أذهاننا حسب العلم الحديث، [بل] كثير من الروايات تبين الأمور التكوينية قد لا تكون مأنوسة لنا ونرجع علمها إلى أهلها وهم أعلم بما قالوا.

[وثانياً:] أن المهم أن الذي –فرضاً– وضع هذا الحديث كان إنسانا عرفيا يضعه حسب محاورات العرف. فهو المهم.

نعم، أنا لا أنكر أن الشهر قد يستعمل في مقدار الشهر الهلالي، بل أنا ادعيت أنه هو الظاهر الإطلاقي منه. ويؤيد ذلك ما ورد في «الكافي» الجزء ٤ صفحة ٢٩٠ في قوله تعالى: "فسيحوا في الأرض أربعة أشهر"، يقول: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ فَإِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقُولُ– يَوْمُ عَرَفَةَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام الْحَجُّ الْأَكْبَرُ يَوْمُ النَّحْرِ وَ يَحْتَجُّ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ– فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ هِيَ عِشْرُونَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ وَ الْمُحَرَّمُ وَ صَفَرٌ وَ شَهْرُ رَبِيعٍ الْأَوَّلِ وَ عَشْرٌ مِنْ رَبِيعٍ الْآخِرِ وَ لَوْ كَانَ الْحَجُّ الْأَكْبَرُ يَوْمَ عَرَفَةَ لَكَانَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ يَوْماً.»، هذا على حسب الأشهر الهلالية. و في رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خطب على عليه السلام و اخترط سيفه فقال: لا يطوفن بالبيت عريان، و لا يحجن البيت مشرك و من كانت له مدة فهو الى مدته و

من لم تكن له مدة فمدته اربعة أشهر، و كان خطب يوم النحر فكان عشرون من ذي الحجة و محرم و صفر و شهر ربيع الاول و عشر من ربيع الآخر.»

فإذاً دعوى أن «الشهر بمعنى ثلاثين يوما لا يستعمل»، دعوى بلا دليل، بل مخالف لما ذكرناه من شواهد. والمهم ما ادعيناه كدعوى عامة بلا إختلاف بين الموارد إلا إذا كانت هناك قرينة عرفية من كوننا نعيش في بلاد غلب عليها التاريخ الميلادي أو التاريخ الشمسي. لولا هذه القرائن [فـ]نحن ندعي بلا إختلاف بين صلاة المسافر وبين بحث الاعتكاف أن الظاهر الإطلاقي من «شهر» ما ينطبق على تسعة وعشرين يوما.

[وهذا] حسب ما يقال: «الجذب المصفط أحسن من الصدگ المخربط»!! فأنا حتى لو كان ما أدعيه كذباً، لكنه كذب مصفط بلا اختلاف بين ما ذكرته في صلاة المسافر وما أذكره في بحث الاعتكاف، ولكن ما ذكره السيد الخوئي هو صدق مخربط، يعني اختلف في كلامه بين صلاة المسافر وبين المقام.

نصل إلى المسألة الآتية في بحث الاعتكاف من الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١٤–٤٠٦

ليلة الأربعاء – ٢٥ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

خلاصة القول في معنى «الشهر»

قبل أن أتكلم حول الشرط السادس للاعتكاف، لا بأس أن أذكر ملخصا لما قلته حول معنى «الشهر»؛ فمحصل كلامي هو أن الظاهر من الشهر –لولا القرينة– هو الشهر القمري –أي: مقدار الشهر القمري– ولو كان ملفقا؛ فإن كان الشهر ناقصا فيكمّل نقصه من الشهر الثاني، وإن لم يتجاوز تسعة وعشرين يوما.

نعم، قد تكون هناك قرينة خاصة على كون المراد من الشهر ما بين الهلالين، كما في قوله عليه السلام: «–إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم– ولكل شهر عمرةٌ». صدر الرواية قرينة على أن المراد من الشهر: ما بين الهلالين. ولأجل ذلك أفتى كثير من الأعلام (كالسيد الخوئي والسيد السيستاني) بأن من أحرم لعمرة في آخر شهر، يمكنه أن يحرم لعمرة مفردة ثانية في أول الشهر الآخر؛ لأن المدار في شهر العمرة على الهلال.

ولكنّ الظاهر العرفي من إطلاق لفظ «الشهر» هو مقدار الشهر ولو كان شهرا ملفقاً. ومقدار الشهر قد تكون هناك قرينة على أن المراد به مقدار شهر ميلادي أو شهر شمسي. ولكن لو لم تكن هناك قرينة على إرادة الشهر الميلادي أو الشمسي، فنقول: الظاهر من إطلاق عنوان «الشهر» هو أن المراد به مقدار الشهر الذي ينطبق على الشهر الناقص، وإرادة مقدار الشهر التام تحتاج إلى قرينة قد يُدّعى وجود هذه القرينة في الاتفاق بين شخصين، كتحديد مدة العقد في المتعة ونحو ذلك. وإن كان ينبغي أن يُدرس [عن أنّه اذا] جعل الشهر حدا لعقد المتعة مثلا أو لعقد الإيجار [كقوله:] «اشتغل في بيتي شهرا»؛ [ف]هل يكون ظاهرا في مقدار الشهر التام وهو ثلاثون يوما، أو يكون منصرفا –بحسب عرف البلد– إلى الشهر الميلادي أو الشهر الشمسي؟ هذا بحث ينبغي أن يُدرس عنه في محله.

وحاصل تطبيق ما ذكرناه على مسألة «البقاء في بلد مترددا إلى مضي شهر»: هو أن مقتضى عدة من الروايات كفاية مضي شهر –ولو كان ناقصاً– في أنه يتم صلاته بعد مضي هذا الشهر. ولكن ورد في صحيحة أبي أيوب عن محمد بن مسلم لزوم مضي ثلاثين يوما؛ وحينئذ فقد يقال بالمعارضة –كما قال بها السيد الخوئي– بين هذه الصحيحة وبين الروايات التي أُخذ فيها عنوان «مضي الشهر» موضوعا لوجوب التمام.

نحن أشكلنا على السيد الخوئي بأن صحيحة أبي أيوب عن محمد بن مسلم مبتلاة بالمعارضة الداخلية مع صحيحة حريز عن محمد بن مسلم؛ حيث أُخذ فيها عنوان «مضي الشهر» موضوعا للحكم. وحيث لا نحتمل تعدد الرواية، فتقع بينهما المعارضة، وتبقى روايات «مضي الشهر» بلا معارض.

لكن هذا لا يتم على مباني السيد الخوئي والسيد الصدر؛ حيث إنهما يقولان بأنه –حتى مع العلم بوحدة الرواية– يختلف النقلان، فنقل أبي أيوب يتعارض مع كل من نقل حريز عن محمد بن مسلم وسائر الروايات، وإن كنا نعلم إجمالا بكذب صحيحة أبي أيوب أو صحيحة حريز عن محمد بن مسلم –لأن الواقعة واحدة ولا يُحتمل صحة كلا النقلين–. لكن –على مبنى السيد الخوئي والسيد الصدر– حجية صحيحة أبي أيوب عن محمد بن مسلم في كون «الثلاثين» موضوعا لا تجتمع مع حجية صحيحة حريز عن محمد بن مسلم في كون «مضي الشهر» موضوعا، كما لا تجتمع مع حجية سائر الروايات في كون مضي الشهر موضوعا؛ فتقع المعارضة بين الجميع.

لكن نحن قلنا في بحث التعارض: إنّ هذا ليس عرفيا؛ لأن المعارضة بين الروايات [تكون] معارضة بنكتة الكاشفية العرفية. [وفي المقام] قد تعارضت كاشفية صحيحة أبي أيوب مع صحيحة حريز بالنسبة إلى ما رواه محمد بن مسلم عن الإمام عليه السلام، فلم يثبت لنا أن الحديث الذي قاله الإمام عليه السلام لمحمد بن مسلم هل هو مطابق لما نقله أبو أيوب أو مطابق لما نقله حريز؟ فالعرف حيث يرى أنه لم يثبت الحديث الذي نقله حريز عن محمد بن مسلم لمعارضته مع نقل أبي أيوب، فإذاً يُخرِج [هذا العرف] هذين النقلين عن طرفية المعارضة لسائر الروايات. [وقد] فصّلنا البحث في ذلك؛ راجعوا أبحاثنا الأصولية في بحث التعارض.

[وكيف كان فـ]بناء على معارضة صحيحة أبي أيوب عن محمد بن مسلم وسائر الروايات –حيث إن سائر الروايات أخذت عنوان «مضي الشهر» موضوعا، وصحيحة أبي أيوب أخذت عنوان «مضي الثلاثين يوما» موضوعا– نُقل لنا أن بعض الأفاضل ذكر في درسه: أنه لا بد من تقديم ظهور «مضي الشهر» في كفاية الشهر الناقص على ظهور «مضي الثلاثين» في عدم كفاية مضي الشهر الناقص؛ بدعوى أنه لم يوجد شاهد على إرادة مضي ثلاثين يوما من عنوان «مضي الشهر» في استعمالات معاصرة لعصر الأئمة عليهم السلام. قد يُستعمل «الشهر» الآن في مقدار ثلاثين يوما، ولكن تتبعنا فلم نجد استعمالا في زمان الأئمة عليهم السلام استُعمل لفظ «الشهر» في مضي ثلاثين يوما.

أنا أعلق على هذا المطلب أوّلاً: عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود؛ فنحن الآن نحسّ بوجداننا العرفي أن إطلاق «الشهر» وإرادة ثلاثين يوما عرفي؛ لا بأن يُستعمل الشهر في ثلاثين يوما، بل يُراد من الشهر مقدارُ الشهر لا الشهر الهلالي (لا ما بين الهلالين)، وهذا عرفي. ويُراد من مقدار الشهر مقدارُ الشهر الكامل لا مقدار الشهر الناقص، [فـ]هذا [أيضاً] عرفي، ولعله في زمان الأئمة عليهم السلام كان عرفيا أيضا، وليس هذا مجازا فضلا عن أن يكون خارجا عن المحاورة العرفية.

بل ذكرنا شاهدا عليه، وهو ما ورد [من] أن «أقل الحمل ستة أشهر»؛ فهل ترى أن المراد به الشهر الهلالي الناقص؟ يعني افرض الشهر السادس، هذا الشهر السادس اذا كان تاما (ثلاثين يوما) فوُلد المولود في اليوم الثلاثين، [فهل يصحّ أن] نقول: «لم يمضِ على زمان مقاربة زوج هذه المرأة لها ستة أشهر لأن هذا اليوم يوم ثلاثين، فهذا لا يُلحق بذلك الرجل؛ و[لكن] لو كان هذا الشهر ناقصا (تسعة وعشرين يوما) فقد مضت ستة أشهر فهذا يُلحق بذلك الرجل»؟ هذا ليس عرفيا؛ فهنا استُعمل عنوان «ستة أشهر» في ستة أشهر تامات، أو لا أقل من أن الشهر الأخير يُراد به الشهر التام، أي مقدار ثلاثين يوما.

ثم قال [ذاك الفاضل]: يلزم من تقييد مضي الشهر بأن يكون ثلاثين يوما، إلغاء عنوان «الشهر»؛ لأنكم جعلتم المدار على مضي ثلاثين يوما فيلغو عنوان الشهر. لكن إذا قيدتم صحيحة أبي أيوب –التي ورد فيها مضي ثلاثين يوما– بما إذا لم يمضِ قبله شهر هلالي، لم يكن إلغاء لعنوان «الثلاثين».

فيقول: إذا حملتم عنوان «مضي الشهر» على مضي ثلاثين يوما، فهذا يوجب إلغاء عنوان مضي الشهر؛ لأنه لا خصوصية لمضي الشهر، [بل] المهم [حينئذٍ] مضي ثلاثين يوما؛ فإن الشهر [كان] بمعنى الشهر الهلالي وأنتم جعلتم المناط مضي ثلاثين يوما، فلا خصوصية للشهر الهلالي، بل المهم مضي ثلاثين يوما سواء كان أكثر من شهر هلالي أم لا. ولكن إذا قيدتم ما ورد من «إن مضي ثلاثين يوما يوجب التمام بعد ذلك» على ما إذا لم يمضِ قبله شهر هلالي ملفق، [فـ]هذا ليس إلغاء لعنوان «الثلاثين»، بل يكون الموضوع –بناء على التمام– مركبا من مضي ثلاثين وعدم مضي شهر هلالي ملفق قبله.

نقول في الجواب: أولا: نحن لا نقيّد عنوان «الشهر» بأن يكون ثلاثين، بل نقول: الشهر ظاهر في مقدار الشهر لا ما بين الهلالين (وهذا لأجل قرينة عامة؛ [كما إذا قيل:] «أنا دخلت هذا البلد وبقيت فيه شهرا»، [فـ]لا [يكون المقصود به] أنّي بقيت فيه ما بين هلالين من أول رمضان إلى آخره، [بل قوله:] «بقيت فيه شهرا» يعني مقدار شهر)، فلو أُريد من مقدار الشهر مقدار الشهر التام، فهذا لا يعني استعمال هذا العنوان في مفهوم ثلاثين يوما، بل يُقيّد مضي مقدار الشهر بمضي مقدار الشهر التام؛ وهذا لا يُلغي عنوان «مضي الشهر» عن الموضوعية، بل يقيده بمضي الشهر التام.

كما أن حمل «الثلاثين يوما» على كون المراد به مقدار الشهر ولو كان ناقصا ليس لأجل تقييده، بل بمعنى أننا نجعله عنوانا مشيرا لمضي شهر. ولأجل ذلك ذكرتُ لكم أنه ورد في «الكافي» أن الفاصل بين وفاة النبي صلى الله عليه وآله واستشهاد السيدة فاطمة عليها السلام خمسة وسبعون يوما؛ وهذا كيف ينطبق على اليوم الثالث عشر من جمادي الأولى؟ فإنه إذا كان الفاصل خمسة وسبعين يوما، يعني أن شهر صفر وشهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني كان تاما (ثلاثة أشهر تامات متصلات)، وهذا غير متعارف. فإذاً [يكون] مضي خمسة وسبعين يوما كنايةً عن مضي شهرين مع إضافة خمسة عشر يوما؛ يومين في آخر صفر، وثلاثة عشر يوما في جمادي الأولى، مع فاصل شهرين بينهما؛ لأنه حينما يقال: «خمسة و سبعين يوما» عبر عنهما بستين يوما مع إضافة خمسة عشر يوما، [فـ]صار خمسة وسبعين يوما. فعدد الثلاثين في رواية أبي أيوب –لو حملناه على الشهر الناقص– لا يُقيّد بما إذا لم يمضِ قبله شهر هلالي ناقص، وإنما يُجعَل مشيرا إلى مضي شهر. هذا هو الظاهر.

وثانيا: لو قلتم بأن عنوان «مضي ثلاثين يوما» يُقيَّد بما إذا لم يمضِ شهر هلالي ملفق قبله، هذا أيضا يوجب إلغاء عنوان «الثلاثين»؛ [لأن] المهم [حينئذٍ] مضي مقدار شهر سواء كان تاما أو ناقصا، وهذا يوجب إلغاء عنوان «الثلاثين» أيضا، فأي فرق بينهما؟!

ثم قال [ذاك الفاضل]: إن حمل عنوان مضي الشهر على الثلاثين تكلّفٌ ويُعدّ من «الأكل من القفا»؛ [لأن] الذي يريد أن يقول: «إذا مضى ثلاثون يوما على بقاء شخص في بلد»، لماذا لا يعبّر بـ: «إذا مضى ثلاثون يوما»؟ [بل] يتكلف ويقول: «إذا مضى شهر»؟ [فإن هذا تكلف من وجهين:] أولا يحوّل الشهر الهلالي إلى مقدار الشهر، ثم يحوّل مقدار الشهر إلى مقدار الشهر التام وهو ثلاثون يوما! هذا تكلف في تكلف. [بل كان يكفيه أن] يقول «اذا مضى ثلاثون يوما». والعرف يأبى عن قبول هذا التكلف في التعبير، بخلاف التعبير بـ «مضي ثلاثين يوما»، فإنه لو أُريد منه ما إذا مضى ثلاثون يوما ولم يمضِ قبله شهر هلالي ولو ناقصا، ليس فيه أي تكلف.

الجواب عنه: ليس فيه تكلف أبداً، [لأنه] **اولا:** ظاهر «الشهر» بالقرينة العامة هو مقدار الشهر. [مثلا اذا قلت:] «أنا ذهبت إلى مشهد وبقيت فيه شهرا»، أصلا ظهور العرف يساعد على أن المراد منه مقدار الشهر ولا يحتاج إلى قرينة خاصة. ولكن يدور الأمر بين أن يراد منه مقدار الشهر الناقص أو مقدار الشهر التام، إذا أريد مقدار الشهر التام [فهل] هذا يكون أكلا من القفا وتكلفا غير عرفي؟ لا، أبدا ليس كذلك. فإذاً حمل «الشهر» على مقدار الشهر يكون بالقرينة العامة، لأني قلت: القرينة العامة تقول: «الشهر» يراد به مقدار الشهر لا ما بين الهلالين، إلا إذا أقيمت قرينة خاصة على كون المراد ما بين الهلالين.

خلافا للسيد الخوئي حيث كان يقول: لا بد من إرادة مقدار الشهر من قرينة خاصة، وعلى مبناه توجد قرينة خاصة في المقام، والقرينة الخاصة [هي:] أن الذي يدخل في البلد لا يدخل في البلد أول هلال شهر. ثم بعد ذلك: إذا استظهرنا من مضي الشهر مضيَّ مقدار الشهر، [فـ]هنا يحتمل أن يراد به مقدار شهر مطلقا ولو كان ناقصا أو يراد مقدار شهر تام، لا أن يراد به ثلاثون يوما. [بل المحتمل هو إرادة] مقدار شهر تام، و[هذا] ينطبق على ثلاثين يوما، وهذا ليس فيه أي تكلف.

السيد الحكيم كان يدعي ظهور «مضي شهر» في «مضي مقدار شهر تام». (وبعض الإخوة قالوا: ألحقوا معه؛ لأن النقصان خلاف الأصل والتمام هو المطابق للأصل.) أنا لا أقبل هذا الكلام. لكن أقول: السيد الحكيم كان يقول: «مضي شهر» ينصرف الى مضي مقدار الشهر التام، وهو الذي اعترف به السيد الخوئي في بحث نذر اعتكاف شهر (كما يأتي في المسألة الثالثة عشرة)، وحتى السيد السيستاني قبل ذلك لم يعلق على تلك المسألة.

ولكن أنا أقول: لولا نكتة خاصة في بحث القصر والتمام، [فـ]إطلاق مضي الشهر يقتضي أن نكتفي بمضي شهر ملفق ناقص [لأنه مثلا] إذا أنا دخلت هذا البلد ليلة السادس عشر من ربيع الأول وبقيت في هذا البلد إلى ليلة السادس عشر من ربيع الثاني، وكان ربيع الأول ناقصا، يصدق في حقي أني بقيت هنا شهرا، بلا أي مجازٍ.

ولكن أنا –لأجل نكتة خاصة– خطر ببالي إجمالُ الخطاب في روايات التمام بعد مضي شهر، وهي نفس النكتة التي أشار إليها السيد البروجردي، من أن هذا الحكم ظاهر في كونه بمناسبة طول مدة البقاء ولا يؤثر فيه نقصان الشهر أو تمامه، فهذا يوجب إجمال الخطاب. السيد البروجردي قال: يوجب ظهور الخطاب في كون الشهر تاما. [ولكن] أنا أقول: يوجب إجمال الخطاب. لولا هذه النكتة، فـ«مضي الشهر» ظاهر في مضي شهر ولو كان ناقصا، وعنوان «ثلاثين يوما» ظاهر في مضي شهر تام.

أيهما هو الموضوع والآخر مشير؟ تقع بينهما المعارضة. لو لم تقبلوا مني التعارض الداخلي بين صحيحة أبي أيوب وصحيحة حريز عن محمد بن مسلم وإخراجهما عن طرفية المعارضة، [فـ]أنا أقول: لو كانت صحيحة أبي أيوب طرفا للمعارضة، فتقع بينهما المعارضة في أن «مضي الشهر» [هل هو] موضوع وعنوان «الثلاثين» مشير إلى مضي شهر ولو كان ناقصا، أو بالعكس؟ فهذا يوجب الإجمال.

هذا محصل ما ذكرناه في هذا البحث.

الشرط السادس للاعتكاف

يقع الكلام في الشرط السادس للاعتكاف، وهو كونه في مسجد جامع.

السيد السيستاني قال: الأحوط وجوبا أن يكون مسجدا جامعا صلى فيه إمام عادل. تحرز بأنه يوجد زمان صلى في هذا المسجد الجامع إمام عادل.

وهناك رأي نسب إلى المشهور، –والشيخ الطوسي في «الخلاف» أكّد عليه–، بأنه لا يصح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام والمسجد النبوي ومسجد الكوفة ومسجد البصرة، لأنه صلى الإمام المعصوم في هذه المساجد الأربعة، ولا يصح الاعتكاف في غير هذه المساجد. نسب هذا إلى المشهور، بل ادعي عليه الإجماع. فلو تم ذلك بطلت جميع اعتكافاتكم!!

تأملوا في هذه المسألة إلى ليلة الأحد إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١٥ – ٤٠٧

ليلة الأحد – ٢٩ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

استعمال لفظ الشهر في مقدار ثلاثين يوما

بقيت نكتة من الأبحاث السابقة أشير إليها، وأدخل في بحث الشرط السادس للاعتكاف.

نقلنا عن بعض الأفاضل أنه لم يعهد استعمال «الشهر» في مقدار ثلاثين يوما. قلنا لكم: إن المدعى هو استعمال «الشهر» في مقدار الشهر، وإن أريد من مقدار الشهر مقدار الشهر الكامل، فهذا لا يعني أنه استعمل لفظ الشهر في مفهوم ثلاثين يوما.

وقد وجدت رواية في أبواب الحيض يوجد فيها استعمال لفظ «الشهر» وإرادة ما ينطبق على ثلاثين يوما. [وهذه الرواية هي] مرسلة يونس. ومرسلة يونس معتبرة؛ لأن الراوي عن يونس غير واحد، [ورد فيها:] عن غير واحد عن يونس، (يعني النقل عن يونس مستفيض)، راجعوا «وسائل الشيعة»، الجزء الثاني، صفحة ٢٨٩؛ بالنسبة إلى المستمرة للدم (استمر الدم بامرأة وهي مضطربة، ليست ذات عادة وقتية ولا عددية) قال النبي صلى الله عليه وآله لامرأة اختلطت عليها أيامها واستمر بها الدم: «تحيّضي في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام، ثم اغتسلي وصومي ثلاثة وعشرين يوما أو أربع وعشرين».

من استمر بها الدم ولم تكن ذات عادة عددية أو وقتية، تجعل ستة أيام حيضا وأربعة وعشرين يوما استحاضة، أو تجعل سبعة أيام حيضا وتجعل ثلاثة وعشرين يوما استحاضة. [فيقول في الرواية]: «تحيضي في كل شهر في علم الله ستة أيام ثم اغتسلي وصومي أربع وعشرين يوما، أو سبعة أيام واغتسلي غسلا وصومي ثلاث وعشرين يوما».

ستة وأربعة وعشرون يصير ثلاثين يوما؛ سبعة وثلاثة وعشرون يصير ثلاثين يوما.

ولأجل ذلك قال في «العروة الوثقى»: «المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم إلى ثلاثين يوما». ولم يعلق عليه أحد من الأعلام، لا السيد الخوئي ولا السيد السيستاني. وهذه الرواية المعتبرة جمع فيها لفظ «الشهر» مع إرادة مقدار ثلاثين يوما.

الشرط السادس للاعتكاف ومكانه

«الشرط السادس: أن يكون الاعتكاف في المسجد الجامع، فلا يكفي في غير المسجد، لا في مسجد القبيلة ولا السوق، ولو تعدد الجامع تخيّر بينها، لكن الأحوط مع الإمكان كونه في أحد المساجد الأربعة: المسجد الحرام، ومسجد النبي، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.»

لا إشكال ولا خلاف في أن الاعتكاف في غير المسجد باطل.

بعض الناس يقولون: أي إشكال في أن يعتكف الإنسان في حسينية بقصد الرجاء؟

[الجواب:] مولانا! قصد الرجاء [إنّما يكون] فيما إذا كانت مشروعية عمل محتملة، ولا تحتمل مشروعية الاعتكاف في غير المسجد، [ف]كيف تعتكف بقصد الرجاء؟! مضافا إلى ما يترتب على انتشار هذه الأمور من مفاسد، كانتشار البدعة في المجتمع.

فإذاً لا إشكال ولا خلاف في لزوم كون الاعتكاف في المسجد. إنما الإشكال في أنه: هل يجوز الاعتكاف في أي مسجد كان؟

لم أرَ من يقول بأنه يجوز الاعتكاف في أي مسجد كان، إنما الاختلاف بين الأعلام في أنه: هل يجب أن يكون الاعتكاف في المسجد الحرام، أو المسجد النبوي، أو مسجد الكوفة، أو مسجد البصرة، كما قال به الشيخ الطوسي في كتاب «الخلاف» – وهو المشهور حسب ما ادعاه العلامة الحلي في كتابه – أو أنه يجوز الاعتكاف في أي مسجد جامع؟

والمراد من المسجد الجامع: [هو] الجامع بين المحلات، في مقابل مسجد المحلة، [و]في مقابل مسجد السوق الذي لا يحضر فيه عادة إلا أهل ذلك السوق، [و في مقابل]مسجد الجامعة الذي لا يحضر فيه عادة إلا طلاب تلك الجامعة. [فال]مسجد [الّذي] يختص عادة بطائفة خاصة (كمسجد المحلة – يسمونه

بمسجد القبيلة – مسجد السوق، مسجد الجامعة، مسجد الحوزة مثلا، إذا فرض أنه يوجد مسجد في الحوزة وعامة الناس لا يشاركون فيه)، لا يصح الاعتكاف فيه.

أقوال الفقهاء ومذاهبهم في مكان الاعتكاف

أما قول الشيخ الطوسي، فقد ذكر في «الخلاف»، الجزء الثاني، صفحة ٢٣٣: «لا يصح الاعتكاف إلا في أربعة مساجد: المسجد الحرام ومسجد النبي ومسجد الكوفة ومسجد البصرة؛ لأنه لم يصلّ المعصوم إلا في هذه المساجد». –مسجد البصرة صلّى فيه أمير المؤمنين عليه السلام، وهكذا مسجد الكوفة.– «وقال الزهري: لا يصح الاعتكاف إلا في جامع، وبه قالت عائشة. وقال الشافعي: المستحب أن يعتكف في الجامع، ويصح أن يعتكف في سائر المساجد، وبه قال أبو حنيفة» –الشافعي وأبو حنيفة قالا بأنه يجوز الاعتكاف في أي مسجد، لكن هذا خلاف إجماع علماء الشيعة.– «دليلنا: أن ما اعتبرناه من البقاع لا خلاف أنه يصح الاعتكاف فيه وينعقد، وما قالوه ليس على انعقاد الاعتكاف فيه دليل، وأيضا إجماع الفرقة على ذلك، وأخبارهم متواترة به، ذكرنا طرفا منها في الكتاب الكبير.»

قال العلامة في «منتهى المطلب»، الجزء التاسع، صفحة ٤٩١: «الذي عليه أكثر علمائنا أنه لا يجوز الاعتكاف إلا في مسجد جمّع فيه نبي» –أي صلى النبي فيه صلاة جماعة.– «أو وصي نبي، وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد النبي جمّع فيهما رسول الله صلى الله عليه وآله، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة جمّع فيها علي عليه السلام. وجمّع أيضاً علي عليه السلام في مسجد المدينة، هذا هو المشهور بين علمائنا.» بل بعض الفقهاء ادعوا عليه الإجماع، كما سبق النقل عن الشيخ الطوسي في «الخلاف» أنه ادعى عليه الإجماع.

ما هو دليل الشيخ الطوسي على أنه لا يصح الاعتكاف إلا في أربعة مساجد؟ يُستدل لقوله بروايتين:

الرواية الأولى: مرسلة الشيخ المفيد في «المقنعة» حيث قال: «روي أنه لا يكون الاعتكاف إلا في مسجد جمّع فيه نبي أو وصي نبي، قال: وهي أربعة مساجد.»

هذه الرواية التي رواها الشيخ المفيد في «المقنعة» رواية مرسلة لا اعتبار بها. ونفس الشيخ المفيد لم يُفتِ بمضمونها، وإنما هو أفتى بأنه يجوز الاعتكاف في المسجد الجامع مطلقاً.

الرواية الثانية: صحيحة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ قال: «لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة» –أي: مسجد جامع– «قد صلى فيه إمام عدل صلاة جماعة، ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة».

أولاً يقع الكلام في سند هذه الرواية، ثم في دلالتها.

سند الرواية

أما سندها فلها عدة طرق:

الطريق الأول: طريق الكليني. وهو ضعيف لأجل اشتماله على سهل بن زياد، [فإنّ] سهل بن زياد تعارض في حقه ما يدل على توثيقه وما يدل على تضعيفه. ولكن جمع من الأعلام يوثقونه كالسيد الزنجاني.

الطريق الثاني: طريق الشيخ الطوسي، يقول في «التهذيب» الجزء الرابع، صفحة ٢٩٠: «وفي رواية علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن علي، عن الحسن بن محبوب، عن عمر بن يزيد مثل ذلك.»

السيد الخوئي قال: «هذا الطريق معتبر، لأن ابن فضال روى عن محمد بن علي بن محبوب، عن الحسن بن محبوب، والمراد من «محمد بن علي» هنا هو «محمد بن علي بن محبوب».»

سبق الكلام في ذلك، [و]قلنا سابقاً: إن السيد الخوئي لم يكن يراجع في كتاب «معجم رجال الحديث» إلى غير الكتب الأربعة، [ف]في كتاب «الغيبة» للنعماني كثرت رواية ابن فضال عن محمد بن علي أبي سمينة عن الحسن بن محبوب، فكيف يقول السيد الخوئي بانحصار كون محمد بن علي في هذا السند بمحمد بن علي بن محبوب؟

لم يعهد رواية ابن فضال عن محمد بن علي بن محبوب عن الحسن بن محبوب، نعم، محمد بن علي بن محبوب ينقل عن الحسن بن محبوب، ولكن ابن فضال لا يروي عن محمد بن علي بن محبوب عن الحسن بن محبوب عادةً. ولكن كثيراً مّا روى في كتاب «الغيبة» للنعماني: روى ابن فضال عن محمد بن علي أبي سمينة عن الحسن بن محبوب. وأبو سمينة ضعيف. فإذاً بهذا المقدار يصعب الحكم باعتبار هذه الرواية.

لكن الذي يسهّل الخطب **[وجود طريق ثالث وهو:]** أنه روى في كتاب «من لا يحضره الفقيه» هذه الرواية عن الحسن بن محبوب، وللشيخ الصدوق سند معتبر إلى ما رواه عن الحسن بن محبوب. راجعوا «من لا يحضره الفقيه» الجزء الرابع، صفحة ٤٥٣: «ما كان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحميري وسعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب.»

فإذاً هذا السند الثالث يكون تاماً، ولأجل ذلك نقبل أن هذه الرواية صحيحة حسب الطريق الثالث، لا حسب الطريق الثاني الذي قبله السيد الخوئي، [ف]هذا الطريق الثالث مقبول عندنا.

دلالة الرواية

الكلام في دلالة الرواية. يقول السيد الخوئي: «يستفاد من هذه الرواية اعتبار أن يصلي في المسجد الجامع إمام عادل. فإن كان إجماع على عدم لزوم ذلك [ف]نلغي شرطية أن يصلي إمام عادل ولو سابقاً في هذا المسجد، وأما إذا لم يثبت إجماع [ف]نلتزم [بمفادها]».

كما التزم السيد السيستاني بذلك، فقال –ولو من باب الاحتياط–: إنه يعتكف في مسجد صلى فيه إمام عادل ولو في زمان سابق. أما إذا كان مسجد جامع في بلد لا تحرز أنه صلى فيه إمام عادل ولو في زمان سابق، فيشكل الاعتكاف في ذلك المسجد.

يقول السيد الخوئي: إن لم يثبت إجماع على عدم شرطية أن يصلي إمام عادل في هذا المسجد، فنستفيد من هذه الرواية شرطية أن يصلي فيه إمام عادل ولو في زمان سابق. أما التعبير عن الإمام المعصوم بالإمام العادل، [ف]هذا مما لا ينسبق الى الأذهان، [بل] العرف المتشرعي يأبى عن قبول حمل هذا التعبير على كون المراد به الإمامَ المعصوم: «لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة قد صلى فيه إمام عادل صلاة جماعة».

نقول: [هل] المراد به الإمام المعصوم؟ [هل] يُعبّر عن الإمام المعصوم بالإمام العدل؟ [ليس كذلك، بل] هذا تعبير غير مأنوس!

ثم قال: يؤكد أنه لا يراد به الإمام المعصوم أنه إذا حُمل على شرطية أن يصلي الإمام المعصوم في هذا المسجد، لزم ارتكاب التقييد في المطلقات وحملها على الفرد النادر.

ما هي تلك المطلقات؟ اقرأ رواية مطلقة، وأكمّل البحث في الليالي القادمة.

صحيحة الحلبي: «لا اعتكاف إلا بصوم في مسجد الجامع».

صحيحة داود بن سرحان: إن علياً عليه السلام كان يقول: «لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام ومسجد الرسول أو مسجد جامع».

كيف نحمل المسجد الجامع على خصوص المساجد الأربعة؟! بل إذا قلنا بأنه لا يجوز الاعتكاف إلا في المساجد الأربعة، فلا بد أن نحمل المسجد الجامع في صحيحة داود بن سرحان على مسجد الكوفة والبصرة؛ لأنه عطف على مسجد الحرام ومسجد الرسول، [ففيها]: «لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام ومسجد الرسول أو مسجد جامع». إن أُريد به المساجد الأربعة، [فهذا] يعني يصير مسجد الكوفة ومسجد البصرة. هل هذا عرفي؟ أن يُعبّر بمسجد الجامع ويراد به خصوص مسجد الكوفة ومسجد البصرة؟!

ولأجل ذلك يقول السيد الخوئي: نحمل صحيحة عمر بن يزيد على تأكد الاستحباب، أو نحملها على محامل أخرى.

وبقية الكلام في الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١٦–٤٠٨

ليلة الإثنين – ٢٩ ربيع الثاني ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

كان الكلام في مكان الاعتكاف.

تأريخ المسألة

المشهور بين المتأخرين لزوم كون الاعتكاف في المسجد الجامع، وإن خالف العلامة الحلي في ذلك، فوافق المشهور بين القدماء على لزوم كون الاعتكاف في المسجد الحرام، أو المسجد النبوي، أو مسجد الكوفة، أو مسجد البصرة. وهكذا صاحب الحدائق [و]صاحب الرياض [و]صاحب الغنائم ذهبوا إلى قول المشهور بين القدماء. لكن غيرهم من المتأخرين قالوا بكفاية أن يكون الاعتكاف في المسجد الجامع.

لكن المشهور بين القدماء قبل المحقق الحلي [هو] الاقتصار على المساجد الأربعة: المسجد الحرام، مسجد النبي، مسجد الكوفة، مسجد البصرة. [بل] ما نُسب إلى الشيخ المفيد من أنه قال: «الاعتكاف يكون في المسجد الأعظم»، لا يظهر منه أنه يريد من ذلك ما يقول به المتأخرون من كفاية أن يكون الاعتكاف في المسجد الجامع.

أقرأ لكم عبارة الشيخ المفيد في «المقنعة». يقول في «المقنعة» صفحة ٣٦٣: «لا يكون الاعتكاف إلا في المسجد الأعظم، وقد روي أنه لا يكون إلا في مسجد جمّع فيه نبي» –أي صلى النبي فيه صلاة جماعة– «أو وصي نبي، والمساجد التي جمّع فيها نبي أو وصي نبي فجاز لذلك الاعتكاف فيها أربعة مساجد: المسجد الحرام جمّع فيه رسول الله، مسجد المدينة جمّع فيه رسول الله وأمير المؤمنين، ومسجد الكوفة جمّع فيه أمير المؤمنين، ومسجد البصرة جمّع فيه أمير المؤمنين، والمراد بالجمع فيما ذكرناه هنا صلاة الجمعة بالناس جماعةً».

لاحظوا العبارة التي ذكرها الشيخ المفيد! [فإن عبارته] ظاهرة في أنّ رأيه لزوم كون الاعتكاف في المساجد الأربعة؛ لأنه أولاً يقول: «لا يكون الاعتكاف إلا في المسجد الأعظم»، ثم يقيد المسجد

الأعظم بالمساجد الأربعة، قال: «والمساجد التي جمّع فيها نبي أو وصي نبي فجاز لذلك الاعتكاف فيها أربعة مساجد».

فإذاً إلى زمان المحقق الحلي لم نرَ من يقول بكفاية الاعتكاف في المسجد الجامع، وإنما اشتهر هذا بين المتأخرين، [أي:] من زمان المحقق الحلي.

نعم، بين القدماء يوجد كلام لإبن أبي عقيل نقله العلامة في «المختلف»، أنه قال: «الاعتكاف عند آل الرسول صلى الله عليه وآله لا يكون إلا في المسجد». ولكن هل المقصود منه مجرد القضية السالبة؛ أي لا يجوز الاعتكاف في غير المسجد، أو يريد أن يقول: ويجوز الاعتكاف في المسجد مطلقاً –أيّ مسجد كان–؟ هذا ليس بمعلوم. على أي حال، [فهو] لو أراد كفاية الاعتكاف في المسجد، [ف]هذا قول شاذ جداً لم يقل به لا المشهور من القدماء ولا المشهور من المتأخرين.

نعم، أبو الصلاح الحلبي في كتاب «الكافي» صفحة ١٨٦ قال: «يجوز الاعتكاف في مكة مطلقاً، ومسجد النبي ومسجد الكوفة ومسجد البصرة». وحُكي ذلك أيضاً عن كتاب «الفاخر» لأبي الفضل الصابوني المشتهر بالجعفي –الجعفي هو هذا أبو الفضل الصابوني–. يظهر منهما أنه في مكة يجوز الاعتكاف ولو في مكان ليس بمسجد.

قد تقول: إن هذا لا منشأ له. نقول: لا، بالعكس، توافقه روايتان صحيحتان؛ ففي صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء، والمعتكف في غيرها لا يصلي إلا في المسجد الذي سماه».

إن قلت: هذه الصحيحة تقول: «المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء» كما ذكر الشيخ الطوسي؛ إذا خرج المعتكف عن المسجد الحرام لضرورة، [ف]إذا كان في مكة جاز أن يصلي خارج المسجد ثم يرجع إلى المسجد الحرام، [و]إذا كان في غير مكة [ف]لا يجوز له أن يصلي في غير المسجد الذي اعتكف فيه.

نقول: [سلّمنا] احتمال هذا المعنى في هذه الصحيحة، [ولكن] ماذا نصنع برواية أخرى التي هي معتبرة أيضاً؟! وإن لم تكن صحيحة حسب المصطلح في علم الدراية، لأن الراوي لهذه الرواية الثانية علي بن الحسن بن فضال الذي هو فطحي، فالرواية موثقة. على أي حال الرواية معتبرة. عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال سمعته يقول: «المعتكف بمكة

يصلي في أي بيوتها شاء، سواء عليه صلى في المسجد أو في بيوتها»، وقال: «لا يصلح العكوف في غيرها» –أي في غير مكة– «إلا أن يكون مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله أو في مسجد من مساجد الجماعة، ولا يصلي المعتكف في بيت غير المسجد الذي اعتكف فيه إلا بمكة، فإنه يعتكف بمكة حيث شاء لأنها كلها حرم الله».

هل يوجد أصرح من ذلك؟ أنا أريد أن أعتكف في الفندق في مكة ثلاثة أيام (خوش اعتكاف!)؛ يأتون بإفطار محترم، وغداء، وعشاء، ولكن أنا أؤخر الغداء إلى الليل لأنني صائم ومعتكف حسب الظاهر، وآكل الريوق قبل طلوع الفجر، والغداء والعشاء بعد الليل، وأضع في الثلاجة فواكه وطعاماً، وأتقرب إلى الله بهذا الاعتكاف! حسب هذه الرواية الصحيحة لا بأس به، ولكن هذه الرواية مُعرَض عنها، فيصعب الالتزام بمضمونها أو [بـ]مضمون صحيحة منصور بن حازم.

وكيف كان، نقلنا أنه ادُّعي الإجماع على أنه لا اعتكاف إلا في المساجد الأربعة، [و]لكن والد الصدوق عوّض عن مسجد البصرة بمسجد المدائن؛ قال علي بن بابويه: «لا يجوز الاعتكاف إلا في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد المدائن». لكن الشيخ الصدوق ابنه في كتاب «المقنع» جمع بين مسجد البصرة ومسجد المدائن، «المقنع» صفحة ٢٠٩: «اعلم أنه لا يجوز الاعتكاف إلا في خمسة مساجد: في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد المدائن ومسجد البصرة، والعلة في ذلك أنه لا يُعتكف إلا في مسجد جامع جمّع فيه إمام عدل» –يعني إمام معصوم– «وقد جمّع النبي بمكة والمدينة وأمير المؤمنين في هذه المساجد».

ماذا نصنع في الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين؟

الإجماع في المسألة

قلت لكم: لم نجد فتوى في القدماء بكون الاعتكاف في المسجد الجامع، بل ادعى الشيخ الطوسي الإجماع على لزوم كونه في المساجد الأربعة. لكن الإجماع المنقول في «الخلاف» لا اعتبار به، لأن الظاهر أن كتاب «الخلاف» حيث كان يواجه العامة فيستدل بإجماع الفرقة، وقد يكون هذا من باب تطبيق الإجماع على كبرى على صغرى هو يشخّصها.

وهذا منقول عن السيد المرتضى، [حيثُ] نُقل عن السيد المرتضى أنه سئل: لماذا أنتم قلتم إجماع الإمامية على جواز التطهير بالماء المضاف؟ يقول المحقق الحلي: نُقل عن السيد المرتضى أنه اعتذر وقال: «توجد أصالة البراءة وهي قاعدة مُجمَع عليها، وأنا طبّقت هذه القاعدة المجمع عليها على حكم التطهير بالماء المضاف». مع أن هذه المسألة ليست من صغريات أصالة البراءة، [بل يجري اصل لفظي وهو أن] ظاهر الأمر بالغَسل هو الأمر بالغَسل بالماء، بل صُرّح بذلك في بعض الروايات فقال: «لا يجزيه إلا الماء»، فكيف عدل السيد المرتضى عن التمسك بالظهور المقتضي لوجوب الغَسل بالماء بالنسبة إلى المتنجس إلى الأصل العملي؟ [مضافا الى أن] الأصل العملي لم يكن هو أصل البراءة بل كان استصحاب بقاء النجاسة. على أي حال، [فهذا] حكمٌ وضعيٌّ لا تجري فيه أصالة البراءة، [إذ] ليس تكليفاً حتى يقال بجريان البراءة عن التكليف الزائد وهو لزوم كون الغَسل بالماء المطلق.

مختار السيد الحكيم في الجمع بين الروايات

السيد الحكيم في «المستمسك» قال: أنا أذكر لكم حلاً بالنسبة إلى ما استند إليه مشهور المتقدمين من الروايات، وما استند إليه المشهور من المتأخرين من الروايات، فإن الروايات مختلفة. توجد صحيحة عمر بن يزيد قد يظهر منها موافقة المشهور بين القدماء، لأنه في صحيحة عمر بن يزيد التي قلنا بأن الطريق الثالث لها صحيح قطعا، وهو طريق الصدوق، وإن اشتمل طريق الصدوق على محمد بن موسى بن المتوكل، لأن ابن طاووس في كتاب «فلاح السائل» صفحة ١٥٨ ينقل رواية عن محمد بن موسى بن المتوكل ثم يقول: «ورواة هذا الحديث ثقات بالاتفاق». [و]المظنون قوياً أن ابن طاووس لم يفحص عن كلمات الرجاليين حتى يُحصّل اتفاقا منهم على وثاقة هذا الرجل، لكن رأى أن الأعلام عملوا برواياته فاستكشف من خلال ذلك أنه ثقة بالاتفاق. والسيد الخوئي أيضا في كتاب «المعجم» نقلنا عنه أنه يرى وثاقة محمد بن موسى بن المتوكل، وإن ناقشنا في بعض مستنداته.

المهم [أنه] ورد في صحيحة عمر بن يزيد ورد هكذا: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ فقال: «لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة».»

السيد الخوئي هكذا يقرأ: «لا اعتكاف إلا في مسجدٍ جماعةٍ»، يعتبر «جماعة» وصفاً للمسجد، «إلا في مسجد جماعة» يعني في مسجد يجمع الناس فيه.

ولكن الظاهر أنه ليس وصفاً للمسجد لأن وصف المسجد لا يؤنث، وصف المذكر لا يكون مؤنثاً، [بل] هذا ظاهر في أنه من باب الإضافة: «لا اعتكاف إلا في مسجدِ جماعةٍ»، يعني مسجد تقام فيه الجماعة، «قد صلى فيه إمام عدل صلاة جماعة، ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة». استشهد بهذه الصحيحة مشهور القدماء على لزوم كون الاعتكاف في مسجد صلى فيه إمام معصوم، وينحصر ذلك بالمساجد الأربعة.

يقول السيد الحكيم: هذه رواية استدل بها المشهور من القدماء على لزوم كون الاعتكاف في المساجد الأربعة. ولكن توجد روايات أخرى، منها ما تضمن اعتبار الجامع: «لا اعتكاف إلا في مسجد جامع»، سواء صُلي فيه جماعة أم لا، [فهو] مطلق. ومنها ما دل على اعتبار كونه مما صلي فيه جماعة، كصحيحة الحلبي، سئل عن الاعتكاف قال: «لا يصلح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو مسجد الكوفة أو مسجد جماعة»؛ [أي لا يصلح الاعتكاف الا في] مسجد أقيمت فيه الجماعة سواء كان مسجد جامع أو لا. وهكذا موثقة ابن سنان: «لا يصلح العكوف في غير مكة إلا أن يكون في مسجد رسول الله أو مسجد من مساجد الجماعة». وهكذا صحيحة يحيى بن العلاء الرازي: «لا يكون اعتكاف إلا في مسجد جماعة».

فإذاً لحدّ الآن طائفة تقول: «لا يكون الاعتكاف إلا في مسجد صلى فيه إمام عادل». [وهي] صحيحة عمر بن يزيد. وحُملت على صلاة الإمام المعصوم فيه. الطائفة الثانية ما دل على كون الاعتكاف في مسجد جامع. الطائفة الثالثة ما دل على كون الاعتكاف في مسجد جماعة. والنسبة بين مسجد جامع ومسجد جماعة عموم وخصوص من وجه، فقد يكون المسجد جامعاً ولم يُصلّ فيه جماعة من ناحية إمام العدل، وقد يكون مسجد جماعة ولا يكون مسجد جامع.

يقول السيد الحكيم: وهناك طائفة رابعة جمعت بين مسجد جامع ومسجد جماعة، وهي رواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن علياً عليه السلام كان يقول: لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو في مسجد جامع جماعة»، [ففي هذه الرواية] جمع بين مسجد جامع وجماعة، فيُحمل ما دل على اعتبار الجامع على إرادة جامع الجماعة، يكون مسجد جامع وصلى فيه إمام

عدلٍ جماعةً. ثم قال: صحيحة عمر بن يزيد أيضاً تُحمل على ذلك، [فالمراد:] أن يكون هناك مسجد جامع صلى فيه إمام عدل.

والمتحصل من جميع هذه الطوائف جواز الاعتكاف في المساجد الأربعة وإن لم تنعقد فيها صلاة جماعة صحيحة بالفعل، وجواز الاعتكاف في كل مسجد تنعقد فيه جماعة صحيحة.

وظاهر كلام السيد الحكيم أن يكون هذا المسجد مما تقام فيه جماعة صحيحة بالفعل، وإلا فالمساجد الأربعة: (مسجد الحرام مسجد النبي مسجد الكوفة مسجد البصرة) أقيمت فيها صلاة جماعة صحيحة في عهد النبي وأمير المؤمنين عليهما السلام. ظاهر كلام السيد الحكيم أنه في غير المساجد الأربعة أولاً تلاحظ إمام الجماعة لهذا المسجد، هل هو عادل أو ليس بعادل؟ إذا ليس بعادل لا تعتكف فيه.

هذا الكلام من السيد الحكيم لا يخلو من غرابةٍ، لأن هذه الرواية التي ذكرها، –رواية أبي الصباح الكناني–، [فهي] أولاً رواية ضعيفة. [وعليه] كيف يُجمع بسببها بين بقية الروايات؟ لأن الراوي فيها محمد بن علي، وهو مردد بين محمد بن علي بن محبوب ومحمد بن علي أبي سمينة الضعيف جداً، فكيف اعتمد عليها؟

وثانياً: يا سيدنا! لا يوجد «مسجد جامع جماعة»، [بل هو من] اختلاف نسخة، [ف]النسخة التي رأيناها في «الكافي» و«التهذيب» [إنما هي:] «مسجد جامع»، لكن في «الوسائل» كتب صاحب الوسائل في الهامش [بعد عبارة: «مسجد جامع»:] وفي نسخة: «جماعة»، يعني [يكون] اختلاف نسخة، [ف]ليس هناك جمع بين اللفظين [بأن] يقول: «مسجد جامع جماعة»، أصلاً هذا لفظ غريب.فإذاً كلام السيد الحكيم ليس صحيحاً، فماذا نصنع؟

مختار السيد الخوئي في الجمع بين الروايات

السيد الخوئي قال: نرفع اليد عما يُدّعى من ظهور صحيحة عمر بن يزيد في لزوم كون الاعتكاف في المساجد الأربعة، أولاً لأن التعبير بالإمام العدل لا يناسب أن يراد به الإمام المعصوم. وثانياً لا يمكن حمل بقية الروايات التي وردت في «جواز الاعتكاف في مسجد جامع»، على الفرد النادر.

إنصافاً هذا الكلام الثاني صحيح؛ [فإنه] كيف نحمل التعبير بالمسجد الجامع على خصوص المساجد الأربعة؟ بل ورد في رواية: «لا اعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد النبي أو مسجد جامع»، فهل نحمل المسجد الجامع هنا على مسجدين في العالم: مسجد الكوفة ومسجد البصرة؟ [هل] هذا عرفي؟ ليس بعرفي. فلا بد أن نحمل صحيحة عمر بن يزيد، –إن دلت على لزوم كون الاعتكاف في المساجد الأربعة– ، على الفرد الأفضل.

لكن الكلام الأول للسيد الخوئي، وهو أنه لا يستعمل الإمام العدل في الإمام المعصوم، هذا شيء ينبغي أن يُبحث عنه، وسنبحث عنه في الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١٧ – ٤٠٩

ليلة الثلاثاء – ١ جمادي الاولى ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

محل الاعتكاف وأقوال الفقهاء

كان الكلام في محل الاعتكاف.

[قلنا:] كان المشهور بين المتقدمين أنه لا يصح الاعتكاف إلا في مساجد أربعة: المسجد الحرام، ومسجد النبي، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة. ولكن اشتهر من زمان المحقق الحلي –مع استثناء العلامة الحلي– إلى يومنا هذا جواز الاعتكاف في المسجد الجامع.

ولكن استفاد جمع من الأعلام، كالسيد السيستاني: أنه لا بد أن يصلي في هذا المسجد إمام عادل. ظاهر كلامه أنه لا بد أن يصلي فيه إمام عادل بالفعل على الأحوط، لا أنه صلى فيه سابقا إمام عادل، [بل المعتبر هو وجوده] الآن ولو كان أحد أئمة الجماعة في هذا المسجد إماما عادلا.

بل ظاهر تعليقة «العروة» أنه «يعتبر في كل مسجد يعتكف فيه أن يكون مسجدا جامعا ويصلي فيه إمام عادل على الأحوط». فإذاً لا يجوز الاعتكاف في المسجد الحرام على هذا البيان الذي يتراءى من تعليقة «العروة»، أو لا يجوز الاعتكاف في مسجد النبي؛ [إذ] لا يصلي فيه إمام عادل الآن، لأنه ذكر في «العروة»: «الشرط السادس أن يكون الاعتكاف في المسجد الجامع»، وعلق السيد السيستاني عليه قائلا: «إلا إذا اختص بإمامته غير العادل على الأحوط». لكنه في «المنهاج» و «رسالة الجامع» ذكر جواز الاعتكاف في المساجد الأربعة بلا قيد، وأضاف إليه «جواز الاعتكاف في المسجد الجامع إلا إذا لم يصل فيه إمام عادل على الأحوط.»

مناقشة دعوى الإجماع والإجماع المركب

السيد الخوئي قال: يوجد إجماع على عدم شرطية أن يصلي إمام عادل في ذلك المسجد الجامع.

ولكن هذا الكلام غير متجه أصلا. اصلا في باب الاعتكاف لا يوجد إجماع، [بل] وقع الخلاف الكثير بين الأعلام، بين مضيِّقٍ – كالمشهور بين المتقدمين الذين ضيّقوا مكان الاعتكاف بأن يكون في المساجد الأربعة حيث صلى في هذه المساجد المعصوم ولو في زمان سابق– وبين موسّع، [إذ] قال بعضهم: يجوز الاعتكاف في أي مسجد كان. وأكثر شيء أنه إجماع مركب، [إذ] لم يقل أحد فيما نعلم بكفاية الاعتكاف في مسجد جامع ولكنه يشترط أن يصلي فيه إمام عادل بالفعل. نعم، نحن أيضا لم نجد من أفتى بذلك بين الفقهاء، لكن [هل] لا يجوز إحداث قول جديد في الإجماع المركب؟ يعني لو اختلف الفقهاء على عشرة أقوال، [ولكن] أنا أصل إلى قول آخر يصير القول الحادي عشر، [فهل] فيه إشكال؟

نعم، لو كان هناك اتفاق من الكل في بطلان هذا القول الحادي عشر، (رأسا قالوا خلوا اختلافنا، نحن مختلفين و لكن مستقلا –من دون ارتباط باختلافنا– ننفي هذا القول الآخر)، [ف]هذا يرجع إلى الإجماع البسيط على بطلان هذا القول الجديد. لكن الأمر هنا ليس كذلك؛ [إذ] ليس هناك اتفاق مستقل من الفقهاء على بطلان هذا القول، وهو أن يشترط في الاعتكاف في المسجد الجامع أن يصلي فيه إمام عدل.

ولأجل ذلك نرى أن ما ذكره السيد السيستاني في محله [وهو أنّه] لا بد أن يصلي في المسجد على الأحوط إمام عدل. نعم، المساجد الأربعة مستثناة، لأن هذه الرواية –وهي صحيحة عمر بن يزيد– صدرت في زمان الأئمة [الذي] لم يكن إمام عادل يصلي في المسجد الحرام أو مسجد النبي. [نعم] في مسجد الكوفة يجوز لأنه كان منطقة شيعية، أما المسجد الحرام [أو] مسجد النبي في زمان الإمام الصادق عليه السلام [ف] كانا مركزا لأهل السنة وإمام جماعتهم.

فإذاً نحن نوافق كلام «المنهاج» للسيد السيستاني [حيث يقول:] يجوز الاعتكاف في المساجد الأربعة مطلقا، ولكن الاعتكاف في المسجد الجامع يشترط فيه على الأحوط وجوبا أن يصلي فيه إمام عادل الآن. [نعم، إن] كان يصلي فيه إمام فاسق ولكن يضاف إلى ذلك الفاسق أن يكون هناك إمام عادل يصلي فيه ولو في بعض الأيام فلا بأس؛ [نظير ما إذا] كان الإمام الأصلي فاسقا ونائبه عادلا يأتي أحيانا ويصلي [ف]لا بأس.

[و]معنى الاحتياط هو أنه لو نذر أن يعتكف اعتكافا صحيحا فالأحوط رعاية هذا الاحتياط. ولكن من اعتكف في مسجد لا يصلي فيه إمام عادل فالأحوط وجوبا في اليوم الثالث أن يبقى على اعتكافه لشبهة الوجوب؛ لأنه احتياط وليس بفتوى.

مناقشة كلام السيد الحكيم في المسجد الجامع

السيد الحكيم قال: «الاعتكاف [يجب أن يكون] إما في المساجد الأربعة لصحيحة عمر بن يزيد، أو في مسجد جامع؛ أي مسجد يقام فيه جماعة صحيحة». كيف يكون ذلك؟ يقول السيد الحكيم: ورد في عدة من الروايات: «المسجد الجامع»، وفي رواية –وهي رواية أبي الصباح الكناني– فسّر المسجد الجامع بـ «مسجد جامع جماعة»، يعني مسجد تقام فيه جماعة. لا جماعة باطلة، [وأمّا إذا كان] إمام الجماعة فاسقاً [فلا يصحّ]؛ [لأنّ] صحيحة عمر بن يزيد تقول: «صلى فيه إمام عدل».

نقول: يا سيدنا! مع غمض العين عن ضعف رواية أبي الصباح الكناني، لكن [هل كان] حمل عنوان المسجد الجامع على كل مسجد يصلي فيه إمام عادل صلاة جماعة يعد عرفيا؟! [نظير] مسجد صغير في محلتنا يصلي فيه إمام عادل، وجماعة من النسوان يصلين خلف هذا الإمام العادل، وهو مسجد محلة. يا سيدنا الحكيم! هل يصح حمل عنوان المسجد الجامع على كل مسجد تقام فيه صلاة جماعة خلف إمام عادل؟! [إن] هذا إلغاء لعنوان المسجد الجامع. [ف]حتى لو صححنا فرضاً سند رواية أبي الصباح الكناني، وقلنا بأن متن الرواية: «أو مسجد جامع جماعة»، لكن [هل] نلغي عنوان المسجد الجامع عن بقية الروايات ونحمل المسجد الجامع على كل مسجد كبير أو صغير تقام فيه جماعة خلف إمام عادل، ولو كان مسجد محلة [أو] مسجد قبيلة [أو] مسجد عشيرة؟! هذا ليس بصحيح.

المراد من المسجد الجامع عند السيد الخوئي

السيد الخوئي قال: «نحن نأخذ بإطلاق ما دل على جواز الاعتكاف في المسجد الجامع». ما هو المراد من المسجد الجامع؟ قال: لا اعتكاف إلا في المسجد الحرام، أو مسجد النبي، أو مسجدٍ جماعة؛ أي مسجد جامع، مسجد يجتمع فيه الناس لصلاة الجمعة [أو] في المناسبات.

بعضهم يحتمل أن [يكون] المراد من المسجد الجامع مسجد تقام فيه صلاة الجمعة. وهذا موجود في الكلمات.

لكن الظاهر أن المسجد الجامع عرفا لا يختص بمسجد تقام فيه صلاة الجمعة؛ [بل] المسجد الجامع في قبال مسجد القبيلة ومسجد العشيرة.

فإذاً نحن نلتزم بأنه يكفي الاعتكاف فيما يسمى بالمسجد الجامع، أي مسجد يجتمع فيه عامة الناس. «مسجد جماعة» –الإضافة هي الصحيح– يعني مسجد يجمع عامة الناس، أي مسجد عموم الناس لا مسجد طائفة. والأحوط وجوبا في غير المساجد الأربعة أن يصلي فيه بالفعل إمام عادل ولو في بعض الأحيان.

رواية داود بن الحصين ومناقشتها

هناك رواية أذكرها، وهي رواية رواها العلامة الحلي في «المنتهى»، قال: «في كتاب «جامع البزنطي» عن داود بن الحُصين –لا داود بن الحَصين– عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا اعتكاف إلا بصوم، وفي المصر الذي أنت فيه».»

السيد الحكيم قال: هذا ظاهر في اعتبار أن يكون الاعتكاف في مسجد بلد المكلف؛ فلو كنت من أهالي النجف وأردت أن تذهب لتعتكف في المسجد الجامع بكربلاء فليس ذلك من حقك؛ [لأنّه] «لا اعتكاف إلا في المصر الذي أنت فيه» [يعني البلد الذي] أنت مقيم فيه وساكن فيه. ولأجل ذلك ترون أن السيد الحكيم احتاط احتياطا استحبابيا أن يكون الاعتكاف في مسجد البلد لا في مسجد بلد آخر لا يسكنه المكلف.

وقال: يحتمل أن يكون المقصود مخاطبةَ داود بن الحصين، [فإن] داود بن الحصين كان كوفيا، فيقول: لا اعتكاف إلا في الكوفة، أي لا بد أن تعتكف في مسجد الكوفة. ولكن هذا أيضا غير صحيح؛ لأنه حتى لو قيل بلزوم أن يكون الاعتكاف في المساجد الأربعة فلا يختص بمسجد الكوفة.

[أقول:] أولا: مخاطبة شخص داود بن الحصين غير عرفي؛ [فقوله]: «لا اعتكاف إلا في المصر الذي أنت فيه» خطاب لنوع المخاطب لا لشخص هذا المخاطب الذي كان كوفيا. مضافا إلى أنه لا يختص الاعتكاف بمسجد الكوفة، لماذا قال له الإمام: «لا اعتكاف إلا في المصر الذي أنت فيه»؟!

فيقول السيد الحكيم في نهاية الأمر: إن تم حمل هذه الرواية على أن المراد به الاعتكاف في مسجد الكوفة من باب الفرد الأفضل [فهو وإلا] لو لم يتم هذا الحمل يلزم أن نقيد الاعتكاف بأن يكون في مسجد يصلي فيه إمام عادل ويكون داخل بلد المكلف، نعم في المساجد الأربعة يختلف [الأمر]، إذ يجوز الاعتكاف في تلك المساجد الأربعة مطلقا.

السيد الخوئي قال: هذا المضمون معلوم البطلان؛ [نقل الراوي]: «لا اعتكاف إلا في المصر الذي أنت فيه» قطعا غير صحيح؛ [فهل] يعني [أنه] لا بد أن يكون الاعتكاف في مسجد داخل بلد المكلف؟ كيف ذلك مع أن الإنسان يمكنه أن يسافر إلى بلد آخر ويعتكف فيه، لا أقل في المسجد الحرام أو مسجد النبي؟! ثم قال السيد الخوئي: أصلا هذه الرواية ضعيفة سندا لجهالة طريق العلامة الحلي إلى «جامع البزنطي».

أنا أقول: من المحتمل أن يكون متن الرواية هكذا: «لا اعتكاف إلا بصوم، وفي مسجد المصر الذي أنت فيه»، كما نقل المحقق الحلي في «المعتبر» هكذا. يعني من المحتمل قويا أن هناك سقطا في نقل العلامة الحلي في «المنتهى». [فقد] قال في «المعتبر» بنفس هذا السند: «لا اعتكاف إلا بصوم، وفي مسجد المصر الذي أنت فيه»، يعني لا تعتكف في دارٍ، [بل يجب ان يكون الاعتكاف] في المصر الذي أنت فيه الآن، لا أنك من أهل هذا المصر، [بل] في المصر الذي أنت فيه بالفعل؛ [فلو كنت] مسافرا فلا بأس، أنت الآن في هذا المصر الذي سافرت إليه فلا بد أن تعتكف في مسجد هذا البلد لا في كل مكان: «لا اعتكاف إلا بصوم، وفي مسجد المصر الذي أنت فيه»، لا المصر الذي أنت من أهله، [بل] المصر الذي أنت فيه الآن، ولكن ديربالك أن لا تعتكف إلا في مسجده. فإذاً لا تبقى خصوصية لهذه الرواية، وإنما هي مطلقة بلحاظ مسجد المصر [سواء أكان] هو مسجد جامع – كما هو القدر المتيقن – أم مسجد غير جامع، ولكن نقيد الإطلاق بأن يكون في المسجد الجامع للمصر.

طريق العلامة والمحقق إلى كتب الأصحاب والاعتماد على النسخ

وأما إشكال السيد الخوئي على سند الرواية [ف]هذا بحث تعرضنا إليه سابقا. كان السيد الخوئي في بداية أبحاثه يعبر عن الروايات التي ينقلها المحقق والعلامة عن كتب القدماء بالصحيح، ثم قال: «لم يذكر العلامة أو المحقق سنده إلى هذا الكتاب»، [ف]عدل في أثناء أبحاثه الفقهية عن ذاك المبنى السابق. ولأجل ذلك ترون أنه في بداية كتاب الطهارة كان يعبر عن هذه الروايات التي ينقلها المحقق الحلي أو العلامة الحلي عن كتب القدماء بصحيحة البزنطي [أو] صحيحة كذا.

ولكن يرد عليه الإشكال بأنه إذا نقل العلامة أو المحقق حديثا عن كتاب –لم يقل: روى البزنطي، [بل] قال: في كتاب البزنطي، كما هو كذلك في المقام– فالعلامة والمحقق كانا في طريق إجازة العلماء إلى كتب الأصحاب، [ف]صاحب الوسائل طريقه إلى كتب الأصحاب يمر من العلامة الحلي إلى المحقق الحلي فما فوق، [ف]كيف نلغي إسنادهما شيئا إلى كتاب روائي ولكن نقبل صيرورتهما في طريق الإجازة للمتأخرين؟!

إذا قلتم: الطريق إلى النسخة غير معلوم، [فنقول:] النسخة لا تحتاج إلى طريق، [بل] إنما تُوثَّق النسخة بالقرائن. وهذا صاحب الوسائل كيف كان يعتمد على النسخ التي يجدها؟ بالقرائن يحصل له الوثوق بأن هذه النسخة نسخة صحيحة، وإلا لم تكن إجازة العلماء ناظرة إلى هذه النسخة. [وقد] نقلت لكم سابقا أن صاحب الوسائل كتب في هامش كتاب «النوادر» –وهذا الكتاب نسخته الخطية موجودة في مكتبة السيد الحكيم بالنجف ومطبوعة الآن– قال: «هذه النسخة قابلتها مع نسختين عليهما خطوط العلماء فلا بأس بالاعتماد على هذه النسخة»، يعني [أن] صاحب الوسائل صحح هذه النسخة بالقرائن، وإلا [ف]لو وصلت هذه النسخة إلى صاحب الوسائل من طريق أستاذه و أستاذه عن أستاذه يداً بيد [ف]هذا لا يحتاج إلى اللفّ والدوران والأكل من القفا، بل يقول: هذه النسخة وصلت اليّ من طريق أساتذتي يدا بيد، [بل] يقول: هذه النسخة قابلتها مع نسختين عليهما خطوط العلماء.

فإذاً لا فرق بين نقل صاحب الوسائل عن كتاب ونقل العلامة الحلي أو المحقق الحلي عن كتاب. بل الاعتماد عليهما [يكون] أولى، لأنهما [كانا] في زمان لم تتلف [فيه] كتب الأصحاب، بينما أن صاحب

الوسائل زمانه قريب إلى زماننا، وكثير من النسخ التي كان يعتمد عليها صاحب الوسائل موجودة في مكتبة الإمام الرضا عليه السلام.

فاذاً هذه الرواية لا بأس بالاعتماد عليها، لكن المتن الذي نقله المحقق الحلي في «المعتبر» يختلف عن نقل العلامة في «المنتهى».

معنى الإمام العادل في صحيحة عمر بن يزيد

بقي مطلب، وهو أن السيد الخوئي قال بالنسبة إلى صحيحة عمر بن يزيد: أن التعبير بـ «مسجد صلى فيه إمام عدل» ليس ظاهرا إلا في الإمام العادل بالمعنى الأعم ولا يختص بالمعصوم.

[أقول:] هذا ليس بظاهر؛ [بل] لعل المراد من الإمام العادل هو الإمام المعصوم ولو بقرينة ما بعده حيث قال: «ولا بأس أن تعتكف في المسجد الحرام ومسجد النبي ومسجد الكوفة ومسجد البصرة». [فإنّ] التعبير في الروايات عن المعصوم بالإمام العادل [يكون تعبيرا] متعارفا؛ [إذ] لم يكونوا يعبرون عن المعصوم بالمعصوم.

أقرأ لكم بعض الروايات وأنهي هذا البحث:

في «الكافي» (الجزء الأول، صفحة ٥٣٠): يهودي التقى بالإمام أمير المؤمنين عليه السلام [فقال:] أخبرني عن محمد صلى الله عليه وآله كم له من إمام عدل؟ فقال: «يا هاروني! إن لمحمد صلى الله عليه وآله اثني عشر إمام عدل».

وفي «الكافي» (الجزء الرابع، صفحة ٥٨٠): «أيما مؤمن أتى قبر الحسين عليه السلام عارفا بحقه كتب الله له عشرين حجة وعشرين عمرة مع نبي مرسل أو إمام عدل»، [هل] يعني مع إمام جماعة عادل؟ لا، [بل] مع نبي مرسل أو إمام عدل.

[وفي] «الأمالي» للشيخ الطوسي (صفحة ٢٢٢)، الرواية هكذا: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا صلى الله عليه وآله رسول الله، وأن عليا إمام عدل بعده، ثم الحسن والحسين...» إلى آخره.

[وفي] «وسائل الشيعة» (الجزء السابع، صفحة ١٢٩): «يا علي! أربعة لا ترد لهم دعوة: – يعني يستجاب دعاؤهم –: إمام عدل ووالد لولده، والرجل يدعو لأخيه بظهر الغيب».

[وفي] «بحار الأنوار» (الجزء ٨٤، صفحة ١٩٨)، [في] صحيحة زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: «القنوت في الوتر [كقنوتك يوم الجمعة] تقول في دعاء القنوت...» إلى أن قال: «اللهم إليك نشكو غيبة نبينا، وشدة الزمان علينا، ووقوع الفتن بنا، وتظاهر الأعداء، وكثرة عدونا، وقلة عددنا، ففرّج ذلك يا رب بفتح منك تعجّله، ونصر منك تعزّه، وإمام عدل تظهره، إله الحق رب العالمين».

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

الدرس ١٨ – ٤١٠

ليلة الأربعاء – ٣ جمادي الاولى ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

تتمة الكلام عن مكان الاعتكاف

بقيت نكتة من مكان الاعتكاف، حيث قلنا: إنه يكفي الاعتكاف في مسجد جامع (لا ما يسمى بمسجد الجامع، كما في قم [حيث] يوجد مسجد في "آذر" يسمونه بمسجد جامع، هذا فعلا ليس مسجدا جامعا، صار مسجد محلة من محلات قم. [فالمعتبر هو أن يكون] عرفا يكون مسجدا جامعا)، وما يظهر من السيد السيستاني من «أن الأحوط وجوبا ألا يختص بإمامته الفاسق، إلا المساجد الأربعة، فإنه لا مانع من الاعتكاف فيها مطلقا»، بملاحظة هذا الاستثناء يفهم أن السيد السيستاني يرى أن الأحوط أن يصلي بالفعل في المسجد الجامع إمام عادل، لا أنه سابقا صلى فيه إمام عادل.

ولكن أنا لا أستظهر من صحيحة عمر بن يزيد – حتى لو قلنا بأن [المراد من الإمام العدل هو] الإمام العدل بالمعنى الأعم من المعصوم – أن يصلي الإمام العدل فيه بالفعل، لأن الوارد في الرواية: «مسجد صلى فيه إمام عدل». [الرواية هكذا:] «ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ قال: لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة – أي مسجد جامع – قد صلى فيه إمام عدل صلاة جماعة»، [قال:] «قد صلى»، ولم يقل: «يصلي فيه إمام عدل». فحتى لو قلنا بأن المراد من الإمام العدل هو الإمام العادل ولم نقبل ما تقدم منا من احتمال أن [يكون] المراد منه [هو] الإمام المعصوم، فنقول: لا يظهر منه أكثر من أنه صلى فيه الامام العدل ولو سابقا. وأما بناء على ما احتملنا من كون المراد منه [هو] الإمام المعصوم، فلا بد أن نحمل ذلك على الأفضلية؛ لأنه يلزم من تقييد ما دل على جواز الاعتكاف في مسجد جامع [بخصوص المسجد الذي صلى فيه الإمام المعصوم، حمل المطلق] على الفرد النادر؛ لأن المعصوم لم يصل إلا في مساجد قليلة، ولا يمكن حمل المطلق على الفرد النادر.

وأما ما ذكر صاحب العروة من أنه «يجوز الاعتكاف في مسجد جامع، ولكن الأحوط كون الاعتكاف في أحد المساجد الأربعة»، فهذا الاحتياط من الأول لا بد أن يراعى، [وأمّا] إذا اعتكف في مسجد

جامع غير المساجد الأربعة، فبعد مضي يومين [فـ]يكون الاحتياط في البقاء على الاعتكاف في اليوم الثالث. من الأول [يكون] الاحتياط ولو بنحو الاحتياط الاستحبابي أن يختار أحد المساجد الأربعة للاعتكاف: المسجد الحرام، مسجد النبي، مسجد الكوفة، مسجد البصرة؛ ولكن إذا اختار مسجدا جامعا آخر للاعتكاف، فبعد مضي يومين يجب عليه الاستمرار في الاعتكاف في اليوم الثالث وهو المطابق للاحتياط.

الشرط السابع للاعتكاف

نصل إلى الشرط السابع.

الشرط السابع: إذن السيد بالنسبة إلى مملوكه، سواء كان قنّا –أي عبدا خالصا– **أو مدبرا** [وهو الذي قال المولى له:] «أنت حرٌّ دبر وفاتي»، **أو أم ولد** –أم الولد تصير حرة بعد وفاة سيدها–، **أو مكاتبا لم يتحرر منه شيء ولم يكن اعتكافه اكتسابا.**

المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء [على نوعين:] إما لأنه لم يعط قسطا من أقساط المكاتبة، أو اشترط عليه أنه ما دام لم يدفع القسط الأخير يبقى عبدا محضا؛ لأن المكاتب على قسمين: مكاتب مطلق، مكاتب مشروط. المكاتب المطلق [هو الذي] يتحرر كل جزء منه بإزاء ما يدفعه من قسط، والمكاتب المشروط [هو الذي] لا يتحرر ولو في جزء منه ما دام لم يدفع جميع الأقساط. [فـ]المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء لا بد أن يستأذن من مولاه في الاعتكاف، إلا إذا كان اعتكافه اكتسابا. [نظير ما إذا] استؤجر على أن يعتكف نيابة عن مرحوم، فهذا اكتساب [لأن] عقد المكاتبة يستلزم جواز الاكتساب، فهنا لا يحتاج العبد إلى الاستئذان من مولاه.

وأما إذا كان اكتسابا فلا مانع منه. كما أنه إذا كان مبعضا –تحرر منه بعضه–، **فيجوز منه في نوبته.**

بعدما يتحرر العبد المكاتب في جزء منه، المولى يسوّي مهايأة معه، يقول مثلا: «أسبوعا اشتغل لنفسك [و]أسبوعا تعال اخدمني». هذا يسمى بالمهايأة، المهايأة يعني أن يسوّي الدور [ويجعل نوبة]: هذا الأسبوع دوري، والأسبوع الثاني دورك اذهب فيه؛ في الأسبوع الذي يكون دورك اذهب واشتغل لنفسك. ففي الأسبوع الذي يكون دورا لنفس العبد المكاتب المبعض لا يحتاج في الاعتكاف إلى إذن مولاه.

فيجوز منه في نوبته إذا هاياه مولاه من دون إذن، بل مع المنع منه. بل حتى لو قال له مولاه في هذا الأسبوع الذي يكون دورا لنفسك: لا أجيز لك وأمنعك من أن تعتكف في المسجد!

المحقق العراقي قال: هذا قد يرجع إلى فسخ عقد المهاياة. ولكن كما يقول السيد الخوئي: لا، [عقد المهاياة] عقد لازم، كيف يفسخه هذا المولى؟ حتى لو منع من اعتكاف هذا العبد المكاتب المبعض في الأسبوع الذي يكون دوراً له لا دوراً لمولاه، حتى لو منع من اعتكافه لا يصغى إلى منعه.

أقرأ تمام المسألة ثم أعلق عليها:

وكذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاص –المقصود من الأجير الخاص هو الأجير العام. [فإن] الأجير على قسمين: أجير في خصوص عمل. [ك]الأجير في خياطة الثوب [أو] الأجير في القيام بتنظيف البيت. [فلو أن] هذا الأجير لا يقوم بالعمل المستأجر عليه، ([ف]يخابره المستأجر [و]يقول له: «أين أنت؟». يقول: «مولانا، أنا رأيت جماعة ذهبوا واعتكفوا، فذهبت معهم واعتكفت!»، يقول [المولى]: «لا تقبل الله منك، يا فلان! أنا استأجرتك لتأتي وتخدمني في بيتي!»)، [ف]هنا يقال بأن هذا الاعتكاف صحيح؛ لأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده. هذا الأجير (الذي نحن نسميه بالأجير الخاص خلافا لتعبير صاحب العروة)، أجير على عمل مناف للاعتكاف، والأمر بالقيام بذلك العمل المنافي للاعتكاف لا يستلزم النهي عن ضده وهو الاعتكاف.

أما الأجير العام (الذي سماه صاحب العروة بالأجير الخاص)، يعني من يكون المستأجر مالكا لجميع منافعه ومنها منفعة الاعتكاف، [ف]نفس البقاء في المسجد [هو] عمل له مالية، (ولأجل ذلك كان بإمكانه أن يعتكف نيابة عن الآخرين ويأخذ أجرة عليه)، [ف]هذا الاعتكاف ليس ملكا لهذا الأجير [بل] هو ملك للمستأجر، فتصرفه في هذه المنفعة المملوكة للغير تصرف في مال الغير بغير إذنه، ونفس هذا الاعتكاف يصير محرما. في هذا الفرض يقول: يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاص.

وإذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان الاعتكاف منافيا لحقه، وإذن الوالد أو الوالدة بالنسبة إلى ولدهما إذا كان مستلزما لإيذائهما.

السيد السيستاني علق عليه: «إذا كان إيذاؤهما شفقة على الولد لا لمصلحة نفس الوالد أو الوالدة.»

وأما مع عدم المنافاة وعدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم. هذا محصل هذه المسألة.

استقلالية شرطية الإذن

نرجع إلى كل فرع من فروع هذه المسألة:

أولا نقول: ظاهر كلام صاحب العروة أن هذا شرط مستقل في الاعتكاف، لا أنه شرط في صحة الصوم، فلا بد أن نفرض أن الصوم في هذه الفروع صحيح، وإنما لم يأذن المولى أو الزوج أو المستأجر أو الوالد في الاعتكاف نفسه. مثلا: نفرض أن الصوم واجب، [ك]صوم قضاء [أو] صوم شهر رمضان، فهنا لا يحتاج الصوم إلى إذن من المولى أو الزوج أو الوالد أو المستأجر، أو نفرض أنه صوم تطوع ولكن –حتى لو كان يحتاج إلى إذن هؤلاء– [فالمفروض أنّهم قد] أذنوا في الصوم لكنهم لم يأذنوا في الاعتكاف.

هذا لا بد أن يفرض في هذه المسألة؛ لأن صاحب العروة جعل الإذن في الاعتكاف شرطا مستقلا، لا لأجل أنه لم يكن مأذونا في الصوم فبطل صومه وببطلان صومه بطل اعتكافه؛ [إذ] هذا يرجع إلى الشرط السابق وهو لزوم كون الاعتكاف مقترنا بصوم صحيح. هذا هو المطلب الأول.

اعتكاف العبد القن

المطلب الثاني: نتكلم في العبد القن. [وهو أنه] لماذا حكموا ببطلان اعتكافه في المسجد؟ قالوا: لأن العبد وكُلّ منافعه ملك لمولاه؛ يعني نفس منفعة الاعتكاف عمل من أعماله، وقابلية هذا العبد للاعتكاف ملك لمولاه، فالعبد حينما يعتكف من دون إذن مولاه –ولو لأجل أنه لم يطلع على ذلك فلم يأذن له– [ف]هذا تصرف في مال الغير من دون إذنه.

أنا عندي ملاحظة على هذا المطلب: هل هناك دليل مطلق على أن كل ما يملكه العبد من طاقات ملك لمولاه؟! المولى يقول له: «لا تفتح فمك حينما تتكلم» مثلا، [أو يقول] «لا تحرك يدك»، [أو يقول] «لا تحرك رأسك»، [أو يقول] «أنت في خارج البيت لا بأس ولكن لا أبيح لك أن تمشي بسرعة بل امش بهدوء»، أو بالعكس: قال له المولى «لا أبيح لك أن تمشي بهدوء [بل] امش بسرعة»، ولا يرجع

ذلك إلى منفعة للمولى، [ف]المولى لا ينتفع من ذلك ولا يتضرر، [ف]هل من حقه أن يمنعه من هذه التصرفات؟! أنا لم أجد إطلاقا في ذلك.

وأما الآية القرآنية: «عبدا مملوكا لا يقدر على شيء»، [ف]لو كنا نحن وهذه الآية لكنا نقول بأن هذا وصفٌ لعبد ذليل ليس له أي نفع في المجتمع. [هذا هو المراد من قوله تعالى:] «ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم»، لا أن كل عبد [فهو] محكوم عليه بأنه لا يقدر على شيء، لا، [بل المراد هو أن] هناك عبد لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه، [ذاك العبد] لا يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم.

نعم، ببركة الروايات التزمنا بأن المعنى الواقعي لهذه الآية [هو] أن العبد لا يقدر على شيء، والإمام قال: «أفشيء الطلاق؟» قالوا: نعم، قال: «فلا يقدر على الطلاق». العبد يُطلِّق زوجته، نعم لا يقدر عليه، لكن ما [هو] علاقته بأن هذا العبد يريد أن يمشي والمولى يقول: «لا تمشِ»؟ يريد أن يقوم من مكان تعب، [ف]يقول له المولى: «لا تقم!» [أو قال له:] «لا تتنفس بسرعة [بل] تنفس بهدوء!». أنا لم أجد إطلاقا يدل على أن العبد كل طاقاته ملك لمولاه.

نعم، إذا أراد أن يؤجّر عبده للاعتكاف عن غيره، [مثلا] عن أبيه، فلا بأس، أما أن يقول له وهو خارج البيت: "أنا ليس لي شأن بك، اذهب وابق في بيتك، لكن ابق في المسجد، أنا ليس لي شأن بك ولكن لا تعتكف!" [فحق للعبد أن يقول لمولاه:] "ما شأنك أنت يا مولاي [أن] اعتكفت أو لم أعتكف؟! هل تتضرر من اعتكافي أو تنحرم من نفع؟!" لا.

ولكن هذا الكلام خلاف المشهور، لا تسمعوا مني هذا المطلب، فنمشي على وفق مسلك المشهور [ونقول:] هذا الاعتكاف منهي عنه، ولكن ما هو الدليل على بطلانه؟ من يرى جواز الاجتماع في الأمر والنهي يقول: هذا الاعتكاف –من باب أنه تصرف في مال الغير– حرام، [ولكنّه] –من باب أنه اعتكاف– صحيح.

أليس يقول السيد السيستاني حسب مبانيه: إن الوضوء بالماء المغصوب من باب أنه غصب [يكون] حراماً، [و]من باب أنه وضوء بالماء –حتى في فرض العلم والعمد– [يكون] صحيحا. [و]لكنه لا يفتي

بذلك بل هذا رأيه الفقهي. [ومن أجله في] الصلاة في المكان المغصوب يقول: [هو] حرام و[لكنه] مصداق للعبادة الصحيحة، [لأنه] يجتمع الأمر والنهي. بل تقع هذه الصلاة عبادة صحيحة ولو في فرض العلم والعمد. وإنما لا يفتي بذلك خوفا من المشهور.

لا تقل: جواز الاجتماع في الأمر والنهي بناء على بعض الآراء –وهو الصحيح– مختص بموارد المندوحة، [ف]إذا تمكن المكلف من إتيان عمل مباح، [ف]هنا [لو] طبّق الواجب أو المستحب على العمل الحرام بسوء اختياره فلا بأس به؛ [ف]نقول: هنا قد يتمكن العبد من تحصيل رضا مولاه، [و]لكنه يقول: لا حاجة إلى أن أخابر المولى وأستأذن منه ولكن يتمكن أن يستأذن منه ولو بإعطاء مبلغ إليه أو بوعده أن يخدمه أكثر. نعم، نحن حيث نقول: الاعتكاف لا بد أن يكون بقصد القربة، ومنعنا من مقربية العمل الذي يكون مصداقا للحرام إذا ارتكبه المكلف عالما عامدا، فنستشكل في ذلك، ونقول: هذا العبد كيف يكون اعتكافه هذا مقرّباً –مع التفاته إلى كونه عملا محرما–؟! لكن هذا يختص بما إذا كان هذا العبد متعمدا، لكن إذا كان العبد جاهلا قاصرا بأن الاعتكاف يحتاج إلى إذن المولى، أو أن المولى لم يأذن له في ذلك، فلماذا لا يصح منه اعتكافه وقد تمشى منه قصد القربة؛ لأنه جاهل قاصر بالحكم أو بالموضوع؟!

اعتكاف الأجير على عمل مناف

المطلب الثالث: بالنسبة إلى الأجير الذي يكون أجيرا على عمل مناف للاعتكاف، كما لو استؤجر على تنظيف البيت في هذا الأسبوع، ولم يف بالإجارة وذهب إلى المسجد الجامع واعتكف فيه، السيد الحكيم في «المستمسك» قال: «وقد يستشكل في صحة هذا الاعتكاف ولو بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.» ما هو الإشكال؟

أوضّح الإشكال: قد يقال بأن صحة الإتيان بضد الواجب تختص بما إذا كان يمكن الأمر الترتبي بهذا الضد، مثلا: "إزالة النجاسة عن المسجد واجبة"، ولكن الشارع يقول: "إذا لم تشتغل بإزالة النجاسة عن المسجد فصلِّ." أما إذا كانا ضدين لا ثالث لهما، [ف]هذا لا يمكن الأمر الترتبي فيه. [وعليه هل يصح أن يقول المولى:] «يجب عليك السفر، فإن لم تسافر فيجب عليك أن تكون حاضرا»؟. هذا لا

معنى له؛ لأن من لم يسافر ينحصر أمره في أن يكون حاضرا، فطلب كونه حاضرا على تقدير عدم سفره طلب للحاصل، [و]هذا غير معقول.

فقد يقال هنا أيضا: بأن المولى أوجب على هذا المستأجر الّذي يكون وفاؤه بالعمل بخروجه من المسجد [أن يخرج عن المسجد] فقال له: اخرج عن المسجد، فيكون وفاؤه بالإجارة حاصلا بخروجه عن المسجد. فهل يصح أن يقول له: «وإن لم تكن خارج المسجد فيستحب لك أن تكون داخل المسجد معتكفا»؟! هذا طلب للحاصل.

ولكن هل هذا الإشكال صحيح؟ هل الأمر الترتبي بالاعتكاف في المسجد –على تقدير عصيانه للأمر بكونه خارج المسجد– معقول أو ليس بمعقول؟ وإذا لم يكن معقولا، فيأتي هذا الإشكال في أن هذا الأمر الترتبي بالاعتكاف إذا لم يكن معقولا، فلا يمكن تصحيح هذا الاعتكاف حتى لو قلنا بأن الأمر بكونه خارج المسجد لا يقتضي النهي عن كونه معتكفا.

تأملوا في هذا الإشكال إلى ليلة الأحد.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ١٩ – ٤١١

ليلة الأحد – ٧ جمادي الاولى ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

حكم اعتكاف الاجير الخاص

كان الكلام في الاجير العام الذي استؤجر على جميع منافعه، يعني: كل عمل له مالية صار ملكا للمستاجر. فيقال بانه لو اعتكف فاعتكافه باطل، لان اعتكافه مصداق للتصرف في مال الغير بدون اذنه.

يقول السيد السيستاني: المراد من الاجير الخاص في عبارة صاحب العروة، حيث قال: «وكذا يعتبر اذن المستاجر بالنسبة الى الاجير الخاص»، [هو] انه اذا آجر نفسه بجميع منافعه –بان تكون جميع تصرفاته للمستاجر–، فيصير كالعبد، «فلو كان مجازا في نفس المكث في المسجد ولم يكن اعتكافه للاكتساب يصح ولو من دون اذنه»، يعني: اذا اذن المستاجر له في ان يبقى في المسجد ثلاثة ايام وان لم ياذن له في الاعتكاف، يصح اعتكافه. نعم، لو كان اعتكافه نيابة عن الغير وبذلك يحصّل اجرة على هذا الاعتكاف، فهذا الاعتكاف يصير ملكا لذاك المستاجر فلا يصح.

اما اذا كان اعتكافه لنفسه فالمهم: [هو أنّه] هل نفس بقائه في المسجد جائز او ليس بجائز؟ [المفروض هو أن] بقاءه في المسجد صار ملكا للمستاجر، فاذا لا يرضى ببقائه في المسجد، فبقاؤه في المسجد تصرف في مال الغير بدون اذنه، وهذا حرام، فلا يمكن ان يكون اعتكافا صحيحا. واما اذا كان بقاؤه في المسجد ماذونا فيه، لكن المستاجر قال له: «لا اسمح لك بالاعتكاف، [نعم لو كنت] تريد [أن] تبقى في المسجد ثلاثة ايام ليس عندي مانع و[لكن] لا تنو الاعتكاف [فيه]»، [ف]ليس من حقه ذلك، الا اذا كان الاعتكاف اكتسابا، كما لو اعتكف نيابة عن شخص باجرة، فهنا من حق المستاجر ان يمنعه من ذلك، و [حينئذ] لو اعتكف بدون اذنه لم يصح اعتكافه.

انا اقول: اولا: لا بد ان يدرس هل عمل الاجير يكون ملكا للمستاجر، او ان هناك تعهدا من الاجير؟

ذهب بعض المعاصرين في كتاب الاجارة الى هذا القول الذي يقول به علماء القانون [في الفقه الوضعي]، من ان الاجير لا يملّك المستاجر شيئا، لا في ذمته ولا في منافعه. يعني [مثلا] يتعهد هذا الخياط ان يخيط هذا القماش لهذا المستاجر، فاذا لم يفعل ذلك فقد خالف عهده، ولكن ليس مدينا بالخياطة، [وكذا] ليست منفعة خياطته لهذا القماش ملكا لذاك المستاجر.

ان تم هذا القول، فاذا اعتكف هذا الاجير من دون اذن المستاجر فقد خالف عهده، ووجوب الوفاء بالعهد لا يقتضي تحريم الاعتكاف.

واما لو قلنا –ولعله الصحيح وفاقا للمشهور–، من ان المرتكز العقلائي [خلاف ذلك]، فاذا كانت الاجارة على نحو الدين، فهنا ايضا نقول بان الاعتكاف لا يصير محرما.

اقسام اجارة الاجير وثمراتها

توضيح ذلك: المشهور [قالوا:] ان الاجارة في الاجير على قسمين: اجارة الاجير قد تكون بنحو اشتغال ذمته بالعمل، وقد تكون بنحو تمليك منفعته الخارجية. مذكور في كتاب «منهاج الصالحين»، راجعوا «منهاج الصالحين» للسيد الخوئي: «اجارة الاجير على قسمين» [وكذا] «منهاج الصالحين» للسيد السيستاني.

وذكر عدة ثمرات بين هذين النحوين من الاجارة:

مثلا [ذكروا] في اشتغال الذمة [أنه] اذا قال المستاجر: «ابرأت ذمتك يا اجير!» ثم تندم، [و]أخبر ذاك الخياط (الذي كانت اجارته بنحو اشتغال ذمته بعمل الخياطة)، فقال له: «انا سمعت انك مبتلى بمشاكل عائلية، ولا اريد بعدُ ان تخيط ثوبي، اذهب في امان الله!» ثم تندم بعد ساعة، [و]أخبر الاجير وقال: «انا اشتبهت وتندمت»، لا يفيد ذلك؛ لانه ابراء للدين، والذي يبرئ دين المدين لا يمكنه ان يتراجع. بينما لو كانت الاجارة على نحو تمليك المنفعة الخارجية فهذا ليس دينا [بل] يملك ذاك المستاجر قابلية هذا الخياط لعمل الخياطة. تقولون: اذا أخبره وقال له: «لا اريد ان تخيط ثوبي،» فهذا اعراض، [فالجواب أنّ] الاعراض لا يوجب الخروج عن الملكية. [مثلا] انت اذا أعرضت عن مالك [ف]جعلته خارج بيتك، ثم بعد دقائق او بعد ساعة ذهبت وارجعته الى بيتك، ورايت حينما تريد ان ترجع المتاع الى بيتك ان شخصا بصدد اخذ ذاك المتاع، [ف]من حقك أن تمنعه من ذلك، وتقول له: «انا رجعت

عن إعراضي.» نعم، لو استولى عليه شخص آخر بعد ذلك، [فـ]يوجد كلام في انه هل يجوز لك ان تتندم على اعراضك ام لا؟

السيد الخوئي في بعض كلماته يقول: نعم، يمكن [الرجوع عن الاعراض] ما دام [أن ذاك الشخص الآخر] لم يصرفه في شيء، مثلا خشب اعرضتَ عنه وهو بنى به جدارا مثلا، [فـ]لا يمكنك ان تتراجع عن اعراضك، ولكن اذا اخذ ذاك الخشب شخص وذهب الى بيته، فانت [من حقك أن] تذهب الى بيته وتقول: انا متندم. السيد الخوئي يقول: لا بد ان يرجع ذاك الخشب اليك. بينما ان السيد السيستاني يقول: بعد ما استولى ذاك الغير لا يمكنك ان تتراجع عن اعراضك. ولكن المهم ان الاعراض بنفسه لا يوجب زوال الملكية.

وهناك ثمرات اخرى لا أتعرض لها.

اثر نمط الاجارة على صحة الاعتكاف

فأقول: اذا كان هذا الاجير قد صار مدينا، فهنا اشتغال ذمته ووجوب الوفاء بالاجارة عليه لا يجعل اعتكافه الخارجي محرما. فيختص تحريم الاعتكاف على هذا الاجير بما اذا ملّك منافعه الخارجية التي تشتمل على المكث في المسجد، بحيث صار المكث في المسجد ملكا لذاك المستاجر. مفروض كلام الاعلام انه هنا لو اعتكف هذا الاجير من دون اذن المستاجر بطل الاعتكاف، وهذا ما يقول به السيد السيستاني.

وهكذا في الزوجة إذا منعها زوجها عن المكث في المسجد، فيقال بان مكث هذه المراة في المسجد يصير مصداقا للحرام. السيد الخوئي يقول بذلك؛ لانه يرى امتناع اجتماع الامر والنهي، [فـ]اذا صار مكث هذه المراة في المسجد مصداقا للحرام، فبعد ذلك لا يمكن ان يصير مصداقا للواجب او المستحب.

لكن السيد السيستاني يرى جواز اجتماع الامر والنهي، ذكرت لكم [ان] السيد السيستاني يرى جواز اجتماع الامر والنهي ولو مع وحدة العنوان؛ [فلو] يقول [المولى]: «توضا بالماء» [ثم يقول:] «لا تتوضا بماء مملوك للغير»، [فهذا الامر و النهي] يجتمعان مع ان عنوانهما واحد؛ [لأن] الطبيعة مصداق للواجب او المستحب، وحصة من هذه الطبيعة مصداق للحرام بعنوان الطبيعة المقيدة، اي الوضوء بالماء المملوك

للغير، لكن لا مانع من ذلك. ويتمشى قصد القربة بنظر السيد السيستاني. وان كان السيد السيستاني خوفا من مخالفة المشهور قد يحتاط، (كما في الصلاة في المكان المغصوب)، لكنه هنا افتى ببطلان الاعتكاف.

لماذا؟ لعله لاجل انه ليس هنا مندوحة في البين، يعني اذا حرم على تلك المراة (أو على ذاك الأجير) المكث في المسجد –لان المكث في المسجد كان بدون اذن المستاجر او الزوج–، فليس هناك فرد آخر لهذا العمل المستحب، فينحصر مصداقه في الحرام. ولعله لاجل ذلك يقول بان هذا الاعتكاف باطل.

مناقشة مبنى السيد السيستاني في قصد القربة

نحن نقول: يمكن ان نوجّه بطلان الاعتكاف بعدم وجود اطلاق في دليل مشروعية الاعتكاف يشمل هذه الفروض. نحن سابقا قلنا بانه لا يوجد اطلاق في دليل مشروعية الاعتكاف. فإذا لا يوجد اطلاق فحينئذ نقول: حتى لو كانت هناك مندوحة في البين، –ونحن نرى ان من المندوحة امكان استرضاء المستاجر او الزوج، [ف]هذه مندوحة، لكن الاجير لا يقبل ان يستجيز من المستاجر، والزوجة لا تقبل ان تستجيز من زوجها–، فمع ذلك نقول ببطلان الاعتكاف لعدم وجود اطلاق في دليل مشروعية الاعتكاف بحيث يشمل هذا الفرض.

بل نحن نخالف السيد السيستاني في ان العمل الذي يكون مصداقا للحرام يتمشى فيه قصد القربة بالنسبة الى العالم العامد والجاهل المقصر، بل نقول: العرف لا يرى عمل العالم العامد والجاهل المقصر مقربا الى المولى بعد أن كان مصداقا للحرام ومبعدا عن المولى؛ [فإن] ما يكون مبعدا عن المولى لا يصلح ان يكون مقربا اليه. وان كان هذا البيان لا يقبله السيد السيستاني؛ [ف]يقول: يمكن ان يكون مقربا من حيث، ومبعدا من حيث اخر.

مسلك الامر الترتبي في تصحيح الاعتكاف

السيد الحكيم بالنسبة الى الاجير او بالنسبة الى الزوجة –اذا كان اعتكافها منافيا لحق الزوج–، يقول: لو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فأمر الاجير بالوفاء بالاجارة يقتضي النهي عن الاعتكاف، حتى لو قلنا بان اعتكاف هذا الاجير ليس داخلا في المنافع المملوكة لمستاجره.

بل يمكن ان يقال –حتى بناء على عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده–: ان هذا الاعتكاف لا يمكن ان يكون صحيحا.

السيد الخوئي قال: وجه ذلك انه قد يقال: الاعتكاف هو البقاء في المسجد، والبقاء في المسجد ضد الخروج عن المسجد، [و]الخروج عن المسجد والبقاء في المسجد ضدان لا ثالث لهما، فمن يكون مامورا بالخروج عن المسجد لاجل الوفاء بالاجارة او لاجل الوفاء بحق الزوج، فلا يمكن تصحيح اعتكافه؛ لان تصحيح الاعتكاف الذي هو ضد الواجب يتوقف على امكان الامر الترتبي به، ولا يمكن الامر الترتبي بضد الواجب الا اذا كان الضدان مما لهما ثالث.

مثلا: الصلاة ضد ازالة النجاسة عن المسجد، ولكنهما ضدان لهما ثالث؛ [فيصح أن] يقال: «ازل النجاسة عن المسجد، [ف]ان لم تزل النجاسة عن المسجد ف[لّا كان] بامكانك ان تصلي او لا تصلي، فانا آمرك ان تصلي». لا بأس. اما كيف يقول الشارع: «كن خارج المسجد لاجل الوفاء بالاجارة، وان لم تكن خارج المسجد فكن داخل المسجد»؟ هذا لا يمكن؛ لان هذا طلب للحاصل. مثل ان يقول شخص لآخر: «سافر، [ف]ان لم تسافر فكن حاضرا!» [إن هذا] لا معنى له؛ لان من لا يسافر، من الطبيعي انه يكون حاضرا، والامر بكونه حاضرا مترتبا على عدم سفره [إنما هو] من طلب الحاصل، وهذا محال.

ردود السيد الخوئي على امتناع الترتب ومناقشتها

اجاب السيد الخوئي عنه [ف]قال:

اولا: [إن] الخروج عن المسجد ليس واجبا. [فإنه] اذا كان اجيرا لكنس هذا المسجد الذي يريد ان يعتكف فيه ف[في هذا الفرض] لا توجد مشكلة [اصلا]، [بل] يعتكف ويشتغل بكنس المسجد. [بل حتى لو] كان اجيرا لكنس مسجد آخر او لمدرسة، [ف]الخروج عن المسجد ليس واجبا عليه، [لأن] الواجب هو قيامه بالعمل بالاجارة بان يشتغل بكنس المسجد او المدرسة، فالخروج عن المسجد مقدمة الواجب (الخروج عن محل الاعتكاف مقدمة للواجب)، ومقدمة الواجب ليست واجبة.

فالمهم ان نرى: [هل] ان مضادة ذاك الواجب –وهو الوفاء بالاجارة اي القيام بكنس المدرسة–، مع الاعتكاف، [تكون] من قبيل ضدين لهما ثالث ام لا؟ قطعا مضادتهما [تكون] من قبيل ضدين لهما

ثالث، لان من الممكن ان لا يفي بالاجارة، أي لا يشتغل بكنس المدرسة، ومع ذلك لا يعتكف، فيقال له: ان لم تشتغل بالوفاء بالاجارة –أي لم تشتغل بكنس المسجد–، فيوجد امر ترتبي بان تعتكف.

وثانيا: حتى لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا، [فـ]الصحيح ان المقدمة الموصلة واجبة لا مطلق المقدمة. فالواجب هو الخروج الموصل الى الوفاء بالاجارة وهو كنس المسجد. فحصة من الخروج واجبة لا مطلق الخروج. الحصة التي تكون واجبة بناء على وجوب المقدمة الموصلة [هي] الخروج الملازم للوفاء بعقد الاجارة وهو كنس المدرسة، وتركه لا يلازم البقاء في المسجد، لان من الممكن ان يترك هذه الحصة من الخروج ويشتغل بحصة اخرى من الخروج وهي ليست واجبة، لانها ليست مقدمة موصلة.

وثالثا: حتى لو قلنا بوجوب المقدمة مطلقا شرعا، [فـ]مع ذلك، الواجب او المستحب ليس ضدا لا ثالث له بالنسبة الى الخروج عن المسجد، لان الاعتكاف ليس طبيعي المكث، [بل] الاعتكاف هو مكث خاص: مكث ثلاثة ايام لا اقل، ولا يكون اقل من ذلك. فاذاً يمكن ان يقول الشارع: كن خارج المسجد، والا –وان لم تمتثل الامر بالخروج من المسجد– فكن داخل المسجد ثلاثة ايام، لان من الممكن ان لا يمتثل الامر بالخروج من المسجد ولكن لا يبقى في المسجد ثلاثة ايام، فيقال له: ان لم تكن خارج المسجد فابق في المسجد ثلاثة ايام.

ورابعا: الاعتكاف يتقوم بقصد القربة، فمجرد المكث في المسجد ليس اعتكافا صحيحا، فبامكان الشارع ان يقول: كن خارج المسجد، وان لم تكن خارج المسجد فكن داخل المسجد بقصد القربة.

انا ما عندي مناقشة حول الاشكالين الاولين للسيد الخوئي، ولكن عندي مناقشة في هذين الاشكالين الاخيرين:

اقول: يا سيدنا الخوئي! اشكالكم الثالث [هو] أن الاعتكاف ليس هو مطلق المكث في المسجد، [بل] المكث في المسجد ثلاثة ايام. يا سيدنا! أليس وجوب الخروج من المسجد انحلاليا؟ في كل آن من آنات هذه الايام الثلاثة هذا المكلف مكلف بان يكون خارج المسجد، والامر الترتبي لا بد ان يكون مترتبا على عصيان كل هذه الوجوبات: يجب عليك الخروج من المسجد في الآن الاول، يجب عليك الخروج من المسجد في الآن الثاني، يجب عليك الخروج من المسجد في الآن الثالث، وهكذا. [فـ]هل الامر الترتبي والاعتكاف مترتب على عصيان الوجوب الاول للخروج عن المسجد؟ لا، لان وجوب الخروج عن

المسجد في الآن الثاني ايضا حكم شرعي، ولا يمكن الامر بالاعتكاف مطلقا من دون ان يكون مترتبا على عصيان هذا الوجوب الثاني.

واما اشكالكم الرابع يا سيدنا الخوئي! [فالجواب عنه هو أن] قصد القربة [يكون] في الرتبة السابقة من العمل. [ففي المقام] اذا لم يكن المكث في المسجد مما امر به الله سبحانه وتعالى، بل هو ضد الواجب ولم يامر به الله سبحانه وتعالى، [ف]كيف يمكن ان يتمشى مني قصد القربة في اتيانه؟ اذا سالتُ المولى [ف]قلت له: [هل] ابقى في المسجد؟ يقول: انا ما آمرك بذلك.

[هكذا كان] محصل كلام السيد الخوئي في الاشكال الرابع، يقول: الله سبحانه وتعالى لم يامر بالمكث في المسجد، وانما قال: اذا مكثت في المسجد فليكن مكثك في المسجد بداعي القربة. [أنا أقول:] هذا مستحيل [لأنّه] ما دمت لا ارى رغبة المولى في اتياني بهذا العمل وهو المكث في المسجد، [ف]لا يمكن ان يتمشى مني قصد القربة في الاتيان به، هذا مستحيل، فلا بد ان ارى ان الله سبحانه وتعالى يرغب ولو بالامر الترتبي في المكث في المسجد.

نعم، كان بامكان السيد الخوئي ان يذكر وجهين آخرين سنتكلم عنهما في الليالي القادمة ان شاء الله، هناك وجهان آخران، كان ينبغي للسيد الخوئي ان يذكرهما بدل هذا الاشكال الثالث والرابع، نتكلم عن ذلك في الليلة القادمة ان شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٢٠–٤١٢

ليلة الاثنين – ٨ جمادي الاولى ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

الإجارة على عمل مناف للاعتكاف

كان الكلام في أنه إذا كان شخص أجيرا لعمل مناف للاعتكاف، (كما لو استؤجر على كنس مدرسة، فذهب واعتكف في المسجد الجامع)، ذكر السيد الحكيم أن هناك إشكالا في صحة هذا الاعتكاف، حتى بناء على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده.

السيد الخوئي قال: منشأ الإشكال [هو] أنه قد يقال بأن الاعتكاف يتضمن المكث والبقاء في المسجد، وإذا كان شخص أجيرا لعمل خارج المسجد، فيجب عليه أن يكون خارج المسجد، والكون خارج المسجد والكون في المسجد ضدّان لا ثالث لهما، لأن الإنسان إما أن يكون في المسجد أو يكون خارج المسجد. فإذا وجب عليه أن يكون خارج المسجد، فلا يمكن أن يتعلق أمر ترتبي بالكون في المسجد على تقدير عدم الكون خارج المسجد. [فلو قال المولى:] «إن لم تكن خارج المسجد فكن داخل المسجد»، [يكون] هذا طلب للحاصل. وإذا لم يمكن الأمر الترتّبي بضدّ الواجب، فكيف نستكشف اشتمال هذا الضد على الملاك المقتضي للصحة؟

نحن قلنا بأنه حيث لا يوجد إطلاق في دليل الاعتكاف فيشكل الحكم بصحة هذا الاعتكاف. ولكن حيث إن الأعلام (ومنهم السيد الخوئي)، ادعوا وجود إطلاق في دليل مشروعية الاعتكاف، فنحن نمشي وفق ما ادعوه.

السيد الخوئي ذكر أربعة أجوبة عن هذا الإشكال. نحن قبلنا الجوابين الأولين منه، ولم نقبل الجوابين الأخيرين، ولكن قلنا بأنه يمكن التعويض عن هذين الجوابين الأخيرين بجوابين آخرين:

أولهما: أن نقول بأن الاعتكاف ليس مجرد المكث في المسجد، [بل الاعتكاف هو] المكث بعنوان الاعتكاف، فالمأمور به ليس هو المكث مع الشرط الخاص، [بل] المأمور به هو الاعتكاف، [وهو]

عنوان قصدي، فيمكن ألا يكون الإنسان خارج المسجد ويكون داخل المسجد، ولكن لا يتحقق منه الاعتكاف، فيكون داخل المسجد بدون قصد الاعتكاف. فمن الممكن أن يقال له: إن لم تكن خارج المسجد، فيستحب أن تعتكف في المسجد؛ لأنه يمكن ألا يعتكف، [ف]يكون داخل المسجد ولكن من دون اعتكاف؛ لأن الاعتكاف ليس محض المكث في المسجد. هذا جواب تام.

والجواب الآخر: أن نقول بأنه (كما ذكر السيد الخوئي في محلّه ووافقناه، خلافا للسيد الصدر)، لا تزاحم بين المستحب والواجب؛ لأن المستحب في حد ذاته مما رخّص في تركه. [ف]كما لا تزاحم في المستحبات، [كذلك] لا تزاحم بين المستحب والواجب. يعني لا نحتاج في المستحب الذي يكون ضدّ الواجب، أو ضدّ مستحب آخر، أن نصوّر فيه أمرا ترتبيا، [بل يجتمع] الأمر المطلق الاستحبابي بالاعتكاف مع الترخيص في الترك. لأن ما أوجب أن نلتزم بعدم الأمر المطلق في الواجبات هو لزوم التكليف بغير المقدور، وإلا فأي إشكالٍ في الأمر المطلق بضدّين لهما ثالث؟

السيد السيستاني يلتزم فيما إذا كان الواجب غير مشروط بالقدرة في الخطاب، أن التكليف بالأهم ثابت بإطلاقه، والتكليف بالمهم أيضا ثابت بإطلاقه، من دون أي ترتّب. نعم، العقل لا يرى تنجّز التكليف بالمهم إلا إذا فرض عصيان الأهم. [ف]يجب عليّ في ضيق الوقت إنقاذ الغريق [لأن] هذا أهم من الصلاة. [وأمّا أنّه] لا أتمكن من الصلاة إذا اشتغلت بإنقاذ الغريق [ف]لا بأس به.

السيد الخوئي يقول: حيث إن الصلاة ليست هي الأهم، فلا بد أن نقول بأن هناك أمر ترتبي بالصلاة على تقدير عصيان التكليف بإنقاذ الغريق. السيد السيستاني يقول: لا، أنقذ الغريق وصلِّ. لكن لو اشتغلت بإنقاذ الغريق لا يتنجّز عليك وجوب الصلاة.

نعم، إذا كان التكليف مشروطا بالقدرة في الخطاب، [كقوله] «إذا قدرت فأنقذ الغريق»، «إذا قدرت فصل»، هناك يقول السيد السيستاني بأن العقلاء لا يرون ثبوت القدرة للمهم إلا في فرض عصيان الأهم. فمع الاشتغال بامتثال الأهم لا يكون التكليف بالمهم فعليا لعدم القدرة عليه بالنظر العقلائي. ويسمي [السيد السيستاني] ذلك بمتمم الجعل التطبيقي، يعني [أن] المفهوم اللغوي للقدرة لا يقتضي إلا القدرة على ذات الفعل، ولكن يتدخّل العقلاء في مقام تطبيق مفهوم القدرة، فلا يرى العقلاء صدق عنوان القدرة على المهم في فرض الاشتغال بامتثال التكليف بالأهم. فإذا فرض عصيانه

للأهم، هناك تتحقق القدرة على المهم. كما أنه في المتساويين، ينطبق مفهوم القدرة لغويا على كلّ من المتساويين، لكن العقلاء لا يرون ثبوت القدرة إلا على الجامع –أي أحدهما–، فيثبت التكليف بالجامع. لكن هذا خاص بما إذا كان التكليف في الخطاب مشروطا بالقدرة، وأما إذا كان التكليف غير مشروط بالقدرة في الخطاب، [ف]السيد السيستاني يقول: التكليف بالمهم فعلي ومطلق.

نحن قلنا هذا البيان للسيد السيستاني الذي يوافق فيه السيد الخميني، وإن كان السيد الخميني يختلف عن السيد السيستاني في أن السيد الخميني حتى القدرة على ذات الفعل ما يعتبرها في ثبوت التكليف. [فيقول السيد الخميني إنّ] التكليف ثابت بخطاب قانوني وإن لم تكن قادرا على امتثاله. لكن السيد السيستاني يرى انصراف خطاب التكليف إلى فرض القدرة على ذات الفعل. وأما في باب التزاحم، فالمشكلة [هي] عدم القدرة على الجمع بين الفعلين. يقول السيد السيستاني، هذا لا يعتبر في ثبوت التكليف وإنما العقل في مقام التنجز لا يرى تنجز التكليف بالمهم، ولكن التكليف بالمهم مطلق.

نحن أشكلنا على السيد الخميني والسيد السيستاني بأن ما ذكرتم خلاف قوله تعالى: «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها.» خاطبنا السيد الخميني فقلنا له: أنتم تدعون أن الخطاب القانوني ليس مستهجنا أن يشمل العاجز، ولم تقبلوا دعوى الانصراف عن العاجز، لكن ماذا تصنعون بهذه الآية الكريمة التي تقول: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها؟

كما خاطبنا السيد السيستاني فقلنا: بأن اجتماع التكليف بالأهم مع اجتماع التكليف بالمهم مع عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، خلاف قوله تعالى: «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها.» وإن كان ما ذكرتم معقول، بل ما ذكره السيد السيستاني –مضافا إلى أنه معقول– صحيح في حد ذاته، لكن الآية الكريمة منعتنا من قبول هذه الفكرة. لكن هذه الآية تختص بالواجبات ولا تشمل المستحبات، ولأجل ذلك نقول لا تزاحم بين المستحب والواجب والاعتكاف مستحب، فلا يحتاج إلى الأمر الترتبي.

الزوجة والاعتكاف بغير إذن زوجها

ثم بعد ذلك يقع الكلام في الزوجة إذا تعتكف بغير إذن زوجها. إذا أذن الزوج في المكث في المسجد فهذا كافٍ. [مثلا] يقول لها: «أنا ما أرضى بالاعتكاف، أما المكث في المسجد [ف]ابقي في المسجد أسبوع، شهر، فليس بمهمٍّ». هذا ليس بمهمٍّ، لأن مكثها في المسجد صار حلالا ولا دليل على اشتراط

اعتكافها بإذن الزوج. نعم لو قلنا بأن صومها التطوعي مشروط بإذن الزوج فلنفرض أن صومها صوم قضاء أو نفرض أن صومها مأذون فيه من قبل الزوج، وإنما لا يرضى الزوج بالاعتكاف، فهذا ليس بمهمٍّ.

أما إذا الزوج لا يرضى بمكث الزوجة في المسجد، [ف]المشهور [قالوا] إنّ كون الزوجة خارج البيت بدون إذن زوجها حرام، وإن لم يكن منافيا لحقه، تمسكا بعدة روايات.

السيد الخوئي في صلاة المسافر دافع عن حقوق المرأة فقال: لا دليل على حرمة خروج الزوجة عن بيتها بغير إذن زوجها إلا فيما كان منافيا لحق الزوج. [مثلاً] إذا الزوج حاضر لكن لا يطلب من زوجته شيئا (نعم، يطلب من زوجته أن تحضر له الطعام وهذا ليس واجبا على زوجته) وأما الأمور التي ترتبط بالزوجية فالزوج لم يطلب منها شيئاً. ف[في هذا الفرض] خروج هذه المرأة من بيت زوجها لا ينافي حق الزوج.

السيد الخوئي في كتاب صلاة المسافر قال: ليس دليل على حرمة الخروج. راجعوا الموسوعة الجزء ٢٠ صفحة ١٠٠. حينما ذكر صاحب العروة أن «سفر الزوجة بغير إذن زوجها حرام وسفر معصية ويجب على المرأة أن تصلي تماما»، يقول السيد الخوئي «هذا لا دليل على حرمته على الإطلاق، بل حتى مع النهي. لو قال لها أنهاك عن السفر، [فأيضا] لا يحرم عليها السفر إلا إذا كان منافيا لحق الزوج، فإن هذا المقدار مما قام عليه الدليل وعليه يحمل ما ورد في بعض الأخبار من حرمة الخروج بغير الإذن. فإن المراد [من الخروج] بحسب القرائن هو الخروج الذي لا رجوع فيه بحيث يصدق معه النشوز. وتفصيل الكلام موكول إلى محله. –وما وجدنا محله.–

«وكيف ما كان فلا دليل على أن مطلق الخروج عن البيت بغير الإذن محرم عليها ولو بأن تضع قدمها خارج الباب لرمي النفايات مثلا أو تخرج لدى غيبة زوجها لسفر أو حبس ونحو ذلك إلى زيارة أقاربها أو زيارة الحسين (عليه السلام) مع تسترها وتحفظها فإن هذا مما لا دليل عليه بوجه.»

لكن السيد الخوئي لم يلتزم بهذا الإشكال الذي يرضّي جماعة المدافعين عن حقوق المرأة. في كتاب الحج قال: «مقتضى إطلاق الروايات حرمة خروج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها مطلقا وإن لم يكن ذلك منافيا لحقه.»

[أقول:] الإطلاق موجود. أما أنها تخرج إلى جانب الباب، [أو] تخلي شيئا في جانب الباب، [فـ]هذا المقدار أصلا لا يصدق عليه الخروج عرفا وينصرف عنه. أما الخروج لسفر، [أو] الخروج إلى المسجد الجامع لأجل الاعتكاف فيه، [فـ]هذا داخل في الإطلاقات.

السيد الخوئي في المنهاج يحتاط. يقول في منهاج الصالحين الجزء الثاني صفحة ٢٨٩: «لا يجوز للزوجة أن تخرج من بيتها بغير إذن زوجها فيما إذا كان خروجها منافيا لحق الاستمتاع بها، بل مطلقا على الأحوط.» احتياط وجوبي، إذا نراعي هذا الاحتياط الوجوبي، فيكون بطلان الاعتكاف مبنيا على الاحتياط. إذا لم يكن الخروج منافيا لحق الاستمتاع فصارت حرمة كونها خارج البيت احتياطية، فتبتني المسألة على الاحتياط. وتكون نتيجة هذا الاحتياط أنها لو بقيت يومين لصار اليوم الثالث مصداق لدوران الأمر بين المحذورين لأنه من المحتمل أن الاعتكاف صحيح، فيجب البقاء في اليوم الثالث، [و]من المحتمل أن الاعتكاف حرام فيحرم عليها البقاء في المسجد.

السيد السيستاني غيّر عبارة المنهاج وقال «يحرم على الزوجة الخروج من بيتها بغير إذن زوجها مطلقا ولو لم يكن منافيا لحق الاستمتاع. نعم، إذا كان بقاؤها في بيت الزوج حرجيا عليها أو ضرريا في حقها، لأن زوجها يضربها ويؤذيها، (تقول الزوجة: البقاء في بيت هذا الرجل حرج علي أو خوف ضرر بدني، يضربني هذا الرجل الظالم،) فالسيد السيستاني يقول: يجوز له الخروج من البيت. وإذا خرجت من هذا البيت الظالم رجله، فيجوز لها أن تسافر إلى أي مكان شاءت. المهم أن خروجها من بيت الزوج صار حلالا بمقتضى لا حرج، [أو] بمقتضى لا ضرر، بعد ذلك هي مخيرة في الذهاب إلى أيّ مكان تريد.

ما هو مقتضى الروايات؟ أقرأ هذه الروايات. هناك عدة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه، قال: «سألته عن المرأة ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: لا.» وسائل الشيعة الجزء ٢٠، صفحة ١٥٩.

الرواية الثانية: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «جاءت امرأة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها.»

الرواية الثالثة: رواية شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن جعفر (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) في حديث المناهي: «نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها.»

الرواية الرابعة: صحيحة ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن رجلا من الأنصار على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) خرج في بعض حوائجه، فعهد إلى امرأته عهدا أن لا تخرج من بيتها حتى يقدم، قال: إن أباها قد مرض، فبعثت المرأة إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) تستأذنه أن تعوده، فقال: لا، اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، فثقل، – يعني: اشتد مرض الأب، – فأرسلت إلى النبي ثانية بذلك، فقال: اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، فمات أبوها فبعثت إليه أن أبي قد مات، فتأمرني أن أصلي عليه؟ فقال: لا، اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، فدفن الرجل، فبعث إليها رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن الله قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك.»

هذه الرواية لا بد أن تحمل على محامل، وإلا [فـ]لا إشكال في عدم حرمة الخروج من البيت على هذه المرأة، أو فقل [لا إشكال في] عدم وجوب طاعة الزوج في هذا المورد. قطعا لا يجب طاعة الزوج ولا يحرم على هذه المرأة الخروج من بيتها في هذا الفرض، لتوقف صلة الرحم والمعاشرة بالمعروف مع الوالدين على ذلك بالنظر العرفي. ([المفروض أنّ] والدها تمرض، واشتد مرضه، [ثمّ] مات.) «المصاحبة بالمعروف» ألا تقتضي أن تخرج هذه المرأة إلى عيادة والدها، أو تشييع جنازته، ونحو ذلك؟ ولا أقل من أن مقتضى نفي الحرج [هو] عدم حرمة الخروج. فلا بد أن نرجع هذه الرواية إلى أهلها.

وكيف كان، المهم [هي] الروايات السابقة الدالة على حرمة الخروج من البيت بغير إذن الزوج، والمراد منها حرمة البقاء خارج البيت، وإن خرجت لعنته ملائكة السماء والأرض حتى ترجع إلى بيتها، يعني ليس مجرد الخروج حراما، [بل] كونها خارجة عن الدار حدوثا وبقاء حرام. فإذاً يقال بأن هذا ينطبق على مكثها في المسجد ونحو ذلك طوافها بالبيت وما شابه ذلك.

أنا عندي ملاحظة، أذكر هذه الملاحظة وأحوّل بيان تفصيل هذه الملاحظة وتوضيحها إلى الليلة القادمة: أنا أقبل أنه إذا منع الزوج عن المكث في المسجد فلا يوجد مندوحة، أي لا يوجد فرد حلال للاعتكاف، إلا إذا الزوج منع هذه المرأة عن المكث في مسجد جامع معين، فهنا يوجد مندوحة،

[حيث] يمكنها أن تذهب إلى مسجد جامع آخر. فبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي كما يقول به السيد السيستاني، هنا لا وجه لبطلان هذا الاعتكاف، لأنه يوجد مندوحة، [أي] يوجد طريق لاختيار فرد حلال من الاعتكاف.

نعم، لو لم يكن يوجد فرد حلال [ف]يمكن أن نقول (كما يقول السيد السيستاني)، ببطلان هذا الاعتكاف. ولأجل ذلك السيد السيستاني يقول: الأجير الذي يكون مطلق عمله ملكا للمستأجر، كما [أنّ] الموظف إلى آخر وقت الدوام يكون عمله ملكا للدائرة، هنا إذا خالف نظام الدائرة وصلى في أول الوقت لا في نفس الدائرة، [بل] في مسجد خارج الدائرة، فصلاته صحيحة. لأن هناك مندوحة، [حيث أنه] يمكنه أن يؤخر الصلاة إلى بعد انتهاء وقت الدوام، ف[حينئذ يكون] اختياره لهذا الفرد من الصلاة وإن كان محرما لكن لا يوجب البطلان. إذا قلنا بأن هذا ضد الواجب فواضح، حتى السيد الخوئي يقول بأن صلاته صحيحة. أما إذا قلنا بأن مطلق عمله ملك للدائرة فهذا العمل الذي يقوم به وهو الصلاة ملك للدائرة، والدائرة لا تسمح أن يصلي، فبناء على رأي السيد الخوئي صلاته تكون باطلة، لكن السيد السيستاني يرى أن صلاته صحيحة. وإن شاء الله نتكلم حول ذلك.

أنا ملاحظتي أن كون المرأة خارج الدار حرام، لكن بعدما يفرض تحقق هذا الحرام بطبيعي الخروج، فاختيار هذا المكان دون مكان آخر لا يكون محرما. مثلا لو قال الزوج لزوجته: «لا أرضى أن تذهبي إلى دار فلان». فهي ذهبت إلى تلك الدار. [ففي هذا الفرض] ليس كونها في هذه الغرفة أو في غرفة أخرى مصداقا للحرام [بل] الحرام هو الكون في طبيعي الدار، أما الكون في هذه الغرفة [ف]ليس فردا للكون في الدار. [بل] الكون في الدار تحقق بالدخول في هذه الدار. فذهابها إلى هذه الغرفة لا يكون مصداقا آخر للحرام.

فهنا قد يقال بأن كون هذه المرأة بدون إذن زوجها خارج البيت حرام، أما طوافها حول البيت الحرام [ف] كيف يكون هذا مصداقا للحرام؟ [نعم،] كونها خارج الدار حرام، [لكن هل]هذا ينطبق على طوافها حول البيتِ الحرام؟ كما يقول به السيد الخوئي في حول الكعبة ويقول: «حيث أن كونها خارج الدار حرام بدون إذن زوجها، فهذا ينطبق على طوافها حول البيت فيبطل طوافها». هل هذا صحيح؟ هل هذا

الطواف حول البيت مصداق لكونها خارج الدار بدون إذن زوجها؟ أو مقارن له وليس مصداقا له؟ إذا لم يكن مصداقا له فلا ينطبق عليه الحرام.

تأملوا في ذلك إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٢١–٤١٣

ليلة الثلاثاء – ٩ جمادي الاولى ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

إشكال طلب الحاصل في اعتكاف الأجير

قلنا بأنه لو كان اعتكاف الأجير منافيا لوفائه بالإجارة –كما لو كان أجيرا على كنس مدرسة فذهب إلى المسجد الجامع واعتكف فيه– ذكر هنا إشكالا، وهو أنه حتى لو قيل بأن الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده، فهنا يشكل الحكم بصحة الاعتكاف.

نحن أشكلنا في صحة هذا الاعتكاف لأننا لا نرى إطلاقا في دليل مشروعية الاعتكاف يشمل هذا الفرض، أما الأعلام الذين قالوا بوجود إطلاق يقتضي مشروعية الاعتكاف (كالسيد الخوئي)، [ف]قالوا: يوجد هنا إشكال، وهو أنه قد يقال: يجب على هذا الأجير أن يكون خارج المسجد الجامع كي يفي بإجارته، ولا يمكن أن يقال له: «إذا لم تأت بهذا الواجب –وهو كونك خارجا عن المسجد– فاعتكف في المسجد أي كن داخل المسجد»؛ [إذ إنّ] هذا يصير من طلب الحاصل، لأنه إذا ترك هذا الضد –وهو كون المكلف خارج المسجد– فقهرا ينحصر الأمر في وجود ضده الآخر، لأنهما من الضدين لا ثالث لهما، فينحصر الأمر في أن يكون داخل المسجد. فالأمر بكونه داخل المسجد على نحو الأمر الترتبي –أي مترتبا على عصيان الأمر بكونه خارج المسجد–، يكون من طلب الحاصل. [ف]لا يصح أن يقال لهذا الشخص: «إذا لم تكن خارج المسجد الجامع فكن داخل المسجد الجامع»، هذا لا معنى له؛ لأن من لا يكون خارج المسجد الجامع قهرا يكون داخل المسجد الجامع، فالأمر الترتبي به يكون طلبا للحاصل، وهو محال.

التزاحم والترتب بين الواجب والمستحب

نحن ذكرنا أجوبة عن السيد الخوئي، وذكرنا جوابين من عند أنفسنا، لكن أحد الجوابين قد يناقش فيه.

[بيان ذلك:] قلنا بأنه –بناء على مبنى السيد الخوئي، والذي اخترناه–: لا تزاحم في المستحبات، ثم أسرينا هذا المطلب إلى الواجب والمستحب، [و]قلنا بأنه لا تزاحم بين الواجب والمستحب؛ لكن هذا ليس صحيحا.

نحن نقبل أنه لا تزاحم بين المستحبات؛ [ف]الترغيب إلى زيارة الحسين عليه السلام في كل ساعة والترغيب إلى العمرة في كل ساعة، ترغيب الى الضدين الدائميين –مع أن الترتب بين الضدين الدائميين يحتاج إلى دليل خاص ولا يستفاد من عمومات الخطابات– فإذاً لا تزاحم بين المستحبات لأن كل أمر استحبابي يتضمن الترخيص في تركه.

وأما إذا تزاحم مستحب مع واجب، [ف]السيد الخوئي لم يتعرض لذلك في بحث الأصول، فكأنه يستفاد من مجموع كلماته في الأصول أنه كما لا تزاحم بين المستحبات كذلك لا تزاحم بين الواجب والمستحب؛ لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمات، أي لا فرق بين أن يكون هناك مستحبان أو يكون هناك مستحب وواجب، المهم أن ذاك المستحب متضمن للترخيص في الترك فلا يتزاحم مع الواجب.

لكنه في الفقه في بحث الحجّ ذكر مطلبا ونحن قلنا بأن هذا المطلب قوي. السيد الخوئي عنده فتوى يقول: اذا استطاع شخص للحج ولكنه أحرم للحج النيابي مع أنه يجب عليه أن يحج لنفسه، السيد السيستاني يقول: إذا يطمئن بأنه يتمكن من الحج لنفسه في سنوات قادمة فحجة الإسلام ليست واجبة فوراً إذا كان يطمئن بأنه يتمكن من الذهاب إلى الحج لنفسه في سنوات قادمة، وإن كان الغالب عدم الاطمئنان بذلك. لكن السيد الخوئي يرى كالمشهور بأنه واجب فوري شرعا، وإن كان يطمئن بأنه يتمكن من الذهاب إلى الحج في سنة قادمة، ولكن شرعا يجب عليه أن يذهب إلى الحج لنفسه في هذه السنة. لكن هذا المكلف أحرم للحج النيابي، [ف]يقول السيد الخوئي: حجّه النيابي صحيح بشرط ألا يأتي بالحج لنفسه إلى آخر هذا الموسم. إذا لا يأتي بالحج لنفسه إلى آخر الموسم فيوجد أمر ترتبي في حقه بالحج النيابي، ويكون صحيحا، ويستحق عليه أجرة المثل، وإن كان جعالة فيستحق الجُعل.

لكن يقول السيد الخوئي: بعدما أحرم هذا المستطيع للحج النيابي، الملائكة تقف على رأس هذا المكلف وتقول له: إعدل عن هذا الحج النيابي وأحرم لحجة الإسلام! يقول هذا المكلف: أنا أحرمت للحج النيابي. السيد الخوئي يقول: الملائكة يقولون له: الأمر بالحج النيابي أمر ترتبي، [فيكون] الأمر بالحج

النيابي هكذا: «إذا كنت لا تحج لنفسك فيستحب لك أن تحرم وتأتي بالحج النيابي»، والأمر الترتبي لا يقتضي عصيان التكليف، فإذا عدل عن الحج النيابي وأحرم لحجة الإسلام فينكشف عدم تحقق ما علق عليه الأمر الاستحبابي بالحج النيابي؛ لأن الحج النيابي استحبابه معلق على عصيان حجة الإسلام، وإذا أحرم لحجة الإسلام فانكشف أن إحرامه لم يتعلق به الأمر الاستحبابي فلم ينعقد إحرامه.

بينما أن السيد السيستاني يقول: «إذا أحرمت للحج النيابي وأنت مستطيع لحجة الإسلام ولا تطمئن بأنك سوف تتمكن من حجة الإسلام في عام آخر، مع ذاك بعدما أحرمت لهذا الحج النيابي لا يمكنك العدول إلى حجة الإسلام. نعم، بعدما أتيت بعمرة التمتع وتحللت من إحرام عمرة التمتع، هناك قد يكون الواجب عليك أن تذهب إلى الميقات وتحرم لحجة الإسلام، لكن في أثناء إحرامك لعمرة التمتع لا يحق لك أن تعدل إلى حجة الإسلام وتحرم لحجة الإسلام.»

بينما أن السيد الخوئي يقول: لا، أنت في الميقات قلت: «أحرم للحج النيابي عن المرحوم فلان لبيك اللهم لبيك،» وبعد ذلك تندمت، قلت: «هذا ما يصلح، أنا أترك حجة الإسلام؟! ما قيمة الأموال؟ ما قيمة مثلا أخذ هذه الأجرة التي أعطوني إياها؟!» فأحرمت لحجة الإسلام! إحرامك لحجة الإسلام على رأي السيد الخوئي صحيح، وعلى رأي السيد السيستاني باطل.

لماذا يكون على رأي السيد الخوئي صحيحا؟ لأن الأمر بهذا الإحرام كجزء أول من الحج النيابي مترتب على عصيانك لوجوب حجة الإسلام، فأنت إذا أحرمت لحجة الإسلام ينكشف أنك لم تعص وجوب حجة الإسلام، فلم يصر الأمر بالإحرام للحج النيابي فعليا، فلم ينعقد إحرامك، فإحرامك لحجة الإسلام وقع صحيحا.

نحن قوّينا هذا المطلب في بحث الحج وفي بحث الأصول، فنقلنا هذا المطلب عن السيد الخوئي وقلنا بأن هذا هو الظاهر عرفا من دليل الاستحباب. الاستحباب لفعلٍ قد يكون مضادا للواجب ينصرف إلى ما إذا لم يكن هذا المستحب مقتضيا لترك الواجب. نعم، لو تركت الواجب فيتعلق أمر استحبابي ترتبي بهذا العمل المستحب؛ أخذا بالإطلاق. أما أن يكون هناك إطلاق في دليل الاستحباب [بحيث] يقول: «يستحب لك أن تأتي بحجة نيابية وأنا يجب عليّ حجة الإسلام»، [فالصحيح أنّه] يوجد انصراف في الخطاب. أنا لا أدعي استحالة الأمر المطلق في مقام التقنين والتشريع، ولكن أدعي

انصراف خطاب الاستحباب. كما أن روح الاستحباب قطعا لا تشمل هذا الفرد، بأن تكون هناك إرادة غير لزومية للمولى بإتيان هذا العمل المستحب وإن اقتضى ترك الواجب.

فإذاً أصحح كلامي الذي قلته في الليلة السابقة.

حكم اعتكاف الزوجة بغير إذن زوجها

أما بحثنا في اعتكاف الزوجة، [فـ]كان عندي إشكال، وقلت: نعم، كون الزوجة خارجة عن بيت زوجها بغير إذن زوجها حرام ونحن لا نستشكل في ذلك، ولكن متى يتحقق هذا الحرام؟ يتحقق هذا الحرام بكون هذه المرأة خارجة عن بيت زوجها، بعد ذلك تنقّلها من مكان إلى مكان آخر لا يصير مصداقا للحرام.

كما نقول بأن كون فعل حراما إذا كان على نحو الانحلال إلى أفراد الحرام، [فـ]هنا يأتي بحث اجتماع الامر و النهي كالغصب. [فإنّ] الغصب حرام، [بمعنى] التصرف في البيت الّذي أخذه الظالم حرام بنحو انحلالي، سواء سجد أو تصرف تصرفا آخر، سواء سجد في هذه الغرفة أو في غرفة أخرى، [فـ]لا فرق بين ذلك. أما إذا كان الحرام يتحقق بفعل، وتوجد لهذا الحرام مقارنات من دون أن تكون تلك المقارنات مصاديق للحرام، [فـ]لا وجه لسريان الحرمة إلى تلك المقارنات.

أنا أذكر لكم فرعا من الحج: المرأة الحائض كيف تحرم من منطقة ذي الحليفة؟ المشهور قالوا بأنها تحرم خارج المسجد، تحرم من منطقة ذي الحليفة ولا يجب عليها الدخول في مسجد الشجرة. (والسيد الخوئي كان يرى أن الكل يجوز لهم الإحرام من منطقة ذي الحليفة بلا أن يجب عليهم دخول المسجد، ولكن المشهور في خصوص المرأة الحائض قطعا يقولون بذلك. وإن كان هناك رأي آخر: «أنها إذا تمكن من المرور من باب من مسجد الشجرة والخروج من باب آخر، كالمرور والاستطراق، يجب عليها ذلك، وإلا فالأحوط أن تحرم بالنذر». لكن لا دليل على ذلك.)

[فـ]هي تحرم من خارج المسجد، [فيكون] إحرامها من منطقة ذي الحليفة. لكنها لو عصت ودخلت المسجد وأحرمت من نفس المسجد، هل تقولون ببطلان إحرامها؟ [نعم،] المكث في المسجد حرام عليها لأنها حائض، والإحرام مقيد بكونه في مكان خاص، ولكن لماذا نقول بأن إحرامها يبطل؟ لا بدّ أن تحرم في منطقة ذي الحليفة وهي دخلت هذه المنطقة، وتنقّلها من نقطة من هذه المنطقة إلى نقطة أخرى

وهي داخل المسجد حرامٌ عليها، ولكن هذا الحرام من مقارنات ذاك الواجب، فإذاً لماذا لا نقول بأن إحرامها من منطقة ذي الحليفة صحيح، وإن تقارن هذا الإحرام بكونه مع المكث في المسجد؟

بناءً على مسلك المشهور من أن الصلاة متحدة مع الكون في المكان، –هكذا يقول المشهور، ولا أقل أن بعض الأنواع للصلاة، [يكون] هكذا: [ف]الصلاة على الميت تتقوم بكونها في مكان قريب من الميت–، فلو أن امرأة خرجت من بيت زوجها بغير إذن الزوج، فهل يقال ببطلان صلاتها لأن كونها في هذا المكان حرام، والصلاة تتقوم بالكون في مكان؟ [فالجواب:] لا؛ لأن الحرام هو طبيعة كونها خارجة عن البيت، وقد تحقق الحرام بمجرد خروجها من البيت، وأما تنقلها من مكان إلى مكان آخر [فهل] هذا يزيد في حرمة عملها؟ لا.

فإذاً أنا أقول: اعتكاف هذه المرأة في المسجد ليس مصداقا للحرام، بعد ما تحقق الحرام وهو خروجها من بيت الزوج، والذي هو حرام حدوثا وبقاء؛ [ف]هل يقال بأن هذا الحرام ينطبق على نفس مكثها في المسجد الجامع؟ أنا عندي ملاحظة على هذا المطلب، أقول: الحرام لا ينطبق على هذا المكث، [بل] الحرام ينطبق على معنى أوسع.

أذكر لكم مثلا عرفيا: إذا حرّم المولى على عبده أن يدخل في بلدة، فهذا العبد عصى نهي المولى ودخل هذه البلدة، ويريد أن يخالف نهي المولى، [حيث] قال [المولي] له: «لا تذهب إلى طهران ولا تبق في طهران»، وهو ذهب إلى طهران، ولكن بعض أصدقائه في طهران دعاه إلى بيته؛ [ف]هل ذهابه إلى بيت صديقه حرام؟ لا. هل ذهابه إلى زيارة السيد عبد العظيم الحسني سلام الله عليه حرام؟ لا؛ كونه في طهران حرام، أما تنقّله من منطقة إلى منطقة أخرى [ف]هذا ليس مصداقا للحرام.

نعم، أنا أكرر: لا أرى صحة هذا الاعتكاف من هذه المرأة التي زوجها لم يسمح لها بالمكث في المسجد، لعدم إطلاقٍ في دليل مشروعية الاعتكاف بنظري. وأما من يرى أنه يوجد إطلاق فللمنع من القول ببطلان اعتكافها وجه.

فإذا هذه المرأة [كان] بناؤها أن لا ترجع إلى بيت الزوج، [و]تقول: «أنا لا أرجع إلى بيت الزوج، إلى آخر هذا الأسبوع أبقى في هذا البلد؛ أنا بيتي في قم، جئت من قم إلى طهران بدون رضاء الزوج، ولكن [كون بقائي خارج البيت] حلال [او] حرام لا يهمني، أبقى إلى آخر هذا الأسبوع في

طهران، ولكن أسألكم سؤالا: أنا لست كافرة، أريد أعتكف في المسجد الجامع في طهران؛ [هل] اعتكافي صحيح أم لا؟» ماذا تقولون لها؟ أيّ إشكال في أن نقول بأن مكثها في المسجد الجامع ليس بحرام؟ لأن هذا المكث ليس فردا للحرام، الحرام هو كونها خارجة عن بيت الزوج، وليس هذا المكث في المسجد الجامع فردا لهذا العنوان، وإنما هو مقارن له.

اعتكاف الولد وتأذي الوالدين

أما بالنسبة إلى الولد: [فـ]يقول صاحب العروة: إذا كان اعتكافه موجبا لتأذي أحد والديه فيبطل اعتكافه.

السيد السيستاني أضاف إليه: «إذا كان تأذّيهما شفقة على الولد»، لا أن الوالد يتأذى يقول: لماذا تعتكف ولا تشتري كل صباح خبزا حارا لي حتى أنا آكل الخبز الحار؟ هذا ليس شفقة على الولد.

أنا أقول: حتى لو كان تأذّي الوالدين شفقة على الولد [فـ]ما هو الدليل على حرمة إيذاء الوالدين؟

السيد السيستاني يقول: لأنه إذا كان يفعل فعلاً يوجب تأذي الوالدين وكان تأذيهما شفقة على الولد، هذا يخالف المصاحبة بالمعروف، والمصاحبة بالمعروف تجب على الولد.

نقول: لماذا ينافي المصاحبة بالمعروف؟ هذا الولد ولد بار، وغير مقصر في حق والديه، ولكن والده عنده حساسية، قال له: «أنا أتأذى إذا أنت تعتكف، يعني تبقى في المسجد، أو أنت تعتكف فأتأذى شفقة عليك!» هذا يقبّل يد والده، ويقول [له]: «يا أبتِ أنا أحب [أن] أكون من المعتكفين»؛ [هل] هذا يصاحبهما بغير المعروف ويسيء المعاشرة مع والديه؟ لا، قطعا ليس كذلك.

فإذاً، ما دام لم يؤد إلى سوء معاشرة الوالدين، [فـ]مخالفة نهيهما، ولو أدت هذه المخالفة إلى تأذيهما شفقة على الولد، ليست بحرام كما ذكر السيد الخوئي. وإن كان هذا الكلام يؤذي المؤمنين الذين يحبون أن نفتي بوجوب إطاعة الوالدين؛ ولكن لا تجب إطاعة الوالدين مطلقاً ما لم يخلّ بحسن المعاشرة معهما.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة، وبقية الكلام في الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٢٢–٤١٤

ليلة الأربعاء – ١٠ جمادي الاولى ٤٧

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

حكم خروج المعتكف من المسجد نسيانا

يقع الكلام في الشرط الثامن للاعتكاف، وهو استدامة اللبث في المسجد؛ فلو خرج عمدا واختيارا لغير الأسباب المبيحة بطل الاعتكاف، من غير فرق بين العالم بالحكم والجاهل به. يقول صاحب العروة بعد ذلك: «وأما لو خرج ناسيا أو مكرها فلا يبطل».

الصحيح هو التفصيل [بين الناسي و المكره]، وإن التزم المشهور بأن الخروج من المسجد نسيانا لا يبطل الاعتكاف، لكن الصحيح أن نقول بأن مقتضى الإطلاقات بطلان الاعتكاف به [أي بطلان اعتكاف الناسي بالخروج].

ألفت نظركم إلى مطلب، وهو أن الكلام فيما إذا كان الخروج لا ينافي صدق الاعتكاف عرفا؛ أما إذا نسي أو اضطر على الخروج من المسجد ساعات، [كأن] طلبته المحكمة فذهب إلى المحكمة من أول الدوام إلى آخر الدوام هناك، هذا اضطرار، كلما يقول لهم: إني معتكف في المسجد، يقولون له: «لا بد أن تبقى هنا حتى نلاحظ الملف الخاص بك»، ما خلوه يرجع إلى المسجد إلا بعد وقت الدوام؛ [ف]هذا ينافي الاعتكاف العرفي، [لأن] هذا ليس مقيما في المسجد ثلاثة أيام، [ف]ليس عاكفا في المسجد ثلاثة أيام. [ف]الكلام فيما إذا لم ينافِ هذا المقدار اليسير من الخروج صدق الاعتكاف العرفي.

[ف]إذا كان متعمدا في الخروج، فمقتضى ما دل على أنه «لا يخرج المعتكف من المسجد إلا لحاجة لا بد منها» أن هذا ليس حراما تكليفيا محضا، [بل] يقال: إنه ظاهر في الإرشاد إلى المانعية، وإلا لو لم يكن ظاهرا في الإرشاد إلى المانعية بل قلنا بأنه ظاهر في الحرمة التكليفية، [ف]حتى المتعمد إذا خرج مقدارا يسيرا ارتكب محرما ولكنه لا يبطل اعتكافه به. [ولكنه] يقال بأن الظاهر من قوله عليه السلام: «لا يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها» أن هذا إرشاد إلى مانعية الخروج. وسنتكلم حول ذلك فيما بعد.

بناء على هذا الاستظهار، الإرشاد إلى المانعية لا يختص بالمتعمد، بل يشمل غير المتعمد كالجاهل القاصر –فضلا عن المقصر–، والناسي.

إن قلت: حديث «رفع للنسيان» يرفع مانعية الخروج نسيانا؟

نقول في الجواب: حديث «رفع النسيان» وإن كان تاما من حيث السند [لكن لا يستفاد منه أكثر من رفع المؤاخذة].

والعجب من السيد الخوئي أنه مع إستشكاله في صحة سند حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان، [لكنه] هنا قال: «وسنده صحيح!». [يا سيدنا!] أنتم تناقشون في وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى العطار الذي روى الصدوق عنه في كتاب «التوحيد» هذا الحديث، تقولون: لم تثبت وثاقته؛ بل في الدورة السادسة الأصولية تناقشون في جميع أسانيد حديث الرفع، –سواء ما اشتمل على «رفع عن أمتي تسعة» او ما اشتمل على «رفع عن أمتي ست خصال»–.

فإذاً نقول: [حديث] «رفع النسيان» نحن نقبل أن سنده صحيح، لكن لا يستفاد منه أكثر من رفع المؤاخذة، لا تصحيح العمل الذي ترِك جزؤه أو أتِي بمانعه في حال النسيان.

ولو قلنا بأن المرفوع فيه هو التكليف، فرفع التكليف [إنما هو] بالمركب التام، يعني إذا كان يجب عليك الاعتكاف المشروط بعدم الخروج فخرجتَ ناسيا، [فـ]يرتفع عنك وجوب الاعتكاف [رأسا]، لا أنه يرتفع عنك وجوب الاعتكاف التام ولكن يثبت في حقك وجوب الاعتكاف الناقص الذي ليس بمشروط بعدم هذا المانع. فإذاً الخروج عن المسجد نسيانا، ولو للحظات، هذا يوجب بطلان الاعتكاف بناء على استظهار المشهور من أن قوله عليه السلام: «المعتكف لا يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها» إرشاد إلى المانعية.

وهذا بخلاف المكره؛ المكره يكون مصداقا للمضطر، لدفع تهديد ذلك المكره الظالم هو يخرج من المسجد، فهذا يصير من باب الخروج لحاجة لا بد منها. فالخروج عن اكراه لا يبطل الاعتكاف، بخلاف الخروج عن نسيان.

نعم، لو ثبت أن مانعية الخروج عن المسجد [تكون] من السنة –لأنه لم يرد في القرآن الكريم أن المعتكف لا يخرج من المسجد، [وإنما] ورد في الروايات–، فيمكن لمثل السيد السيستاني أن يطبّق عليه قاعدة: «السنة لا تنقض الفريضة»؛ [لأن] الاعتكاف حسب رأي المشهور ورد في القرآن الكريم.

لا تقولوا: «الفريضة لا تنطبق إلا على الواجبات». [لأننا نقول:] السيد السيستاني يرى أن الفريضة [إنما هي] ما ورد في القرآن الكريم، حتى [لو كانت الفريضة هي] المركب الوضعي كالتذكية، مع أن التذكية ليست من الواجبات، لكن ذكرت في القرآن الكريم: «إلا ما ذكيتم». ولأجل ذلك يقول السيد السيستاني: لو أن شخصا أخل بشرطية الذبح بالحديد عن جهل قصوري فالذبيحة حلال له ولغيره؛ لأن التذكية فريضة وردت في القرآن الكريم، والذبح بالحديد سنة، و«السنة لا تنقض الفريضة»، يعني الإخلال بالسنة لا يوجب انتقاض الفريضة إذا كان لعذر. صرح السيد السيستاني بذلك في أول «العروة الوثقى»، باب الاجتهاد والتقليد.

فيقال بأن الاعتكاف طرح اسمه في القرآن الكريم، و[لكن] لم يرد في القرآن الكريم النهي عن الخروج عن المسجد؛ فالخروج عن المسجد إذا لم يخل بالصدق العرفي للاعتكاف، النهي عن هذا الخروج [هو] من السنة، والإخلال بالسنة عن عذر ولو لجهل قصوري بالحكم أو جهل قصوري بالموضوع [لا يوجب الاخلال بالفريضة الذي هي الاعتكاف في المقام].

كما لو تخيل أن [كل] مسجد يشمل الساحة، ثم تبين له أنه لا، مسجد الإمام العسكري يشمل ساحته، أما هذا المسجد مثلا الذي هو مسجد جامع [فـ]خصوص البناء [هو] مسجد لا ساحته، لكن [حيث أنه] كان يتخيل أن ساحة المسجد من المسجد فكان يتردد إليها، ثم قالوا له: «ساحة المسجد ليست من المسجد»، [فحيث أن المفروض أنه] لم يكن التردد إلى ساحة المسجد بمقدار يخل بالاعتكاف عرفا؛ فمقتضى قاعدة «السنة لا تنقض الفريضة» [هي] عدم إخلال ذلك بالاعتكاف. وهكذا في مورد نسيان الحكم او نسيان الموضوع.

الروايات الواردة في المقام

نقرأ الروايات أولا ثم نتكلم حول هذه المباحث:

الرواية الأولى: صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع». «وسائل الشيعة»، الجزء العاشر، صفحة ٥٤٩.

صحيحة أخرى لداود بن سرحان قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أريد أن أعتكف، فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك».

فيقال: بأن هذه الصحيحة الثانية أقوى ظهورا من الصحيحة الأولى، لأن الصحيحة الأولى يمكن أن تحمل على مجرد النهي التكليفي، لكن هذه الصحيحة بعد ما سأل داود بن سرحان عن كيفية الاعتكاف فقال: إني أريد أن أعتكف فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟ قال له الإمام: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة»، فيقال: بأن هذا البيان أقوى ظهورا في أن عدم الخروج من المسجد دخيل في ماهية الاعتكاف شرعا.

الرواية الثالثة: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، ولا يخرج في شيء إلا لجنازة أو يعود مريضا، ولا يجلس حتى يرجع».

الرواية الرابعة: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «ولا يخرج المعتكف من المسجد إلا في حاجة».

إذاً بناء على مسلك المشهور من ظهور النهي في الإرشاد إلى المانعية، أو حتى لو لم نقبل مبنى المشهور ولكن بقرينة صحيحة داود بن سرحان الثانية، حيث يقال بأنه يوجد فيها قرينة على أن النهي عن الاعتكاف بيان لحقيقة وماهية الاعتكاف شرعا، فيشترط في الاعتكاف ألا يخرج المعتكف عن المسجد إلا لحاجة لا بد منها، بناء على ذلك، فإذا خرج لا لحاجة ضرورية فلا بد أن يحكم ببطلان اعتكافه، إلا إذا طبّقنا عليه قاعدة «السنة لا تنقض الفريضة».

لكن لماذا السيد السيستاني لم يطبّق القاعدة على المقام؟ اقرأ عبارة السيد السيستاني. حينما يقول صاحب العروة: «وأما لو خرج ناسيا»، يقول [السيد السيستاني:] «لا يبعد البطلان به».

فهنا يطرح هذا السؤال: يا سيدنا! أنتم تبنّيتم هذا المبنى المهم، وقلتم بأن قاعدة «السنة لا تنقض الفريضة» لا تختص بالصلاة، بل هي قاعدة عامة تشمل الصلاة وغيرها، فلماذا أنتم هنا علّقتم على كلام صاحب العروة في «العروة الوثقى»، الجزء الثاني، صفحة ٤٨٢، حيث قال صاحب العروة: «وأما لو خرج ناسيا أو مكرها فلا يبطل»، أنتم علّقتم عليه: وأما لو خرج ناسيا لا يبعد البطلان به!

أنا عندي ملاحظة على هذا المبنى، وإن ناقشت السيد السيستاني: لماذا لم تطبّق ذاك المبنى الذي اخترته، على المقام؟

أحيانا كنا نستشكل على السيد السيستاني. مثلا حينما يقول: «لو طاف غير المختون ولو عن عذر بطل طوافه»، وببالي أن السيد يحتاط في فرض الاضطرار ونحوه، كنا نقول: إنه على مبناكم «الختان سنة»، – هذا موجود في الروايات –، فالإخلال بشرطية الختان في الطواف إخلال بالسنة، فإذا أخل بالسنة عن اضطرار أو أي عذر آخر فلماذا ما أفتيتم بصحة الطواف؟

فببالي أن الجواب كان أنه بني على الاحتياط. لا بأس. أما هنا ف[كان] الفتوى ببطلان الاعتكاف. هذا الذي يفتي له ببطلان الاعتكاف، إذا كان في اليوم الثالث، يخرج من المسجد ويقول: «بطل اعتكافي، أذهب إلى البيت أشرب، اكثر شيء يجب عليّ القضاء، أقضي هذا الاعتكاف في وقت آخر». بينما أنه على مبناكم يجب البقاء في هذا الاعتكاف، لأنه في اليوم الثالث من الاعتكاف.

مناقشة تطبيق قاعدة السنة لا تنقض الفريضة

لكن أنا بشكل عام عندي ملاحظة على تطبيق قاعدة «السنة لا تنقض الفريضة» على كثير من المجالات، وعلى المقام بالخصوص، لأنه لم يظهر لي «أن السنة بمعنى ما لم يبيّن في الكتاب بل بيّن في الروايات». فيقول السيد السيستاني: السنة تعني الأوامر والنواهي النبوية. أقول: هذا ليس بواضح، لعل الفريضة أعم مما بيّن في الكتاب. [مثلا ورد في الروايات:] «إن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين»، فصارت عشر ركعات، هل يوجد في القرآن الكريم شيء يبيّن لنا أن الصلاة لا بد ألا تقل عن ركعتين إلا صلاة الوتر؟ لا. فلعل هنا [كانت] مانعية الخروج عن المسجد داخلة في ماهية الاعتكاف في الفريضة الإلهية، اشمدرينا. لأن الآية الكريمة ليست في مقام البيان بلحاظ شرائط الاعتكاف. هذا [الاشكال يكون] بشكل عام.

واما في خصوص الاعتكاف [فنقول] أولا: نحن أشكلنا في وجود آية تدل على استحباب الاعتكاف الخاص، لعل الاعتكاف الذي ورد في القرآن الكريم هو الاعتكاف اللغوي، [أي] العكوف في المسجد: «طهر بيتي للطائفين والعاكفين»، يعني الذين يأتون من الأماكن البعيدة ويسكنون في المسجد، ماذا يصنعون؟ ما كان في ذاك الزمن فنادق، أين ينزل الغرباء؟ غير أنهم ينزلون في بيت الله ويسكنون فيه؟. هذا هو العكوف. ما ندري أن العكوف في القرآن الكريم بمعنى الاعتكاف الخاص الذي يترتب عليه آثاره الشرعية؟! نعم، ذلك [موجود] في الروايات، أما الآية الكريمة [هل] تدل على ذلك؟ ليس بمعلوم. فإذاً نحن نقبل أن الناسي إذا خرج عن المسجد، فبناء على مانعية الخروج عن المسجد لا بد أن نلتزم بثبوت مانعية الخروج عن المسجد ولو نسيانا.

إلا أن هنا بحثا أشير إليه وأحوّل البحث عنه إلى ما بعد العطلة:

نحن في الأصول أشكلنا على ظهور خطاب النهي في المركبات في الإرشاد إلى المانعية، إلا إذا اقترن بمناسبات عرفية أوجبت ظهوره في الإرشاد إلى المانعية، وإلا فالعرف يتحير.

[مثلا ورد في الرواية:] «الصائم لا يرتمس في الماء»، ليس معلوما أن هذا [النهي عن الارتماس] إرشاد إلى مانعية الارتماس في الماء، لعل من أحكام الصائم ألا يرتمس في الماء كحكم تكليفي تحريمي أو كراهتي. (تحريمي كما كان يقول به السيد الزنجاني قدس سره، أو كراهتي كما يقول به السيد السيستاني).

[أو ورد في الرواية:] «لا تؤخر السعي الى غد»، يقول [الراوي]: أطوف فهل أؤخر السعي إلى الليل؟ قال له: «لا بأس، ولكن لا تؤخره إلى الغد»، هل هذا إرشاد إلى مبطلية تأخير السعي إلى يوم آخر، أو لا، كما يقول المشهور هو حكم تكليفي محض، فلو أخّر السعي إلى يوم آخر ارتكب حراما ولكن لا يبطل طوافه بذلك؟!

أو ورد في الروايات: «لا تنخع ذبيحتك»، «لا تقطع رأس ذبيحتك»، فالمشهور استفادوا منه أن قطع رأس الذبيحة قبل خروج روحها تماما حرام [وكذا] تنخيع الذبيحة قبل خروج روحها تماما حرام، لكن السيد الخوئي الذي يدقق في تطبيق المباني الأصولية على المسائل الفقهية يقول: ظاهر النهي عن التنخيع للذبيحة وظاهر النهي عن قطع رأس الذبيحة، إنما هو] الإرشاد إلى المانعية. فلو رأيت شخصا ذبح شاة وقطع رأسها قبل خروج روحها فهذه الشاة تكون ميتة وتصير نجسة ويحرم أكلها، وإن كان المرتكب لهذا

الشيء جاهلا قاصرا فضلا عن المقصر، نعم إذا نسي لا يضر، لأنه ورد في الروايات، وكثير من الناس يجهلون هذا الحكم. عادة في المجتمع أنه مثلا حينما يأتي شخص او تأتي العروس يذبحون ذبيحة ويقطعون رأسها حتى تمشي هذه العروس مما بين الرأس والجسد حتى لا تبتلى بالعين ونحو ذلك.

على اي حال، السيد الخوئي يقول: هذا حرام. في الطير قال: لا بأس، في الطير قال: يختلف حكمه. راجعوا «منهاج الصالحين» للسيد الخوئي في هذا.

فنحن ناقشنا في ذلك، قلنا لا يكون بشكل عام ظاهر النهي عن شيء في المركب أنه إرشاد إلى المانعية. فيبتلى [ذاك النهي] بالإجمال. فهل هذا ينطبق على المقام؟ وإذا انطبق على المقام ماذا نصنع؟ يتردد أمر النهي عن الخروج عن المسجد في حال الاعتكاف بين أن يكون مانعا ومبطلا للاعتكاف أو حراما نفسيا على المعتكف، فيحدث علم إجمالي إما بمانعيته أو بحرمته، فماذا نصنع؟ وهل يتم ما ذكروه من أن صحيحة داود بن سرحان الثانية تشتمل على قرينة تدل على أن ماهية الاعتكاف متقومة بعدم الخروج كما قال به السيد الخوئي، بحيث لو شككنا في تلك القاعدة التي تقول: النهي عن شيء في مركب إرشاد إلى المانعية، نقول: صحيحة داود بن سرحان الثانية تكفينا في المقام؟

تأملوا في هذه الأبحاث إلى ما بعد العطلة، والأسبوع القادم عطلة. نسألكم الدعاء.

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

الدرس ٢٣–٤١٥

ليلة الأحد ٢١ جمادي الاولى ١٤٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

اشتراط صحة الاعتكاف باستدامة اللبث في المسجد

كان الكلام في اشتراط صحة الاعتكاف باستدامة اللبث في المسجد.

قلنا بأن الخروج من المسجد فترةً معتدّاً بها مخلٌّ بصدق الاعتكاف عرفا [لأنّ] الاعتكاف هو الإقامة في المسجد التي لا تقل عن ثلاثة أيام. كما أنه –في إقامة عشرة أيام في بلد– لو كان يخرج من أول الصبح إلى الغروب –ولو بأن يذهب إلى ما يقل عن المسافة الشرعية–، فلا يصدق أنه أقام في هذا البلد عشرة أيام.

السيد السيستاني يقول: إذا يخرج ساعتين في كل يوم [ف]لا يضر بصدق الإقامة. [وكذا] إذا يخرج أكثر من هذا المقدار، [كأن] يخرج من أول الصبح إلى الغروب، لكن مرة أو مرتين، [ف]هذا أيضا لا يضر بصدق الإقامة. أما إذا كل يوم يخرج من أول الصبح إلى غروب الشمس، [ف]هذا يخل بصدق الإقامة عرفا.

والأمر هنا أشد، لأن الإقامة في بلدٍ قد يتعارف فيها أن يلتحق الإنسان المقيم بالساكنين فيلقي رحله في هذا البلد، ومن يلقي رحله في هذا البلد قد يقال بأنّ بإمكانه أن يذهب في النهار إلى أطراف هذا البلد ويرجع في الليل ليبات في هذا البلد، كسائر الذين يصدق عليهم أنهم من سكنة هذا البلد ومن المقيمين في هذا البلد. ولأجل ذلك بعض الفقهاء أجاز ذلك، [و]قال: يكفي أن يصدق أنك ألقيت رحلك خلال عشرة أيام في هذا البلد، –ولو تخرج من البلد صباحا وترجع في غروب الشمس–، لكن مبيتك في هذا البلد.

لكن هنا المهم [هو] الإقامة في المسجد، [و]الإقامة في المسجد ظاهرها العرفي المكث في المسجد. نعم، لا يضر –عرفا– بصدق الإقامة في المسجد ثلاثة أيام الخروجُ اليسير.

هذا الخروج اليسير قد ورد النهي عنه في الروايات إلا لضرورة، أو حسب ما ورد في الروايات: «إلا لحاجة لا بد منها». فمن صار مريضا واضطر إلى أن يرجع إلى المستشفى، فإن أخّروه في المستشفى ساعات يبطل اعتكافه، وإن لم يؤخروه في المستشفى، [بل] عالجوه بسرعة وهو رجع إلى المسجد، [ف]هذا الخروج اليسير لأنه لأجل حاجة لا بد منها فلا يضر بصحة الاعتكاف.

حكم الخروج عن المسجد عن جهل قصوري أو نسيان

[يقع] الكلام في أنه لو خرج عن المسجد خروجا يسيرا، لكن لأجل جهل قصوري أو نسيان، فقد قيل بأن هذا لا يضرّ بالاعتكاف، لقوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» و «رفع النسيان».

وأجيب عن ذلك (كما ورد في كلمات السيد الخوئي): بأنّ حديث «رفع ما لا يعلمون» ناظر إلى نفي وجوب الاحتياط، ولا يستفاد منه تصحيح عمل أُخِلّ ببعض أجزائه أو شرائطه عن جهل قصوري.

خلافا لصاحب الكفاية وجمع من الأعلام كالسيد الخميني، حيث استفادوا من حديث «رفع ما لا يعلمون» تصحيح العمل الذي أُخلّ بجزئه أو شرطه أو أوجد مانعه عن جهل قصوري. فذكر صاحب الكفاية أنه يحكم بصحة عمل الجاهل بمقتضى حديث الرفع وحديث «لا تعاد» في الصلاة.

ولكن – كما ذكر السيد الخوئي – هذا ليس صحيحا. [إذ] لا يستفاد من حديث «رفع ما لا يعلمون» أكثر من نفي وجوب الاحتياط ما دام الجهل، وأما لو ارتفع جهله وانكشف له الواقع [ف]هل يحكم بإجزاء عمله؟! هذا لا يستفاد من حديث الرفع.

وأما حديث «لا تعاد»، [ف]نحن لا نقول بأنه مختص بباب الصلاة كما قال صاحب الكفاية، بل نقول كما قال السيد السيستاني: هذا يعم كل المركبات الشرعية؛ لكن الاعتكاف لم يعلم أنه فريضة.

ولعل السيد السيستاني لم يطبّق قاعدة «السنة لا تنقض الفريضة» – التي وردت في ذيل حديث «لا تعاد» على الخروج من المسجد عن جهل قصوري أو عن نسيان – على المقام، لأجل أنه لا يرى أن الاعتكاف مما ورد في القرآن الكريم، كما نحن ذكرنا ذلك [و]قلنا بأن الآيتين اللتين وردتا في «العاكفين» لعل المراد منهما من يكون عاكفا عرفيا، ولا يراد منهما المعتكف الشرعي. [فقوله تعالى:] «طهر بيتي للطائفين والعاكفين»، يعني: «طهر بيتي للساكنين في المسجد.» [وهكذا قوله تعالى:] «ولا تباشروهن

وأنتم عاكفون في المساجد»، لعل المراد منه أن من يكون ساكنا في المسجد كالمسافر الذي يأتي ولا مكان له فيقيم في المسجد؛ [ف]هذا يكون عاكفا في المسجد ولكن يحرم عليه أن يجامع أهله في المسجد. [ف]لم يعلم أن المراد من هاتين الآيتين الإشارة إلى الاعتكاف الشرعي والفقهي.

ولأجل ذلك السيد السيستاني لم يطبّق قاعدة «السنة لا تنقض الفريضة» على من خرج عن المسجد عن جهل قصوري أو عن نسيان، بأن يقول: «إذا خرج عن جهل قصوري أو نسيان لا يبطل اعتكافه». مع أنه يرى أن الفريضة لا تبطل بالإخلال بالسنة، ولا إشكال في أن النهي عن الخروج عن المسجد لم يرد في القرآن الكريم فهو من السنة؛ لكن المشكلة أن الاعتكاف لم يعلم كونه فريضة إلهية، أي مقدرا إلهيا.

وأما الخروج نسيانا، فقد ذكر السيد الخوئي أنه يدل على رفع النسيان حديث معتبر. بينما أنه قبل صفحات قال: «رفع ما لا يعلمون» سنده ضعيف. وهكذا ذكر ذلك في الشريط الموجود عن درس السيد الخوئي في الدورة السادسة، [فإنّه] لمّا وصل إلى حديث الرفع قال: حديث الرفع سنده ضعيف. –في «المحاضرات» كان يقول: حديث «رفع عن أمتي تسعة» ضعيف سندا، ولكن حديث «رفع عن أمتي ست خصال» الموجود في «محاسن البرقي» تام سندا–؛ في هذا الشريط قال: هذا السند أيضا ضعيف، لكننا نعتمد في دليل البراءة على حديث الحجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». لكنه هنا قال: حديث رفع النسيان صحيح سندا.

ولعله يقصد ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في كتاب «النوادر» عن الحلبي والربعي. «النوادر»، صفحة ٧٤، عن الربعي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «وضع عن أمتي ثلاثة: الخطأ والنسيان والاستكراه». وعن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». من يناقش في سند حديث «رفع عن أمتي تسعة» و«رفع عن أمتي ست خصال» هل بإمكانه أن يعتمد على هذين الحديثين؟

الإشكال ينشأ من أن أحمد بن محمد بن عيسى لا يمكن أن يروي عن الربعي أو عن الحلبي بلا واسطة؛ فإن الربعي والحلبي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وأحمد بن محمد بن عيسى يتأخر عنهم بكثير؛ فإنه كان معاصرا لأحمد بن أبي عبد الله البرقي وأخرجه من "قم" ونفاه إلى "قمرود".

لكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال، فنقول بأن هذا الكتاب لم يكن لأحمد بن محمد بن عيسى، بل كان للحسين بن سعيد الأهوازي، ولكن اشتهر باسم أحمد بن محمد بن عيسى لأنه كان هو الراوي لهذا الكتاب. كما ذكر العلامة المجلسي (رحمة الله عليه) أن هذا الكتاب ليس لأحمد بن محمد بن عيسى وإنما هو للحسين بن سعيد الأهوازي. وهو يتمكن من أن يروي عن أصحاب الإمام الصادق عليه السلام بلا واسطة.

وكيف كان، فالمهم هو أن "رُفِع النسيان" لا يدل على تصحيح العمل الذي أخل بجزء أو شرط منه نسيانا، فإنه لا يدل على أكثر من رفع المؤاخذة عن الناسي، أو أكثر شيء [يدلّ عليه هو] رفع التكليف في حق الناسي، فالتكليف بالمركب التام رفع عن الناسي. وأما اجتزاء الشارع بما صدر منه كعمل ناقص فلا يستفاد من قوله: "رفع النسيان".

فإذاً بناء على استظهار الإرشاد إلى المانعية من روايات الناهي عن الخروج من المسجد في حال الاعتكاف، يتمّ ما ذكره السيد الخوئي والسيد السيستاني من أن الخروج اليسير عن المسجد فضلاً عن الكثير إذا لم يكن لحاجة ضرورية ونحوها، وإنما كان لأجل الجهل القصوري أو النسيان، فهذا يمنع من صحة الاعتكاف [و]يبطل الاعتكاف بذلك.

المناقشة في أصل مبنى الإرشاد إلى المانعية أو الشرطية

إنما الإشكال في أصل المبنى، وهو أنه هل يكون ظاهر النهي عن شيء في المركب الإرشاد إلى مانعيته، أو يكون ظاهر الأمر بشيء في المركب الإرشاد إلى شرطيته؟ أو لابدّ من ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع.

أنا عندي إشكال، أنا أقول: العرف لا يفهم من النهي عن تأخير صلاة الطواف عن الطواف مثلا أن هذا إرشاد إلى كون التأخير لصلاة الطواف مبطلا للطواف نفسه. [فقوله عليه السلام:] «إذا طفت فصل، لا تؤخرها ساعة»، لعل [المراد أن] هذا واجب تكليفي. كما أن بالي السيد سعيد الحكيم (رحمة الله عليه) يفتي بأن هذا واجب تكليفي. فلو أخّر صلاة الطواف ولو عمدا لم يبطل طوافه.

أنا لا أدعي أن هذا ظاهر في التكليف النفسي [بل] أنا أدعي الإجمال. أقول: لا يستظهر العرف من قوله عليه السلام: «إذا طفت فصل، لا تؤخرها بساعة» الإرشاد إلى مبطلية تأخير الصلاة عن الطواف

بالنسبة إلى الطواف، أو لا يستفيد مما ورد من النهي عن تأخير السعي إلى غد أنه لو أخر السعي إلى غد فيبطل طوافه في اليوم السابق. وانجبر السيد السيستاني إلى أن يقول: إذا أخل بهذا الشرط عن جهل قصوري أو نسيان فنلتجئ إلى قاعدة «السنة لا تنقض الفريضة»، لكن لو أخر صلاة الطواف من دون جهل قصوري أو نسيان أو اضطرار، أو أخر السعي إلى غد كذلك، فالأحوط وجوبا إعادة الطواف. نحن لا نستظهر ذلك، نرى الإجمال.

وهكذا في النهي عن تخنيع الذبيحة قبل خروج روحها، المشهور قالوا بأن هذا نهي تكليفي. السيد الخوئي وهكذا السيد السيستاني استظهرا أن النهي عن التنخيع للذبيحة قبل خروج روحها إرشاد إلى مانعية التنخيع عن تحقق التذكية. أو النهي عن قطع رأس الذبيحة قبل خروج روحها.

ولكن أحيانا لم يستظهروا ذلك، كالنهي عن الخروج بين عمرة التمتع وحج التمتع، [حيث] قالوا بأن هذا النهي عن الخروج إلا لحاجة نهيٌ تكليفي. لكن السيد الزنجاني قال: هنا أيضا نقول: قد يكون هذا ظاهرا في الإرشاد إلى مبطلية الخروج من دون حاجة عمدا بين عمرة التمتع وحج التمتع لتلك العمرة، ولو رجع في نفس الشهر. في أول ذي الحجة أتى بعمرة التمتع، [ف]الأعلام يقولون: لا يجوز له الخروج من دون حاجة عرفية، ولكن لو خرج لا تبطل عمرة تمتعه في هذا الفرض الذي يرجع في نفس الشهر الذي اعتمر فيه. لكن السيد الزنجاني يقول: لا، [قوله عليه السلام:] «لا يخرج» ظاهر في الإرشاد إلى مانعية الخروج.

أو مثلا بعضهم في سجدة السهو قال: ظاهر الأمر بسجدة السهو هو الإرشاد إلى [أنّ] الإتيان بسجدة السهو في فرض تحقق موجباته يكون دخيلا في صحة الصلاة، لكن حتى السيد الخوئي والسيد السيستاني لم يقولا بذلك.

فالمهم أننا ندعي الإجمال. فهنا يوجد إجمال في نهي المعتكف عن الخروج عن المسجد. نقول: هذا مجمل، [ف]يحتمل أن يكون نهيا نفسيا، [و]يحتمل أن يكون نهيا إرشاديا إلى مانعية الخروج عن صحة الاعتكاف. وحيث لا يوجد إطلاق يقتضي صحة الاعتكاف في هذا الفرض، فيبقى العلم الإجمالي بحاله.

لو كان هناك إطلاق في دليل مشروعية الاعتكاف ينفي ذلك الإطلاق مانعية الخروج عن المسجد، كان العلم الإجمالي منحلا؛ لأن العلم الإجمالي إما بمانعية الخروج عن المسجد أو بحرمته النفسية كان ينحل

بالإطلاق النافي لمانعيته، فيتعين أن يكون حراما نفسيا. لكن لا يوجد لدينا إطلاق من هذا القبيل، حتى لو تمت دلالة الآية الكريمة على مشروعية الاعتكاف –فإنه] لا يستفاد منها إطلاق لنفي مانعية الخروج عن المسجد–، فيبقى العلم الإجمالي منجزا.

ونتيجة ذلك أن الاحتياط يقتضي أن لا يخرج المعتكف عن المسجد، ولكن لو خرج ورجع إلى المسجد في اليوم الثالث، فالأحوط وجوبا أن يستمرّ في اعتكافه؛ لأنه إما حرام نفسي فيحرم عليه الخروج حتى في اليومين الأولين، أو حرام وضعي –يعني مانع– فيبطل اعتكافه. وهذا يوجب العلم الإجمالي: فإما أنّ الخروج عن المسجد حرام نفسي –وثمرة ذلك أن لا يخرج من المسجد حتى في اليومين الأولين– أو أنه حرام وضعي أي مبطل للاعتكاف.

مناقشة الاستدلال بصحيحة داود بن سرحان

هنا مطلبان ينبغي أن ألفت نظركم إلى هذين المطلبين:

المطلب الأول: ذكر السيد الخوئي –و [هو] ظاهر [ما] ذكره غيره– أن صحيحة داود بن سرحان الثانية أقوى ظهورا في مانعية الخروج عن المسجد، وحمل النهي في هذه الصحيحة على مجرد التكليف النفسي خلاف الظاهر جدا. لأنه في هذه الصحيحة سأل الراوي الإمامَ عليه السلام، قال: «إني أريد أن أعتكف، فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟» قال: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك». فالإمام بيّن ذلك في توضيح نية الاعتكاف، فكأنّه دخيل في ماهية الاعتكاف.

أنا أقول: من المحتمل أن الإمام عليه السلام عدَل عن بيان جواب هذا السائل؛ لأنه سأل الإمامَ عليه السلام فقال: «إني أريد أن أعتكف، فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟»، الإمام لم يبيّن له الجواب، وإنما قال له: «لا تخرج من المسجد إلا لحاجة». فلعلّ الإمام عليه السلام عدَل عن جوابه إلى بيان حكمٍ يحتاج إليه، كما ورد مثلا في الآية الكريمة: «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو». قد لا يبين الشارع نفس الجواب الذي هم يريدون، [بل] يعدل إلى جواب أصلح لهم. فإذن لم تتم دلالة هذه الرواية على الإرشاد إلى المانعية. هذا هو المطلب الأول.

وأما المطلب الثاني، [ف]سنتكلم عنه في الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٢٤–٤١٦

ليلة الإثنين ٢٢ جمادي الاولى ١٤٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

كان الكلام في أنّ النهي عن الخروج عن المسجد في حال الاعتكاف، هل هو إرشاد إلى مانعيّة الخروج عن المسجد (كما عليه المشهور) أو لا يظهر منه أكثر من حرمته النفسيّة.

ادُّعِيَ الإجماعُ على أنّ من خرج في حال الاعتكاف عن المسجد متعمّداً بطل اعتكافه. وهذا يعني أنّهم استفادوا من هذه الروايات الإرشاد إلى المانعيّة. لكن نحن قلنا بأنّ هذا الاستظهار من الأدلة لا يتم.

قول السيد الحكيم السبط: حرمة الخروج النفسيّة

راجعت كلام السيد الحكيم (رحمة الله عليه) في «مصباح المنهاج»؛ فرأيت أنّه ناقش في كلام المشهور، ولم يكتفِ بدعوى الإجمال، بل استظهر الحرمة النفسيّة. وهذا يعني أنّ الاعتكاف لا يبطل بالخروج عن المسجد ولو متعمّداً.

أقرأ لكم أوّلاً عبارة السيد سعيد الحكيم (رحمة الله عليه) في «المنهاج»، ثمّ أذكر كلماته في «مصباح المنهاج». هو في «المنهاج» قال: «المشهور أنّ من شروط الاعتكاف استدامة اللبث في المسجد، وعدم الخروج إلّا لحاجة لا بدّ منها، فلو خرج لغير ذلك بطل اعتكافه. لكنّه غير واضح؛ بل الظاهر أنّ حقيقة الاعتكاف، هي فرض المكلف على نفسه اللبث بنحو الاستدامة، نظير فرض الإحرام عن المحرمات في حال الإحرام. فلو نذر الاعتكاف بنحو يحق له الخروج، لم ينعقد الاعتكاف، وكان ما نواه لاغياً. فإذا فرض على نفسه الاعتكاف وانعقد اعتكافه، حرم عليه الخروج مادام معتكفاً. لكنّه لو خرج بلا مسوّغ، [و]من دون فسخ للاعتكاف، كان خروجه محرماً، من دون أن يبطل اعتكافه. نعم، لو طالت المدة، ففي صحة الاعتكاف إشكال».

يقول السيد سعيد الحكيم –وهذا ما كنا نحتمله، لكنّه يستظهر ذلك–: إنّه لا يكون النهي عن الخروج في حال الاعتكاف إلّا نهياً نفسيّاً، لا إرشاداً إلى مانعيته.

نعم، قد يستفاد من صحيحة داود بن سرحان أنّ المعتكف حينما ينوي الاعتكاف، لا بدّ أن يلتزم بألّا يخرج إلّا لحاجة.

كما أنّه في الإحرام وقع كلام في أنّ الإحرام ما هو؟ بعضهم يقول: الإحرام هو التلبية بقصد الشروع في النسك، وهذا ما ذكره السيد الخوئي والسيد السيستاني. وبعضهم قال: الإحرام هو تحريم محرمات الإحرام على النفس، وهذا ما ذكره السيد الصدر، قال: لا بدّ أن ينوي الحاج أو المعتمر قبل أن يلبي أنّه يحرّم على نفسه ما حرّمه الله على المحرم [بأن يقول:] "أحرم لك شعري وبشري إلى أن يقول: من نسائي وثيابي والطيب." وهناك رأي ثالث وهو: أنّ الإحرام هو الالتزام بأن لا يرتكب تلك المحرمات، ولكن لو ارتكب المحرمات بعد ما أحرم، فلا إشكال في أنّ إحرامه لا يبطل بذلك.

يقول السيد الحكيم: الظاهر أنّ الأمر في الاعتكاف من هذا القبيل، [فإنّ] الاعتكاف [هو] أن يلتزم بألّا يخرج، لكنّه لو خالف بعد ذلك ما التزم به وخرج ولو عمداً، [ف]لا دليل على أنّ هذا الخروج يوجب بطلان اعتكافه.

يقول السيد الحكيم في «مصباح المنهاج»، كتاب الصوم، صفحة ٤٥٤ –بعد ما ينقل أنّ الفقهاء قالوا بأنّ الخروج عن المسجد متعمّداً يوجب بطلان الاعتكاف، وفي «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، بل [ذكر] في «المدارك» وغيرها نسبته إلى العلماء كافة– يقول [السيد سعيد الحكيم]: قد يستدل لذلك بصحيحة داود بن سرحان: «إنّي أريد أن أعتكف، فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها». يقول: يُدّعى أنّ الأصلَ في النهي عن شيء في المركبات الإرشادُ إلى المانعيّة، فإذاً ما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان أيضاً يكون ظاهراً في الإرشاد للمانعيّة، حيث يقول: «ولا يخرج المعتكف من المسجد إلّا في حاجة».

السيد الحكيم قال: أمّا بالنسبة إلى صحيحة داود بن سرحان، فهذه الصحيحة ظاهرة –بقرينة السؤال، حيث قال السائل: «إنّي أريد أن أعتكف، فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟»– [في أنّ] الإمام يريد أن يقول: يتقوم الاعتكاف بالالتزام بألّا يخرج. كالإحرام الذي يتقوم بالالتزام بترك محرمات الإحرام،

ولكن لو ارتكب محرمات الإحرام بعد ذلك [ف]لا يبطل إحرامه، فكذلك المقام؛ الاعتكاف يتقوم بأن يلتزم ألّا يخرج عن المسجد إلّا لحاجة، ولكنّه لو خالف التزامه بعد ذلك وخرج، فلا يترتب عليه بطلان اعتكافه.

ثمّ قال: ما ذُكر من أنّ الأصل في النهي عن شيء في المركبات الإرشاد إلى المانعيّة، هذا إنّما يتم إذا لم يكن هناك منشأ ارتكازيّ للحرمة التكليفيّة، وهنا يوجد منشأ ارتكازيّ للحرمة التكليفيّة للخروج عن المسجد لغير حاجة، وهو أنّه التزم بألّا يخرج، فحينما يخرج يخالف التزامه. [هو] التزم لله ألّا يخرج، [و]بعد ما يخرج يخالف التزامه؛ فهذا حرام تكليفيّ. الأصل الأوّلي في النهي عن التكليف [هو الحرمة النفسيّة]، ولا يوجد هنا قرينة صارفة عن هذا الأصل الأوّلي.

ثمّ قال: هذا الذي قلناه، يظهر أكثر بملاحظة أنّ المناسبات الارتكازيّة تقتضي أن يكون منشأ استثناء الخروج لحاجة [أو] الخروج لعيادة مريض، هو أهمية هذه المستثنيات، وهذا يتناسب [مع] أن يكون المستثنى منه الحكم التكليفيّ، لأنّ التنازل عن الأحكام الوضعيّة من أجل الأهمية، خلاف الظاهر.

[ثمّ قال:] ويناسب ما ذكرناه قوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف». هذا ظاهر في الحكم التكليفيّ؛ لأنّه إن كان الخروج مبطلاً، فالمفروض أنّ اعتكاف اليومين الأولين مستحب وليس بواجب، فأيّ مانع من إيجاد المبطل له؟ ولكنّ الإمام لم يعلل بذلك [و]لم يقل: حيث إنّه يجوز إبطال الاعتكاف في اليومين الأولين فيجوز لك الخروج، وإنّما قال: لأنّه يجوز فسخ الاعتكاف، فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، ولأجل ذلك حيث يجوز فسخ الاعتكاف، فيجوز لك الخروج؛ وإلّا فلو كان الخروج مبطلاً، لكان الإتيان بالمبطل جائزاً بعد ما لم يكن الاعتكاف لليومين الأولين واجباً.

[أقول:] هذا البيان لا وجه له؛ لأنّه على أي حال الإمام قال إذ اعتكف يوماً ولم يكن اشترط؛ لأنّه إذا اشترط على الله أن يحق له إبطال الاعتكاف، [ف]حتّى في اليوم الثالث يجوز له الإبطال، أمّا إذا لم يشترط على الله أنّه يجوز له إبطال الاعتكاف، ففي اليومين الأولين له أن يخرج ويفسخ الاعتكاف. [ف]لا وجه لاستظهار أنّ الخروج حرام تكليفيّ من هذه الرواية، هذه الرواية تتلاءم مع كون الخروج مبطلاً،

فيقول الإمام: لا بأس بإبطال الاعتكاف في هذين اليومين بالخروج. فإذاً استدلال السيد سعيد الحكيم بهذه الرواية ليس في محله.

لكنّه استدل بصحيحة أبي ولاد؛ [و]هذا الاستدلال قوي. استدل بهذه الصحيحة لإثبات أنّ حرمة الخروج حرمة تكليفيّة وليست حرمة وضعيّة؛ أي توجب بطلان الاعتكاف. يقول أبو 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 حتّى واقعها، فقال عليه السلام: «إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيام، ولم تكن اشترط في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر». إذا كان الخروج عن المسجد عمداً مبطلاً للاعتكاف، بطل اعتكاف هذه المرأة للخروج من المسجد، وكان جماع الزوج معها بعد بطلان الاعتكاف، فلماذا يترتب عليه الكفارة؟!

ولأجل ذلك السيد الحكيم قال: نحن نستظهر أنّ حرمة الخروج من المسجد حرمة تكليفيّة.

ثمّ قال: أذكر لكم شاهداً على كلامي، وهو أنّه لو كان الخروج عن المسجد لا لحاجة ضروريّة مبطلاً للاعتكاف، [ل]كثر السؤال عنه في الروايات؛ لأنّ هذا أمر مبتلى به، كثيراً ما الناس يخرجون عن المسجد لا لحاجة ضروريّة أو لا يستعجلون في رجوعهم إلى المسجد. [ف]إذا كان حراماً تكليفيّاً فهو معذور؛ لأنّه كان جاهلاً، حتّى لو لم يكن معذوراً يتوب إلى الله، ولكنّ اعتكافه صحيح، ولكن لو كان هذا موجباً لبطلان الاعتكاف لكان يقتضي كثرة السؤال عن فروع ذلك. فعدم التعرض في النصوص لشيء من ذلك يقتضي ويناسب أن يكون الخروج من المسجد حراماً تكليفيّاً، ولكن موجباً لبطلان الاعتكاف.

ثمّ قال: لو شككنا في أنّ الخروج مبطل أو حرام، نستصحب بقاء صحة الاعتكاف، لكن بشرط أن نعلم تفصيلاً بحرمة الخروج تكليفاً. [ف]إذا علمنا بحرمة الخروج تكليفاً، لكن احتملنا أنّه موجب لبطلان الاعتكاف نستصحب صحة الاعتكاف. لكن لو دار الأمر بين أن يكون الخروج حراماً تكليفيّاً أو حراماً وضعيّاً، فاستصحاب صحة الاعتكاف، يتعارض مع أصل البراءة عن الحرمة النفسيّة؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بأنّ الخروج عن المسجد، إمّا مبطل للاعتكاف أو حرام نفسيّ، فاستصحاب النافي لكونه مبطلاً يتعارض مع أصل النافي لكونه حراماً نفسيّاً، ويتساقطان.

هذا محصل كلام السيد الحكيم.

مقتضى الأصل عند الشكّ في حرمة الخروج تكليفاً أو وضعاً

أنا أعلق على هذا المطلب الأخير، لأنّي دخلت في هذا المطلب الأخير في الليلة السابقة، وكان المطلب الثاني الذي أعدكم أن أذكره في هذه الليلة هو هذا المطلب.

توضيح ذلك:

إنّا في بعض المجالات قلنا: مثلاً ورد في الطواف أنّه «إذا طفت فصلِّ» «لا تؤخرها بساعة»، استظهر جمع من الأعلام أنّه إرشاد إلى مبطليّة تأخير صلاة الطواف عن الطواف، كالسيد الخوئي والسيد السيستاني [حيث أنهما قالا:] إنّه إرشاد إلى مانعيّة تأخير صلاة الطواف بالنسبة إلى صحة الطواف، فإذا أخر صلاة الطواف بلا عذر بطل طوافه. ولكنّ المشهور استظهروا من ذلك أنّ تأخير صلاة الطواف حرام نفسيّ، ولا يبطل الطواف بالتأخير. ونحن قلنا بأنّ الخطاب مجمل، ويحصل علم إجماليّ بأنّه إمّا تأخير صلاة الطواف حرام نفسيّ، أو حرام وضعيّ أي موجب لبطلان الطواف، وهذا علم إجماليّ منجز، فيجب الاحتياط فإذا طاف فالاحتياط يقتضي ألّا يؤخر صلاة الطواف لاحتمال حرمته النفسيّة، ولو أخّر صلاة الطواف فالاحتياط يقتضي أن يعيد الطواف أخذا باحتمال كونه حراماً وضعيّاً ومبطلاً للطواف. إلّا أن يحل هذا العلم الإجماليّ بنحو آخر، لا ندخل فيه.

لكنّ هذا في الواجبات، أمّا الاعتكاف في اليومين الأولين [فهو] مستحب [و]في اليوم الثالث واجب، فالبراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج، كيف تتعارض مع البراءة عن مانعيته لصحة الاعتكاف؟ [فإنّه] بالنسبة إلى اليوم الثالث يعلم تفصيلاً بأنّ الخروج من المسجد حرام، إمّا لكونه حراماً نفسيّاً، أو لكونه مبطلاً للاعتكاف، وإبطال الاعتكاف في اليوم الثالث حرام، فانحل العلم الإجماليّ في اليوم الثالث. [إذ] علمنا تفصيلاً بأنّ الخروج عن المسجد في اليوم الثالث حرام، إمّا لكونه حراماً نفسيّاً وإن لم يكن مبطلاً للاعتكاف، أو لأجل أنّه إبطال للاعتكاف، وإبطال الاعتكاف في اليوم الثالث حرام. ونتيجة ذلك أنّ الخروج عن المسجد علم تفصيلاً أنّه في اليوم الثالث حرام فتجري البراءة عن مانعيّة الخروج في اليوم الثالث و[عن] مبطليّته. و أثر هذه البراءة أن لا يجب قضاء هذا الاعتكاف إذا خرج، لأنّه إذا كان مبطلاً لاعتكافه فمن أبطل اعتكافه في اليوم الثلاث فيجب عليه قضاء الاعتكاف، فتجري البراءة عن

مانعيّة الخروج في اليوم الثالث وأثر هذه البراءة نفي وجوب القضاء بعد العلم التفصيليّ بحرمة الخروج نفسيّاً إمّا لكونه حرام نفسيّاً أو لكونه مبطلاً، والمبطل في اليوم الثالث حرام تكليفاً إن يوجد.

و أمّا في اليومين الأولين، [ف]البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج تجري، ولكن أي أثر للبراءة عن مانعيّة الخروج عن صحة الاعتكاف في اليومين الأولين؟ إذا قلتم الاعتكاف، وإن كان مستحبّاً (فعلاً كلامنا في الاعتكاف الذي هو مستحب في اليومين الأولين ولم يجب بالعرض، سيأتي الكلام حول الاعتكاف الواجب بالعرض في اليومين الأولين، كما لو وجب عليه قضاء الاعتكاف أو نذر أن يعتكف) [إلّا أنّه] بناء على مبنى من يقول بأنّ البراءة تجري في الأجزاء والشرائط والموانع المشكوك في المستحبات (كما عليه السيد الخوئي) فتجري البراءة عن مانعيّة الخروج عن المسجد في اليومين الأولين بالنسبة إلى صحة الاعتكاف.

هكذا يقول السيد الخوئي في بحث المستحبات: إذا كان أمر المستحب دائراً بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن شرطيّة الشرط المشكوك أو جزئيته أو مانعيته في هذا المستحب، فيجوز له أن يأتي بالمستحب فاقداً لهذا الشرط المشكوك أو مبتلى بهذا المانع المشكوك، أخذاً بالبراءة. هكذا يقول السيد الخوئي في بحث البراءة.

فيقال: بأنّه بناء على هذا تجري البراءة عن اشتراط الاعتكاف بعدم الخروج، كما جرت البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج في اليومين الأولين، وبذلك حصلت المعارضة بينهما.

نقول: أوّلاً: نحن لم نقبل جريان البراءة عن الأجزاء والشرائط والموانع المشكوك في المستحبات. [ف]قلنا بأنّ الظاهر في البراءة أنّ البراءة ترفع المؤاخذة أو التكليف المستتبع للمؤاخذة [في قوله عليه السلام:] «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، كما ذكره السيد الصدر في «البحوث». فلا مجرى للبراءة عن مانعيّة الخروج عن صحة الاعتكاف بعدما كان الاعتكاف مستحبّاً في اليومين الأولين.

وأمّا ما ذكره السيد سعيد الحكيم من استصحاب بقاء صحة الاعتكاف، فسيأتي الكلام فيه في الليلة القادمة إن شاء الله.

وثانياً: أفرض أنّ البراءة عن حرمة الخروج نفسيّاً تعارضت مع البراءة عن مانعيّة الخروج عن صحة الاعتكاف في اليومين الأولين. [لكن] ليس هناك علم إجماليّ بالتكليف حتّى يكون منجّزاً. فبناء على

مسلك المشهور تجري البراءة العقليّة عن التكليف المشكوك، وهو حرمة الخروج. فإذاً يقال بأنّ المقام يختلف عن مثال الشك في كون تأخير صلاة الطواف عن الطواف حراماً نفسيّاً أو مبطلاً للطواف، [حيث إنّ] هناك كان ينعقد علم إجماليّ منجز، ولكنّ المقام يختلف عنه، فلا ينعقد هنا علم إجماليّ منجز.

تأملوا في ذلك إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٢٥–٤١٧

ليلة الثلاثاء ٢٣ جمادي الاولى ١٤٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

تتمة حكم الخروج من المسجد في حال الاعتكاف

كان الكلام في أنّ الخروج من المسجد في حال الاعتكاف مبطل للاعتكاف كما عليه المشهور وادُّعِيَ عليه الإجماعُ، أو أنّه محرم تكليفاً كما اختاره السيد سعيد الحكيم في «مصباح المنهاج».

قلنا بأنّه استدل على كون الخروج من المسجد في حال الاعتكاف مبطلاً للاعتكاف بوجهين:

الوجه الأول: ظهور النهي عن الخروج في حال الاعتكاف في الإرشاد إلى المانعيّة. وهذا ما استظهره السيد الخوئي من جميع المحرمات في حال الاعتكاف.

توجد مسألة في «العروة»؛ يقول صاحب العروة: الأمور المذكورة مفسدة للاعتكاف. السيد الخوئي في «الموسوعة» الجزء ٢٢ صفحة ٤٨٧ يقول: هل الحرمة الثابتة للمذكورات من الجماع والبيع والشراء والجدال ونحوها تكليفيّة ووضعيّة، أو أنّها تكليفيّة فقط من غير أن تستوجب البطلان، أو أنّها وضعيّة فقط من دون أن تكون محرمة تكليفاً؟ فلو خرج من المسجد بغير حاجة يبطل اعتكافه ولكنّه لم يرتكب محرماً إذا كان في اليومين الأولين، نعم في اليوم الثالث يحرم لحرمة الإبطال.

يقول السيد الخوئي بعد ذلك تأييداً للقول بأنّ هذه المحرمات محرمات وضعيّة أي توجب البطلان: إنّ ظاهر هذه الخطابات [هو] الإرشاد إلى المانعيّة، فمرجع قولنا: "المصلّي لا يتكلم أو يستقبل القبلة"، إلى أنّ التكلم مانع واستقبال القبلة شرط. ثمّ قال: نحن استفدنا الحرمة التكليفيّة لمحرمات الاعتكاف – مضافاً إلى حرمته الوضعيّة– من بعض الروايات الأخرى، كما ورد "أنّ المجامع أهله معتكفاً بمنزلة من أفطر في شهر رمضان"، فإنّ عموم التنزيل يقتضي أن يكون الجماع في حال الاعتكاف كالإفطار في شهر رمضان حراماً تكليفيّاً وحراماً وضعيّاً أي مبطلاً. لكنّ هذا يختص بالجماع، وأمّا البيع والشراء وشم الطيب والجدال [ف]لا يظهر من الخطابات حرمتها التكليفيّة. النهي بحسب طبعه الأوّلي وإن كان ظاهراً في التحريم التكليفيّ

المولويّ، لكنّ هذا الظهور الأوّلي قد انقلب في باب المركبات من العبادات والمعاملات إلى الإرشاد إلى الفساد، فلا يستفيد العرف من مثل قوله عليه السلام: نهى النبيّ عن بيع الغرر أنّه محرم إلهيّ كشرب الخمر، بل معناه أنّ الشارع لم يمضِ هذا البيع، فلا تستفاد الحرمة التكليفيّة بوجه إلّا إذا دل عليه دليل من الخارج كما في الربا بقرينة قوله تعالى: «فأذنوا بحرب من الله»، وإلّا فنفس [قوله تعالى:] «حرّم الربا» لا تدل على الحرمة التكليفيّة للبيع الربويّ أو القرض الربويّ. وهذا الكلام يجري في المقام أيضاً، فالنهي عن البيع أو الجدال ونحوهما في الاعتكاف ظاهر في البطلان فقط لا الحرمة التكليفيّة، فإذاً يقال بأنّ النهي عن الخروج عن المسجد في حال الاعتكاف ظاهر في الإرشاد إلى المانعيّة.

الوجه الثاني: التمسك بصحيحة داوود بن سرحان: «إنّي أريد أن أعتكف فماذا أقول وماذا أفرض على نفسي؟ قال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة».

مناقشة الوجهين

السيد الحكيم ناقش في كلا الوجهين، ولكنّه استظهر الحرمة التكليفيّة. نحن قلنا بالإجمال ولكنّا متفقون معه على إنكار ما عليه المشهور من أنّ ظاهر النهي عن شيء في المركب الإرشاد إلى الفساد بقول مطلق؛ [فقلنا:] لا، هذا تابع لمناسبات الحكم والموضوع.

أنا ذكرت لكم أنّه ورد في الروايات النهي عن تنخيع الذبيحة أو قطع رأسها قبل زهاق روحها؛ المشهور استفادوا منه الحرمة التكليفيّة.

والسيد السيستاني وإن كان في سائر المجالات كالمقام يرى أنّ الظاهر من الأمر بشيء في المركبات أو النهي عن شيء في المركبات [هو] الإرشاد إلى الحكم الوضعيّ، فالأمر بشيء في المركبات إرشاد إلى جزئيته أو شرطيته والنهي عن شيء في المركبات إرشاد إلى مانعيته، لكنّه في النهي عن تنخيع الذبيحة أو قطع رأسها قبل زهاق روحها أفتى بأنّه ليس حراماً وضعيّاً أي لا يوجب حرمة اللحم وإنّما هو حرام تكليفيّ.

لكنّ السيد الخوئي مشى على مبانيه – وإنّما لم يفت بالحرمة خوفاً من المشهور– [فـ]صرح بأنّ الأحوط وجوباً في غير الطير أنّه لو قطع رأس الذبيحة متعمّداً فالأحوط وجوباً كون لحمها بمنزلة لحم الميتة، نعم في الطير يقول هذا لا يوجب الحرمة الوضعيّة. (الكلام في أنّ الدجاج طير أو ليس بطير، هذا شيء آخر.

شيخنا الأستاذ الشيخ التبريزي كان يناقش في كون الدجاج طيراً، يقول: في الطير نعم إذا قطع رأس الطير متعمّداً فقد ارتكب محرماً ولكنّ لحمه حلال، ولكن في صدق الطير على الدجاج إشكال.)

على أي حال، بالنسبة إلى الوجه الثاني –أي التمسك بصحيحة داود ابن سرحان–، إنصافاً هذه الصحيحة ليست واضحة الدلالة على أنّ ماهيّة الاعتكاف تتقوم بعدم الخروج من المسجد إلّا لحاجة؛ لأنّ من المحتمل أنّ السائل سأل عن مطلبين: المطلب الأول سأل عن نيته أو التلفظ بنيته [فقال:] "أريد أن أعتكف ماذا أقول؟"، ثمّ سأل: "ماذا يجب عليّ في حال الاعتكاف وماذا أفرض على نفسي؟" يعني بماذا ألتزم في حال الاعتكاف؟ الإمام لعلّه بسكوته عن الجواب عن السؤال الأول أراد أن يقول له: نية الاعتكاف لا تحتاج إلى شيء زائد، [بل] تنوي الاعتكاف بعد. هذا سؤال عن حكم واضح لا يحتاج إلى الجواب، فالمهم هو الجواب عن السؤال الثاني، فقال له الإمام: حكم الاعتكاف أن لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة.

ويحتمل أنّ السائل قال في سؤاله الثاني: بماذا ألتزم حينما أنوي الاعتكاف؟ فإمّا أن يقول له الإمام: التزم بأن لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة، وهذا هو الذي استظهره السيد الحكيم في «مصباح المنهاج»، فلا يدل إلّا على أنّ الالتزام حين شروع الاعتكاف بأن لا يرتكب محرمات الاعتكاف –أو فقل لا يخرج من المسجد إلّا لحاجة– دخيل في صحة الاعتكاف، وأمّا خروجه بعد ذلك عن المسجد لا لحاجة [فـ]هذا لا يبطل الاعتكاف، كما أنّه في باب الإحرام التزم جماعة بأنّه يلزم للمحرم أن يلتزم بترك محرمات الإحرام حينما يحرم، ولكنّه بعد ذلك لو خالف وارتكب محرمات الإحرام [فـ]هذا لا يوجب بطلان إحرامه.

ويمكن أن يكون المراد من الجواب أنّه لا يحتاج إلى أن تلتزم بأكثر من أن تعتكف وتمكث في المسجد مكثاً عرفيّاً ثلاثة أيام، فالإمام عدل عن الجواب عن سؤالَيه لأجل وضوح جوابهما إلى بيان حكم هو أشدّ حاجة إليه فقال له: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة. لم يقل له: التزم بأن لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة حتّى نقول بأنّه يريد أن يبيّن لزوم الالتزام بأن لا يخرج، [بل] قال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة.

فإذاً استظهار كون الخروج من المسجد لغير حاجة مبطلاً للاعتكاف من صحيحة داود بن سرحان ليس صحيحاً، كما ذكره السيد الحكيم في «مصباح المنهاج» والسيد الزنجاني في بحث الاعتكاف.

مناقشة استدلال السيد الحكيم بصحيحة أبي ولاد

لكن عندي ملاحظة على استدلال السيد الحكيم بصحيحة أبي ولاد على أنّ الخروج من المسجد لا لحاجة لا يبطل الاعتكاف. [وهي أنّه] في صحيحة أبي ولاد ورد هكذا: "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 حتّى واقعها. الإمام عليه السلام قال: «إنّ عليها ما على المظاهر»"، يعني عليها كفارة. يقول السيد الحكيم: لماذا تكون عليها كفارة؟ إذا كان الخروج من المسجد موجباً لبطلان الاعتكاف فقد بطل اعتكافها وهذا الإبطال جائز لأنّ إطلاقه شامل لليومين الأولين. فإذاً هذه الرواية تدل على أنّ الخروج من المسجد لا يكون موجباً لبطلان الاعتكاف.

أنا عندي ملاحظة على هذا الاستدلال. أقول: لماذا أنتم فرضتم أنّ خروجها من المسجد لم يكن مباحاً؟ زوجها غائب قدم من السفر ولعلّه يتوقع من زوجته أن تستقبله. نعم، مشكلة هذه الزوجة أنّها حينما خرجت من المسجد لأجل استقبال زوجها لماذا هيّأت نفسها لأن يواقعها زوجها. السيد الحكيم فرض أنّ خروجها من المسجد لم يكن عن مسوغ، ففرض أنّ خروجها من المسجد على مسلك المشهور يوجب بطلان اعتكافها، ثمّ يعترض على المشهور أنّه لماذا الإمام حكم بالكفارة؟ [مع أنّه] إذا بطل اعتكافها فهي بعد بطلان اعتكافها بالخروج من المسجد لا لحاجة هيأت نفسها لأن يواقعها زوجها، [و]هذا لا محذور فيه. لكن أنا أقول: لماذا أنتم فرضتم أنّ خروجها من المسجد لم يكن لحاجة لا بدّ منها عرفاً؟

رأيت أنّ السيد الخوئي استظهر هذا المعنى الذي قلناه في «الموسوعة» الجزء ٢٢ صفحة ٤٨١، يقول: هذه الصحيحة ظاهرة في أنّ الموجب للكفارة إنّما هو الوقاع لا مجرد الخروج من المسجد، كيف وطبيعة الحال تقتضي أن يكون خروجها لحاجة –لا بدّ منها– مسوغة لذلك؟ فإنّ من كان زوجها غائباً وقد قدم من السفر ولا سيما إذا كان السفر طويلاً كما في الأزمنة السابقة –لا مثل هذا الزمان الذي يمكن الخروج أول النهار والرجوع وسطه أو آخره–، فالحاجة العرفيّة تقتضي لزوم الخروج لملاقاته، فمثل هذا الخروج ليس محرماً، يعني هذا الخروج ليس مبطلاً للاعتكاف ولا موجباً للكفارة.

إنصافاً هذا الإشكال تامّ.

فالتمسك بهذه الصحيحة لإبطال قول المشهور –من أنّ الخروج عن المسجد لا لحاجة يوجب بطلان الاعتكاف– لا قرينة عليه.

والمهم أنّنا منعنا استظهار الإرشاد إلى المانعيّة من الروايات، ولكن لا نقبل ما ادّعاه السيد الحكيم في «مصباح المنهاج» خلافاً لجده، من أنّه ظاهر في التكليف النفسيّ. السيد الحكيم صاحب المستمسك يصرح حتّى في مثل البيع والشراء والجدال وشم الطيب وسائر محرمات الاعتكاف [بأنّ النهي عنها في الروايات ظاهر في الإرشاد إلى المانعيّة، [ولكنّ] سبطه السيد سعيد الحكيم يخالف جده في ذلك؛ [فإنّه] يستظهر من هذه الروايات حتّى من روايات النهي عن الخروج عن المسجد لا لحاجة، بيان التكليف النفسيّ. نحن لا نستظهر ذلك بل نبقى متحيرين، ومقتضى التحير معاملة العلم الإجماليّ في المقام؛ نعلم إجمالاً أنّ الخروج في حال الاعتكاف إمّا حرام وضعيّ أو حرام تكليفيّ.

منجزيّة العلم الإجماليّ وبحث البراءة

[هل] هذا العلم الإجماليّ منجز أم لا؟ في البارحة حاولنا أن نمنع من منجزيّة هذا العلم الإجماليّ، فقلنا بأنّه في اليوم الثالث قطعاً الخروج حرام، إمّا لكونه حراماً تكليفيّاً أو لكونه مبطلاً للاعتكاف، وإبطال الاعتكاف في اليوم الثالث حرام. فالبراءة عن الحرمة التكليفيّة للخروج لا تجري، فتجري البراءة عن مانعيّة ومبطليّة الخروج في اليوم الثالث بلا معارض. وأثر ذلك أنّه لو خرج في اليوم الثالث ورجع لا يحكم ببطلان اعتكافه حتّى يجب عليه القضاء. وأمّا في اليومين الأولين [ف]ليس هناك علم إجماليّ منجز؛ لأنّ أحد الطرفين هو إبطال الاعتكاف، وإبطال الاعتكاف في اليومين الأولين ليس طرفاً لعلم إجماليّ منجز، [بل] أكثر شيء أنّ المستحب يبطل؛ فليبطل.

نعم، بناء على ما ذكره السيد الخوئي من جريان البراءة في الشك في الأجزاء والشرائط والموانع في المستحبات، تتعارض البراءة عن مانعيّة الخروج عن المسجد للاعتكاف مع البراءة عن حرمته النفسيّة، لأنّه يوجد مجال لجريان البراءة عن مانعيّة الخروج عن هذا المستحب بناء على رأي السيد الخوئي من جريان البراءة في الأقل والأكثر في المستحبات.

إن قلت: لماذا تتعارض البراءتان؟ لا يلزم من جريانهما الترخيص في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، لأنّ أكثر شيء [هو] أن يجوز له إبطال الاعتكاف المستحب، [ف]أي إشكال فيه؟

نقول: هنا بحث مهم مذكور في باب الوضوء في «العروة»؛ يقول صاحب العروة: لو علم ببطلان نافلته أو فريضته؛ [كما لو] توضأ وصلى نافلة الفجر ثمّ بطل وضوءه، وتوضأ مرّة أخرى لفريضة الفجر، ثمّ علم إجمالاً ببطلان أحد الوضوئين. هنا بطلان نافلة الفجر له أثر وأثره استحباب قضائها ولو بعد صلاة الصبح. فقد يقال بأنّه لا موجب لأن نمنع من جريان قاعدة الفراغ في صلاة الصبح، لأنّ الطرف الآخر للعلم الإجماليّ بطلان نافلة الفجر، أكثر شيء أنّ الصلاة المندوبة بطلت. صاحب العروة يطرح هذه المسألة.

السيد السيستاني –وفاقاً للمحقق العراقي– قبل هذا المطلب قال: نعم، تجري قاعدة الفراغ في صلاة الصبح الفريضة بلا معارض.

بينما أنّ السيد السيستاني في فرض العلم الإجماليّ ببطلان إحدى النافلتين قال بتعارض قاعدة الفراغ فيهما. [و هذا الفرض هو أنّه] رجل صلى نافلة الليل ثمّ صلى نافلة الفجر، وعلم إجمالاً ببطلان إحداهما إمّا نافلة الليل أو نافلة الفجر، هناك قبل السيد السيستاني أنّ قاعدة الفراغ فيهما متعارضة. أمّا لو كانت إحدى الصلاتين فريضة والأخرى نافلة، التزم بجريان قاعدة الفراغ في صلاة الفريضة.

السيد الخوئي هناك قال: هذا غير صحيح، تتعارض قاعدة الفراغ في صلاة الصبح مع قاعدة الفراغ في صلاة نافلة الصبح، لأنّه كما يقبح الترخيص في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال كذلك يقبح نقض الغرض من الأمر الاستحبابيّ. كيف يجري الشارع قاعدة الفراغ في صلاة الصبح وقاعدة الفراغ في نافلة الصبح وتكون نتيجة ذلك أن ينقض غرضه الوجوبيّ أو الاستحبابيّ؟ هذا نقض للغرض.

يا ليت السيد الخوئي ما كان يعبّر بـ«قبح نقض الغرض»، كان يعبر بما عبر به السيد الصدر من «أنّ نقض الغرض ولو كان غرضاً استحبابيّاً خلاف مرتكز العقلاء، فينصرف عنه دليل الأصل». هذا كلام متين جداً.

فيقال في المقام: إذا تم جريان البراءة في الأجزاء والشرائط والموانع المشكوكة في المستحبات، [ف]نلتزم بأنّ البراءة عن مانعيّة الخروج عن المسجد خلال اليومين الأولين في حال الاعتكاف تجري وتتعارض

مع البراءة عن حرمته النفسيّة. لكن حيث لم نقبل مبنى جريان البراءة في المستحبات فلا يتمّ هذا المطلب.

يبقى ما ذكره السيد الحكيم من أنّه لو لم تكن الحرمة النفسيّة للخروج في اليومين الأولين معلومة، كان استصحاب صحة الاعتكاف بعد الخروج طرفاً للمعارضة مع البراءة عن حرمة الخروج. نعلم إجمالاً بأنّه إمّا أنّ الخروج [عن المسجد] في اليومين الأولين أو في اليوم الثالث مبطل –ولكن ذكرنا في «اليوم الثالث» وجهاً تخلصنا [به] عن محذور العلم الإجماليّ– فاستصحاب بقاء صحة الاعتكاف مخالف للواقع، أو أنّه حرام نفسيّ فالبراءة عن حرمته النفسيّة خلاف الواقع. يقول السيد الحكيم: المهم أنّنا علمنا تفصيلاً بحرمة الخروج عن المسجد حرمة نفسيّة، وإلّا لو كنّا متحيرين ومترددين بين أن تكون الحرمة نفسيّة أو وضعيّة أي موجبة لبطلان الاعتكاف، تعارضت الأصول في الأطراف.

تأملوا في كلام السيد الحكيم إلى الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين.

الدرس ٢٦–٤١٨

ليلة الأربعاء ٢٤ جمادي الاولى ١٤٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

حكم الخروج من المسجد في حال الاعتكاف ومقتضى الأصل العمليّ

كان الكلام في أنّ حرمة الخروج في حال الاعتكاف عن المسجد [هل هي] حرمة تكليفيّة أو حرمة وضعيّة؟ فقد ذكر المشهور أنّ هذه الحرمة حرمة وضعيّة، يعني يبطل الاعتكاف بالخروج من المسجد لا لحاجةٍ ضروريّةٍ. ولكن خالف في ذلك السيّد سعيد الحكيم وقال: الحرمة تكليفيّة، وليست وضعيّةً، فإذا خرج ورجع [ف]لا يبطل اعتكافه، [بل] يتوب إلى الله من الذنب الذي ارتكبه. بل حتّى لو بقي فترةً معتدّاً بها في خارج المسجد، [ف]السيّد الحكيم يستشكل في بطلان الاعتكاف، [و]لا يفتي ببطلان الاعتكاف، [فقال:] في هذا الفرض إشكالٌ.

لكنّ الإنصاف أنّه لو بقي خارج المسجد فترةً معتدّاً بها، [ف]لا يصدق أنّه اعتكف ولبث وأقام في المسجد ثلاثة أيّامٍ. لكنّ الخروج اليسير نحن نحتمل أنّه حرامٌ تكليفيٌّ وليس مبطلاً للاعتكاف، لا نستظهر – كما استظهر السيّد سعيد الحكيم – الحرمة التكليفيّة [بل] نقول: الدليل مجملٌ.

وأمّا الإجماع المدّعى على أنّ الخروج مبطلٌ للاعتكاف، فكما ذكر السيّد سعيد الحكيم، [إنّ هذا الإجماع] ليس ثابتاً، ولو ثبت إجماعٌ ف[هذا] الإجماع مدركيٌّ قد يستند إلى الاستظهار من مثل صحيحة داود بن سرحان.

ماذا نصنع بالإجمال؟ قلنا بأنّه قد يكون الاعتكاف مستحبّاً، [و]قد يكون الاعتكاف واجباً، فلا بدّ أن نلحظ مقتضى الأصل العمليّ في كلا المجالين.

الأصل العمليّ في الاعتكاف المستحبّ

أمّا في الاعتكاف المستحبّ، [ف]البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج في اليومين الأوّلين تجري.

وأمّا ما في «مصباح المنهاج» من أنّه لو وصلت النوبة إلى مقتضى الأصل العمليّ فتتعارض هذه البراءة مع استصحاب صحّة الاعتكاف بعد الخروج، للعلم الإجماليّ بأنّ الخروج من المسجد إمّا مبطلٌ فاستصحاب بقاء الصحّة ليس صحيحاً، أو حرامٌ تكليفاً فالبراءة عن الحرمة النفسيّة ليست صحيحةً.

[فـ]نقول[في جوابه]: استصحاب الصحّة نفس ما ذكره الشيخ الأنصاريّ في الأصول من أنّه بعد ما تحقّق مشكوك المانعيّة في الصلاة يجري استصحاب الصحّة. و[قد] أشكلوا عليه بأنّ الصحّة لا حالة سابقة متيقّنة لها. إذا أريد الصحّة التأهّليّة– يعني لو انضمّ إلى ما سبق من أجزاء المركّب بقيّة الأجزاء والشرائط لكان العمل المركّب صحيحاً –، فهذا ممّا لا شكّ فيه؛ [فإنّه] لو انضمّ إلى اعتكاف اليوم الأوّل، الاعتكاف في اليومين الآخرين على وجهٍ صحيحٍ فيكون الاعتكاف صحيحاً، هذا ممّا لا شكّ فيه، لكنّ الكلام في أنّه بهذا الخروج هل يصدق أنّه انضمّ إلى الاعتكاف في اليوم الأول، الاعتكاف في اليومين الآخرين واجداً للشّرائط أم لا؟

وإذا أريد استصحاب الصحّة الفعليّة، فهذا مشكوكٌ [فإنّ] العمل المركّب بعد أن لم يتمّ، كيف يكون صحيحاً بالفعل؟ أكثر شيءٍ أنّ الجزء الواقع منه صحيحٌ تأهّليٌّ، يعني لو انضمّ إليه سائر الأجزاء بما لها من الشرائط وفقد الموانع لصحّ المركّب، هذا ممّا لا شكّ فيه، فأين استصحاب الصحّة؟

وأمّا البراءة عن مانعيّة الخروج عن الاعتكاف، فهذا يبتني على قبول البراءة في الأقلّ والأكثر في المستحبّات، ولا نقول بذلك. ولكن لو قلنا بذلك، لقبلنا أنّ العلم الإجماليّ الذي يكون أحد طرفيه تكليفاً والآخر استحباباً يوجب تعارض الأصول، خلافاً للسّيّد السيستانيّ والمحقّق العراقيّ.

وذكرنا فرعاً فقهيّاً: أنّه لو علم إجمالاً ببطلان صلاة الفريضة أو بطلان صلاة النافلة، فصاحب العروة قال بتعارض قاعدة الفراغ فيهما. لكنّ المحقّق العراقيّ والسيّد السيستانيّ علّقا في بحث الوضوء على فتوى صاحب العروة بأنّ قاعدة الفراغ تجري في صلاة الفريضة؛ كأنّه لا تحدث مشكلة المخالفة القطعيّة للتّكليف المعلوم بالإجمال. لكنّ هذا كما ذكر السيّد الخوئيّ ليس تامّاً؛ [لأنّ] المرتكز العقلائيّ أنّ نقض الغرض المعلوم بالإجمال يوجب انصراف أدلّة الأصول. ولكنّ المشكلة أنّنا لا نرى جريان البراءة في الأقلّ والأكثر في المستحبّات.

فإذاً تجري البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج عن المسجد في اليومين الأوّلين.

فلو خرج ورجع وبقي إلى اليوم الثالث، فكذلك تجري البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج. لماذا؟ لأنّه لو بقي في المسجد إلى اليوم الثالث ولم يخرج عمداً خلال اليومين الأوّلين، فهنا كان يحصل له علمٌ تفصيليٌّ في اليوم الثالث بحرمة الخروج من المسجد؛ إمّا لأنّ الخروج من المسجد حرامٌ تكليفيٌّ عليه، أو لأنّه مبطلٌ للاعتكاف وإبطال الاعتكاف في اليوم الثالث حرامٌ. لكنّ المفروض أنّه خرج في اليوم الأوّل، فلعلّ هذا الاعتكاف بطل في نفس ذلك الوقت الذي خرج من المسجد بلا حاجةٍ عرفيّةٍ، فلا يعلم بأنّ اعتكافه صحيحٌ وفي اليوم الثالث يحرم عليه الخروج؛ لعلّ هذا الاعتكاف بطل بذلك الخروج العمديّ في اليوم الأوّل، فتجري البراءة عن حرمة خروجه عن المسجد مرّةً أخرى ولو في اليوم الثالث.

نعم، لو فرض أنّه لم يستفد من البراءة عن حرمة الخروج في اليومين الأوّلين، قال: "لا أخرج"، [ف]بقي داخل المسجد في اليومين الأوّلين ولم يخرج من المسجد إلّا لضرورةٍ، ففي اليوم الثالث يحصل له علمٌ إجماليٌّ إمّا بحرمة الخروج تكليفاً أو حرمته وضعاً، لكن قلنا بأنّ هذا ينحلّ بعلمٍ تفصيليٍّ بأنّ خروجه حرامٌ تكليفيٌّ، إمّا لكونه حراماً نفسيّاً أو لكونه مصداقاً لإبطال الاعتكاف الواجب عليه في اليوم الثالث، فتجري البراءة عن مبطليّته للاعتكاف في اليوم الثالث، بغرض أنّه لو خرج في هذا اليوم ورجع لا يجب عليه قضاء الاعتكاف، ولا يكون بحكم من أبطل الاعتكاف في اليوم الثالث الذي يجب عليه القضاء.

لكن إذا كان هذا الشخص بانياً على أن يعتكف في شهرٍ آخر، عادةً الإنسان غير مطمئنٍّ [أنّه] يبقى إلى السنة القادمة ويعتكف مرّةً أخرى، من أين يدريه؟ لعلّه يصاب بمرضٍ، لعلّه ينقتل في قصفٍ من العدوّ أو ينقتل في الجهاد مع العدوّ، أو ما يروح يعتكف مرّةً أخرى. لكن لو أنّ شخصاً يقول: أنا مطمئنٌّ بأنّي سوف أعتكف مرّةً أخرى، فهنا يحدث علمٌ إجماليٌّ بأنّه إمّا يكون الخروج في هذا اليوم الثالث في هذا الاعتكاف الأوّل موجباً لبطلان الاعتكاف فيجب عليه القضاء، أو أنّه يحرم عليه الخروج في الاعتكاف القادم في اليومين الأوّلين تكليفاً، هذا علمٌ إجماليٌّ تدريجيٌّ لمن عنده اطمئنانٌ بأنّه يبقى عائشاً.

هذا كلّه في الاعتكاف المستحبّ.

الأصل العمليّ في الاعتكاف الواجب

أمّا إذا كان الاعتكاف واجباً، فهنا فرضان: [الفرض الأوّل هو] أن يكون الاعتكاف واجباً موسّعاً، الفرض الثاني [هو] أن يكون الاعتكاف واجباً مضيّقاً، كما لو نذر أن يعتكف في يوم الأربعاء والخميس والجمعة من هذا الأسبوع مثلاً. هذا واجبٌ مضيّقٌ بعد.

وأمّا في الواجب الموسّع، كما [لو] وجب عليه الاعتكاف بنذرٍ موسّعٍ، [مثلاً] قال: لله عليّ أن أعتكف ثلاثة أيّامٍ متى شئت، هذا واجبٌ موسّعٌ. أو [مثلاً] أبطل اعتكافه سابقاً فوجب عليه قضاء الاعتكاف، وقضاء الاعتكاف واجبٌ موسّعٌ وليس مضيّقاً ومحدّداً بوقتٍ خاصٍّ.

إذا كان الاعتكاف واجباً موسّعاً فـ[إنّنا] نلتزم بالتعارض. لماذا؟ [لأنّه] تتعارض البراءة عن حرمة الخروج تكليفاً في اليومين الأوّلين مع البراءة عن مبطليّة الخروج للاعتكاف. وأثر هذه البراءة عن المبطليّة الاجتزاءُ بهذا الاعتكاف في مقام امتثال ذلك الواجب الموسّع. كما أنّ البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج لها أثرٌ، وأثرها جواز الخروج يسيراً إلى الخارج ولو من دون حاجةٍ ضروريّةٍ، كذلك للبراءة عن مبطليّة هذا الخروج اليسير عن الاعتكاف أثرٌ، لأنّه لو لم تجر البراءة عن مانعيّة ومبطليّة هذا الخروج [ل]لزم عليه الاحتياط في امتثال ذلك التكليف الواجب، ولكنّ البراءة عن المانعيّة تقول له: لا، من ناحية امتثال التكليف الموسّع بالاعتكاف بإمكانك أن تخرج من المسجد يسيراً وترجع وتبني على الاعتكاف، وهذا يكون امتثالاً لذلك الواجب الموسّع. فتتعارض البراءتان ويلزم الاحتياط. الاحتياط كيف يكون؟ الأحوط وجوباً ألّا يخرج، ولو خرج فالأحوط وجوباً ألّا يكتفي بهذا الاعتكاف، بل يعيد اعتكافه من جديدٍ.

هذا إذا كان الاعتكاف واجباً موسّعاً.

أمّا إذا كان الاعتكاف واجباً مضيّقاً، فهنا أيضاً نقول: البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج تتعارض مع البراءة عن مانعيّة الخروج ومبطليّته. وأثر هذه البراءة الثانية الاجتزاء بهذا الاعتكاف في مقام الوفاء بهذا النذر المضيّق. يقول: نذري مضيّقٌ لكن أريد أن لا أخالف نذري، فالبراءة تقول: إذا خرجت من المسجد يسيراً ورجعت إلى المسجد [فـ]لا يبطل اعتكافك – هذا نتيجة البراءة عن المانعيّة والمبطليّة

للخروج – فقد وفيت بنذرك ولا تجب عليك كفّارة حنث النذر. فيترتّب أثرٌ على هذه البراءة كما يترتّب أثرٌ على البراءة عن الحرمة النفسيّة للخروج، وتتعارضان ويجب الاحتياط.

حكم الخروج من المسجد نسياناً أو إكراهاً

وكيف كان، كان بنائي أقول: صدر منّي شقشقةٌ هدرت ثمّ قرّت، لكن شفتُ أنّ السيّد سعيد الحكيم أفتى بهذه الشقشقة!، يعني أفتي بأنّ الخروج من المسجد حرامٌ تكليفيٌّ وليس بمبطلٍ، لكن أقول: افرض هذه شقشقةٌ هدرت ثمّ قرّت – فارجعوا إلى فتوى المشهور، نريد من هنا إلى ما بعد نتكلّم على ضوء فتوى المشهور، لأنّه على مبنى الحرمة التكليفيّة، الناسي معذورٌ [و]المكره معذورٌ، لكن بناءً على الحرمة الوضعيّة يأتي هذا البحث، وهو أنّه لو خرج المعتكف من المسجد ناسياً، فهذا الخروج لماذا لا يكون مبطلاً لاعتكافه؟

صاحب الجواهر يقول: بلا خلافٍ ليس مبطلاً. نقول: يا شيخنا! بلا خلافٍ يعني ما هو؟ يعني يوجد إجماعٌ؟ لا، أنت لم تجد مخالفاً، يعني لم يصرّح أحدٌ بأنّه يبطل اعتكاف المعتكف بالخروج نسياناً [فإنّ] كلّ من تعرّض لهذه المسألة قال: لا يبطل الاعتكاف بالخروج نسياناً. أمّا الساكتون [ف]ماذا رأيهم؟ ما ندري. نعم، المحقّق الحلّي في «الشرائع» يقول: لو خرج من المسجد ساهياً لم يبطل اعتكافه، العلّامة في «القواعد» يقول: لو خرج ساهياً لم يبطل اعتكافه، وبذلك أطلق الأكثر. [وهذا] يعني [أنّه] ليس إجماعيّاً.

إن قلت: لا نحتاج إلى الإجماع [لأنّه] توجد روايةٌ صحيحةٌ، [وفي هذه الرواية]الإمام طبّق هذه الرواية [النبويّة أي الرفع عن الناسي] على أنّ الناسي لا يترتّب علي ما صدر منه نسياناً لا أثرٌ تكليفيٌّ ولا أثرٌ وضعيٌّ، أي لا يترتّب هنا على الخروج ساهياً أثرٌ وضعيٌّ وهو بطلان الاعتكاف.

صحيحة البزنطيّ عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: وضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا». لم يصرّح باسم النسيان، لكن لا يحتمل وجود فرقٍ في حكم الخطأ والنسيان، فكأنّه قال: وما نسوا.

فما صدر نسياناً لا يكون ملزماً لهذا الناسي بشيءٍ. وهذا حكمٌ وضعيٌّ. لأنّ السائل ماذا سأل؟ قال: شخصٌ كان هناك في الزمن السابق –الآن أيضاً قد يوجد– عنده بضاعةٌ أخفاها عن الشرطة، هم قالوا: «احلف أنّه ما عندك شيء. لا فقط تقول: والله ما عندي شيءٌ». هم ما كانوا يقبلون. قل: «إن كان عندي شيءٌ فزوجتي طالقٌ، كلّ ما أملكه من عبيدٍ حرٌّ، كلّ ما أملكه صدقةٌ». [لأنّ] أبناء العامّة كانوا يقولون: في الحالة الاختياريّة لو كان يكذب فتصير زوجته طالقاً، ويصير عبيده أحراراً، وتصير أمواله صدقةً. لكن هنا فرض أنّ هذا المسكين مكرَهٌ، الإمام قال: إنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قال: «رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه»، هذا اليمين الإكراهيّ لا أثر له في الحكم الوضعيّ، وهو طلاق الزوجة أو انعتاق العبيد أو صيرورة ما يملك صدقةً.

نقول في الجواب: أوّلاً، من المحتمل أنّ الإمام عليه السلام طبّق هذه الرواية النبويّة على الحكم التكليفيّ؛ لأنّ الحلف باليمين بالطلاق حرامٌ نفسيٌّ. [فإنّه] يستفاد من بعض الروايات أنّ هذا نفسه حرامٌ. ما هذا الحلف؟ لو كنت صادقاً احلف بالله ما لك شيء. ما هذا الحلف: إن كان عندي بضاعةٌ فزوجتي طالقٌ؟ هذا بدعة، هذا حرامٌ تكليفيٌّ، ولكن حيث كنت مكرهاً فليس عليك شيءٌ. هذا محتمل. ورأيت ذلك في كلمات الشيخ الحائريّ قدّس سرّه.

وثانياً: أصلاً يقال بأنّ الاستدلال في هذه الصحيحة بقول النبيّ استدلالٌ مبنيٌّ على التقيّة، لأنّ هذا اليمين باطلٌ فلا أثر له حتّى يرفع في فرض الإكراه. لا أثر على هذا اليمين حتّى لو صدر في حال الاختيار، فكيف يطبّق عليه أنّه رفع ما استكرهوا عليه؟ هذا ليس له أثرٌ حتّى يرفع بالإكراه. وهناك تفصيلٌ مذكورٌ في محلّه.

وثالثاً: أكثر شيءٍ [هو] أنّه يستفاد من هذه الرواية أنّ الإيقاع أو العقد الإكراهيّ لا يترتّب عليه أثرٌ، العقد أو الإيقاع الخطئيّ لا يترتّب عليه أثرٌ، أمّا [أنّ] إيجاد المانع في ضمن عمل مركّب لا يترتّب عليه أثر عقليّ وهو بطلان العمل، [فهو] من أين؟ اليمين الإكراهيّ واليمين الخطئيّ واليمين النسيانيّ لا يترتّب عليه لزوم الوفاء، أو لا تترتّب عليه نتيجته وهو مثلاً طلاق الزوجة مثلاً. أمّا أنّ الإتيان بالمانع نسياناً –كما لو في صلاته أحدث نسياناً– هذا لا يوجب بطلان الصلاة [فهو] من أين؟ فهذا الاستدلال ليس تاماً.

بعضهم قال: النهي عن الخروج من المسجد ينصرف عن الناسي. نقول: كيف ينصرف عن الناسي؟ الناسي لم يصدر منه عملٌ يسند إليه؟ يعني لا يقال: خرج هذا من المسجد نسياناً؟ قطعاً يقال. لو كان مثلاً أخذ بيده شخصٌ آخر وأخرجه من المسجد، إمّا لجهل ذلك أو خدعه، يعني قال في ظلمة ليلٍ وهذا أعمى، قال [الأعمى] له: انتبه أنا معتكفٌ في المسجد، قال: لا، لا يوجد شيءٌ، فأخرجه من المسجد، نعم هنا قد يقال: ينصرف عنه أنّه خرج من المسجد، كما أنّ السيّد السيستانيّ قال بذلك في من أخرجه السائق بين عمرة التمتّع وحجّ التمتّع من مكّة، (هذا ركب في سيّارةٍ ليذهب ليرجعه إلى الفندق، وهذا السائق لا يدري أيّ شيءٍ عن الأحكام الشرعيّة، فخرج من مكّة إلى الشوارع المحيطة بمكّة وهو يخدم هذا المسكين، ما يدري أنّ هذا يوجب بطلان إحرامه)، السيّد السيستانيّ يقول: لا، لأنّ ذاك خرج به وهذا الحاجّ لم يخرج. أمّا الناسي [فيصدق أنّه] خرج.

حتّى النهي التكليفيّ لا ينصرف عن الناسي، أكثر شيءٍ السيّد الخوئيّ يقول: «لغوٌ شموله للنّاسي». مع أنّه ليس صحيحاً، ليس لغواً، لأنّ أثر النهي هو المحرّكيّة على تقدير الوصول كما ذكرنا في محلّه. لكن هنا النهي إرشاديٌّ، إرشادٌ إلى المانعيّة، [فـ]ما هو وجه انصرافه عن الناسي؟ فلو قلنا بأنّ النهي عن الخروج إرشادٌ إلى المانعيّة فيثبت ذلك في حقّ الناسي.

وأمّا المكره، فكما ذكر السيّد الخوئيّ هذا يدخل في ضمن المضطرّ، يدخل في من خرج لحاجةٍ لا بدّ منها، وأيّ حاجةٍ أعظم من دفع شرّ هذا المكرِه؟ ولا يختصّ بأن يكون الاعتكاف واجباً.

أتعجّب من السيّد الخوانساريّ رحمة الله عليه يقول: إذا كان الاعتكاف واجباً فهنا أقبل بأنّ الخروج نسياناً أو الخروج إكراهاً لا يبطل الاعتكاف، وأمّا إذا كان مستحبّاً فالخروج نسياناً أو إكراهاً يبطل الاعتكاف.

[أقول:] يا سيّدنا! الخروج نسياناً يبطل الاعتكاف على مبنى المشهور من كون الخروج مبطلاً، وأمّا الخروج إكراهاً فهذا مصداقٌ للخروج لحاجةٍ لا بدّ منها، فيختلف عن الخروج نسياناً.

وبقيّة الكلام في ليلة الأحد إن شاء الله.

والحمد لله ربّ العالمين.

الدرس ٢٧–٤١٩

ليلة الأحد ٢٨ جمادي الاولى ١٤٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

استثناء الخروج لحاجةٍ ضروريّةٍ وقضاء حاجة المؤمنين

الأصل الأوّلي: عدم جواز الخروج إلّا لحاجةٍ ضروريّةٍ

كان الكلام في خروج المعتكف عن المسجد، وقلنا بأنّ المشهور كونه مبطلاً للاعتكاف، بينما أنّ السيّد سعيد الحكيم قال: إنّه حرامٌ تكليفاً. ونحن ادّعينا الإجمال وقلنا بلزوم الاحتياط بالجمع بين الاحتمالين: احتمال حرمته النفسيّة، واحتمال حرمته الوضعيّة، أي مبطليّته للاعتكاف.

إلّا أنّه استثني من حرمة الخروج في حال الاعتكاف: الخروج لحاجةٍ ضروريّةٍ.

الخروج لحاجةٍ استثني في صحيحة ابن سنانٍ: «ولا يخرج المعتكف من المسجد إلّا في حاجةٍ»، وهذا يشمل مطلق الحاجة العرفيّة. فلو لم يكن هناك مقيّدٌ لهذا الإطلاق، كنّا نلتزم بجواز الخروج للحاجة العرفيّة.

كما التزمنا بذلك في بحث الخروج بين عمرة التمتّع وحجّ التمتّع، حيث جاز الخروج في نفس الشهر الذي اعتمر فيه لحاجةٍ عرفيّةٍ ولو لم تكن ضروريّةً؛ [مثلاً] زوجته أصرّت عليه: "تعال نذهب [إلى] جدّة نشتري ذهباً من جدّة!" أصرّت عليه، وهو يتأذّى إذا لم تقبل كلامها. [ففي هذا الفرض] لا بأس. [أو مثلاً] مجلس عزاءٍ لبعض الأصدقاء أو لبعض الأقرباء في جدّة أو في أيّ منطقةٍ (في الأحساء في القطيف)، إذا عدّ حاجةً عرفيّةً، [فيجوز له أن] يذهب ويشارك في ذلك المجلس ويرجع. [هذا] إذا كان في نفس الشهر الذي اعتمر فيه، أمّا إذا كان في شهرٍ آخر، فمن ناحية إبطاله لعمرة التمتّع يحرم ما لم يكن مضطرّاً، فإذا خرج في حال الاضطرار فلا يحرم، لكن يبطل عمرة تمتّعه. على أيّ حالٍ، الخروج لحاجةٍ هناك كان جائزاً في الشهر الذي اعتمر فيه.

أمّا هنا، [فـ]توجد مقيّداتٌ لهذا الإطلاق، صحيحة داود بن سرحانٍ –بكلا متنيها– وصحيحة الحلبيّ قيّدت الحاجة بحاجةٍ لا بدّ منها: «لا تخرج من المسجد إلّا لحاجةٍ لا بدّ منها». نعم، ورد في صحيحة الحلبيّ جواز الخروج في غير الحاجة الضروريّة في بعض المجالات، نتكلّم عنها في المستقبل، كتشييع الجنازة أو صلاة الجمعة، ولكنّ هذا تخصيصٌ. الأصل الأوّليّ عدم جواز الخروج من المسجد في حال الاعتكاف إلّا لحاجةٍ ضروريّةٍ.

رواية ميمون بن مهران في قضاء حاجة المؤمنين والجواب عنها

وقضاء حاجة المؤمنين ما لم يعدّ حاجةً ضروريّةً للإنسان نفسه، لا يكون مجوّزاً للخروج من المسجد؛ ولكن قد يقال بأنّه مستثنىً أيضاً لأجل رواية ميمون بن مهران. روى الصدوق بإسناده عن ميمون بن مهران قال: «كنت جالساً عند الحسن بن عليٍّ عليه السلام فأتاه رجلٌ، فقال له: يا بن رسول الله! إنّ فلاناً له عليّ مالٌ ويريد أن يحبسني، فقال: والله ما عندي مالٌ فأقضي عنك، [قال:] فكلّمه، فلبس عليه السلام نعله، فقلت له: يا ابن رسول الله! أنسيت اعتكافك؟ فقال له: لم أنس، ولكنّي سمعت أبي يحدّث عن جدّي رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم، فكأنّما عبد الله عزّ وجلّ تسعة آلاف سنةٍ صائماً نهاره قائماً ليله».

الجواب عن ذلك: أنّ سند هذه الرواية ضعيفٌ، لأنّ إسناد الصدوق إلى ميمون بن مهران يشتمل على عدّة ضعافٍ. يقول في «المشيخة»: «ما كان فيه عن ميمون بن مهران فقد رويته عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد بن مالكٍ» –مجهولٌ– «عن أبي يحيى الأهوازيّ، عن محمّد بن جمهورٍ» –مجهولٌ– «عن الحسين بن مختارٍ بيّاع الأكفان» –مجهولٌ، يختلف عن الحسين بن مختارٍ القلانسيّ– «عن ميمون بن مهران».

ميمون بن مهران يقول السيّد الخوئيّ: كان من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام وكان ممدوحاً. أمّا أنّه من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام فقد ذكر ذلك العلّامة الحلّيّ. وأمّا أنّه كان ممدوحاً فقد ورد مدحه في كتب العامّة، يقولون بأنّه كان عامّيّ المذهب، لم يكن شيعيّاً، ولكن كان يرجّح أمير المؤمنين على عثمان لا أقلّ، هذا المقدار متيقّنٌ، فاعترض عليه عمر بن عبد العزيز: أنت ترجّح عليّاً على عثمان! فهو اعتزل عن عمر بن عبد العزيز. على أيّ حالٍ، السند ضعيفٌ.

أمّا الدلالة: لم يظهر من هذه الرواية أنّ الإمام الحسن عليه السلام بقي على اعتكافه، لعلّه أبطل اعتكافه بالخروج لقضاء حاجة هذا المؤمن، لأجل أنّه رأى أنّ هناك عملاً أفضل من الاعتكاف، لأنّه لم يرد فيه أنّه عاد إلى اعتكافه.

فإذاً، الخروج عن المسجد لا يجوز إلّا لحاجةٍ ضروريّةٍ لا بدّ منها، أو لبعض المستثنيات التي نذكرها في المستقبل.

اشتراط استناد الخروج إلى المعتكف نفسه

الإخراج مع القدرة على الامتناع كالخروج بالاختيار

ولا يخفى أنّ المهمّ هو كون الخروج المستند إلى المعتكف نفسه حراماً أو مبطلاً للاعتكاف، وإلّا لو خرجوا به إلى خارج المسجد، [فـ]هذا لا يوجب بطلان اعتكافه، بشرط أن لا يتمكّن هذا المعتكف من الامتناع، لا أنّه يستسلم أمام هذا الذي أخذ بيده وقوّمه وأخذ به إلى خارج المسجد، وهو بإمكانه أن يأبى [و]يمتنع [و]لا يقبل.

أنا لا أقول: هذا الخروج يستند إلى هذا المعتكف نفسه، لا يقولون: "هو خرج"، [بل] إنّما أُخرج [و] خرجوا به، ولكنّ العرف يلغي الخصوصيّة، [فقوله:] «لا تخرج من المسجد» يفهم منه العرف أنّه إذا تمكّن من الامتناع من الخروج [ولم يمتنع] فلو خرج لكان حراماً.

كما يحرم على الزوج أن يجامع زوجته في حال حيضها، فلو أنّ زوجته صارت هي الفاعلة وصار الزوج هو القابل، ألا يحرم؟! هل من حقّ هذا الزوج أن يقول: «الله سبحانه وتعالى قال: لا تقربوا النساء في المحيض، أنا لم أقترب إليها، هي اقتربت منّي! أنا لم أجامعها، هي جامعت مني! أنا اعتزلت عنها، هي لم تعتزل عنّي»؟! لا، هذا خلاف المتفاهم العرفيّ.

الاستناد في الطواف والملاحظة على قول السيد الخوئي في الإخراج

لماذا قلت هذا الكلام؟ لأنّه هناك بحث في باب الطواف، يقولون بأنّه لا بدّ أن يستند الطواف إلى نفس الطائف، فلو ركب عربةً والسائق طاف به أو سعى به، [فـ]السيّد السيستانيّ ذكر: إنّه إذا تمكّن هذا

الطائف أو الساعي الحاجّ من إيقاف العربة بنفسه، بأن يجعل قدميه على الأرض فتقف العربة من الحركة –لا أن يطلب من السائق يقول له: أوقف العربة! لا، هذا ما يكفي– [ف]هذا صحيحٌ لا بأس به.

وهكذا في الطواف قال: إذا الزحام قدّمه إلى الأمام في حال الطواف، لكن بإمكانه أن يخرج من ذاك المكان، ويذهب إلى مكانٍ آخر فيخفّ الزحام؛ هم في مكان الزحام يقدّمونه إلى الأمام، لكن حيث إنّ بإمكانه أن يذهب إلى مكانٍ آخر فلا يطوف، أو يبقى هناك ويقاوم حتّى لا يقدّموه إلى الأمام، [ف]هذا كافٍ في صحّة الطواف.

نحن قلنا بأنّ هذا لا يتمّ؛ حسب الصناعة مجرّد ذلك لا يوجب استناد الطواف إلى هذا الطائف. [هل] هذا يطوف؟! لا، [هل] هذا يمشي؟! لا. مثل أنّك لو كنت نائماً على السرير، فشخصٌ أخذ بيدك ومشى بك، وأنت لا تمتنع، تقول: ما عندي خلقٌ أقاوم! [هل] هذا يوجب أن يقال: أنت تمشي؟! لا، [بل] ذاك يمشي بك، وذاك يحرّكك إلى الأمام، لكن أنت بإمكانك [أن] تمتنع ولا تمتنع.

مثل أنّ شخصاً حينما تريد [أن] تغتسل غسلاً ارتماسيّاً مثلاً في المسبح، دفعك إلى المسبح وأنت بإمكانك أن تقاوم، لكن ما قاومت فوقعت في المسبح ونويت غسلاً ارتماسيّاً، [هل] هذا صحيحٌ؟! [لا؛ لأنّه] لا يقال: أنت ارتمست في الماء، [بل يقال:] رمسوك في الماء وأنت بإمكانك [أن] تمتنع [و] تقاوم، هذا ما يفيد!

فإذاً، ما ذكره السيّد الخوئيّ في المقام من أنّ النهي عن الخروج لا يشمل الإخراج، نقول: نعم، ولكن بشرط. الإخراج يعني ما لا يكون لإرادة المعتكف دورٌ في الخروج؛ أخذ شخصٌ آخر بيد هذا المعتكف وأخرجه من المسجد، [ف]النهي عن الخروج لا يشمل هذا الفرض، نعم صحيحٌ لا يشمله، لكن بشرط أن لا يتمكّن المعتكف من المقاومة. [فلو أمكنه أن] يقاوم بشدّةٍ، [مثلاً بإمكانه أن] يأخذ بيد صديقه المعتكف أو يطلب منه أن يمسكه حتّى ذاك الشخص الذي أخذ بيده الأخرى ليخرجه من المسجد لا يتمكّن من ذلك، [ف]يجب عليه ذاك.

الضرورة المسوّغة للخروج وحكم الاغتسال في المسجد

الضرورة العرفيّة في الخروج لقضاء الحاجة وتقليل دفعاته

ثمّ بعد ذلك يقول صاحب العروة في مثال الضرورة التي تسوّغ الخروج من المسجد: «الضرورة تارةً تكون عقليّةً، وتارةً شرعيّةً، وأخرى عاديّةً، كقضاء الحاجة من بولٍ أو غائطٍ، أو للاغتسال من الجنابة أو الاستحاضة ونحو ذلك. ولا يجب الاغتسال في المسجد وإن أمكن من دون تلويثٍ وإن كان أحوط، والمدار على صدق اللفظ، فلا ينافي خروج بعض أجزائه من يده أو رأسه أو نحوهما من المسجد».

الحاجة الضروريّة قد لا تكون [من] الضرورة الشرعيّة أو الضرورة العقليّة [بل تكون من] الضرورة العرفيّة.

نعم، هذا صحيحٌ، ولكنّ قضاء الحاجة قد لا يكون ضروريّاً؛ [مثلاً] إذا كان في بيته يريد [أن] يرتاح، ويخرج لقضاء الحاجة أكثر من مرّةٍ، ولكن حينما يكون معتكفاً، لو خرج مرّةً أو مرّتين في النهار مثلاً لقضاء الحاجة يكفيه، وإن أحسّ بكونه محصوراً، لكنّ هذا لا يجعله مضطرّاً عرفاً؛ [ففي هذا الفرض] لا مبرّر لأن نقول: كلّما أحسّ بحاجةٍ إلى الخروج لقضاء الحاجة من بولٍ أو غائطٍ يجوز له ذلك! [ف]واضح أنّه لا بدّ أن يصير مصداقاً للضرورة العرفيّة.

أمّا أنّه يتمكّن من التأخير، [ف]لا يكون مهمّاً. مثلاً الجنب لا بدّ أن يغتسل من الجنابة، ذاك يجب عليه الخروج بسرعةٍ. [أمّا] المستحاضة [ف]يجب عليها الخروج لأجل غسل الاستحاضة، يمكنها أن تؤخّر غسل الاستحاضة إلى قبيل طلوع الشمس، لكنّ هذا لا موجب له؛ [ف]يمكن التقديم، [فمثلاً] أوّل أذان الصبح تخرج وتغتسل من الاستحاضة. [ف]التقديم والتأخير ليس مهمّاً. الكلام في دفعات الخروج؛ إذا يتمكّن المعتكف من تقليل دفعات الخروج لقضاء الحاجة من بولٍ أو غائطٍ أو نحو ذلك من دون أن يقع في ضررٍ أو في حرجٍ شديدٍ، [ف]يجب عليه ذلك.

الاغتسال في المسجد: العروة وتفصيل السيد الخوئي

أمّا قضيّة الاغتسال، [ف]يقول صاحب العروة: «يجوز الخروج للاغتسال من الجنابة أو الاستحاضة ونحو ذلك، ولا يجب الاغتسال في المسجد وإن أمكن من دون تلويثٍ».

أقرأ كلامين: كلاماً للسيّد الخوئيّ وكلاماً للسيّد السيستانيّ.

أمّا كلام السيّد الخوئيّ، فذكر السيّد الخوئيّ أنّه قد يفرض الاغتسال عن حدثٍ يجوز معه المكث في المسجد، كما لو وجب عليه غسل مسّ الميّت، أو المستحاضة [فـ]تتمكّن من البقاء في المسجد؛ ففي هذا الفرد لا إشكال في جواز الاغتسال في المسجد إذا لم يستلزم مهانةً أو هتكاً للحرمة. تمكّن هذا المكلّف من الاغتسال في نفس المسجد، والبقاء في المسجد لا يحرم عليه؛ لأنّه ليس جنباً وليست حائضاً، بل لو تمكّن من ذلك وجب عليه؛ لأنّه إذاً لا يكون مضطرّاً إلى الخروج من المسجد، [فـ]يمكنه الاغتسال في المسجد بلا أيّ مهانةٍ أو هتك حرمةٍ.

كما هو الحال في الوضوء أو الغسل المندوب. [مثلاً] الذي يغتسل يوم الثالث للاعتكاف –غسلٌ مستحبٌّ– ما هو الدليل على جوازه إذا استلزم الخروج من المسجد أو استلزم طول الخروج من المسجد؟ خرج لقضاء حاجةٍ، ولكن يتأخّر أكثر من قضاء حاجةٍ، ويريد [أن] يغتسل غسلاً مستحبّاً، ما هو الدليل على جوازه؟ إذا في نفس المسجد يغتسل هذا الغسل المستحبّ، [فـ]لا بأس به.

وأمّا في الفرض الثاني، وهو ما لا يجوز فيه الاغتسال في المسجد كالجنب، [فـ]يقول السيّد الخوئيّ: إذا استلزم غسل الجنابة تنجيس المسجد، فلا إشكال في أنّه يجب عليه الخروج لغسل الجنابة خارج المسجد؛ لأنّه من موارد الضرورة، [حيث] يحرم عليه تنجيس المسجد.

وأمّا إذا اغتساله من الجنابة في المسجد لا يوجب تنجس المسجد، فهنا يقول السيّد الخوئيّ: لا بدّ من التفصيل؛ إذا كان اغتساله خارج المسجد يستوعب دقيقتين، وكذا إذا أراد أن يخرج من المسجد إلى خارج المسجد أيضاً يستغرق ويأخذ من الوقت دقيقةً، [فـ]هنا يجوز له بل يجب عليه أن يغتسل في المسجد. لماذا؟ لأنّه تمضي عليه دقيقتان يكون مضطرّاً إلى اللبث في المسجد جنباً، إمّا بأن يتوقّف في المسجد أو يمشي إلى خارج الباب، فهذا المقدار من المكث جنباً في المسجد صار حلالاً له، ويمكنه الاغتسال خلال دقيقةٍ في نفس المسجد، [فـ]لماذا يخرج؟! ليس خروجه ضرورياً.

لا يحتاج أن يغتسل وهو في حال الخروج من المسجد، [بل] يتوقّف في مكانٍ، وخلال دقيقةٍ يغتسل من الجنابة، أمّا [أن] يمشي دقيقةً ثمّ بعد ذلك يغتسل من الجنابة خارج المسجد، [فـ]هذا لا مبرّر له؛ لأنّه ليس ناشئاً عن الضرورة العرفيّة أو الضرورة الشرعيّة أو العقليّة. وأمّا لو أراد أن يخرج من المسجد

يأخذ له من الوقت دقيقةً، وأمّا لو أراد أن يغتسل يأخذ من وقته دقيقتين، [فـ]هنا لا بدّ من الخروج؛ لأنّه أكثر من دقيقةٍ ليس مضطرّاً إلى المكث في المسجد جنباً، فلأجل التحرّز عن البقاء في الدقيقة الثانية في المسجد جنباً، يلزمه الخروج من المسجد ويغتسل خارج المسجد.

نعم، إذا لم يتمكّن من الاغتسال في المسجد أو ماشياً أو واقفاً، [فـ]ذاك بحثٌ آخر، يلزم الخروج من المسجد والاغتسال من الجنابة خارج المسجد.

هذا كلام السيّد الخوئيّ.

تعليقة السيد السيستاني على الاغتسال من الجنابة في المسجد

أقرأ تعليقة السيّد السيستانيّ، وإن شاء الله في الليلة القادمة أستمرّ في البحث. يقول السيّد السيستانيّ: «إذا تمكّن من الاغتسال في المسجد من غير مكثٍ ولم يستلزم محرّماً آخر كالتلويث، وجب على الأحوط» – يعني وجب الاغتسال في المسجد على الأحوط – «وإلّا لم يجز مطلقاً» – يعني إن لم يتمكّن من الاغتسال في المسجد من غير مكثٍ، لم يجز الاغتسال في المسجد مطلقاً– «وإن كان زمان الغسل أقلّ من زمان الخروج»؛ يقول: حتّى لو كان زمان الغسل أقلّ من زمان الخروج أو مساوياً، [فـ]لا يجوز له الاغتسال في المسجد إذا استلزم الاغتسال في المسجد المكث فيه.

ثمّ يقول: «هذا في غير المسجدين، وأمّا فيهما» –في المسجد الحرام والمسجد النبويّ– «فإن لم يكن زمان الغسل أطول من زمان التيمّم وكذا من زمان الخروج، وجب الغسل في المسجد ما لم يستلزم محرّماً، وإلّا وجب الغسل خارجه. هذا بالإضافة إلى الاغتسال من الجنابة ونحوها، وأمّا الاغتسال للاستحاضة وكذلك الأغسال المندوبة، فالأحوط الإتيان بها في المسجد مع الإمكان».

تأمّلوا في هذه التعليقة وفي ما ذكره السيّد الخوئيّ، هل هناك إشكالٌ على هذه الكلمات؟ سيأتي الكلام حول ذلك في الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله ربّ العالمين.

الدرس ٢٨ – ٤٢٠

ليلة الإثنين ٢٩ جمادي الاولى ١٤٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

حكم اغتسال المعتكف الجنب في المسجد

كان الكلام في أنّه إذا أجنب المعتكف واحتلم، [فـ]ماذا يصنع؟ إن كان اغتساله من الجنابة يستلزم تنجيس المسجد فلا بدّ أن يخرج. ولكن إذا لم يستلزم تنجيس المسجد ولا هتك المسجد، وأمكنه من غير حرجٍ أن يغتسل في المسجد، ذكر السيّد الخوئيّ أنّه لا بدّ أن يلحظ هل فترة خروجه من المسجد أقلّ من فترة اغتساله في المسجد، أو مساويةٌ، أو أكثر؟

فإن كانت فترة خروجه من المسجد إلى خارج المسجد أكثر أو مساويةً، فهنا لا بدّ أن يغتسل في المسجد، مثلاً: يريد [أن] يخرج من المسجد [و]لا يقلّ ذلك عن دقيقةٍ، واغتساله في المسجد لا يزيد على دقيقتين، فهو مضطرٌّ إلى الكون في المسجد جنباً خلال دقيقةٍ، إمّا بأن يشتغل باغتساله في المسجد أو بأن يشتغل بالخروج من المسجد، وحينئذٍ حيث يتمكّن من الاغتسال في المسجد فليس مضطرّاً إلى الخروج عن المسجد.

أمّا إذا كان اغتساله في المسجد يستغرق ثلاث دقائق، ولكنّ خروجه عن المسجد يستغرق دقيقةً، فلا بدّ أن يخرج، لماذا؟ لأنّه إذا بقي في المسجد واشتغل بالاغتسال فبعد ثلاث دقائق تزول جنابته، ولكن إذا خرج من المسجد فبعد دقيقةٍ يكون خارج المسجد، ففي الدقيقة الثانية ليس مضطرّاً إلى الكون في المسجد جنباً، والشارع لا يجوّز له أن يغتسل في المسجد ويبقى ثلاث دقائق جنباً في المسجد. يقول له الشارع: "أنت في دقيقةٍ مضطرٌّ إلى الكون جنباً في المسجد، إمّا بأن تشتغل بالاغتسال أو تريد [أن] تخرج من المسجد، أمّا إذا اشتغلت بالاغتسال في المسجد ففي الدقيقة الثانية تكون في المسجد جنباً وأنت بإمكانك [أن] تخرج من المسجد، فخروجك من المسجد يصار إليه لضرورةٍ شرعيّةٍ.»

كلامٌ متينٌ جدّاً.

طبعاً هذا في غير المسجد الحرام والمسجد النبويّ، لأنّه في المسجد الحرام والمسجد النبويّ نفس الخروج من المسجد جنباً حرامٌ إذا يتمكّن من أن يتيمّم. [كلام] السيّد الخوئيّ ناظرٌ إلى الاعتكاف في غير المسجد الحرام والمسجد النبويّ، وكلامه صحيحٌ ومتينٌ و[يكون] مقتضى القاعدة.

أمّا السيّد السيستانيّ فعبارته في تعليقة «العروة» وفي «المنهاج» لا تخلو عن إشكالٍ. نعم، في رسالة «جامع المسائل» غيّروا العبارة، [ف]صار قريباً من عبارة السيّد الخوئيّ. في تعليقة «العروة» وفي «المنهاج» يقول هكذا: «إذا تمكّن من الاغتسال في المسجد من غير مكثٍ وجب على الأحوط، وإلّا لم يجز مطلقاً وإن كان زمان الغسل أقلّ من زمان الخروج». يعني إذا كان زمان الغسل أقلّ من زمان الخروج، [ف]الغسل يستغرق دقيقتين والخروج يستغرق ثلاث دقائق، [ففي هذا الفرض] السيّد الخوئيّ قال: لا بدّ أن يغتسل في المسجد، لأنّه لا ضرورة تقتضي أن يخرج من المسجد، بل لو كان زمان اغتساله في المسجد مساوياً لزمان خروجه من المسجد، كذلك يجب عليه الاغتسال في المسجد. هكذا قال السيّد الخوئيّ. السيّد السيستانيّ في تعليقة «العروة» يقول: حتّى إذا كان زمان الغسل أقلّ من زمان الخروج، لكن حيث يستلزم الاغتسال في المسجد المكث، هذا لا يجوز.

نقول: أيّ إشكالٍ في المكث في هذا الفرض؟ الحرام هو الدخول في المسجد جنباً والكون في المسجد جنباً اختياراً إلّا لمن يمرّ ويجتاز في غير المسجد الحرام والمسجد النبويّ. ولأجل ذلك قلنا بأنّه لا يلزم لمن أجنب في غير المسجد الحرام والمسجد النبويّ أن يتيمّم. [فلو] قام من النوم [و]رأى أنّه محتلمٌ، [ف]لا يجب عليه أن يتيمّم، بينما أنّه في المسجد الحرام والمسجد النبويّ لا بدّ أن يتيمّم ويخرج، إلّا إذا كان تيمّمه يستوعب وقتاً أكثر من زمان خروجه، وأمّا إذا كان تيمّمه لا يأخذ إلّا وقتاً قليلاً [ف]لا بدّ أن يتيمّم ويخرج في المسجدين. أمّا في غير المسجدين: [ف]لا؛ [فلو] قام من النوم [و]رأى أنّه محتلمٌ، حتّى لو يأخذ خروجه من المسجد وقتاً كثيراً لأنّ الطرق مزدحمةٌ، [أو] ساحة المسجد مزدحمةٌ، ويأخذ وقتاً كثيراً حتّى يخرج من المسجد، فليكن، [فإنّ] هذا ليس حراماً، [بل] الحرام هو الدخول في المسجد جنباً أو الكون الاختياريّ في المسجد جنباً، هذا المقدار لا دليل على حرمته.

فإذاً هو يقول: ما هو الفرق؟ أيّ فرقٍ بين أن أمكث في المسجد –أي أبقى في مكاني وأشتغل بالغسل دقيقتين– أو أمشي إلى جنب الباب وخلال المشي أغتسل دقيقتين؟ المهمّ أنّي لو خرجت من المسجد

يأخذ من وقتي ثلاث دقائق، فثلاث دقائق أنا أكون جنباً، فأنا خلال دقيقتين أغتسل في المسجد، فكوني جنباً خلال دقيقتين قطعاً ليس حراماً، بل واجبٌ؛ لأنّه حيث أتمكّن من الاغتسال في المسجد بلا وقوعٍ في حرامٍ، فلا يجوز لي الخروج من المسجد لأجل الاغتسال خارج المسجد، هذا ليس ضرورةً، لا عرفيّةً ولا شرعيّةً ولا عقليّةً.

نعم، قلنا: في المسجد الحرام والمسجد النبويّ يدخل دور التيمّم؛ [فإذا كان يتمكّن من التيمّم وزمان التيمّم يكون أقصر من زمان الخروج، يجب عليه التيمّم، ثمّ بعد ذلك إذا رأى أنّ اغتساله في المسجد أطول زماناً من زمان خروجه من المسجد، يجب عليه الخروج.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة.

معنى صدق اللبث في المسجد

ثمّ يقول صاحب العروة: «والمدار على صدق اللبث، فلا ينافيه خروج بعض أجزاء بدنه من يده أو رأسه ونحوهما من المسجد».

كلامٌ صحيحٌ؛ فلو جلس جنب باب المسجد وأخرج رأسه أو يديه أو رجليه من المسجد، لكنّه معظم بدنه في المسجد عرفاً، [فهذا [يصدق أنّه] مقيمٌ في المسجد، ولو أخرج يده من المسجد، أو فتح الشبّاك وأخرج رأسه من الشبّاك ليرى الهلال مثلاً ونحو ذلك، [فلا بأس به؛ لأنّه ليس خروجاً عن المسجد عرفاً.

المسألة الأولى: ارتداد المعتكف في أثناء اعتكافه

«المسألة الأولى: لو ارتدّ المعتكف في أثناء اعتكافه بطل وإن تاب بعد ذلك إذا كان في أثناء النهار، بل مطلقاً على الأحوط».

إذا ارتدّ المعتكف ثمّ تاب، [فارتداده موجبٌ لبطلان اعتكافه بلا إشكالٍ؛ لأنّه يصير كافراً، وعبادة الكافر لا تصحّ. بل ذكر السيّد الخوئيّ أنّ الكافر وجوده في المسجد مبغوضٌ شرعاً، ويجب على المؤمنين أن يُخرِجوه من المسجد.

[أقول:] الوارد في النصّ هو أنّ المشركين لا يقربون المسجد الحرام. [فقد وقع البحث في أنّه] هل المراد من المسجد الحرام [هو] مكّة والحرم المكّيّ الشريف أو خصوص المسجد الحرام؟ لعلّ إجماع المفسّرين على أنّ المراد منه أنّ المشركين لا يدخلون الحرم ولا مكّة، لا خصوص المسجد الحرام؛ المراد من المسجد الحرام إمّا مكّة أو الحرم الشريف المكّيّ. على أيّ حالٍ، قطعاً لا يجوز دخول المشرك في المسجد الحرام، لكن بالنسبة إلى بقيّة المساجد ادّعي الإجماع على أنّه لا يجوز دخول الكافر في المسجد.

إن قلت: السيّد الخوئيّ لأجل الإجماع على أنّ الكافر يحرم عليه الدخول في المسجد، يقول: فإذاً الرجل بعدما صار مرتدّاً يكون كافراً، فاعتكافه –يعني لبثه في المسجد–، هذا حرامٌ ومبغوضٌ، ولا يصلح أن يكون عبادةً. وهذا ينافي مسلك السيّد الخوئيّ من أنّ الكفّار ليسوا مكلّفين بالفروع!

الجواب: نعم، السيّد الخوئيّ يقول بأنّ الكفّار ليسوا مكلّفين بالفروع، إلّا الفروع المشتركة بين الإسلام وبقيّة الشرائع، أو الفروع الناشئة من حكم العقل كحرمة الظلم مثلاً. الفروع المختصّة بالإسلام، الكافر ليس مكلّفاً بها؛ هذا رأي السيّد الخوئيّ خلافاً للمشهور ومنهم السيّد السيستانيّ. لكنّ السيّد الخوئيّ يدّعي أنّه يجب على المؤمنين إخراج الكافر من المسجد، وهذا يعني أنّ بقاء الكافر في المسجد مبغوضٌ وإن لم يكن هو مكلّفاً بذلك. هو ليس مكلّفاً بالخروج، لكنّ إلزام المؤمنين –حسب الإجماع– على إخراج الكافر وعدم السماح له بالكون في المسجد يكشف عن كون هذا البقاء في المسجد للكافر مبغوضاً، وإذا صار مبغوضاً فلا يصلح أن يكون مقرّباً وعبادةً.

هذا مقصود السيّد الخوئيّ، لكنّ المهمّ أنّ السيّد الخوئيّ لا يفتي بحرمة دخول الكافر في غير المسجد الحرام والمسجد النبويّ، بل يحتاط لأجل الإجماع. والمهمّ أنّ ما ذكره أوّلاً هو الصحيح [من أنّ] الكافر – ومنه المرتدّ قبل توبته – لا تصحّ عبادته، فاعتكافه يصير باطلاً.

ثمّ هذا المرتدّ إن تاب بعد ذلك (لو ارتدّ ثمّ تاب)؛ [ف]إذا كان المرتدّ ملّيّاً [ف]تقبل توبته، [و]إذا كان فطريّاً فهناك كلامٌ في أنّه هل تقبل توبته ما بينه وبين ربّه أم لا؟

بعضهم قال: لا تقبل منه توبةٌ؛ "فلا توبة له" أخذ بإطلاق هذا الكلام.

ولكن من الواضح أنّ المقصود أنّ توبة المرتدّ الفطريّ –وهو من ولد بين أبٍ وأمٍّ مسلمين– لا تقبل أي لا تقبل لإسقاط حدّ قتله، أو رجوع زوجته إليه، أو لأجل أن لا تقسم تركته على ورثته. وإلّا فما

بينه وبين الله الارتكاز المتشرّعيّ والوجدان الفطريّ يأبى عن قبول أنّه لا تقبل توبته، [مع أنّه] تقبل توبة الجميع، حتّى فرعون لو كان يتوب إلى الله توبةً نصوحاً لكان تقبل توبته. فإذاً توبة المرتدّ الفطريّ تقبل ما بينه وبين الله.

ولكن هل يصحّ اعتكافه؟ لا، لأنّه بطل اعتكافه في تلك الفترة.

يقول صاحب العروة: هذا إذا كان ارتداده في أثناء النهار، لأنّ صومه بطل بارتداده، وإذا تاب فلا يعود صومه صحيحاً. أمّا في الليل فبطلان اعتكافه فيما إذا ارتدّ في الليل وتاب في الليل مبنيٌّ على الاحتياط.

نُقِل عن الشيخ الطوسيّ أنّه قال: ارتداد المعتكف في الليل وتوبته قبل طلوع الفجر لا يُبطِل اعتكافه.

ولعلّه مبنيٌّ منه على أنّ الاعتكاف متقوّمٌ بالنهار ويمكنه أن يخرج في الليل إلى بيته، ولكن ذكرنا أنّ هذا ليس صحيحاً، الاعتكاف أمرٌ واحدٌ مستمرٌّ، فلا بدّ أن يستمرّ في الليلتين المتوسّطتين.

فإذاً الاعتكاف عبادةٌ، والصحيح أنّ هذه العبادة لا تصحّ من الكافر سواءً كان في الليل أو في النهار.

المسألة الثانية: عدم جواز العدول بالنيّة في الاعتكاف

«المسألة الثانية: لا يجوز العدول بالنيّة من اعتكافٍ إلى غيره وإن اتّحدا في الوجوب والندب، ولا عن نيابة ميّتٍ إلى آخر أو إلى حيٍّ، أو عن نيابة غيره إلى نفسه أو العكس».

واضحٌ، لأنّه حينما نوى الاعتكاف، [فإمّا] يريد [أن] يبطّل الاعتكاف الأوّل ويستأنف اعتكافاً جديداً كما إذا لم يدخل الفجر من الليلة الأولى، [ف]نوى الاعتكاف في الليل نيابةً عن أبيه، ثمّ بعد ساعةٍ قال: لماذا لا أنوي الاعتكاف عن نفسي وأنا أحوج إلى ذلك؟ فعدل إلى الاعتكاف بنيّة نفسه، [ف]لا بأس [به]، لأنّه من الآن يبدأ بهذا الاعتكاف الجديد.

أمّا لو عدل عن نيّته بعد طلوع الفجر، [ف]هذا لا يصحّ، لأنّه ابتدأ الاعتكاف. فهو نظير أن يبدأ بصلاةٍ بنيّة القضاء عن والده، ثمّ في أثناء الصلاة يعدل إلى نيّة نفسه، [ف]كما أنّ هذه الصلاة تصير باطلةً، كذلك هذا الاعتكاف يصير باطلاً إذا عدل عن نيّة الاعتكاف عن أبيه إلى نيّة الاعتكاف عن نفسه بعد طلوع الفجر من الليلة الأولى، وهذا واضحٌ.

المسألة الثالثة: حكم النيابة عن أكثر من واحدٍ في اعتكافٍ واحدٍ

«المسألة الثالثة: الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحدٍ في اعتكافٍ واحدٍ».

صحيحٌ، [إذ] لا دليل على مشروعيّة الاعتكاف عن شخصين. نعم، في الحجّ يوجد دليلٌ، لا تستشكلوا بأنّه لماذا يمكن الحجّ عن جماعةٍ؟ هناك يوجد دليلٌ، أمّا في الاعتكاف [ف]لا يوجد دليلٌ على أنّه ينوي الاعتكاف عن شخصين. في الزيارة تكون سيرةٌ متشرّعيّةٌ – ولعلّه يستفاد من بعض الروايات – أنّه يزور عن نفسه و عن غيره زيارةً واحدةً.

على أيّ حالٍ، لا دليل في الاعتكاف على ذلك، والأصل عدم مشروعيّة الاعتكاف؛ لأنّه لا يوجد إطلاقٌ في دليل الاعتكاف النيابيّ يشمل هذا الفرض. نعم، يمكن الاعتكاف بنيّة أكثر من شخصٍ واحدٍ رجاءً، ولكنّ نتيجة هذا الرجاء أنّه يجوز له أن يبطل اعتكافه حتّى في اليوم الثالث؛ لأنّه لا دليل على مشروعيّة هذا الاعتكاف كي يجب إتمامه في اليوم الثالث.

وطريق الحلّ: أن يعتكف لنفسه ولكن يقصد إهداء الثواب إلى من يريد. [فيجوز له أن يقول:] «لا أعتكف عن أبي وأمّي، وأعتكف عن نفسي ولكن أقصد إهداء الثواب إليهما». هذا لا بأس به، ويستفاد عموم جواز إهداء الثواب من الروايات.

المسألة الرابعة: شروط صوم الاعتكاف

«المسألة الرابعة: لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون لأجله، بل يعتبر فيه أن يكون صائماً أيّ صومٍ كان، فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استئجاريّاً».

[أقول: يجوز الاعتكاف في هذا الفرض] بشرط. مثلاً أجّروك على أن تصوم عن زيدٍ المرحوم، لا بأس به، لكن [هل] أنت مطمئنٌّ بأنّه كان عليه قضاء صوم رمضان أو لا؟ إذا تطمئنّ أو أحرز ذلك ولو بمقتضى الاستصحاب [ف]لا بأس. وإذا [كنت] غير مطمئنٍّ – كما أنّه عادةً في الصوم الاستئجاريّ الإنسان غير مطمئنٍّ بأنّ من يصوم عنه كان يجب عليه القضاء فكثيرٌ من الناس من أجل الاحتياط يوصون بأن يصام عنهم – فإذاً أنت تصوم بنيّة صوم رمضان قد لا يكون هذا صحيحاً، فلا بدّ أن تنوي [بنية تعليقية وهي] أنّه: إن كان عليه صوم رمضان فأصوم صوم رمضان عنه، وإلّا فأصوم تطوّعاً عنه،

وبذلك يكون صومك صحيحاً. ولكنّ هذا الصوم الثاني مشروطٌ بأن لا يكون عليك قضاء الصوم، وإلّا كيف تصوم تطوّعاً عن شخصٍ آخر وعليك قضاء الصوم؟ نعم، لو أحرزت أنّ عليه القضاء، فالسيّد السيستانيّ يقول: لا بأس أن تقضي عنه مع أنّ عليك القضاء أيضاً.

[يقول صاحب العروة:] «فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استئجاريّاً، أو واجباً من جهة النذر ونحوه، بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك أن يؤجر نفسه للصوم ويعتكف في ذلك الصوم، ولا يضرّه وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف؛ فإنّ الذي يجب لأجله هو الصوم الأعمّ من كونه له أو بعنوانٍ آخر، بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقاً في الصوم المندوب الذي يجوز له قطعه، فإن لم يقطعه تمّ اعتكافه، وإن قطعه انقطع الاعتكاف ووجب عليه الاستئناف وفاءً بنذر الاعتكاف»؛ لأنّه نذر الاعتكاف، ففي الصوم المندوب يجوز إبطاله، لكن يبقى عليه الوفاء بنذر الاعتكاف، فيستأنف الاعتكاف حتّى يفي بنذره.

وبقيّة الكلام في الليلة القادمة إن شاء الله.

والحمد لله ربّ العالمين.

الدرس ٢٩–٤٢١

ليلة الثلاثاء ٣٠ جمادي الاولى ١٤٤٨

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

تتمّة المسألة الرابعة: عدم اعتبار قصد الاعتكاف في الصوم

كان الكلام في أنّه لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يصوم المعتكف لأجل الاعتكاف، لأنّ الإطلاق يقول: «لا اعتكاف إلّا بصومٍ»، أيّ صومٍ كان، إذا كان مشروعاً فيكفي. ويؤيّد ذلك الروايات التي وردت في اعتكاف النبيّ صلّى الله عليه وآله في العشر الأخير من شهر رمضان؛ [فـ]صوم النبيّ لم يكن لأجل الاعتكاف، [بل] كان لأجل شهر رمضان، [و]مع ذلك اعتكف النبيّ. وإذاً لا إشكال في هذه المسألة.

المسألة الخامسة: حكم قطع الاعتكاف المندوب والمنذور

المسألة الخامسة: «يجوز قطع الاعتكاف المندوب في اليومين الأوّلين، ومع تمامهما يجب الثالث. وأمّا المنذور فإن كان معيّناً فلا يجوز قطعه مطلقاً، وإلّا فكالمندوب».

هذا الذي ذكره صاحب العروة هو المشهور بين المتأخّرين، وهو الصحيح. الاعتكاف المندوب في اليومين الأوّلين يجوز قطعه، فإذا وصل إلى اليوم الثالث فقد دلّ النصّ الصحيح على وجوب إتمامه. وهكذا الاعتكاف الواجب الموسّع، كما لو نذر أن يعتكف من غير توقيته بوقتٍ معيّنٍ، أو وجب عليه قضاء الاعتكاف كما لو أبطل اعتكافه السابق في اليوم الثالث؛ فهنا يجب عليه قضاء الاعتكاف. لكنّ هذا الواجب موسّعٌ، فلو بدأ بالاعتكاف بنيّة قضاء ذلك الاعتكاف الذي أبطله، ففي اليومين الأوّلين يمكنه الإبطال لهذا الاعتكاف؛ [إذ] لا دليل على حرمة إبطاله.

الأقوال في المسألة ومناقشتها

لكن هنا قولان آخران نذكرهما:

القول الأوّل: ما نسب إلى الشيخ الطوسيّ وأبي الصلاح الحلبيّ وابن زهرة من حرمة قطع الاعتكاف مطلقاً.

والقول الثاني: جواز قطع الاعتكاف مطلقاً حتّى في اليوم الثالث، ونسب ذلك إلى السيّد المرتضى والمحقّق الحلّيّ والعلّامة الحلّيّ.

أمّا القول الأوّل: فقد يستدلّ له بعموم قوله تعالى: «لا تُبطِلوا أعمالكم».

الشيخ الأنصاريّ أجاب عنه بأنّ هذه الآية أجنبيّةٌ عن إفادة حرمة إبطال العمل الذي بدأ فيه؛ [بل] ظاهر هذه الآية أنّ العمل انتهى، وبعد انتهاء العمل الآية الكريمة تنهى عن إزالة أثره وحبط ثوابه، فيكون نظير قوله تعالى: «لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى».

هذا الكلام متينٌ جدّاً، ويشهد على ذلك أنّه لو التزمنا بأنّ مفاد الآية النهي عن قطع العمل الذي بدأ به، للزم منه تخصيص الأكثر المستهجن؛ [فـ] كثيرٌ من الأعمال نبدأ بها ثمّ نتندّم ونتركها في الأثناء.

نعم، في الحجّ ولو كان مندوباً أو العمرة دلّ الدليل على وجوب إتمامهما، يستدلّون على ذلك بقوله تعالى: «وأتمّوا الحجّ والعمرة لله».

لكن هناك بحثٌ، وهو أنّه يستفاد من الروايات تطبيق هذه الآية على وجوب الإتيان بحجّةٍ تامّةٍ وعمرةٍ تامّةٍ لمن استطاع إليهما، في عمر المكلّف ولو مرّةً واحدةً: «إنّ العمرة واجبةٌ على الخلق بمنزلة الحجّ لمن استطاع إليه سبيلاً، قال الله تعالى: وأتمّوا الحجّ والعمرة لله»، وفي روايةٍ أخرى في تفسير هذه الآية: «يعني به أداءهما واتّقاء ما يتّقي المحرم».

ولكنّ ظاهر الآية هو ما استفاده الأعلام كالسيّد الخوئيّ من أنّه كلّ حجٍّ وعمرةٍ بدأ المكلّف بهما فيجب عليه إتمامهما، ولأجل ذلك ورد بعد ذلك: «فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي». [فيكون المقصود بقوله تعالى:] «أتمّوا الحجّ والعمرة لله فإن أحصرتم» [هو أنّه إن] لم تتمكّنوا من إتمام العمرة أو الحجّ، فعليكم الإتيان بأعمال المحصور والمصدود.

على أيّ حالٍ، قد يكون مقتضى الجمع بين ظاهر الآية والروايات استعمال الآية في معنًى جامعٍ كما ذكرناه في محلّه.

[و]بالنسبة إلى الصلاة، السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ يحتاط في إبطال الصلاة المندوبة، كما أنّ المشهور حرمة إبطال صلاة الفريضة. ولعلّه يستفيد السيّد الإصفهانيّ هذا الحكم ممّا ورد من أنّ الصلاة: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم». لكن لا يظهر من هذا الحديث التحريم التكليفيّ [بل] لعلّ المقصود منه التحريم الوضعيّ، يعني بمجرّد أن يكبّر يدخل في الصلاة ويحرم عليه وضعاً الإتيان بمنافيات الصلاة كالقهقهة ونحو ذلك.

أمّا في غير هذه المجالات، [ف]حتّى قضاء صوم شهر رمضان قبل الظهر ورد النصّ في أنّه يجوز إبطاله، فكيف بالصوم المندوب الذي ورد النصّ في جواز إبطاله قبل الظهر أو بعده؟!

والمهمّ أنّ هذه الآية الكريمة لا يستفاد منها أكثر من النهي عن حبط العمل. أقرأ لكم هذه الآية الكريمة بكاملها: «يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم إنّ الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله ثمّ ماتوا وهم كفّارٌ فلن يغفر الله لهم». واضحٌ أنّ قرينة السياق تقتضي أن يكون النهي عن إبطال الأعمال السابقة بإزالة أثرها، لأنّه إذا عصى الله ورسوله [ف]قد يؤثّر ذلك في حبط عمله السابق.

وقد يستدلّ على حرمة إبطال الاعتكاف مطلقاً بما دلّ على وجوب الكفّارة لو جامع أهله في حال الاعتكاف.

الجواب: إنّنا نقبل [أنّه] إذا لم يفسخ اعتكافه [و]بنى على استمرار اعتكافه وجامع أهله، فعليه الكفّارة حتّى في اليومين الأوّلين أخذاً بإطلاق الروايات، لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يجوز له أن يفسخ اعتكافه في اليومين الأوّلين، بل حتّى في اليوم الثالث يفسخ اعتكافه، يقول: أبداً لا أريد [أن] أعتكف، أهلي كانت مسافرةً، اتّصلوا بي [و]قالوا: أهلك جاءت، أنا لا أريد هذا الاعتكاف، يقولون: فيه ثوابٌ، يقول: الثواب لكم، لا أريد. أيّ دليلٍ على حرمة إبطال الاعتكاف لا بالجماع [بل] بفسخ الاعتكاف؟ على أنّ غايته أنّ إبطال الاعتكاف بالجماع حرامٌ لا مطلقاً. فهذا القول الأوّل ليس تامّاً.

أمّا القول الآخر، وهو جواز إبطال الاعتكاف مطلقاً حتّى في اليوم الثالث كما نسب إلى السيّد المرتضى، فهو وإن كان مطابقاً للقاعدة، لكنّ خلافه الصريح صحيحة محمّد بن مسلمٍ التي تقول: «إذا اعتكف يوماً

ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتّى تمضي ثلاثة أيّامٍ».

هنا بحثٌ في أنّه إذا من الأوّل قال: «إن بدا لي أن أخرج من حال الاعتكاف حتّى في اليوم الثالث فأخرج»، هل هذا الشرط نافذٌ أم لا؟ سيأتي هذا البحث. هذه الرواية تقول: نعم، هذا الشرط نافذٌ، ولكن إذا لم يشترط على الله أن يبطل اعتكافه متى شاء، فإذا مضى عليه يومان بأن غربت عليه الشمس في اليوم الثاني، وجب عليه الاستمرار في الاعتكاف في اليوم الثالث، و[هكذا] لو استمرّ في الاعتكاف إلى اليوم الخامس وجب عليه الاستمرار في الاعتكاف في اليوم السادس.

[هذا] الاشتراط مذكورٌ في موردين: مورد الاعتكاف ومورد الإحرام. [فقد] ورد في الروايات أنّه في حال الإحرام إذا اشترط على الله: «إن عرض لي عارضٌ يحبسني فخلّي حيث حبستني» أو «فخلّني حيث حبستني»، ويقال بأنّه إذا اشترط ذلك في إحرامه فلا يحتاج إلى أعمال المحصور والمصدود، [بل] بمجرّد أن عرض له مانعٌ من استمرار حجّه أو عمرته يبطل إحرامه، لكن هنا خلافٌ مذكورٌ في محلّه.

أمّا صدر الرواية: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن يشترط فله أن يخرج ويفسخ»، ما هو المقصود منه؟ يعني إذا اشترط فلا يجوز له أن يفسخ. لعلّ المراد منه –أو فقل: الظاهر أنّ المراد منه–: النذر المعيّن. إنّما يجوز الخروج من الاعتكاف [في] اليومين الأوّلين إذا لم يكن قد وجب عليه ذلك بأن التزم لله أن يعتكف في هذا الوقت المعيّن، فحينئذٍ لا يجوز له الخروج؛ لأنّه حنثٌ للنذر. نذر أو عهد أو حلف، كلّ ذلك شرطٌ لله على نفسه.

وأمّا في اليوم الثالث يقول: «إذا لم يكن اشترط فله أن يخرج»، [فـ]ذاك شرطٌ لنفسه على الله، يقول: يا الله! إلهي! أنا من حقّي إذا أردت أن أخرج في اليوم الثالث –زوجتي جاءت في اليوم الثالث مثلاً، فتدري أنا لا أتحمّل– أذهب، اشترطت على الله في نيّة الاعتكاف ذلك. يقول: لا بأس.

المسألة السادسة: تداخل صوم الاعتكاف مع الصوم المنذور أو الاستئجاريّ

المسألة السادسة: «لو نذر الاعتكاف في أيّامٍ معيّنةٍ وكان عليه صومٌ منذورٌ أو واجبٌ لأجل الإجارة، يجوز له أن يصوم في تلك الأيّام وفاءً عن النذر أو إجارةً».

واضحٌ، نذر أن يعتكف في وقتٍ معيّنٍ، فوجب عليه الصوم مقدّمةً للاعتكاف، وفي نفس الوقت كان ناذراً لصومٍ أو أجيراً على صومٍ، يتداخلان، لأنّ صوم الاعتكاف لا بشرط، والصوم المنذور أيضاً لا بشرط، وصوم الإجارة أيضاً لا بشرط سواءٌ كان في حال الاعتكاف أم لا، فيتداخلان، وهذا مقتضى القاعدة.

[نعم] الأصل عدم التداخل، [ولكن] لا هنا، لأنّ التداخل هنا مقتضى القاعدة كما ذكر السيّد الخوئيّ من أنّه لو قال المولى لعبده: أكرم عالماً وأكرم هاشميّاً، فأكرم عالماً هاشميّاً، اقتصر في امتثاله [ف]امتثل كلا التكليف. وهكذا التداخل في نافلة المغرب وصلاة الغفيلة يقولون: [إنّ التداخل] مقتضى القاعدة، لأنّ نافلة المغرب لا بشرط من صلاة الغفيلة، وصلاة الغفيلة لا بشرط من صلاة نافلة المغرب، فعنوانان قصديّان يمكن أن يتداخلا، لأنّه بقصدهما ينطبق كلا العنوانين على هذا المورد.

«نعم، لو نذر الاعتكاف في أيّامٍ بأن أعتكف وأصوم لأجل الاعتكاف مع قصد كون الصوم له ولأجله، لم يُجزِ عن النذر أو الإجارة».

صحيحٌ، لم يجز عن الإجارة، ولكن لماذا لا يجزئ عن النذر؟ إذا نذر «أن يعتكف» مع أن يصوم في حال الاعتكاف لأجل الاعتكاف، فصومه الاستئجاريّ لا يقع، لأنّه خلاف [نذره]، [إذ] إنّ نذره كان متعلّقاً بصومٍ لأجل الاعتكاف لا لأجل الاستئجار عن الغير. لكن إذا كان قد نذر صوماً، ذاك النذر لا بشرط، [و]«لا بشرط» يجتمع مع ألف شرطٍ، لا يلزم أن يكون صوم الاعتكاف وصوم النذر كلاهما لا بشرط، أحدهما يكون لا بشرط كافٍ، لأنّ «لا بشرط» يجتمع مع ألف شرطٍ. «نذر اعتكافه» كان بشرط أن يكون صومه لأجل الاعتكاف، ولكن نذر أن يصوم يوم الأربعاء والخميس والجمعة لا بشرط، فينطبق على الصوم بسبب الاعتكاف.

المسألة السابعة: نذر اعتكاف أقلّ من ثلاثة أيّامٍ

المسألة السابعة: «لو نذر اعتكاف يومٍ أو يومين، فإن قيّد بعدم الزيادة بطل نذره».

لأنّ أقلّ الاعتكاف ثلاثة أيّامٍ. «وإن لم يقيّد»، نذر أن يعتكف يومين لا بشرط، فإذاً يتمكّن من الاعتكاف المشروع بأن يضمّ إلى الاعتكاف في هذين اليومين الاعتكاف في اليوم الثالث.

علّق السيّد الخوئيّ والسيّد السيستانيّ على صدر هذه المسألة حيث قال [صاحب العروة]: «فإن قيّد بعدم الزيادة بطل نذره»، فقالا: إذا نذر الاعتكاف الشرعيّ يومين بشرط عدم الزيادة، [فـ]هنا يبطل الاعتكاف ويبطل النذر. أمّا لو قصد الاعتكاف العرفيّ، [بأن] قال: لا يوجد عندي مجالٌ [أن] أعتكف ثلاثة أيّامٍ، لكن أعتكف اعتكافاً عرفيّاً يومين في المسجد، أنا أحبّ أن أكون مع المعتكفين، ولكن لا يوجد عندي مجالٌ في اليوم الثالث، عندي سفرٌ، وأنذر أن أعتكف اعتكافاً عرفيّاً، أي أسكن في المسجد، أقيم في المسجد مع الصوم، [فـ]هل فيه إشكالٌ؟ [الجواب:] عملٌ راجحٌ؛ يقيم في المسجد يومين ويصوم يومين، ولا إشكال فيه، ما دام لم ينو الاعتكاف الشرعيّ المتقوّم بالإقامة في المسجد ثلاثة أيّامٍ.

المسألة الثامنة: مصادفة اليوم الثالث من الاعتكاف المنذور للعيد

المسألة الثامنة: «لو نذر اعتكاف ثلاثة أيّامٍ معيّنةٍ أو أزيد فاتّفق كون الثالث عيداً بطل من أصله».

لأنّه ينظر إلى الاعتكاف ثلاثة أيّامٍ كمركّبٍ ارتباطيٍّ، وحيث لا يتمكّن من الوفاء بالنذر فيسقط النذر وينحلّ النذر، لا أنّه يجب عليه الاعتكاف العرفيّ في اليومين الأوّلين لا؛ لأنّه لم يتعلّق به النذر، [بل] تعلّق النذر بالاعتكاف ثلاثة أيّامٍ كمركّبٍ ارتباطيٍّ. كما لو نذر أن يطعم عالمين لا بنحو الانحلال، فعجز عن إكرام أحدهما، انحلّ نذره [و]لا يجب عليه إكرام الآخر.

«بطل من أصله، ولا يجب عليه قضاؤه لعدم انعقاد نذره، لكنّه أحوط». صحيح.

المسألة التاسعة: نذر اعتكاف يوم قدوم زيدٍ

المسألة التاسعة: «لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيدٍ بطل، إلّا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر. ولو نذر اعتكاف ثاني يوم قدومه صحّ، ووجب عليه ضمّ يومين آخرين».

يقول صاحب العروة: «لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيدٍ»، زيدٌ يقدم في أثناء النهار، فإذاً هو ينذر أن يعتكف في أثناء النهار، [فـ]هذا ليس صحيحاً. «إلّا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر»، إلّا أن يعلم قبل الفجر بأنّه سوف يقدم في هذا اليوم، هنا يجب عليه الاعتكاف من طلوع الفجر في ذاك اليوم ولو قبل مجيء زيدٍ بساعاتٍ.

نقول: أوّلاً: أيّ إشكالٍ في أن ينذر البدء بالاعتكاف من ساعة مجيء زيدٍ ولو في أثناء النهار؟ أنتم ذكرتم سابقاً أنّه لو بدأ بالاعتكاف من أثناء النهار بشرط أن يكون صائماً من طلوع الفجر لصحّ اعتكافه. نعم، لو لم يكن صائماً [فـ]لا معنى لاعتكافه من أثناء النهار.

فلا بدّ من التفصيل: إن نذر أن يعتكف من ساعة قدوم زيدٍ في أثناء النهار فيصحّ نذره، وفي علم الله كان يجب عليه الصوم من الليل. نعم، مقتضى استصحابِ أنّه لا يجيء زيدٌ في هذا اليوم أنّه يكون معذوراً في تركه للصوم، لكنّ هذا يختلف عمّا ذكره صاحب العروة من أنّه «لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيدٍ بطل» أي بطل نذره، لا، [إنّ] نذره صحيحٌ، لكنّه لو لم يعلم بأنّ زيداً يجيء في أثناء النهار فلم يصم من الليل، خالف نذره عن عذرٍ شرعيٍّ. ولكنّه لو كان صائماً –أو فقل: لم يكن مرتكباً لمفطرٍ إلى هذه الساعة –[كأن] ينوي الصوم من هذه الساعة– [فهو] صومٌ مندوبٌ بعد، [فـ]ينوي الصوم ويعتكف. هذا هو المطلب الأوّل.

–[حيث] إنّه لا يوجد مجالٌ للاستمرار في البحث– أنا أقرأ لكم تعليقة السيّد السيستانيّ وتعليقة السيّد الخوئيّ على هذه المسألة، ونكمل البحث إن شاء الله في يوم الاثنين.

أمّا تعليقة السيّد السيستانيّ فيقول السيّد السيستانيّ تعليقاً على عبارة العروة –عبارة العروة هكذا: «لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيدٍ بطل، إلّا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر»–، [فـ]يقول السيّد السيستانيّ: «إلّا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر»، يعني قبل الفجر يعلم بأنّه سوف يقدم زيدٌ هذا اليوم، فلا بدّ أن يصوم مقدّمةً للاعتكاف ولو كان نذره للاعتكاف بعد ساعة قدوم زيدٍ». لا بأس، يصوم من الليل، وبعد أن قدم زيدٌ يذهب ويعتكف.

يقول السيّد السيستانيّ بعد ذلك: «وكذا على الأحوط ما إذا كان له طريقٌ إلى الاستعلام، وحينئذٍ لا بدّ من الوفاء بالنذر ولو بالاحتياط». إذا كان يتمكّن من السؤال، فالأحوط وجوباً أن تصوم وتعتكف، لا حاجة إلى السؤال كواجبٍ نفسيٍّ، [إذ] ليس السؤال واجباً نفسيّاً، لكن منشأٌ للاحتياط. هذا كلام السيّد السيستانيّ.

أمّا كلام السيّد الخوئيّ: [ف]بعد ما قال صاحب العروة: «بطل نذره»، يقول السيد الخوئي: «بل صحّ ووجب عليه الاعتكاف من الفجر إن علم قدومه أثناء النهار، وإلّا اعتكف من زمان قدومه وضمّ إليه ثلاثة أيّامٍ. نعم، إذا كان من قصده الاعتكاف من الفجر بطل النذر في هذا الفرض».

يقول السيّد الخوئيّ: إن علم قدومه أثناء النهار وجب عليه الاعتكاف من الفجر، وإن لم يعلم، فإن كان نذره هو الاعتكاف من طلوع الفجر بطل نذره، لأنّه نذر أن يعتكف من طلوع الفجر في اليوم الذي يقدم فيه زيدٌ، وهو لم يكن عالماً بأنّه يقدم زيدٌ في هذا اليوم فلم يعتكف، [فحينئذٍ قد]بطل نذره. وأمّا لو نذر أن يعتكف من ساعة قدوم زيدٍ، فليعتكف من ساعة قدوم زيدٍ. وإذا كان قد نذر الاعتكاف من طلوع الفجر، وكان يعلم بأنّ زيداً سيجيء في هذا اليوم ولو في أثناء النهار، وجب عليه الاعتكاف من الليل.

هاتان التعليقتان لاحظوهما وتأمّلوا فيهما، هل يوجد عليهما ملاحظاتٌ أم لا؟ إن شاء الله نذكر الملاحظات عليهما في ليلة الثلاثاء. ونسألكم الدعاء.

والحمد لله ربّ العالمين.