ينابيع الفقه

تقرير البحوث

أستاذ الفقهاء آية الله العظمى

السيد محمود الحسيني الشاهرودي دام ظله

تأليف

الحجة المحقق آية الله العظمى

السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام ظله

الجزء الثالث

إعداد وتحقيق آل المرتضى عليهم السلام

ينابيع الفقه


شبكة الفكر
alfeker.net

ينابيع الفقه

كتاب الصلاة

تقريراً لبحوث

أستاذ الفقهاء آية الله العظمى

السيد محمود الحسيني الشاهرودي قدس سره

تأليف

الحجة المحقق آية الله العظمى

السيد محمد جعفر الجزائري المروج قدس سره

الجزء الثالث

إعداد وتحقيق آل المرتضى عليهم السلام

جزائري، محمد جعفر، ۱۲۸۸ ـ ۱۳۷۸ش.
ينابيع الفقه كتاب الصلاة: تقريرات مباحث للمرجع الفقيد آية‌الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودى (قدس سره)/ المولف السيد محمد جعفر الجزائرى المروج (قدس سره).
قم: آل مرتضى للتحقيق والنشر، ۱۳۹۹.
۳ ج.
978-964-5822-222 دوره؛
978-964-5822-291 ج.۳
تقريرات مباحث الصلاة للمرجع الفقيد آية‌الله العظمى السيد محمود الحسينى الشاهرودى (قدس سره).
۱. الصلاة ۲. فقه جعفرى -- قرن ۱۴
حسينى شاهرودى ۱۲۵۹ - ۱۳۵۳.
BP ۱۸۶ / ۴۳ج ۹ى ۱۳۹۶
۲۹۷/۳۵۳
۵۰۹۴۹۹۷

هوية الكتاب

اسم الكتاب : ..... ينابيع الفقه كتاب الصلاة المجلّد الثالث
تقريرات مباحث الصلاة للمرجع الفقيد
آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي قدس سره
المؤلّف : ..... آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروّج قدس سره
الناشر : ..... آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر
تاريخ النشر : ۱۳۹۹
الطبعة : ..... الأُولى
العدد : ۵۰۰
المطبعة : ..... ياران
شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۸۲۲-۲۲۲
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۸۲۲-۲۹۱

القول في قضاء الصلوات

وقبل الخوض فيه لا بأس بالتنبيه على أمر وهو: أنّ القضاء لا يكون في غير الموقتات كحجة الإسلام وصلاة الزلزلة ونحوهما، ضرورة عدم صدق حد القضاء وهو تدارك الفائت في وقته في خارج الوقت على غير الموقت، فمورد القضاء هو الموقت دون غيره.

كما أنّ هذا البحث مبني على كون الوقت مطلوباً آخر غير مطلوبية أصل الطبيعة، إذ لو كان الموقت من تعدد المطلوب فنفس دليل تشريع الموقت يدل على مطلوبية الطبيعة في خارج الوقت ولا حاجة إلى البحث عن دليل القضاء لكفاية دليل تشريع الأداء في وجوب القضاء، وعلى هذا فيكون بحث القضاء في مورد لم يكن دليل التوقيت ظاهراً في تعدد المطلوب بأن يكون الوقت مطلوباً آخر غير مطلوبية أصل الطبيعة بل ظاهراً في وحدة المطلوب.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الفوت المأخوذ في أدلة وجوب القضاء كقولهم عليهم السلام: «من فاتته فريضة...» [1] ونحوه، ظاهر عرفاً في ترك الفريضة بالنسبة إلى من له أهلية أدائها، فالمكلف قبل وجوده لا يصدق فوت الفريضة عليه لعدم قابلية المحل للأداء، فاستعماله في غير القابل لذلك ـ كما في بعض الأدعية والزيارات، كفوت

---

١) عوالي اللئالي ٢ / ٥٤، الحديث ١٤٣.

وفي المستدرك ٦ / ٤٢٨، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ٧١٤٧: «من فاتته صلاة...».

نصرة المولى المظلوم (صلوات الله عليه وأرواحنا فداه) من بقية الله تعالى في الأرضين الحجة المنتظر (عليه أفضل الصلاة والسلام) مع أنّه لم يكن موجوداً ظاهراً في اليوم الذي وقعت فيه أعظم الفجائع المحرقة للقلوب إلى يوم النشور ـ يكون لضرب من العناية والمسامحة.

وبالجملة فالفوت لا يصدق إلّا على من له أهلية الأداء، ومن هنا يعلم صدق الفوت على النائم والصبي المميز دون المجنون، لقابلية النائم والصبي المميز للأداء دون المجنون، فإنّه كالبهائم وفعله كفعلها ولا يترتب عليه ثواب ولا عقاب كما ورد في جملة من الروايات المتضمنة لكون الثواب والعقاب مترتبين على العقل.

وبالجملة فالفوت لا يصدق على المجنون ويصدق على النائم والصبي المميز، ولكن لما لم يكن المميز مخاطباً بالتكاليف الإلزامية لا يجب عليه القضاء لعدم وجوب أدائها بل استحبابه، والنائم تكون القابلية فيه ثابتة ولكن المانع وهو النوم فيه موجود.

وقد يدفع إشكال صدق الفوت على النائم في تمام الوقت بالتعلق بالواجب المعلق، لفعلية الوجوب حينئذٍ في أوّل البلوغ، فقبل النوم كان وجوب الصلاة في وقتها فعلياً فيصدق فوت الصلاة بالنسبة إلى النائم قطعاً.

ولكن الحق ـ على ما قرر في الأُصول ـ بطلان الوجوب التعليقي، فلا يندفع الإشكال به.

وقد يدفع أيضاً بما بنى عليه الميرزا ﷺ في مواضع عديدة وجعله من المسلمات، وهو انقسام الشرائط العامة إلى ما له دخل في الملاك والخطاب كالعقل وإلى ما له دخل في الخطاب فقط كالقدرة التكوينية وإلى ما له دخل في التنجز وحكم العقل باستحقاق العقوبة على الترك كالعلم، ولم يؤخذ في الأدلة اعتبار اليقظة في المكلف،

فعلى هذا لا يكون النائم مخاطباً بالأداء لعدم قدرته عليه، ولكن الملاك لا يتوقف على القدرة لما ذكره ﷺ من عدم دخل القدرة إلّا في الخطاب، فيصدق فوت الملاك على النائم.

ولا يخفى أنّ الإشكال وإن كان يندفع بما ذكره الميرزا ﷺ من التقسيم المزبور للشرائط، إلّا أنّ إثبات هذا التقسيم لا يخلو من غموض وصعوبة.

والأولى التمسك بالروايات كخبر عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ قال عليه السلام: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها.» [١]، ونحوه غيره [٢].

وحينئذٍ يمكن أن يستكشف من الروايات الآمرة بقضاء النائم أنّ الصلاة تكون في ذمته والنوم ليس مانعاً عن اشتغال الذمة، لقابلية النائم لذلك بخلاف المجنون، فإنّه بعد زوال عقله يصير كالبهائم التي لا تكون قابلة للجهة الوضعية أعني اشتغال الذمة، ففرق بين استتار العقل وبين زواله بإمكان الوجوب في الأوّل وعدمه في الثاني.

والحاصل أنّ ملاحظة الأخبار الواردة في مخاطبة العقل وكونه المناط في ترتب الثواب والعقاب ربما توجب القطع بعدم قابلية المجنون لشيء من الأحكام تكليفاً ووضعاً. فتلخص مما ذكرنا عدم الإشكال في أهلية النائم للقضاء وإن لم يصدق الفوت عليه كما لم يطلق الفوت على النائم في خبر ابن أُذينة المتقدم.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٣، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٥٦٥.

٢) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٣، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفريضة الفائتة لجحد أو نسيان أو نوم.

وكيف كان فيقع الكلام في قضاء الصلوات في مقامات: **الأوّل** في الأسباب الموجبة للفوت، **الثاني** فيمن يسقط عنه القضاء مع وجود سبب الفوت ومن يجب عليه ذلك، **الثالث** في حكم القضاء.

أما المقام الأوّل: فملخص الكلام فيه أنّ سبب الفوت أُمور، **أحدها**: الصغر في الصبي المميز، إذ لا يصدق الفوت على غير المميز كما عرفت الإشارة إليه، **ثانيها**: الكفر بأقسامه، فإنّ فوت الفريضة يصدق على ترك الكافر للأداء في الوقت لقدرته على تحصيل شرط الصحة مع أهليته ذاتاً لإتيان الفريضة، **ثالثها**: النوم المستوعب للوقت، **رابعها**: تركها في الوقت عمداً أو سهواً أو جهلاً، **خامسها**: الجنون بناءً على صدق الفوت معه، لما عرفت من الإشكال في صدقه على المجنون لكونه كالبهائم، **سادسها**: الإخلال بجزء أو شرط من الفريضة عمداً مطلقاً، أو ركن سواء كان عمداً أم سهواً، **سابعها**: الإغماء المستوعب، **ثامنها**: الحيض والنفاس.

[موارد سقوط القضاء ووجوبه]

وأما المقام الثاني: ففيه بحثان: **الأوّل** فيمن يسقط عنه القضاء، **والآخر** فيمن يجب عليه ذلك.

[موارد سقوط القضاء]

أما البحث الأوّل: فيسقط وجوب القضاء في موارد:

الأوّل: الصبي إذا بلغ، فإنّه لا يجب عليه القضاء وإن صدق عليه الفوت حال صباه، وكذا ترك الصلاة ـ كما في بعض أخبار وجوب القضاء، بعد الغض عن انصرافه إلى الصلاة الواجبة ـ للإجماع بقسميه عليه، بل عدّ من ضروريات الدين.

الثاني: المجنون إن كان جنونه مستوعباً للوقت ولم يكن بفعله، للإجماع ولقوله صلى الله عليه وآله: «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر.» [١]، ولحديث رفع القلم [٢] عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ.

والاستدلال بالأخيرين لا يخلو من تأمل، إذ أقصى ما يستفاد منهما عدم وجوب الأداء على المجنون في حال جنونه كالصبي، وأما القضاء ـ الذي هو بأمر جديد على التحقيق ـ فلا ينفيه الحديثان، إذ المنفي كما عرفت هو التكليف حال الجنون دون ما بعده، نعم لا بأس بالاستدلال بهما بناءً على المبنى المزيف أعني كون القضاء بالأمر الأوّل.

إلّا أن يقال: إنّ الرفع يكون بلحاظ جميع مراتب الحكم حتى الملاك فيكون الرفع عبارة عن رفع الوجوب وملاكه المستتبع للحكم بوجوب القضاء في خارج الوقت، ففي المجنون لا ملاك للصلاة أصلاً وتكون الصلاة بالنسبة إليه كالأفعال الصادرة منه عبثاً، وقد خرجنا عن هذا الظاهر في الصبي والنائم بدليل خارجي ولا يستقيم الاستدلال بغير هذا التوجيه، وهذا هو مقتضى دخل العقل في كل من الملاكات والخطابات فيكون إفاقة المجنون كتبدل حيوان بإنسان.

وأما ما في مصباح الفقيه الهمداني قدس سره جواباً عن المناقشة في الاستدلال المزبور ـ بأنّ الحديث يدل على انتفاء التكليف بالأداء حال الصغر والجنون، وهذا لا ينافي ثبوت القضاء بعد البلوغ والإفاقة كما في النائم الذي هو ممن رفع القلم عنه، فالأولى

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٩، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ١٠٥٨٢.

٢) وسائل الشيعة ١ / ٤٥، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١١، الحديث ٨١، وفيه: «أما علمت أنّ القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ».

الاستدلال له بالأصل إذ القضاء على ما يقتضيه التحقيق بأمر جديد وهو مفقود في المقام ـ من قوله: «لو قيل بتبعية القضاء للأداء وأنّه بـالأمر الأوّل لتمّ الاستدلال أيضاً، إذ الأمر الأوّل لم يتوجه إليهما حتى يتبعه القضاء» انتهى [١]، **فلم يظهر** له معنى محصل.

إذ ملخص المناقشة هو أنّ الحديث لا ينفي إلّا وجوب الأداء في حـال الصـغر والجنون ولا مانع من وجوب القضاء بفرض جديد، ففرض المناقش أنّ الاستدلال به متجه بناءً على تبعية القضاء للأداء، وأما مع عدمها كما فرضه مقتضى التحقيق فلا يكون الحديث دليلاً على نفي القضاء.

ومحصل ما ذكره الفقيه ﷺ أنّ الاستدلال بالحديث تام حتى على القول بـتبعية القضاء للأداء. **وأنت خبير** بأنّ المناقش لم ينكر هذا بل أنكر صحة الاستدلال به على تقدير عدم تبعية القضاء للأداء وكونه بالأمر الجديد، ولذا قال بـعدم مـنافاة ذلك لثبوت القضاء بعد البلوغ، فكان المناسب أن يقول الفقيه ﷺ بتمامية الاستدلال حتى على القول بعدم التبعية، فلاحظ المصباح وتأمل فيه لعله يظهر لك وجه ارتباط ما أفاده بالمناقشة المزبورة.

وكيف كان فالعمدة في إثبات الحكم ـ أعني سقوط وجوب القضاء عن المجنون ـ هو الإجماع وإن قلنا بعدم صدق الفوت الذي هو موضوع دليل القضاء على المجنون في بعض الأخبار وترك الصلاة في الآخر، فالوجه في السقوط في غاية الوضوح، بل التعبير بالسقوط مسامحة.

هذا كله فيما إذا كان الجنون بآفة سماوية، وأما إذا كان بفعله فـعن الروضـة [٢]

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٥٩٨.

٢) الروضة البهية ١ / ٧٢٩.

والسرائر [١] و الروض [٢] و المفاتيح [٣] وجوب القضاء عليه، وعن الذكرى: «لو زال عقل المكلف بشيء من قبله فصار مجنوناً أو سكر فغطّي عقله أو أُغمي عليه بفعل فعله وجب القضاء وأفتى به الأصحاب.» [٤] انتهى.

ولعل الوجه في ذلك صدق الفوت على المجنون، وقد خرجنا في الجنون بآفة سماوية عن وجوب القضاء عليه بالإجماع، ومقتضى الاقتصار على المتيقن منه هو وجوب القضاء على المجنون الحاصل جنونه بفعله، بحيث عد الجنون فعلاً اختيارياً له، والمتيقن من صدق الاختيار عليه هو ما إذا علم بترتب الجنون على ما يشربه أو يأكله من الشراب والغذاء أو ظن أو احتمل ذلك احتمالاً عقلائياً، وأما إذا جهل الترتب بل اعتقد بخلافه فلا يعد اختيارياً له.

ولا يخفى أنّك قد عرفت عدم صدق الفوت ولا ترك الفريضة على المجنون مطلقاً، سواء كان بفعله أم بآفة سماوية، مضافاً إلى أنّ دخل العقل في موضوع التكليف يقتضي جواز إعدامه لأنّ الموضوع شرط التكليف ومن المعلوم أنّ الخطاب لا يحفظ موضوعه، بخلاف شرط المكلف به فإنّ الخطاب يقتضي حفظه وحرمة تعجيزه عنه وتفويت قدرته عليه، وعليه فلا يحرم إعدام شرط الخطاب وموضوعه نظير إتلاف النصاب في الأجناس الزكوية في أثناء الحول وغير ذلك، فتأمل [٥].

---

١) السرائر ١ / ٤٠٣.

٢) روض الجنان / ٣٥٥.

٣) المفاتيح ١ / ١٨٢.

٤) ذكرى الشيعة ٢ / ٤٢٩.

٥) إشارة إلى أنّ جواز إعدام الموضوع أجنبي عن المقام، لأنّ إعدام الموضوع إنما يجوز إذا لم يرجع إلى نقص في الخلقة الأصلية وتغيير فيها الممنوع عنه، وإلّا فيحرم. ففرق واضح بين تبديل الحضر بالسفر وإتلاف النصاب في عام الزكاة وغيرهما وبين المقام. وببالي أنّ ما ذكر من تبديل الموضوع هو مما أفاده سيدنا الأُستاد مدظله في الدرس. (المقرر)

فلا يجب القضاء على المجنون مطلقاً وإن كان الجنون بفعله، لعدم صدق الفوت ولا ترك الفريضة عليه، وإن شك في الوجوب فمقتضى أصل البراءة عدمه.

وعلى فرض صدق عنوان الفوت وترك الفريضة على المجنون نقول أيضاً بالسقوط، لإطلاق معقد إجماع سقوط القضاء عن المجنون كما قيل، لكن الإنصاف عدم إمكان الركون إليه إذ لا إجماع مع الخلاف وقد عرفت خلاف جماعة في ذلك وحكمهم بوجوب القضاء في الجنون الاختياري.

فالأولى كما عرفت منع صدق الفوت على المجنون الذي حصل جنونه بفعله لكونه كالبهائم في عدم القابلية، كما عرفت أيضاً ظهور الرفع في حديث رفع القلم في رفع الحكم بمراتبه بحيث لا يبقى منه شيء بالنسبة إلى المجنون حتى يصدق عليه الفوت، فعدم الفوت يستند إلى أمرين: أحدهما عدم الفائت، والآخر عدم قابلية المحل، والأوّل مترتب على الثاني كما لا يخفى.

فتلخص أنّ الأقوى ما عليه المشهور من عدم وجوب القضاء على المجنون مطلقاً، سواء كان جنونه بفعله أم بآفة سماوية وإطباقياً أم أدوارياً، وإن كان الأحوط القضاء في الجنون الحاصل بالاختيار.

الثالث: الإغماء المستوعب للوقت، على المشهور كما قيل، بل عن الغنية [١] دعوى الإجماع عليه خلافاً للصدوق ﷺ في المقنع فإنّه قال فيه ـ على ما حكي عنه ـ: «اعلم أنّ المغمى عليه يقضي جميع ما فاته من الصلاة.» [٢] انتهى. ولكن نقل عنه في محكي الفقيه [٣] موافقته للمشهور.

---

١) غنية النزوع / ٩٩.

٢) المقنع / ١٢٢.

٣) من لا يحضره الفقيه ١ / ٣٦٣، ذيل الحديث ١٠٤١.

أقول: ولعل ذلك عدول له عما ذكره في المقنع لا أنّه أفتى باستحباب الإعادة جمعاً بين ما دل على القضاء وبين ما دلّ على عدمه، لأنّ عبارته المحكية عن المقنع ظاهرة في الوجوب لا الاستحباب.

ودعوى أنّ ذلك ـ أي الحمل على الاستحباب ـ هو مقتضى التزام الصدوق قدس سره بالعمل بجميع ما يرويه في كتابه ولو على سبيل الإجمال، محتاجة إلى الشاهد.

وكيف كان فالأصل فيما أفاده المشهور روايات:

منها: ما عن الشيخ في الصحيح عن أيوب بن نوح «أنّه كتب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاته من الصلوات أم لا؟ فكتب عليه السلام: لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة» [١].

ومنها: ما عن الحلبي في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن المريض هل يقضي الصلاة إذا أُغمي عليه؟ قال: لا، إلّا الصلاة التي أفاق فيها» [٢].

ومنها: ما عن علي بن مهزيار في الصحيح قال: «سألته عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاته من الصلاة أم لا؟ فكتب عليه السلام: لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة.» [٣]، وقريب منها أخبار أُخر.

وظهورها بل صراحتها في نفي وجوب القضاء مما لا ينكر، مضافاً إلى القاعدة المعروفة وهي (كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر) [٤].

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٩، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢، الحديث ١٠٥٨١.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٩، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٥٨٠.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٢، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١٨، الحديث ١٠٥٩٧.

٤) فهي قاعدة مصطادة من روايات الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، راجع، وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٨، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، باب عدم وجوب قضاء ما فات بسبب الإغماء المستوعب للوقت.

ثم إنّ الظاهر من هذه الروايات هو نفي الإلزام لا نفي المشروعية، لوجهين:

أحدهما: أنّ السؤال فيها يكون من الوظيفه دون غيرها.

ثانيهما: أنّ قوله عليه السلام: «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر.» [١] وارد مقام الامتنان الحاصل برفع الإلزام فقط، من دون حاجة فيه إلى رفع الإلزام بمراتبه حتى لا يكون مشروعاً، فإنّ الإمام عليه السلام طبق هذه القاعدة على المغمى عليه فيما رواه الصدوق في الخصال عن موسى بن بكير، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أوالثلاثة والأربعة أو أكثر من ذلك، كم يقضي من صلاته؟ فقال عليه السلام: ألا أُخبرك بما يجمع لك هذا وأشباهه، كلّما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده» [٢].

فلا يعارضها الأخبار المثبتة للقضاء بطوائفها من قضاء ثلاثة أيام إن كان إغمائه فيها والعدم إن جاز عليه ثلاثة أيام ـ كما هو مقتضى موثق سماعة [٣] ـ ومن قضاء ما فاته مطلقاً ـ كما هو قضية صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كل ما تركته من صلاتك لمرض أُغمي عليك فيه فاقضه إذا أفقت.» [٤]، وصحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام في المغمى عليه قال: «يقضي كلما فاته.» [٥]، وغيرهما من الروايات ـ ومن قضاء ثلاثة أيام مطلقاً ـ كما هو مقتضى صحيح حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المغمى عليه يقضي صلاة ثلاثة أيام.» [٦] ـ.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٩، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ١٠٥٨٢.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٠، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٨، الحديث ١٠٥٨٧.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٥، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٥، الحديث ١٠٦٠٩.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٤، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٦٠٥.

٥) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٥، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ١٠٦٠٧.

٦) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٦، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٧، الحديث ١٠٦١١.

توضيح وجه عدم المعارضة هو أنّ الروايات النافية للقضاء ـ كما عرفت ـ ليست ظاهرة إلّا في نفي الإلزام دون نفي المشروعية، فهي كالصريحة في جواز الترك الصالحة لرفع اليد بها عن ظاهر الأدلة المثبتة للوجوب، وقد قرر في محله أنّ الطلب المقرون بالترخيص في الترك ليس من باب المعارضة أصلاً، فحمل ما دل بظاهره على وجوب القضاء على الاستحباب ـ كما عن المشهور ـ متين جداً، واختلافها من حيث التحديد بثلاثة أيام وغيرها محمول على اختلاف مراتب الفضل.

ولو بني على التعارض وإعمال قواعده، فتحمل الأخبار المثبتة لوجوب القضاء على التقية، لكونه مذهب بعض المخالفين على ما قيل، ويمكن تأييد هذا الحمل بقوله عليه السلام في صحيح رفاعة: «يقضيها كلها إنّ أمر الصلاة شديد.» [١]، ولعل هذا ينافي الحمل على الاستحباب ويبعّده.

كما أنّ جعل قوله عليه السلام في خبر منصور بن حازم: «إن شئت أخبرتك بما آمر به نفسي وولدي أن تقضي كلما فاتك.» [٢]، وكذا قوله عليه السلام في خبر أبي كهمس بعد السؤال عن وجوب القضاء عن المغمى عليه وعدمه: «أما أنا وولدي وأهلي فنفعل ذلك» [٣]، شاهداً للحمل على الاستحباب لا يخلو من تأمل.

ثم إنّ ما ذكرناه من حمل الأخبار المثبتة للقضاء على الاستحباب أو التقية لايجري فيما دل على وجوب قضاء صلاة اليوم الذي أفاق فيه، كخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن المريض يغمى عليه أيّاماً ثم يفيق، ما عليه من قضاء ما ترك من الصلاة؟ قال: يقضي صلاة اليوم

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٥، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٤، الحديث ١٠٦٠٨.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٦، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١٣، الحديث ١٠٦٢٠.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٦، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١٢، الحديث ١٠٦١٩.

الذي أفاق فيه» [١].

وخبر عبدالله بن محمد الحجال، قال: «كتبت إليه: جعلت فداك روي عن أبي عبدالله عليه السلام في المريض يغمى عليه أيّاماً، فقال بعضهم: يقضي صلاة يومه الذي أفاق فيه، وقال بعضهم: يقضي ثلاثة أيام ويدع ما سوى ذلك، وقال بعضهم: إنّه لا قضاء عليه. فكتب عليه السلام: يقضي صلاة اليوم الذي يفيق فيه» [٢].

فإنّ الظاهر من هذه الطائفة هو وجوب قضاء صلاة اليوم الذي أفاق فيه وأدرك وقت صلاته، وهذا الحكم مطابق للقاعدة، فلا تعارض بين هذه الطائفة وبين الطائفة النافية للقضاء، فيبقى الأمر بقضاء صلاة يوم الإفاقة على ظاهره من الوجوب.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان الإغماء قهرياً، وأما إذا كان بفعله اختياراً، فعن الذكرى [٣] وظاهر السرائر [٤] وغيرهما وجوب القضاء، تشبثاً بالتعليل المذكور في بعض روايات الباب وهو: «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر».

لكن الاستدلال به موقوف على انحلاله إلى قضيتين إيجابية وسلبية، أما الأُولى فواضحة، وأما الثانية فهي كلما لم يغلب عليه الله فليس بعذر، والإغماء الاختياري ليس عذراً من الله تعالى حتى يكون مسقطاً للأداء المستتبع لعدم وجوب القضاء أيضاً.

ودلالته على المفهوم في غاية الإشكال، لأنّه من قبيل تطبيق كبرى على صغرى، كقوله: (زيد العالم يجب إكرامه) و(كل عالم واجب الإكرام)، ومن المعلوم أنّه لا دلالة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٤، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢٥، الحديث ١٠٦٠٤.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٣، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢٢، الحديث ١٠٦٠١.
٣) ذكرى الشيعة ٢ / ٤٢٨.
٤) السرائر ١ / ٢٧٦.

في تطبيق الكبرى على الصغرى على انحصار الموضوع في المذكور حتى يستفاد منه المفهوم، نعم إذا كانت الكبرى مشتملة على أداة التعليل كقوله: (لا تأكل الرمان لأنّه حامض) فلا تبعد استفادة الانحصار منه، ففرق بين استفادة العلة من تطبيق الكبرى على الصغرى وبين استفادة العلة من أداتها، والمقام من قبيل الأوّل فلا يدل التعليل المزبور على الانحصار.

ويمكن أن يكون الوجه في وجوب القضاء انصراف إطلاقات نفي القضاء عن المغمى عليه إلى الإغماء القهري، فيبقى عموم: «من فاتته فريضة...» بالنسبة إلى الاغماء الاختياري سليمًا عن المخصص، لكن الإنصاف أنّ الانصراف بدوي لنشوه عن غلبة الوجود، فإنّ الإغماء الحاصل بالاختيار في غاية الندرة.

فالحق سلامة الإطلاقات النافية لوجوب القضاء عن المغمى عليه عن المقيد لعدم صلاحية الانصراف للتقييد، وعليه فالأقوى عدم وجوب القضاء على المغمى عليه مطلقاً وإن كان الأحوط القضاء مطلقاً خصوصاً بالنسبة إلى الإغماء الاختياري.

الرابع: الكفر الأصلي، فإنّه لا يجب على الكافر قضاء ما فاته في حال كفره من الصلوات بعد إسلامه، للإجماع بل ضرورة الدين، والنبوي المشهور: «الإسلام يجبّ ما قبله» [1]، وهذا الحديث وإن لم يكن موجوداً في كتب أحاديثنا إلّا أنّ اشتهاره بين الفقهاء واستنادهم إليه في كثير من المقامات جابر لضعف سنده، والظاهر وفاء دلالته بإثبات المدعى وإن لم يكن في البين نبوي آخر بغير هذا المتن، وذلك لأنّه لما كان من الأدلة الامتنانية كان رافعاً لما ثبت على الكافر في حال كفره من التكاليف والحقوق الإلهية دون الحقوق الخلقية، فإذا غصب مال الغير أو استدان منه يجب عليه رد مال الغير، إذ لا امتنان في رفع هذا الحكم بالنسبة إلى المغصوب منه أو

---

١) عوالي اللئالي ٢ / ٥٤، الحديث ١٤٥، ومستدرك الوسائل ٧ / ٤٤٨، الباب ١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢، الحديث ٨٦٢٥.

المقرض، ومن المعلوم أنّ وجوب القضاء على الكافر حق إلهي في رفعه منة، وليس في رفعه خلاف امتنان بالنسبة إلى الغير.

والحاصل أنّ ظاهر الحديث المذكور هو قطع الإسلام ما كان في حال الكفر، ووجوب القضاء مما ثبت في حال الكفر، سواء كان لمصلحة في نفس الفعل بأن كان الموقت ذا مصلحتين أحدهما قائمة بذات الفعل والأُخرى بالمقيد بالوقت، أم كان لأجل الفوت في الوقت.

وبعبارة أوضح لا فرق في سقوط وجوب القضاء بالإسلام بين كون القضاء بأمر جديد وبين كونه بالأمر الأوّل، لوضوح كونه مما ثبت حال الكفر فيرفعه الإسلام.

ومنه يظهر غموض ما في المستمسك [١] من قصور متن هذا الحديث عن رفع الأحكام الثابتة حال الكفر، بدعوى أنّ ظاهر جبّ الإسلام ما قبله هو جبّ نفس الكفر لا ما ثبت في حال الكفر، فحديث الجبّ لا يدل إلّا على كون الإسلام رافعاً للكفر فقط، وأما الأحكام الثابتة في حال الكفر فلا يدل على ارتفاعها بالإسلام.

وجه الغموض أنّ الرفع تشريعي ومقتضاه رفع الأحكام دون نفس الكفر، ضرورة أنّ ارتفاع الكفر الذي هو الإنكار والجحود أو الشك بالإسلام ـ الذي هو الإقرار المضاد للجحود والإنكار ـ قهري تكويني لا تشريعي، فلا محالة يكون المراد برفع الإسلام للكفر هو الرفع التشريعي الذي هو عبارة عن رفع أحكام الكفر.

فإن قلت: نعم، ولكن مقتضى الجمود على ظاهر الحديث هو رفع خصوص أحكام الكفر كنجاسة بدنه المستندة إلى الكفر ونحوها، دون الأحكام الثابتة للكافر بعنوان كونه مكلفاً، والتمسك بالحديث لرفع جميع الأحكام بالإسلام منوط بعموم الحديث لذلك ولا عموم فيه.

---

١) مستمسك العروة ٧ / ٥٢.

قلت: إنّ مقتضى الامتنان هو ارتفاع كل حكم ثبت للكافر، لأنّه المناسب للمنّة لا ارتفاع بعض الأحكام و هو ما ثبت بعنوان الكفر، نعم ما يكون ارتفاعه منافياً للمنة كحقوق الناس فلا يرتفع بالإسلام، مضافاً إلى ما في تطبيق حديث الجبّ على جملة من الموارد ـ كإسلام هبّار والمغيرة وابن أبي سرح أخي عثمان وغيرهم على ما في كتب العامة ـ من الشهادة على عموم الحديث للأحكام وعدم الاختصاص بالأحكام الثابتة لعنوان الكفر، فلاحظ.

وإن أبيت إلّا عن اختصاص حديث الجبّ بالأحكام التي موضوعها الكفر، **ففي** الإجماع بل ضرورية الحكم بسقوط القضاء عن الكافر الأصلي بالإسلام وكذا ما عن مناقب ابن شهر آشوب فيمن طلق زوجته في الشرك تطليقة وفي الإسلام تطليقتين، قال على (عليه أفضل الصلاة والسلام): «هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة.» [1] بعد وضوح جبر ضعف سنده بالشهرة، **غنى وكفاية**، فلا ينبغي الإشكال في الحكم أعني سقوط وجوب القضاء عن الكافر الأصلي بالإسلام.

إنما الإشكال في تصوير توجه خطاب القضاء إلى الكافر، **وحاصل** الإشكال هو أنّ الإسلام من شرائط المأمور به التي يجب تحصيلها كالطهارة وغيرها من شرائط المكلف به فلا يصح القضاء من الكافر في حال كفره، وبعد إسلامه يسقط خطاب القضاء، فيلزم اللغوية، وكل خطاب يلزم من تشريعه لغويته يستحيل على الشارع الأقدس الحكيم تشريعه ضرورة أنّ فائدة الخطاب تحريك العبد وبعثه على امتثاله فإذا كان الخطاب لا يحرك العبد في شيء من الأزمنة على امتثاله فلا فائدة في تشريعه. وعلى هذا لابد من الالتزام بعدم تكليف الكافر بوجوب القضاء، كما التزم

---

١) مناقب آل أبي طالب ٢ / ٣٦٤.

به صاحب المدارك ﷺ [١] لامتناع إيقاعه منه حال كفره وسقوطه بإسلامه.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال يختص بالقضاء ولا يعم الأداء لوضوح الفائدة في التكليف الأدائي بعد إسلامه في الوقت لتمكنه من العمل الصحيح، كما هو واضح.

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه عديدة:

أحدها: أنّه يكفي فائدة في توجه الخطاب بالقضاء إلى الكافر ترتب العقاب عليه، فإذا لم يسلم في خارج الوقت حتى مات يعاقب على ترك القضاء. وفيه: أنّ العقاب ليس ثمرة للتكليف وفائدة له حتى يكتفى به في تشريع الحكم وخروج التشريع عن اللغوية، كما لا يخفى.

ثانيها: أنّ امتناع تكليف الكافر بالقضاء منوط بما إذا اشترط إيقاعه في حال الكفر، لعدم صحته حينئذٍ، ولكنه ليس كذلك لأنّ التكليف بالقضاء مطلق غاية الأمر أنّه لما اختار الكفر تعذر عليه القضاء. وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أنّ التعذر ليس مختصاً بحال الكفر بل هو متعذر حتى في حال الإسلام، لما عرفت من سقوط القضاء بالإسلام، فالقضاء متعذر مطلقاً سواء أسلم بعد الوقت أم بقي على كفره.

ثالثها: ما أفاده شيخنا العلّامة العراقي ﷺ في كتاب الطهارة من شرح التبصرة بعد بيان الإشكال بما هذا لفظه: «ثمّ إنّ بعض المحققين أنكر أصل وجوب القضاء والكفارة في حق الكافر لاستلزامه أمر الآمر بانتفاء [٢] شرطه، لأنّ شرط صحة أدائه الإسلام الموجب لسقوط التكليف به. ولكن فيه أنّه كذلك لو كان الشرط خصوص الإسلام الحادث بعد الوقت في القضاء وبعد العمل في الكفارة، وأما لو كان

---

١) مدراك الأحكام ٤ / ٢٩٢.

٢) الظاهر: «مع انتفاء».

الشرط هو مطلق الإسلام ولو الحادث قبلهما فلا يلزم من التكليف بهما بنحو الشرط المتقدم بالنسبة إلى مضي الوقت أو مضي العصيان مانع بعد فرض قدرته على تحصيل المقدمات المفوتة، نعم بناءً على المختار من وجوب المقدمات المفوتة غيرياً لابد من الالتزام بنحو ترتب في البين بالنسبة إلى العمل في الوقت وقضائه في خارجه مع فرض فعلية تكليفهما قبل مضي الوقت بشهادة وجوب مقدمته، نعم لو لم نقل بلزوم مثل هذه المقدمات أصلاً أو قلنا بوجوبها نفسياً ولو تهيؤياً لما يرد مثل هذا المحذور أيضاً ويرتفع الإشكال بحذافيره، والله العالم.» انتهى كلامه رفع في الجنان مقامه.

وفيه: أنّ تخصيص شرطية الإسلام بحال الأداء مخالف لظاهر الإجماع القائم على اعتبار الإسلام في صحة العبادات، لظهوره في اعتبار الإسلام في حال أداء العبادة لا ما قبله، فصحة العبادة منوطة بالإسلام حين إتيانها، فإذا أسلم بعد الوقت يعود المحذور وهو كون الإسلام شرطاً للصحة ومسقطا ورافعاً للتكليف. هذا كله مضافاً إلى ابتناء الجواب المزبور على الوجوب المعلق حتى يجب على الكافر الإسلام في الوقت مقدمة للقضاء بعد خروج الوقت، وقد حقق في الأُصول بطلان الواجب المعلق، فتدبر.

رابعها: أنّ الأمر بالقضاء في حال الكفر تهكّمي ليعاقب لا حقيقي. وفيه أولاً: أنّه خلاف الفرض إذ المفروض أنّ محل الكلام هو الأمر الحقيقي، وثانياً: أنّه لا دليل عليه، إذ المستفاد من الأدلة العامة المشرعة لوجوب القضاء حكم واحد وهو إمّا تهكّمي بالنسبة إلى المسلم والكافر وإما حقيقي كذلك، والأوّل باطل بالضرورة والتفكيك في الأوامر بجعلها حقيقية بالنسبة إلى المسلم وتهكّمية بالإضافة إلى الكافر

محتاج إلى قرينة مفقودة، فلا سبيل إليه والمتعين هو كونها حقيقة مطلقاً، كما لا يخفى، وثالثاً: أنّه لا أثر للأمر التهكّمي من حيث الإطاعة والعصيان والمثوبة والعقوبة حتى يرفعه الإسلام.

خامسها: أنّ المراد بوجوب القضاء على الكافر ليس هو الوجوب الفعلي على حذو وجوبه على المسلم، بل المراد به هو ملاكه واقتضائه لا خطابه الفعلي، فمراد المدارك وغيره ممن نفى وجوب القضاء عن الكافر إن كان نفي الفعلية فلا بأس به وإن كان نفي الملاك ففيه منع.

وإن شئت فقل: إنّ الوضع وهو اشتغال الذمة ثابت في الكافر كثبوته في المسلم، فإن أسلم الكافر في الوقت يجب عليه الأداء وإلّا فتبقى ذمته مشغولة، وإن أسلم في خارج الوقت تبرأ ذمته تشريفاً وتعظيماً للإسلام، فلا يشكل بأنّ اشتغال الذمة التي لا تستتبع وجوب الأداء لا فائدة فيه ويكون الاشتغال لغواً، وجه عدم الإشكال أنّه يكفي فائدة لاشتغال الذمة وجوب الأداء عليه إن أسلم في الوقت.

وعلى هذا فإن مات كافراً يعاقب على ترك الصلاة في الوقت لا ترك القضاء، فالمراد بقوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يهدم ما قبله.» [1] ـ بعد ظهور الهدم في وجود شيء يهدمه الإسلام ـ هو هدم شغل الذمة وإبرائها.

هذا تمام الكلام في الكفر الأصلي.

وأما الارتدادي فشمول حديث الجب له غير معلوم، لقوة دعوى انصرافه إلى الكافر الأصلي خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقات حديث الجبّ، فإنّه لم يطبّق ظاهراً في شيء من الأخبار على الكفر الارتدادي، ومع هذا الانصراف لا وجه لرفع اليد عن عموم دليل القضاء، فالأقوى وجوب القضاء على المرتد.

---

١) صحيح مسلم ١ / ٧٨، باب كون الإسلام يهدم ما قبله.

الخامس: الحيض والنفاس، فإنّهما يوجبان سقوط القضاء إجماعاً محكياً عن جماعة بل لعله من ضروريات الدين، ويدل عليه نصوص مستفيضة بل متواترة تقدمت جملة منها في كتاب الحيض [١].

السادس: الاستبصار لمخالف الحق ممن انتحل الإسلام، سواء كان من فرق الشيعة كالزيدية والفطحية والواقفية ونظائرهم أم من فرق المخالفين حتى من حكم بكفره كالغلاة والنواصب، فإنّه إذا استبصر لايجب عليه قضاء الصلوات إن أتى بها على وفق مذهبه.

وقد نسب هذا إلى المشهور بل في بعض الكلمات ما يشعر بالإجماع، ويدل عليه أخبار مستفيضة:

منها: رواية الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: «أنّهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية، ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال عليه السلام: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة لابد أن يؤديها لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية» [٢].

وقريب منها صحيحة بريد بن معاوية العجلي [٣] ورواية ابن أُذينة [٤]، فإنّ صريح الأخبار عدم وجوب القضاء على من استبصر بشرط إتيانه بالصلاة على

---

١) راجع وسائل الشيعة ٢ / ٣٠٥ الباب ١٥ من أبواب الحيض و ٢ / ٣٦٦، الباب ٥٠ من أبواب الحيض.

٢) وسائل الشيعة ٩ / ٢١٦، الباب ٣ من أبواب مستحقين الزكاة ح ٢، الحديث ١١٨٧١.

٣) وسائل الشيعة ٩ / ٢١٦، الباب ٣ من أبواب مستحقين الزكاة، ح ١، الحديث ١١٨٧٠.

٤) وسائل الشيعة ٩ / ٢١٧، الباب ٣ من أبواب مستحقين الزكاة، ح ٣، الحديث ١١٨٧٢.

طبق مذهبه كما هو ظاهر الروايات، فالولاية توجب سقوط القضاء عن المخالف كسقوطه عن الكافر بالإسلام.

والإشكال المتقدم في الكافر بعد إسلامه من أنّه كيف يمكن أن يكون شرط صحة العبادة ـ أعني الإسلام ـ رافعاً للحكم يأتي هنا، لأنّ الولاية شرط لصحة العمل فكيف يكون رافعاً، ويندفع بما تقدم هناك. هذا تمام الكلام في البحث الأوّل.

[موارد وجوب القضاء]

وأما البحث الثاني، وهو وجوب القضاء، فهو في موارد:

[فاقد الطهورين]

الأوّل: فاقد الطهورين في تمام الوقت، فإنّه يجب عليه القضاء دون الأداء.

أما سقوط الأداء، فلوجوه:

أحدها: دعوى نفي الخلاف في ذلك.

ثانيها: أنّ المركب والمقيد ينتفي بانتفاء جزئه وقيده، بعد وضوح كون دليل الجزء أو القيد ظاهراً في الدخل المطلق من دون تقيد بالقدرة، ومقتضى ذلك سقوط الأمر المتعلق بالمركب بتعذر الجزء أو القيد.

لا يقال: إنّ ذلك كذلك بالنسبة إلى الأدلة الأوّلية الدالة على الجزئية والشرطية، ولكن بالنسبة إلى الأدلة الثانوية ـ كقاعدة الميسور الدالة على عدم سقوط الأمر بالمركب بتعذر جزء أو قيد منه ـ فلا يسقط الأمر بالمركب والمقيد، فيسقط شرطية الطهارة ويبقى أمر الصلاة على حاله فيأتي بالصلاة في الوقت فاقدة للطهارة الحدثية.

فإنّه يقال: لما لم يكن كيفية دخل الجزء أو الشرط في المركبات العبادية معلومة بل تابعة لدلالة الدليل، فلا يمكن للعرف تشخيص ما له الدخل المطلق عما له الدخل

في حال التمكن، بل المرجع في ذلك دلالة الدليل ومن المعلوم أنّ مقتضى حديث لاتعاد الدخل المطلق للطهارة، فلا تجري قاعدة الميسور.

ومن هنا يظهر وجه الحاجة إلى عمل الأصحاب في إجراء قاعدة الميسور، وذلك لأنّ عمل الأصحاب محرز لكون دخل المفقود جزءً أو شرطاً في بعض الحالات لا جميعها، فمع عدم عمل الأصحاب بالقاعدة في بعض الموارد لا يمكن إجرائها لعدم إحراز كون المفقود مختصاً بحال التمكن حتى تجري فيه القاعدة، لا لما ذكره غير واحد من أنّه كان في مصب القاعدة قيد ولم يصل إلينا ولذا لا نعمل بها إلّا فيما عمل به الأصحاب، فإنّ عملهم حينئذٍ كاشف عن وجود ذلك القيد. وذلك لعدم إمكان التفوه بذلك إذ كيف يمكن لأحد أن ينسب التعمد في إخفاء القيد وعدم ضبطه في الكتب إلى أصحابنا؟

فوجه الحاجة إلى عمل الأصحاب في موارد قاعدة الميسور هو ما ذكرناه من أنّ كيفية دخل الجزء أو الشرط المفقود لا تحرز إلّا بعمل الأصحاب بالقاعدة.

والحاصل أنّ تشخيص صغرى قاعدة الميسور منوط بعمل الأصحاب، هذا ما أفاده الميرزا قدس سره.

ولكن يتوجه عليه حينئذٍ أنّ قاعدة الميسور لا تكون ملقاة إلى العرف، إذ المفروض أنّ العرف لا يتمكن من تشخيص أنحاء دخل الأجزاء أو الشرائط المعسورة وأنّ دخلها مطلق أو مقيد بحال التمكن، فيلزم حينئذٍ إلقاء قاعدة كلية إلى العرف مع عدم معرفتهم بصغرياتها وموارادها إلّا بعد بيان الشارع.

ثالثها: سقوط الأداء من باب المزاحمة مع الطهور، فيسقط اعتبار الوقت ويقدم الطهور من باب الأهمية، ولازمه كون الصلاة حينئذٍ أداءً لا قضاءً فإنّه بعد سقوط شرطية الوقت تخرج الصلاة عن الموقتات.

ولا يخفى أنّ تقديم الطهور على الوقت منوط بأهميته من الوقت، وإلّا فمع عدم إحراز أهمية الوقت من الطهور يكون مخيراً بين الأداء في الوقت فاقداً للطهور وبين إتيانه في خارج الوقت واجداً للطهور، ومقتضى حديث لاتعاد أهمية الخمسة المستثناة من سائر الأجزاء والشرائط، وأما الأهمية بين نفس هذه الخمسة فلم تثبت.

رابعها: النص [١] الوارد فيمن ابتلي بالتقية ولم يتمكن من الوضوء الصحيح من أنّه إن صلّى معهم بغير وضوء يقولون فيه ما شاؤوا، فإنّ المستفاد منه ـ بقرينة ذكر خسف الأرض ـ إن صلّى بلا وضوء أنّ الصلاة بغير الوضوء من أشد الكبائر، فيمكن استظهار أهمية الطهور من الوقت، ومقتضى ذلك سقوط اعتبار الوقت فلا يجب عليه الأداء في الوقت.

ولعل هذا النص صار منشأ لفتوى بعض بعدم مشروعية الإتيان في الوقت رجاءً أيضاً، لظهور النص في الحرمة الذاتية.

خامسها: قياس فاقد الطهورين بالحائض لاشتراكهما في فقدان الطهور فيهما، غاية الأمر أنّ الفقدان في الحائض يكون لعدم قابلية المحل لورود الطهارة عليه ـ لأنّ الدم ما لم ينقطع لا يؤثر شيء من الغسل والوضوء في الحائض ـ وفي غير الحائض لعدم الطهور من الماء والتراب. ولكن فيه أنّه غير صالح للمدركية لكونه قياساً ممنوعاً في الأحكام.

سادسها: ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سره [٢] من أنّ مقتضى أدلة الأجزاء والشرائط

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٧، الباب ٢ من أبواب الوضوء، ح ١، الحديث ٩٦٩.
٢) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ١ ق ٢ / ٥٠٣.

سواء كانت بلسان نفي الماهية كـ«لا صلاة إلّا بطهور» [١] أم بلسان الأمر كـ(صل متطهراً) أم بلسان النهي كـ«لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» [٢] هو الدخل المطلق الذي قضية سقوط أمر المركب بتعذر جزئه أو قيده، فالصلاة الفاقدة للطهور مثلاً ماهية غير ماهية الصلاة مع الطهور، والمأمور به هو الصلاة المقرونة بالطهور، فالفاقدة للطهور أجنبية عن الصلاة المأمور بها. وقد خرجنا عن مقتضى الأدلة الأوّلية بقاعدة الميسور في بعض الموارد ولكن لا يمكن الخروج عنها في الطهور لدلالة حديث لاتعاد على الدخل المطلق المستلزم لسقوط أمر الصلاة بتعذره، فيسقط قاعدة الميسور في الطهور عن الاعتبار فلا يمكن إثبات كون الصلاة الفاقدة للطهور مأموراً بها في الوقت.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ حديث لاتعاد لا يثبت الدخل المطلق للخمسة المستثناة بل دخلها في الاضطرار الناشئ عن النسيان فقط، وأما في سائر أقسام الاضطرار كفقدان الطهورين في المقام فلا يدل حديث لاتعاد على الدخل المطلق في جميع أقسام عدم التمكن بل في خصوص النسيان، فيمكن الرجوع حينئذٍ إلى قاعدة الميسور الدالة على عدم دخل الطهور في حال عدم التمكن الغير المستند إلى النسيان، فتكون النتيجة بعد الرجوع إلى قاعدة الميسور وجوب الصلاة الفاقدة للطهور في الوقت.

ولكن قد تقدم في شرح حديث لاتعاد من مباحث الخلل توضيح عدم اختصاص حديث لاتعاد بالنسيان وشموله لجميع مواد عدم القدرة التكوينية،

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١، الحديث ٨٢٩، و ١ / ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، ح ١، الحديث ٩٦٠.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٦، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٦، الحديث ٥٣٤٩.

وعليه فالطهور له دخل مطلق، ولازمه عدم جريان قاعدة الميسور فيه وسقوط أصل الأمر بالصلاة في الوقت لكون الفاقدة للطهور ماهية مبائنة للصلاة المأمور بها وليست بصلاة حقيقة، على ما تقتضيه (لا) نفي الجنس، فقوام الصلاة هو الطهور وعلى هذا فلا مجال لجريان قاعدة الميسور في مثل الطهور الذي به قوام الماهية.

فالمتحصل أنّه لا يجب الأداء في الوقت على فاقد الطهورين.

فإن قلت: إنّ قوله: «لا صلاة إلّا بطهور» وكذا «لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة...»[1] مما دل على الدخل المطلق للطهور، يعارض ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال، فإنّ قضيته عدم سقوط الصلاة حتى في حال عدم الطهورين وقضية ما دل على الدخل المطلق هو السقوط بتعذرهما، فمقتضى قاعدة الميسور حينئذٍ وجوب الأداء في الوقت على فاقد الطهورين.

قلت: إنّ التمسك بما دل على عدم سقوط الصلاة بحال موقوف على إحراز موضوعه وهو كون الفاقد للجزء أو الشرط المعسور صلاة، ومع عدم إحرازه يكون التمسك به تشبثاً بالدليل في الشبهة المصداقية، ومن الواضح حكومة ما دل على كيفية الدخل وأنّ المتعذر دخيل مطلقاً أو في بعض الحالات على ما يدل على عدم سقوط الصلاة بحال، إذ قضية ذلك الدليل عدم كون الفاقد للطهور صلاة، وهذا يدل على عدم سقوط الصلاة بحال، نظير قوله: (زيد عالم) بالنسبة إلى وجوب إكرام كل عالم، فإنّ المحكوم يثبت الحكم على تقدير وجود الموضوع والحاكم يعدم ذلك التقدير أو يوجده فلا تعارض بين الدليلين أصلاً.

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٢، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ٨، الحديث ٩٨٠، و ٥ / ٤٧٠، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤، الحديث ٧٠٩٠.

وحينئذٍ يقع التزاحم بين الطهور والوقت ولم يثبت أهمية أحدهما من الآخر، فيكون مخيراً بين رفع اليد عن الطهور وأداء الصلاة بدون الطهور في الوقت وبين رفع اليد عن الوقت وإتيانها مع الطهور في خارج الوقت، ولا يكون المقام من باب التعارض كعدم التنافي بين جعل شرطية الطهور وبين شرطية الوقت وإنما التنافي يكون في مقام الامتثال ولا يكون التعاند دائمياً حتى يرجع إلى التعارض بل اتفاقياً، إلّا أن يقال: إنّ التعارض يقع بين الإطلاقين لمنافاة إطلاق شرطية كل من الوقت والطهور للآخر [١].

---

١) أقول: الذي يختلج بالبال عاجلاً أنّ التزاحم إنما يكون فيما إذا كان كل من المتزاحمين مشتملين على مصلحة مستقلة، وأما إذا كان كلاهما دخيلين في مصلحة واحدة ومقومين لها فلا، لبقاء المصلحة مع انتفاء مقوّمها والمفروض أنّ للطهور دخلاً مطلقاً في المصلحة ومع تعذره يسقط التكليف في الوقت رأساً ولابد من مزيد التأمل.

ثم إنّ كثيراً من الوجوه المذكورة يمكن المناقشة فيها، أما الإجماع فلكونه مدركياً ولا أقلّ من احتمال ذلك فيسقط عن الاعتبار.

وأما عدم جريان قاعدة الميسور لأجل عدم تشخيص الميسور في الماهيات المخترعة إلّا ببيان الشارع لكيفية دخل المعسور في الماهية، والمفروض أنّه بين الدخل المطلق للطهور بحديث لاتعاد فلا مجال لقاعدة الميسور، ففيه: أنّ ذلك يوجب لغوية قاعدة الميسور إذ لازمه عدم جريانها في شيء من الموارد، أما في الموارد المنصوصة بالخصوص كالعجز عن القيام الموجب للانتقال إلى الجلوس وغير ذلك من موارد سقوط جزء أو شرط فلكون تلك النصوص وافية بإثبات الحكم، وأما في غيرها فلا وجه للتشبث بالقاعدة فيها لعدم إحراز كيفية دخل المتعذر في الماهية ولا يمكن الالتزام باللغوية.

وأما النص المشار إليه، ففيه: ضعف السند وعدم إمكان المصير إليه لوجوب حفظ النفس والصلاة فاقدة للطهور.

وأما القياس، فلبطلانه في مذهبنا.

وبالجملة فسقوط وجوب الأداء مما اشتهر بين الأصحاب إن لم يكن في البين إجماع، وعلى تقدير الشك في وجوب الأداء فقضية أصل البراءة عدمه. (المقرر)

وأما القضاء على فاقد الطهورين، فيتمسك له بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ قال عليه السلام: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار.» [1]، ومحل الاستشهاد قوله: «صلّى بغير طهور» فإنّ وجوب القضاء عليه عين وجوبه على فاقد الطهورين.

وفيه: أنّ ظاهر قوله «رجل صلى...» هو من كان يجب عليه الأداء فصلّى بلا طهور بزعم الطهارة أو بتخيل عدم شرطية الطهارة، وأما من لا يكون الأداء واجباً عليه لفقد الطهورين فلا دلالة فيه على ذلك.

فالأولى التمسك لوجوب القضاء على فاقد الطهورين بما دل على وجوب القضاء لفوت الفريضة في الوقت. ولا ينبغي الإشكال في صدق فوت الفريضة في الوقت في المقام، ضرورة أنّ الطهور شرط للواجب دون الوجوب فالملاك باق على حاله حتى بالنسبة إلى فاقد الطهورين ولم يسقط خطاب الأداء إلّا بالعجز لا بعدم الملاك، فإذا ارتفع العجز يصير الملاك مطالباً فيجب تحصيل الملاك بالقضاء.

وبالجملة فالمراد بالفوت في الوقت هو فوت الفعل المقرون بالمصلحة دون فوت الخطاب، فإنّه لا معنى لفوت خطاب الشارع، اللهم إلّا أن يقال بأنّ القضاء قد علق على فوت الفريضة في الوقت وقد ثبت أنّ فاقد الطهورين لا فريضة عليه في الوقت لسقوط وجوب الأداء عنه فلا فائتة له حتى يجب عليه تداركها في خارج الوقت.

لا يقال: إنّ مقتضى ما ذكرت عدم وجوب القضاء على النائم أيضاً، ضرورة عدم صدق فوت الفريضة في الوقت عليه أيضاً، مع أنّه من المسلم وجوب القضاء عليه.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٣، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٥٦٥.

فإنّه يقال: لو لم يكن النص المزبور لقلنا بعدم وجوب القضاء على النائم، ولا مجال لقياس فاقد الطهورين على النائم لبطلانه عندنا، فمقتضى القاعدة عدم وجوب القضاء على فاقد الطهورين كالأداء.

والحاصل أنّه مع عدم قيام الدليل على وجوب القضاء على فاقد الطهورين فمقتضى أصل البراءة عدمه. **ولكن** التحقيق ما عرفت من وجوب القضاء على فاقد الطهورين لعدم كون الطهور شرطاً للوجوب والمصلحة بل الملاك تام في ظرف اجتماع ما للتكليف من الشرائط الوجوبية ولا مانع من استيفاء الملاك عدا العجز، فبعد ارتفاعه يلزم تحصيله كما لا يخفى.

تتميم: لا ينبغي الإشكال في وجوب القضاء على فاقد الطهورين إذا كان واجداً لهما في أوّل الوقت بمقدار أداء الصلاة بحسب حاله، كالحيض والنفاس إذا عرضا على المرأة بعد مضي مقدار من الوقت يمكن فعل الصلاة خالية عنهما.

وأما تعذر الطهورين في تمام الوقت، فتارة يكون ناشئاً بسوء اختياره **وأُخرى** لا بسوء اختياره، **والظاهر** عدم الخلاف بين القائلين بعدم وجوب الأداء عليه بين كون التعذر قهرياً وبين كونه اختيارياً.

وأما بالنسبة إلى القضاء عند القائلين بوجوب القضاء عليه، فقد يفصل بين الصورتين بوجوبه عليه إن كان بسوء الاختيار والعدم إن لم يكن كذلك، تشبثاً في ذلك بقوله عليه السلام: «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر.» [1] فإن كان التعذر قهرياً فلايجب عليه القضاء لكونه معذوراً منه سبحانه وتعالى.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٩، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ١٠٥٨٢.

وفيه: أنّه على تقدير كونه من العلة المنصوصة ـ كقوله في بعض أخبار قاعدة الفراغ: «كلما شككت فيه مما قد مضى...» [١] ولذا نتعدى عن موردها من الوضوء إلى الحج وغيره، فتجري قاعدة الفراغ في غير الوضوء ـ لا يستفاد منه إلّا سقوط الأداء، وأما القضاء فلا.

وببيان أوضح: الساقط بقوله عليه السلام: «كلما غلب الله» هو الصلاة مع الطهور في الوقت لا أصل الصلاة بقول مطلق، إلّا بناءً على مغائرة الصلاة الواجدة للطهور للفاقدة لها ماهية فليتأمل.

وبالجملة فالحق وجوب القضاء على فاقد الطهورين مطلقاً، سواء كان فقدان الطهورين له اختيارياً أم قهرياً، بل الأحوط عدم ترك الأداء أيضاً لما عرفت من احتمال التخيير بين الأداء والقضاء، والله العالم.

[النوم المستوعب للوقت]

الثاني: النوم المستوعب للوقت، فإنّه يجب فيه القضاء مطلقاً من غير فرق في ذلك بين كونه معتاداً وغيره، لإطلاق صحيحة زرارة المتقدمة في وجوب القضاء على فاقد الطهورين.

ودعوى اختصاص وجوب القضاء على النائم بما إذا لم يكن النوم على خلاف العادة ـ كما عن الذكرى [٢] والميسية والمسالك [٣] ونسبته في محكي الذكرى إلى

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥٢٦.

٢) ذكرى الشيعة ٢ / ٤٢٩.

٣) مسالك الأفهام ١ / ٣٠٠.

المبسوط [١] ـ وإلّا فيلحق بالمغمى عليه، غير مسموعة إذ لا مستند لها إلّا دعوى الانصراف إلى النوم العادي، وهي في حيّز المنع لما قرر في محله من عدم صلاحية الانصراف إلى المتعارف لتقييد الإطلاقات.

وحينئذٍ فمقتضى عموم «من فاتته فريضة» [٢] وإطلاق صحيحة زرارة المتقدمة [٣] هو وجوب القضاء على النائم مطلقاً، ولا حاجة مع هذا العموم والإطلاق إلى إجراء استصحاب الوجوب حتى يورد عليه بأنّ المقيد كان واجباً وهو مغائر للمطلق فتعدد الموضوع ومعه لا وجه لجريان الاستصحاب، ولا أقل من كون انتفاء قيد زماناً كان أو غيره من المقيد منشأ للشك في بقاء الموضوع المانع عن جريانه.

وقد يقال في وجه عدم وجوب القضاء على النائم الذي خرج نومه عن المعتاد بأنّ دليل وجوب القضاء إما الإجماع وإما عموم ما دل على قضاء الفوائت، وشيء منهما لا يصلح لإثبات وجوب القضاء على هذا النائم، أما الإجماع فلعدمه مع كون المسألة خلافية، وأما عموم دليل قضاء الفائتة فلتوقف شموله للمقام على صدق الفوت، وهو محل النظر لإناطة الفوت بتوجه الخطاب بالفعل في وقته والمفروض عدمه مع استيعاب النوم، وأما الروايات الخاصة الدالة على وجوب القضاء على النائم فهي منصرفة إلى النوم المتعارف.

لكن فيه ما لا يخفى، أما الإجماع فلما قيل من عدم كون الخلاف المزبور مضراً بالإجماع فتأمل.

---

١) المبسوط ١ / ١٢٦.

٢) عوالي اللئالي ٢ / ٥٤، الحديث ١٤٣.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٣، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٥٦٥.

وأما منع شمول عموم دليل قضاء الفائتة للمقام، ففيه: أنّه لا ينبغي الارتياب في صدق الفوت في المقام، إذ المراد هو فوت الفعل المقرون بالمصلحة ولا ريب في اقتران الصلاة الفائتة من النائم بالمصلحة، لما تقرر في محله من عدم كون اليقظة من شرائط التكليف حتى تكون دخيلة في المصلحة وكان النوم مانعاً عن اقتران الصلاة بالصلاح، بل النوم لما كان موجباً لقبح التخاطب عقلاً فالمطالبة ساقطة في حال النوم ولكن الفعل مقرون بالمصلحة، وبالجملة فليس وزان اليقظة وزان العقل والبلوغ الدخيلين في الملاك، كما هو أوضح من أن يخفى.

وأما انصراف الروايات الخاصة إلى النوم المعتاد، فقد عرفت ما فيه.

فتحصل أنّ الأقوى وفاقاً للمشهور وجوب القضاء على النائم مطلقاً سواء كان نومه معتاداً أم لا.

وتوهم عدم وجب القضاء في النوم القهري لعموم قوله عليه السلام: «كلما غلب الله...»، فاسد إذ لازم ذلك عدم وجوب القضاء على الناسي أيضاً، لكون السهو والنسيان أيضاً مما غلب الله، مع أنّه لا إشكال في وجوب القضاء حينئذٍ، فالمراد بقوله عليه السلام: «كلما غلب الله» هو غير الحوادث الطبيعية العارضة على البدن كالجنون والإغماء، فإنّهما ليسا من تلك الحوادث بل من الأعذار الاتفاقية التي لا تقتضيها الطبيعة في حد نفسها بل بجهات طارئة على الجسم العنصري الإنساني.

وإن أبيت إلّا عن شمول حديث «كلما غلب الله» للنوم القهري، ففي انصرافه إلى غير النوم من الأعذار الاتفاقية كفاية.

[الإخلال بالأجزاء والشرائط]

الثالث: الإخلال بشيء من أجزاء الصلاة وشرائطها، سواء كان عمدياً أم سهوياً في غير ما يجري فيه حديث لا تعاد، فإذا ترك عمداً فاتحة الكتاب ونحوها أو ترك الركوع عمداً أو سهواً لا تكون الصلاة المأمور بها منطبقة على المأتي به فيجب

قضائها، ويكفي في وجهه صدق الفوت الموضوع في دليل وجوب القضاء، **والظاهر** أنّ المدار في وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت وهو المراد بالفوت، وعليه فيمكن إحراز عدم الإتيان بالمأمور به بالاستصحاب فيما إذا أخل بجزء أو شرط لم تثبت جزئيته أو شرطيته إلّا بقاعدة الاشتغال القاضية بإتيان المشكوك لإحراز الفراغ عما اشتغلت به الذمة يقيناً.

فما عن بعض من التفصيل بين ما ثبت اعتباره بالدليل الاجتهادي وبين ما ثبت ذلك بقاعدة الشغل، بوجوب القضاء في الإخلال بالأوّل وعدمه في الثاني لا وجه له، فتأمل جيداً، والله العالم.

[أحكام قضاء الصلوات]

وأما المقام الثالث أعني حكم القضاء، ففيه فصول:

الفصل الأوّل: أنّ القضاء تابع للأداء من حيث الحكم، فإن كان حكم المقضي وجوب إتيانه في وقته فيكون قضائه أيضاً واجباً، وإن كان حكمه استحبابياً يكون قضائه أيضاً كذلك، ولا ينبغي الإشكال في ذلك، **إنما** الكلام في أنّ الصلاة الواجبة التي يجب قضائها هل تختص باليومية أم تعم غيرها حتى المنذورة؟ **الظاهر** الثاني، لأنّ قوله صلى الله عليه وآله: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته.» [1] عام لكل فريضة سواء كانت يومية أم غيرها، وسواء كانت واجبة بالأصل أم بالعرض كالمنذورة، وذلك لظهور كل عنوان يؤخذ في لسان الدليل في الموضوعية لا المرآتية.

ودعوى الاختصاص باليومية مبنية على أحد وجهين: **الأوّل**: كون الفريضة عنواناً مشيراً إلى الصلوات الواجبة بالأصل، **الثاني**: انصراف الفريضة إلى خصوص الواجبة بالأصل مطلقاً أو اليومية فقط.

---

١) عوالي اللئالي ٢ / ٥٤ الحديث ١٤٣ و ٣ / ١٠٧، الحديث ١٥٠.

وكلاهما خلاف القاعدة، لما عرفت من أنّ بناء أبناء المحاورة على معاملة الموضوعية مع العناوين المأخوذة في حيز الخطابات العرفية أو ما هو بمنزلتها كالخطابات الشرعية، وأما الانصراف فهو بدوي لا يعبأ به، فالمتجه هو القول بوجوب قضاء كل فريضة فاتت في وقتها، سواء كانت يومية أم غيرها، وسواء وجبت بالأصل أم بالعرض كالنذر.

فما في مصباح الفقيه [١] من النظر فيما استظهره في الجواهر [٢] من وجوب قضاء المنذورة لا يخلو من تأمل، بل منع.

نعم يمكن أن يتشبث في عدم وجوب قضاء الصلاة المنذور بوجه آخر وهو أنّ دليل وجوب القضاء كاشف عن تعدد المطلوب وهو لا يكون إلّا في الواجبات التي فرضها الشارع، وأما ما أوجبه العبد على نفسه بنذر وشبهه فهو تابع من حيث تعدد المطلوب ووحدته لنظر الناذر وقصده، نظير ما قيل في وجه اختصاص قاعدة الميسور بالمركبات التي اخترعها الشارع وعدم شمولها للمركبات التي اخترعها المكلف، وأنّ القاعدة تقتضي انتفاء المركب بانتفاء قيده إلّا في مجعولات الشارع لمكان قاعدة الميسور فيها.

وبالجملة فمقتضى عموم (من فاتته) هو وجوب القضاء إلّا ما خرج كصلاتي العيدين وصلاة الجمعة.

وأما صلاة الأموات فالظاهر أنّه لا قضاء لها، لأنّ القضاء ـ وهو الإتيان بالفعل في خارج الوقت ـ لا يصدق على صلاة الأموات إذ لا وقت لها، نعم هي مترتبة على

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ١ ق ٢ / ٦٠٣.

٢) جواهر الكلام ١٣ / ١٤.

الغسل والكفن، والترتيب أجنبي عن الوقت فإذا دفن الميت بلا صلاة لا تكون الصلاة على قبره قضاءً، فتأمل جيداً، والله العالم.

[عدم وجوب الفور في قضاء الصلوات]

الفصل الثاني: هل يكون وجوب القضاء في موارده فورياً أم لا؟ ويعبر عن هذا المبحث بالمضايقة والمواسعة، والمراد بالمضايقة هو دلالة الدليل على الفور مع سعة الوقت وعدم ظن الفوت بموت ونحوه، وأما مع ضيق الوقت لجهة خارجية كظن الموت فلا ينبغي الإشكال في الفورية.

والقائلون بالمضايقة على طوائف مختلفة، فمنهم من قال بوجوب الفور بمثابة لايجوز له التأخير ولا فعل المباحات، بل ليس له إلّا ما يحتاج إليه من ضروريات معاشه.

ومنهم من قال بالفورية العرفية بأن لا يكون التأخير بمثابة يكون متسامحاً بالدين، فيجوز له إتيان المباحات ما لم يعد من المتساهلين بالأحكام.

ومنهم من قال بشرطية تقديم الفائتة على الحاضرة لصحة الحاضرة، حتى لو دخل في الحاضرة نسياناً يعدل بنيته إليها، فلو قدمها عمداً على الفائتة لاتصح لواحدة منهما.

ومنهم من قال بذلك فيما إذا اتحدت الفائتة دون ما إذا تعددت، إلى غير ذلك من التفاصيل التي تعرض لها شيخنا الأعظم قدس سره [١] في رسالته المعمولة في هذه المسألة.

وكيف كان فقد استدل للقول بالمضايقة بوجوه:

---

١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ٢ / ١٥٨.

الأوّل: الأصل، تقريبه أنّه لو أتى بها فوراً فيحصل له الأمن من العقوبة المحتملة في ترك الفور وبراءة الذمة عن الحاضرة قطعاً، إذ مع احتمال شرطية تقدم الفائتة عليها لا يتحقق العلم بالبراءة إلّا بتقديم الفائتة عليها.

وفيه: أنّ المحقق في الأُصول جريان البراءة في الشبهات الوجوبية، هذا إذا كان الفور واجباً نفسياً، وكذا إذا كان واجباً شرطياً لما قرر في محله أيضاً من جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، فالأصل في كلتا الجهتين هو البراءة لا الاحتياط.

مضافاً إلى أنّه بعد تسليم جريان أصالة الاحتياط في شرطية تقدم الفائتة على الحاضرة يكون أجنبياً عن المدعى، إذ الكلام في اعتبار الفورية وهذا الوجه يكون دليلاً على اعتبار الترتيب بين الحاضرة والفائتة وهذا أجنبي عن اعتبار الفورية، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

الثاني: ظهور أوامر القضاء في الفور، وفيه: أنّ المحقق في محله عدم دلالة الأوامر لا بمادتها ولا هيئتها على الفور.

الثالث: قوله تبارك وتعالى: ﴿ أقم الصلاة لذكري ﴾ [1] بناءً على بعض التفاسير [2]، وهو إرادة الفائتة من الصلاة، فكأنّه قيل: صل حتى أذكرك واذكرني لأذكرك، وفيه: أنّ الاستدلال به إما يكون مع الغض عن التفاسير أو مع النظر إليها، فعلى الأوّل لامجال للاستشهاد به لعدم ظهوره في الفائتة كما لايخفى، وعلى الثاني لامجال له أيضاً إذ التفاسير الواردة عن غير طرقنا لا عبرة بها والواردة عن أصحابنا [...] [3].

---

١) طه: ١٤.

٢) تفسير الصافي ٣ / ٣٠٢ و تفسير البرهان ٣ / ٧٥٨، الحديث ٦٩٩٢.

٣) هنا سقط من المقرر في الأصل.

الرابع: الروايات الكثيرة الدالة على وجوب الفور تعبداً في قضاء الفوائت، ولكن الدال على وجوب الفور بالمعنى المتقدم اثنتان منها:

إحداهما: صحيحة أبي ولّاد الواردة في حكم من خرج عن وطنه بقصد قطع المسافة ورجع عن قصده قبل وصوله إلى المسافة وبعد خروجه عن حد الترخص، وهي مشتملة على جمل تكون الأخيرة منها قوله عليه السلام: «وإن كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريداً فإن عليك أن تقضي كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تريم من مكانك ذلك، لأنّك لم تبلغ الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصّرت وعليك إذا رجعت أن تتم الصلاة حتى تصير إلى منزلك.» [1]، فإنّ دلالتها على المقصود وافية لكونها كالنص في وجوب الإتيان بقضاء ما صلّاها قصراً بتمام قبل أن يفارق ذلك المكان مع ظهور الرواية في كونه قاصداً للرجوع عن ذلك المكان وعدم الوقوف فيه فالإتيان بالقضاء في ذلك المكان كناية عن الفور، كما لا يخفى.

وفيه: أنّها وإن كانت ظاهرة في الفور لكنها غير معمول بها، لمخالفتها لما يستفاد من سائر الروايات من كفاية الخروج عن حد الترخص ونية قطع المسافة في وجوب القصر، وإذا عدل عن قصده قبل البلوغ إلى المسافة فيجب عليه التمام بعد ذلك لتبدل الموضوع بموضوع التمام، فلا وجه لوجوب قضاء ما صلّاها قصراً قبل الرجوع عن قصده.

وبالجملة فصحيحة أبي ولّاد بالنسبة إلى جملتها الأخيرة المرتبطة بالمقام ظاهرة، لكنها معرض عنها فيرد علمها إلى أهله.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٩، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٩٣.

ثانيتهما: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت وهذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصلّ ما فاته مما قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها.» [1]، وهذه الصحيحة وإن كانت ظاهرة بدواً في الفور لدلالتها على وجوب الإتيان بالقضاء في ساعة الذكر، إلّا أنّه بعد التأمل في ذلك ـ خصوصاً من تفسير الساعة بقوله عليه السلام: «من ليل أو نهار» ـ يظهر أنّ الرواية مسوقة لبيان دفع توهم مرجوحية الإتيان بالفائتة في بعض الأوقات المكروهة، وإلّا فلو كانت في مقام بيان الفور كان حق العبارة هكذا: (يقضيها في أوّل زمان ذكرها)، فهذه الصحيحة لا تدل على ما رامه القائلون بالفور بالمعنى المتقدم وهو حرمة الأضداد وعدم جواز الاشتغال بغير قضاء الفوائت إلّا بضروريات معاشه فلا يجوز له شيء من المستحبات كزيارة عاشوراء والنوافل وغير ذلك.

وبالجملة فلا دلالة في الطائفة الآمرة بالقضاء حين التذكر على وجوب الفور، وكذا ما دل على الترتيب بين الحاضرة والقضاء لعدم الملازمة بين الفور والترتيب، وعليه فالقول بالمواسعة هو الأقوى إن لم تؤدّ إلى قلّة المبالاة بالدين والتسامح بالأحكام.

ولا يخفى أنّه لا حاجة إلى إقامة الدليل على التوسعة، بل يكفي في ذلك عدم تمامية أدلة المضايقة، ومع الشك في الفور يكون المرجع أصالة البراءة كما عرفت.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٦، الباب ٥ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ١٠٥٧٦.

[عدم وجوب الترتيب بين الفوائت]

الفصل الثالث: هل يجب الترتيب بين الفوائت بأن يكون المقدم فواتاً مقدماً في مقام الأداء أم لا؟

قد استدل على اعتباره بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت الصلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ فأذّن لها وأقم ثم صلّها ثم صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة» (١).

ولكن يحتمل في قوله عليه السلام: «بأولهنّ» وجوه: **أحدها:** الأوّلية في الفوت فيبدأ بما فات أولاً ثم يأتي بما بعدها. **ثانيها:** الأوّلية بحسب الترتيب الشرعي المجعول كتقدم الظهر على العصر من يوم واحد. **ثالثها:** الأوّلية بحسب الشروع في إتيان الفوائت.

وعلى الاحتمال الأوّل يجب تقديم الأسبق فواتاً على غيره وإن لم يكن الترتيب معتبراً في أدائه، كما إذا فاتت منه صلاة الآيات في غير وقت الفريضة اليومية ثم فاتت منه اليومية في أيام أُخر فإنّه لا ترتيب بين صلاة الآيات وأداء اليومية ومع ذلك يعتبر الترتيب في فوائتها على هذا الاحتمال، وكما إذا فات منه الغداة من هذا اليوم والغداة من اليوم السابق فإنّ الترتيب الشرعي غير معتبر بين أدائهما بل الترتيب بينهما طبعي ولا دليل على اعتبار الترتيب الزماني الطبعي بين أدائهما، فإطلاق تقديم الأوّل فواتاً على غيره يقتضي لزوم تقديم الفائتة الأُولى على غيرها وإن لم يكن الترتيب معتبراً في أدائهما.

وعلى الاحتمال الثاني يختص اعتبار الترتيب بما يكون الترتيب معتبراً في أدائها كاليومية من الظهرين الفائتتين من يوم واحد والعشائين من ليلة واحدة.

وعلى الاحتمال الثالث يكون مخيراً في تقديم بعض الفوائت على الأُخر.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٩٠، الباب ٦٣ من أبواب مواقيت الصلاة، ح ٨، الحديث ٥١٨٦، و ٨ / ٢٥٤، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٤، الحديث ١٠٥٦٨.

ولكن الاحتمالين الأخيرين بعيدان، أما أولهما فلاختصاص الترتيب حينئذٍ بما يكون الترتيب معتبراً في أدائها وهذا تقييد في العبارة بلا قرينة، وأما ثانيهما فلمنافاته لظهور قوله عليه السلام: «فابدأ بأولهن» فإنّ الابتداء بالأُولى ظاهر في وجود الأوّلية لبعض الفرائض في الرتبة السابقة على الشروع لا الأوّلية الحاصلة بالشروع والاختيار.

فالمتعين هو الاحتمال الأوّل وهو اعتبار الترتيب بين الفوائت من حيث الفوت، فما فات أولاً يقدم على غيره سواء كان الترتيب معتبراً بين أدائها كالظهرين من يوم أم لا.

وبالجملة فالصحيحة ظاهرة في الترتيب وتقديم الأوّل فوتاً على غيره كما ذهب إليه المشهور، لكنها لاتدل على اعتبار الترتيب بين جميع الفوائت بل على تقديم الأوّل فوتاً على سائر الفوائت، وأما اعتبار تقديم الثانية على الثالثة وهي على الرابعة وهكذا فلا تدل الصحيحة عليه، إلّا بدعوى كون قوله: «أولهنّ» جنساً شاملاً لكل سابق بالنسبة إلى لاحق فيكون كل سابقة بالنسبة إلى لاحقتها أولاً فيجب تقديمها عليها، إلّا أنّ هذه الدعوى في غاية البعد، لأنّ قوله عليه السلام: «أولهنّ» ظاهر في الأوّلية بالنسبة إلى جميع الفرائض، والأوّل بهذا المعنى منحصر في الأوّل الغير المسبوق بفائتة، فلا يصدق على الثانية السابقة على الثالثة، وهكذا.

والحاصل أنّ الصحيحة وإن كانت ظاهرة في وجوب تقديم الأسبق فواتاً على غيرها لكنها لا تدل على اعتبار الترتيب بين ما بعد الأُولى، فما يدل عليه الصحيحة لا يقول به المشهور لأعمية مدعى المشهور من الصحيحة، وما يقول به المشهور لا تساعده الصحيحة. وما ذكرناه في معنى الصحيحة ـ من عدم دلالتها إلّا على اعتبار الترتيب بين الأُولى ومجموع ما بعدها وعدم دلالتها على اعتبار الترتيب بين ما بعد الأُولى من الفرائض الفائتة ـ هو المعنى الظاهر منها.

ولا يشكل عليه بإعراض الأصحاب عن الصحيحة، وذلك لأنّهم لم يعرضوا عنها بل لم يفهموا منها هذا المعنى واستظهروا منها الترتيب بين جميع الفوائت، فالاختلاف يكون في الاستفادة والاستظهار وذلك لا يضر بالحجية أصلاً.

وأما مرسلة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: تفوت الرجل الأُولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة؟ قال عليه السلام: يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنّه لا يأمن من الموت فيكون قد ترك صلاة في وقت قد دخلت، ثم يقضي ما فاته الأُولى فالأُولى.» [1]، فهي وإن كانت ظاهرة بل صريحة في اعتبار الترتيب بين جميع الفوائت لكنها ضعيفة بالإرسال، ومجرد مطابقة عمل المشهور لها لا يكون جابراً.

وبالجملة فما هو سليم السند لا يدل على أزيد من اعتبار الترتيب بين أُولى الفوائت وما بعدها بمعنى تقديم الأُولى فواتاً على غيرها، وأما تقديم كل سابقة على لاحقتها فلا دلالة في الصحيحة على ذلك، وما هو ظاهر في اعتبار الترتيب بهذا المعنى كالمرسلة فليس بنقي السند.

ثم إنّ ما ذكرناه في معنى الصحيحة من وجوب تقديم الأُولى فواتاً على غيرها مبني على ظهور قوله: «ابدأ» في الوجوب، ولكن يمكن دعوى عدم ظهوره في الوجوب بملاحظة السياق، فإنّ قوله عليه السلام: «فأذّن لها وأقم» [2] يستفاد منه ـ ولو من الخارج ـ الاستحباب، فهذا السياق صالح للقرينية لأنّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب إطلاقي لا وضعي، فيرفع اليد عنه بأدنى ما يصلح بياناً لعدم الوجوب.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٧، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٥، الحديث ١٠٥٧٨، وقريب منه: وسائل الشيعة ٤ / ٢٨٩، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٦، الحديث ٥١٨٤.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٤، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٤، الحديث ١٠٥٦٨.

ثم إنّه على تقدير الغض عن قرينة السياق والجمود على الظاهر والبناء على وجوب تقديم الأُولى فواتاً على غيرها، لا دليل على اعتبار الترتيب بين ما عدا الأُولى من سائر الفوائت، وإن شك في ذلك فمقتضى الأصل البراءة عن وجوب الترتيب.

فالحق عدم الدليل على اعتبار الترتيب بين الفوائت وعدم وجوب تقديم الأُولى فالأُولى، نعم يعتبر الترتيب في الفوائت التي يعتبر الترتيب في أدائها كالظهرين من يوم والعشائين من ليلة، والظاهر أنّه ليس محل الكلام ومصب أقوال الأعلام بل موردها هو غير الفوائت التي يعتبر الترتيب في أدائها، فإنّه يكفي في اعتباره في تلك الفوائت ما دل على قضاء ما فات كما فات، فإنّ الترتيب من الشؤون المعتبرة في الفائتة كالجهر والقصر وغيرهما.

مضافاً إلى أنّ مورد مرسلة جميل المتقدمة هو الفوائت المترتبة أداءً، لقول السائل: «قلت له عليه السلام: تفوت الرجل الأُولى والعصر والمغرب وذكرها عند عشاء الآخرة؟ قال عليه السلام: يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاة في وقت قد دخلت ثم يقضي ما فاته الأُولى فالأُولى.» [1]، ومن المعلوم أنّ المراد بالأُولى الظهر فالفوائت هي الظهران والمغرب، ومن المعلوم اعتبار الترتيب بين الظهرين فيجب أيضاً في قضائهما.

ثم إنّه لابد من فرض الرواية في مورد فوات وقت المغرب وإلّا فلا فوت في سعة الوقت المشترك بين العشائين بالنسبة إلى المغرب فيجب تقديم المغرب على العشاء، لكن ظاهر التعليل بقوله: «فإنّه لا يأمن الموت» هو كون الوقت واسعاً، وقد قرر في

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٧، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٥، الحديث ١٠٥٧٨، وقريب منه: وسائل الشيعة ٤ / ٢٨٩، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٦، الحديث ٥١٨٤.

محله اشتراك الوقت للعشائين إلّا بمقدار أداء العشاء من آخره، وقضية ذلك تقديم المغرب عليها.

فيحتمل أن يكون وجه العدول عن التصريح بالمغرب إلى قوله عليه السلام: «يبدأ بالوقت...» مراعاة التقية، فالمراد حينئذٍ هو الإتيان بما هو وظيفة الوقت إجمالاً، وبعده يقضي ما فاته الأُولى فالأُولى.

وقد يستدل أيضاً على وجوب الفور بصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاثة، ثم ذكر بعد ذلك؟ قال: يتطهر ويؤذن ويقيم في أولهن ثم يصلّي ويقيم بعد ذلك في كل صلاة.» [1] الحديث.

ولكنها لا تدل إلّا على وجوب تقديم الأُولى على غيرها، وأما وجوب تقديم كل سابقة على لاحقتها، فلا.

وكذا الحال في بعض ما استدل به على وجوب الترتيب بين الفوائت بتقديم السابقة على اللاحقة مما لم نذكره، فإنّه لا دلالة فيه على ذلك، فلاحظ المطولات.

ثم إنّه لا وقع للنزاع في كون الترتيب بناءً على اعتباره شرطاً علمياً أو واقعياً، وذلك لأنّ إطلاق دليل الاعتبار ظاهر في الترتيب الواقعي، وجعله علمياً محتاج إلى قيام الدليل على التقييد كما قام في الجهر والإخفات والتمام في موضع القصر.

فتلخص مما ذكرنا عدم وجوب الترتيب بين الفوائت إلّا فيما يعتبر الترتيب في أدائها كالظهرين من يوم، فيجوز التقارن في الفوائت كما إذا استوجر شخصان لصلاة ميت في وقت واحد أو تبرعا كذلك، وكذا تقديم اللاحقة فواتاً على السابقة فواتاً.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٤، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ١٠٥٦٧.

وعلى تقدير اعتبار الترتيب بينها يكون الترتيب شرطاً واقعياً، ومثل قوله عليه السلام: «ابدأ بأوّلهن» بصيغة الخطاب، لا يصلح لإثبات كونه شرطاً علمياً بعد وضوح كونه إرشاداً إلى الشرطية، كما قرر في محله.

[عدم وجوب الترتيب بين الفائتة والحاضرة]

الفصل الرابع: هل يعتبر الترتيب بين الفوائت وبين الفريضة الحاضرة في سعة الوقت أم لا؟ ومحل الكلام هو كون وقت الحاضرة واسعاً، وأما مع ضيقها فلا إشكال في تقديمها على الفوائت لاختصاص الوقت بها وليست الفوائت ذوات أوقات، إذ الصلاة بعد فوتها في وقتها لا وقت لها، فإن قدم الفوائت على الحاضرة يلزم فوت الحاضرة وهو غير جائز.

وكيف كان ففي المسألة قولان:

الأوّل: عدم وجوب الترتيب مطلقاً، سواء كانت الفوائت من اليوم أم من الأيام السابقة، وسواء كانت واحدة أم متعددة. وقد نسب هذا القول إلى كثير من القدماء والمتأخرين، ولعله هو المشهور بين المتأخرين على ما في مصباح الفقيه [١]، بل ربما نسب إلى المشهور بين المتقدمين أيضاً.

ثم إنّ أرباب هذا القول بين من يقول بوجوب تقديم الحاضرة على الفوائت ـ كما نسب إلى ظاهر جماعة من القدماء [٢] ـ وبين من يقول باستحبابه، وبين من صرّح باستحباب تقديم الفائتة، وبين من صرّح باستحباب تأخير الحاضرة.

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٠٨: قد تلخص مما ذكر أنّ الأقوى ما هو المشهور فيما بين المتأخرين من القول بالمواسعة ولعله هذا القول لدى المتقدمين أيضاً كان أشهر.

٢) المعتبر ٢ / ٤٠٦.

الثاني: وجوب الترتيب بين الفوائت والحاضرة بتقديم الفائتة على الحاضرة مطلقاً ما لم يتضيق وقت الحاضرة، فلو قدم الحاضرة على الفائتة في سعة الوقت تبطل وتجب عليه إعادتها بعد إتيان الفائتة.

ونسب هذا القول إلى كل من قال بالمضايقة بتخيل الملازمة بينها وبين وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة، ولكنه لا ملازمة بينها لما حكي من تصريح صاحب هدية المؤمنين بجواز تقديم الحاضرة على الفوائت ـ دون فائتة واحدة ـ مع ذهابه إلى وجوب الفور في الفوائت.

وعلى كل حال فأرباب هذا القول أيضاً بين من صرّح بوجوب الترتيب وتقديم الفائتة على الحاضرة مطلقاً ـ كما عرفت ـ وهو المنسوب إلى الشيخ [١] والإسكافي والسيدين [٢] والحلبي [٣] والحلي [٤] بل إلى أكثر القدماء، بل عن غير واحد نسبته إلى المشهور بينهم، بل عن بعض دعوى الإجماع عليه، بل ربما ذهب إليه بعض متأخري المتأخرين.

وبين من فصّل بين فائتة واحدة وفوائت متعددة فاعتبر الترتيب في الأوّل دون الثاني وهو المعزي إلى المحقق قدس سره في المعتبر [٥].

وبين من قال باعتبار الترتيب بشرط أن يقضيها في يوم الفوات وعدمه إن لم يقضها كذلك، وهو المحكي عن العلّامة حيث قال ما لفظه: «الأقرب أنّه إذا ذكر

---

١) الخلاف ١ / ٣٨٣ - ٣٨٤.
٢) غنية النزوع / ٩٨، أجوبة المسائل الرسية الأُولى (رسائل شريف المرتضى ٢) / ٣١٥.
٣) الكافي في الفقه / ١٥٠.
٤) السرائر ١ / ٢٠٣.
٥) المعتبر ٢ / ٤٠٦.

الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة، سواء اتحدت أو تعددت، ويجب الابتداء بسابقتها على لاحقتها، وإن لم يذكرها حتى يمضي ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في أوّل وقتها ثم اشتغل بالقضاء سواء اتحدت الفائتة أو تعددت، ويجب الابتداء بسابقتها على لاحقتها والأُولى تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة.» [١] انتهى.

وبين من فصّل بين الفائتة نسياناً دون غيرها بالترتيب في الأُولى دون الثانية.

وبين من أوجب الترتيب في معلومة العدد دون غيرها، إلى غير ذلك من التفاصيل التي لا يهمنا التعرض لنقلها.

ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار، فالمهم هو التعرض لها وهي على طائفتين:

إحداهما: ما تدل على تقديم الفائتة على الحاضرة، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت أُخرى فإن كنت تعلم أنّك إذا صليت التي فاتتك كنت من الأُخرى في وقت، فابدأ بالتي فاتتك، فإنّ الله عزّوجل يقول: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾، وإن كنت تعلم أنّك إذا صليت التي فاتتك، فاتتك التي بعدها فابدأ بالتي أنت في وقتها واقض الأُخرى» [٢].

وصحيحته الأُخرى عنه عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ فأذّن لها وأقم ثم صلّها ثم صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة. وقال: قال أبو جعفر عليه السلام: وإن كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت

---

١) مختلف الشيعة ٣ / ٦، مع اختلاف في العبارة.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٢٨٧، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٢، الحديث ٥١٨٠.

صلاة فاتتك صليتها، وقال عليه السلام: إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأُولى ثم صلّ العصر، فإنّما هي أربع مكان أربع، وإن ذكرت أنّك لم تصلّ الأُولى وأنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فانوها الأُولى ثم صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر، وإن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصلّ العصر ثم صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، وإن كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فأتمها ركعتين ثم تسلم ثم تصلي المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، وإن كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصلّ العشاء الآخرة، وإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر فصلّ العشاء الآخرة، وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأُولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصلّ الغداة وأذّن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة، ابدأ بالمغرب ثم العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم بالغداة ثم صلّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثم صلّ المغرب والعشاء، ابدأ بأولهما لأنّهما جميعاً قضاء، أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس. قال: قلت: ولم ذاك؟ قال: لأنّك لست تخاف فوتها» [1].

ورواية البصري قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أُخرى؟ فقال عليه السلام: إذا نسي صلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٩٠، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح ١، الحديث ٥١٨٧.

ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة ثم صلّى المغرب ثم صلّى العتمة بعدها» [١].

ورواية صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام: «قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلّى العصر؟ قال: كان أبو جعفر عليه السلام أو كان أبي عليه السلام يقول: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها وإلّا صلّى المغرب ثم صلّاها» [٢].

ورواية أبي بصير قال: «سألته عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر؟ قال: يبدأ بالظهر، وكذلك الصلوات تبدأ بالتي نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة فتبدأ بالتي أنت في وقتها ثم تقضي التي نسيت.» [٣]، وقريب منها غيرها من الروايات.

ثانيتهما: ما تدل على عدم وجوب الترتيب بين الفائتة والحاضرة وجواز تقديم الحاضرة على الفائتة، كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن نام رجل أو نسي أن يصلّي المغرب والعشاء الآخرة فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كلتيهما فليصلّهما وإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس» [٤]، ونحوها خبر أبي بصير [٥] والمرسل المروي عن الفقه الرضوي [٦].

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٩١، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح ٢، الحديث ٥١٨٨.
٢) وسائل الشيعة ٤ / ٢٨٩، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٧، الحديث ٥١٨٥.
٣) وسائل الشيعة ٤ / ٢٩٠، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٨، الحديث ٥١٨٦.
٤) وسائل الشيعة ٤ / ٢٨٨، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٤، الحديث ٥١٨٢.
٥) وسائل الشيعة ٤ / ٢٨٨، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٣، الحديث ٥١٨١.
٦) مستدرك الوسائل ٣ / ١٦١، الباب ٤٧ من أبواب المواقيت، ح ٢، الحديث ٣٢٦٨ و الباب

وصحيحة الحلبي قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال عليه السلام: متى شاء، إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء.» [١]، وقريب منها غيرها من الأخبار.

وأنت خبير بأنّه بعد الغض عن كون المراد بخوف فوات الوقت ـ كما في بعض الأخبار ـ هو وقت الفضيلة لا الإجزاء ـ حتى يكون المستفاد منها استحباب تقديم الفائتة على الحاضرة لا وجوبه ـ وتسليم كون المقصود وقت الإجزاء ووجوب تقديم الفائتة في سعة وقت الحاضرة على صاحبة الوقت، تكون الأخبار من الطرفين متعارضة، لدلالة جملة منها على وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة وجملة منها على العكس.

فيؤخذ بالروايات النافية لوجوب الترتيب لكونها أكثر عدداً وأصح سنداً وأظهر دلالة، لقوة احتمال حمل ما دل على وجوب الترتيب على الاستحباب بخلاف ما دلّ على عدمه، مضافاً إلى ما عن العلّامة في التذكرة [٢] من كون وجوب الترتيب مذهب العامة إلّا الشافعي، فالأخبار النافية للترتيب مخالفة للعامة، فتقدم على الآمرة بالترتيب المحمولة على التقية.

وإن نوقش في الحمل على التقية لعدم ظهور صدور الروايات الآمرة بالترتيب في زمان من يتقى من فتواه ويخاف من مخالفته أو لذهاب بعض الأساطين إلى مضمونها، أو نوقش في الترجيح بالسند، فتتكافؤ الروايات وتصل النوبة إلى أخبار التخيير دون أخبار التوقف، لما قرر في محله من حملها على صورة التمكن من إزالة

٤٨، ح ١، الحديث ٣٢٦٩، وفقه الرضا عليه السلام / ١٢٢، باب الصلوات المفروضة.

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٤١، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، ح ٧، الحديث ٥٠٣٦.

٢) تذكرة الفقهاء ٢ / ٣٦٢.

الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، أو حملها على الماليات، فيكون المكلف مخيراً في الأخذ بأخبار الترتيب وعدمه.

والتخيير بدوي لكونه في المسألة الأُصولية وهي الأخذ بأحد الخبرين حجة، لا استمراري كما هو شأن التخيير في المسألة الفرعية، إلّا أنّ عمل الأصحاب بالتخيير الاستمراري يوهن التخيير في المسألة الأُصولية، وإن نوقش في أخبار التخيير بعدم العمل بها في مورد، فتصل النوبة إلى أصل البراءة.

وعلى كل حال لا دليل على وجوب الترتيب بين الفوائت والحاضرة، بل لا دليل على أفضلية الترتيب واستحبابه أيضاً.

فتلخص مما ذكرنا قصور الأدلة عن إثبات وجوب الترتيب بتقديم الفائتة على الحاضرة الموسعة.

ثم إنّه على القول بوجوب الترتيب يكون ظاهره شرطية ذلك وكون [شرط] صحة الحاضرة تقدم الفائتة عليها، وليس وجوب الترتيب نفسياً. والثمرة المترتبة على الشرطية والنفسية واضحة، إذ على الأوّل إن قدّم الحاضرة تصح حتى مع العلم والعمد غايته أنّه عاص، وعلى الثاني لا تصح حتى مع النسيان لظهور الدليل في كون الترتيب شرطاً واقعياً.

وقد ظهر مما ذكرنا أنّه لايجب العدول عن الحاضرة إلى الفائتة ضرورة ظهور كون العدول لمراعاة الترتيب الذي عرفت عدم اعتباره، واحتمال وجوب العدول تعبداً لا شرطاً بعيد غايته، وعلى تقديره وكونه واجباً نفسياً تعبدياً فلابد من الاقتصار على مورد النص وهو نسيان الفائتة حين الدخول في الحاضرة وعدم تذكره إلّا في أثناء الحاضرة، وعدم التعدي عن مورده إلى صورة الالتفات إلى الفائتة والتعمد في تقديم الحاضرة عليها.

وبالجملة فالعدول إما واجب نفسي في مورد نسيان الفائتة فقط لعدم القطع بعدم دخل خصوصية النسيان في الحكم حتى يكون التعدي من المورد إلى غيره بتنقيح المناط القطعي، وإما غير واجب ولا مستحب إن كان لمراعاة الترتيب، ضرورة أنّ أدلة العدول حينئذٍ تكون من أدلة الترتيب المعارضة لما دل على عدم اعتباره، فتتساقط بالمعارضة ولا يبقى مستند للقول باستحباب العدول من الحاضرة إلى الفائتة عدا فتوى المشهور، وصلاحيتها لذلك محل إشكال.

والظاهر أنّ العدول من الحاضرة إلى الفائتة كسائر موارد العدول إنما هو لرعاية شرطية الترتيب لا لكون العدول واجباً نفسياً، وربما يشهد بذلك عدم استفادة المشهور وجوبه النفسي من أدلة العدول في المقام، وحينئذٍ فتسقط أدلة العدول فيما نحن فيه عن الاعتبار سواء كان في فائتة واحدة أم غيرها وفوائت اليوم أو الأيام السابقة، لتحقق المعارضة حتى في صلاة واحدة، فلاحظ الروايات وتأمل فيها.

تنبيه: لايخفى أنّه على القول بوجوب العدول يقع الكلام في أنّه هل يكون من باب القلب أم الانقلاب؟ كما قيل في انقلاب عمرة التمتع لمن فاته الحج إلى العمرة المفردة، **الظاهر** هو الأوّل لظهور قوله عليه السلام: «فانوها العشاء» [1] ونحوه في تلك الأخبار، كما أنّ الظاهر كون العدول على خلاف الأصل لأنّه بعد عدم إمكان تغير ما وقع عما وقع عليه يرجع العدول إلى اكتفاء المولى بما وقع بعضه بنية غيره عما هو وظيفته، فالعدول من العصر إلى الظهر حقيقته قناعة الشارع عن صلاة الظهر بالصلاة التي وقع بعض أجزائها بقصد العصر وبعضها بقصد الظهر، وعلى هذا فيحتاج العدول في كل مورد إلى دليل تام، والله العالم بأحكامه.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٩٠، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح ١، الحديث ٥١٨٧.

فرع: إذا شرع في النافلة ثم ذكر أنّ عليه فائتة، **فعلى القول** بعدم جواز التطوع لمن عليه الفريضة حتى إذا لم تضر النافلة بالفريضة فالصلاة باطلة، ولا مجال للعدول إلى الفائتة بناءً على القول بوجوب العدول إلى الفائتة، ضرورة أنّ مورد العدول هو ما إذا كانت الصلاة في نفسها صحيحة حتى تكون قابلة للعدول، وأما مع بطلانها فلا معنى للعدول.

وعلى القول بجواز التطوع إلّا إذا أضر بالفريضة، فحينئذٍ وإن كان المحل قابلاً للعدول لكنه لا دليل عليه بعد ما عرفت من كون العدول على خلاف الأصل ولابد من الاقتصار على مورده.

والتشبث في جواز العدول عن كل صلاة فريضة كانت أو نافلة إلى مثلها في الفرض والنفل أو إلى ضدها كذلك بقوله عليه السلام في صحيحة زرارة الطويلة: «إنما هي أربع مكان أربع» [1]، **غير مجد**، أما **أولا**: فلعدم العمل به في مورده، فإنّه لم يذهب المشهور إلى العدول من العصر إلى الظهر بعد الفراغ عن العصر فيكون معرضاً عنه ومعه كيف يجوز العمل به؟

وأما ثانياً: فلأنّه لا يستفاد من هذا التعليل إلّا جواز العدول من المساوي إلى المساوي، وأما مع الاختلاف في العدد والفرض والنفل فلا يستفاد ذلك منه أصلاً للزوم حفظ عنوان العلة كقوله: (الخمر حرام لأنّه مسكر) فإنّه لابد من حفظ عنوان المسكر في التعدي من المورد إلى غيره كما في سائر موارد منصوص العلة.

[قضاء الصلوات الفائتة في أماكن التخيير]

الفصل الخامس: يجب قضاء الصلاة على النحو الذي فاتت، فإن كانت قصراً فقصراً ولو في الحضر، وإن كانت تماماً فتماماً ولو في السفر، فإنّ المدار على حال الفوت لا حال الفعل.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٩٠، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح ١، الحديث ٥١٨٧.

ويدل على كلا الحكمين ـ مضافاً إلى نفي الخلاف عندنا كما عن غير واحد وأنّه مذهب العلماء كافة كما عن المدارك [١] ـ النبوي المشهور: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته» [٢]، وصحيحة زرارة أو حسنته قال: «قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ فقال: يقضي ما فاته كما فاته، إن كانت صلاة السفر أدّاها في الحضر مثلها وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته.» [٣]، ونحوهما غيرهما من الروايات [٤].

وبالجملة فلا إشكال في كون المدار على الفوت، إنما الكلام في أنّه إذا فاتت في أماكن التخيير فهل يكون مخيراً في قضائها أيضاً مطلقاً أو بشرط إيقاعها في تلك المواطن أو يتعين القصر؟ فيه وجوه، أقواها تعين القصر حتى فيما إذا أدّاها في تلك الأماكن، لتحقق الفراغ بالقصر قطعاً إما تعييناً وإما تخييراً، وقد قرر في محله مرجعية أصالة التعيينية في دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ولا مجال لاستصحاب التخيير الثابت حال الأداء حتى يترتب عليه التخيير في القضاء في تلك الأماكن أو مطلقاً، وذلك لعدم إحراز بقاء الموضوع بعد احتمال دخل الوقت الأدائي في التخيير المزبور، وعدم ما يوجب إلغاء الاحتمال المزبور عدا توهم إطلاق المماثلة بين الأداء والقضاء، ومن الواضح فساد هذا التوهم لعدم إطلاق في دليل الأداء يشمل التخيير حتى في حال إتيانه بعد الوقت.

---

١) مدارك الأحكام ٤ / ٣٠٤.

٢) عوالي اللئالي ٢ / ٥٤، الحديث ١٤٣.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٦٢١.

٤) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء ما فات كما فات.

هذا كله مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ إطلاق ما دل على إتيان صلاة القصر قصراً ولو في الحضر، يقتضي اطراد الحكم حتى في أماكن التخيير فضلاً عن غيرها، فإذا فات من المسافر في أماكن التخيير صلاة تقضي قصراً مطلقاً حتى في تلك المواطن.

وأما ما قد يقال في وجه تعين القصر مطلقاً وإن أدّاها في تلك المواطن من أنّ المدار على الفوت لا الوجوب كما في المسافر إذا قدم وطنه قبل أداء الفريضة مع كونه مسافراً في أوّل الوقت أو العكس، فإن فاتته صلاة يقضيها على النحو الذي فاتته، ومن المعلوم أنّ الفوت يتحقق بانقضاء آخر الوقت ولا ريب في أنّ الوظيفة في آخر الوقت الذي لا يسع إلّا مقدار ركعتين هو القصر لا التخيير، فالفائت هو القصر، وحينئذٍ لا مجال لاحتمال التخيير في القضاء بل المتعين هو القصر. وهذا الوجه هو ما ذكره بعض فضلاء بحث المحقق النائيني قدس سره وارتضاه الميرزا وبنى عليه وأفتى لأجله بتعين القصر فيما إذا فاتت الصلاة في مواطن التخيير.

ففيه: أنّه مبني على مبنى فاسد، وهو انقلاب الواجب التخييري بسبب تعذر عدله إلى التعييني، وهو من المحالات كما قرّر في محلّه، فإنّ التخييرية والتعيينية من كيفيات الجعل الشرعي غير المنفكة عنه، وعدم القدرة على أحد العدلين لا يوجب الانقلاب المزبورة، بل غايته أنّه يتعين في مقام الامتثال.

وبالجملة المصلحة الداعية إلى جعل الوجوب التخييري لا تنقلب بتعذر العدل إلى مصلحة الوجوب التعييني، مثلاً إذا تعذر عتق رقبة في الكفارة المخيرة لشخص وتعيّن عليه إطعام ستين مسكيناً ومات وكان وليّه قادراً على كل من العتق والإطعام فهل يفتي أحد بتعين الإطعام على الولي لأنّه المتعين في حق الميت؟ بل

لاينبغي الارتياب في كون الولي مخيراً بينهما لكون الوجوب التخييري وظيفة للميت، وإذا ثبت عدم انقلاب التخييري بتعذر العدل إلى التعييني فالفائت هو الوجوب التخييري، فيكون مخيراً في القضاء بين القصر والإتمام.

وأما احتمال تعين وجوب التمام عليه لأنّه الأصل وقد خرج عنه السفر الموجب لتعين القصر بالدليل، وفي غيره كالمواطن الأربعة التي أذن الشارع بالتخيير فيها أداءً وفي قضاء ما فات فيها يرجع إلى أصله وهو التمام، ففيه: أنّه لا أصل لهذا الأصل، فإنّ القصر عزيمة في السفر، ففي مواطن التخيير إما يتعين القصر وإما يكون مخيراً بين القصر والتمام، ولا وجه لتعين التمام بعد فرض تمامية موضوع القصر.

فتلخص مما ذكرناه تعين القصر على من فاتته صلاة في الأماكن الأربعة سواء صلّاها فيها أم في غيرها، وقد ظهرت أيضاً أقوال المسألة وهي تعين القصر مطلقاً، وتعينه بشرط الأداء فيها لا في خارجها، والتخيير مطلقاً، أو بشرط كونه في تلك الأماكن.

أما وجه القول الأوّل فقد عرفته من اقتضاء قاعدة الاشتغال المحكمة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير له، وأما وجه الثاني فلأنّه قضية الاستصحاب، وأما وجه الثالث فللاستصحاب أيضاً بعد البناء على عدم كون الوقت والمكان دخيلاً وكون الشك لأجل ملاكيتهما حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط كالماء المتغير على التفصيل المحرر في محله.

وأما وجه الرابع فهو إطلاق المماثلة بين الأداء والقضاء المستفادة من قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات» [1] أو الاستصحاب.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٦٢١، لكن فيه: «يقضي ما فاته كما فاته».

أما الاستصحاب فلا مجال له إلّا في الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود، وليس المقام منهما لأنّ خصوصية الأدائية إما نعلم بدخلها في موضوع الحكم بالتخيير للمسافر في الأماكن الأربعة وإما نعلم بعدم دخلها فيه وإما يشك في الدخل، وعلى كل حال لا يجري الاستصحاب، إما للعلم ببقاء الموضوع إن لم يكن للخصوصية المزبورة دخل في الحكم المزبور وإما للعلم بعدم بقائه، وعدم جريان الاستصحاب في كلتا الصورتين بديهي، وكذا مع الشك في الدخل لعدم إحراز وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة، كما هو الحال في كل مورد يكون الشك فيه ناشئاً من زوال حال أو وصف لأوله إلى الشك في بقاء الموضوع، ولذا يختص الاستصحاب بالشك في وجود الرافع ورافعية الموجود، فتدبر.

وأما قوله عليه السلام: «اقض ما فات...» فلم يثبت له إطلاق يشمل التخيير المزبور لإمكان أن يقال: إنّ مقتضى أدلة وجوب القصر على المسافر هو القصر مطلقاً خرج عنه المسافر غير الناوي لإقامة العشرة في المواطن الأربعة، والمتيقن خروجه هو الوقت الأدائي، وأما القضاء في خارج الوقت فلم يظهر شمول المخصص له، فيبقى تحت عموم أدلة وجوب القصر على المسافر.

والتحقيق أن يقال: إنّه إذا ثبت التخيير الشرعي بين القصر والإتمام في مواطن التخيير على حد سائر الواجبات التخييرية فمقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «كما فات» هو التخيير في القضاء أيضاً من غير فرق في ذلك بين إتيانه في تلك المواطن وبين غيرها، و إن لم يثبت التخيير كذلك بل كان الإتمام في الأماكن الأربعة ترخيصاً في مقام الامتثال فلا يكون مخيراً في القضاء بين القصر والتمام في نفس المواطن الأربعة فضلاً عن غيرها، فعليك بمراجعة أخبار التخيير في الأماكن الأربعة والتدبر فيها، والله تعالى هو العالم.

ثم إنّ قضية قوله: «اقض ما فات كما فات» هي مراعاة الخصوصيات التي كانت الفائتة واجدة لها، فإن كانت سفرية فسفرية وإن كانت حضرية فحضرية كما في النص وإن كانت جهرية فجهرية إلى غير ذلك من الخصوصيات.

[قضاء الصلوات الفائتة في حال العذر والاضطرار]

هذا مما لا إشكال فيه، إنما الكلام في أنّه إذا فاتت الفريضة في حال العذر والاضطرار ـ كما إذا كانت وظيفته الطهارة الترابية أو القعود في موضع القيام إلى غير ذلك من الأعذار الموجبة لسقوط الجزء أو الشرط المعسور، وكون الباقي الميسور بقاعدة الميسور أو لاتعاد الصلاة أو غيرهما هو المأمور به ـ فهل الوظيفة هي قضائها كذلك أو قضائها تماماً؟

الظاهر عدم الإشكال من حيث الفتوى في وجوب قضائها تماماً، إنما الكلام في وجهه، ولا بأس ببيان ما يمكن أن يكون وجهاً لوجوب قضائها على النحو الذي فاتته بمعنى إتيان صلاة عذرية لا اختيارية ثم تعقيبه بذكر وجه قضائها تماماً.

فنقول وبه نستمد ونستعين وبولي أمره صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين نتوسل ونستغيث:

أما وجه وجوب قضائها عذرياً هو أنّه كان المأمور به في حق العاجز بمقتضى الأدلة الثانوية المبينة لكيفية دخل الأجزاء والشرائط كحديث لاتعاد وما دل على اختصاص مانعية النجاسة بصورة العلم بعد ظهور الأدلة الأوّلية بمقتضى إطلاقها في الدخل المطلق وعدم الاختصاص بالعلم أو القدرة، هو الفاقد للجزء أو الشرط المتعذر، فالمأمور به حقيقة في حق العاجز هو الفاقد وهو الفائت فيجب قضائه كما فات، نظير السفر الدخيل في سقوط الركعتين من الصلاة بحيث تكونان من موانع صحة الصلاة.

والحاصل أنّ الفائت هو فرض العاجز لا القادر، فيقضي كما فات فيقضي ما فات في حال التكليف بالطهارة الترابية كما فات.

وأما وجه وجوب قضاء ما فات في حال الاضطرار تماماً فهو أنّ الصلوات الاضطرارية أبدال ومسقطات لا أنّها مأمور بها حقيقة في قبال الصلاة التامة التي هي وظيفة المختار بحيث كان العجز كالسفر موضوعاً للحكم وموجباً لتبدله كموجبية السفر له، وذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ القدرة ليست دخيلة في الملاك بل هي دخيلة في الخطاب، لقبح مطالبة العاجز، فالطهارة المائية مثلاً لها صلاح حتى في حال العجز عنها، فإذا عجز عنها يصدق عليه الفوت كصدقه على النائم في تمام الوقت مع وضوح عدم الخطاب الفعلي بالنسبة إليه.

الثاني: أنّ سقوط الجزء أو الشرط المتعذر يكون لمزاحمته مع الوقت الذي هو أهم منه ولولا أهمية الوقت من غيره من الأجزاء والشرائط لم يتحقق التزاحم أصلاً، للقدرة على الجزء أو الشرط المتعذر في خارج الوقت، فالاضطرار إلى الصلاة العذرية أقوى دليل على أهمية الوقت.

والحاصل أنّ سقوط المعسور عن الدخل إنما هو لأجل مزاحمته لما هو أهم منه أعني الوقت، ومن المعلوم أنّ قوام التزاحم بواجدية كل من المتزاحمين للملاك حتى في ظرف المزاحمة، فليس لفاقد المعسور من الجزء أو الشرط مصلحة مستقلة في قبال مصلحة صلاة المختار كما في صلاة المسافر والحاضر، فإنّ مصلحة الأُولى غير الثانية.

وبالجملة فالاضطرار لا يوجب انقلاب الواقع إلى الصلاة الناقصة، بل مصلحة الواقع باقية على حالها، غاية الأمر أنّ الشارع لما جعل الوقت أهم اكتفى بالصلاة الناقصة في الوقت بدلاً عن التامة، فإذا لم يأت بالناقص في الوقت فالتام باق في

ذمته وتكون ذمته مشغولاً بالتام وهو الفائت، فيجب عليه قضاء الصلاة التامة الاختيارية لما عرفت من أنّ الاكتفاء بالناقصة في الوقت كان لمراعاة الوقت والمفروض أنّه فات، فلا وجه للاكتفاء بالناقصة بعد الوقت.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الذى ذكرناه من بقاء مصلحة الواقع في حال العذر على حاله وكون الناقص مسقطاً للصلاة التامة وبدلاً عنها ينافي ما قرر في الأُصول من حكومة أدلة الاضطرار والحرج ونحوهما على أدلة الأحكام الأوّلية، ضرورة أنّ مقتضى الحكومة تقييد الواقع وكون الاضطرار ونحوه موضوعاً كموضوعية السفر، وقضية ذلك كون الفائت هي الصلاة الاضطرارية فتقضى اضطرارية.

وكذا ينافي ما ذكرناه في حديث لا تعاد من حكومته على أدلة الأجزاء والشرائط وتكفله لكيفية دخل الأجزاء والشرائط وكون بعض الأجزاء والشرائط جزءً أو شرطاً في حال دون حال، فإنّ قضية حكومته اختصاص الجزئية والشرطية ببعض الحالات واقعاً.

فالانصاف أنّ المسألة في غاية الإشكال، فللتأمل فيها مجال وإن كانت الفتوى بوجوب القضاء تاماً لا ناقصاً مسلمة ظاهراً.

وقد ظهر مما ذكرنا في الصلوات الاضطرارية وأنّها تقضى تماماً، حال صلاة الخوف من أنّها تقضى قصراً اختيارياً، فيراعى في الكم حال الفوت، لظهور الأخبار الدالة [1] على كون الخوف كالسفر موجباً للقصر في موضوعية الخوف للقصر فتقضى قصراً، وفي الكيف يراعى الاختيار، فلو كان الخوف بمثابة أوجب

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٣٣، الباب ١ من أبواب صلاة الخوف، ح ١، الحديث ١١٠٩٤:
عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: صلاة الخوف وصلاة السفر تقصران جميعاً؟ قال: نعم، وصلاة الخوف أحقّ أن تقصر من صلاة السفر لأنّ فيها خوفاً».

انتقال الأجزاء بالإيماء أو التكبير موضع ركعة بحيث كان كل تكبير قائماً مقام ركعة، لا تقضى كذلك بل تامة الأجزاء والشرائط، لما تقدم من أنّ الانتقال إلى الأبدال الاضطرارية ليس من باب تبدل الموضوع بل من باب الاكتفاء بالفرد الاضطراري بدلاً عن التام الاختياري.

إلّا أن يقال: أنّ الخوف كما يكون موجباً للاكتفاء بالنقص من حيث الكيف كذلك يكون موجباً له من حيث الكم، فيكون قصر الصلاة في حال الخوف مغائراً له في حال السفر، فإنّ القصر هناك عزيمة لكون السفر موضوعاً في قبال غير السفر، بخلاف الخوف فإنّه يوجب الترخيص في القصر فيراعى الاختيار في كل من الكم والكيف فيأتي بها أربع ركعات، وما دل على أنّ الاثنتين تقضى كذلك لا يشمل المقام لأنّ الفائت حقيقة هو التام كما في سائر الأبدال الاضطرارية.

لكن الإنصاف أنّ هذا تخرص بالغيب، فإنّ ظاهر تشبيه الخوف بالسفر هو كون الخوف موضوعاً للقصر كموضوعية السفر له، وطريق الاحتياط غير خفي على أهله، والله العالم.

فروع:

الأوّل: إذا استمر العذر إلى ما بعد الوقت، فهل يجوز له أن يقضي في حال العذر أم يجب عليه الصبر إلى ارتفاع العذر ليصلي تماماً؟

هذه المسألة تكون من صغريات مسألة جواز البدار لذوي الأعذار وعدمه، وقلنا في تلك المسألة بعدم الجواز مع احتمال زوال العذر في الوقت إلّا في التقية، ففي هذه المسألة نقول بعدم جواز البدار ووجوب الانتظار أيضاً.

لا يقال: إنّه يمكن استصحاب جواز الاكتفاء بالصلاة العذرية الثابتة في الوقت إلى ما بعد الوقت ففي خارج الوقت لا مانع من القضاء عذرياً.

فإنّه يقال: إنّ الصلاة العذرية في الوقت كانت لمراعاة أهمية الوقت من الجزء أو الشرط المتعذر، وأما في خارج الوقت فهذا المسوغ مفقود. **وإن شئت فقل:** إنّ الوقت دخيل في الاكتفاء بالصلاة العذرية، فإذا فات الوقت فلا دليل على جواز الاكتفاء بالصلاة الاضطرارية إلّا مع ظن الموت، فإنّه لا محيص عن الاكتفاء بالاضطرارية في هذا الحال أيضاً لعدم التمكن من الاختيارية، كما لا يخفى.

الثاني: هل يجوز استيجار ذوي الأعذار لقضاء الصلوات أم لا؟

الحق عدم الجواز، لما عرفت سابقاً من كون الصلوات الاضطرارية أبدالاً ومسقطات لا أنّها مأمور بها في قبال الواقع، لأنّ كونها كذلك منوط بكون العذر موضوعاً كموضوعية السفر وقد تقدم ضعفه، **وعليه** فلا دليل على جواز الاكتفاء بالصلاة العذرية إلّا للمعذور في وظيفته، وأما الاكتفاء بها بالنسبة إلى وظيفة الغير فلا دليل عليه.

فإن قلت: إنّه يكفي دليلاً عليه دليل وجوب العمل بما استوجر عليه، فإنّه مع عدم التمكن عن التام يجب بمقتضى وجوب الوفاء بالإجارة الإتيان بالصلاة العذرية.

قلت: الإشكال كله في صحة هذه الإجارة، وهي دورية، لأنّ صحة الإجارة منوطة بكون وظيفته هي الصلاة العذرية مطلقاً حتى بالنسبة إلى الغير، وكون وظيفته ذلك منوطة بصحة الإجارة إذ المفروض عدم الدليل على صحة الصلاة العذرية عن الغير إلّا دليل الإجارة.

والحاصل أنّه لا دليل على جواز الاكتفاء بالصلاة الاضطرارية عن الغير، فاستيجار ذوي الأعذار في غاية الإشكال.

وقد ظهر مما ذكرنا عدم المجال للتفصيل بين الأعذار، وعلى تقدير صحة التفصيل يكون مورده العذر الذي يجوز لصاحبه البدار في أداء الصلاة العذرية كالتقية، إذ حينئذٍ يكون للنزاع في صحة استيجاره وأداء صلاة غيره كصلاة نفسه مجال، وأما في الأعذار التي لايجوز لصاحبها المبادرة إلى الصلاة العذرية بالنسبة إلى وظيفته فكيف يجوز إتيان وظيفة الغير عذرية؟ فتدبر.

الثالث: أنّه إذا كان المكلف في أوّل الوقت مسافراً وفي آخره حاضراً أو بالعكس ففاتته الصلاة، فهل يجب عليه القضاء قصراً أو تماماً؟ فيه **قولان** مبنيان على كون العبرة بحال الوجوب أو الأداء.

فعلى الأوّل يراعى أوّل الوقت، فإن كان فيه مسافراً يجب عليه القضاء قصراً وإن كان في آخر الوقت حاضراً، وإن كان فيه حاضراً يجب عليه القضاء تماماً وإن كان في آخره مسافراً، وسيأتي في مبحث صلاة المسافر إن شاء الله تعالى تنقيح المبنى، فانتظر.

الرابع: لا إشكال في حسن الاحتياط إذا احتمل خللاً في صلاته، وأما إذا لم يحتمل ذلك بأن أتى بها على طبق ما استنبطه من الأدلة الاجتهادية وكان احتمال الخلل منحصراً في احتمال ترك جزء أو شرط لم يقم دليل على جزئيته أو شرطيته، فيحسن فيه الاحتياط أيضاً لأقربيته مما أتى به قبل ذلك إلى الواقع، **نعم** لا حسن فيه إذا أتى بالعمل مطابقاً لما أتى به سابقاً من غير زيادة فيه، إذ الوجود الثاني مثل الأوّل ووحدة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز من الواضحات فلا وجه للاحتياط حينئذٍ أصلاً كما لا يخفى.

الخامس: يجوز التنفل في وقت الفريضة، بشرط عدم مزاحمتها للفريضة كما في النص [١] الدال على جوازها ما لم تضر بالفريضة، وبه يجمع بين ما دل على عدم الجواز وبين ما دل على جوازه فيكون المتحصل جواز التنفل مع عدم المزاحمة، كما في سعة وقت الحاضرة وعدم ظن الموت في القضاء، وتفصيل ذلك في محله من المواقيت.

السادس: إذا فاتت فريضة أو فرائض من المكلف في حال صحته واستقامة حاله وقبل إتيانه بالقضاء صار وسواسياً، فإن كانت الوسوسة مرجوة الزوال فليس له المبادرة إلى القضاء بل يجب عليه الانتظار حتى يزول العذر، لما عرفت في ذوي الأعذار من عدم جواز المبادرة مع رجاء زوال العذر، وإن لم تكن مرجوة الزوال فيجوز له البدار كغيره من أُولى الأعذار.

هذا بالنسبة إلى تكليف نفسه، وأما بالنسبة إلى القضاء عن الغير فهل يجوز له إتيان فوائت الغير تبرعاً أو اجارة أم لا؟ لا يبعد عدم الجواز لقوة انصراف ما دل على عدم الاعتناء بالوسوسة والبناء على الصرفة إلى وظيفته لا إلى وظيفة الغير، والمسألة محتاجة إلى مزيد التأمل.

[مسائل في قضاء الصلوات]

هذه جملة من المباحث المتعلقة بأصل القضاء، وأما اللواحق فهي مسائل:

المسألة الأُولى: إذا علم إجمالاً بفوت فريضة واحدة مرددة بين الفرائض الخمس، فمقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الاحتياط بإتيان خمس صلوات لتوقف يقين البراءة على ذلك.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٢٦، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، ح ١، الحديث ٤٩٨٧.

لكن قام النص على عدم وجوب الاحتياط التام المزبور وجواز الاكتفاء بثلاث صلوات صبح ومغرب وأربع ركعات مرددة بين الرباعيات الثلاث، مخيراً في قرائتها بين الجهر والإخفات على ما هو قضية إطلاق النص، كمرفوعة الحسين بن سعيد قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيّتها هي؟ قال عليه السلام: يصلي ثلاثة وأربعة وركعتين، فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء كان قد صلّى وإن كانت المغرب أو الغداة فقد صلّى.» [1]، ومرسلة علي بن أسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من نسي من صلاة يومه واحدة لم يدر أيَّ صلاة هي، صلّى ركعتين وثلاثاً وأربعاً.» [2]، وضعف السند مجبور بعمل الأصحاب.

وقيل بوجوب قضاء صلاة يوم كما هو مقتضى قاعدة تنجيز العلم الإجمالي، فإنّ مراعاة نوع المأمور به وتعيينه في مقام الامتثال تقضي بإتيان خمس صلوات بعد رمي الخبرين المزبورين بالضعف، ولكن قد عرفت انجبار ضعفها بالعمل فيكون العمل عليه.

ويمكن تطبيق النص على القاعدة بناءً على عدم اعتبار تعيين النوع تفصيلاً في مقام الإطاعة وكفاية قصد النوع إجمالاً، فيأتي برباعية واحدة بقصد ما في ذمته واقعاً وصبح ومغرب، وبهذا النحو تبرأ ذمته عن تلك الفائتة.

إلّا أن يقال: إنّه لابد من مراعاة الجهر والإخفات ولا وجه لسقوطه بعد الغض عن التعبد والعمل بالنص، فإنّ مقتضى القاعدة لزوم مراعاة كل خصوصية في الفائتة كالجهر والإخفات، فاللازم إتيان رباعيتين بقصد ما في الذمة يجهر في إحداهما ويخفت في الأُخرى.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٧٦، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢، الحديث ١٠٦٤٦.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٧٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، الحديث ١٠٦٤٥.

وتوهم إمكان الاحتياط في الإخفات والجهر بتكرار القراءة في رباعية واحدة وعدم لزوم إتيان رباعيتين، فاسد ضرورة أنّ الإتيان بكل من القرائتين يكون بقصد الجزئية والاحتياط في وصفها من الجهر أو الإخفات فقط، فيكون قصد الجزئية بقرائتين في ركعة واحدة مبطلاً للزيادة العمدية، فلا محيص في مراعاة الجهر والإخفات من تكرار الرباعية، ولكن يكون التكرار مخلّاً بالاحتياط من جهة أُخرى وهي اعتبار الجزم بالنية عند المشهور على ما نسب إليهم، بخلاف ما إذا اقتصر على رباعية واحدة بقصد ما في ذمته.

والحق أنّ الاقتصار على رباعية واحدة في الفرض يكون على القاعدة، فالنص يكون على طبق القاعدة بناءً على عدم وجوب الجهر والإخفات في الرباعيات بل استحبابهما وإلّا فالاكتفاء برباعية واحدة يكون بمقتضى النص دون القاعدة.

هذا إذا كانت الفائتة الواحدة مرددة بين الصلوات الخمس لأنّها مورد النص، وأما إذا ترددت بين الفرائض المتساوية عدداً المتخالفة كيفاً كالجهر والإخفات، كما إذا ترددت الفائتة الحضرية بين العشاء والظهرين أو ترددت الفائتة السفرية بين ما عدا المغرب من الصلوات الأربع، فقد يقال: إنّ قضية تنقيح المناط هي الاكتفاء بصلاة واحدة رباعية مرددة بين العشاء والظهرين، والاقتصار بثنائية واحدة مرددة بين الصبح والظهرين والعشاء، وكذا مقتضى ذلك الاكتفاء بصلاتين إذا ترددت الفائتة السفرية بين الصلوات الخمس المتخالفة كماً وكيفاً بأن يأتي بثلاثية وثنائية مرددة بين الظهرين والعشاء والصبح.

أقول: بناءً على كون النص على خلاف القاعدة يشكل التعدي عن مورده ـ وهو فوت صلاة واحدة من الحاضر مرددة بين الخمس ـ إلى غيره، كدوران الفائتة الواحدة بين الخمس للمسافر، ودوران الفائتة بين صبح ومغرب ورباعية مرددة بين

عصر وعشاء، لأنّ القطع بعدم خصوصية المورد في غاية البعد بعد الالتفات إلى قضية أبان في دية الأصابع.

نعم يمكن التشبث بظهور النص، وهو قوله عليه السلام في ذيل مرفوعة الحسين المتقدمة: «فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء...»، لأنّه من العلة المنصوصة فيؤخذ بظاهره في جميع الموارد، ولا خصوصية للمورد بعد كون الحكم من باب انطباق العلة المنصوصة لا لخصوصية فيه، فيكون التعدي عن المورد إلى سائر الموارد لظهور كلام المولى لكونه من منصوص العلة لا من تنقيح المناط.

المسألة الثانية: لو فاتته فريضة مرددة بين الخمس مرات لا يعلم عددها أو فاتته صلاة معينة كالصبح مثلاً مرات لا يعلم عددها أو علم بفوات صلوات لا يعلم عينها ولا كميتها، فهل يأتي بمقدار يعلم معه بفراغ ذمته عنها أم يقتصر على القدر المتيقن أم يأتي بها حتى تغلب معه الظن بالفراغ؟

فيه أقوال، أقواها الاكتفاء بالمقدار الذي يعلم باشتغال ذمته به وعدم وجوب تحصيل العلم بالفراغ، إذ الواجب بحكم العقل هو تحصيل المؤمن من تبعات التكاليف إما بالامتثال الوجداني كالقطع بإتيان ما في ذمته وإما بالامتثال التعبدي كما في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ، وحينئذٍ فيأتي بما يقطع بعدم فراغ الذمة عنه ولا يأتي بالمشكوك فوته، لأنّ قاعدة الحيلولة تقضي بالإتيان في الوقت وعدم الفوت إن كان الشك في أصل الإتيان في الوقت وقاعدة الفراغ إن كان في صحته.

لا يقال: إنّ المورد يكون من الشك في الامتثال والسقوط وهو مجرى قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم الإتيان بالمشكوك فيه إلى أن يعلم بالفراغ، **توضيحه** أنّ التكليف بالصلاة في الوقت قد تنجز عليه ويشك في فراغ ذمته عنه للشك في إتيانها في الوقت، فمقتضى قاعدة الشغل لزوم الإتيان بمقدار يعلم معه بالبراءة.

فإنّه يقال: ـ بعد النقض بالشك غير المقرون بالعلم الإجمالي كما إذا شك بعد المغرب في فوات صلاة العصر، فإنّه على ما ذكره المعترض يجب الإتيان بقضاء العصر مع أنّه لم يلتزم بوجوبه أحد ـ إنّ قاعدة الاشتغال في المقام محكومة بقاعدة الحيلولة، وقد عرفت أنّ المؤمّن قد يكون وجدانياً كما إذا علم بالامتثال وفراغ ذمته عن التكليف وقد يكون جعلياً شرعياً كما في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ فإنّ اشتغال الذمة بالركوع في الصلاة يقيني، ومع ذلك إذا شك في إتيانه بعد تجاوز محله أو بعد الفراغ عن الصلاة يبني على وقوعه لقاعدة التجاوز أو الفراغ وكذلك إذا شك بعد الوقت في إتيان الصلاة في الوقت يحكم شرعاً بوقوعها لأجل قاعدة الحيلولة.

وبالجملة فمقتضى قاعدتي الحيلولة والفراغ هو جواز الاقتصار في قضاء الفوائت بالقدر المتيقن فوته وعدم وجوب القضاء بمقدار يعلم أو يظن معه بفراغ ذمته عن الفوائت المعلومة إجمالاً، ويكون المقام نظير العلم الإجمالي باشتغال ذمته بالدين، فإنّه لا يجب عليه إلّا أداء ما يعلم باشتغال ذمته به ولا يجب عليه أداء ما يشك في شغل الذمة به لانحلال العلم الإجمالي بالمعلوم التفصيلي والمشكوك البدوي، ومن المعلوم جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلاليين فينفي الزائد المشكوك بالبراءة، وفي المقام يكون الأصل النافي قاعدة الحيلولة كما عرفت.

وقد ظهر مما ذكرنا ضعف القول المنسوب إلى المشهور من لزوم تحصيل العلم بالفراغ وعدم الاقتصار بالمقدار المعلوم فوته، إذ غاية ما يمكن ان يستدل به عليه وجوه كلها مخدوشة:

الأوّل: دعوى انصراف قاعدة الحيلولة عن صورة العلم الإجمالي حتى فيما إذا [دار] المعلوم إجمالاً بين الأقل والأكثر، وفيه: عدم الوجه في الانصراف، كما هو واضح.

الثاني: أنّ مقتضى حكم العقل بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية هو لزوم الإتيان بجميع الأطراف حتى يعلم بفراغ ذمته عما علم به إجمالاً.

وفيه: أنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط منوط بعدم انحلال العلم الإجمالي والمفروض انحلاله في المقام للعلم التفصيلي بفوائت والشك في غيرها كسائر موارد الأقل والأكثر الاستقلاليين، والالتزام بلزوم الاحتياط في المقام يقتضي الاحتياط في سائر المقامات، كالدين المردد بين الأقل والأكثر، وقضاء الصوم المردد كذلك، وكالنذر المردد بين الأقل والأكثر كما إذا علم بأنّه نذر ديناراً لأحد المعصومين عليهم السلام ولا يعلم بنذر أزيد منه، إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا تحصى، مع أنّ الظاهر عدم التزامهم بوجوب الاحتياط فيها مع وحدة المناط في الجميع، فوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية مختص بتباين الأطراف، كما إذا علم إجمالاً إما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وإما بوجوب شيء آخر فحينئذٍ يجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما لعدم انحلال العلم الإجمالي فيه، وأما مع ترددها بين الأقل والأكثر فلا موجب للاحتياط مع وجود العلم التفصيلي بالتكليف في بعض الأطراف.

الثالث: أنّ التكليف بالصلاة في الوقت قد تنجز وعلم باشتغال الذمة بها ويشك في فراغ الذمة عنها فيكون الشك في وادي الفراغ والامتثال، ومقتضى قاعدة الاشتغال أو استصحاب الشغل هو وجوب التكرار إلى أن يعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به قطعاً، وليس المقام من الشك في التكليف حتى تجري فيه البراءة.

وفيه ما عرفت من أنّه كذلك لولا حكومة قاعدتي الحيلولة والفراغ على استصحاب الشغل وقاعدته، ومن المسلم حكومتهما عليهما، نعم مع الغض عن حكومتهما لا مجال لأصل البراءة لما ذكره من كون الشك في وادي الفراغ والسقوط لا في ثبوت التكليف حتى تجري فيه البراءة.

الرابع: دعوى الإجماع التعبدي على لزوم التكرار المحصل للعلم بالفراغ، وفيه: أنّ دعوى الإجماع في المسألة مع كونها خلافية مجازفة، مضافاً إلى أنّه بعد التسليم ليس من الإجماعات التعبدية بل المدركية لقوة احتمال بل ظهور كلماتهم في استنادهم إلى بعض الوجوه المذكورة أو غيره.

الخامس: ما أشار إليه بعض المحققين [١] في رد كلام صاحب الذخيرة [٢] القائل بكفاية القضاء بالمقدار المعلوم فواته، وحاصله: أنّ محل الكلام بين الاعلام القائلين بوجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة عن الفوائت هو أنّ التكليف بقضاء كل فائتة فائتة صار منجزاً عليه، لأنّه حين الفوت علم بوجوب القضاء عليه، وعروض النسيان بعد ذلك العلم لا يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب بل الإجماع أيضاً، وهذا الشغل اليقيني يستدعي الفراغ القطعي، نعم في الصورة التي يحصل فيها علم إجمالي باشتغال ذمته بفوائت يعلم تعددها ولا يعلم مقدارها فحينئذٍ يمكن القول بعدم تحقق شغل الذمة بأزيد مما تيقنه. انتهى ملخصاً.

وفيه: أنّ تنجز التكليف تابع للعلم وما هو بمنزلته حدوثاً وبقاءً، ولذا لو علم إجمالاً بوقوع قطرة بول في أحد إنائين ثم تبدل العلم بالشك وأنّه هل كانت القطرة بولاً أم مذياً، فلايجب الاجتناب عن واحد من الإنائين، ففي المقام تبدل العلم الذي هو طريق محض بالشك فلا يكون الحكم منجزاً.

مضافاً إلى أنّ تحقق المنجز للتكليف الزائد على القدر المتيقن من أوّل الأمر مشكوك، فلا ينبغي الارتياب في جريان الأصل النافي للتكليف وهو في المقام قاعدة الحيلولة في المقدار المشكوك فواته كما لا يخفى، وإلى النقض بالدين فإنّه إذا

١) لعله المحقق الهمداني: مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٢١.
٢) ذخيرة المعاد ج ١ ق ٢ / ٣٨٤.

تردد بين الأقل والأكثر فلا شبهة في أنّه حين الاستدانة كان عالماً بمقدار الدين ثم غفل عنه وشك، ومن المعلوم عدم الإشكال في جريان الأصل النافي وهو البراءة في الزائد المشكوك فيه.

فتلخص أنّه لايجب تحصيل العلم بالفراغ بل له الاقتصار بما علم فوته.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ نفس الاحتمال منجز نظير احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على البعض الباقي بعد فقد البعض الآخر أو الاضطرار اليه فيما إذا كان الفقد أو الاضطرار بعد العلم لا قبله، فإنّ الملزم بالاجتناب عن الباقي ليس إلّا نفس الاحتمال، وبالجملة فالبناء على منجزية الاحتمال يقتضي منجزيته في المقام، ومقتضى تنجيزه هنا هو عدم جريان قاعدة الحيلولة فيما احتمل فوته والبناء على عدم منجزيته هنا يقتضي عدمها هناك ولا وجه للتفكيك بينهما.

المسألة الثالثة: هل يجوز استيجار من عليه الفريضة، كما إذا كان عليه قضاء صلوات يقيناً قليلة كانت أم كثيرة، أم لا؟

وقبل الخوض فيه لا بأس بالإشارة إلى حكم التنفل لمن عليه الفريضة، فنقول وبه نستعين وبوليّه صلى الله عليه وعلى آبائه المعصومين نستغيث:

قد عرفت الإشارة إلى حكم التنفل في وقت الفريضة وأنّه يجوز مع سعة وقت الفريضة ولا يجوز مع ضيقه، على ما هو قضية الجمع بين الأخبار المجوزة والمانعة بشهادة ما دل من الروايات على التفصيل بين الضيق والسعة بالجواز في الأوّل والعدم في الثاني [١].

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٢٢٦، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت الصلاة، ح ١، الحديث ٤٩٨٧.

وكذا التنفل لمن عليه فريضة، كما إذا كان عليه قضاء صلوات يقينية قليلة كانت أو كثيرة، كما يدل عليه صحيحة زرارة المروية عن الحبل المتين المشتملة على مقايسة الصلاة بالصوم، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أُصلي النافلة وعليّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: لا، إنّه لا يصلي نافلة في وقت فريضة، أرأيت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال: فكذلك الصلاة.» الحديث [١].

ويحتمل أن يكون المراد بالوقت خصوص وقت الأداء وكون المقايسة بين وقت أداء الصلاة وبين شهر رمضان، فالمتحصل حينئذٍ عدم جواز التنفل في وقت أداء الفريضة كعدم جواز صوم النافلة في شهر رمضان، و على هذا الاحتمال لا تكون الصحيحة مرتبطة بالمقام وهو التنفل لمن عليه الفريضة بل تتكفل لحكم النافلة في وقت أداء الفريضة.

ويؤيد هذا الاحتمال أنّ الفائتة لا وقت لها حتى على المضايقة، إذ المراد بالمضايقة هو الفور في القضاء لا التضييق، فوقت الفريضة يراد به وقت الأداء.

ويحتمل أن يراد بقوله: «أو في وقت فريضة» وقت تنجز الحكم بالفريضة، سواء كانت أدائية أم قضائية، فتكون المقايسة بين قضاء صوم شهر رمضان وبين تنجز وجوب الصلاة في وقت سواء كانت أدائية أم قضائية، وحاصل القياس أنّه كما لا يجوز الصوم المستحب مع اشتغال الذمة بقضاء صوم شهر رمضان كذلك لايجوز التطوع بالصلاة في وقت اشتغلت الذمة بالفريضة.

---

١) مستدرك الوسائل ٣ / ١٦٠، الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، ح ٣، الحديث ٣٢٦٦.

ويؤيد هذا الاحتمال أنّ صحة المقايسة موقوفة على جعل المراد من شهر رمضان قضاء صومه لا أدائه، إذ لو كان صومه أداءً لا يقدر على الجمع بين التطوع بالصوم والصوم الواجب في شهر رمضان لعدم صلاحية الشهر لغير صومه، حتى إذا سافر ليس له أن يصوم فيه صوماً واجباً آخر، فعدم القدرة على الجمع بين صومي التطوع والفريضة في شهر رمضان مع القدرة على الجمع بين الصلاة الواجبة في وقتها الموسع وبين صلاة التطوع يعيّن المراد وهو كون المراد بشهر رمضان قضائه والمراد بوقت الفريضة وقت تنجز الحكم بها، سواء كانت أدائية أم قضائية.

كما أنّه يبعّد هذا الذي ذكرناه الاحتمال الاول، ويبعّده أيضاً ارتكاب خلاف الظاهر في قوله عليه السلام: «حتى تقضيه» بحمله على الأداء لا القضاء المصطلح.

وبالجملة فالمتعين الاحتمال الثاني، وهو كون المراد بوقت الفريضة وقت تنجز الحكم بها، فيقيد حينئذٍ بما دل على الجواز مع سعة الوقت بأن لا يعلم أو يظن الفوت لضيق الوقت في الفريضة الأدائية وظهور أمارات الموت في الفريضة القضائية.

فتلخص أنّه لا مانع من التطوع في وقت الفريضة كما لا مانع منه لمن عليه فريضة بشرط سعة الوقت في الأوّل وعدم ظن أمارات الفوت في الثاني، وتفصيل الكلام في محله من المواقيت.

هذا شطر من الكلام مما يتعلق بصلاة التطوع لمن عليه الفريضة، وقد ظهر أنّ عدم الجواز إنما هو لأجل المزاحمة، فمع عدم المزاحمة لا مانع من النافلة لمن عليه الفريضة.

وأما الاستيجار لقضاء الصلوات مع اشتغال ذمة الأجير بصلوات قضائية، فالحق جوازه لعدم مانع منه بالخصوص من النصوص لعدم قيام نص على عدم جوازه ولا من القواعد، سواء قلنا بعدم جواز التطوع لمن عليه الفريضة أم قلنا بالجواز على ما هو الأصح ـ كما عرفت آنفاً ـ ضرورة صلاحية الوقت بنفسه

للاستيجار المزبور وعدم كون وقت الصلاة أداءً وقضاءً كشهر رمضان الذي لا يصلح لصوم غيره، فلا يقاس عدم جواز الاستيجار لقضاء الصلوات مع اشتغال ذمة الأجير بالفوائت على عدم جواز الاستيجار للصوم عن الغير في شهر رمضان.

وعليه فالإجارة صحيحة بلا إشكال وتفرغ ذمة المنوب عنه بما يأتي به الأجير ويستحق الموجر الأُجرة.

هذا إذا كان في سعة الوقت بأن لم يظن الفوت، وأما إذا ظهرت أمارات الموت فيقع التزاحم بين فورية وجوب قضاء الصلوات وبين وجوب العمل بالإجارة، فمع عدم إحراز أهمية أحدهما بالخصوص يتخير بين الوفاء بالإجارة وبين القضاء عن نفسه، ومع أهمية أحدهما ولو احتمالاً يقدم.

وحينئذٍ فإن علم أو ظن أو احتمل أهمية القضاء عن نفسه ولم يأت به بل أتى بالصلوات الاستيجارية، فهل تصح أم لا؟ الحق الصحة، لابتناء البطلان إما على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد، وإما لفقد القربة لعدم الأمر بالصلاة الاستيجارية، إذ لو لم نقل بدلالة الأمر بشيء للنهي عن ضده فلا أقل من دلالته على عدم الأمر به لاستحالة طلب الجمع بين الضدين.

وكلاهما ممنوع، أما الأوّل فلما قرر في محله من عدم الاقتضاء، وأما الثاني فلبقاء الملاك وهو الكافي للتقرب، ودعوى عدم طريق لإحراز الملاك بعد سقوط الأمر مدفوعة بما قرر في الأُصول، مضافاً إلى إمكان إثبات الأمر بالترتب، على التفصيل المحرّر في محله.

فتلخص أنّ جواز الاستيجار لمن عليه قضاء صلوات مما لا ينبغي الإشكال فيه سواء قلنا بالمواسعة أم المضايقة، لأنّ المراد بالمضايقة هو الفور لا التوقيت.

هذه جملة من مهمات مباحث قضاء الفوائت، والله تعالى هو العالم بالأحكام.

القول في صلاة الجماعة

اعلم أنّ الجماعة من المستحبات الأكيدة، وقد ورد في ثوابها ما يبهر العقول وأنّه إذا بلغوا العشر فلا يقدر أحد على إحصاء ثوابه إلّا الله تبارك وتعالى، فلاحظ تلك الأخبار [1].

وبالجملة استحباب الجماعة في الجملة مما اتفقت عليه كلمة المسلمين بل من الضروريات الدينية، إنما الكلام في كراهية تركها، فإذا ترك الجماعة فقد خالف حكمين: أحدهما ترك المستحب، والآخر فعل المكروه، أو أنّه ترك المستحب فقط؟

قد يقال بأنّ الأخبار الناهية عن ترك الجماعة باختلاف طوائفها، مثل: «من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلاة له.» [2] كما في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، ومثل: «لا صلاة لمن لم يشهد الصلاة من جيران المسجد إلّا المريض أو المشغول.» [3]، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لقوم: «لتحضرنّ المسجد أو لأحرقنّ عليكم منازلكم.» [4]، كما في خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، ومثل قول الصادق عليه السلام في خبر ابن أبي يعفور: «فلا صلاة لمن لم يصلّ في المسجد مع المسلمين إلّا من علة.» [5]، إلى غير ذلك مما ورد في الأخبار، يستفاد منها كراهة الترك بعد حمل «لا صلاة» على نفي الكمال دون نفي الحقيقة.

---

١) لاحظ: وسائل الشيعة ٨ / ٢٨٥، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، باب تأكد استحبابها في الفرائض وعدم وجوبها فيما عدا الجمعة والعيدين.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٩١، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٦٩٤.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٩١، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٦٩٦.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٩١، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٦٩٧.

٥) وسائل الشيعة ٨ / ٢٩٣، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨، الحديث ١٠٧٠١.

ولكن لا يخفى أنّ الترك بنفسه لا يتصف بالكراهة بعد استحباب الفعل فالترك يكون تركاً للمستحب لا إتياناً بالمكروه، نعم يكون الترك مكروهاً إذا انطبق عليه عنوان مرجوح كصوم يوم عاشوراء وهو أحد الوجوه التي وجّه بها الكراهة في العبادات على ما قرر في محله، ويمكن أن يكون ذلك العنوان التشبه بمن يستخف بالصلاة وتشتد الكراهة بالنسبة إلى جار المسجد، فليتدبر.

ثم إنّ الإشكال فيما ورد في جملة من الأخبار من التوعيد على تارك الجماعة بإحراق بيته وعدم تزويجه وعدم عيادته إلى غير ذلك من التوعيدات التي لا تناسب الكراهة بل تلائم الحرمة، يندفع بأنّ بداهة عدم ترتب تلك التوعيدات على فعل المكروه توجب حملها على ما إذا كان ترك الجماعة رغبة عنها واستخفافاً بها، ومن المعلوم أنّ الاستخفاف بالمستحبات والإعراض عنها حرام فلا داعي إلى صرف ما دل على نفي الصلاة إذا كان ترك الجماعة رغبة عنها عن ظاهره إلى نفي الكمال، فلاحظ.

فتلخص من جمع ما ذكرناه أُمور: **الأوّل**: استحباب الجماعة في الجملة، **الثاني**: عدم كون تركها بنفسه مكروهاً، بل المكروه هو العنوان المنطبق على الترك، **الثالث**: كون التوعيد على تارك الجماعة بالنسبة إلى كون الترك لأجل الاستخفاف والإعراض.

ثم إنّ مشروعية الجماعة في جميع الفرائض يومية كانت أو غيرها كصلاة الطواف والآيات مما يقتضيها إطلاق الفريضة في الأخبار الدالة على استحباب الجماعة في الفريضة، فإنّ الفريضة تشمل جميع الصلوات المفروضة، **غاية الأمر** أنّ النصوص الخاصة وردت أيضاً في استحباب الجماعة في صلاة الآيات والأموات، ولو لم تكن

هي كانت إطلاقات الفريضة كافية في إثبات استحباب الجماعة فيها، ودعوى انصراف الفريضة إلى خصوص اليومية، غير مسموعة لكونه بدوياً على تقديره ناش من غلبة الوجود فلا يصلح لتقييد إطلاق الفريضة باليومية، فالقول بمشروعية الجماعة في صلاة الطواف قوي جداً.

وكذا دعوى انصراف الفريضة إلى خصوص الحواضر اليومية دون فوائتها في غاية الوهن، خصوصاً بعد ملاحظة كون الفائتة هي تلك الصلاة المطلوبة في الوقت وكشف الأمر بالقضاء عن مطلوبية الصلاة في الوقت وخارجه، غاية الأمر أنّ الوقت مطلوب آخر وراء مطلوبية أصل الطبيعة فالظهر الفائتة هي الظهر الأدائية لا غيرها، ومن هنا يظهر أنّ الأدائية والقضائية ليستا من القيود المأخوذة في متعلق الخطاب، مضافاً إلى دلالة النص على مشروعية الجماعة في الفوائت، كرواية إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: تقام الصلاة وقد صلّيت؟ فقال عليه السلام: صلّ واجعلها لما فات» [1].

وبالجملة فلاينبغي الإشكال في مشروعية الجماعة في الفوائت اليومية بل لا خلاف فيه ظاهراً، بل عن الذكرى دعوى إجماع المسلمين عليه.

فتلخص أنّ مشروعية استحباب الجماعة في جميع الفرائض سواء كانت يومية من حاضرتها وفائتتها أم غير اليومية كصلاة الأموات والآيات والطواف مما لا ينبغي الإشكال فيها، وأما صلاة الجمعة والعيدين فمع اجتماع شرائط وجوبهما تجب فيهما الجماعة، كما سبق في محله.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠٤، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١١٠٢٥.

[عدم مشروعية الجماعة في النافلة]

وأما النوافل فعدم مشروعية الجماعة فيها في الجملة من المسلمات عند الإمامية، ويشهد له روايات، منها: خبر الفضل بن شاذان المروي عن العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «لا يجوز أن يصلّي تطوع في جماعة لأنّ ذلك بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.» [١]، ونحوه غيره من الأخبار [٢].

ولكن مقتضى بعض الأخبار الجواز، كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام: «صلّ بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإنّي أفعله.» [٣]، وكصحيحة هشام بن سالم: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء؟ قال: تؤمهنّ في النافلة فأما في المكتوبة فلا.» [٤] ونحوها غيرها.

ومقتضى الجمع العرفي الموضوعي بين الأخبار المجوزة للجماعة في النافلة فيما إذا كان الإمام من النساء أو كان المأموم أهل بيته، هو تقييد إطلاق الأدلة المانعة عن الجماعة في النافلة، كما ادعي ذلك في صلاة الغدير على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

لكن الأصحاب أعرضوا عن هذه الأخبار المجوزة وحملوها على التقية، لكن الحمل على التقية بالنسبة إلى غير نافلة شهر رمضان غير معلوم، إذ لم يظهر ذهاب المخالفين إلى مشروعية الجماعة في النافلة مطلقاً، نعم الحمل على التقية بالنسبة إلى نافلة شهر رمضان متجه ونهي الأمير عليه السلام عن إتيان نافلة شهر رمضان جماعة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٣٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٨٣٠.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٣٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٨٢٩.

٣) ليست هذه الرواية في الوسائل طبع مؤسسة آل البيت موجودة و لكن في الوسائل طبع مؤسسة الاسلامية موجودة، راجع: وسائل الشيعة (طبع مؤسسة الاسلامية) ٥ / ٤٠٨، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٣.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٣٣، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٢٥.

وصياح أهل الكوفة بـ(وا عمراه) [١] مشهور، فما دل على جواز إتيان نوافل شهر رمضان جماعة محمول على التقية، وأما غيره فحمله على التقية غير معلوم.

فمقتضى الصناعة هو التقييد المزبور، لكنه خلاف المشهور الذي لا جرأة على مخالفتهم، فلا محيص عن ردّ علم الأخبار المجوزة إلى أهله والتوقف في المسألة، أو الحكم بعدم الجواز لإطلاق دليل عدم المشروعية في النافلة، ولكن التوقف أولى إذ الحكم بعدم الجواز ربما يكون ردّ الأخبار المجوزة الواضحة الدلالة، وأيضاً مشكل لكونه رد الخبر الثقة، فالتوقف والاحتياط وعدم الإفتاء بشيء من الجواز والمنع طريق النجاة.

ثم إنّه استثنى من إطلاق عدم مشروعية الجماعة في النافلة موارد:

منها: صلاة الغدير عند بعض بل المشهور كما حكي [٢]، واستدل عليه بما حكي عن أبي الصلاح من نسبته إلى الرواية [٣]، وما عن المقنعة [٤] من حكاية ما وقع للنبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير من أمره للمنادي بأن ينادي الصلاة جامعة فاجتمعوا وصلوا ركعتين ثم رقي المنبر، وضعف السند لا يمنع عن التمسك به بعد كون الحكم استحبابياً، لجبر ضعفه بأخبار (من بلغ) فيكون كالخبر الصحيح الدال على الحكم المزبور.

أما الرواية فلم نظفر بها حتى تظهر لنا صحة الاعتماد عليها وعدمها، وأما حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله فلا تدل على كون الصلاة التي بها جماعة هي نافلة الغدير، إذ يمكن أن تكون هي صلاة الظهر المقصورة لكونهم مسافرين وموظفين بوجوب القصر،

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، ح ٢، الحديث ١٠٠٦٣.
٢) حكاه في الجواهر ١٣ / ١٤٤ من مجمع الفائدة والبرهان ٣ / ٣٢.
٣) الكافي في الفقه / ١٦٠.
٤) المقنعة / ٢٠٣.

وعلى تقدير كونها النافلة فنقول أوّلاً باحتمال كون الجماعة فيها من خصائصه صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم الشخصي ولا يتعدى إلى سائر أفراد يوم الغدير، فتأمل. وثانياً بضعف سند الرواية ولم يثبت جبره بالعمل.

ودعوى جبر ضعفه بأخبار من بلغ مدفوعة، أوّلاً: باختصاص أخبار من بلغ بما إذا لم يكن هناك نهي كما إذا ورد مثلاً: «أنّه من صلّى في الوقت الكذائي ركعتين فله من الثواب كذا وكذا) ولم يكن هناك نهي عن الصلاة بحيث يشمل مورد تلك الرواية الدالة على استحباب ركعتين، وأما مع شمول النهي لها فلا، وفي المقام يكون النهي الوارد عن الجماعة في التطوع شاملاً لنافلة الغدير، فالخبر الضعيف الدال على استحباب الجماعة في نافلة الغدير مع شمول النهي عن الجماعة في النافلة لها لا يندرج في أخبار من بلغ.

وثانياً: بعد تسليم شمول أخبار من بلغ للمقام فنقول: إنّ أظهر الاحتمالات المتصورة في أخبار من بلغ هو استحباب الاحتياط والرجاء لا استحباب نفس الفعل، فهذه الرواية الدالة على استحباب الجماعة في نافلة الغدير ـ بعد تسليم دلالتها على ذلك ـ تدل بمعونة أخبار من بلغ على استحباب الرجاء في الجماعة لا استحباب الجماعة على حد استحبابها في سائر موارد مشروعيتها حتى تكون رواية مخصصة لعموم ما دل على نفي مشروعية الجماعة في النافلة، نعم إن كان مفاد أخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف يخصص عموم عدم مشروعية الجماعة في النافلة بالرواية المزبورة، ولكنه في حيز المنع.

وعلى ما ذكرنا من كون مفاد أخبار من بلغ استحباب الرجاء يقع الإشكال أيضاً في أنّ إتيان الصلاة جماعة من باب الاحتياط والرجاء ينافي إطلاق ما دل على جزئية الفاتحة للصلاة، فإنّ سقوط الفاتحة حينئذٍ خلاف الاحتياط، إلّا إذا ثبت كون

سقوط القراءة من أحكام الجماعة مطلقاً ولو الجماعة المستحبة بعنوان ثانوي أعني الاحتياط وبلوغ الثواب، لكنه غير ثابت، فالأولى ترك الجماعة في نافلة الغدير، ولابد من التأمل.

ومنها: صلاة الاستسقاء بالإجماع [١] والنص [٢].

مسألة: قد تقدم عدم الإشكال في مشروعية الجماعة في الفوائت اليومية على حد استحبابها في أدائيتها، وهذا في القضاء اليقيني الذي اشتغلت به ذمة الإمام والمأموم مما لا إشكال فيه، وأما غيره فتارة يكون قضاء الإمام يقينياً والمأموم احتياطياً وأُخرى بالعكس وثالثة قضاء كليهما احتياطياً، والحق في جميع هذه الصور عدم المشروعية وإن قلنا بإطلاق دليل مشروعية الجماعة، ضرورة أنّ ذلك بالنسبة إلى الفريضة لا كل صلاة، فإطلاق الفريضة يشمل جميع الفرائض ولا اختصاص لها باليومية ولذا قلنا بمشروعية الجماعة في صلاة الطواف، وأما النافلة فلا تشرع الجماعة فيها إلّا في ما ورد النص على جوازها فيها.

وعليه فإذا كانت صلاة المأموم احتياطية، كما إذا أتى بالصلوات الأدائية وبعد الفراغ عنها شك في صحتها أو شك بعد الوقت في الإتيان بها في أوقاتها فتجري قاعدة الفراغ في الصورة الأُولى والحيلولة في الثانية فتصير الصلاة في كلتا الصورتين محكومة بالصحة وفراغ ذمة المكلف عنها، ولكن المكلف إذا أراد الاحتياط وإحراز فراغ الذمة وجداناً فليس له أن يأتي بها جماعة وإن كانت صلاة الإمام يقينية، ضرورة أنّ صلاتية ما بيده مشكوكة إذ لو فرغت ذمته واقعاً بما أتى به في الوقت

---

١) راجع: تذكرة الفقهاء ٢ / ٢٣٥ وجواهر الكلام ١٣ / ١٤٥.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥، الباب ١ من أبواب صلاة الاستسقاء، باب استحبابها وكيفياتها وجملة من أحكامها.

فليس عليه صلاة حتى يأتي بها جماعة، فيكون المقام من الشك في الموضوع والتمسك بالعام في الشبهة المصداقية غير ثابت، وبالجملة فإذا كانت صلاة المأموم احتياطية لا يشرع إتيانها جماعة سواء كانت صلاة الإمام احتياطية أم يقينية إذ ليس له نية الايتام إلّا في الصلاة والمفروض عدم إحراز صلاحيتها في المقام، نعم لا بأس بالايتام فيها رجاءً.

وإذا كانت صلاة الإمام احتياطية والمأموم يقينية فكذلك لا يجوز الاقتداء فيها لعدم إحراز صلاتية ما بيد الإمام والمفروض عدم مشروعية الجماعة إلّا في الصلاة المفروضة، فعدم مشروعية الجماعة فيما إذا كانت صلاة المأموم أو الإمام احتياطية واضح، وأما إذا كانت صلاة كل منهما احتياطية فعدم المشروعية فيها أوضح.

هذا بالنسبة إلى المشروعية واستحباب الجماعة في القضاء الاحتياطي، وأما بالنسبة إلى الاحتياط والإتيان بالقضاء الاحتياطي جماعة رجاءً لاحتمال مطلوبية الجماعة فلا ضير فيه، إذ لو كانت ذمته مشغولة بالقضاء واقعاً فقد برئت ذمته وإلّا فلم يرد عليه خسارة، نظير من يرمي حجارة إلى عصفور فإن أصابته فقد أُوتي خيراً وإلّا فلم يخسر.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان القضاء الاحتياطي عن نفس الإمام أو المأموم، وأما إذا كان عن الغير، فإن كان صلاة كل من الإمام والمأموم قضاءً يقينياً عن الغير من غير فرق بين الإجارة والتبرع فلا ينبغي الإشكال في مشروعية الجماعة فيه، إذ المأتي به فريضة لا نافلة واستحباب التبرع لا يخرجها عن الفرض إلى النفل، إذ المتبرع لا يقصد إلّا امتثال الأمر الوجوبي المتوجه إلى المتبرع عنه وهو المدار في الفرضية والنفلية ومتعلق الأمر الندبي هو التبرع بتفريغ ذمة الغير عن الواجب.

وأما إذا كان أحدهما يقينياً والآخر احتياطياً فلا تشرع الجماعة فيه أيضاً لعين ما تقدم في القضاء الاحتياطي عن النفس من عدم إحراز صلاتية ما بيد الإمام أو المأموم.

ومنه يظهر الحال فيما إذا كان كلتا صلاتي الإمام والمأموم احتياطيتين عن الغير لما مرّ من عدم إحراز الصلاتية التي هي موضوع مشروعية الجماعة، بل عدم مشروعية الجماعة فيها أولى.

فإن قلت: إنّ الإجارة توجب صيرورة الصلاة التي يأتي بها الأجير واجبة وإن لم يحرز اشتغال ذمة الميت بالصلاة وكانت الصلوات الاستيجارية احتياطية، فإنّ الأمر الإجاري يوجب كون الصلاة المستأجر عليها واجبة، وبعد صيرورتها واجبة تشرع الجماعة فيها لكون الجماعة حينئذٍ في الصلاة الفريضة.

قلت: إنّ العمل المستأجر عليه وإن كان بسبب الإجارة واجباً إلّا أنّ هذا الوجوب يكون لأجل وجوب رد المال إلى مالكه وإيصال الحق إلى صاحبه، والأمر الإجاري لا يوجب صيرورة الصلاة فريضة يومية بل وإن أوصى بها الميت من باب الاحتياط لإحراز فراغ ذمته، **نعم** إن علم باشتغال ذمة الميت بالصلاة فلا بأس بالجماعة فيها.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ القضاء إن كان يقينياً بالنسبة إلى كل من الإمام والمأموم فلا إشكال في مشروعية الجماعة فيه، وإن كان احتياطياً بالنسبة إلى كليهما أو أحدهما لا تشرع الجماعة فيه، هذا بالنسبة إلى القضاء عن نفس الإمام أو المأموم.

وأما في القضاء عن الغير فإن كان كل من صلاة الإمام والمأموم قضاءً يقنياً تشرع فيها الجماعة سواء كان الإمام والمأموم متبرعين أم أجيرين أم مختلفين، وإن كان أحدهما يقينياً والآخر احتياطياً لا تشرع الجماعة فيها مطلقاً سواء كانا متبرعين أم أجيرين أم مختلفين، لما تقدم.

فما تعارف في زماننا في بعض البلدان من اقتداء الناس في صلاتهم الأدائية بمن يصلّي قضاءً عن نفسه احتياطاً أو عن غيره إجارة أو تبرعاً مع عدم العلم باشتغال ذمة المنوب عنه بقضاء الصلوات ليس على ما ينبغي.

وبالجملة ففي كل مورد يشك في مشروعية الجماعة فيه يتمسك بأصالة عدم المشروعية، نعم لا بأس بقصد الاحتياط والرجاء في الجماعة إن لم يعارضه احتياط آخر،كما إذا كانت صلاة المأموم أداءً أو قضاءً يقينياً مع كون صلاة الإمام قضاءً احتياطياً، فإنّ مقتضى إطلاق دليل جزئية القراءة ومبطلية الركن الزائد هو بطلان الصلاة الفاقدة للقراءة والواجدة لركن زائد ولو للمتابعة، فحينئذٍ لايمكن إحراز فراغ الذمة للمأموم، إذ لو لم تكن صلاة الإمام حينئذٍ قضاءً يقينياً عن نفسه أو عن غيره فتكون صلاة المأموم الواجبة عليه قطعاً فاقدة للقراءة من غير عذر مسقط لها فتكون باطلة لا يمكن الاكتفاء بها.

وأما لو انعكس الأمر بأن كانت صلاة الإمام أداءً أو قضاءً يقينياً عن نفسه أو غيره إجارة أو تبرعاً وكانت صلاة المأموم قضاءً احتياطياً عن نفسه أو غيره إجارة أو تبرعاً فلا مانع من الإتيان بها جماعة احتياطاً.

إلّا أن يقال بعدم إمكان الاحتياط فيما إذا كان القضاء عن الغير إجارةً، إذ على تقدير عدم اشتغال ذمة الميت بالقضاء لا يكون المأتي به جماعة وفاءً بالأمر الإجاري، إذ متعلق الإجارة هو العمل المشتمل على القراءة مثلاً فترك القراءة يوجب نقصان العمل فلا ينطبق عليه المستأجر عليه فلا يسقط الأمر الإجاري.

لا يقال: إنّ محذور ترك القراءة يكون موجوداً فيما إذا كان القضاء عن الغير يقينياً إن أتى به جماعة فإنّ المأتي به فاقد للقراءة، فعلى ما ذكرت لا يسقط الأمر الإجاري مع أنّك اعترفت بمشروعية الجماعة فيما إذا كانت كلتا صلاتي الإمام والمأموم قضاءً يقينياً عن النفس أو الغير إجارة أو تبرّعاً.

فإنّه يقال: لا وجه لعدم سقوط الأمر الإجاري حينئذٍ لثبوت مشروعية الجماعة فيه، ومقتضى مشروعيتها بدلية قراءة الإمام عن قراءة المأموم فلا تكون صلاة المأموم فاقدة للقراءة حتى لا ينطبق عليها العمل المستأجر عليه لكيلا يسقط الأمر الإجاري، ولم أجد تحريراً للمسألة في كلمات الأصحاب، فتأمل جيداً.

وأما صلاة الاحتياط المحتاج إليها في شكوك الصلاة، سواء كانت جلوسية أم قيامية وسواء كانت القيامية ركعة أم ركعتين، فيشكل مشروعية الجماعة فيها، من كونها واجبة، ومن عدم إحراز نقصان الصلاة لتكون متممة لها فلعلها نافلة واقعاً ولا تشرع الجماعة في النافلة.

نعم إن أتى بها جماعة باحتمال المطلوبية فلا بأس به، سواء اقتدى بمن يصلّي احتياطاً أم غيره وسواء كانت جهة الاحتياط متحدة أم مختلفة، فتأمل [١]، والله تعالى هو العالم.

ثم إنّ في صلاة الجماعة مباحث:

[إذا أدرك الإمام راكعاً]

المبحث الأوّل: أنّه لا إشكال في إدراك الركعة مع الإمام إذا اقتدى به قبل ركوع الإمام، سواء كان قبل الشروع في القراءة أم في أثنائها، فإذا ائتمّ به في هذه الصور يكون مدركاً للركعة بلا إشكال ولا خلاف كما عن غير واحد بل عن بعضهم تواتر نقل الإجماع عليه [٢].

---

١) قولنا: «فتأمل» إشارة إلى أنّه لا يكتفى بهذه الصلاة إذ لو كانت جزءً للصلاة الأصلية ولم تكن صلاة الإمام إلّا احتياطية فلا يحرز صلاتية ما بيد الإمام حتى تكون قراءة الإمام بدلاً عن قرائته.

٢) راجع: الخلاف ١ / ٦٢٣، وتذكرة الفقهاء ٤ / ٣٢٥، وجواهر الكلام ١٣ / ١٤٥.

وأما إذا أدرك الإمام راكعاً، فعن المشهور أنّه يحتسب له ركعة بل ادّعى عليه الإجماع غير واحد [١] ولم يحك الخلاف عن أحد غير الشيخ قدس سره [٢]، لكنه عدل إلى مذهب المشهور على ما قيل، ولذا نقل هو رحمه الله الإجماع على مذهب المشهور في الخلاف على ما حكي [٣]، وعليه فلا مخالف في المسألة.

ويشهد له نصوص كثيرة معتبرة، كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبّرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، وإن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة.» [٤]، ونحوها غيرها [٥].

فإنّ هذه الصحيحة صريحة في عدم إدراك الركعة إذا رفع الإمام رأسه كما هو قضية التصريح بالمنطوق وصريحة في إدراك الركعة إن لم يرفع الإمام رأسه، فحدّ إدراك الركعة هو إدراك الإمام راكعاً مطلقاً سواء كان مشتغلاً بالذكر الواجب أم المستحب أم فرغ عن كليهما، فإنّ المناط إدراك الإمام في حال الركوع، فإنّ الاشتغال بالذكر أمر آخر غير مرتبط بنفس الركوع بل هو واجب في حال الركوع.

وعليه فلا يعتبر في إدراك الركعة إدراك تكبير الإمام للركوع، إذ المدار ـ على ما يستفاد من الأخبار المستفيضة الوارد في موارد متفرقة كاستحباب إطالة الإمام ركوعه إذا أحسّ بمن يريد الاقتداء به [٦]، وكمن أراد الايتمام وكان بعيداً عن الصف

---

١) راجع مفتاح الكرامة ٨ / ٤٣٠.

٢) المبسوط ١ / ١٥٨، و النهاية / ١١٤.

٣) الخلاف ١ / ٥٤٧.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٢، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٦٣.

٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٢، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، باب أنّه من أدرك الإمام راكعاً فقد أدرك الركعة.

٦) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٤، الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة، باب استحباب إطالة الإمام الركوع مثلي ركوعه إذا أحس بمن يريد الاقتداء به.

بحيث إذا لحق بالصف تفوته الجماعة [١]، فإنّ الرواية صرّحت بأنّه يكبّر في مكانه ويركع ـ هو إدراك الإمام في حال الركوع.

وقد نسب الخلاف في ذلك إلى جماعة منهم الشيخ في النهاية [٢] والاستبصار [٣] والتهذيب [٤] والقاضي [٥] والمفيد [٦]، فإنّهم اشترطوا في إدراك الركعة إدراك تكبيرة الركوع، فإنّ الشيخ قدس سره قال في محكي النهاية: «وإن لحق تكبيرة الركوع فقد أدرك تلك الركعة فإن لم يلحقها فقد فاتته.» [٧] انتهى.

ويشهد لهم جملة من الأخبار، كصحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إذا لم تدرك القوم قبل أن يكبر الإمام للركعة فلا تدخل في تلك الركعة.» [٨]، وصحيحه الآخر: «لا تعتد بالركعة إذا لم تشهد تكبيرها مع الإمام.» [٩]، وصحيحه الثالث: «إذا أدركت التكبيرة قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاة.» [١٠]، ورواية الحلبي الواردة في الجمعة: «إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٤، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، باب أنّه من خاف أن يرفع الإمام رأسه من الركوع قبل أن يصل إلى الصفوف جاز أن يركع مكانه ويمشي راكعاً.

٢) النهاية / ١١٤.

٣) الاستبصار ١ / ٤٣٤.

٤) تهذيب الأحكام ٣ / ٤٣.

٥) المهذب ١ / ٨٢.

٦) نقل عنه في الحدائق ١٠ / ١٢٢، ولكن قال في مفتاح الكرامة ٨ / ٤٣١: «ونقله جماعة من متأخري المتأخرين عن المقنعة وليس له في المقنعة عين ولا أثر».

٧) النهاية / ١١٤، مع اختلاف يسير.

٨) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٥٩.

٩) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٦٠.

١٠) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٥٨.

الصلاة، وإن أنت أدركت بعد ما ركع فهي الظهر أربع»[١].

والحق أنّ صحاح ابن مسلم معارضة لما تقدم من تحديد إدراك الركعة بإدراك ركوع الإمام وليس بينهما جمع عرفي.

وما قيل في الجمع بينهما من حمل النهي عن الدخول ـ الظاهر في نفي الصحة ـ على الكراهة بقرينة التصريح بإدراك الركعة فيما إذا لحق بالإمام في حال الركوع فيكون مقتضى الجمع كراهة اللحوق بالإمام في الركوع، أو حمل النهي عن الدخول في تلك الركعة على عدم إدراك فضيلة الجماعة بالنسبة إلى تلك الركعة، أو حمله على محامل أُخر، ليس جمعاً عرفياً بل طرحاً للظاهر من غير شاهد.

فالظاهر كون هاتين الطائفتين من الأخبار المتعارضة والمرجحات المنصوصة من مخالفة العامة وموافقة الكتاب مفقودة، وكلتا الطائفتين مشهورتان من حيث الرواية فهما متكافئتان، وليست الأكثرية عدداً من مرجحات الخبرين المتعارضين وإن كانت من مرجحات البينتين المتعارضتين، وعليه فيرجع إلى أخبار التخيير أو التوقف.

لكن الحق عدم وصول النوبة إلى هذه الدرجة بعد إعراض المشهور عن صحاح ابن مسلم الموجب لسقوطها عن الاعتبار، فلا تشملها أدلة اعتبار الخبر مع قطع النظر عن المعارضة، فالمتعين العمل بما دل على كون حد إدراك الركعة إدراك الإمام راكعاً.

وأما رواية الحلبي فليس لها ظهور معتد به في مخالفة المشهور، لقوة احتمال كون المراد بقوله عليه السلام: «بعد ما ركع» هو الفراغ عن الركوع، كقوة احتمال إرادة عدم

---

١) وسائل الشيعة ٧ / ٣٤٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ح ٣، الحديث ٩٥٦٣.

الفراغ عن الركوع من قوله عليه السلام: «قبل أن يركع» لا إرادة التلبس، وعلى هذا المعنى لا تكون على خلاف المشهور حتى تصلح لمعارضة ما دل على إدراك الركعة بإدراك الإمام راكعاً، فتدبر.

ثم إنّ قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة: «وإن رفع الإمام رأسه...»، يحتمل أن يكون المراد به الرفع عن حد الركوع بأن وصل الرفع إلى حد لا يصدق عليه الركوع، فإن رفع رأسه وقبل الوصول إلى أول مراتب الركوع وركع المأموم والحال هذه، يصدق عليه إدراك الإمام راكعاً، والشاهد على صدق كون الإمام في حال الركوع أنّه إذا نسي المصلي ذكر الركوع وذكر في المراتب المتوسطة بين حد الركوع وبين الحدّ الذي لا يصدق عليه الركوع يأتي بالذكر وليس من تذكر المنسي بعد فوات محله.

ويحتمل أن يكون المراد بالرفع الرفع الذي يرتفع به الاستقرار وإن لم يصل إلى حد لا يصدق معه الركوع، فيكون ارتفاع الاستقرار بسبب رفع الرأس حداً لعدم إدراك المأموم، فإذا ركع المأموم في حال رفع رأس الإمام بأن كان ركوع المأموم في حال بقاء بعض مراتب الانحناء الذي يصدق عليه الركوع بالنسبة إلى الإمام فلم يدرك الإمام وقد فاتته الركعة، فالمتيقن هو إدراك الإمام قبل الشروع في رفع رأسه عن الركوع، وأما بعد رفع رأسه عنه فغير معلوم ومقتضى أصالة عدم المشروعية عدمها، ومجرّد صدق الركوع حينئذٍ ـ ولذا إن ذكر فوات ذكر الركوع في هذه الحالة فيأتي به وليس من نسيان الشيء بعد فوات محله ـ لا ينافي ذلك، فإنّ منتهى ما يدرك به الركعة في الجماعة هو إدراك الإمام قبل رفع رأسه عن الركوع بحيث لم يرتفع الاستقرار، وأما بعده وإن صدق عليه بعض مراتب الركوع فلا يدرك به الركعة كما لا يخفى.

ثم إنّ مقتضى إطلاق عدم رفع رأس الإمام عن الركوع هو عدم اعتبار اشتغال الإمام بذكر من تسبيح أو غيره، بل المدار هو إدراك الإمام قبل رفع رأسه، وأما اعتبار اشتغاله بالذكر فغير ثابت وإن خالف في ذلك الشيخ والعلّامة قدّس سرّهما مشترطين إدراك المأموم ذكراً قبل رفع الإمام [١].

ويمكن أن يكون مستندهما في ذلك الخبر المروي عن الاحتجاج عن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف وصلّى عليه وعلى آبائه الطاهرين): «أنّه كتب إليه يسأله عن الرجل يلحق الإمام وهو راكع فيركع معه ويحتسب بتلك الركعة فإنّ بعض أصحابنا قال: إن لم يسمع تكبيرة الركوع فليس له أن يعتد بتلك الركعة؟ فأجاب عليه السلام: إذا لحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتدّ بتلك الركعة وإن لم يسمع تكبيرة الركوع» [٢].

وفيه أنّه وإن كان قابلاً لتقييد إطلاق قولهم قبل رفع رأس الإمام عن الركوع بإدراك تسبيحة الإمام، لكن ضعف السند مانع عن الاعتماد عليه.

فتلخص أنّ الأقوى عدم اعتبار اشتغال الإمام بالذكر في حال لحوق المأموم معه في الركوع.

فرع: إذا ركع المأموم وشك في أنّه أدرك الإمام راكعاً أو لا، فقد يقال بجريان استصحاب عدم رفع الإمام رأسه، فركوع المأموم محرز وجداناً وعدم رفع الإمام بالاستصحاب فيكون من الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالأصل والآخر بالوجدان، ضرورة انطباق ضابط التركيب عليه لكون ركوع المأموم

---

١) تذكرة الفقهاء ٤ / ٤٥، ولم نجد فتوى للشيخ بهذا المضمون ولا من حكى عنه مثل هذا بل الموجود نسبة الفتوى إلى العلّامة قدّس سرّه في كتاب نهاية الإحكام ٢ / ٢٤.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٣، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٩٦٦.

عرضاً قائماً به وركوع الإمام عرضاً قائماً بالإمام فيكونان عرضين لمحلين، إلّا أنّ هذا الضابط مطرد فيما إذا لم يؤخذ في لسان الدليل عنوان انتزاعي كعنوان القبلية والبعدية ونحوهما، وأما مع دخله في الموضوع فلا يمكن إحرازه بالأصل لكونه مثبتاً، وفي المقام لما أُخذ في موضوع الحكم بالاقتداء عنوان انتزاعي وهو كون ركوع المأموم قبل رفع الإمام، فإنّ عنوان القبلية دخيل في الحكم ولا سبيل إلى إحرازه إلّا بناءً على القول بحجية الأصل المثبت، فاستصحاب عدم رفع الإمام رأسه لا يثبت وقوع الركوع قبل رفع الإمام، فتدبّر.

المبحث الثاني: أقل عدد تنعقد به الجماعة المستحبة اثنان، أحدهما الإمام والآخر المأموم، بلا خلاف فيه كما عن بعض، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، بل كاد أن يكون من ضروريات الدين [١].

ويدل عليه حسنة زرارة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما يروي الناس أنّ الصلاة في جماعة أفضل من صلاة الرجل وحده بخمسة وعشرين صلاة؟ فقال: صدقوا، فقلت: الرجلان يكونان جماعة؟ فقال: نعم ويقوم الرجل عن يمين الإمام.» [٢]، ونحوها غيرها.

والظاهر عدم الفرق في انعقاد الجماعة باثنين بين كونهما رجلين وامرأتين ورجلاً وامرأة وبين كونهما صبيّين ـ بناءً على شرعية عبادات الصبي كما هو الأقوى ـ وكون أحدهما صبياً والآخر بالغاً، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

---

١) راجع مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٢٨.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٨٦، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٦٧٧، ووسائل الشيعة ٨ / ٢٩٦، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٧٠٩.

[شرائط صلاة الجماعة]

المبحث الثالث: في شرائط الجماعة وهي أُمور:

[عدم الحائل]

أحدها: عدم الحائل المانع عن مشاهدة المأموم للإمام أو بعض المأمومين للآخر، فيعتبر أن لا يكون حائل بين الإمام والمأمومين في الصف الأوّل، وكذا بين الصفوف بحيث يمنع عن مشاهدة أهل الصف اللاحق لأهل الصف المتقدم.

ويدل عليه ـ مضافاً إلى الإجماع المدعى على ذلك [١] ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام وأيّ صف كان أهله يصلّون بصلاة إمام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة، فإن كان بينهم سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة إلّا من كان بحيال الباب. قال عليه السلام: وهذه المقاصير لم تكن في زمن أحد من الناس وإنما أحدثها الجبارون، وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة. قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: ينبغي أن تكون الصفوف تامة متواصلة بعضها إلى بعض، لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد. قال: وقال: أيّما امرأة صلّت خلف إمام وبينها وبينه ما لا يتخطى فليس لها تلك بصلاة. قال: قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلّي كيف يصنع وهي إلى جانب الرجل؟ قال: يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئاً» [٢].

---

١) جواهر الكلام ١٣ / ٥٤.

٢) هذا المتن مركب من حديثين مع اختلاف في بعض الألفاظ: مما رواه الكليني في الكافي ٣ / ٣٨٥، باب الرجل يخطو إلى الصف أو يقوم خلف الصف وحده أو يكون بينه وبين الإمام لا يتخطى، ح ٤ (لم يذكر في وسائل الشيعة) وبين ما رواه الصدوق في من لا يحضره الفقيه ١ / ٢٥٣، الحديث ١١٤٤ (وسائل الشيعة ٨ / ٤١٠، الباب ٦٢ من أبواب الصلاة، ح ٢، الحديث ١١٠٣٩). والخلط من كتاب مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٢٨.

ولا يخفى أنّ المترائي بدواً من قوله عليه السلام: «ما لا يتخطى» في صدر الرواية المسافة والبعد أو الجامع بين البعد والحائل، بأن يكون عدم التخطي لأجل البعد أو الحائل حتى لا يلزم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فتكون الرواية دليلاً على اعتبار عدم المسافة المانعة عن التخطي بأن يكون البعد اكثر من الخطوة وعدم الحائل، ولا تدل على اعتبار المشاهدة وحينئذٍ فلا تصح جماعة من خلف الشبابيك والجدار الذي فيه ثقب، لصدق (ما لا يتخطى) على الجدار والشباك، فيسقط الاستدلال بهذه الصحيحة على اعتبار المشاهدة، بل العبرة بعدم الحائل والبعد، فالحائل وإن لم يكن مانعاً عن المشاهدة يكون مانعاً عن صحة الجماعة.

إلّا أنّ الظاهر بقرينة تفريع قوله عليه السلام: «فإن كان بينهم سترة أو جدار...» أنّ المراد بما لا يتخطى هو ما يمنع عن المرور والاستطراق، فإنّ الجدار مانع عن العبور كما أنّ الساتر مع بقائه على هيئته مانع عن المرور.

هذا إذا كان قوله عليه السلام: «فإن كان بينهم...» بالفاء الظاهر في التفريع، وإن كان بالواو ـ كما في بعض النسخ ـ فيكون بياناً لحكم آخر، وحينئذٍ يبيّن حكماً غير حكم الصدر، إذ قوله عليه السلام: «ما لا يتخطى» يكون في نفسه ظاهراً في المسافة، غاية الأمر أنّه يتصرف فيه بقرينة بعض الأخبار على الأفضلية لعدم مضرية الفصل بين الإمام والمأموم بمقدار الخطوة، وقوله عليه السلام: «وإن كان بينهم سترة» يبين حكماً آخر وهو عدم الفصل بحائل يمنع عن المشاهدة، سواء كان جداراً أم غيره مما يكون ساتراً، فيستفاد اعتبار عدم البعد بين الإمام والمأموم من قوله عليه السلام في الصدر: «ما لا يتخطى» واعتبار عدم الحائل المانع عن المشاهدة من قوله عليه السلام: «وإن كان بينهم ستر»، فيستفاد من هذه الرواية مانعية البعد واعتبار المشاهدة، وعليه فلا بأس بصلاة من خلف الشباك والحائل الغير المانع عن المشاهدة كما إذا كان له ثقب يرى منه الإمام.

والحاصل أنّ المشاهدة معتبرة في صحة الجماعة، وهل المعتبر في المشاهدة هي المشاهدة في جميع الحالات أم كفايتها في بعضها؟ الظاهر أنّ المانع عدم المشاهدة في جميع الحالات لكون الستر المطلق هو ذلك، فإذا كان جدار مانعاً في بعض الأحوال لا يضر، وإن شككنا في مانعية عدم المشاهدة في بعض الحالات فمقتضى أصل البراءة عدمها، بناءً على ما هو الأصح من مرجعية البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، ولا إطلاق في أدلة مشروعية الجماعة بالنسبة إلى هذه الجهات حتى يتمسك به في رفع الشك، فإنّ ما دل على استحباب الجماعة في جميع الصلوات إلّا النوافل ليس ناظراً إلى شرائط الجماعة وموانعها حتى يتمسك به في نفي الشك، فلابد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل في المسألة من البراءة أو الاشتغال، فإنّ المتيقن مانعيته هو الستر في جميع الحالات، وأما في بعضها فلم يقم عليه دليل فيشك في مانعيته ومقتضى الأصل عدمها.

نعم إن قلنا بشرطية المشاهدة فيتّجه القول حينئذٍ باعتبار المشاهدة في جميع الأحوال وعدم الاكتفاء بها في بعض الحالات، لأنّ المتيقن من المشاهدة المعتبرة هو ذلك للعلم بمشروعية الجماعة في صورة المشاهدة المطلقة والشك فيها مع عدم المشاهدة إلّا في بعض الحالات، والأصل عدم المشروعية لكون الجماعة على خلاف القاعدة.

وإن شئت فقل: إنّ المشاهدة بقول مطلق شرط على ما هو المتيقن من دليل الاشتراط فمطلق المشاهدة غير الشرط، وهذا بخلاف مانعية الحائل، فإنّ المتيقن من مانعيته هو الحيلولة المطلقة دون مطلق الحيلولة، فمع الشك في مانعية الحيلولة في بعض الحالات يتمسك بالأصل في عدم مانعيتها، فتدبر.

فرع: إذا كان الإمام في محراب داخل فإن كان المحراب داخلاً في الجدار بحيث كان في طرفيه جدار مانع عن مشاهدة الإمام، فلا يصح اقتداء من في جانبي المحراب لعدم مشاهدته الإمام ولا من يشاهد الإمام، وإن كان في الجدار ولكن لم يكن في جانبيه جدار فلا مانع من صحة اقتداء من في الجانبين، لكونه مشاهداً للإمام كسائر من يكون في جناحي الإمام في غير المحراب الداخل في الجدار، فإطلاق القول بعدم صحة جماعة من يصلّي في طرفي المحراب الداخل غير وجيه.

ثم إنّ المدار على ما يظهر من الصحيحة المزبورة هو عدم الساتر والجدار لا على المشاهدة، فإن لم يكن بين الإمام وبين المأمومين ستر أو جدار تصح الجماعة.

وعلى هذا فتصح جماعة الصف المستطيل الذي خرج طوله عن الصف المتقدم بحيث لا يحاذي جميع أهل الصف المتأخر لأهل الصف المتقدم، بل كانت المحاذاة بين أشخاص في وسطه ولم يكن في حيال غيرهم ممن في طرفي اليمين واليسار أحد من أهل الصف المتقدم لقصره وطول الصف المتأخر، فجماعة من في طرفي اليمين واليسار مع عدم محاذاتهما لأحد من أهل الصف المتقدم صحيحة، لأنّه يصدق عليهم عدم الستر والجدار بينهم، لا لأجل أنّهم يشاهدون من يشاهد الصف المتقدم، فإنّه لا يظهر دليل على اعتبار مشاهدة من يرى الإمام أو المأمومين المشاهدين لمن يشاهد الإمام.

فإذا كانت العبرة بالستر والجدار فيكون صحة صلاة من خلف الشبابيك والزجاج لأجل عدم الستر والجدار بينهم لعدم كون الزجاج والشباك جداراً أو ستراً.

وليس المشاهدة على هذا المعنى شرطاً لصحة الجماعة، فإذا كان بين المأمومين جدار وكان ثقب في أعلاه بحيث يشاهد المأموم الإمام أو بعض المأمومين في حال

القيام، وفي وسطه ثقب يشاهد كذلك في حال الركوع، وفي أسفله أيضاً ثقب يشاهد كذلك في حال السجود، لا تصح جماعة من خلف الجدار لصدق أنّه يكون بينهم جدار، نعم إذا كانت الثقوب واسعة جداً بحيث لم يصدق عليه الجدار عرفاً فلا بأس بالجماعة خلفه.

وبالجملة فالمعيار في المانعية هو صدق السترة والجدار كما هو ظاهر الصحيحة، وأما كفاية مشاهدة من يشاهد الإمام أو المأمومين فلم يظهر كيفية استفادتها من الصحيحة، فالجمود على ظاهرها كما هو مقتضى الاحتياط في الدين يقتضي ما ذكرناه من أنّ العبرة في صحة الجماعة بعدم السترة والجدار.

ولا يكون تسلّم صحة جماعة الصف الأوّل المستطيل مع عدم مشاهدة كل واحد من أفراد هذا الصف للإمام لطول الصف، لا من جهة كون الإمام في محراب داخل في الجدار، دليلاً على كفاية مشاهدة من يشاهد الإمام ببيان أنّ بعض جانبي الصف لا يشاهدون الإمام لكنهم يشاهدون من يشاهد من يشاهد الإمام وهكذا.

وجه عدم الدلالة أنّ صحة جماعة أهل جانبي الصف الأوّل ليست لما ذكر، بل لأجل عدم سترة ولا جدار بين أهل الصف الأوّل وبين الإمام.

كذلك لا تكون صحة صلاة الصف الأوّل الذي يكون الإمام في نفس الصف ومساوياً لهم ـ بناءً على عدم اعتبار تقدم الإمام على المأمومين، بل المدار على عدم تقدمهم عليه والمفروض أنّه لا يكون المشاهد للإمام من الصف الأوّل إلّا بعض من في يمينه ويساره لا جميعهم، فيكون صحة صلاة أكثر من في جانبي الإمام مع عدم مشاهدته له بل مشاهدة من يشاهده ـ دليلاً على كفاية مشاهدة من يشاهد الإمام.

وجه عدم الدلالة أنّ الصحة حينئذٍ تكون لأجل عدم السترة والجدار بين الإمام والمأمومين، لا من جهة المشاهدة لمن يشاهد الإمام.

فتلخص أنّ المدار في صحة جماعة المأمومين عدم السترة والجدار بينهم وبين الإمام، لا على مشاهدة الإمام أو مشاهدة من يشاهده، وإن كان عدم الستر والجدار ملازماً لمشاهدة الإمام أو من يشاهده إلّا أنّ المدار على الستر والجدار وليس المدار في صحة الجماعة على مشاهدة الإمام أو مشاهدة من يشاهده، وما جعلوه شاهداً على ذلك لا يشهد بذلك بل لأجل عدم السترة والجدار.

وعلى هذه الاستفادة نحكم ببطلان جماعة من خلف الجدار الواقع بين الصفوف، وإن كان من خلفه مرتبطاً بمن في يمينه ويساره ومتصلاً به ومشاهداً له وكان بحذاء من في اليمين واليسار صف يشاهدون الإمام أو من يشاهده، وذلك لصدق أنّ بينهم جداراً، ومقابلة الجمع مع الجمع يقتضي تقابل الآحاد مع الآحاد، وعليه فالعبرة بعدم السترة والجدار بين كل واحد من أفراد أهل الصف المتقدم والمتأخر وليس العبرة في حائلية السترة والجدار بالحيلولة بين مجموع أهل الصف المتقدم والمتأخر حتى لا يضر الحيلولة بين بعض أهل الصفين.

وبعبارة أُخرى موضوع الحكم ليس عنوان الصف، كما هو الموضوع في مسألة سقوط الأذان والإقامة للموارد، بل كل واحد من أفراد أهل كل واحد من الصفوف، فيشكل اقتداء من خلف الأُسطوانات ولو مع اتصاله بمن يكون بحذائه صف إذا صدق الجدار على تلك الأُسطوانات، وإن قال في الجواهر: «إنّ المتعارف في عصرنا هذا عدم تجنب شيء من قوائم المساجد ونحوها بل قد يعد فعله من المنكرات.» [١] انتهى. لكن مقتضى قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «لا أرى بالصفوف بين الأساطين بأساً.» [٢] صحة الصلوات المزبورة.

---

١) جواهر الكلام ١٣ / ١٦٤.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠٨، الباب ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١١٠٣٤.

ثم إنّ للحائل جهات ينبغي التنبيه عليها:

الجهة الأولى: أنّ المراد بالحائل هو ما يكون كالسترة والجدار وإن لم يكن مانعاً عن المشاهدة كالجدار الذي فيه ثقوب يرى منها الإمام والمأمومون، لما عرفت من أنّ المدار في المانعية على صدق الجدار وليست المشاهدة شرطاً، فالمدار على صدق الجدار وإن لم يكن مانعاً عن المشاهدة في بعض الحالات أو تمامها.

وهل السترة المانعة عن صحة القدوة هي الستر في جميع الحالات أم مطلقاً وإن كانت في بعض الأحوال؟ **الظاهر** هو الستر في جميع الأحوال وعدم مانعية الستر في الجملة، وإذا شك في ذلك فسيأتي ما يقتضيه الأصل العملي في ذلك وفي نظائره.

الجهة الثانية: أنّ الظاهر من الصحيحة المتقدمة كون مانعية السترة والجدار واقعية لا علمية، فإذا اعتقد عدم المانع واقتدى ثم تبيّن وجود المانع من أول الصلاة فمقتضى المانعية الواقعية هو بطلان القدوة، وحينئذٍ فإن لم يأت بما ينافي صلاة المنفرد من زيادة ركن للمتابعة مثلاً صحت صلاته وإن ترك القراءة، لحديث لا تعاد القاضي بصحة الصلاة الفاقدة للقراءة ونحوها من غير الخمسة المستثناة للنسيان أو غيره مما هو بمنزلته.

و**يمكن** جريان حديث لا تعاد في مانعية الستر والجدار في هذه الصورة ومقتضى عدم مانعيتهما هو صحة الجماعة وصحة الصلاة وإن أتى فيها بركن زائد للمتابعة، فإذا جرى الحديث في القراءة دون مانعية الحائل للجماعة تصح الصلاة بشرط عدم زيادة ركن فيها، وإذا جرى في مانعية الحائل تصح الصلاة والجماعة وإن أتى فيها بركن زائد للمتابعة، ففرق بين كون مجرى الحديث القراءة أو مانعية الحائل، وقد ذهب إلى جريانه في القراءة الفقيه الهمداني قدس سره في مصباحه [1].

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٣٢.

ولعل وجه عدم جريانه في مانعية الحائل هو أنّ مورد الحديث هو الصلاة وهي عبارة عن الأجزاء والشرائط، وأما ما يكون دخيلاً في أمر آخر كالقدوة وراء نفس الصلاة فهو خارج عن موضوع الحديث الشريف، فإنّ الجماعة من الأوصاف الطارئة على الصلاة وخارجة عن حقيقتها فلا تكون مورداً للحديث. **وإن شئت** فقل: إنّ الحديث يشمل الصلاة بعنوانها الأوّلي والجماعة عنوان ثانوي، ومقتضى الحديث عدم اغتفار زيادة الركن في الصلاة ولو نسياناً بناءً على شموله لكل من الزيادة والنقيصة ـ كما هو المشهور ـ وعدم اختصاصه بالنقيصة، ومقتضى شموله للجماعة هو اغتفار زيادة الركن، فالحديث يدل على اغتفار زيادة الركن وعدمه وهذا تهافت ظاهر.

إلّا أن يقال: إنّ الحديث بإطلاقه الأحوالي يشمل الجماعة ويقيد بما دل على اغتفار زيادة الركن في صلاة الجماعة، فيكون المتحصل أنّ الصلاة تبطل بزيادة الركن إلّا إذا كانت جماعة، ولابد من مزيد التأمل في وجه عدم شمول الحديث لشرائط الجماعة وموانعها.

الجهة الثالثة: أنّ الظاهر أنّ المستور هو تمام جسم الإمام، فإن كان الساتر ساتراً لبعض جسمه لا تمامه لا يكون مانعاً، كما إذا كان الساتر قصيراً لم يستر جميع جسد الإمام، فتدبر.

الجهة الرابعة: أنّ الظاهر اعتبار عدم الستر والجدار في القدوة حدوثاً وبقاءً، فالمأموم مادام مأموماً يشترط عدم الحائل بينه وبين الإمام أو بينه وبين المأموم الآخر إن لم يكن في الصف الأوّل، فإذا تجدد الحائل في الأثناء تبطل الجماعة وإن اعتقد المأموم عدمه أو كان غافلاً عنه، لما عرفت من أنّ مانعية الستر والجدار واقعية لا تناط بالعلم والالتفات، وحينئذٍ فإن أتى بما ينافي صلاة الفرادى عمداً وسهواً

كزيادة ركن تبطل الصلاة أيضاً وإلّا فلا وإن ترك القراءة، لأنّ تركها ليس مما ينافي صلاة الفرادى مطلقاً بل في خصوص حال العمد، كما لا يخفى.

[عدم كون موقف الإمام أعلى من موقف المأموم]

ثانيها: عدم كون موقف الإمام أعلى من موقف المأموم علواً رفيعاً كالدكان لا انحدارياً على الأشهر [١]، بل المشهور [٢]، بل عند علمائنا كما عن التذكرة [٣].

والأصل فيه موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي بقوم وهم في موضع أسفل من موضعه الذي يصلّي فيه؟ فقال: إن كان الإمام على شبه الدكان أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم، فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقل إذا كان الارتفاع ببطن مسيل (كما عن بعض نسخ التهذيب، وعن أُخرى: «يقطع مسيلاً» وعن ثالثة: «بقدر شبر» وعن رابعة: «بقدر يسير» وعن الفقيه: «يقطع سبيلاً» وعن الذكرى: «ولو كان أرفع منهم بقدر إصبع إلى شبر» [٤]) فإن كان أرضاً مبسوطة أو كان في موضع منها ارتفاع فقام الإمام في الموضع المرتفع وقام من خلفه أسفل منه والأرض مبسوطة إلّا أنّهم في موضع منحدر؟ قال: فلا بأس. قال: وسئل: فإن قام الإمام أسفل من موضع من يصلّي خلفه؟ قال عليه السلام: لا بأس، وقال: إن كان الرجل فوق بيت أو غير ذلك دكاناً كان أو غيره وكان الإمام يصلّي على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلّي خلفه ويقتدي بصلاته وإن كان أرفع منه بشيء كثير» [٥].

---

١) رياض المسائل ٤ / ٣٠٠.

٢) مختلف الشيعة ٣ / ٩٠.

٣) تذكرة الفقهاء ٤ / ٢٦٠.

٤) ذكرى الشيعة ٤ / ٤٣٥.

٥) وسائل الشيعة ٨ / ٤١١، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١١٠٤٢.

ولا يخفى دلالة الموثقة على مانعية العلو الدفعي المعتد به كالدكان، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «إن كان الإمام على شبه الدكان»، وأما العلو الدفعي غير المعتد به فإن جعلناكلمة (إن) في قوله: «وإن كان أرفع منهم...» وصلية فيكون العلو الدفعي غير المعتد به مانعاً حتى إذا كان العلو أقل من إصبع، وقوله: «إذا كان الارتفاع بـبطن مسيل» يراد به العلو الدفعي، وبناءً على الوصلية يتم الكلام ويصير المـتحصل أنّ العلو الدفعي غير المعتد به مانع كالمعتد به، وحينئذٍ يكون قوله عليه السلام: «فإن كان أرضاً مبسوطة» شرطية مستقلة يراد بها بيان حكم العلو الانحداري وهو عـدم البأس، فيكون حاصل مضمون الرواية أنّ العلو الدفعي مانع سواء كان مفرطاً كالدكان أم غيره كما إذا كان العلو بمقدار إصبع بل أقل.

لكن هذه الجملة الدالة على مانعية العلو الدفعي «إذا كان بمقدار إصبع أو أقل» مما أعرض عنها الأصحاب، لكون عدم مانعية العلو الدفعي بهذا النحو مما اتفق عليه الأصحاب بل من ضروريات الفقه، فربما يكون الإعراض عن هذا المعنى قـرينة على كون كلمة (إن) غير وصلية وكونها شرطـية مسـتقلة، وحـينئذٍ تكـون هـذه الشرطية مسوقة لبيان حكم العـلو الانحـداري بـقرينة قـوله: «فـإن كـان أرضاً مبسوطة»، وحكم عدم المانعية وجزاء الشرط هو قوله: «فإن كان أرضاً مبسوطة» يعني أنّ الارتفاع بقدر إصبع أو أكثر أو أقل في الانحداري لا يضر، فيكون قوله: «فلا بأس» جزاء لقوله: «فإن كان أرضاً مبسوطة» يعنى أنّ الارتفاع بمقدار إصبع أو أقل ليس بمانع إذا كان في الأرض المبسوطة، ولكن مفهومه أنّ الارتفاع بهذا المقدار مانع في الأرض غير المبسوطة وهو العلو الدفعي وقد عرفت أنّ الارتفاع بمقدار طـول إصبع في العلو الدفعي غير مانع قطعاً.

فالحق أن يقال: إنّ صدر الرواية الدال على مانعية العلو الدفعي المفرط كالدكان لا إشكال فيه، وكذا ذيله وهو قوله: «فإن كان أرضاً مبسوطة» على مانعية العلو الانحداري.

وأما تقدير المانعية في العلو الدفعي بشبر فلا دليل عليه بعد اختلاف النسخ في الرواية كما عرفت فلم تثبت نسخة الشبر. وعليه فالمدار في صدق العلو على الصدق العرفي ومع الشك في مانعية بعض مراتب العلو الدفعي للشك في الصدق العرفي يتمسك بالأصل الذي يأتي تقريبه.

وأما ارتفاع مكان المأموم عن مكان الإمام فلا يضر كما هو صريح الموثقة إلّا أن يكون الارتفاع بمقدار لا يصدق مع الاجتماع المعتبر في الجماعة على ما سيجيء في مانعية البعد، كما إذا كان الإمام في الصحن الشريف والمأموم على سطح الكشوانية، فعدم جواز الايتمام حينئذٍ يكون لأجل عدم صدق الجماعة عرفاً كما لا يخفى.

[عدم البعد]

ثالثها: عدم البعد بين الإمام والمأموم، واعتباره بين الإمام والصف الأوّل وبين كل صفين من الصفوف لا خلاف فيه بين أصحابنا في الجملة، نعم في تحديد البعد المانع خلاف، فعن جماعة منهم الحلبي [١] وابن زهرة تحديده بما لا يتخطى بمعنى كونه أزيد من خطوة، قال الثاني ـ على ما حكي عنه ـ: «لايجوز أن يكون بين الإمام والمأمومين ولا بين الصفين ما لا يتخطى من بناء ومسافة أو نهر»، ثم ادعى الإجماع على ذلك [٢]، وعن غير واحد من المتأخرين اختياره [٣].

---

١) الكافي في الفقه / ١٤٤.

٢) غنية النزوع / ٨٨ - ٨٩.

٣) مصابيح الظلام ٨ / ٢٨٩، مفاتيح الشرائع ١ / ١٦٠.

ونسبة جواز البعد بثلاثمائة ذراع إلى الشيخ في المبسوط غير ثابتة، وعلى تقديره فهو ضعيف لمخالفته لإجماع الخاصة، مضافاً إلى كونه منافياً لحقيقة الجماعة لتقومها بالاجتماع في المكان الذي يمكن استفادته من تضاعيف ما ورد في فضل الجماعة والسعي إليها وما دل على اعتبار تقدم الإمام ووقوف المأموم خلفه أو جانبه إلى غير ذلك مما ورد في صلاة الجماعة، فاعتبار الاجتماع والمعية في المكان في ذات صلاة الجماعة مما لا إشكال فيه.

نعم الاجتماع في المكان من الماهيات المشككة، ففي الموارد التي لا يتحير فيها العرف من حيث الصدق وعدمه لا إشكال، وفي الموارد المشكوكة لابد من تأسيس يكون هو المرجع فيها، إلّا إذا قام الدليل على تحديد البعد بمقدار خاص فإنّه حينئذٍ يكون مانعاً وإن لم يصدق عليه البعد عرفاً، والدليل الذي يمكن التمسك به في المقام هي صحيحة زرارة المتقدمة في الحائل، فإنّ الصدر إن لم يكن ظاهراً في البعد لكن ظهور الذيل وهو قوله عليه السلام: «وأيّ صف كان أهله يصلون» إلى قوله عليه السلام: «قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة» في البعد مما لا ينكر.

وعليه فالبعد المانع هو المسافة التي تكون أزيد من خطوة، وقد حدّد ذلك في ذيل تلك الصحيحة بمسقط جسد الإنسان إذا سجد، والظاهر أنّ المراد بالصفين هو موقفهما لا مسجد أحدهما وموقف الآخر، وحينئذٍ يكون مسجد الصف اللاحق متصلاً برجل أهل الصف السابق، ومن المعلوم أنّ هذا مخالف للسيرة المستمرة بين المسلمين في صلاة الجماعة لعدم اتصال مسجد اللاحق بعقب السابق، فيلزم بناءً على الأخذ بظهور هذه الصحيحة بطلان صلاة الجماعة التي استقرت عليها سيرة

المسلمين، وصاحب الحدائق وإن أصرّ على ذلك والتزم بالأخذ بظاهره [١]، لكنه مخالف للسيرة العملية فلا يمكن الأخذ به.

فالذي هو المتعارف من البعد بين الصفوف لا يدل عليه الصحيحة وما يدل عليه الصحيحة غير معمول به، فلابد حينئذٍ من حمل ما في الصحيحة من البعد بالمقدار المزبور على الأفضلية بقرينة قوله عليه السلام: «وينبغي أن تكون الصفوف تامة متواصلة»، فإنّ التمامية مستحبة بلا إشكال، وكلمة (ينبغي) إن لم تكن ظاهرة في الاستحباب فلا أقل من الإشعار به، فتكون كلمة (ينبغي) بمعونة قوله: «تامة» أظهر من قوله: «فليس تلك لهم بصلاة» الظاهر في نفي الصحة لا الكمال، فنرفع اليد عن هذا الظاهر لأظهرية (ينبغي) في الأفضلية فيكون الحدّ المزبور في الرواية حداً للأفضلية لا المانعية وحينئذٍ فيكون حد البعد المانع موكولاً إلى العرف.

وحمل البعد في الصحيحة على ما بين الصفين في حال الجلوس أو موقف أحدهما ومكان جلوس الآخر أو سجوده، مما لا يتبادر من الرواية إلى الذهن بل المتبادر منها ما عرفت من الموقفين وهو غير معمول به.

وبالجملة فالتحديد بما لا يتخطى غير ظاهر الوجه، وبعض الوجوه الأُخر التي استدل بها عليه غير وجيهة:

منها: الاستثناء في الصحيحة المزبورة بقوله عليه السلام: «إلّا من كان حيال الباب»، بتقريب أنّ الإمام داخل في المقصورة والمأموم خارج عنها ولابد للمقصورة من العتبة وعدم كون المأموم متصلاً بالعتبة، فيكون بين الإمام الواقف في المقصورة وبين المأموم الواقف حيال الباب قدر ما لا يتخطى عادة.

---

١) الحدائق الناضرة ١١ / ١٠٧.

وفيه أوّلاً: عدم ظهور الحال لاحتمال كون الامام واقفاً قريب العتبة وكون مسجد المأموم متصلاً بالعتبة فلا يكون بينهما قدر ما لا يتخطى، وثانياً: عدم العبرة بجماعتهم لكونهم من المخالفين فلا حجية في فعلهم كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «أقل ما يكون بينك وبين القبلة مربض عنز وأكثر ما يكون مربض فرس.» [1]، بناءً على ما عن غير واحد من شراح الحديث من كون المراد بالقبلة الإمام أو الصف المتقدم.

وفيه: أنّ التحديد بالزائد والناقص غير معقول فلايجب مراعاة الأقل ولا الأكثر.

ومنها: أنّ الجماعة توقيفية مخالفة للأصل فلابد من الاقتصار في مخالفته على ما ثبت بالدليل، والقدر الثابت هو ما لا يتخطى، فإذا زاد على ذلك المقدار لا يترتب عليه آثار الجماعة من سقوط القراءة وإلغاء أحكام الشكوك واغتفار الركن الزائد للمتابعة.

وفيه ما تقرر في محله من كون الأصل في الشك في جزئية شيء أو شرطيته للعبادة هو البراءة لا الاشتغال، وتوقيفية العبادة لا تمنع عن جريان أصالة البراءة فيها كما حقق في محله، فحينئذٍ يشك في مانعية البعد الزائد على القدر المذكور فمقتضى الأصل عدم مانعيته.

ومنها: التمسك بإطلاقات أدلة الجماعة، فإذا شك في مانعية أزيد ما ثبتت مانعيته من البعد فتشبث في عدم مانعيته بإطلاق الأدلة المزبورة.

وفيه أيضاً ما لايخفى، لما تقدم سابقاً من أنّ أدلة الجماعة في مقام التشريع فقط وليست ناظرة إلى شرائطها وموانعها حتى يصح التمسك بها.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٠، الباب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١١٠٤٠.

فتلخص مما ذكرنا أنّه لا دليل على تحديد البعد المانع فيرجع فيه إلى العرف، وإذا شك في مانعية مقدار من البعد ـ مع عدم كونه مانعاً عن الاجتماع المقوم لماهية الجماعة عرفاً، بل الشك يكون في اعتبار عدمه شرعاً ـ فهل الأصل فيه البراءة أم الاشتغال؟ **قد يقال** بالثاني، لأنّ الاشتغال بالقراءة مثلاً معلوم والفراغ القطعي عنه موقوف على إحراز صحة الجماعة حتى يحرز مسقطية قراءة الإمام أو كونها عدلاً تخييرياً لقراءة نفسه على الخلاف في كون قراءة الإمام عدلاً أو مسقطاً، ومع عدم إحراز صحة الجماعة لعدم العلم بتحقق ما يعتبر فيها شرطاً ومانعاً فلا يحرز كون قراءة الإمام عدلاً أو مسقطة لقراءة المأموم، فلا يجوز الاكتفاء بقراءة الإمام مع الشك في صحة الجماعة، هذا محصل تقريب قاعدة الاشتغال.

ولكنه كما ترى، بداهة أنّ مرجع الشك في صحة الجماعة إلى الشك في اعتبار شيء فيها شرطاً أو مانعاً، وأركان البراءة بأسرها من كون المشكوك فيه مجعولاً شرعياً في رفعه منة مع عدم أصل موضوعي في البين موجودة، فلا مانع من جريانها في المقام بعد تصحيح المبنى أعني جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي، ودفع إشكال المثبتية بجعل التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة على التفصيل المحرر في محله.

ثم إنّ هذا التقريب يجري في جميع ما شك في دخله في الجماعة بالنسبة إلى غير البعد كالحائل وارتفاع موقف الإمام عن موقف المأمومين إلى غير ذلك، فإنّ الأصل في جميع موارد الشك هو البراءة لا الاشتغال، على ما عرفت.

لا يقال: إنّ مجرى البراءة هو الشك في الحكم الإلزامي دون الندبي، ومن المعلوم أنّ الجماعة من المستحبات فكيف تجري في شرائطها وموانعها.

فإنّه يقال: إنّ الجماعة وإن كانت مستحبة إلّا أنّ شرائط القدوة وموانعها ترجع إلى صحة الصلاة وعدمها، مثلاً إن كان البعد الغير المانع عن الاجتماع مانعاً فالصلاة معه باطلة.

ولكن الذي ظهر لنا عاجلاً أنّ صحيحة زرارة المتقدمة لا تكون مجملة حتى تصل النوبة في الشك في مانعية بعض مراتب البعد إلى الأصل.

توضيح ذلك أنّ المراد بالبعد الفاصل بين الصفين أو بين الصف وبين الإمام هو المسافة المتخللة بين الجسمين التي لا يشغلها أهل الصفين لا المسافة التي تكون بين موقف أهل الصف السابق ومسجد اللاحق، فإنّ تقدير ما لا يتخطى بمسقط جسد الإنسان الذي هو مانع لا يتصور إذا كان المراد بما بين الصفين موقف السابق ومسجد اللاحق، إذ لا يكون بينهما فصل أصلاً فضلاً عن مقدار مسقط جسد الإنسان، بداهة أنّ مسجد اللاحق يصير متصلاً برجل من تقدمه من أهل الصف السابق فلا يتصور حينئذٍ بينهما فصل حتى يكون بقدر ما لا يتخطى.

فظاهر الرواية أنّ المسافة المانعة بين الصفين هي المسافة التي تفصل بينهما بحيث تبقى خالية في جميع حالات الصلاة ولا يشغلها المصلون في حال من الحالات، فالمسافة الخالية بين الصفين إن كانت بما لا يتخطى يعنى بمقدار أزيد من البعد الذي تقطعه خطوة واحدة ـ مقدّرة في الصحيحة بمسقط جسد الإنسان إذا سجد ـ تكون مانعة عن صحة الجماعة، وإن كانت أقل مما لا يتخطى بأن كانت مما يتخطى لا تكون مانعة عن الجماعة.

ومما يؤيد بل يشهد بكون المراد بما بين الصفين مسجد اللاحق وموقف السابق قوله عليه السلام: «ينبغي أن تكون الصفوف متواصلة»، فإنّ المراد من الصفوف حينئذٍ هو تواصلها بلحاظ حال السجود، فيكون البعد بينهما أيضاً بذاك اللحاظ، فلاحظ، فلا يكون قوله «بين الصفين» ظاهراً في الموقفين حتى لا يكون معمولاً به فيرجع في مانعية البعد إلى العرف، بل بمقتضى ظاهره يكون التحديد شرعياً لا عرفياً حتى يقال إنّ البعد المانع هو ما يكون مضراً بالاجتماع عرفاً.

وعلى هذه الاستفادة البعد المانع هو ما لا يتخطى، وما يتخطى ليس بمانع والمراد بالخطوة هي المتعارفة كسائر التحديدات الشرعية كالذراع والقدم وغيرهما.

وبالجملة فظاهر صدر الرواية وهو قوله عليه السلام: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة» هو أنّ المراد بما لا يتخطى البعد لا الحاجز، وإجمال قوله عليه السلام بعده «فإن كان بينهم سترة...» لا يضر بهذا الظهور، نعم إن كان نسخة الفاء ثابتة كانت صالحة للقرينية على صرف الصدر عن ظاهره من البعد إلى الحاجز، ولكنها لم تثبت لكون بعض النسخ بالواو، فتكون هذه الفقرة حينئذٍ جملة مستأنفة واردة في مقام بيان حكم الحاجز كسائر الروايات المتضمنة لأحكام كثيرة.

وحيث لم تثبت نسخة الفاء حتى تكون تفريعاً على الصدر وموجبة لظهور الصدر في الحاجز لا البعد، فيبقى ظهور الصدر في البعد على حاله، فلا وجه لما عن غير واحد بل المشهور من رمي الصحيحة بالنسبة إلى تحديد البعد المانع إلى الإجمال أو عدم العمل بظاهرها في البعد المانع والإحالة في ذلك إلى العرف، بل الصحيحة ظاهرة بالتقريب المتقدم في تحديد البعد بما لا يكون مخالفاً للمشهور.

فإن قلت: إنّ قوله عليه السلام: «وينبغي أن تكون الصفوف تامة متواصلة...» ظاهر في الأفضلية والاستحباب، فيكون الحدّ المزبور وهو مسقط جسد الإنسان محمولاً على الأفضل لا المانعية.

قلت: أوّلاً: إنّ ظهور «ينبغي» في الندب غير مسلم لاستعماله كثيراً في خصوص الندب تارة وفي الجامع بين الوجوب والندب أُخرى، وثانياً بعد تسليمه: إنّ قرينية «ينبغي» لصرف الصدر عن ظاهره في مانعية ما لا يتخطى موقوفة على أن يكون قوله عليه السلام «لا يكون» معطوفاً على قوله «أن تكون» حتى يدخل عليه كلمة «ينبغي» ليكون المعنى: (وينبغي تمامية الصفوف وتواصلها وعدم الفصل بينها بما لا

يتخطى)، وهو غير ظاهر، إذ لو كان كذلك لكان المناسب ذكر أن المصدرية بأن يقول: (وأن يكون بين الصفين ما لا يتخطى).

وعليه فالظاهر أن يكون معطوفاً على كلمة «ينبغي»، وحينئذٍ فلا يكون دالّاً على استحباب عدم كون الفصل بما لا يتخطى، بل يدل على مانعية هذا الفصل. وقيل: إنّ في بعض النسخ: «ولا يكون» وظهوره في كونه معطوفاً على كلمة «ينبغي» مما لا ينكر. ومع الغض عن ذلك كله يكون الذيل مجملاً وإجماله لا يضر بظهور الصدر.

فتلخص مما ذكرنا وفاء الصحيحة بإثبات البعد المانع وتحديده ولا وجه لحمله على معنى يحمل على الأفضلية وإرجاع البعد المانع إلى العرف، فتأمل جيداً والله العالم.

بقي هنا أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأوّل: أنّ الظاهر من إطلاق الصحيحة هو مانعية البعد ابتداءً واستدامة، كظهوره في كونه مانعاً واقعياً لا علمياً، فإذا تجدد البعد في الأثناء كما إذا انتهت صلاة أهل الصف المتقدم، كما إذا كانوا مقصّرين، فمقتضى الإطلاق بطلان الجماعة وإن عادوا بلا فصل إلى الجماعة في صلاة أُخرى أو لحق بالصفوف المتصلة بالإمام بدون تراخ، وإن قلنا بجواز ايتمام من يخاف عدم إدراك الإمام في محل بعيد عن الصفوف ثم اللحوق بها لأجل النص الخاص لاختصاصه بمورده.

والحاصل أنّه لا يتدارك الشرط بعد بطلان القدوة بعود الصفوف المتخللة المنتهية صلاتهم إلى نية الجماعة ولا بلحوق هذا المأموم بالصفوف المتصلة بالإمام.

وهل له أن يتجدد نية الجماعة ويلحق بالصفوف المتصلة بالإمام أم لا؟ هذه المسألة مبتنية على أنّه هل يجوز للمنفرد نية الجماعة أم لا؟ وسيأتي الحكم فيها إن شاء الله تعالى.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ مقتضى إطلاق مانعية البعد وإن كان بطلان القدوة بانتهاء صلاة الصفوف المتخللة بين هذا المأموم وبين الصفوف المتصلة بالإمام، إلّا أنّه منصرف عن المأمومين الذي انتهت صلاتهم وعادوا بلا فصل إلى نية الجماعة وهذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة، إلّا انها ليست بمثابة تطمئن النفس إليها.

نعم لا يبعد دعوى بقاء قدوة المأموم في هذه الصورة بالسيرة القطعية المستمرة. والحاصل أنّ المسألة بحسب النص حكمها واضح وهو بطلان الجماعة، وتصحيحها منوط بدعوى الانصراف أو السيرة وعليك بالتأمل حتى لا تفتى بغير علم.

الثاني: أنّ تهيؤ الصف السابق للدخول في الصلاة هل يكون كافياً في جواز ايتام أهل الصف اللاحق ودخولهم في الصلاة أم يتوقف جوازه على دخولهم في الصلاة؟ قد نسب إلى أكثر [1] من تعرض للمسألة القول بالجواز، ولكن المنسوب إلى غير واحد العدم، وهو غير بعيد لأنّ من لم يدخل بعد في الصلاة يعدّ أجنبياً ومجرد التهيؤ لا يدرجه في المصلّين ولا يخرجه عن الأجنبي إلّا بدعوى المسامحة العرفية في إطلاق المصلّي على من تهيّأ للدخول في الصلاة، وهذه الدعوى فاسدة لما قرر في محله من عدم العبرة بالمسامحات العرفية إلّا في مرحلة تشخيص المفاهيم دون التطبيقات والمقام يكون من الثاني لا الأوّل، كما لا يخفى.

وكفاية التهيؤ في حصول العلقة والارتباط ـ كما عن غير واحد ـ أوّل الكلام، فمقتضى إطلاق مانعية البعد هو عدم جواز الدخول في الصلاة جماعة في هذه الصورة.

---

١) راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ٥٤.

ودعوى أنّ اشتراط جواز اقتداء الصفوف المتأخرة بدخول الصفوف المتقدمة في الصلاة مستلزم لعدم لحوق الجميع بالإمام في الجماعات الكثيرة، غير مسموعة، إلّا إذا فرض المأمومون أو أكثرهم وسواسيين في النية.

ومثلها دعوى السيرة القطعية على كفاية التهيؤ، إذ من المتحمل أنّ نية أهل الصفوف المتأخرة تكون بزعم دخول الصفوف المتقدمة في الصلاة بل هو المظنون، ولو لم يكن كذلك لم يكن لتأكيد الصفوف المتأخرة للمتقدمة بأن يفتتحوا ويدخلوا في الصلاة وجه، فإنّه يكشف عن كون المرتكز عندهم عدم جواز الدخول في الصلاة قبلهم، وبالجملة فمجرد كفاية التهيؤ غير ثابت، والله العالم.

[فيما يجب في صلاة الجماعة]

المبحث الرابع: في أحكام الجماعة.

[حكم القراءة في الأُوليين من صلاة الجماعة]

منها حكم القراءة في الأُوليين، واختلفت فيه الأقوال غاية الاختلاف، فمنهم من قال بالكراهة إلّا إذا كانت الصلاة جهرية ولم يسمع قراءة الإمام حتى الهمهمة، ومنهم من قال بالحرمة، إلى غير ذلك من الأقوال الكثيرة، حتى نقل عن روض الجنان أنّه لم يقف في الفقه على خلاف في مسألة تبلغ ما في هذه المسألة من الأقوال [١].

وكيف كان فلابد من ذكر الأخبار الواردة في الباب حتى يتضح فيها الصواب بعون الملك الوهاب ودلالة وليّه خاتم الأوصياء الأطياب صلوات الله عليه وعلى أجداده المعصومين أُولى الألباب.

فنقول: إنّ الأخبار الواردة في الباب على طوائف:

إحداها: ما تدل على النهي عن القراءة خلف الإمام مطلقاً سواء كانت الصلاة إخفاتية أم جهرية، وعلى الثاني سمع قراءة الإمام أو لا.

كالخبر الذي رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن زرارة ومحمد بن مسلم، قالا: «قال أبوجعفر عليه السلام: كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: من قرأ خلف إمام يأتمّ به فمات بعث على غير الفطرة» [٢].

---

١) روض الجنان / ٣٧٣.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٨٨٧.

وموثقة يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة خلف من أرتضي به أقرأ خلفه؟ قال عليه السلام: من رضيت به فلا تقرأ خلفه» (١).

وخبر الحسين بن كثير عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام فقال عليه السلام: لا، إنّ الإمام ضامن للقراءة...» (٢).

ورواية عبدالرحيم القصير قال: «سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: إذا كان الرجل لا تعرفه يؤمّ الناس فيقرأ القرآن فلا تقرأ واعتدّ بقرائته» (٣).

ثانيتها: الروايات المفصلة بين الصلوات الجهرية والإخفاتية بالنهي عن القراءة إلّا في الجهرية إذا لم يسمع قراءة الإمام ولا الهمهمة، كما رواه الصدوق في الصحيح عن الحلبي وعن الكليني والشيخ في الصحيح أو الحسن عن الحلبي أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قرائته أو لم تسمع إلّا أن تكون صلاة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ.» (٤)، وظاهر النهي الحرمة.

ودعوى عدم ظهوره في الحرمة لوروده مورد توهم الوجوب بعيدة، لبعد توهم مثل الحلبي وجوب القراءة خلف الإمام وعدم كون قراءة الإمام بمنزلة قراءة المأموم فإذا قرأ المأموم يلزم تعدد القراءة، وهذا مؤيد للظهور في الحرمة.

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة خلف الإمام أقرأ خلفه؟ فقال: أما الصلاة التي لا تجهر فيها بالقراءة فإنّ ذلك جعل

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٩، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٤، الحديث ١٠٨٩٧.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٣، الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٨٠.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣١٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٧٨١.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٨٤.

إليه فلا تقرأ خلفه، وأما الصلاة التي يجهر فيها فإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه، فإن سمعت فانصت وإن لم تسمع فاقرأ» (١).

ثالثتها: الأخبار الناهية عن القراءة خلف الإمام في الجهرية، كخبر علي بن جعفر عليه السلام المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون خلف الإمام يجهر بالقراءة وهو يقتدي به، هل له أن يقرأ من خلفه؟ قال: لا ولكن يقتدي به.»، وعن علي بن جعفر عليه السلام في كتابه نحوه إلّا أنّه قال: «ولكن لينصت للقرآن» (٢).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «وإن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئاً في الأوّلتين وانصت لقرائته ولا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين، فإنّ الله عزوجل يقول للمؤمنين: ﴿ وإذا قرأ القرآن ﴾ يعني في الفريضة خلف الإمام ﴿فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ﴾ فالأخيرتان تبعان للأوّلتين.» (٣)، وفي بعض النسخ: «تبع للأُوليين» (٤) بصيغة الإفراد، فإنّ ظاهر هذه الصحيحة أنّ موردها الصلاة الجهرية بقرينة الإنصات المراد به الاستماع.

وكذا صحيحته الأُخرى أو حسنته عن أحدهما عليهما السلام: «إذا كنت خلف إمام تأتمّ به فأنصت وسبّح في نفسك.» (٥)، إلّا أن يكون المراد بالإنصات هنا بقرينة قوله عليه السلام: «وسبّح» مجرد الصمت والسكوت لا الاستماع، إذ لو كان المراد ذلك لم يكن لتعقيبه بقوله عليه السلام: «وسبّح» وجه فإنّ الاستماع لا يلائم الاشتغال بالتسبيح.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٨٨٨.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٩، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٦، الحديث ١٠٨٩٩.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٨٨٦.
٤) في مستطرفات السرائر / ٧١، الحديث ٢ : «والأُخريان تبع الأُوليين»، وفي من لا يحضره الفقيه ١ / ٣٩٢، الحديث ١١٦١: «تبعاً للأوّلتين».
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٨٨٩.

وبالجملة فمورد هذه الطائفة صريحاً في بعضها وظاهراً في غيره هي الصلوات الجهرية.

وصحيحة قتيبة أو حسنته عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام ترتضي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قرائته فاقرأ أنت لنفسك وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ» (١).

رابعتها: ما تدل على الذي عن القراءة في خصوص الصلوات الإخفاتية، كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأوّلتين، وقال: يجزيك التسبيح في الأخيرتين. قلت: أيّ شيء تقول أنت؟ قال: أقرأ فاتحة الكتاب» (٢).

وخبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون خلف إمام يقتدي به في الظهر والعصر، يقرأ؟ قال: لا، ولكن يسبح ويحمد ربه ويصلّي على نبيه صلى الله عليه وآله» (٣).

ثم إنّ الكلام يقع تارة فيما يستفاد من هذه الأخبار بالنسبة إلى الأُوليين من الإخفاتية، وأُخرى فيما يستفاد منها بالنسبة إلى الأُوليين من الجهرية، فالكلام في مقامين:

أما المقام الأوّل: فملخص الكلام فيه أنّه يمكن الجمع بين الروايات بأحد وجهين: أحدهما: حمل النواهي عن القراءة في الأُوليين على جواز ترك القراءة فيهما

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٨٩٠.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩، الحديث ١٠٨٩٢.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦١، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٠٢.

بقرينة ورودهما مورد توهم الوجوب، لأنّ قضية ما دل على وجوب القراءة في الصلاة هو وجوب الإتيان بها حتى خلف الإمام. فدفع هذا التوهم بما دل على جواز تركها من النهي عن قرائتها.

نعم لا يتمشي هذا الحمل بالنسبة إلى خبر زرارة ومحمد بن مسلم المشتمل على قوله: «فمات بعث على غير الفطرة.» [١]، لكنه لإطلاقه يحمل على الأُوليين من الجهرية على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

فهذه النواهي بناءً على ما ذكرنا من ورودها مورد توهّم الوجوب لا يستفاد منها إلّا جواز القراءة في الأُوليين من الإخفاتية.

وقوله عليه السلام في خبر إبراهيم المرافقي وعمرو بن الربيع البصري: «وإن أحببت أن تقرأ، فاقرأ فيما يخافت فيه» [٢]، فإنّ الأمر بالقراءه نص في الرجحان، فبضمه إلى النواهي التي استفيد منها الجواز يستفاد الاستحباب، فيستحب القراءة خلف الإمام في الأُوليين من الإخفاتية.

فإن قلت: خبر سليمان بن خالد: «أيقرأ الرجل في الأُولى والعصر خلف الإمام، وهو لا يعلم أنّه يقرأ؟ فقال: لاينبغي له أن يقرأ، يكله إلى الإمام.» [٣] ظاهر في الكراهة.

قلت: هذا الخبر أجنبي عن مورد البحث لأنّه وارد في الأخيرتين بقرينة قوله عليه السلام: «يكله إلى الإمام»، فإنّ الإيكال إلى الإمام لايناسب إلّا الركعتين الأخيرتين لأنّ الإمام لابد أن يقرأ في الأُوليين، فإنّ الأفضل للإمام أن يختار القراءة في الأخيرتين وللمأموم أن يختار التسبيح فيهما فتدبر.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٨٨٧.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٩، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٥، الحديث ١٠٨٩٨.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨، الحديث ١٠٨٩١.

ثانيهما: حمل النواهي على الكراهة، لكونها ظاهرة بدواً في الحرمة ولكن نرفع عن هذا الظهور بقرينتين:

إحداهما: خبر ابراهيم وعمرو المتقدم، فإنّ قوله عليه السلام فيه: «وإن أحببت أن تقرأ فاقرأ» نص في الجواز والنواهي نص في الحزازة وظاهر في الحرمة، فيرفع ظهورها في الحرمة بنص «إن أحببت» في الجواز. والجواز مع الحزازة هو الكراهة.

والأُخرى: صحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام، أيقرأ بالحمد وهو إمام يقتدى به؟ قال عليه السلام: إن قرأت فلا بأس وإن سكتّ فلا بأس.» [1]، بناءً على ظهورها في الأُوليين لا الأخيرتين بقرينة قوله عليه السلام: «إن قرأت فلا بأس وإن سكتّ...»، فإنّ ظاهر السكوت هو عدم الإتيان بشيء من القراءة وغيرها مع أنّه لابد من الإتيان في الأخيرتين بشيء من التسبيح أو القراءة، وإن كان من الأقوال عدم وجوب شيء على المأموم في الأخيرتين لا القراءة ولا التسبيح على ما تقدم في محله، لكنه ضعيف غايته.

والمراد بقوله عليه السلام: «يصمت فيهما الإمام» الإخفات لا السكوت، إذ لا ركعتين يسكت فيهما الإمام ولا يقرأ فيهما شيئاً من القراءة والتسبيح.

وبالجملة فمناط حمل النواهي على الكراهة هو عدم الالتزام بورودها في مقام توهم الوجوب.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار هو كراهة القراءة في الأُوليين من الإخفاتية أو استحبابها مطلقاً سواء سمع قراءة الإمام أم لا.

والحاصل أنّ مذهب المشهور وهو كراهة القراءة خلف الإمام في الأُوليين من الإخفاتية مبني على قرينية خبري ابن خالد والمرافقي وصحيحة علي بن يقطين على

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٨، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٣، الحديث ١٠٨٩٦.

صرف النواهي عن ظاهرها وهو الحرمة إلى الكراهة؛ وأما إن قلنا بأنّ الصحيحة موردها الأخيرتان دون الأُوليين، لعدّ بعضهم هذه الصحيحة مما تدل على عدم وجوب شيء من القراءة والتسبيح في الأخيرتين على المأموم، أو قلنا بإجمالها من هذه الجهة، فلا يصح الاعتماد عليها في صرف النواهي المزبورة عن ظاهرها.

وأما خبر ابن خالد بناءً على ظهوره في الركعتين الأُوليين لا الأخيرتين وكذا خبر المرافقي فهما ضعيفان من حيث السند، ومجرد مطابقة فتوى المشهور لهما لا يوجب اعتبارهما لعدم إحراز الاستناد إليهما.

فإن قلت: إنّ فتوى المشهور بالكراهة مع ورعهم وعدم إفتائهم بغير علم يورث القطع بكون مدركهم هو هذين الخبرين.

قلت: دعوى القطع في غير محلها، لإمكان اعتمادهم في فتواهم بالكراهة على صحيحة ابن يقطين، لفهمهم أنّ موردها هو الأُوليان لا الأخيرتان، أو اعتمادهم فيها على نفس النواهي المزبورة بعد استظهار كونها واردة في مقام توهم الوجوب، لأنّها حينئذٍ تدل على جواز القراءة، وحيث إنّ دلالة النهي على الحرمة تكون بالإطلاق والظهور الإطلاقي يرتفع بأدنى شيء، وقد قرر في محله أنّ ظواهر الألفاظ وإن كانت حجة إلّا أنّه لابد من القطع بها، ولا يكفي في حجيتها احتمال الظهور أو الظن به فلا يمكن الاعتماد على النواهي المزبورة في استفادة الحرمة.

وإنكار المحدثين حجية ظواهر الكتاب العزيز يكون إنكاراً للظهور بعد العلم إجمالاً بورود مخصصات ومقيدات لها في الأخبار، فمرجع إنكارهم إلى إنكار الصغرى وعدم انعقاد الظهور للكتاب أصلاً. وعلى كل حال فلا تطمئن النفس إلى ظهور تلك الأخبار الناهية عن القراءة بعد قوة احتمال ورودها في مقام توهم الوجوب في حرمة القراءة.

وأما خبر زرارة ومحمد بن مسلم المتضمن لأنّ «من قرأ خلف إمام يأتم به فمات بعث على غير الفطرة» فظهوره في الحرمة وإن كان مما ينبغي الاستشكال فيه إلّا أنّه لا سند له.

فتلخص مما ذكرنا أنّ حرمة القراءة خلف الإمام في الأُوليين من الإخفاتية غير ثابتة، بل تجوز القراءة مع الكراهة.

ثم إنّ المراد بالقراءة المنهي عنها في الأخبار الناهية هو القراءة بقصد الجزئية والوظيفة، لأنّها تتبادر منها. فلو أتى بها بقصد القربة أو الذكر أو الدعاء فلا بأس، لعدم شمول الأخبار الناهية لها. بل يكره السكوت، كما يدل عليه صحيحة الأزدي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّي لأكره للمؤمن أن يصلّي خلف الإمام صلاة لايجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنّه حمار. قال: قلت: جعلت فداك يصنع ماذا؟ قال: يسبّح.» [١]، والظاهر أنّ ذكر التسبيح من باب المثال أو كونه أفضل الأفراد، بقرينة خبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي خلف إمام يقتدي به في الظهر والعصر، يقرأ؟ قال: لا، ولكن يسبّح ويحمد ربه، ويصلّي على نبيّه صلى الله عليه وآله» [٢].

وأما المقام الثاني: وهو حكم القراءة في الأُوليين من الجهرية، فمقتضى النواهي المزبورة حرمتها في صورة سماع القراءة ولو الهمهمة، وأما مع عدمها فمقتضى قوله عليه السلام في صحيحة قتيبة: «إذا كنت خلف إمام ترتضي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة، فلم تسمع قرائته فاقرأ أنت لنفسك، وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ.» [٣]،

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦٠، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٠٠.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦١، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٠٢.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٨٩٠.

وجوب القراءة أخذاً بمفهوم قوله: «وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ»، فإنّ مفهومه وجوب القراءة عند عدم سماع الهمهمة، وحينئذٍ يتضح أنّ مورد قوله عليه السلام: «فمات بعث على غير الفطرة» هو القراءة في الأُوليين من الجهرية مع السماع.

وهذا الجمع جمع عرفي موضوعي فإنّ إطلاق النهي عن القراءة خلف الإمام يقيد بالسماع والهمهمة، ومع عدمهما فمقتضى مفهوم قوله: «وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ» هو وجوب القراءة، وعليه فالجمع الموضوعي المقدم رتبة على الحكمي لا مانع منه في الأُوليين من الجهرية، بخلاف الأُوليين من الإخفاتية، فإنّ النهي فيهما الظاهر في الحرمة يرفع اليد عن ظاهره بقرينة قوله عليه السلام في صحيحة ابن يقطين المتقدمة: «إن قرأت فلا بأس، وإن سكتّ فلا بأس» الصريح في جواز القراءة. ومن المعلوم أنّ الجواز مع الحزازة هو الكراهة، ولو لم تكن هذه الصحيحة المصرحة بجواز القراءة لم يكن وجه لحمل النواهي على الكراهة، بخلاف الأُوليين من الجهرية، فإنّه ليس في البين ما يصرف النهي عن ظاهره إلى الكراهة، فيؤخذ بظاهره.

فيكون المتحصل حينئذٍ أنّ القراءة خلف الإمام في الأُوليين من الجهرية مع سماع قراءة الإمام أو همهمته حرام ومع عدم سماع القراءة ولا الهمهمة تجب القراءة ولا تجزيه قراءة الإمام، إلّا أن يقال: إنّ صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف إمام يقتدي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة؟ قال عليه السلام: لا بأس، إن صمت وإن قرأ.» [1]، قرينة على عدم كون الأمر بالقراءة على وجه الوجوب فتكون القراءة في صورة عدم السماع مستحبة، ولكن ربما يوهن دلالة النهي على الحرمة تعليله في بعض الأخبار المتقدمة كصحيحة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٨، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١١، الحديث ١٠٨٩٤.

عبدالرحمن بن الحجاج [١] بالإنصات، ولم يذهب المشهور إلى وجوب الإنصات على المأموم لعدم عدّهم الإنصات من شرائط الجماعة، وإذا لم يثبت وجوب الإنصات الذي جعل علّة للنهي عن القراءة فلا يكون النهي للحرمة بل للكراهة.

ولكن لا يبعد المصير إلى وجوب الإنصات أخذاً بظاهر الأمر به في المقام وإن لم يجب في قراءة القرآن مطلقاً لدليل خارجي.

فإن قلت: بناءً على وجوب الإنصات يلزم بطلان صلاة من لا يصغى إلى قراءة الإمام، مع أنّ من المسلّم ظاهراً صحتها.

قلت: البطلان مبني على كون الوجوب غيرياً، وأمّا إن كان نفسياً فلا وجه للبطلان غاية الأمر أنّه عاص.

ثم إنّه ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: أنّ حرمة القراءة تشريعية لا ذاتية كما في صلاة الحائض على الأصح. فحرمته تختص بصورة قصد الأمر بها في الصلاة، وإلّا فلا حرمة. واحتمال حرمتها الذاتية كحرمة الخمر ضعيف غايته. وعليه فإن قرأ بقصد القرآنية فلا بأس به، وإن قرأ بقصد التشريع والورود فتبطل الصلاة من جهة الزيادة العمدية، فتدبر.

الثاني: أنّ عدم السماع المعلق عليه القراءة وجوباً أو استحباباً أو إباحة على الخلاف، لا فرق فيه بين أن يكون ناشئاً من البعد المفرط عن الإمام أو تزاحم الأصوات أو خفة صوت الإمام أو غيرها، فإنّ عدم السماع أعم من الجميع.

الثالث: إذا سمع بعض قراءة الإمام دون بعض، فهل يكون بحكم من سمع الجميع، أم بحكم من لم يسمع شيئاً أم بحكم كليهما بأن ينصت ما يسمع ويقرأ ما لا يسمع؟ فيه

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٨٨٨.

وجوه وأقوال. لا يبعد أن يقال بسقوط القراءة عند سماع بعضها، بقرينة ما دل على السقوط بسماع الهمهمة مع أنّ الهمهمة عبارة عن الصوت الخفي الذي لا يتميز فيه الحروف والكلمات، فإذا كان مجرد الصوت موجباً لسقوط القراءة فسماع الصوت الذي يتميز فيه بعض الكلمات يكون السقوط فيه أولى، فتأمل جداً.

الرابع: أنّ الأصل في موارد الشك في سقوط القراءة عن المأموم هو عموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» [١]، بخلاف الشك في شرائط الجماعة وموانعها كالبعد والحائل، فإنّ الأصل فيها كما تقدم هو البراءة إذ لا إطلاق هناك حتى يرجع إليه عند الشك.

هذا تمام الكلام في الركعتين الأُوليين من الجهرية والإخفاتية.

وأما الأخيرتان من كل من الجهرية والإخفاتية فقد تقدم في مباحث القراءة أنّ الإمام لا يتحمل القراءة فيهما عن المأموم بل يجب عليه القراءة أو التسبيح. ومقتضى الجمع بين الأخبار هو أفضلية التسبيح للمأموم والقراءة للإمام والمنفرد، فراجع وتأمل.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان الإمام مرضياً؛ وأما إذا كان مغضوباً عليه تجب القراءة خلفه لعدم ضمان الإمام قراءة المأموم إلّا إذا كان مؤمناً؛ وأما المنافق فلا. فتجب القراءة على المأموم لعدم القدوة المعتبرة في سقوط القراءة عن المأموم.

والأصل فيه بعد نفي الخلاف فيه جملة من الأخبار:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت خلف إمام لا يقتدي به فاقرأ خلفه، سمعت قرائته أو لم تسمع» [٢].

---

١) المستفاد من روايات الباب ١ من أبواب القراءة، وسائل الشيعة ٦ / ٣٧ - ٣٩.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦٦، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩، الحديث ١٠٩١٩.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدي بصلاته والإمام يجهر بالقراءة؟ قال: اقرأ لنفسك، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس» [١].

ومنها: خبر زرارة قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين؟ قال عليه السلام: ما هم عندي إلّا بمنزلة الجدر» [٢].

والمستفاد من هذه الأخبار عدم الاعتداد بقرائتهم، فلا موجب لرفع اليد عما دل على اعتبار القراءة في الصلاة كـ«لا صلاة بفاتحة الكتاب.»، ويعارضها جملة من الأخبار الدالة على الاعتداد بقراءة المخالف وكونها مسقطة لقراءة المأموم، كخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام: «لا بأس بأن تصلّي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قرائته تجزيك إذا سمعتها.» [٣]، ونحوها غيرها. فإنّها معرض عنها عند الأصحاب، فلا مجال لمعارضتها بالأخبار المتقدمة، أو محمولة على ما إذا لم تتأدّ التقية إلّا بترك القراءة فإنّه لايجوز حينئذٍ القراءة.

وهل تصح الصلاة الفاقدة للقراءة تقية أم لا؟ فيه وجهان، أقواهما الصحة، لعدم دخل القراءة بقول مطلق، فيجري فيها حديث لا تعاد، لما مرّ في مباحث الخلل من عدم اختصاص حديث لا تعاد بحال النسيان وجريانه في مطلق عدم القدرة الشامل للتقية.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ القراءة خلف المخالف غير ساقطة فتجب على من خلفه ولو في غاية الإخفات، إن حصلت التقية بذلك وإلّا فهي ساقطة والصلاة صحيحة، والله العالم بحقائق أحكامه.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦٣، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩١١.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦٦، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠، الحديث ١٠٩٢٠.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦٩، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٩٢٦.

[وجوب متابعة المأموم للإمام]

ومنها أي من أحكام الجماعة وجوب متابعة المأموم للإمام، والكلام فيه يقع في جهتين: **الأُولى** في متابعته في الأفعال، **والثانية** في الأقوال.

[المتابعة في الأفعال]

أما الجهة الأُولى: فملخص الكلام فيها أنّه قد ادعي نفي الخلاف بل حكي الإجماع عن جماعة منهم الفاضلان [١] والشهيدان [٢] والسيد في المدارك [٣] على وجوب المتابعة في الأفعال، ويشهد به النبويان المرويان عن مجالس الصدوق وغيره من كتب الأصحاب المنجبران بالشهرة والعمل على ما قيل.

أحدهما: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا.» [٤]، **والآخر**: «أما يخشى الذي يرفع رأسه والإمام ساجد أن يحوّل الله رأسه رأس حمار» [٥].

وقد نوقش في الأخير تارة بعدم ظهوره في الحرمة، بدعوى ظهور هذه التعبيرات في عرفهم صلوات الله عليهم اجمعين في الكراهة، وأُخرى باحتمال كونه لرغبته عن إطالة السجود مع الإمام لا لمجرد تقدمه عليه.

وفي الأوّل بأنّه لا يبعد دعوى كون المنساق منه إرادة نفي التأخر الفاحش لا إثبات المتابعة بمعنى عدم التقدم أو التقارن.

---

١) المنتهى ٦ / ٢٦٦، والمعتبر ٢ / ٤٢١.

٢) ذكرى الشيعة ٤ / ٤٤٥، الروضة البهية ١ / ٨٠٠.

٣) مدارك الأحكام ٤ / ٣٢٦.

٤) صحيح مسلم ١ / ٣٠٨، ح ٧٧ وسنن ابن ماجة ١ / ٢٧٦، ح ٨٤٦.

٥) صحيح البخاري ١ / ١٧٧ و صحيح مسلم ١ / ٣٢٠، ح ٤٢٧.

ويرد على الجميع؛ أما المناقشة الأُولى في الأخير، فبعد تسليم ذلك نقول: إنّ ذلك التعبير ينافي الحرمة التكليفية دون الشرطية في أمر مستحب. فدلالته على اعتبار عدم تقدم المأموم على الإمام في الأفعال مما لا إشكال فيه. نعم لا بأس بالمناقشة فيه بأنّه لا يدل على اعتبار التأخر عن الإمام كما هو مفروض البحث.

وأما المناقشة الثانية فيه، فهي في غاية البعد بل المعنى الظاهر هو عدم التقدم على الإمام.

وأما المناقشة في الخبر الأوّل بأنّ المنساق منه هو نفي التأخر الفاحش لا إثبات المتابعة بمعنى عدم التقارن أو التقدم، ففيها أنّ ظاهر تفريع قوله صلى الله عليه وآله: «فإذا ركع فاركعوا...» على الايتمام الذي جعل غاية لإمامة الإمام، هو ترتب أفعال المأموم على أفعال الإمام وتبعيتها لها ومقتضى هذا الترتب هو نفي التأخر الفاحش والتقدم لعدم صدق الايتمام معهما؛ وأما التقارن فلم تثبت مانعيته من هذا الخبر، إذكلمة (إذا) وإن كانت للتوقيت لكنها لاتدل إلّا على اعتبار أن يكون ركوع المأموم في حال ركوع الإمام وكذا سجوده. ومن المعلوم صدقه على مقارنة ركوع المأموم زمان تلبس الإمام بالركوع.

وبالجملة فلم يظهر من هذه الرواية مانعية التقارن، وعلى تقدير الشك فيها فالأصل عدمها، فيجوز التقارن.

ودعوى أنّ التأخر مأخوذ في مفهوم المتابعة المعتبرة في الجماعة، فمع التقدم ينتفي المتابعة فتبطل الجماعة، غير مسموعة؛ أما أوّلاً فلعدم تسليم دخل التأخر في مفهوم المتابعة لصدق المتابعة على من صاحب شخصاً في قطع الطريق لا بإرادة استقلالية في الحركة بل كانت حركته تبعاً لحركة ذلك الشخص مع تقارنهما في الحركة، وأما ثانياً فلعدم أخذ المتابعة في شيء من النصوص حتى يدعى تقومها بالتأخر إلّا أن يقال: إنّ المتابعة وإن لم تؤخذ في النصوص لكنها أُخذت في معقد الإجماع.

فالمتحصل أنّه لا دليل على مانعية التقارن في الأفعال. فالقول بجوازه قويّ، بل المحكي في الجواهر [١] عن ظاهر المفاتيح الإجماع عليه [٢]، فما حكي عن ظاهر إرشاد الجعفرية [٣] من تفسير المتابعة بالتأخر خاصة، بل قيل بميل صاحب الحدائق إليه [٤]، ضعيف وإن كان احوط.

[المتابعة في الأقوال]

وأما الجهة الثانية: أما في تكبيرة الإحرام، ففي الجواهر [٥] نفي الريب بل الخلاف أيضاً عن وجوب المتابعة فيها، بل حكى عن جماعة منهم صاحب الحدائق [٦] والشهيد في روض الجنان [٧] والسيد في الرياض [٨] دعوى الإجماع عليه.

ولعل وجوب المتابعة هنا يكون على طبق القاعدة إذ لا يصدق الاقتداء بشخص في الصلاة مع التقدم عليه في أوّل أجزائها وهو التكبير، فإنّ من تقدم في الشروع في الصلاة على شخص لا يقال له المأموم والمقتدى، فعنوان الاقتداء عرفاً منوط بعدم تقدمه على صاحبه في أوّل جزء من الصلاة. وبعبارة أُخرى الاقتداء بالمصلّي لا يصدق إلّا بتحقق عنوان المصلّي له أوّلاً.

وعلى هذا فإذا قام دليل من نص أو إجماع على اعتبار المتابعة في التكبير يكون

---

١) جواهر الكلام ١٣ / ٢٠٣.
٢) المفاتيح ١ / ١٦٢.
٣) نقل عنه في مفتاح الكرامة ١٠ / ١٨٥.
٤) الحدائق الناضرة ١١ / ١٣٨.
٥) جواهر الكلام ١٣ / ٢٠٧.
٦) الحدائق الناضرة ١١ / ١٣٩.
٧) روض الجنان ٢ / ٩٩٥، فيه: (اتفاقاً).
٨) الرياض ٤ / ٣١٤.

ذلك على طبق القاعدة، ومن هنا يعرف وهن الإجماع المزبور وعدم الاطمينان بكونه إجماعاً تعبدياً يركن إليه، لقوة احتمال استناد المجمعين إلى كون الحكم على وفق القاعدة، وكذا إذا نوقش في الروايات الواردة في الباب، كخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي أله أن يكبر قبل الإمام؟ قال عليه السلام: لا يكبر إلّا مع الإمام، فإن كبر قبله أعاد التكبير.»[١] بناءً على إرادة تكبير الإحرام منه، كما لعله الظاهر منه.

والنبوي: «إذا كبر فكبروا»[٢] وخبر أبي سعيد الخدري المروي عن مجالس الصدوق مسنداً عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا قمتم إلى الصلاة فاعدلوا صفوفكم وأقيموها وسوّوا الفُرَج وإذا قال إمامكم: الله اكبر، فقولوا: الله أكبر، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهم ربنا ولك الحمد»[٣].

أما في خبر علي بن جعفر عليه السلام بضعف السند تارة، وعدم دلالته على اعتبار تأخر تكبير المأموم عن تكبير الإمام أُخرى، لوروده في مقام مانعية التقدم لا مانعية التقارن؛ وأما في النبويين فبضعف السند فيهما، مضافاً إلى كون النبوي الثاني وارداً في الآداب والمستحبات. فلايصح الاستدلال بشيء من هذه الروايات على اعتبار تأخر تكبير المأموم عن تكبير الإمام، إلّا أن يقال: إنّها مجبورة بعمل المشهور، ومجرد ورود خبر أبي سعيد في جملة من المستحبات لا يمنع عن الاستدلال به، إذ الظاهر هو الوجوب فيرفع عنه بمقدار دلّ الدليل من الخارج على استحبابه، وفي غيره لا وجه لرفع اليد عن ظاهره.

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ١٠١، الباب ١٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح ١، الحديث ٣١٣٣.
٢) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٩٣، الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ٧٣٣٧.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٢٣، الباب ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١١٠٧٥.

ومن المعلوم أنّ المستفاد من قوله: «فإذا كبر فكبروا» هو كون موضوع جواز تكبير المأموم هو تحقق تكبير الإمام، نظير موضوعية الزوال لوجوب الظهرين، ولا يتحقق التكبير إلّا بالفراغ عنه، وإلّا فمجرد التلبس به لا يكفي في جواز تلبس المأموم به. وعليه فلا تجوز المقارنة لأجل هذه الروايات، لا لأجل القاعدة لأنّ القاعدة تمنع عن التقدم لا التقارن، بداهة صدق المصلّي على الإمام بنفس تلبسه بأوّل جزء من تكبيرة الإحرام التي هي جزء الصلاة، ومن المعلوم كون جزء الجزء جزء، فشروع الإمام بأول جزء من التكبيرة يوجب اتصافه بالمصلّي، فإذا شرع المأموم معه يصدق متعابعته له في الصلاة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه يجب تأخر المأموم عن الإمام في التكبيرة بحيث لا يجوز له الشروع في التكبيرة إلّا بعد فراغ الإمام عنها لأجل النصوص المزبورة لا لاقتضاء القاعدة لوجوب المتابعة بمعنى التأخر.

لا يقال: إنّ التكبير إن كان من الأُمور الدفعية كان مقتضى قوله ﷺ: «إذا كبّر الإمام فكبروا» هو تكبير المأموم بعد فراغ تكبير الإمام، ولكنه من الأُمور التدريجية الحصول فيحتمل جواز تكبير المأموم مقارناً لتلبس الإمام بالتكبير وبعد فراغه عنه ولا دافع لهذا الاحتمال. فلا وجه للقول بعدم انعقاد الجماعة إذا كان تكبير المأموم مقارناً لتكبير الإمام لعدم دليل على نفي المقارنة.

فإنّه يقال: إنّ ظاهر تعليق جواز تكبير المأموم على تكبير الإمام هو تحقق تكبير الإمام الذي جعل موضوعاً لجواز تكبير المأموم ومن المعلوم توقف وجود الموضوع وهو تكبير الإمام على تماميته لا مجرد التلبس به. وبالجملة فالظاهر هو وجود الجزاء عند وجود الشرط وصرف التلبس بالشرط لا يكفي في ترتب الجزاء عليه.

فإن قلت: فعلى هذا يكون ظاهر قوله ﷺ: «إذا صلّى الإمام فصلّوا» هو ترتب جواز صلاة المأموم على تمامية صلاة الإمام وأنّ الإمام إذا فرغ عن صلاته يصلّي المأموم.

قلت: الظاهر من الجملة الشرطية هو ما عرفت، لكن يرفع اليد عنه في بعض الموارد بالقرائن الخارجية، ولا ريب في لزوم رفع اليد عنه في المثال ضرورة فوات المعية المعتبرة في الجماعة إن صلّى المأموم بعد فراغ الإمام عن صلاته، فهذه القرينة أوجبت رفع اليد عن الظاهر.

فتحصل مما ذكرنا أنّ مقارنة تكبير المأموم لتكبير الإمام في غاية الإشكال.

وأما ما عدا تكبيرة الإحرام من سائر الأقوال فلا دليل على وجوب المتابعة فيها، ولذا نسب إلى ظاهر المشهور عدم الوجوب [١]. ولكن ذهب جماعة إلى وجوبها في سائر الأقوال أيضاً [٢]، واستدل له بعموم النبوي المزبور: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» [٣] وحمل ذيله من الركوع والسجود على المثال، فيكون المتحصل حينئذٍ أنّ الإمام جعل إماماً ليؤتمّ به في جميع أجزاء الصلاة من غير فرق فيها بين القول والفعل.

وفيه: أنّ الايتمام من الأحكام المترتبة على الإمامة ولا يمكن أن يكون حكم الشيء موضوعاً لذلك الشيء، لاستلزامه صيرورة المعلول علّة وموضوعاً، فإنّه لاريب في كون الايتمام من أحكام الإمامة لا أنّ الايتمام موضوع للإمامة.

---

١) قال في الحدائق ١١ / ١٤٠: والظاهر أنّه المشهور.

٢) راجع: جواهر الكلام ١٣ / ٢٠٨.

٣) صحيح مسلم ١ / ٣٠٨، ح ٧٧ وسنن ابن ماجة ١ / ٢٧٦، ح ٨٤٦.

والحاصل أنّ المستفاد من هذا النبوي هو كون الايتمام من الغايات والفوائد المترتبة على الإمامة كتروك الإحرام التي هي من أحكام الإحرام لا أنّ تلك التروك موضوع للإحرام حتى يشكل الأمر في الحجاج الذين يظلّلون في الطريق، لعلمهم بعدم إمكان ترك التظليل في النواقل المستحدثة من الطائرات والسيارات ومع هذا العلم لا تتمشي نية الإحرام.

والحاصل أنّ المتابعة تصدق على ما إذا كان مع الإمام عرفاً بحيث كان بعض أفعاله مقارناً له وبعضها متأخراً وبعضها متقدماً، فإنّ من صحب شخصاً في الذهاب إلى الكوفة مثلاً فإذا كان مشيه في بعض الطريق مقارناً لمشيه وفي الآخر متقدماً عليه وفي الآخر متأخراً عنه يقال: إنّه صاحبه في الذهاب إلى الكوفة. **اللهم إلّا** أن يقال: إنّ المصاحبة تغاير المتابعة عرفاً والكلام في الثانية دون الأُولى، فمع التقدم في بعض الأفعال على الإمام لا تصدق المتابعة وإن صدقت المصاحبة، فتأمل.

فإن قلت: ليست المتابعة موجودة في الأدلة حتى يقال بمغايرتها للمصاحبة.

قلت: نعم، لكن الايتمام المذكور في النص والفتوى يراد به المتابعة ـ وإذا شك في وجوب المتابعة في الأقوال فمقتضى أصل البراءة عدمه ـ مضافاً إلى استلزام وجوب المتابعة في الأقوال التأخر الفاحش عن الإمام في الأذكار الغير المسموعة فإنّ المأموم لايحرز اشتغال الإمام بها إلّا بعد الفراغ عنها فتفوت المتابعة، فتأمل.

[رفع المأموم رأسه عن الركوع أو السجود قبل الإمام]

مسألة: قد عرفت وجوب المتابعة في الأفعال أي الركوع والسجود والرفع منهما والقيام بعد السجود بناءً على إلغاء خصوصية الركوع والسجود وحملهما على المثال، إذ المذكور في النص هو خصوص هذين الفعلين، ولا دليل على وجوب المتابعة في سائر الأفعال إلّا دعوى القطع بعدم الخصوصية.

ولكن إذا خالف ورفع المأموم رأسه عن الركوع أو السجود قبل الإمام لا تبطل صلاته لعدم وجوب المتابعة شرطياً ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى ـ ولكن إذا كان الرفع عمداً سيتمّ ولا يعود إلى ما فيه الإمام من الركوع أو السجود على المشهور، بل عن المدارك أنّ الحكم بوجوب الاستمرار مع العمد مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً صريحاً، ونسب الخلاف في ذلك إلى المفيد قدس سره في المقنعة وذهابه إلى وجوب العود الشامل إطلاقه للعامد والناسي [١]. وأنكر صحة هذه النسبة بعض الأعاظم وقال بخلو عبارة المقنعة عن ذلك، بل هو عبارة الشيخ قدس سره في التهذيب [٢].

وكيف كان فقد استدل على مذهب المشهور من وجوب الاستمرار بموثق غياث بن ابراهيم، قال: «سئل أبوعبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه معه؟ قال عليه السلام: لا.» [٣]، وقد نوقش في سنده بالضعف تارة، وفي دلالته بعدم دلالته على العمد أُخرى، بل ظاهر حال المأموم القاصد للمتابعة يبعّد حمله على صورة العمد.

أما المناقشة في سنده فضعيفة لكونه من الموثق الذي ثبت اعتباره. وأما الخدشة في دلالته فغير بعيدة، وإن كان القول بإطلاقه للعمد غير بعيد لإمكان عدم صلاحية حال المأموم للقرينية على صرفه إلى غير حال العمد.

وعليه فإطلاقه محكم ولازمه وجوب الاستمرار وعدم العود حتى يلحقه الإمام.

نعم يعارضه بعض الأخبار، كخبر علي بن يقطين، قال: «سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام يقتدي به، ثم يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال عليه السلام: يعيد

---

١) مدارك الأحكام ٤ / ٣٢٧.

٢) التهذيب ٣ / ٤٧.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٩٨٧.

ركوعه معه» [١].

وصحيحة الفضيل بن يسار: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى مع إمام يأتمّ به ثم رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود؟ قال عليه السلام: فليسجد» [٢].

وموثقة محمد بن علي بن فضال عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت له: أسجد مع الإمام فأرفع رأسي قبله، أُعيد؟ قال عليه السلام: أعد واسجد.» [٣]. وحملها على صورة النسيان وحمل موثق غياث على صورة العمد ليس جمعاً عرفياً، ولا شاهد عليه أيضاً، فالجمع الدلالي مفقود. فالحق اندراجها في الأخبار المتعارضة لأنّ خبر غياث ينهى عن الرجوع وهذه الأخبار تأمر به فيكون من الخبرين اللذين أحدهما يأمر والآخر ينهى.

والحمل المزبور يوجب ارتفاع تعارض الأخبار الذي هو موضوع الأخبار العلاجية.

ثم إنّ للميرزا قدس سره هنا كلاماً في الجمع المزبور، وحاصله أنّ النسبة بين خبر غياث وبين هذه الأخبار وإن كانت هي التباين لكنها تنقلب إلى الأعم والأخص المطلق.

توضيحه: أنّ الإجماع على عدم العود في صورة العمد يخصص الأخبار المذكورة الدالة على وجوب العود، وبعد التخصيص تصير أخص من خبر غياث إذ مقتضاها بعد التخصيص وجوب العود في صورة النسيان وهو أخص من خبر غياث الدال على عدم العود مطلقاً، فيخصص خبر غياث بتلك الأخبار بعد تخصيصها بالإجماع

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٨٤.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٠، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٨٢.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٩٨٦.

القائم على عدم العود في صورة العمد، فيكون المتحصل بعد انقلاب النسبة والتخصيص وجوب العود في صورة النسيان وعدمه في صورة العمد.

والميرزا قدس سره بنى على انقلاب النسبة في موارد كثيرة، منها: الصلاة فيما لا يؤكل نسياناً. وحكم فيها بعدم البطلان نظراً إلى انقلاب النسبة بين موثقة ابن بكير بعد تخصيصها بصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله الدالة على صحة الصلاة فيما لا يؤكل جهلاً، وصيرورة الموثقة بعد هذا التخصيص أظهر في بطلان الصلاة فيما لا يؤكل من حديث لا تعاد الظاهر بإطلاقه في صحة الصلاة مع الإخلال بما عدا الخمسة. ولذا حكم قدس سره بالبطلان في حال النسيان والصحة في حال الجهل. ومنها: إرث الزوجة. ومنها: عارية الذهب والفضة، إلى غير ذلك من الموارد، هذا حاصل كلام الميرزا قدس سره.

ولا يخفى أنّه إن تم ما أفاده من انقلاب النسبة فهو وجه وجيه وطريق جلي في الجمع بين الأخبار وصحة مذهب المشهور، لكن الشأن في صحة دعوى الانقلاب لأنّ النسبة ملحوظة في المفاهيم فلابد في جعل النسبة بين المفهومين من ملاحظة نفس المفهومين مع الغض عن طروّ ما يعرض عليه من التخصيص.

فالأولى في توجيه مذهب المشهور من وجوب العود في حال النسيان وعدمه في حال العمد أن يقال: إنّ إجماعهم المزبور يكشف عن وجود مستند صحيح ورواية معتبرة كانت شاهدة على الجمع المزبور وإلّا فقد عرفت أنّ الجمع المذكور ليس من الجموع العرفية فلابد حينئذٍ من الشاهد، وهذا الإجماع كاشف عن وجود شاهد عليه. وجعل نفس الإجماع شاهداً عليه منوط بوضوح الحكم المجمع عليه وضروريته حال صدور الروايات المزبورة حتى يكون الإجماع شاهداً على الجمع المزبور، ويكون قوله: «يعود» محفوفاً بالقرينة الدالة على كونه في حال النسيان لا حال العمد، وهذا غير ظاهر.

فتلخص أنّ ما ذهب إليه المشهور من وجوب العود إذا كان ناسياً وعدمه إن كان متعمداً هو الحق الذي لا محيص عنه.

إلّا أن يقال: إنّ كشف الإجماع عن نص معتبر مما لا يحتمل، للقطع بعدم بناء الرواة على كتم مثله وعدم كتبه وعدم نقله لغيره إلّا باللسان لا في كل مكان بل في زوايا البيوت والبنيان. فجعل الإجماع كاشفاً عن دليل معتبر لم يصل إلينا في غير محله. وكذلك جعل الإجماع كاشفاً عن عمل الأصحاب الذي قرره المعصوم عليه السلام، لأنّ الرواة كان بناؤهم على ضبط فعل المعصوم عليه السلام وتقريره عليه السلام كاهتمامهم على ضبط قوله عليه السلام، فاحتمال كتمانهم لفعله وتقريره عليه السلام فاسد أيضاً، فما ذكرناه في توجيه فتوى المشهور في غير محله.

ويمكن توجيه فتوى المشهور بأن يقال: إنّ خبر غياث الدال على عدم الرجوع معرض عنه عند المشهور لبنائهم على الرجوع، وما دل على الرجوع وإن كان بظاهره مطلقاً إلّا أنّه عند التأمل لا إطلاق له يشمل العمد والنسيان إذ المأموم لا يتقدم عمداً على الإمام فيكون ظاهراً في النسيان وإن رفع الرأس عن الركوع أو السجود قبل الإمام يكون بزعم واعتقاد رفع الإمام رأسه، فيكون الرجوع إلى الركوع والسجود في صورة النسيان بمقتضى الأخبار الدالة على الرجوع مأذوناً فيه.

وأما فتواهم بعدم جواز الرجوع في صورة العمد فلأنّ رجوعه يستلزم الزيادة العمدية المبطلة، فحينئذٍ يكون عدم جواز الرجوع في صورة العمد على القاعدة ووجوب الرجوع في صورة النسيان لأجل الأخبار المذكورة، وأما الجمع بين خبر غياث المانع عن الرجوع وبين الأخبار الآمرة بالرجوع باستحباب الرجوع وكراهة عدمه، فلا شاهد له وليس ذلك جمعاً دلالياً عرفياً أيضاً، فلا سبيل إليه. مضافاً إلى منافاته لمذهب المشهور القائلين بعدم جواز الرجوع في صورة العمد ووجوبه في صورة النسيان.

وبالجملة فقد ذكرنا في الجمع بين خبر غياث وبين ما دل على الرجوع وجوهاً عديدة، فتدبر فيها حتى تختار منها وجهاً لفتوى المشهور أوفق بالقواعد.

[وجوب المتابعة نفسي أو شرطي]

ثم إنّ وجوب المتابعة هل يكون شرطياً للقدوة أو الصلاة أم لا؟ فإذا لم يتابع الإمام في المقام ـ وهو ما إذا كان رفع المأموم رأسه عن الركوع أو السجود قبل الإمام نسياناً بأن اعتقد رفع الإمام رأسه عن الركوع أو السجود فلم يعد إلى الركوع والسجود للالتحاق بالإمام ـ لا تبطل قدوته فضلاً عن صلاته، إذ لا دليل على وجوب المتابعة ظاهراً إلّا النبوي المزبور: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» [١]، وقد عرفت أنّه بعد تسليم انجبار ضعفه بالشهرة وعمل الأصحاب لا يصلح لأن يكون مستنداً لشرطية المتابعة للقدوة، لما تقدم من كون الايتمام من الغايات والأحكام المترتبة على الإمامة كالأحكام المترتبة على الإحرام فرتبة الايتمام متأخرة عن رتبة الإمامة، فلو جعل الايتمام متقدماً على الإمامة وموضوعاً لها يلزم صيرورة المعلول علة. وعليه فلا يكون الايتمام موضوعاً للإمامة وشرطاً لها حتى يكون متقدماً عليها رتبة.

والحاصل أنّه لا دليل على وجوب المتابعة شرطاً للقدوة ولا لصحة الصلاة. فقوله صلى الله عليه وآله: «فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا» [٢] في مقام إيجاب الربط بين أفعال الإمام وأفعاله، وإلّا فأصل وجوب الركوع والسجود لا ربط له بالمتابعة لأنّ المأموم يمتثل الأمر المتوجه إليه بالركوع والسجود لا أمر الإمام فالمتابعة حينئذٍ تكون واجبة نفساً.

---

١ و ٢) صحيح مسلم ١ / ٣٠٨، ح ٧٧ وسنن ابن ماجة ١ / ٢٧٦، ح ٨٤٦.

وقد يستدل على وجوب المتابعة نفسياً بما دل في صلاة الجمعة على احتساب السجدة الأُولى من الركعة الثانية سجدة الركعة الأُولى للمأموم فيما إذا تأخر المأموم في الركعة الأُولى عن الإمام ولم يمكنه اللحوق به إلى أن سجد الإمام في الركعة الثانية، فإنّه يحتسب له السجدة للمأموم من الركعة الأُولى ويأتي بالركعة الثانية لنفسه، فإنّ ما دل على الالتحاق بالإمام في الركعة الثانية يقتضي كون وجوب المتابعة نفسياً وإلّا فلم يكن وجه للالتحاق مع الإمام في سجدة الركعة الثانية، فإنّ اللحوق يكشف عن بقاء القدوة ولو كان وجوب المتابعة شرطياً فقد فاتت المتابعة بالتخلف المزبور ومع فوتها لا وجه للحوق لفوت المتابعة.

وفيه: أنّه لا يدل على كون وجوب المتابعة نفسياً، بل أعم منه لإمكان كون وجوبه شرطياً، غاية الأمر أن تكون شرطيته في حال التمكن لا مطلقاً، فإذا تعذرت المتابعة في جزء تسقط شرطيتها، وإذا تجددت القدرة يعود وجوبها الشرطي بناءً على كون شرطية المتابعة لكل جزء من أجزاء الصلاة وتعذر المتابعة في جزء يوجب سقوط شرطيتها بالنسبة إلى ذلك الجزء وبقائها بالنسبة إلى غيره.

وأما بناءً على شرطية المتابعة لمجموع الأجزاء بحيث كان تعذرها بالنسبة إلى جزء موجباً لبطلان الجماعة في الكل، فإذا تعذرت الجماعة في السجدة الأخيرة من الركعة الأخيرة تبطل القدوة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة أيضاً.

وقد ذهب إلى كل من هذين الوجهين قائل، وقد يشكل الوجه الأوّل وهو كون المتابعة في كل جزء بالاستقلال لا في المجموع من حيث المجموع بأنّ لازمه جواز العود إلى الجماعة في صلاة عدل فيها عن الجماعة إلى الفرادى مع أنّ المسلم عدم جوازه. ولكن يمكن دفعه بأنّ عدم الالتزام بجواز الرجوع إلى الجماعة هناك إنما يكون لأجل الدليل ولولاه لأمكن القول بالجواز فيه أيضاً.

والحاصل أنّه لم يظهر دليل تام على كون وجوب المتابعة نفسياً، فإنّ الدليل المثبت لوجوبها إن كان بلسان إثبات شيء للماهية ـ كقوله: اركع في الصلاة ـ أو نفي الماهية عن شيء ـ كقوله: لا صلاة إلّا بطهور ـ يكون ظاهراً في جزئية ذلك الشيء أو شرطيته للماهية، وإن لم يكن بذلك اللسان ـ كقوله عليه السلام في خبر علي بن يقطين المتقدم: «يعيد ركوعه معه» [١]، وقوله عليه السلام في صحيحة الفضيل بن يسار المتقدمة: «فليسجد» [٢] ونحوهما ـ فلا يكون ظاهراً في الشرطية. وما قيل في الأوامر والنواهي الواردة في المركبات من ظهورها في الجزئية والشرطية والمانعية فلا يخلو عن تأمل، لعدم ثبوت ذلك بنحو يكون ضابطاً في موارد الشك. ولو لم تكن القرينة الخارجية على الجزئية والشرطية والمانعية في مواردها كان لمنع استظهار الجزئية وأخويها في تلك الموارد مجال، وكان للالتزام بكون الأُمور التي تعلقت بها أوامر عديدة واجبات مستقلة وجه.

والحاصل أنّه لم يقم دليل معتدّ به على كون وجوب المتابعة نفسياً المنسوب إلى المشهور.

نعم لا بأس بدلالة موثقة غياث المتقدمة ـ «عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام، أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه معه؟ قال عليه السلام: لا.» [٣] ـ على الوجوب النفسي بناءً على شمولها للعمد، فإنّ الصبر إلى أن يرفع الإمام رأسه يناسب كون وجوب المتابعة نفسياً، إذ لو كان شرطياً فقد فاتت المتابعة برفع رأسه قبل الإمام عمداً. لكن خبر غياث معرض عنه عند المشهور كما عرفت فلا مجال للاعتماد عليه، فما نسب إلى المشهور من كون وجوب المتابعة نفسياً غير ظاهر الوجه.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٨٤.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٨٢.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٩٨٧.

وعلى تقدير الشك في كون وجوب المتابعة نفسياً، فهل يجري فيه الأصل أم لا؟ التحقيق العدم، للعلم الإجمالي بأحدهما، فإن كان نفسياً فتصح الصلاة عند مخالفة المتابعة عمداً، ولكن يكون إثماً ويسقط عن العدالة، فلا يجوز ترتيب آثار العدالة من جواز الاقتداء وقبول شهادته وغيرهما عليه. وإن كان شرطياً تبطل الصلاة أو الجماعة، ولا يجوز العود إلى الجماعة في تلك الصلاة. وبالجملة فلا يجري أصل البراءة في واحد من الوجوب النفسي والغيري للمعارضة. ولا يجوز الاكتفاء بهذه الصلاة في نظر العقل، بل يجب عليه إتمامها وإعادتها. كما أنّه لا يحكم عليه بكونه فاسقاً حتى يترتب عليه آثار الفسق.

وتظهر الثمرة بين وجوب المتابعة نفسياً وبين وجوبها شرطياً في موارد، منها: ما إذا تقدم المأموم على الإمام عمداً، كما إذا ركع أو سجد أو قام قبله، فعلى الشرطية تبطل القدوة وعلى النفسية يكون إثماً وتصح الصلاة ولا تبطل القدوة إلّا بالتأخر الفاحش القادح بالايتمام عرفاً.

ومنها: أنّه إذا عدل عن الايتمام إلى الانفراد فعلى الشرطية لا يجوز الرجوع إلى الايتمام وعلى النفسية لا بأس به، إلى غير ذلك من الموارد.

وبالجملة فعلى الوجوب النفسي لا مانع من صحة الصلاة والجماعة بمعنى ترتب أحكامها في صورة تخلف المأموم عن الإمام عمداً، وكذا تصح نية الايتمام بعد العدول عن الاقتداء إلى الايتمام وإن منع عنه المشهور ولكن لم يظهر لهم مستند معتد به.

ولا يخفى أنّ الحكم بصحة الصلاة والجماعة في موارد تخلف المأموم عن الإمام في المتابعة عمداً أو سهواً لا يستلزم الوجوب النفسي المنسوب إلى المشهور، لإمكان الالتزام بصحة الجماعة حتى على الشرطية.

توضيحه: أنّ الجماعة تارة تلاحظ بالنسبة إلى مجموع أجزاء الصلاة وأُخرى تلاحظ بالنسبة إلى كل جزء من أجزائها. فعلى الأوّل لابد من نية الايتمام في معظم الأجزاء قبل الدخول في الصلاة، ولا يجوز له نية الانفراد في الأثناء وقت الشروع في الصلاة. وعلى الثاني تجوز نية الجماعة في بعض الصلاة لا تمامها، فيجوز قصد الجماعة في الركعة الأُولى والانفراد في سائر الركعات اختياراً.

يمكن أن يقال بجواز قصد الايتمام في بعض الصلاة وعدم لزوم قصدها في تمامها، وبعبارة أُخرى ليس قصد الايتمام كقصد أصل الصلاة، لأنّه يعتبر نية الصلاة بتمامها قبل الشروع فيها، فلا يجوز أن ينوي الركعتين الأُوليين أوّلاً وبعد الإتيان بهما ينوي الركعة الثالثة وبعد إتيانها ينوي الرابعة، وهذا بخلاف نية الاقتداء فيجوز أن ينوي الايتمام في الركعة الأُولى فقط وبشرط لا دون سائر الركعات، فليست نية الاقتداء كنية نفس الصلاة.

اللهم إلّا أن يناقش في إطلاقات أدلة الجماعة بأنّها ليست إلّا في مقام التشريع ولا إطلاق لها بالنسبة إلى تشريع الجماعة في بعض الصلاة، وفيما دلّ على مشروعية الجماعة في المأموم المسبوق باختصاصه بما لم يدرك الإمام في تمام الصلاة فلايتعدى عن مورده إلى ما إذا أدرك الإمام في تمام الصلاة وجميع الركعات.

وعلى هذا فيشكل صحة الاقتداء إذا كان ناوياً للانفراد من أوّل الصلاة، بل لابد أن يكون ناوياً للايتمام في تمام الصلاة كما ينوي تمام الصلاة.

بل يمكن أن يكون عدم جواز قصد الانفراد من أوّل الصلاة على طبق القاعدة بناءً على كون صلاتي الجماعة والفرادى نوعين مختلفين كصلاتي الظهر والجمعة، نظراً إلى اختلافهما في جملة من الأحكام والآثار الكاشفة عن اختلاف المؤثر وتعدده ولو بنحو التأثير الإعدادي لا العلّي التامي. فحينئذٍ يكون الاقتداء في بعض الصلاة محتاجاً إلى نص خاص لكون العدول عن حقيقة إلى أُخرى على خلاف الأصل.

فيكون جواز الايتمام في بعض الصلاة والانفراد في بعضها الآخر منوطاً بدليل خاص مثل ما دل على إتمام الصلاة جماعة مع من استخلفه الإمام الذي عرض عليه ما يمنعه عن إتمام الصلاة أو عيّنه المأمومون، كما إذا مات الإمام في أثناء الصلاة أو جنّ فإنّ المأمومين ينفردون حين موت الإمام أو جنونه وبعد تعيّن الإمام تتجدد لهم المأمومية، بداهة أنّ الإمامية والمأمومية من الأُمور المتضايفة فلا يتصور المأمومية بدون الإمامية، فمع موت الإمام أو جنونه لا مأمومية ولا إمامية، ومع انتفاء الجماعة يحصل الانفراد قهراً إذ الانفراد أمر عدمي وهو عدم الجماعة.

وبالجملة فالعود إلى الجماعة بعد تحقق الانفراد محتاج إلى دليل خاص كما عرفت في موت الإمام أو جنونه وتعيين المأمومين إماماً ليتم بهم الصلاة.

ومن هنا يظهر الإشكال في عود الجماعة لمن صار منفرداً بتمامية صلاة من تقدمهم من المأمومين، كما إذا كانوا مسافرين فإنّ صلاة الصف المتأخر عن المأمومين المسافرين صارت فرادى بمجرد تسليمهم، فإذا دخلوا في الصلاة بلا مهلة يلزم عود الايتمام لأهل الصف المتأخر بعد انفرادهم. وهذا محل إشكال لأنّ مقتضى إطلاق أدلة شرائط الجماعة هو اعتبارها في تمام الصلاة، ففي المقام قد انتفى الارتباط والاتصال بتمامية صلاة أهل الصف المتقدم وتحقق البعد المانع، نظير وجود الحائل بين المأمومين في آن من الآنات وارتفاعه بعد آن.

والحاصل أنّ نية الايتمام معتبرة في المجموع، فإذا ارتفعت القدوة في جزء ترتفع القدوة في تمام الصلاة، ولا دليل على جواز الايتمام في كل جزء بحياله. وقد عرفت عدم دلالة ما دل على اقتداء المأموم المسبوق وكذا ما دل على جواز إتمام الصلاة جماعة مع الإمام الجديد الذي استخلفه الإمام أو عيّنه المأمومون مع انفرادهم آناً ما على جواز نية الايتمام اختياراً في بعض الصلاة، والله العالم.

[ركوع المأموم أو سجوده قبل الإمام]

مسألة: إذا ركع المأموم أو سجد قبل الإمام، فإن كان عامداً تبطل المتابعة المقومة للقدوة لكون ركوعه أو سجوده مصداقاً فعلياً للرجوع عن الايتمام كسائر موارد الرجوع الفعلي، كالرجوع الفعلي في الطلاق الرجعي في زمان العدة والهبة والفضولي وغير ذلك. والرجوع الفعلي قد يناط بقصد الرجوع وقد لا يناط به، وفي المقام لا يناط الرجوع بقصد العدول عن الايتمام بعد كون التخلف العمدي مصداقاً فعلياً وجدانياً للرجوع عن الاقتداء. وبعد صيرورته منفرداً لا دليل على جواز الايتمام في الأجزاء المتأخرة لما عرفت من قصور دلالة ما دل على جواز إتمام الصلاة جماعة مع الإمام الجديد بعد حصول الانفراد القهري للمأمومين في الآن المتخلل بين انتفاء الإمامة عن الإمام السابق وحدوثها للإمام اللاحق. وبالجملة في صورة الركوع أو السجود قبل الإمام عمداً ينفرد ولا يرجع ويتم صلاته.

وإن كان ركوع المأموم أو سجوده قبل الإمام نسياناً بأن اعتقد ركوع الإمام أو سجوده فركع أو سجد ثم تبيّن عدم ركوعه أو سجوده بعد، فيرجع ويتابع الإمام، لمكاتبة ابن فضال إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: «في الرجل كان خلف إمام يأتم به فيركع قبل أن يركع الإمام وهو يظن أنّ الإمام قد ركع فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثم أعاد الركوع مع الإمام أيفسد ذلك صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب عليه السلام: تتم صلاته ولا تفسد صلاته بما صنع.» [1]، وقد عرفت المراد بالنسيان في الصلاة في أوائل مباحث الخلل وذلك المعنى ينطبق على ما في المكاتبة.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٩٨٥.

إنما الكلام في وجوب الذكر عليه في هذا الركوع أو السجود وعدمه، وهذا مبني على أنّ الركوع الصلاتي وكذا السجود هو هذا أو ما يأتي به بعده مع الإمام، فعلى الأوّل يجب عليه الذكر ولو تركه تبطل صلاته للنقص العمدي، وعلى الثاني لا يجب بل لا يجوز لعدم كونه جزءً للصلاة فالإتيان بالذكر فيه بقصد الجزئية زيادة عمدية مبطلة.

والحق أنّ المأتي به أوّلاً هو جزء الصلاة لكونه واقعاً في محله، إذ لو كان المأتي به هو الركوع فقد أتى به بعد تمامية قراءة الإمام وقد حصل الركوع عن قيام فلا وجه لعدم جزئيته للصلاة مع وضوح كونه مصداقاً لصرف الوجود من الركوع المطلوب في الصلاة وإن كان هو السجود فقد أتى به في محله أيضاً.

وعليه فيجب فيه الذكر ثم المتابعة إن أمهله الإمام وإلّا فينفرد لدوران الأمر بين ترك الذكر لمتابعة الإمام وبين إتيانه وترك المتابعة، والمفروض وجوب كل من الذكر والمتابعة. ومن المعلوم اختيار الذكر وترك المتابعة ضرورة أنّ المتابعة تستلزم بطلان كل من الصلاة والجماعة لنقصان الذكر الواجب عمداً بخلاف الإتيان بالذكر فإنّه يستلزم بطلان القدوة فقط.

وأما بناءً على كون الركوع الصلاتي وكذا السجود هو ما يأتي به للمتابعة فيأتي بالذكر فيه دون ما أتى به أوّلاً.

هذا فيما إذا كان ركوع المأموم قبل الإمام بعد قراءة الإمام، وأما إذا كان قبل تماميتها أو قبل الشروع في القراءة، فإن قلنا بكون وجوب المتابعة نفسياً فتكون كل من الصلاة والجماعة صحيحة، أما الصلاة فلعدم نقص فيها لتحمل الإمام للقراءة وتوابعها التي منها القيام بناءً على كونه شرطاً للقراءة لا واجباً من واجبات الصلاة في حال القراءة، وأما القدوة فلأنّ المفروض نفسية وجوب المتابعة لا شرطيته فلا

وجه لبطلان القدوة ومع بقاء القدوة والإمامية والمأمومية تسقط القراءة عن المأموم لتحمل الإمام لها عنه.

وهذا من غير فرق بين أن يكون ركوعه قبل ركوع الإمام عمداً وبين أن يكون ذلك سهواً، غاية الأمر أنّه في صورة العمد يكون إثمًا لمخالفته للواجب النفسي، أعني المتابعة. والحاصل أنّه بناءً على وجوب المتابعة نفسياً يتجه الحكم بصحة الصلاة والجماعة سواء كان تقدمه على الإمام في الركوع عمدياً أم سهوياً والفرق بين العمد والسهو هو الإثم في صورة العمد.

وإن قلنا بكون وجوب المتابعة شرطاً للقدوة فتبطل الجماعة سواء كان تقدمه على الإمام عمدياً أم سهوياً، لأنّ المتابعة شرط للقدوة واقعاً فلو تقدم على الإمام أو تأخر عنه تأخراً فاحشاً تبطل القدوة، وحينئذٍ فإن كان التقدم على الإمام سهوياً كما إذا اعتقد أنّ الإمام في الركوع فركع ثم تبين عدمه وأنّ الإمام لم يفرغ بعد عن القراءة، فتكون صلاته صحيحة لجريان حديث لا تعاد في القراءة. وإن كان عمدياً تبطل الصلاة لترك القراءة عمداً إذ المفروض ارتفاع القدوة فلا يتحمل الإمام عنه القراءة، فتبطل الصلاة للنقيصة العمدية.

والحاصل أنّه بناءً على شرطية المتابعة للقدوة تبطل القدوة والصلاة في صورة العمد وتصح الصلاة دون القدوة في صورة السهو.

ثم إنّ لصاحب العروة ﷺ في هذه المسألة تفصيلاً [1] وهو أنّه جعل البطلان في صورة العمد أقوى وفي صورة السهو أحوط، وقد عرفت أنّ مقتضى وجوب المتابعة نفسياً كما هو مبنى صاحب العروة صحة الصلاة والجماعة، إذ المفروض بقاء القدوة والإمامة والمأمومية الموجبة لسقوط قراءة المأموم، غاية الأمر أنّه في صورة العمد

---

١) العروة الوثقى ٣ / ١٦١، المسألة ١٢ من أحكام الجماعة.

أثم وفي صورة السهو لا أثم أيضاً. فالتفصيل المزبور لا يلائم مبناه ﷺ من نفسية وجوب المتابعة، فتعليله ﷺ للبطلان في صورة العمد بأنّ البطلان من جهة ترك القراءة وترك بدلها وهو قراءة الإمام عليل، وكذا لا وجه للتوقف في الفتوى وجعل الاحتياط بطلان الصلاة في صورة السهو بعد وضوح صحة الركوع وعدم جزئية القراءة حينئذٍ ببركة حديث لا تعاد.

فالحق القول بصحة الصلاة والقدوة في صورتي العمد والسهو بناءً على وجوب المتابعة نفسياً، وبطلان القدوة فقط دون الصلاة في صورة النسيان و بطلان الصلاة والقدوة في صورة العمد بناءً على شرطية وجوب المتابعة.

ويمكن توجيه تفصيل العروة بأن يقال: إنّ البطلان في صورة العمد ولو على مبنى الوجوب النفسي للمتابعة ـ كما هو مختاره ﷺ ـ إنما هو لأجل أنّ المتيقن من تحمل الإمام لقراءة المأموم هو ما إذا كان المأموم حال قراءة الإمام قائماً، بأن يدعى أنّ مورد التحمل والسقوط هو نفس القراءة دون القيام حالها وإن كان القيام من توابع القراءة، فمجرد بقاء القدوة لا يوجب سقوط القراءة، أو لأجل كون القيام من واجبات الصلاة في حال القراءة لا من توابع القراءة فترك القيام عمداً إخلال عمدي بواجب من واجبات الصلاة فتبطل الصلاة.

وأما الاحتياط بترتيب آثار البطلان في صورة النسيان فلأجل التأمل في جريان حديث لا تعاد مع التعمد في عدم الرجوع إلى القيام للمتابعة وإدراك قراءة الإمام، فإنّ النسيان المصحح لجريان حديث لا تعاد هو الآية التي قرأها الإمام في حال هوي المأموم إلى الركوع، وأما بعد الالتفات إلى عدم ركوع الإمام بعد وعدم رجوعه إلى القيام عمداً لا وجه لجريان حديث لا تعاد في القراءة، فيكون ترك القراءة وبدلها عمدياً، فتبطل الصلاة.

وعلى هذا فلا وجه للتفكيك بين صورتي العمد والسهو لأنّه على تقدير قادحية ترك القراءة وبدلها ـ أعني قراءة الإمام ـ تكون الصلاة باطلة في كلتا الصورتين؛

أما في صورة العمد فللإخلال العمدي بالقراءة فيندرج المقام في النقيصة العمدية المبطلة من غير فرق في ذلك بين وجوب المتابعة نفسياً وبين وجوبها شرطياً.

أما على الأوّل فلأنّ المتابعة وإن كانت باقية إلّا أنّ مسقطية قراءة الإمام لقراءة المأموم إنما هي فيما إذا كان قائماً حال قراءة الإمام، وأما مع الإخلال بالقراءة المعتبرة في القراءة عمداً فلا دليل على المسقطية، وتحمل الإمام للقراءة لاحتمال كون القيام واجباً في الصلاة حال القراءة، وأما على الثاني فواضح لعدم بقاء القدوة حتى يتحمل الإمام القراءة عن المأموم.

وأما في صورة النسيان فلما عرفت من أنّه بعد الالتفات إلى تقدمه على الإمام في الركوع مع كون الإمام مشتغلاً بالقراءة يجب عليه الرجوع ومع عدم الرجوع يحصل الإخلال العمدي بالقراءة فتبطل الصلاة.

والحاصل أنّ مقتضى القاعدة بطلان الصلاة في كلتا صورتي العمد والسهو، فالتفكيك بين الصورتين بالبطلان في صورة العمد وجعل البطلان في حال النسيان موافقاً للاحتياط لم يظهر له وجه.

هذا حال المسألة بملاحظة القراءة والغض عن الركوع، وأما مع النظر إلى الركوع فنقول: إن كان هذا الركوع هو الركوع الصلاتي دون الركوع الذي يأتي به للمتابعة على تقدير الإتيان به، بتقريب أنّه في صورة النسيان يجري حديث لا تعاد في القراءة فتسقط القراءة حينئذٍ عن الجزئية ويكون الركوع في محله، فلا وجه لجعل البطلان موافقاً للاحتياط بل تصح الصلاة حينئذٍ. وإن كان الركوع الصلاتي الركوع الذي

يأتي به للمتابعة فإن رجع وأتى بالركوع مع الإمام صحت صلاته وإلّا بطلت لترك الركوع الصلاتي عمداً، إذ المفروض أنّ الركوع الأوّل ليس جزءً للصلاة فمع ترك المتابعة يكون تاركاً للركوع، فتبطل الصلاة للإخلال بالركن.

هذا في حال السهو، وأما في صورة العمد فتبطل الصلاة على كل حال سواء كان وجوب المتابعة نفسياً أم شرطياً.

أما على الأوّل فلأنّ القدوة وإن كانت باقية إلّا أنّ تحمل الإمام لقراءة المأموم في هذه الصورة غير ثابت، ومع الشك في السقوط يتمسك بإطلاق لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب فتكون الصلاة باطلة لنقص القراءة عمداً.

وأما على الثاني فلارتفاع القدوة المسقطة لقراءة المأموم فالصلاة باطلة في صورة العمد على كل من تقديري شرطية وجوب المتابعة ونفسيته.

[إذا رجع إلى الركوع متابعة ولم يدرك الإمام]

مسألة: لو رفع رأسه من الركوع قبل الإمام سهواً يجب عليه المتابعة، لخبر علي بن يقطين المتقدم: «سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام يقتدي به ثم يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال عليه السلام: يعيد ركوعه معه.» [١]، بعد حمله على صورة السهو أو ظهوره فيها، وحمل خبر غياث [٢] على صورة العمد أو جعله معرضاً عنه بناءً على ظهوره في السهو.

فإن تابع وأدرك الإمام في الركوع فلا إشكال في صحة الجماعة والصلاة، وإن رجع وركع ولكن لم يدرك الإمام في الركوع كما إذا رفع رأسه عن الركوع قبل

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٨٤.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٩٨٧.

وصول المأموم إلى حد الركوع، ففي العروة: الظاهر بطلان الصلاة [١]، لزيادة الركوع الذي تبطل الصلاة بزيادته عمداً وسهواً لكونه من الخمسة المستثناة في حديث لاتعاد، ولم يثبت اغتفار زيادة الركوع في غير صورة المتابعة.

ومجرد الشك في تقييد إطلاق الحديث في طرف المستثنى بالنسبة إلى الركوع الذي يؤتى به للمتابعة مع عدم تحقق المتابعة لعدم إدراك المأموم ركوع الإمام وإن كان بقصد المتابعة كافٍ في الحكم بالبطلان، لإطلاق حديث لاتعاد الحاكم بالبطلان لكون الشك في التقييد الزائد والمرجع فيه أصالة الإطلاق والقدر المتيقن من تقييد إطلاق حديث لاتعاد هو الركوع المتحقق للمتابعة، وأما الركوع الحاصل بقصد المتابعة مع فوات المتابعة فلا دليل على خروجه عن إطلاق حديث لاتعاد، هذا ملخص وجه البطلان.

ولكن يمكن المناقشة فيه بالنقض بما لو أتى بالركوع بقصد قتل العقرب ثم تبيّن عدم العقرب فإنّ صلاته صحيحة مع عدم وجود العقرب فنفس القصد كافٍ في عدم لزوم زيادة الركوع المبطلة.

ويدل على ذلك ـ أي كفاية قصد المتابعة في عدم قادحية زيادة الركوع ـ إطلاق قوله عليه السلام في خبر ابن يقطين المتقدم «يعيد ركوعه» الشامل لما إذا أعاد الركوع وقد رفع الإمام رأسه عنه، فحينئذٍ يكون دليل تقييد حديث لاتعاد مطلقاً شاملاً لكلتا صورتي إدراك الإمام في الركوع وعدمه فيكون الركوع بقصد المتابعة مغتفراً وغير قادح في الصلاة مثل الانحناء الركوعي بقصد قتل العقرب ونحوه مع عدم عقرب وغيره. وبناءً على هذه المناقشة لايكون الظاهر بطلان الصلاة كما في العروة بل

---

١) العروة الوثقى ٣ / ١٦٤، مسألة ١٠ من أحكام الجماعة.

الظاهر صحتها، وعلى تقدير التنزل وتساوي احتمالي الصحة والفساد يكون البطلان أحوط، فعليه الإتمام والإعادة لكون المقام من موارد أصل الاشتغال لا البراءة إذ اليقين بالشغل يستدعى القطع بالفراغ وذلك لا يحصل إلّا بالإتمام والإعادة [١].

[عدم تقدم المأموم على الإمام في الموقف]

ومن شرائط الجماعة عدم تقدم المأموم على الإمام في الموقف، فلو تقدم ابتداءً أو بعد انعقاد الجماعة بطلت جماعته.

والأصل في اعتبار هذا الشرط الإجماع الذي ادعاه جماعة منهم الفاضلان [٢] والشهيد [٣] والمحقق الثاني وغيرهم، والسيرة المستمرة من الصدر الأوّل إلى هذا الزمان الجارية على الالتزام بعدم تقدم المأموم على الإمام في الموقف.

وتوهم أنّ عدم تقدم المأموم على الإمام أمر عادي كجريان العادة على غسل الوجه واليد مثلاً من الأعلى إلى الأسفل فكما لا يكون جريان السيرة على الغسل

---

١) وهذا الاعتراض هو ما أفاده سيدنا الأُستاد مدظله على صاحب العروة قدس سره.
لكن الذي يختلج بالبال عاجلاً إلى أن وقع فيه النظر ثانياً هو متانة ما أفاده في العروة وعدم ورود المناقشة المزبورة عليه. وذلك لأنّ خبر علي بن يقطين مشتمل على ذيل يدفع إطلاق دليل التقييد، فيختص التقييد بما إذا ركع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه بحيث اجتمعا في الركوع، وذلك الذيل هو قوله عليه السلام «معه» بعد قوله عليه السلام «يعيد ركوعه» فإنّ المعية في الركوع لا تصدق إلّا على صورة إدراك المأموم ركوع الإمام كما لا يخفى. وحينئذٍ فدليل الاغتفار مختص بإدراك ركوع الإمام ولا دليل على اغتفار زيادة الركوع بمجرد القصد إلى المتابعة إذ مع الذيل المزبور لا ينعقد إطلاق لدليل الاغتفار.
وأما النقض المزبور فلا وجه له بعد قصور دليل الاغتفار في المقام عن إثبات اغتفار زيادة الركوع بقصد المتابعة المجرد عن المتابعة. ومن هنا ظهر أنّ ما أفاده في العروة من البطلان في غاية المتانة، والله العالم بحقائق أحكامه.
٢) المعتبر ٢ / ٤٢٢، التذكرة ٤ / ٢٣٩.
٣) الذكرى ٤ / ٤٢٨.

من الأعلى إلى الأسفل دليلاً على اعتبار كون الغسل في الوضوء من العالي إلى السافل فكذلك السيرة الجارية على عدم تقدم المأموم على الإمام، فاسد بصدق الجماعة عرفاً وعادة على صلاة من تقدم يسيراً على إمام الجماعة مع كونه تابعاً له في الأفعال، فهذه السيرة تكشف عن كون تقدم الإمام على المأموم من الوظائف الشرعية الملحوظة في صلاة الجماعة، مضافاً إلى اشتهار الحكم بين الأصحاب من الصدر الأوّل إلى زماننا على وجه كاد أن يكون من الضروريات.

فالعمدة في إثبات الحكم هو هذا، وأما الاستدلال عليه بمكاتبة محمد بن عبدالله المروية عن التهذيب ومكاتبة محمد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه وصلى عليه المروية عن الطبرسي في الاحتجاج المتقدمتين في مكان المصلى في مسألة التقدم على قبر المعصوم عليه السلام في الصلاة [١]، فلا يخلو عن تأمل، إذ التمسك بهما على المقام منوط بإرادة إمام الجماعة من قوله عليه السلام: «لأنّ الإمام لا يتقدم» وذلك غير ظاهر، كما تقدم في ذلك المبحث فراجع.

وكذا الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به»، إذ الظاهر أنّ المراد به هو المتابعة في الأفعال، كما يؤيده بل يدل عليه ما فرّعه عليه بعده من قوله صلى الله عليه وآله: «فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا»، وأما المتابعة في المكان فلا يدل هذا الخبر عليها.

وبالجملة فعدم جواز تقدم المأموم على الإمام مما لا ينبغي الإشكال فيه.

إنما الكلام فيما اشتهر بين الأصحاب بل ادعي عليه الإجماع ـ كما عن التذكرة [٢] ـ من جواز المساواة، واستدل لهم بعد الأصل ـ أعني أصالة البراءة عن

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٦١، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلي، ح ١ و ٢، الحديث ٦٢٢٠ و ٦٢٢١.

٢) تذكرة الفقهاء ٤ / ٢٤٠.

مانعية المساواة ـ وإطلاق أدلة تشريع الجماعة والإجماع المحكي عن التذكرة، بأخبار مشتملة على مضامين مختلفة:

منها: ما تدل على وقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام [١]، فإنّ إطلاق اليمين يشمل التساوي.

ومنها: ما تدل على الإذن للمأموم في الوقوف حذاء الإمام إذا لم يجد مكاناً في الصف [٢].

ومنها: إشعار بل دلالة حكم المولى أميرالمؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) بصحة صلاة المدعيين للإمامة [٣]، فإنّ سماع دعوى كل منهما للإمامة منوط بالتساوي، إذ مع تقدم أحدهما على الآخر لا تسمع دعوى المتأخر.

ومنها: ما تدل على الأمر بقيام المرأة التي تؤم النساء في وسطهن مع التصريح في بعض رواياته بعدم تقدمها عليهن،كمرسلة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث المرأة تؤم النساء: «قال: نعم، تقوم وسطاً بينهن ولا تتقدمهن.» [٤]، وغيرها مما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما ورد في كيفية إمامة العاري للعراة [٥].

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٣٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، باب استحباب وقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام....

٢) راجع: وسائل الشعية ٨ / ٤٠٥، الباب ٥٧ من أبواب صلاة الجماعة، باب جواز قيام المأموم وحده مع ضيق الصف فيستحب القيام حذاء الإمام.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٢، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٧٩.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٣٦، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠، الحديث ١٠٨٣٤.

٥) راجع: وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٠، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلّي.

ومنها: ما تدل على كون الرجلين صفاً وإن كانوا ثلاثة تقدم الإمام، كخبر الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عن علي (عليهم الصلاة والسلام) قال: «رجلان صف فإذا كانوا ثلاثة تقدم الإمام» [١].

ومنها: ما يدل على منع جماعة دخلوا المسجد عن الأذان قبل تفرق من فيه، وقال فيه: «فإن دخلوا وأرادوا أن يصلوا فيه جماعة؟ قال: يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام» [٢].

لكن باب المناقشة في الجميع مفتوح.

أما الأصل فلأنّ مقتضاه في أمثال المقام عدم الجواز، لتوقيفية العبادات فإنّ الجماعة على خلاف الأصل فيقتصر في مشروعيتها على القدر المتيقن، وهو في المقام عدم تساوي المأموم للإمام في الموقف. مع أنّه بعد تسليم كون مقتضى الأصل هو البراءة عن مانعية المساواة مقطوع بما تقدم من السيرة المشتهرة على عدم المساواة والتقدم.

وأما إطلاق أدلة الجماعة، ففيه: أنّه لا إطلاق فيها، لورودها في مقام أصل التشريع.

وأما الإجماع، ففيه: ـ مضافاً إلى ما قيل من عدم العثور على تصريح من القدماء بجواز المساواة عدا أنّه نسب إلى ظاهر الشيخ وابن حمزة والمحقق مع منافاة ما عن مفتاح الكرامة [٣] من قوله: قد يظهر من جمل العلم والعمل موافقة الحلي في المنع [٤]،

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٤، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٣، الحديث ١٠٨٦٠.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٥، الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١١٠٥٢.

٣) مفتاح الكرامة ١٠ / ٢٧.

٤) فقد حكي ذلك صاحب المفتاح عن الرياض وهذه العبارة مذكورة في الرياض ٤ / ٣١٨.

فلا ظن حينئذٍ بالإجماع ـ أنّه لم يحرز كون الإجماع تعبدياً بل يحتمل قوياً مدركيته، فلابد حينئذٍ من ملاحظة المدرك وهو ما عرفته من الوجوه.

وأما إطلاق اليمين والحذاء والصف الواحد لصورة التساوي، ففيه: أنّ الإطلاق فيها وارد مورد حكم آخر وهو عدم تقدم الإمام بحيث يعد في غير صف المأمومين، وبعبارة أُخرى المراد باليمين والحذاء هو ما يقابل الخلف بأن لا يكون المأموم خلف الإمام، فالغرض هو عدم كون المأموم خلف الإمام، فلا إطلاق في اليمين والحذاء والصف حتى يشمل التساوي.

ولو كان له إطلاق كان مقتضاه جواز التقدم على الإمام أيضاً بيسير لعدم منافاة التقدم اليسير لليمين والحذاء ووحدة الصف، فلابد حينئذٍ من تقييد هذا الإطلاق بالسيرة المتقدمة الجارية على عدم تقدم المأموم على الإمام، ولم يظن من أحد الالتزام بذلك، اللهم إلّا أن يقال: إنّ الإطلاق لما كان بمقدمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح للقرينية وهو في المقام موجود أعني السيرة فلا ينعقد لها حينئذٍ إطلاق.

إلّا أن يقال: إنّ الإطلاق في المقام لفظي لإطلاق اليمين ونحوه للتساوي والتقدم اليسير فالحق حينئذٍ منع إرادة الإطلاق بما عرفت من إرادة الخلف المقابل لليمين ونحوه.

وأما مسألة المتداعيين في الإمامة، فهي سؤال عن قضية اتفاقية، فيحتمل أن يكون كل منهما غافلاً عن حال الآخر من حيث تقدمه وتأخره، ويحتمل أن يكونا ناسيين لعدم جواز مساواة المأموم للإمام، ويحتمل أن يكون كلاهما أو أحدهما أعمى أو كان هناك ظلمة مع اعتقاد كل منهما للتقدم، ومع هذه الاحتمالات لا يكون الحكم بصحة صلاتهما دليلاً على جواز المساواة، فتدبر.

وأما ما دلّ على الأمر بقيام المرأة التي تؤم النساء في وسطهن وعدم تقدمها عليهن، ففيه: أنّ المتبادر من التقدم في تلك الأخبار هو ما يساوق التقدم المتعارف في صلاة الجماعة من كون الإمام قدام المأمومين وبين أيديهم وعليه فلا إطلاق في الوسط حتى يشمل التساوي، فتدبر.

وأما خبر أبي علي، فالظاهر من قوله عليه السلام: «ولا يبدو بهم إمام» هو تقدم الإمام عليهم على النهج المتعارف في صلاة الجماعة وهو التقدم بين أيدي المأمومين، مضافاً إلى ما عن بعض النسخ: (ولا يبدر) بالراء وحينئذٍ يكون أجنبياً عن المدعى، كما هو أوضح من أن يخفى.

وأما ما ورد في كيفية إمامة العاري للعراة، فهو حجة على خلاف المقصود وغير مرتبط بالمطلوب أصلاً، كما ستعرف.

وبالجملة فشيء من هذه الوجوه لا يصلح لإثبات جواز التساوي، فالأولى الاستدلال له بإطلاق أدلة شرائط إمام الجماعة فإنّه لو كان تساوي المأموم للإمام في الموقف مانعاً عن الإمامة لكان على الشارع الأقدس بيانه، فعدم بيانه لمانعيته مع كونه في مقام البيان أمارة على عدم مانعيته، وعليه فلا يكون التساوي مانعاً عن صحة القدوة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ السيرة المستمرة كما قامت على عدم تقدم المأموم على الإمام كذلك قامت على عدم التساوي وتكون السيرة بياناً لمانعيته فلا وجه حينئذٍ للتمسك بأدلة شرائط إمام الجماعة.

ولا يخفى أنّه يكفي في وجوب التأخر عدم الدليل على جواز المساواة، ولا حاجة في إثبات وجوب تأخر المأموم عن الإمام إلى التشبث بوجوه لا تخلو عن القصور والتعرض لها خارج عن وضع هذه الوجيزة، فعليك بمراجعة المطولات.

فتلخص مما ذكرنا أنّ وجوب تأخر المأموم عن الإمام ولو يسيراً بحيث يصدق عنوان التأخر عرفاً هو الأقوى مع كونه أحوط، والله تعالى هو العالم.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: لا فرق في وجوب تأخر المأموم عن الإمام بين تعدده ووحدته، لما عرفت من عدم دلالة ما دل من الأخبار على جواز التساوي مع وحدة المأموم، فما عن الحدائق [١] من وجوب المساواة مع اتحاد المأموم والتأخر مع تعدده مستدلاً على ذلك بتكاثر الأخبار واستفاضتها، لا يخلو من منع، فتأمل جيداً.

الثاني: أنّ المرجع في التقدم والمساواة على القول بجوازها هو العرف لا الشرع لخلو الروايات عن التحديد، فما في كلمات الأصحاب قدس سرهم من تحديد التقدم والمساواة في حال القيام أو هو مع الركوع بالأعقاب أو بها والأصابع معاً أو بالمناكب خاصة أو بأصابع الرجل في حال السجود وفي حال التشهد والجلوس بمقاديم الركبتين والأعجاز وفي حال النوم بالجنب، ليس إلّا لتحديد المعنى العرفي، إذ ليس في النصوص تعرض لشيء مما ذكر عدا ما يشعر به الأخبار الواردة [٢] في استحباب مساواة أهل الصفوف وعدم اختلافهم من حصول التساوي بتحاذي المناكب، والأخبار الواردة [٣] في كيفية جماعة العراة من حصول التقدم حال الجلوس بإبراز الركبتين، لكن عن التذكرة أنّه لو تقدم عقب المأموم بطل عندنا [٤].

---

١) الحدائق الناضرة ١١ / ١١٦.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٢٣، الباب ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١١٠٧٣.

٣) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٠، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلي، ح ١، الحديث ٥٦٨٩.

٤) تذكرة الفقهاء ٤ / ٢٤٠.

وكيف كان فالإحالة إلى العرف أولى، ومع تحير العرف فالمتيقن من التقدم هو تقدم الإمام بجميع أعضائه على المأموم في تمام أحوال الصلاة، والله العالم بالأحكام.

الثالث: أنّ الظاهر كون مانعية تقدم المأموم على الإمام واقعية، فلو تقدم في أثناء الصلاة ولو سهواً أو باعتقاد عدم تقدمه على الإمام بطلت قدوته إن لم يعد إلى موقفه، وإن عاد إليه ففي عود القدوة قهراً أو احتياجها إلى تجديد النية بناءً على تجويزها للمنفرد أو التفصيل بين العمد والسهو بتوقف عود القدوة على التجديد في الأوّل دون الثاني، وجوه؛ أقواها بطلان الجماعة، لما عرفت من إطلاق دليل المانعية. وأما الصلاة فإن أتى فيها بما ينافي صلاة الفرادى تبطل وإلّا فلا. وسيأتي التكلم في منافاة ترك القراءة لصلاة الفرادى وعدمها إن شاء الله تعالى.

[نية الايتمام]

ومن شرائط انعقاد الجماعة نية الايتمام للمأموم، فمجرد المتابعة في أفعال بدون قصد الاقتداء لا يوجب انعقاد الجماعة ولا ترتيب أحكامها.

والأصل في ذلك ـ مضافاً إلى كون الايتمام والربط المعنوي بين الصلاتين من العناوين القصدية المتقومة بالقصد عرفاً ـ الإجماع ونفي الخلاف.

لا يقال: إنّ المتابعة في الأفعال وإن لم تكن بنية الاقتداء تعد عرفاً متابعة فليست نية المتابعة شرطاً في تحققها.

فإنّه يقال: إنّ حكم العرف بتحقق الايتمام حينئذٍ لتخيل صدور المتابعة عن النية وإلّا فلو اطلع على كونها خالية عن القصد لا يحكم بحصول المتابعة أصلاً ويكون كمن يمشي عقيب شخص لمنعه عن الفرار أو غيره من الأغراض المباينة لقصد المتابعة في عدم صدق كونه تابعاً له، وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في عدم صدق الايتمام والاقتداء والمتابعة ونحوها إلّا بالقصد.

وأما الإمامة فهي من قبيل المناصب الحاصلة قهراً للإمام كعنوان الأكل والشرب وغيرهما من العناوين التي لا تتقوم بالقصد، فإذا قصد شخص الاقتداء بزيد وتابعه في الأفعال يصير زيد إماماً وإن لم يقصد الإمامة بل وإن قصد الخلاف، لما عرفت من كون الإمامة من المناصب القهرية التي لا تتغير ولا تتبدل بالنية، فإذا نوى الشرب بالأكل لا يتغير الأكل عن عنوان الأكل ولا يصير شرباً.

وعليه فيترتب أحكام الجماعة على نية المأموم الايتمام من دون حاجة إلى قصد الإمامة من الإمام، إذ لا يتصور تحقق عنوان المأمومية بدون الإمامة بعد كونهما من الأُمور المتضايفة، ومن المعلوم تحقق المأمومية بقصد الايتمام فيتحقق عنوان الإمامة قهراً كتحقق الولاية لشخص بجعل الواقف وعدم دخل لقصد المتولي في تحقق الولاية له كما لا يخفى [١].

وقد ظهر مما ذكرنا من كون الإمامة من المناصب عدم وجوب نية الجماعة في الصلاة التي يكون شرط صحتها إتيانها جماعة كصلاة الجمعة، وذلك لأنّ الشرط وهو إتيان الصلاة جماعة يتحقق بقصد ايتمام المأموم، وأما وجوب قصد الإمامة على الإمام فلا دليل عليه بعد حصول الشرط وهو الجماعة بنية المأموم للايتمام.

[كون الإمام واحداً ومعيناً]

ومن شرائط صحة الجماعة كون الإمام واحداً ومعيناً، بلا خلاف فيهما بل إجماعاً

---

١) نعم، الظاهر توقف استحقاق ثواب الإمامة على قصدها، لأنّ الظاهر من أخبار الثواب هو ترتب الثواب على عنوان الإطاعة المتوقفة على القصد. فما أفاده سيدنا الأُستاد مدظله في الدرس من ترتب ثواب الإمامة حتى مع عدم نيتها كترتب أحكامها عليها من دون تفاوت بين الثواب وبين الأحكام، مما لا يمكن المساعدة عليه عاجلاً إلى أن وفقنا الله تعالى للنظر فيه ثانياً، لأنّ الأحكام مترتبة على عنوان الإمامة الحاصل قهراً للإمام كما عرفت، وأما الثواب المترتب على عنوان الإطاعة فلا تترتب إلّا على قصد الإمامة لتوقف الإطاعة على ذلك، والله العالم.

كما عن غير واحد ادعاؤه [١]، فلو اقتدى باثنين متقارنين في أفعال الصلاة أو اقتدى بواحد مردد لا تصح جماعته، مضافاً إلى ما في الاقتداء بواحد مردد من أنّ عنوان أحدهما انتزاعي والعنوان الانتزاعي لا يكون مصلياً، وإلى أصالة عدم مشروعية الجماعة في صورة تعدد الإمام أو عدم تعينه مع وحدته، فالمسألة صافية عن الإشكال بعون الله المتعال.

مسألة: لو اقتدى بشخص معين باعتقاد كونه زيداً فظهر غيره، فتارة يكون الاعتقاد المزبور على نحو الداعي و أُخرى على وجه التقييد، وعلى كلا التقديرين تارة يكون غير زيد عادلاً وأُخرى لا يكون عادلاً.

أما الصورة الأُولى وهي كون غير زيد عادلاً، فلا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة والجماعة فيها، لتحقق نية الاقتداء بواحد معين وهو الشخص الحاضر ولم يتخلف فيها إلّا الداعي إذ المفروض أنّه اقتدى بالشخص الحاضر بداعي كونه زيداً، وتخلف الدواعي غير مضر كما لا يخفى.

وأما الصورة الثانية وهي عدم كون غير زيد عادلاً، فإن قلنا إنّ الشرط في صحة الجماعة هو الوثوق كما يستفاد من بعض الروايات أو إنّ عدالة الإمام شرط علمي لا واقعي، فتكون الصلاة والجماعة صحيحتين، إذ المفروض تحقق الاقتداء بإمام واحد معين موثوق به وقد عرفت عدم التخلف إلّا في الداعي وهو غير قادح، نعم بناءً على كون الشرط العدالة الواقعية تبطل القدوة وأما صحة الصلاة فهي موقوفة على عدم الإخلال فيها بما يخل بصلاة الفرادى، فلاوجه للحكم ببطلان الصلاة في هذه الصورة بقول مطلق.

---

١) راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ٧٨.

وأما الصورة الثالثة وهي تقيد الاقتداء بكون الشخص الحاضر زيداً مع عدالة غير زيد، فقيل ببطلان الصلاة فيها نظراً إلى أنّ المقصود بالاقتداء غير موجود في الخارج والموجود غير المقصود. ففي الحقيقة لم يتحقق فيه الاقتداء بالشخص الحاضر ومع عدم تحقق قصد الاقتداء لا وجه لصحة القدوة، ولكن يمكن أن يقال بصحة القدوة في هذه الصورة أيضاً، ضرورة أنّ المقصود أوّلاً وبالذات وإن كان هو زيد المنطبق بزعمه على الشخص الحاضر إلّا أنّ الحاضر هو المقصود تبعاً بزعم كونه زيداً وهذا المقدار من القصد التبعي لا دليل على قادحيته في القدوة.

والحاصل أنّه بعد اعتقاده أنّ زيداً هو الشخص الحاضر فقد قصد الايتمام بزيد أوّلاً وبالذات وبالشخص الحاضر ثانياً وبالعرض فهذا الشخص الحاضر قد تحقق قصد الاقتداء به ولو بالعرض.

ولو سلّم بطلان القدوة في هذه الصورة لفقدان نية الايتمام بالحاضر وعدم كفاية القصد التبعي في تحقق القدوة، فلا وجه لبطلان الصلاة لأنّه بعد بطلان القدوة يصير منفرداً لعدم كون الجماعة والفرادى نوعين متباينين بل الانفراد ليس إلّا عدم الجماعة، فمع بطلان الجماعة يصير منفرداً. وحينئذٍ فإن أتى بما ينافي صلاة الفرادى تبطل الصلاة أيضاً، والله العالم.

وأما الصورة الرابعة وهي عدم عدالة غير زيد مع تقيد نية الاقتداء بزيد، فيمكن تصحيح القدوة فيها بما تقدم من كفاية نية الاقتداء بالحاضر تبعاً في صحة الجماعة وكون الشرط الوثوق بالإمام أو كون عدالة الإمام شرطاً علمياً لا واقعياً.

وعلى تقدير بطلان الجماعة لا وجه لبطلان الصلاة إلّا إذا كانت منافية لصلاة الفرادى.

وهل يكون ترك القراءة بزعم صحة القدوة بعد ظهور بطلان الجماعة منافياً لصلاة الفرادى أم لا؟ الحق عدم كونه منافياً لها لكون ترك القراءة بزعم الجماعة لتركها نسياناً مما يجري فيه حديث لا تعاد. هذا، ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

مسألة: لو نوى الاقتداء بشخص معين ثم شك في أثناء الصلاة في كون ذلك الذي عيّنه هل هو زيد أم عمرو، فإن أمكن البقاء على المتابعة كما إذا كان هناك إمامان وكانا مقارنين في الأفعال يجب ذلك بناءً على عدم جواز الانفراد اختياراً، فيبقى على متابعة الإمام الذي عيّنه أوّلاً وإن تردد لديه ثانياً، فإنّه لا دليل على قادحية التردد الطاري بالقدوة، والمفروض أنّ الإمام كان واحداً معيناً والتردد الطاري لا يضر بتعينه في ابتداء الصلاة فيتم الصلاة مع الإمام الذي نوى الايتمام به.

وإن لم يمكن البقاء على متابعته كما إذا اختلف الإمامان في الأفعال بأن كان أحدهما مقدماً في أفعاله على آخر، فحينئذٍ يتعين عليه الانفراد وإن قلنا بعدم جوازه اختياراً لأنّ المورد يكون من الضرورة المسوغة للانفراد، والله العالم.

مسألة: لو شك في أصل الايتمام فمقتضى الأصل عدمه إلّا إذا كانت هناك أمارات توجب الاطمينان بالاقتداء، كما إذا كان منصتاً لقراءة الإمام في الصلاة الجهرية ومسبّحاً في الصلاة الإخفاتية، فمع وجود هذه الأمارات يبنى على القدوة.

وإن علم بنية الايتمام في أول الصلاة وفي الأثناء شك في العدول إلى الانفراد، فإن لم يكن مشتغلاً بوظيفة المنفرد كالاشتغال بالقراءة يبني على بقاء القدوة لما دلّ على أنّ الصلاة على ما افتتحت ولولاه لأمكن إثبات القدوة بالاستصحاب من دون محذور، كما لا يخفى.

وإن كان مشتغلاً بوظيفة المنفرد فالظاهر أيضاً بقاء القدوة لكون الصلاة على ما افتتحت، ومع الغض عنه يمكن إثبات بقاء القدوة بالاستصحاب.

فإن قلت: إنّ الشك في بقاء القدوة مسبب عن صدور وظيفة المنفرد خطأ، والأصل عدم الخطأ.

قلت: إنّ أصل عدم الخطأ لا يثبت قصد الانفراد الذي هو رافع القدوة إلّا بناءً على الأصل المثبت، إلّا أن يقال: إنّ أصل عدم الخطأ من الأُصول العقلائية التي يكون مثبتها حجة، فتدبر.

وبالجملة فلا مانع من إثبات بقاء القدوة بالاستصحاب، والله العالم.

مسألة: لو صلّى اثنان وادعى كل منهما الإمامة صحت صلاتهما إجماعاً، كما ادعاه غير واحد [١]، مضافاً إلى خبر السكوني الآتي المنجبر ضعف سنده بعمل الأصحاب، كما عن جماعة منهم الشهيد الثاني قدس سره [٢]، وإلى اقتضاء القاعدة الصحة لموافقة صلاتهما لصلاة الفرادى من القراءة وعدم زيادة الركن، نعم لو شك أحدهما في الأثناء ورجع فيه إلى الآخر تبطل الصلاة؛ إما لكون أثر ذلك الشك البطلان في غير الإمام والمأموم، كما إذا كان الشك متعلقاً بالركعتين الأُوليين، وأما للإخلال بوظيفة الشك والعمل بحكمه كما إذا شك في الأخيرتين.

مسألة: لو صلّى اثنان وادعى كل منهما الايتمام بالآخر ففي الشرايع [٣] وغيره لم تصح صلاتهما، كما في الجواهر بلا خلاف أجده بل ظاهر جماعة ذلك [٤]، واستدل للبطلان بخبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه عن علي عليهم السلام: «أنّه قال في رجلين اختلفا، فقال أحدهما: كنت إمامك، وقال الآخر: كنت إمامك، فقال: إنّ

---

١) راجع مفتاح الكرامة ١٠ / ٨٢.

٢) روض الجنان / ٣٧٥.

٣) شرايع الإسلام ١ / ١١٣.

٤) جواهر الكلام ١٣ / ٢٣٧.

صلاتهما تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت أئتم بك؟ قال: فصلاتهما فاسدة وليستأنفا» [١].

أما الإجماع على البطلان، ففيه: عدم ثبوت الإجماع التعبدي الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، لتعليل بعض المجمعين للبطلان بالإخلال بالقراءة الواجبة، مضافاً إلى احتمال استناد المجمعين في ذلك إلى خبر السكوني المذكور.

وأما الخبر المذكور المجبور ضعفه بالعمل، فإن كان له إطلاق يشمل كلتا صورتي موافقة صلاتهما لصلاة المنفرد ومخالفتها لها كزيادة ركن ـ كما إذا رفع أحدهما رأسه عن الركوع ولأجل ظلمة أو عمى تخيّل كون صاحبه بعد في الركوع فركع ثانياً للمتابعة وفي الركعة الأُخرى انعكس الأمر وركع صاحبه كذلك فأتى كل منهما بركوع للمتابعة ـ فيحكم بصحة صلاتهما، لإطلاق هذا الخبر المقيد لإطلاق حديث لاتعاد الكبير القاضي ببطلان الصلاة بزيادة الركن بناء على شموله للزيادة.

وأما بناءً على اختصاصه بالنقيصة فيكون إطلاق خبر السكوني مقيداً لإطلاق حديث لاتعاد الصغير القاضي ببطلان الصلاة بالركوع دون السجدة الواحدة.

وإن لم يكن لخبر السكوني إطلاق فيحكم ببطلان صلاتهما بزيادة الركن للمتابعة لحديث لاتعاد. ولما كان الغالب موافقة الصلاة لصلاة الفرادى في صورة قصد كل منهما للإمامة ومخالفتها له في صورة قصد كل منهما للايتمام، حمل الإطلاق عليهما. ولذا قيّد غير واحد من الأصحاب ـ كما في العروة [٢] ـ البطلان بما إذا لم تكن صلاتهما مخالفة لصلاة الفرادى، والله العالم.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٢، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٧٩.
٢) العروة الوثقى ٣ / ١٢٥، المسألة ١٣.

مسألة: لو شك المصلّيان فيما أضمراه بأن شك كل منهما في أنّه نوى الإمامة أو الايتمام، فتارة يكون شك كل منهما في نية نفسه من حيث الإمامة والايتمام مع عدم علمه بنية صاحبه، وأُخرى يشك في نية نفسه مع علمه بأنّ صاحبه لم يقصد الايتمام سواء قصد الانفراد أم الإمامة، وثالثة يشك في نية نفسه مع علمه بأنّ صاحبه نوى الايتمام ولم يقصد الإمامة ولا الانفراد.

وعلى التقادير تارة يكون الشك عارضاً بعد الفراغ، وأُخرى في الأثناء قبل تجاوز المحل أو بعده.

فهنا صور، ففي الشرايع أفتى ببطلان صلاتيهما مطلقاً لقاعدة الشغل أو خبر السكوني المتقدم [١]، وعن غير واحد الصحة كذلك، وعن ثالث التفصيل [٢]. ولا بأس بالتعرض لأحكام الصور على ما يقتضيه الحال، فنقول وبه نستعين:

أما الصورة الأُولى، فيمكن الحكم بصحة صلاتهما فيها، بدعوى أنّ كلّاً منهما شاك في صحة صلاته، فتجري قاعدة الفراغ فيها لأنّه إن قصد كل منهما الإمامة أو الانفراد فصلاته صحيحة، وإن نوى الايتمام فصلاته باطلة بناءً على رواية السكوني. فتكون صحة الصلاة حينئذٍ مشكوكة، فتجري فيها قاعدة الفراغ بناءً على جريان القاعدة في الشك في الصحة كجريانها في الشك في الوجود، إذ المفروض ترك القراءة عن الالتفات، فإن كانت نيته الايتمام في محلها فصلاته صحيحة، وإلّا كما إذا كانت نية صاحبه الايتمام أيضاً فلا.

---

١) شرائع الإسلام ١ / ١٢٣.

٢) راجع: مدارك الأحكام ٤ / ٣٣٤.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ مجرى قاعدة الفراغ هو ما إذا احتمل الفاعل وجود صارف له من غفلة أو غيرها عن الجري على طبق الإرادة التي كانت مقتضية لإيجاد الأمر التدريجي.

وبعبارة أُخرى إن كان منشأ الشك في ترك جزء أو شرط من المركب احتمال وجود صارف للفاعل عن إتيان ذلك المشكوك فتجري فيه القاعدة، وإن كان منشؤه فعل شخص آخر غير الفاعل فلا تجري فيه، والمقام يكون من قبيل الثاني، ضرورة أنّه على تقدير نية الايتمام منه تكون الصلاة مشكوكة الصحة من جهة احتمال نية صاحبه الايتمام، فإن نوى هو الايتمام بطلت الصلاة وإن لم ينو الايتمام صحت. وقاعدة الفراغ لا تثبت عدم نية ايتمام صاحبه، فقاعدة الفراغ لا تثبت صحة الصلاة هنا بل قاعدة الشغل هنا محكمة ومقتضاها الاستيناف.

ولا يجري حديث لاتعاد في القراءة هنا ليثبت به صحة الصلاة، ضرورة أنّه إنما يجري فيما إذا تحقق نية الايتمام منه ثم تبين بطلان الايتمام، وأما إذا شك في أصل نية الايتمام فلا يجري فيه حديث لاتعاد.

وبالجملة فالحكم بصحة الصلاة في هذه الصورة مشكل جداً، إلّا إذا أتى بالقراءة، إما لجهة عدم سماعه لقراءة الإمام وإما زعمه ملحونية قراءة الإمام ووجوب القراءة حينئذٍ على المأموم، فالحكم بالصحة حينئذٍ قوي إن لم يكن إطلاق لرواية السكوني، وإلّا فلابد من الحكم بالبطلان، فتأمل جداً.

وأما الصورة الثانية، فلا بأس بجريان قاعدة الفراغ فيها. ولا يرد عليها ما ورد عليها في الصورة الأُولى، لأنّ الشك في الصحة ناش من نية نفسه فإن نوى الايتمام فصلاته صحيحة وإلّا فلا، إذ المفروض أنّه على تقدير نية الايتمام منه لا تبطل صلاته لعلمه بأنّ صاحبه لم ينو الاقتداء وإن كان هو شاكاً في نيته.

وبالجملة فاحتمال فساد الصلاة في هذه الصورة ناش من فعله لا من فعل غيره فتجري فيها قاعدة الفراغ بناءً على جريانها في الشك في الصحة فيما إذا علم بترك القراءة أو أتى بها ولكن على وجه لا تكون مجزية، كما إذا أتى بها بقصد القرآن أو ندباً ـ فيما إذا لم يسمع صوت الإمام، إذا كان مذهبه اجتهاداً أو تقليداً استحباب القراءة إذا لم يسمع صوت الإمام ـ فإنّ القراءة لا تجزي في هذه الصورة لكون القراءة الواجبة على المأموم في عهدة الإمام، والله العالم.

وأما الصورة الثالثة، فالظاهر جريان قاعدة الفراغ فيها أيضاً لأنّه مع علمه بعدم أهلية صاحبه للإمامة لا ينوي عادة الايتمام به فيشك في أنّه نوى صلاة باطلة أو صحيحة فتجري فيها قاعدة الفراغ.

ولا يخفى أنّ جريان القاعدة إنما يكون فيما إذا طرء شكه في الصحة والفساد بعد الفراغ أو في أثناء الصلاة بعد تجاوز محل القراءة، وأما إذا كان قبل تجاوز محلها فينوي الانفراد ويقرأ ويتم الصلاة، إذ لا تجري قاعدة الفراغ لعدم موضوعها وهو الفراغ ولا يكون عدم وجوب القراءة عليه محرزاً بالوجدان، فمقتضى قاعدة الشغل هو الإتيان بالقراءة وإتمام الصلاة منفرداً، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً [١].

[بعض مستحبات صلاة الجماعة]

مسألة: يستحب للمأموم إن كان رجلاً واحداً أن يقف عن يمين الإمام، وإن كان متعدداً يقف خلفه لا يمينه ولا يساره، على المشهور فيهما بل عن بعض دعوى الإجماع عليهما [٢]، خلافاً لأبي علي [٣] وصاحب الحدائق [٤] وبعض متأخري

---

١) فإنّي كتبت هذه المسألة مع انحراف المزاج واختلال الحال وهو الهادي إلى حقيقة الحال.

٢) راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ٣٢.

٣) نقل عنه في المختلف ٣ / ٨٩.

٤) الحدائق الناضرة ١١ / ٩٠.

المتأخرين، حيث إنّهم أوجبوا الوقوف المزبور للواحد والمتعدد، ولكن احتمل بعض في كلام أبي علي من قوله: «لا يجوز صلاته لو خالف» إرادة الكراهة، كما أنّه احتمل في كلام غيره إرادة الندب.

وكيف كان فالمستند أخبار لا بأس بالإشارة إليها:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه، فإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه» [١].

ومنها: صحيحته الأُخرى عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل يؤم الرجلين؟ قال: يتقدمهما ولا يقوم بينهما. وعن الرجلين يصلّيان جماعة؟ قال: نعم، يجعله على يمينه» [٢]، ومنها بعض الأخبار التي ليست نقية السند [٣].

وأنت خبير بأنّ ظاهر هذه الأخبار وجوب وقوف المأموم الواحد إذا كان رجلاً عن يمين الإمام وخلفه إذا كان متعدداً كما ذهب إليه الحدائق وغيره، لا الاستحباب كما نسب إلى المشهور، وذلك لأنّ أوضح الجموع العرفية هو حمل المطلق على المقيد وهو موجود في المقام، لأنّ ما دل على تقدم الإمام على المأموم مطلق يقيد بهذه الروايات المفصلة بين وحدة المأموم وتعدده، فإن كان واحداً يقف عن يمين الإمام وإن كان متعدداً يقف خلفه، فورد ما دلّ من الروايات على وقوف المأموم خلف الإمام هو ما إذا تعدد المأموم، وكذا ما دل على تقدم الإمام على الجماعة، فلا تنافي بينه وبين روايات المقام لتوافقهما ودلالتهما على تقدم الإمام على المأموم المتعدد.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٤٨.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٢، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٨٥٤.
٣) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٣٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة.

وبالجملة فالتوفيق العرفي وهو حمل المطلق على المقيد الذي هو جمع عرفي يقتضي المصير إلى مقالة صاحب الحدائق ﷺ، لا ما ذهب إليه المشهور من حمل الوقوف المزبور على الاستحباب لأنّه جمع حكمي لا تصل النوبة إليه إلّا بعد تعذر الجمع الموضوعي. وليس في المقام قرينة تقتضي المصير إلى الجمع الحكمي والمنع عن الجمع الموضوعي إلّا فهم المشهور وفتواهم بالندب، وإن ادعى بعض كصاحب مصباح الفقيه [١] قيام القرائن الداخلية والخارجية على تعين الجمع الحكمي هنا، لكن لم يظهر من تلك القرائن عدا فهم المشهور الذي ليس بنفسه حجة، وخبر أبي البختري عن جعفر عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام قال: الصبي عن يمين الرجل إذا ضبط الصف جماعة، والمريض والقاعد عن يمين الصبي جماعة.» [٢]، لكن قرينيته غير ثابتة.

نعم هو قرينة على عدم وجوب تقدم الإمام مع تعدد المأموم كما هو ظاهر ما دلّ على تقدمه إذا تعدد المأموم، فإنّ هذا الخبر يدل على جواز عدم تقدم الإمام على المأموم المتعدد فيستفاد منه جواز تساوي المأموم المتعدد للإمام وعدم وجوب تقدمه عليهم، فيكون قرينة على حمل الأمر بالتقدم في صورة التعدد على الاستحباب، وهذا أجنبي عن ظاهر ما دل على وجوب قيام المأموم الواحد عن يمين الإمام، فهذا الخبر الذي عد من القرائن الداخلية على حمل الأمر على الندب أجنبي عن المقام.

فالمتحصل أنّه لا ربط لهذا الخبر بالمقام وهو استحباب وقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام كما هو المدعى، بل يدل على جواز وقوف المأموم المتعدد عن يمينه فيكون قرينة على صرف ظاهر الأمر الدال على وجوب وقوف المأموم المتعدد عن خلف

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٦١.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٨٤٩.

الإمام وتقدم الإمام عليه، وأما قرينيته على صرف الأمر بوقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام عن ظاهره من الوجوب إلى الاستحباب فلم تثبت. وعليه فمخالفة ظاهر الروايات في وجوب وقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام مشكلة ومخالفة المشهور أيضاً مشكلة، فلا محيص إلّا عن الاحتياط، والله العالم.

نعم يمكن أن يقال: إنّ ظهور صيغة افعل والجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب في الوجوب لما كان بالإطلاق الذي يوهن بأدنى شيء، فيرتفع هذا الإطلاق بفهم المشهور الكاشف عن وجود قرينة تمنع عن هذا الظهور الإطلاقي، فحينئذٍ لا يبقى وثوق بهذا الظهور حتى يكون حجة، فإنّ حجية الظواهر وإن كانت ثابتة لكنها موقوفة على الوثوق بالظهور وإحرازه كما لا يخفى.

مسألة: يستحب إعادة الصلاة التي صلّاها منفرداً جماعة إماماً أو مأموماً، بلا خلاف ظاهراً، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه [١]. ويدل عليه جملة من الأخبار:

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يصلّي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء» [٢].

ومنها: صحيحة ابن بزيع، قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: إنّي أحضر المساجد مع جيرتي وغيرهم فيأمرونني بالصلاة بهم، وقد صلّيت قبل أن آتيهم، وربما صلّى خلفي من يقتدي بصلاتي والمستضعف والجاهل، فأكره أن أتقدم، وقد صلّيت لحال من يصلّي بصلاتي ممن سمّيت لك، فمرني في ذلك بأمرك أنتهي إليه وأعمل به إن شاء الله. فكتب عليه السلام: صلّ بهم» [٣].

---

١) راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ١٠١.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠١، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١١٠١٤.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠١، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١١٠١٨.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت صلاة وأنت في المسجد وأُقيمت الصلاة، فإن شئت فاخرج وإن شئت فصلّ معهم واجعلها تسبيحاً»[١].

ومنها: موثقة عمار، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الفريضة، ثم يجد قوماً يصلون جماعة، أيجوز أن يعيد الصلاة معهم؟ قال عليه السلام: نعم، وهو أفضل. قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس.»[٢]، ونحوها غيرها.

ولا يخفى أنّ إعادة الصلاة تتصور على وجوه عديدة:

أحدها: أن يصلّي الصلاة التي أتى بها منفرداً جماعة بالإمامة لمن لم يصلّها أو بالايتمام بمن لم يصلها.

ثانيها: أن يعيدها مع من يصلّي غير تلك الصلاة كما إذا أعاد الظهر التي أتى بها منفرداً بمن يصلّي العصر جماعة.

ثالثها: أن يعيدها مع من يصلّي تلك الصلاة إلّا أنّ الجماعة يصلّون قضاءً كما إذا أعاد الظهر المأتي بها فرادى بالظهر القضائية جماعة.

رابعها: أن يعيد الصلاة التي أتى بها فرادى مع الجماعة الذين يصلّون غير تلك الصلاة قضاءً كما إذا كانت المعادة ظهراً وصلاة الجماعة عصراً قضائية.

خامسها: أن يعيد ما صلّاها جماعة مع من لم يصلّها كما إذا أتى بالظهر جماعة إماماً أو مأموماً، ثم التمس منه من لم يأت بها إعادتها بأن يعيدها إمامة له أو ايتماماً به، إلى غير ذلك من الصور المتصورة في المقام من كون المعادة أدائية أو قضائية عن

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠٢، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨، الحديث ١١٠٢١.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠٣، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩، الحديث ١١٠٢٢.

نفسه أو عن غيره تبرعاً أو بالإجارة أو لكونه هو الولي الذي يجب عليه قضاء صلوات أبيه.

وعلى التقادير، تارة يعيدها إمامة وأُخرى ايتماماً، وعلى هذين التقديرين تارة صلّاها أوّلاً منفرداً وأُخرى جماعة إماماً أو مأموماً.

وبالجملة فالصور المتصورة الحاصلة من ضرب بعضها في الاخر كثيرة جداً.

وقد عرفت أنّ المتيقن منها هو ما إذا أتى بالصلاة الأدائية منفرداً ثم أراد إتيانها جماعة مع من لم يصلّها أصلاً، كما إذا صلّى الظهر الأدائية منفرداً وأراد الجماعة الذين لم يأتوا بها إتيان تلك الصلاة الأدائية جماعة لا صلاة أُخرى، فحينئذٍ تستحب إعادتها لمن أتى بها فرادى، ولا فرق حينئذٍ بين إتيانها ثانياً بالإمامة وبين إتيانها بالايتمام.

وأما سائر الصور فمشروعية الإعادة فيها منوطة بإطلاق روايات استحباب الإعادة. ومع فرض وجود إطلاق فيها لا يرد على استحباب إعادتها جماعة فيما اذا أتى بها أوّلاً جماعة ـ خصوصاً إذا كان إماماً في الجماعة الأُولى وصار مأموماً في الجماعة الثانية ـ ما قيل من أنّ صلاته الأُولى ليست فاقدة لمزية حتى تتدارك بإتيانها ثانياً.

وجه عدم الورود أنّه اجتهاد في مقابلة النص، فالكلام كله في ثبوت الإطلاق وعدمه.

وتقريبه: أنّ قوله في صحيحة ابن بزيع المتقدمة: «وقد صلّيت» وقوله في موثقة عمار: «يصلّي الفريضة» يكون مطلقاً لترك الاستفصال، وقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة: «إذا صلّيت صلاة وأنت في المسجد» مطلق أيضاً للصلاة الفرادى والجماعة والأدائية والقضائية إلى غير ذلك من الصور.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الإطلاق بأنّ ترك الاستفصال الكاشف عن الإطلاق إنما يكون في القضايا الحقيقية، وأما القضايا الخارجية التي يكون الموضوع فيها معلوماً عند المتكلم والمخاطب فلا مورد لترك الاستفصال فيها حتى يكون أمارة على الإطلاق.

ويمكن رفع هذه المناقشة بأنّها لا تتطرق إلى جميع روايات الباب بل تختص بما يكون القضية في تلك الأخبار خارجية،كصحيحة ابن بزيع وموثقة عمار، وأما غيرهماكصحيحة الحلبي فيكون من القضية الحقيقية، وترك التعرض لصورة معينة مع كونه عليه السلام في مقام البيان دليل الإطلاق. وعليه فالإطلاق ثابت، لكن هذا الإطلاق إنما هو بالنسبة إلى إعادة الصلاة ايتماماً لا إمامة كما هو مورد صحيحة الحلبي المتقدمة.

ويمكن المناقشة في التمسك بصحيحة الحلبي لإثبات أصل استحباب الإعادة فضلاً عن إطلاقها، بأنّ ظاهرها ورودها في جماعة المخالفين، إذ لم يكن في تلك الأزمنة جماعة للشيعة، وربما يشهد به قوله عليه السلام: «واجعلها تسبيحاً»، فالمعادة معهم ليست بصلاة حقيقة.

إلّا أن يقال: إنّه لا بأس بإثبات الصحيحة استحباب أصل الإعادة وكون صلاة المخالفين كعدمها لا يقدح في الاستدلال.

وعلى تقدير استحباب الإعادة فالقدر المتيقن هو ما إذا صلّى منفرداً ثم وجد جماعة لم يصلّوا تلك الصلاة مع كون صلاته وصلاة الجماعة أدائية فحينئذٍ يستحب له الإعادة بهم أو معهم.

وأما سائر الصور التي أشرنا إليها، فلم يثبت استحباب الإعادة فيها حتى إذا صلّى أوّلاً جماعة بالإمامة لهم ثم جاء آخرون لم يصلّوا فطلبوا منه إعادتها بالايتمام

به، فإنّه لم يثبت في هذه الصورة أيضاً استحباب الإعادة، وإن ورد به مرسل رواه في غوالي اللئالي بإسناده إلى فخر المحققين عن والده العلّامة أنّه قال: «روي أنّ أعرابياً جاء إلى المسجد وقد فرغ النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه من الصلاة فقال صلى الله عليه وآله: ألا رجل يتصدق على هذا فيصلّي معه. فقام شخص فأعاد صلاته وصلّى به.» [١]، لكونه ضعيف السند، وعدم ثبوت جبر ضعفه بالعمل. فما عن غير واحد من استحباب الإمامة في صلاة واحدة لجماعات عديدة لا يخلو من الإشكال، ومجرد الشك في مشروعية الإعادة كاف في الحكم بعدم المشروعية لكونه مقتضى أصالة عدم المشروعية، كما لا يخفى.

بقي أمر ينبغي التنبيه عليه، وهو أنّه هل يجوز في المعادة نية الوجوب أم يتعين فيها نية الندب؟ فيه قولان، فعن الأكثر الثاني، لخروج الواجب بسبب الامتثال عن عهدة المكلف فلا أمر حتى يقصده ثانياً.

وعن الشهيدين الأوّل [٢] تمسكاً بصحيحة هشام بن سالم المتقدمة [٣]، وما روي من أنّ الله يختار أحبها إليه [٤] أو أفضلها وأتمها [٥] كما في بعض الروايات.

قلت: هذا القول غير بعيد، لظهور صحيحة هشام المتقدمة في جواز نية الوجوب إن شاء، ولا غرو في ذلك بعد وجود نظيره في الأوامر العرفية فإنّ تبديل الامتثال بمكان من الإمكان، فإذا أمر المولى عبده بإتيان كأس من الماء وأتى به ثم ظفر العبد

---

١) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٩٥، الباب ٤٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ٧٣٤٥.
٢) ذكرى الشيعة ٤ / ٣٨٣، والدروس ١ / ٢٢٣، وروض الجنان / ٣٧٢، ومسالك الأفهام ١ / ٣١١.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠١، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١١٠١٤.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠٣، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠، الحديث ١١٠٢٣.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠١، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١١٠١٧.

بماء آخر أصفى وأبرد من الماء الأوّل فإنّ له تبديل الامتثال والإتيان بالماء الثاني إن شاء. وفي التعبديات يكون التبديل منوطاً بترخيص المولى فيه وصحيحة هشام كافية في ثبوت الإذن في ذلك.

وعليه فلمن يريد إعادة صلاته أن يقصد بها الفريضة ويرفع إليه عما أتى بها أوّلاً وأن ينوي بها الندب، والله العالم.

مسألة: إذا انكشف بطلان الصلاة الأُولى لخلل فيها، فالظاهر الاجتزاء بالمعادة عنها وإن نوى لمعادة الندب لا الوجوب. وذلك لأنّ المعادة ذاتاً هي الأُولى لا غيرها، فالمعادة من أفراد الطبيعة المنطبقة على الصلاة الأُولى، ومجرد الاختلاف في الطلب لكونه وجوبياً في الأُولى وندبياً في المعادة غير ضائر بعد نشو نية الندب عن اعتقاد سقوط الطلب الوجوبي، ففي الحقيقة يكون من الخطأ في تطبيق الطلب لأنّه يقصد الطلب الواقعي المتوجه إليه غايته أنّه يزعم كونه ندبياً، كما لا يخفى، والله العالم.

القول في شرائط إمام الجماعة

وهي أُمور:

[الشرط الأوّل: الايمان]

الشرط الأوّل: الايمان، بمعنى الاعتقاد بإمامة الأئمة الإثني عشر عليهم صلوات الله ما طلعت شمس وما أضاء قمر، بلا خلاف فيه عند الإمامية، بل دعوى كونه من ضروريات المذهب غير بعيدة.

ويشهد به صحيحة البرقي قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أيجوز ـ جعلت فداك ـ الصلاة خلف من وقف على أبيك وجدك صلوات الله عليهما؟ فأجاب: لا

يتصلّ وراءه.» [١] ونحوها غيرها مما يدل على عدم جواز الصلاة خلف غير أهل الولاية. وبالجملة فهذا الحكم خال عن الشبهة.

[الشرط الثاني: العدالة]

الشرط الثاني: العدالة بالمعنى الذي يأتي إن شاء الله تعالى.

والدليل عليه ـ بعد الإجماع الذي ادعاه كثير من الأصحاب وأرسلوه إرسال المسلمات بمثابة يعد اعتبار العدالة في إمام الجماعة لديهم من ضروريات الفقه ـ روايات، منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن راشد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك قد اختلفوا فأُصلّي خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته.» [٢]، ولكن عن الكافي [٣] نقلها بإسقاط «وأمانته».

تقريب الاستدلال به على كلا تقديري وجود كلمة (وأمانته) وعدمها واضح، إذ الظاهر هو الوثوق والاطمينان بدينه، فإن كان لفظ (أمانته) موجوداً يراد به كونه أيضاً في رد الأمانات المالية أو مطلقاً بأن يكون أميناً على الأحكام الإلهية بأن لا يكون مغيّراً لها، وعلى كل حال لا يحصل الوثوق بدين شخص إلّا بمشاهدة مبالاته بالدين واعتنائه به من المواظبة على إتيان الواجبات وترك المحرمات، ولا يحصل الوثوق بدين شخص إلّا بعد إحراز كون الاعتناء بالدين لأجل التزامه بدينه لا من جهة خوف سقوطه عن أعين الناس، وليست العدالة إلّا عبارة عن المبالاة بأُمور الدين لالتزامه به.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣١٠، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٧٥٣.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٧٥٠.
٣) الكافي ٣ / ٣٧٤، ح ٥.

وكيف كان فاعتبار العدالة في الجملة في إمام الجماعة مما لا ينبغي الإشكال فيه، وإن لم يذكر لفظ العدل إلّا في بعض تلك الأخبار التي استدل بها على اعتبار العدالة مع ضعف السند وإجمال المراد من إمام العدل، لاحتمال إرادة المعصوم منه، فإنّ في الإجماعات المحكية وبعض الأخبار المشتمل على الوثوق بالدين والأمانة والورع كفاية.

والكلام يقع في جهات:

الجهة الأُولى: أنّ العدالة المعتبرة في إمام الجماعة هل هي واقعية أم إحرازية؟ فإذا أحرز المأموم عدالة الإمام وصار الإمام محرز العدالة عند المأموم يجوز له الاقتداء به وإن لم يكن عادلاً واقعاً. ظاهر الأخبار التي أناطت صحة الايتمام بالوثوق بدين الإمام وأمانته هو الثاني لظهور العناوين المأخوذة في حيّز الخطابات في الموضوعية، فالوثوق المأخوذ هنا موضوع لجواز الاقتداء لا أنّ الموضوع له هو نفس العدالة الواقعية وأنّ الوثوق طريق محض، بل الظاهر أنّ الوثوق بما أنّه كاشف موضوع لجواز الايتمام.

وعليه يسهل الخطب في إمامة من لا يرى نفسه عادلاً مع كونه عادلاً عند المأموم فإنّه تجوز حينئذٍ إمامته كما هو المشهور.

وأما رواية السياري [١] الظاهرة في اعتبار العدالة الواقعية وعدم جواز إمامة من لا يعتقد بعدالة نفسه لاشتمالها على اعتبار أن لا يكون بينه وبين الله تعالى طلبة، فهي ضعيفة السند مع عدم جبره بعمل الأصحاب، فلا مجال للاعتماد عليها، فتدبر والله العالم.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٢، الحديث ١٠٧٧٥.

الجهة الثانية: في مفهوم العدالة، وقد ورد فيه أخبار:

منها: ما تدل على كونها مجرد الإسلام، كرواية العلقمة المروية عن أمالي الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام وقد قلت له: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل. فقال عليه السلام: يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته. قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال عليه السلام: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلّا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لأنّهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان.» [١] ونحوها غيرها مما استدل به على كون العدالة صرف الإسلام وعدم ظهور الفسق.

ومنها: ما تدل على كون العدالة عدم خلف الوعد وعدم الظلم وعدم الكذب، كخبر عبدالله بن سنان المروي عن الخصال: «ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعة على الناس: إذا حدثهم لم يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم. وجب أن يظهروا في الناس عدالته ويظهر فيهم مروته وأن يحرم عليهم غيبته وأن يجب عليهم أُخوته.» [٢]، وقريب منه خبر سماعة [٣].

ومنها: ما تدل على لزوم ترتيب آثار العدالة على من صلّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة، كرواية الأمالي عن الكاظم عليه السلام [٤].

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٥، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ١٣، الحديث ٣٤٠٤٤.
٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٦، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ١٦، الحديث ٣٤٠٤٧.
٣) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٧٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢، الحديث ١٦٣٠١.
٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٥، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ١٢، الحديث ٣٤٠٤٣.

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور على ما قيل، وإن كان الأقوى عدم كونها صحيحة فلاحظ، وإن كان ظاهر السؤال فيها بيان طريق العدالة لا نفسها ولكن التأمل فيها يشهد بورودها في مقام تحديد العدالة وإن ذكر فيها طريقها أيضاً.

وكيف كان فلابد من نقل الرواية بالالفاظها تيمناً. قال ابن أبي يعفور رضوان الله عليه: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليه؟ فقال عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه و تفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلّاهم إلّا من علّة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أنّ الصلاة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلّي إذا كان لا يحضر مصلّاه ويتعاهد جماعة المسلمين. وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلّي ممن لا يصلّي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيّع. ولو لا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح لأنّ من لا يصلّي لا صلاح له بين المسلمين، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله همّ بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم لحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلّي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى

الحكم من الله عزوجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلّي في المجسد مع المسلمين إلّا من علة» [١].

وقد رويت هذه الصحيحة بإسقاط بعض الفقرات وزيادة وهي: «وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا غيبة إلّا لمن صلّى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذّره فإن حضر جماعة المسلمين وإلّا أحرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم.» [٢] انتهى.

فإنّ المستفاد من جميع أخبار الباب اعتبار ترك المحرمات وظهور الخير والصلاح كالتعاهد للصلوات الخمس وعدم كفاية عدم رؤيه ذنب منه، كما هو قضية قوله عليه السلام في رواية علقمة المتقدمة: «فمن لم تره بعينك...»، لأن ضم بعض الأخبار إلى بعضها يقتضي الالتزام باعتبار صدور خير منه مضافاً إلى عدم صدور المعصية منه.

فالعدالة حينئذٍ عبارة عن ترك المعاصي وإظهار الصلاح بحيث يوصف بكونه ظاهر الصلاح، ولكن غالب الروايات المتقدمة ضعيفة السند ولم يظهر استناد الأصحاب إليها لينجبر به ضعفها.

فالعمدة هي صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة، وظاهر السؤال هو السؤال عن طريق معرفة العدالة لا عن حقيقتها، لأنّ قوله: «بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين» كالصريح في السؤال عن طريق إحراز العدالة بقرينة قوله «بين المسلمين».

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩١، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ١، الحديث ٣٤٠٣٢.
٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩٢، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ٢، الحديث ٣٤٠٣٣.

إلّا أنّ قول الإمام عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر الذي...» يدل على أنه من الملكات والصفات الباطنية إذ المراد بالستر هو الاستحياء من الله تبارك وتعالى وهو من الأُمور الباطنية التي تحتاج إلى الطريق، فكيف يمكن أن تكون الصفة الباطنية طريقاً إلى العدالة بل تكون هي نفس العدالة يكون معرّفاً لحقيقة العدالة لا طريقاً إلى معرفتها.

وقوله عليه السلام: «ويعرف باجتناب الكبائر...» يكون معرّفاً آخر لحقيقة العدالة أخص من المعرف الأوّل، لصدق الأوّل على الثاني دون العكس لإمكان الاجتناب عن معاصي الأعضاء الأربعة دون سائر المعاصي.

وليس طريقاً إلى المعرف الأوّل لعدم حصول العلم بل ولا الظن باجتناب الكبائر كلها غالباً حتى يكون طريقاً إلى معرفة العدالة، فيكون اجتناب الكبائر نفس العدالة، فيستفاد من هذين المعرفين أنّ العدالة عبارة عن اجتناب الكبائر كلها عن ملكة لما عرفت من أنّ الستر هو الاستحياء من الله تعالى الذي هو من الملكات، وقوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كله...» يكون طريقاً لمعرفة الاجتناب عن الكبائر الذي هو ماهيته العدالة.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ العدالة هي الحالة الرادعة عن ارتكاب المحرمات الباعثة على إتيان الواجبات.

الجهة الثالثة: بعد أن تبيّن حقيقة العدالة وأنّها ملكة تبعث على إتيان الواجبات وترك المحرمات، يقع الكلام في طريق معرفتها لترتيب الآثار عليها، فنقول: إنّ الإمام عليه الصلاة والسلام بيّن لها طريقاً وهي قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك...»، فإنّ ستر العيوب وهي المحرمات الشرعية أو هي مع العيوب العرفية كتقبيل حليلته بمنظر الناس أو ستر عورته بالوحل وخروجه إلى الطرق والأسواق عارياً إلى غير ذلك مما يعدّ عيباً في العرف وكذا مواظبته على الصلوات الخمس جعل طريقاً إلى

العدالة، فإذا عرف من شخص ستر العيوب ومواظبته على الصلوات الواجبة اليومية يجوز ترتيب آثار العدالة عليه، وبعبارة أُخرى جعل حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة.

الجهة الرابعة: أنّه هل يعتبر في حسن الظاهر إفادته الظن أو الوثوق بالعدالة أم لا، لكونه طريقاً تعبدياً يجب ترتيب الآثار على ذي الطريق عند قيام الطريق مطلقاً وإن لم يفد الوثوق بوجود ذي الطريق؟

والمفروض أنّ دليل طريقية حسن الظاهر وهو قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور «والدلالة على ذلك كله» مطلق لم يقيّد اعتبار حسن الظاهر بإفادته الوثوق أو الظن.

نعم في بعض الأخبار اعتباره، كقوله عليه السلام في رواية علي بن راشد: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته.» [١]، وقوله عليه السلام في خبر المرافقي: «إذا كنت خلف إمام تتولاه وتثق به فإنّه يجزيك قرائته.» [٢]، وفي الفقه الرضوي: «ولا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه.» [٣]، إلّا أنّ الاعتماد عليها مشكل لضعف سندها وعدم ظهور انجباره بعمل الأصحاب بعد كون المسألة خلافية.

وأما الإشكال في دلالتها بأن يقال: إنّ قوله: «وتثق بدينه» هو الوثوق بعقائده لا بأعماله الجوارحية، فلا وجه له أصلاً بعد قوله: «وتثق به» في الرضوي المزبور إذ الوثوق بشخص ليس إلّا بأعماله الجوارحية وهذا التعبير مساوق لقوله: زيد موثق.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٧٥٠.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٩، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٥، الحديث ١٠٨٩٨.
٣) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٥٧، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٣، الحديث ٧٢٢٥.

وعليه فإطلاق صحيحة ابن أبي يعفور محكم وبه يرفع اليد عن أصل عدم ترتب آثار العدالة عند عدم إفادة حسن الظاهر للوثوق، لكن الاحتياط يقتضي عدم ترتيب الآثار إلّا بعد الوثوق والاطمينان بوجود ملكة العدالة، كما هو الحال في سائر الموضوعات التي يترتب عليها الأحكام فإنّ ترتيب الأحكام عليها منوط بإحرازها كما لا يخفى، بل قضية ضعف الروايات المشار إليها هو انحصار المرجع في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ومقتضاها لزوم إحراز ساتريته للعيوب ولا يحرز ذلك إلّا بمقدار من المعاشرة يوجب إحرازه، فالمصاحبة معه يوماً وليلة في السفر أو الحضر لا يكفي في إحرازه.

ثم إنّ مقتضى طريقية حسن الظاهر للعدالة هو طريقيته لها عند الشك في العدالة وأما مع القطع بعدمها والجزم بخبث باطنه فليس بطريق أصلاً. نعم يجوز ترتيب الآثار إذا قلنا بكون العدالة نفس حسن الظاهر كما قيل، ولكنه ضعيف غايته.

الجهة الخامسة: قد يقال باعتبار الاجتناب عن منافيات المروة في مفهوم العدالة بل نسب [١] إلى المشهور بين المتأخرين عن العلّامة.

والمراد بالمروة ما يوجب فرار الناس وتنفر الطباع عنه وإن لم يكن حراماً شرعاً كتقبيل حليلته عند المحارم وغيره مما عرفت.

واستدل له تارة بمنافاته للاستقامة التي هي معنى العدالة، وأُخرى بأنّ منافيات المروة تنشأ غالباً من شهوات الجوارح فكفّ البطن والفرج وغيرهما لابد أن يكون من منافيات المروة أيضاً [٢]، وثالثة بقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة: «أن يكون

---

١) الحدائق الناضرة ١٠ / ١٣.

٢) أقول: ويمكن تأييد هذا الاستدلال بأنّ حذف المتعلق في قوله «وكفّ البطن...» يفيد العموم فيكون ما يكفّ عنه عامّاً للمحرّمات ومنافيات المروة.

ساتراً لجميع عيوبه» [١] فإنّ العيوب يعم العيوب الشرعية والعرفية.

ولكن في الجميع ما لا يخفى.

أما الأوّل فلأنّ المراد بالاستقامة هي الاستقامة في الدين إذ المقصود تعريف العدالة شرعاً، ومنافيات المروة ليست من الدين حتى يعتبر الاستواء والاستقامة فيها.

وأما الثاني والثالث فكذلك، فإنّه لما أُريد بالعدالة العدالة في الدين والأحكام الشرعية ومن المعلوم خروج المنافيات عن المحرمات الشرعية فالاستقامة فيها غير معتبرة في العدالة.

نعم بناءً على اعتبار الوثوق بالعدالة في ترتيب آثارها لا بأس بالقول باعتبار الاجتناب عن منافيات المروة [٢]، إذ الوثوق بالعدالة لا يجتمع مع ارتكاب منافيات المروة بالوجدان، كما لا يخفى على من يكون من اهل الاختبار، فاختبر.

وقد عرفت أنّ ستر العيوب الذي جعل طريقاً إلى العدالة وأمارة عليها إذا لوحظ جهة كشفه أو جعل موضوعاً للأثر ولم يلاحظ جهة كشفه ـ كبعض الأُصول؛ فإنّ المجعول في قاعدة التجاوز مثلاً هو البناء على وجود المشكوك فيه وترتيب آثار الوجود عليه من دون لحاظ كشفها أصلاً حتى تكون أمارة ـ لا يترتب عليه الأثر إلّا بعد إحراز وجود الستر، وقد تقدم أنّ ذلك يتوقف على مقدار من المعاشرة يوجب الوثوق والاطمينان بكونه ساتر العيوب ومع الوثوق بوجود الحالة الباعثة

---

١) وهي صحيحة ابن أبي يعفور: وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٩١، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح ١، الحديث ٣٤٠٣٢.

٢) أقول: لكن يكون الاجتناب عن المروة حينئذٍ معتبراً في كاشف العدالة لا حقيقتها، لأنّ قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كله» يكون معرفاً أُصولياً لا منطقياً.

فيه يترتب عليه آثار العدالة. فإن انكشف بعد ترتيب الآثار عدم ملكة العدالة فيه فمقتضى القاعدة نقض تلك الآثار فينتقض حكم الحاكم الذي استند إلى البينة التي ظهر بعد الحكم فسقها وكذا يترتب آثار الزوجية على الطلاق الواقع في محضر شاهدين ظهر بعد ذلك فسقهما إلى غير ذلك من موارد ظهور فسق الشاهد المعتبرة فيه العدالة.

نعم في خصوص صلاة الجماعة قام النص الخاص على عدم نقض آثار عدالة الإمام الذي تبيّن بعد الصلاة كونه فاسقاً.

[المراد بالكبائر]

الجهة السادسة: أنّ المراد بالكبائر التي جعل الاجتناب عنها طريقاً إلى معرفة العدالة التي هي الاستقامة الباطنية هل هي خصوص ما في صحيحة عبدالعظيم الحسني [١] أم أعم منه أم أخص منه؟ إذ الروايات في تعداد الكبائر مختلفة [٢]، ففي بعضها أنّها سبعة، وفي الآخر أنّها أزيد، وكذا في ضابط تشخيصها، فإنّ في بعض الروايات أنّ الكبيرة هي ما أوعد الله عليها النار، وفي البعض الآخر أنّها عبارة عما عبّر عنها في الروايات بالكبيرة وإن لم يوعد عليها بالنار.

وبالجملة فالروايات مختلفة في تعداد الكبائر وتعريفها، وظاهر الآية المباركة: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [٣] أنّ المعاصي على قسمين كبيرة وصغيرة وأنّ اجتناب الكبيرة يكفّر الصغيرة، فلا يمكن أن يجمع بين شتات الأخبار بالالتزام بكون جميع المعاصي كبيرة لأنّ المعاصي بأسرها بالعنوان الإجمالي

---

١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣١٨، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، ح ٢، الحديث ٢٠٦٢٩.
٢) راجع: وسائل الشيعة ١٥ / ٣١٨، الباب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها.
٣) النساء: ٣١.

مما أوعد الله تعالى عليها النار لقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإنّ له نار جهنم﴾ (١).

وذلك لأنّ المراد بإيعاد النار على معصية هي الإيعاد على المعصية بعنوانها الخاص لا بعنوان مطلق المعصية ليكون هناك سنخان من المعصية أحدهما المكفِر بالكسر والاخر المكفَر بالفتح على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر...﴾، فيكون المكفِر بالكسر اجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار وقد تضمنت لتعدادها والمراد بالمكفَر بالفتح هو ما عدا ذلك.

فتلخص مما ذكرنا أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار هو كون كل معصية كبيرة سواء أوعد الله عليها النار أم لا، وسواء عبّر في الأخبار عنها بالكبيرة أو الأشدية مما عبّر عنه بالكبيرة أم لا، والأخبار لا تعارض بينها في تعداد الكبائر إذ لا مفهوم للعدد. مضافاً إلى عدم ذكر العدد فيها إلّا في رواية محمد بن مسلم (٢) المتضمنة لكون الكبائر سبعة التي عدت من الكبائر ما أوعد الله عليه النار، وهذا قرينة قطعية على عدم اختصاص الكبائر بالسبعة وسائر الروايات لم يذكر فيها العدد بل كل واحدة منها تعرضت لجملة من الكبائر فلا تهافت بين الروايات لا من حيث العدد ولا من جهة تعريف الكبيرة (٣).

وبالجملة فهنا مقامات:

المقام الأوّل: في عدد الكبائر، وقد عرفت أنّ كل معصية كبيرة واختلاف

---

١) الجن: ٢٣.

٢) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٢٢، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، ح ٦، الحديث ٢٠٦٣٣.

٣) لا يخفى أنّ هناك روايات أُخر فيها أنّ الكبائر سبعة، ولعله لم يذكره لضعف سنده. انظر: وسائل الشيعة ١٥ / ٣١٨، الباب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها. (المحقق)

الأخبار في تعداد الكبائر منزّل على اختلافها في الشدة، فبعضها أشد وأكبر من الآخر فالجمع بين اختلاف الأخبار في تعداد الكبائر على الشدة والأشدية.

المقام الثاني: في كون بعض الكبائر مكفرة لبعضها الآخر، كما ورد في تفسير الآية المتقدمة، والكبائر المكفرة بالكسر هي التي أوعد الله تعالى عليها النار.

المقام الثالث: بعد أن عرفت كون المعاصي بلسرها كبيرة يقع الكلام فيما يعتبر في العدالة اجتنابه من المعاصي الكبيرة، فنقول: إنّ مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة: «ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار» هو كون المعتبر اجتنابه من المعاصي في العدالة خصوص الكبائر التي أوعد عليها بالنار دون سائر المعاصي التي قد عرفت أنّها بلسرها كبيرة.

ولكن الأمارة على الاستقامة الباطنية المسماة بالعدالة في ظرف الشك في وجودها هي ترك جميع المعاصي من الكبائر الموعد عليها بالنار وغيرها، كما يدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة أيضاً: «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه». فإذا شككنا في عدالة شخص فإن كان ساتراً لجميع العيوب الشرعية وهي المعاصي أو هي مع العيوب العرفية التي مرجعها إلى المكروهات الشرعية يجوز حينئذٍ ترتيب آثار العدالة عليه، وإن كان في الباطن من الأشقياء، فإنّه مع ستر جميع العيوب وعدم ارتكابها ظاهراً مع عدم العلم بفسقه وارتكابه للمعاصي باطناً، لوضوح اختصاص حجية الأمارة بصورة الشك والجهل.

وبالجملة فستر جميع المعاصي أمارة على الاستقامة الباطنية إذ مع ترك خصوص ما أوعد الله عليه النار وارتكاب ما عداه لا يحصل الوثوق والاطمينان بوجود الاستقامة الباطنية.

ومن هنا تعرف الإشكال فيما أفاده بعض الأصحاب من أنّ جعل العدالة الاستقامة الباطنية وترك جميع المعاصي يوجب تعطيل الأحكام وانسداد باب القضاء بين الأنام، لانحصار العدالة بهذا المعنى في الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين.

وذلك لأنّ هذا الإشكال متوجه فيما إذا لم يكتف الشارع في ترتيب آثار العدالة بالاجتناب الظاهري وأما مع اكتفائه به ـ كما هو مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور: «والدلالة على ذلك كله...» ـ فلا يلزم الإشكال المزبور أصلاً، كما لا يخفى.

ثم إنّه عدّ في بعض الروايات اعتبار عدم الإصرار على الصغيرة، لكون الإصرار عليها كبيرة، فيعتبر في العدالة عدم الإصرار على الصغائر التي قد عرفت أنّ صغر المعصية وكبرها من الأُمور الإضافية وإلّا فجميع المعاصي كبيرة، فالمراد بالصغائر التي يكون الإصرار عليها قادحاً في العدالة هي غير ما أوعد الله عليه النار.

أما الإصرار، فالمحكي عن اللغويين: أنّ المراد به هو المداومة على الفعل وملازمته له من دون دخل للقصد والعزم على المداومة، ولكن فسر العزم في رواية جابر بارتكاب الذنب وعدم التوبة عنه سواء كان عازماً على ارتكابه فيما بعد أم عازماً على عدم ارتكابه فإنّه مع عدم التوبة يصدق الإصرار القادح في العدالة.

ثم إنّ هنا إشكالاً، وهو أنّه على تقدير احتياج الصغيرة إلى التوبة يرد على ما تقدم من كون بعض الكبائر مكفرة لبعضها الآخر إذ على ذلك تكون الصغيرة بالإضافة مكفرة باجتناب ما أوعد الله عليها النار، فلا يحتاج الصغيرة حينئذٍ إلى التوبة لكون اجتناب الكبيرة مكفراً لها فلا صغيرة مع اجتناب الكبيرة حتى تحتاج إلى التوبة والاستغفار.

ويمكن دفعه بأنّ الكلام يفرض في صورة ارتكاب الكبائر الموعد عليها بالنار، فحينئذٍ يحتاج الصغيرة إلى التوبة، أو يقال: إنّ اجتناب الكبائر وإن كان مكفراً لما عداها إلّا أنّ مكفريتها له منوطة باجتناب جميع أفراد الكبائر العرضية والطولية واجتنابه بالنسبة إلى الأفراد الطويلة إلى آخر عمره غير معلوم فمكفريته للصغائر غير معلومة ولذا تحتاج الصغيرة إلى التوبة، وهذا الجواب منسوب إلى الميرزا قدس سره.

ولكن فيه: أنّ مكفرية اجتناب الكبائر الموعد عليها بالنار كسائر الموضوعات التي يترتب عليها أحكام شرعية كالفقر والغنى وغيرهما فإنّه كما لا يعتبر دوام الموضوع في ترتب الحكم عليه بل المعتبر هو وجوده الفعلي في ترتب الأثر الشرعي عليه وإن زال الموضوع يرتفع الحكم أيضاً ويندرج في باب تبدل الموضوع ـ مثلاً إذا كان زيد فقيراً وأُعطى من الزكاة ثم صار غنياً فلا ريب في الاجتزاء بما أخذه زكاة في حال فقره ولا يعتبر بقاؤه على صفة الفقر إلى آخر عمره في جواز إعطاء الزكاة له ـ فلو ارتكب قبل زمان ترتب الأثر الشرعي على العدالة معاصي أوعد عليها بالنار وتاب قبيل ترتب الأثر على العدالة فلا بأس بترتيب الأثر الشرعي عليها أو كان مجتنباً للكبائر الموعد عليها بالنار إلى زمان ترتيب أثر العدالة ثم ارتكبها فالآثار الشرعية التي رتّبها سابقاً على العدالة، لا بأس بها.

نعم لا يجوز ترتيبها عليه لاحقاً لصيرورته فاسقاً وتبدل العدالة بالفسق كسائر موارد تبدل الموضوع.

فالمتحصل أنّ المعتبر في العدالة من اجتناب الكبائر المكفرة لغيرها مما لم يوعد عليها بالنار هو الاجتناب الفعلي وأما الاجتناب عنها بالنسبة إلى الأفراد الطولية فلم يثبت **إلّا أن** يدعى أنّ المطلوب من النهي عن ارتكاب المعاصي يكون بنحو المعدولة لا السالبة المحصلة. فلابد حينئذٍ من عدم ارتكاب شيء من المعاصي الطولية

والعرضية ليتحقق وصف التاركية للمعاصي، إذ مع عدم ترك جميع الأفراد الطولية والعرضية لا يتحقق الوصف المزبور.

لكن هذه الدعوى خلاف ظواهر النواهي لأنّ ظاهرها السلب المحصل ومطلوبية ترك كل فرد من المعاصي بنفسه لا من باب المقدمة لتحقق الوصف العدمي، فكل فرد منهي عنه فتركه مطلوب نفسياً لا غيرياً بأن يكون المطلوب حقيقة هو الوصف العدمي المتوقف عقلاً على ترك جميع أفراد الطبيعة، مع أنّه على تقدير مطلوبية الأفراد مقدمة لتحصيل العنوان البسيط الذي هو لازم القضية المعدولة يمكن أن يكون مطلوبية العنوان البسيط في زمان الابتلاء بآثار العدالة لا مطلقاً حتى يعتبر في تحقق ذلك العنوان ترك جميع الأفراد الطولية والعرضية، كما لا يخفى.

وعليه فالمحوج إلى التوبة ليس عدم الاطمينان بترك الاجتناب عن الكبائر الموعد عليها بالنار إلى آخر العمر، بل يمكن أن يقال: إنّ المحوج إلى التوبة مع مكفرية الاجتناب عن الكبائر الموعد عليها بالنار هو حكم العقل بالخروج عن الإباق إلى الطاعة لأنّ العقل يحكم بأنّ للعبد وظائف ورسوماً فإن تركها يعد من الآبقين البعيدين عن ساحة المولى، ومقتضى العبودية خروجه عن الإباق ومن المعلوم أنّ خروجه عن هذا العنوان لا يتحقق بالعفو عن ذنبه وعدم مؤاخذته بل يحصل بالتوبة التي ستعرف حقيقتها، فالإباق الذي هو قبيح عقلاً لا يتخلص عنه إلّا بالتوبة، وعليه فالتوبة لازمة عقلاً للخروج عن الإباق.

نعم لو كان مناط حكم العقل بالتوبة هو رفع الضرر الأُخروى كان لعدم وجوب التوبة وجه لغفران ذنبه وعدم عقوبته بسبب اجتناب الكبائر الموعد عليها بالنار.

وبالجملة فملاك وجوب التوبة إن كان هو دفع الضرر العقابي فيمكن منعه لعدم العقاب بسبب ترك الكبائر المعهودة، وإن كان خروجه عن الإباق فهو لا يتحقق إلّا بالتوبة ولا يحصل باجتناب الكبائر الموعد عليها بالنار.

ومن هنا ظهر أنّ وجوب التوبة عقلي وليس بشرعي أصلاً، لما عرفت من أنّ مناطه هو حسن الطاعة وقبح الإباق ومخالفة المولى، ومن المعلوم أنّ قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع بناءً على تماميتها إنما يكون موردها فيما إذا لم يكن ما أدركه العقل واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام كباب الإطاعة والمعصية بل كان واقعاً في سلسلة علل الأحكام، وقد عرفت أنّ حكم العقل في المقام يكون في سلسلة المعلولات فيكون أجنبياً عن مورد قاعدة الملازمة.

فالمتحصل أنّ وجوب التوبة عقلي محض ولو أمر بها الشرع يكون إرشاداً إلى حكم العقل، كما في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ كما لا يخفى.

وأما حقيقة التوبة فهي متقومة بركنين: **أحدهما** الندم مما مضى من الذنوب التي ارتكبها، **والآخر** العزم على الترك فيما يأتي، وهنا مباحث شريفة كلامية تركنا التعرض لها لكونها محررة في الكتب الكلامية.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أُمور:

الأوّل: أنّ المعاصي كلها كبيرة والصغيرة تكون إضافية لا حقيقية.

الثاني: أنّ المعاصي تنقسم إلى المكفِرة والمكفَرة، والمكفِرة بالكسر هي المعاصي الموعد عليها بالنار فإنّ اجتناب هذا القسم يكفِّر غيرها مما لم يوعد عليها بعناوينها الخاصة بالنار.

الثالث: أنّ الإصرار على الصغيرة ـ أي المعاصي التي لم يوعد عليها بالنار ـ فسر في بعض الروايات بارتكاب الذنب غير المتعقب بالتوبة سواء عزم على الفعل ثانياً أم لا، وسواء كان الإصرار على خصوص الذنب الذي صدر منه أوّلاً أم غيره مما لم يوعد عليه بالنار.

الرابع: أنّ وجه الحاجة إلى التوبة في ارتكاب الصغيرة هو الخروج عن الإباق إلى الطاعة فلا تنافي بين وجوب التوبة وبين غفران الذنب الصغير باجتناب الكبير.

الخامس: أنّ وجوب التوبة عقلي ولا يمكن أن يكون شرعياً مولوياً، لما عرفت.

السادس: أنّ التوبة هي الندم على ما ارتكبه من الذنب والعزم على الترك فيما بعد.

هذه جملة من مهمات مباحث العدالة، وبقية أبحاثها موكولة إلى محلها.

[العقل وطهارة المولد]

الشرط الثالث والرابع من شرائط إمام الجماعة: العقل وطهارة المولد، لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يصلّين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا.» [١]، وصحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خمسة لا يؤمّون الناس على كل حال، وعدّ منهم المجنون وولد الزنا» [٢].

هذا إذا كان جنونه في حال الصلاة، وأما إذا كان في غير الصلاة كما إذا كان أدوارياً واتفق عدم كونه مجنوناً في حال الصلاة، فلا بأس بالايتمام به لكونه عاقلاً، فموضوع عدم جواز الاقتداء وهو الجنون مفقود، فيجوز الايتمام به والحكم يدور مدار موضوعه وجوداً وعدماً، ولكن المحكي عن العلّامة قدس سره في التذكرة الحكم بالكراهة، معللاً له بقوله: «لإمكان أن يكون قد احتلم حال جنونه ولا يعلم، ولئلا يعرض الجنون في الأثناء.» [٣] انتهى، وفيه أوّلاً: أنّ مثل هذه التعليلات لا تصلح

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢١، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٧٨٤.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢١، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٧٨٣.
٣) تذكرة الفقهاء ٤ / ٢٧٦.

لإثبات الحكم الشرعي أعني الكراهة، وثانياً: أنّه أخص من المدعى، لعدم جريان هذا التعليل فيما إذا علم بعدم احتلامه حال جنونه وعدم عروض الجنون في الأثناء، وثالثاً: بالنقض بالعاقل لإمكان أن يكون قد احتلم قبل الصلاة مع عدم علمه به.

ثم إنّ المراد بطهارة المولد هو عدم تكونه من الزنا ويكفي في معرفة ذلك أصالة الصحة والسلامة المعتبرة عرفاً وشرعاً. فإحراز طهارة المولد في غاية السهولة وإحراز خلافها لترتيب آثار ولد الزنا عليه في كمال الصعوبة، كما لا يخفى.

فالنهي عن الايتمام بولد الزنا يكون نهياً عن أفراده الواقعية لا المعلومة بدعوى أنّ عدم ترتب أحكام ولد الزنا إلّا على من علم بكونه كذلك يوجب انسباق خصوص الأفراد المعلومة إلى الذهن، كما في مصباح الفقيه الهمداني قدس سره [١] إذ لا داعي إلى ذلك أصلاً بعد إمكان الحمل على ظاهره من الأفراد الواقعية وعدم قرينية عدم ترتيب آثار ولد الزنا إلّا على من علم بكونه متولداً من الزنا على ذلك الحمل لأمارية قاعدة الفراش على غير من علم تولده من الزنا، كما لا يخفى.

[البلوغ]

الشرط الخامس: البلوغ على الأشهر بل المشهور، بل عن العلّامة في المنتهى في كتاب الصلاة الجمعة [٢] نفي الخلاف فيه. أما على القول بعدم شرعية عبادات الصبي فواضح، لعدم كون فعله صلاة حتى يجوز الاقتداء فيها.

وأما على القول بشرعية عباداته كما هو الأصح ـ بعد أصالة عدم المشروعية لكون الجماعة على خلاف الأصل ـ فلخبر إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام:

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٧٦.

٢) منتهى المطلب ١ / ٣٢٤.

«أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم ولا يؤمّ فإن أمّ جازت صلاته وفسدت صلاة من خلفه.» [١]، وضعفه منجبر بعمل الأصحاب.

ولا يعارضه روايتا طلحة [٢] وغياث [٣] المجوزتان لإمامة الصبي لضعفهما المخرج لهما عن موضوع أدلة اعتبار خبر الواحد.

وكذا موثقة سماعة [٤] الدالة على جواز إمامته وصدقته وعتقه إذا كان له عشر سنين، لمخالفته للإجماع حتى ممن قال بجواز إمامته لعدم التحديد بعشر سنين وللمعظم في الصدقة والعتق، فالقول بعدم مشروعية إمامة الصبي للبالغ قويّ جداً.

وأما إمامته لمثله، فعن الشهيد في الدروس جوازه لمثله مطلقاً وللبالغ في خصوص النفل [٥].

أما الأوّل فلا يخلو من وجه، لإمكان دعوى انصراف النهي عن إمامة الصبي إلى إمامته للبالغ فتكون إمامته لمثله خالية عن النهي.

وأما الثاني فلإطلاق النهي عن إمامته في خبر إسحاق الشامل للفريضة والنافلة، إلّا أن يدعى الانصراف إلى الفريضة كما ادعي انصرافه إلى البالغ الموجب للالتزام بجواز إمامته لمثله. وعلى كل حال فالقول بجواز إمامته للبالغين في النافلة في غاية الإشكال، والله العالم بالأحكام.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٧٨٩.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨، الحديث ١٠٧٩٠.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢١، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٧٨٥.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٧٨٨.
٥) الدروس ١ / ٢١٩.

[أن لا يكون الإمام قاعداً والمأموم قائماً]

الشرط السادس: أن لا يكون الإمام قاعداً لمأموم قائم، على المشهور، بل الإجماع الذي حكاه جماعة منهم الشيخ والحلي والعلّامة قدس سرهم [١].

ويشهد به النبوي عن الفقيه، قال أبوجعفر عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّى بأصحابه في مرضه جالساً فلما فرغ قال صلى الله عليه وآله: لا يؤمّن احدكم بعدي جالساً.» [٢]، وفي الجواهر أنّه مروي عند الخاصة والعامة [٣].

ويؤمي إليه خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يؤمّ المقيد المطلقين ولا يؤمّ صاحب الفلج الأصحاء ولا صاحب التيمم المتوضئين» [٤]، ورواية الشعبي، قال: «قال علي عليه السلام في حديث: لا يؤمّ المقيّد المطلقين.» [٥].

وعن غير واحد كصاحب الوسائل [٦] وغيره الحكم بالكراهة، ولعله لضعف نصوص الباب فتحمل على الكراهة لقاعدة التسامح.

وفيه: أنّ ضعفها بعد تسليمه في الجميع مجبور بعمل الأصحاب، مضافاً إلى كون الأصل عدم مشروعية الجماعة في موارد الشك فيها، لأنّ سقوط القراءة واغتفار زيادة الركن للمتابعة على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على المتيقن وهو ما إذا كان

---

١) راجع مفتاح الكرامة ١٠ / ١٢.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٦٣.
٣) جواهر الكلام ١٣ / ٣٢٧.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٠، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٤٥.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٠، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٨٤٧.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة، باب كراهة إمامة المقيد المطلقين وصاحب الفلج الأصحاء.

الإمام قائماً كالمأموم سواء كان قراءة الإمام بدلاً عن قراءة المأموم وعدلاً تخييرياً لها أم كانت مسقطة لها كما هو المعنى الصحيح مما دل على كون الإمام متحملاً أو ضامناً لقراءة المأموم، إذ لا يتصور الضمان هنا بداهة أنّ الإمام يؤدي وظيفة نفسه حيث يقرأ غايته أنّ إتيانه بوظيفته يسقط وظيفة الغير وهو المأموم أيضاً.

وبالجملة فمسقطية قراءة الإمام لقراءة المأموم منوطة بثبوت مشروعية الجماعة وهو غير ثابت لعدم إطلاق في أدلة مشروعية الجماعة. وعليه فمقتضى «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» وعدم اغتفار زيادة الركن هو البطلان في صورة الشك في مشروعية الجماعة في جميع موارد الشك في المشروعية.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ أدلة تشريع الجماعة وإن لم يكن لها إطلاق حتى يصح التمسك به في موارد الشك في المشروعية إلّا أنّ إطلاق ما دل على اعتبار أُمور في الإمام محكّم في المقام إذ مع وروده في مقام البيان ودخل ما هو معتبر في الإمام وعدم تعرضه لاعتبار القيام فيه في صورة قيام المأمومين كلاً أو بعضاً، يستفاد من عدم التعرض له عدم اعتباره في إمام الجماعة فيكون الإطلاق دليلاً على عدم الاشتراط، فلا يعتبر في الإمام القيام.

إلّا أن يدعى أنّ ما ورد في اعتبار شرائط الإمام إنما ورد في مقام اعتبار صفات نفسانية فيه من عدالته وبلوغه وطهارة مولده ولم يرد في مقام بيان جهة أُخرى مثل كيفية صلاة الإمام من كونها اختيارية أو اضطرارية، ومع عدم وروده في مقام بيان هذه الجهة ليس له إطلاق من هذه الحيثية حتى يتشبث به لنفي اعتبار ما شك في دخله وجوداً أو عدماً وعلى هذا فلا مانع من أصالة عدم المشروعية.

وبالجملة فلو نوقش في أصالة عدم المشروعية ففي النصوص المذكورة المجبور ضعفها بالعمل المقيدة لإطلاق أدلة الجماعة غنى وكفاية، وأما حملها على الكراهة ـ

كما عن صاحب الوسائل [١] ـ فلا وجه له، والاعتماد في ذلك على قاعدة التسامح في غير محله لما تقرر في محله من قصور أخبار من بلغ عن إثبات حجية الخبر الضعيف في المستحبات التي هي مورد روايات من بلغ، فضلاً عن المكروهات التي تكون أجنبية عن مورد أخبار من بلغ.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الأقوى ما عن المشهور من اعتبار القيام في الإمام إذا كان المأمومون كلاً أو بعضاً قائمين.

وهل يتعدى إلى سائر مراتب النقص، كما إذا كان الإمام مضطجعاً والمأموم قاعداً أو كان مضطجعاً على الأيسر والمأموم على الأيمن أو كان متيمماً والمأموم متوضأ أو عارياً والمأموم مكتسياً أو مؤمياً للركوع والسجود والمأموم راكعاً وساجداً، إلى غير ذلك من مراتب النقص المتصورة في الصلاة أم لا؟

ينسب إلى المشهور الأوّل وأنّه لا يجوز إمامة كل ناقص لكامل لأصالة عدم المشروعية في موارد الشك في جواز الاقتداء. فإنّ أصل عدم مشروعية الجماعة محكّم فيها فتكون النصوص الخاصة المانعة عن جواز الاقتداء في بعض الموارد كإمامة الجالس للقائم على طبق القاعدة.

والحق أن يفصل في موارد النقص بين كون النقص مخلّاً بالمتابعة كما إذا كان في الأفعال بأن يكون الإمام قاعداً أو مضطجعاً أو مؤمياً للركوع والسجود وبين عدم كونه مخلّاً بها كما إذا كان متوضأ وضوءاً جبيرياً أو مستصحباً لنجاسة معفوة في بدنه أو لباسه أو كان قائماً مستنداً.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة، باب كراهة إمامة المقيد المطلقين وصاحب الفلج الأصحاء.

فإن كان النقص مخلّاً بالمتابعة في الأفعال فلا يجوز إمامته لتقوّم الجماعة بالمتابعة في الأفعال، كما يشهد به النبوي: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به فإذا كبّر فكبّر وإذا ركع فاركع وإذا سجد فاسجد.» [١]، فمنع مشروعية الاقتداء حينئذٍ لأصل عدم المشروعية في محله، ولا يكون صحيح جميل: «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل أيتوضأ بعضهم ويصلّي بهم؟ فقال: لا ولكن تيمم الجنب ويصلّي بهم، فإنّ الله جعل التراب طهوراً.» [٢] حاكماً على الأصل المزبور، إذ غاية ما يقتضيه الصحيح هي مشروعية الايتمام بمن يصلّي صلاة صحيحة من حيث النقص والكمال لا من سائر الحيثيات، والشك في الاقتداء في موارد الإخلال بالمتابعة ليس من جهة النقص والكمال، فالصحيح المزبور حاكم على الأصل المذكور في خصوص ما إذا كان الشك في المشروعية ناشئاً من جهة النقص والكمال لا مطلقاً.

وإن لم يكن مخلّاً بالمتابعة في الأفعال فلا دليل على عدم الجواز بعد فرض صحة صلاة الإمام واقعاً ولو بمطابقتها للأمر الاضطراري الذي هو واقعي أيضاً، غايته أنّه ثانوي. ودعوى انصراف إطلاق أدلة الجماعة إلى خصوص الصلاة المطابقة للأمر الواقعي الأولي مجازفة.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الحق مشروعية الجماعة فيما إذا لم يكن النقص الموجود في صلاة الإمام منافياً للمتابعة المقومة للجماعة، وعدم مشروعيتها فيما إذا كان النقص منافياً لها وقد عرفت أمثلة كلا الفرضين.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٠٣.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٠٣.

وقد ظهر مما ذكرنا أنّ الكلية المشهورة لا بأس بها في خصوص ما إذا أوجب نقص صلاة الإمام خللاً في المتابعة المعتبرة في الجماعة لا مطلقاً. فلا بأس بإمامة المستند للمستقل، والمسلوس والمبطون لغيرهما فضلاً عن مثلهما، والمستحاضة للطاهرة وهكذا.

نعم قد استثنى مما ذكرنا من مشروعية الجماعة في كل نقص لا يوجب خللاً في المتابعة خصوص نقص صلاة الإمام من حيث القراءة التي يتحملها من المأموم، فإنّه لا يجوز الاقتداء بمن لا يحسن القراءة إجماعاً على ما حكاه جماعة مع تصريح بعضهم بعدم الفرق في ذلك بين الجهرية والإخفاتية، ولأصالة عدم المشروعية.

لكن الحق عدم المجال للتمسك بها لما عرفت من حكومة صحيح جميل عليها المقتضى لجواز الايتمام بكل من تصح صلاته، ولاستلزام مشروعية الايتمام حينئذٍ خلوّ صلاة المأموم عن القراءة، مع أنّ قضية لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب عدم خلوّ صلاة عن القراءة والمفروض أنّ قراءة الإمام لا تصلح لأن تكون مسقطة لقراءة المأموم وبدلاً عنها لعدم صحتها.

فإنّ ما دل من النصوص على ضمان الإمام لقراءة المأموم يختص بالقراءة الصحيحة لعدم كون غير الصحيحة مصداقاً للقراءة حتى تكون مسقطة لقراءة المأموم، وإطلاق القراءة عليها مبني على ضرب من العناية لصحة سلب القراءة عنها حقيقة.

وهذا الوجه وإن كان وجيهاً إلّا أنّ مقتضاه جواز الايتمام بمن لا يحسن القراءة في خصوص صورة التحمل، وهي ما إذا ائتمّ به في الأُوليين وأما إذا اقتدى به في الأخيرتين فلا يقتضي هذا الوجه عدم الجواز. مع أنّ الظاهر التزامهم بعدم الجواز مطلقاً لعدّهم عدم إحسان القراءة من موانع الإمامة كاشتراط عدالته ورجوليته مطلقاً أو فيما إذا كان المأمومون كلّاً أو بعضاً ذكوراً.

ودعوى استفادة عدم الجواز مطلقاً ـ ولو في صورة عدم التحمل ـ من أدلة ضمان الإمام، بتقريب أنّ مقتضاها عدم جواز الايتمام بمن لا يتحمل القراءة كجوازه بمن يتحملها فإذا لم تكن قراءة الإمام صالحة للمسقطية لايجوز الاقتداء به وإن لم يكن متحملاً فعلاً كما إذا كان الايتمام في الأخيرتين، غير مسموعة لأنّ هذه الاستفادة مبنية على حجية العام في عكس نقيضه بأن يقال: إنّ القاعدة المستفادة من أدلة الضمان وهي «الإمام يضمن القراءة» تنعكس بعكس النقيض إلى أنّ من لا يضمن القراءة فليس بإمام، وقد ثبت في محله عدم حجية العام في عكس نقيضه.

وبالجملة فالمستفاد من أدلة ضمان الإمام لقراءة المأموم هو عدم سقوط القراءة عن المأموم وأنّ قراءة الإمام بدل عن قرائته لا عدم جواز الاقتداء بمن لا يتحمل القراءة.

وأما الإجماع المزبور، ففيه أوّلاً: أنّ المحتمل كونه مدركياً لاحتمال استناد المجمعين إلى ما عرفت.

وثانياً: أنّ المتيقن من معقده هو ما إذا كان الايتمام في الأُوليين وأما إذا كان في الأخيرتين أو في الأُوليين من الجهرية مع عدم سماع المأموم لقراءة الإمام وعدم سقوطها حينئذٍ عن المأموم كما عن بعض، فلم يظهر كونه مورداً للإجماع.

وعلى هذا فمقتضى ما تقدم من جواز الايتمام بكل من تصحّ صلاته مع عدم الإخلال بالمتابعة المقومة للجماعة هو جواز الايتمام بمن لا يحسن القراءة في غير صورة تحمل الإمام، وأما في مورد التحمل كالأُوليين فلا يجوز لخلوّ صلاة المأموم عن القراءة، مع أنّ قضية عموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» هو الجزئية مطلقاً، غاية الأمر أنّ أدلة ضمان الإمام دلت على كون قراءة الإمام بدلاً ومسقطاً ومجزياً على اختلاف التعبيرات المذكورة في النصوص.

هذا كله فيما إذا كان المأموم محسناً والإمام غير محسن.

وأما إذا كان كلاهما غير محسنين للقراءة فتارة يختلفان في المحل الذي لا يحسنانه وأُخرى يتحدان فيه.

فإن اختلفا فيه لا تجوز إمامة أحدهما للآخر لعدم صلاحية كون قراءة الإمام حينئذٍ لمسقطيتها لقراءة المأموم، فيلزم خلوّ صلاة المأموم عن القراءة التي لا محيص عنها في الصلاة. وأدلة ضمان الإمام للقراءة لا تخصّص عموم دليل جزئية الفاتحة للصلاة بل مقتضاها بدلية قراءة الإمام عن قراءة للمأموم ومع كونها ملحونة لا تكون بدلاً لعدم مصداقيتها للقراءة حقيقة، كما لا يخفى.

وتعليل عدم جواز إمامة أحدهما للآخر بنقصان صلاة الإمام كما في بعض الكلمات عليل، لما تقدم من عدم مضرّية نقص صلاة الإمام ما لم يكن مخلّاً بالمتابعة. فالعمدة في الوجه ما ذكرناه، والله تعالى هو العالم.

وإن اتحدا فيه فالمنسوب إلى جمهور الأصحاب جوازه من غير خلاف فيه [١]، ولعله لإطلاق أدلة الجماعة بعد تساويهما في النقص، ولأنّ المأموم لما لم يكن قادراً على القراءة الصحيحة على تقدير عدم الايتمام فلم يكن مأموراً بالقراءة الصحيحة حتى لا تصلح قراءة الإمام الملحونة لأن تكون بدلاً عنها بل قراءة الإمام حينئذٍ صالحة للبدلية فلا يلزم من جواز الايتمام خلوّ صلاة المأموم عن القراءة.

ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه صحة الايتمام في الصورة الأُولى ـ أعني اختلافهما فيما لا يحسنانه ـ أيضاً، لعدم قدرة المأموم على القراءة الصحيحة حتى لا تكون قراءة الإمام صالحة للبدلية بل قراءة كل من الإمام والمأموم ناقصة وصحيحة لهما في صورة الانفراد.

---

١) رياض المسائل ٤ / ٣٣٢.

وبالجملة فالمأموم في كلتا الصورتين ليس مكلفاً بالقراءة الصحيحة حتى لا يجوز له الاكتفاء بالقراءة الملحونة وهي قراءة الإمام، بل وظيفته أداء القراءة الناقصة سواء أداها معه أم غيره، والمسألة محتاجة إلى مزيد التأمل.

[ايتمام الرجل بالرجل]

الشرط السابع: أن يكون الإمام رجلاً إن كان المأمومون رجالاً أو مختلفين، فلا تجوز إمامة المرأة لهم على المشهور، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه [١].

ويشهد له النبوي: «لا تؤم امرأة رجلاً.» [٢]، وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً أنّه قال: أخّروهنّ من حيث أخّرهنّ الله» [٣].

وما عن دعائم الإسلام مرسلاً عن علي عليه الصلاة والسلام من قوله عليه السلام: «...والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين... ولا المرأة الرجال ولا يؤمّ الخنثى الرجال ولا الأخرس المتكلمين ولا المسافر المقيمين» [٤].

وعن موضع آخر منه أيضاً، قال عليه السلام: «لا تؤم المرأة الرجال وتصلّي بالنساء ولا تتقدمهن ولكن تقوم وسطاً منهن وتصلّين بصلاتها.» [٥]، وضعف أسنادها منجبر بعمل الأصحاب بها، فلا مجال للخدشة في الاستدلال بها بذلك، كما عن الحدائق [٦] من أنّ الظاهر أن الأوّلين ليسا من طريقنا إذ لم أقف عليهما في أخبارنا.

---

١) راجع مفتاح الكرامة ٨ / ٣٠٠ و ٣٠١، في صلاة الجمعة.
٢) سنن ابن ماجة ١ / ٣٤٣، الحديث ١٠٨١.
٣) مستدرك الوسائل ٣ / ٣٣٣ الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ١، الحديث ٣٧١٥.
٤) دعائم الإسلام ١ / ١٥١.
٥) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٦٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجمعة، ح ١، الحديث ٧٢٦٧.
٦) الحدائق الناضرة ١١ / ١٩٦.

ويمكن الاستدلال على الحكم المذكور أيضاً بالأخبار الناهية عن صلاة الرجل بحذاء المرأة [١] أو كون المرأة بين يديه [٢] بناءً على ظهورها في الحرمة والمانعية دون الكراهة، وقد تقدم في مكان المصلّي ما يتعلّق بهذه المسألة، فلاحظ وتأمل.

ولو نوقش في الأخبار المتقدمة بعدم ظهور انجبارها بالعمل ـ إذ لم يحرز استناد الأصحاب بها ـ ففي نقل جماعة الإجماع عليه غنى وكفاية.

وأما إمامة المرأة لمثلها، فالمشهور جوازها في الصلوات التي شرّع فيها الجماعة من غير تفاوت في ذلك بين واجبتها ومندوبتها، لكن الأحوط تركها مطلقاً إلّا في صلاة الجنازة.

وأما إمامة الخنثى للمرأة فتجوز بناءً على جواز إمامة المرأة لمثلها، وأما إمامة الخنثى لمثلها فلا تجوز لاحتمال كونها امرأة والمأموم رجلاً.

القول في مكروهات الجماعة

وهي أُمور:

[ايتمام الحاضر بالمسافر، وبالعكس]

منها: ايتمام الحاضر بالمسافر وبالعكس، على المشهور كما عن الجواهر [٣] وعن الخلاف [٤] وظاهر الغنية [٥] دعوى الإجماع عليه، خلافاً لما عن والد الصدوق من

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٥ / ١٢٣، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٨، الباب، من أبواب مكان المصلّي، ح ١، الحديث ٦١١٨.

٣) جواهر الكلام ١٣ / ٣٧٤.

٤) الخلاف ١ / ٥٦٠.

٥) غنية النزوع / ٨٨.

أنّه لا يجوز إمامة المقصّر للمتمم ولا العكس [١]، وعن الصدوق في المقنع أنّه قال: «لا يجوز أن يصلّي المسافر خلف المقيم.» انتهى [٢]، وعن جملة من الأصحاب كالمحقق في الشرايع [٣] الاقتصار في الحكم بالكراهة بايتمام الحاضر بالمسافر وعدم تعرضهم لعكسه.

ويشهد للمشهور موثقة أبي العباس البقباق عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يؤمّ الحضري المسافر ولا المسافر الحضري، فإن ابتلى بشيء من ذلك فأمّ قوماً حضريين فإذا أتمّ الركعتين سلّم ثم أخذ بيد بعضهم فقدّمه فأمّهم، وإذا صلّى المسافر خلف قوم حضور فليتمّ صلاته بركعتين ويسلّم، وإن صلّى معهم الظهر فليجعل الأوّلتين الظهر والأخيرتين العصر.» [٤]، والنهي ظاهر في الحرمة الوضعية بمعنى عدم انعقاد الجماعة إذا كان الإمام حضرياً والمأموم سفرياً وبالعكس. ويحتمل أن يكون دالّاً على الحرمة النفسية المتعلقة بقصد الإمامة فلا يجوز قصد إمامة الحضري إذا أراد السفري الايتمام به.

وبالجملة فالمنهي عنه تكليفاً هو قصد الإمامة، فإذا خالف ونوى الإمامة للسفري تصح الجماعة، وإن عصى وهذا غير عنوان الحكم المشهور فإنّ متعلق الكراهة عندهم هو الايتمام لا الإمامة فإذا لم ينو الحضري الإمامة بل قصد صلاته الواجبة من دون تعريضه للإمامة ولا قصد لها واقتدى به المسافر لا تكون الجماعة

---

١) نقل عنه العلّامة في المختلف ٣ / ٦٢.

٢) نقل عنه العلّامة في المختلف ٣ / ٦٢. ولكن قال في المفتاح ١٠ / ٢١٥: ولم أجده فيما حضرني من نسخته.

٣) شرائع الإسلام ١ / ٩٥.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٣٠، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٨١٥.

منهياً عنها لا تنزيهياً ولا تحريمياً إذ متعلق النهي التحريمي والتنزيهي هو الإمامة لا الايتمام، إلّا أن يقال: إنّ سوق التعبير المزبور يعطي كون النهي راجعاً إلى اجتماع المسافر والحاضر في الصلاة لا إلى خصوص الإمامة.

وعليه فاستفادة الكراهة من الصحيحة المزبورة منوطة بإرادة الاتفاق العرفي من قوله عليه السلام: «فإن ابتلى بشيء من ذلك»، إذ لو كان المراد به الضرورة الداعية له إلى الإمامة كتقية أو وسوسة أو عدم تعلم القراءة، فحينئذٍ يستفاد منه عدم جواز إمامة أحدهما للآخر إلّا مع الضرورة وبدونها لا تجوز ومعها تجوز بدون الكراهة.

وبالجملة فإن ثبت ظهور الابتلاء فيما استظهره القوم من عدم الضرورة فلا إشكال في كونه قرينة على صرف النهي عن ظاهره إلى الكراهة.

والظاهر تحقق ظهور الابتلاء في عدم الضرورة كقولهم في الشبهة المحصورة من عدم تنجيز العلم الإجمالي لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

وعلى فرض إجمال الابتلاء يرجع إلى إطلاق أدلة مشروعية الجماعة في الفرائض اليومية، أو يرتفع إجماله بصحيحة أبي بصير، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا يصلّي المسافر مع المقيم، فإن صلّى فلينصرف في الركعتين.» [1]، فإن قوله عليه السلام في الموثقة المزبورة: «فإن ابتلى» مساوق لقوله عليه السلام في هذه الصحيحة: «فإن صلّى».

واحتمال رجوع النهي في هذين الخبرين وغيرهما من روايات الباب إلى المتابعة في مجموع الصلاة، بأن يكون المراد عدم متابعة المسافر للإمام الحاضر في مجموع الصلاة ليكون النهي حقيقياً لأنّ المتابعة في مجموع الصلاة مبطلة للصلاة لاستلزام

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٩، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٨١٢.

المتابعة الزيادة العمدية في الأركان وحينئذٍ فالمتابعة في مقدار من الصلاة وهو الركعتان فقط لاتكون مكروهة، بعيد غايته.

مضافاً إلى عدم تطرقه إلّا في بعض الروايات وهي ما اشتملت على النهي عن ايتمام المسافر بالحاضر فقط دون العكس.

وبالجملة فلو لم يصلح قوله عليه السلام: «فإن ابتلى» لأن يكون قرينة على صرف النهي عن ظاهره من المانعية إلى الكراهة، فلا إشكال في قرينية قوله عليه السلام في صحيحة أبي بصير: «فإن صلّى» على صرف النهي عن ظاهره إلى الكراهة.

إلّا أن يقال: إنّ الابتلاء على تقدير ظهوره في الضرورة يقيّد قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة «فإن صلّى» وجميع ما يدل بإطلاقه على الجواز،كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إذا صلّى المسافر خلف قوم حضور فليتمّ صلاته ركعتين ويسلم وإن صلّى معهم الظهر فليجعل الأوّلتين الظهر والأخيرتين العصر.» [1]، فيكون المتحصل حينئذٍ عدم جواز الايتمام بالمسافر وبالعكس إلّا في حال الضرورة من تقية أو غيرها من كثرة الشك والوسوسة وعدم تعلم القراءة، وعلى تقدير إجمال معنى الابتلاء يصير ما دل على تخصيص عموم أدلة مشروعية الجماعة مجملاً فيرجع حينئذٍ إلى عموم أدلة مشروعية الجماعة في كل فريضة يومية.

ولكن الإنصاف عدم وصول النوبة إلى الرجوع إلى أدلة مشروعية الجماعة لما عرفت من ظهور الابتلاء فيما مرّ، فإنّ الابتلاء صادق على التعود بالجماعة وانحصارها بجماعة تغاير صلاتها صلاة المأموم من حيث القصر والتمام.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٩، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨١٠.

فتلخص من جميع ما ذكرنا جواز ايتمام الحاضر بالمسافر وبالعكس مع الكراهة. فما عن الصدوق من المنع عن ايتمام المسافر بالمقيم وما عن والده من عدم الجواز في كليهما [١] ضعيف غايته، بل يظهر من بعض الأخبار مفروغية الجواز، كصحيحة حماد قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسافر يصلّي خلف المقيم؟ قال عليه السلام: يصلّي ركعتين ويمضي حيث يشاء.» [٢]، لأنّ الظاهر منها أنّ جهة السؤال ليست الجواز وعدمه، بل هي وجوب المتابعة إلى آخر الصلاة، فإنّ توهم وجوب بقاء المأموم المسافر على المتابعة أوجب السؤال، لا توهم عدم جواز الايتمام كما يظهر ذلك للمتأمل دون المتسرّع، فإنّ هذا الاحتمال ظاهر في هذه الصحيحة وإن كان موهوماً في غيرها من روايات الباب، كما أشرنا إليه آنفاً.

بقي الكلام فيما يظهر من بعض الروايات كخبر عمر بن يزيد ومرسلة ابن أبي عمير وخبر محمد بن النعمان الأحول من جواز الايتمام في النافلة مع أنّ المنسوب إلى المشهور المنع عن مشروعية الجماعة في النفل إلّا في موارد ليس المقام منها، ومع إعراض المشهور عن هذه الأخبار لا مجال للعمل بها. فالعمل على ظاهر النهي وهو المانعية متعين لعدم صلاحية ذيلها لصرفها عن المانعية إلى الكراهة لدلالة الذيل على ما لا يلتزم به المشهور وقد نبّه على هذا الإشكال صاحب الحدائق.

والجواب عنه واضح، لخلوّ الصحاح المجوزة لايتمام كل من الحاضر والمسافر بالآخر عن جواز الايتمام في النافلة، وهذه الروايات ضعاف لا مجال للاعتماد عليها. مضافاً إلى أنّه بعد تسليم اعتبارها سنداً تحمل على التقية، لأنّ مذهب العامة كما قيل جواز الاقتداء في النافلة، والله العالم.

---

١) نقل عنها العلّامة في المختلف ٣ / ٦٢.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٩، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٨١١.

[استنابة المأموم المسبوق بالإقامة]

ومنها: استنابة المأموم المسبوق بالإقامة فضلاً عن الركعة فصاعداً، لخبر معاوية بن ميسرة عن الصادق عليه السلام قال: «لا ينبغي للإمام إذا أحدث أن يقدّم إلّا من أدرك الإقامة.» [١]، وخبر معاوية بن شريح قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا أحدث الإمام وهو في الصلاة لم ينبغ أن يقدّم إلّا من شهد الإقامة» [٢].

ويشهد به في المسبوق بركعة صحيحة سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤمّ القوم فيحدث ويقدّم رجلاً قد سبق بركعة، كيف يصنع؟ فقال: لا يقدّم رجلاً قد سبق بركعة ولكن يأخذ بيد غيره فيقدّمه.» [٣]، بعد حمل النهي فيه على الكراهة جمعاً بينه وبين صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام في امام قدّم مسبوقاً بركعة، قال: «إذا أتمّ صلاة القوم فليؤمّ إليهم يميناً وشمالاً فلينصرفوا ثم ليكمل هو ما فاته من صلاته» [٤].

مضافاً إلى المستفيضة التي منها صحيحة معاوية بن عمار [٥] الدالة على جواز استنابة المأموم المسبوق بركعة.

والحاصل أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار هو كراهة استنابة المسبوق بركعة بل بالإقامة، والله العالم.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٩، الباب ٤٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٥٤.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٩، الباب ٤٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٥٣.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٨، الباب ٤٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٥٢.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٧، الباب ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٤٧.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٧، الباب ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٤٩.

[إمامة الأجذم والأبرص]

ومنها: إمامة الأجذم والأبرص على المشهور بين المتأخرين على ما قيل [١]، بل عن ظاهر الانتصار أو صريحه الإجماع عليه [٢]، لكن المنسوب إلى ظاهر جملة من القدماء وبعض المتأخرين القول بالمنع.

والمستند هو الأخبار، منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «خمسة لا يؤمّون الناس ولا يصلّون بهم صلاة فريضة في جماعة: الأبرص والمجذوم وولد الزنا والأعرابي حتى يهاجر والمحدود.» [٣]، ونحوها صحيحة زرارة [٤] وخبر أبي بصير [٥].

والنهي فيها محمول على الكراهة بقرينة خبر عبدالله بن يزيد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المجذوم والأبرص يؤمّان المسلمين؟ قال: نعم. قلت: هل يبتلي الله بهما المؤمن؟ قال: نعم وهل كتب الله البلاء إلّا على المؤمن.» [٦]، ونحوه ما عن محاسن البرقي بإسناده عن الحسين بن أبي العلا باختلاف يسير [٧]، ولكن قرينيتهما منوطه بانجبار ضعف سندهما.

وقد قيل بذلك لاستناد المشهور إليهما في الحكم بالكراهة وإلّا فظاهر النهي هو المانعية، ومع عدم ثبوت استناد المشهور إليهما لابد من القول بالمانعية ولم يعلم

---

١) راجع: مفتاح الكرامة ٨ / ٣٠٧ - ٣١٣.
٢) الانتصار / ١٥٨.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٧٩٤.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٧٩٧.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٧٩٦.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٣، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٧٩٢.
٧) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٧٩٥.

الاستناد المزبور فالحكم بالكراهة مشكل، لكن الحكم بالمانعية مع ذهاب المشهور إلى خلافها أشكل، فالأحوط عدم إمامة الأجذم والأبرص. والظاهر عدم الفرق في الحكم منعاً أو كراهة بين كون المأموم مثلهما وعدمه لإطلاق النهي، فتكره إمامة الأبرص والأجذم حتى لمثلهما، والله العالم.

[إمامة المحدود]

ومنها: إمامة المحدود بعد توبته لا قبلها، لكونه حينئذٍ فاسقاً، ومكفرية الحدّ لذنبه لا ترفع أثر الفسق وهو الإباق الذي لا يرتفع إلّا بالتوبة كما مر في بحث العدالة، وقد نسب الحكم بكراهة إمامته إلى المشهور بين المتأخرين [١]. ولكن عن ظاهر جماعة من القدماء كصريح بعض متأخري المتأخرين المنع [٢]، لصحيحتي محمد بن مسلم [٣] وزرارة [٤] المتقدمتين المتضمنتين للنهي عنه، وكذا رواية الأصبغ بن نباتة قال: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ستة لا ينبغي أن يؤمّ الناس: ولد الزنا والمرتد والأعرابي بعد الهجرة وشارب الخمر والمحدود والأغلف.» الحديث [٥]، وخبر عبدالله بن طلحة الهندي عن الصادق عليه السلام قال: «لا يؤمّ الناس المحدود وولد الزنا والأغلف والأعرابي والمجنون والأبرص والعبد» [٦].

وقد ذكر في وجه رفع اليد عن ظاهر النهي وصرفه إلى الكراهة ـ كما هو المشهور ـ وجوه ضعيفة كالأصل، وعموم: «يؤمكم أقرؤكم.» [٧]، ومفهوم ما دل

---

٢) رياض المسائل ٤ / ٣٥٠.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٧٩٤.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٧٩٧.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٧٨٩.
٦) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٦٤، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ٧٢٥٢.
٧) وسائل الشيعة ٥ / ٤١٠، الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٣، الحديث ٦٩٥٣.

على أنّ خمسة لا يؤمّون وليس منهم المحدود [١]، وأولويته من الكافر إذا أسلم، فعمومات أدلة الجماعة بعد اعتضادها بهذه المؤيدات تصير قرينة على صرف النواهي عن ظاهرها إلى الكراهة.

إذ في الأصل: عدم المجال له بعد النهي المزبور، وفي العموم: أنّه يخصص بالنهي المذكور كتخصيصه في غير الثالث، وفي الثالث: عدم المفهوم للعدد، وفي الرابع: عدم حجية الأولوية.

كما أنّه لا وجه للاستدلال على مذهب المشهور بدعوى أنّ النسبة بين هذا النواهي الشاملة بالإطلاق لما قبل التوبة وبعدها وبين مثل قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه.» [٢] الشامل بإطلاقه للمحدود وغيره عموم من وجه والترجيح مع أدلة الجماعة.

وذلك لأنّه لو بني على ذلك يلزم اطراده في جميع النواهي الواردة في الإمامة لكون النسبة بين تلك النواهي وبين أدلة الجماعة عموماً من وجه. مضافاً إلى أنّ المرجع في مورد الاجتماع هو ما دل على وجوب فاتحة الكتاب للشك في سقوطه بعد العلم باشتغال الذمة به.

فالإنصاف عدم دليل معتد به يصرف النواهي عن ظاهرها، فيشكل الحكم بالكراهة بل مقتضى الصناعة هو الحكم بالمانعية. والقول بالكراهة من باب التسامح لاوجه له بعد كون الكراهة كسائر الأحكام الشرعية لابد أن يكون الإفتاء بها بالعلم وإلّا فيشمله قولهم عليهم السلام: «من أفتى بغير علم...»، ويشكل مخالفة المشهور أيضاً، فلابد من الاحتياط.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٤ و٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣ و٥، الحديث ١٠٧٩٤ و١٠٧٩٦.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٧٥٠.

هذا كله إذا كان المحدود بعد التوبة، وأما قبلها فلا ينبغي الإشكال في عدم الجواز وإن كان الحدّ مكفراً لذنبه، لما تقدم من عدم ارتفاع الإباق بصرف الحدّ بل لابد من التوبة.

[إمامة الأغلف]

ومنها: إمامة الأغلف المعذور في ترك الختان وإلاّ فلا يجوز حينئذٍ لفسقه. والحكم بالكراهة مشهور بين المتأخرين، بل عن الرياض نسبته إلى عامتهم [١]، خلافاً لبعض كالسيد [٢] والشيخ قدس سرهما لذهابهما إلى المنع [٣].

ولا يخفى أنّ استفادة الكراهة من روايات الباب في غاية الإشكال، إذ منها خبر الأصبغ بن نباتة وخبر ابن طلحة الهندي المتقدمان، وخبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «الأغلف لا يؤمّ القوم وإن كان أقرأهم لأنّه ضيّع من السنة أعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلّي عليه إلاّ أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه» [٤].

وهذه الرواية بقرينة قوله عليه السلام: «لأنه ضيّع من السنة...» كالصريح في كون المنع مختصاً بالمقصر، فتكون أخص من خبري الأصبغ وابن طلحة فتقيدهما، ويكون المتحصل حينئذٍ عدم جواز إمامة الأغلف الغير المعذور في الختان، وأما المعذور فلا دليل على كراهة إمامته، فالحكم بالكراهة حينئذٍ خال عن الدليل لاختصاص النهي الظاهر في عدم الجواز بالأغلف المقصر.

---

١) رياض المسائل ٤ / ٣٥١.

٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣) / ٣٩.

٣) نقل المنع من الشيخ والسيد قدس سرهما في الحدائق ١١ / ٢٢٢، ولم نعثر على منع الشيخ قدس سره.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٠، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٧٨٢.

ودعوى قصور خبر عمرو بن خالد عن تخصيص خبري الأصبغ وابن طلحة لضعف السند وهما لضعف السند أيضاً لا يصلحان لإثبات الحرمة بل يصلحان لإثبات الكراهة من باب التسامح، غير مسموعة لأنّ مقتضى ضعف الأخبار وعدم انجبارها هو عدم حجيتها في إثبات الحكم الشرعي مطلقاً وإن كان هو الكراهة لأنّها أيضاً حكم شرعي يحتاج إلى الدليل وإلّا فيندرج في الإفتاء بغير العلم. وقاعدة التسامح لا أساس لها في مورد أخبار من بلغ وهو الاستحباب فضلاً عن المكروهات التي ألحقها بعض الأصحاب بالمندوبات.

وبالجملة فلم يظهر دليل يمكن الاعتماد عليه، وحيث إنّ مخالفة المشهور مشكلة فالأحوط ترك إمامة الأغلف المعذور في الختان، وأما غير المعذور فلا تجوز إمامته لفسقه.

[إمامة من يكرهه من يأتمّ به]

ومنها: إمامة من يكرهه المأمومون ولا يرضون بإمامته على المشهور كما قيل [١]، ولكن استفادة الكراهة من الروايات مشكل إذ لا يبعد أن يكون المراد بها إمامة الفاسق تقية دون العادل المرضي الجامع لشرائط الإمامة، فراجع المطولات.

[إمامة الأعرابي للمهاجرين]

ومنها: إمامة الأعرابي للمهاجرين على المشهور بين المتأخرين. لكن المحكي عن ظاهر جماعة من القدماء القول بالمنع، بل عن الرياض نسبته إلى أكثرهم [٢]، بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الإجماع عليه [٣].

---

١) رياض المسائل ٤ / ٣٥٢.

٢) رياض المسائل ٤ / ٣٥٣.

٣) الخلاف ١ / ٥٦١.

وكيف كان فاستفادة الكراهة من أخبار الباب مشكلة، لأنّ المراد بالأعرابي إن كان من يجب عليه الهجرة عن بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام فلا تجوز إمامته لكونه فاسقاً بترك الهجرة لعدّ التعرب بعد الهجرة في بعض الأخبار من الكبائر لأنّها مكروهة.

وإن كان المراد به أهل البادية وبالمهاجرين سكان الأمصار ـ كما فسرهما بذلك جملة من الأصحاب على ما عن الرياض [١] ـ مع اجتماع شرائط الإمامة في الأعرابي بهذا المعنى فلا يدل عليه الروايات للنهي عن إمامته في بعض الأخبار المتقدمة، وفي حسنة زرارة: «والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين.» [٢]، فإنّ ظاهر النهي هو المانعية، ومقتضى المناسبة بين الموضوع والحكم هو كون المراد بالأعرابي هو التعرب بعد الهجرة وإلّا فنفس عنوان البدوية مع اجتماع شرائط الإمامة لا يناسب الحرمة. ورفع اليد عن ظاهر النهي وحمله على الكراهة لم يظهر له دليل واضح، بل في الأخبار ما يؤيد إرادة التعرب بعد الهجرة، كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في إمامة الأجذم والأبرص المتضمنة لقوله عليه السلام: «والأعرابي حتى يهاجر» [٣].

وبالجملة فظاهر النواهي هو المانعية ولو لم نقل بالمانعية لذهاب المشهور إلى الخلاف فلا أقل من الاحتياط.

[إمامة المتيمم للمتطهر]

ومنها: إمامة المتيمم للمتطهر بالمائية، سواء كانت وضوءً أم غسلاً، على المشهور بين الأصحاب [٤]، بل عن العلّامة في المنتهى: «إنّا لا نعرف فيه خلافاً إلّا ما حكي

---

١) رياض المسائل ٤ / ٣٥٣.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٧٩٧.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٤، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٧٩٤.

٤) راجع مفتاح الكرامة ١٠ / ٢٢٨.

عن محمد بن الحسن الشيباني من المنع» [١].

والأصل في ذلك خبر عباد بن صهيب، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا يصلّي المتيمم بقوم متوضئين.» [٢]، ونحوه خبر السكوني [٣]، والنهي فيها محمول على الكراهة بقرينة صحيحة جميل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أيتوضأ بعضهم ويصلّي بهم؟ فقال: لا، ولكن يتيمم الجنب ويصلّي بهم، فإنّ الله عزوجل جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً.» [٤]، وقريب منها موثقة ابن بكير وخبره [٥] وخبر أبي أُسامة [٦].

ومن المعلوم أنّ الجمع العرفي الواضح بين هذه الأخبار المجوزة والنافية للبأس وبين الأخبار المتقدمة الناهية هو الحمل على الكراهة، ومع هذا الجمع الواضح العرفي لا تصل النوبة إلى حمل النهي على التقية، لتوقف وصول النوبة إليه على عدم إمكان الجمع الدلالي العرفي، والله العالم.

[الايتمام بالحائك والحجام والدباغ]

ومنها: الايتمام بالحائك والحجام والدباغ، لما روي عن الفوائد الملية عن كتاب الإمام والمأموم لجعفر بن أحمد القمي مسنداً إلى الصادق عليه السلام: «عن أبيه عن آبائه

---

١) منتهى المطلب ١ / ٣٧٢.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٨٠٨.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٨٠٩.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٨٠٣.

٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢ و٣، الحديث ١٠٨٠٤ و١٠٨٠٥.

٦) وسائل الشيعة ٨ / ٣٢٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٨٠٦.

قال: قال رسول الله ﷺ: لاتصلّوا خلف الحائك ولو كان عالماً ولا تصلّوا خلف الحجام ولو كان زاهداً ولا تصلّوا خلف الدباغ ولو كان عابداً» [١].

[إمامة السفيه]

ومنها: إمامة السفيه، على ما نسب إلى جماعة [٢]، لما عن الفقيه بإسناده إلى أبي ذر رضوان الله عليه أنّه قال: «إنّ إمامك شفيعك إلى الله عزوجل فلا تجعل شفيعك سفيهاً ولا فاسقاً.» [٣]، ولكن مقتضاه ـ بعد البناء على اعتباره للقطع بصدور مضمونه عن المعصوم بعد أن كان ناقله مثل أبي ذر ﷺ ـ عدم الجواز لا الكراهة خصوصاً بقرينة مقابله وهو الفاسق، وكذا ما تقدم في الحائك وأخويه إلّا أن يدعى عدم دلالتهما على الحرمة بقرينة الإجماع على عدم المانعية.

[موارد أُخرى للكراهة]

ومنها: إمامة الكامل للأكمل، على ما نسب إلى الشهيد ﷺ في البيان [٤]، ولم يظهر له مستند كما اعترف به غير واحد، فالحكم بكراهتها مشكل جداً.

ومنها: إمامة المفضول للأفضل، استناداً إلى روايات نبوية، لكنها غير صالحة لإثبات الكراهة لقوة ظهورها في الإمامة بمعنى الرياسة المطلقة الالهية. نعم بعضها ظاهر في إمام الجماعة وهو قوله ﷺ: «إن سرّكم أن تزكّوا صلاتكم فقدموا خياركم.» [٥]، ولكن ضعف السند يمنع عن التمسك به وقاعدة التسامح غير ثابتة كما

---

١) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٦٤، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ٧٢٥٥.
٢) راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ٢٣٠.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣١٤، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٧٦٥.
٤) البيان / ١٤٣.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣١٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٧٧٠.

عرفت مراراً، مضافاً إلى أنّ المراد بالخيار على الظاهر هو المتصف بالتقوى والديانة والمراد بالأفضل اصطلاحاً هو الأفقه والأعلم، فالنبوي لا ينطبق على عنوان البحث.

اللهم إلّا أن يقال بتعميم الأفضل لكل فضيلة وإن لم تكن علماً بل كانت عملاً، بل هو الأصل الأصيل في الفضل فإنّ التقوى بدون العلم توجب الدخول في الجنة بخلاف العلم بدون التقوى فإنّه يوجب الدخول إلى الجحيم، أعاذنا الله تعالى من العلم الخالي عن العمل فإنّه كشجر بلا ثمر.

والذي أظنه بعد البناء على حجية النبوي المزبور هو أنّه في مقام الترجيح في الإمامة وأنّه إذا كان هناك جماعة لهم أهلية الإمامة بأن كان كل واحد منهم واجداً لشرائط الإمامة فيكون المرجح حينئذٍ الأكملية من حيث الديانة والورع، والله العالم.

ومنها: إمامة الأسير، للنص على ما عن الفوائد الملية [١].

ومنها: إمامة الابن لأبويه، لما عن النفلية من وجود نص عليها [٢].

وعن الفوائد الملية [٣] أنّه ينبغي أن لا يكون الإمام أيضاً مكشوف غير العورة من أجزاء البدن التي يستحب له سترها وخصوصاً الرأس ومدافع الأخبثين إلّا بمساويهم.

[في حكم اقتداء أحد المجتهدين بالآخر]

مسألة: يجوز اقتداء أحد المجتهدين بالآخر مع الاختلاف في أحكام الصلاة إذا لم يستعمل محل الخلاف في الصلاة، كما إذا كانت فتوى أحدهما جواز لبس السنجاب

---

١) الفوائد الملية / ٢٩٦.

٢) النفلية / ١٤٠.

٣) الفوائد الملية / ٢٩٦.

في الصلاة أو عدم مانعية التقدم على قبر المعصوم عليه السلام أو عدم وجوب جلسة الاستراحة أو جواز الوضوء أو رفع الخبث بالمضاف إلى غير ذلك، ولكن لم يتستر بالسنجاب ولم يتقدم على قبر المعصوم عليه السلام ولم يترك جلسة الاستراحة ولم يتوضأ بالمضاف ولم يرفع الخبث به أيضاً، وذلك لصحة صلاة الإمام حينئذٍ عند كل من الإمام والمأموم، فلا إشكال في الايتمام.

وإذا استعمل محل الخلاف، فإن كان مما يجب به إعادة الصلاة أو قضاؤها على الإمام إذا انكشف له خطأ اجتهاده، بأن لم يكن من موارد جريان حديث لاتعاد، فلا يجوز الاقتداء به لعدم كون اجتهاده في نظر المأموم عذراً، كما إذا توضأ بالمضاف فإنّ الطهور شرط واقعي للصلاة فإذا اعتقد الطهارة ولم يكن كذلك واقعاً فلا صلاة له ولذا لا إشكال في وجوب الإعادة أو القضاء بعد الانكشاف.

فالمناط في صحة الاقتداء بمجتهد مخالف للمأموم في الفتوى في أجزاء الصلاة أو شرائطها هو كون الإمام معذوراً في نظر المأموم كالنسيان والغفلة حتى يمكن تصحيح صلاته بحديث لاتعاد بحيث إذا انكشف خطأ اجتهاده لا يجب عليه الإعادة والقضاء، كما إذا صلّى في السنجاب أو رفع الخبث بالمضاف أو ترك جلسة الاستراحة أو أتى بتسبيحة واحدة إلى غير ذلك من هذا القبيل، فإنّ حديث لاتعاد يجري في هذه الموارد لأنّها مندرجة في العقد المستثنى منه دون الخمسة المستثناة التي يوجب الإخلال بها عمداً أو سهواً بطلان الصلاة، فإنّ عدم جواز الاقتداء به في هذه الصورة لأجل عدم كون الإمام في نظر المأموم مصلّياً إذ المفروض عدم كون الإمام معذوراً حتى يجري في صلاته حديث لاتعاد، فصلاته باطلة واقعاً فلايجوز لمن يرى بطلان صلاة شخص أن يقتدي به إذ لا صلاة له حتى يقتدي به فيها.

وإن كان محل الخلاف مما يعذر فيه ويمكن جريان حديث لاتعاد فيه، كما إذا ترك جلسة الاستراحة أو ترك السورة أو اقتصر على تسبيحة واحدة إلى غير ذلك من الموارد التي يجري فيها لاتعاد، فلا بأس بالايتمام به وإن كان المأموم يرى وجوب هذه الأُمور التي يتركها الإمام، لكنه لما كان الإمام معذوراً في تركها ومعتقداً لعدم وجوبها لاجتهاده فيجري حديث لاتعاد في صلاته كصورة نسيان تلك الأُمور، فصلاة الإمام حينئذٍ صحيحة في نظر المأموم لأنّ حديث لاتعاد يرفع جزئية أو شرطية ما أدّى اجتهاد الإمام إلى عدم جزئيته أوشرطيته.

ومما ذكرنا يظهر وجه النظر في إطلاق ما أفاده في الجواهر من نفي البعد عن جواز ايتمام أحد المجتهدين المختلفين في الفتوى في بعض أجزاء الصلاة أوشرائطها بالآخر [1]، فإنّ جواز الاقتداء به إنّما يصح في موارد العذر التي يجري فيها حديث لاتعاد دون غيرها على التفصيل المتقدم.

وقد ظهر الحال في الشبهات الموضوعية أيضاً، فإذا كانت الشبهة في مورد لا تجب إعادة الصلاة فيه مع انكشاف الخلاف، كما إذا استصحب طهارة بدنه وصلّى والمأموم عالم ببقاء نجاسة بدن الإمام يجوز الاقتداء به، وأما إذا استصحب الإمام طهارته الحدثية والمأموم عالم بانتقاض طهارته فلا يجوز له الاقتداء به لعلمه ببطلان صلاة إمامه واقعاً بحيث لو تبيّن لنفس الإمام عدم طهارته تجب عليه الإعادة أو القضاء.

وربما يقال بابتناء المسألة على كون الحكم الذي أدّى إليه اجتهاد المجتهد المخطئ واقعياً أو عذرياً، فعلى الأوّل يصحّ الاقتداء به وعلى الثاني لا يجوز. وهو كما ترى

---

١) جواهر الكلام ٨ / ٤٥.

لأنّه على التقدير الأوّل وإن كان الايتمام صحيحاً إلّا أنّ المبنى فاسد لاستلزامه التصويب الذي لا نقول به، وعلى التقدير الثاني لا مجال لجواز الاقتداء، لعدم كونه صلاة بل شيئاً يوجب عذر المجتهد المخطئ ما لم ينكشف الخلاف لديه، والله تعالى هو العالم بحقائق الأحكام.

القول في أحكام الجماعة

وفيه مسائل:

[انكشاف كون الإمام فاقداً لبعض الشرائط]

المسألة الأُولى: إذا ثبت كون الإمام كافراً أو فاسقاً أو على غير طهارة حدثية، فتارة يكون العلم بها بعد الصلاة، وأُخرى في أثنائها، وثالثة قبلها. فهنا مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: ما إذا علم بذلك بعد الفراغ عن الصلاة، فالمشهور عدم بطلان صلاة المأموم. وقيل ـ والقائل السيد وابن الجنيد [1] ـ بوجوب الإعادة، ولكن قد يقال: إنّ خلافهما في الكفر والفسق دون فقد الطهور، أما فيه فلا خلاف في عدم وجوب الإعادة فيه.

وكيف كان فقد استدل للمشهور بروايات تكون على طائفتين:

أما الطائفة الأُولى وهي التي استدل بها على عدم وجوب الإعادة في جميع ما ذكر:

فمنها: قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته.» [2]، بتقريب أنّ اعتبار صحة صلاة الإمام واقعاً في صحة الاقتداء به مما يعلم بعدمه، لأنّه من الغيب

---

١) نقل عنهما في المختلف ١ / ١٥٦.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٧٥٠.

الذي لا يعلمه إلّا الله تعالى. فالمعتبر في صحة الاقتداء بشخص هو إحراز صحة صلاته بالأمارة الغير العلمية من حسن الظاهر الكاشف نوعاً عن وجود حالة نفسانية فيه تردعه عن إتيان الصلاة على وجه فاسد، فيكون حسن الظاهر كاشفاً عن إسلامه وعدالته وطهارته وأنّ صلاته في ظاهر الشرع صلاة يجوز الاقتداء فيها.

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير «عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال وكان يؤمّهم رجل فلما صاروا إلى الكوفة علموا أنّه يهودي، قال عليه السلام: لا يعيدون.» [١] بتقريب دلالته على عدم وجوب الإعادة فيما إذا تبين فسق الإمام أو عدم طهارته الحدثية أو الخبثية بالأولوية القطعية.

وأما الطائفة الثانية وهي التي احتج بها على عدم وجوب الإعادة في خصوص تبيّن عدم الطهارة.

فمنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يؤمّ القوم وهو على غير طهر فلا يعلم حتى تنقضي صلاتهم؟ قال عليه السلام: يعيد ولا يعيد من صلّى خلفه وإن أعلمهم أنّه كان على غير طهر» [٢].

ومنها: صحيحته الاذخرى عن الصادق عليه السلام «عن الرجل أمّ قوماً وهو على غير طهر فأعلمهم بعد ما صلّوا؟ فقال عليه السلام: يعيد هو ولا يعيدون» [٣].

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن قوم صلّى بهم إمامهم وهو غير طاهر أتجوز صلاتهم أم يعيدونها؟ فقال عليه السلام: لا إعادة عليهم، تمّت

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٤، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٤١.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٩٣٥.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٣٤.

صلاتهم وعليه هو الإعادة، وليس عليهم أن يعلمهم، هذا عنه موضوع» [١].

ومنها: صحيحته الأُخرى عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن رجل صلّى بقوم ركعتين ثم أخبرهم أنّه على غير وضوء؟ قال: يتم القوم صلاتهم، فإنّه ليس على الإمام ضمان» [٢].

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «من صلّى بقوم وهو جنب أو على غير وضوء فعليه الإعادة، وليس عليهم أن يعيدوا، وليس عليه أن يعلمهم ولو كان ذلك عليه لهلك. قال: قلت: كيف كان يصنع بمن قد خرج إلى خراسان؟ وكيف كان يصنع بمن لا يعرف؟ قال: هذا عنه موضوع» [٣].

ومنها: موثقة عبدالله بن بكير، قال: «سأل حمزة بن حمران أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أمّنا في السفر وهو جنب وقد علم ونحن لا نعلم؟ قال عليه السلام: لا بأس» [٤].

وقريب منه خبر ابن أبي يعفور [٥].

ودلالة هذه الأخبار على صحة صلاة المأمومين وعدم وجوب إعادة الصلاة في غاية القوة والظهور.

ولكن يعارضها صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيضمن الإمام صلاة الفريضة، فإنّ هؤلاء يزعمون أنّه يضمن؟ فقال عليه السلام: لا يضمن، أيّ شيء يضمن إلّا أن يصلّي بهم جنباً أو على غير طهر.» [٦]، وخبر عبدالرحمن

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٩٣٦.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧١، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٣٣.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٣٢.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٣، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨، الحديث ١٠٩٣٩.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٢، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٩٣٨.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٣، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٩٣٧.

العرزمي [١] وما عن البحار عن نوادر الراوندي[٢]، وخبر دعائم الإسلام الدالة على بطلان صلاة المأمومين أيضاً ووجوب إعادتهم كالإمام [٣].

والقول بعدم دلالة صحيحة معاوية على بطلان صلاة المأمومين ـ كما عن الوسائل حيث قال: «إنّ الحكم بضمان الإمام يدل على وجوب الإعادة عليه وعدم وجوب الإعادة على المأمومين.» انتهى [٤] ـ ضعيف وإن استجوده في مصباح الفقيه [٥]، وذلك لوضوح الفرق بين ضمان الإمام وبين ضمان المصلّي أو المكلف ونحوهما من التعبيرات، لظهور الأوّل من حيث عنوان الإمامة في بطلان صلاة المأمومين فكأنه قيل: إن صلّى الإمام صلاة صحيحة فقد أدّى ما عليه وليس على المأمومين شيء وإن صلّى بهم صلاة فاسدة فهو ضامن لصلواتهم ولم يخرج عن عهدة ضمان صلواتهم فلم يؤدّ إليهم ما كان عليه من الضمان.

وعلى كل حال لا تصلح هذه الصحيحة لمعارضة الصحاح المتقدمة، إما لعدم دلالتها على بطلان صلاة المأمومين، وإما لإعراض الأصحاب عنها الموجب لعدم اعتبارها حتى تصلح لمعارضة ما تقدم. وأما غيرها مما أُشير إليها من الروايات فعدم حجيتها لضعف أسنادها وعدم جبرها بالعمل واضح.

فتلخص أنّ ما ذكره المشهور من عدم وجوب إعادة الصلاة على المأمومين في الصور المذكورة هو الأقوى.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٣، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩، الحديث ١٠٩٤٠.
٢) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٨٥، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ٧٣٢١.
٣) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٨٥، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ٧٣٢٠.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٧٣، ذيل الحديث ٦.
٥) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٩٠.

والكلام يقع في أنّ الأخبار المتقدمة الدالة على صحة صلاة المأمومين هل هي على طبق القاعدة أم على خلافها. فعلى الأوّل يتعدى عن موردها إلى غيرها من فقدان غير الطهور من شرائط صحة الصلاة، ككون الإمام مستدبراً أو مصلّياً قبل الوقت، ومن فقدان غير الكفر والفسق من شرائط إمام الجماعة ككونه ولد الزنا أو أغلف، بل يتعدى إلى صورة عدم الإمام والصلاة أصلاً كما إذا تخيل أنّ زيداً يصلّي فاقتدى به ثم انكشف بعد فراغه عن الصلاة أنّ زيداً لم يكن مصلّياً بل كان يتحرك بهيئة الحركات الصلاتية لتصحيح مزاجه لاستكشاف الأطباء فائدة طبية للمزاج من حركات الصلاة، فحينئذٍ لا صلاة ولا إمام أصلاً. وعلى الثاني يقتصر على خصوص موارد تلك الأخبار.

فلابد من التكلم في جهتين، الأُولى في كون الأخبار على طبق القاعدة، والثانية في كونها على خلافها. فنقول وبه نستمد ونستعين وبولي أمره صلّى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين نستغيث:

أما الجهة الأُولى: فملخص الكلام فيها أنّه إن كان مستند المشهور قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» بدعوى أنّ الوثوق موضوع لجواز الاقتداء لا أنّه طريق لما هو الموضوع من العدالة الواقعية، فإذا حصل الوثوق بشخص وصلّى خلفه صحت صلاته وإن كان ذلك الشخص واقعاً من أشقى الأشقياء، سواء كانت صلاة المأموم موافقة لصلاة الفرادى أم مخالفة لها في ترك القراءة وزيادة الركن والرجوع إلى الإمام في الشكوك، لأنّ ظاهر الأمر بالصلاة خلف الثقة ـ بعد البناء على موضوعية الوثوق كما هو المفروض لا طريقيته ـ هو صحة الصلاة جماعة لا صحتها فرادى بأن لم يترك القراءة ولم يزد ركناً للمتابعة ولم يرجع إلى الإمام في الشكوك.

وبالجملة فما دل على اغتفار زيادة الركن للمتابعة في صلاة الجماعة وما دلّ على رجوع المأموم إلى الإمام في الأوهام شامل لما إذا كان الإمام واقعاً كافراً أو فاسقاً أو غير متطهر بعد جعل شرط صحة الاقتداء هو الوثوق.

وبالجملة فعلى تقدير الاستناد في صحة صلاة المأمومين إلى قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» تكون الصحة على القاعدة، ولا اختصاص لها بالكفر والفسق وعدم الطهارة، بل يكون مقتضى ذلك صحة صلاة المأموم في فقد غير الثلاثة المذكورة من سائر الشرائط أيضاً، من غير فرق في ذلك بين شرائط الصلاة كفقدان الاستقبال وكون لباسه من الحرير أو ما لا يؤكل ونحوها وبين شرائط الإمامة ككونه ابن زنا أو امرأة أو صبياً أو أغلف مع تقصيره في ترك الختان أو كون صلاته نافلة أو غير ذلك.

وعلى ما ذكرنا من اعتبار الوثوق على وجه الموضوعية بعد ضم ما دل على اغتفار زيادة الركن وغيره مما تقدمت الإشارة إليه، يكون مقتضى القاعدة صحة صلاة المأموم إذا انكشف بعد الصلاة بطلان صلاة الإمام لاختلال شرط من شرائط الصلاة أو الإمامة، من غير فرق بين مخالفة صلاة المأموم للفرادى من ترك القراءة وزيادة الركن وغيرهما لاختصاص عموم ما دلّ على مبطلية زيادة الركن وترك العمل بوظيفة الشك والقراءة بغير صلاة الجماعة المشروطة بالوثوق المفروض حصوله.

وبالجملة فبناءً على كون المستند في صحة صلاة المأموم مع بطلان صلاة الإمام لفقد شرط من شرائط الصلاة أو الإمامة هو قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» يتعدى عن مورد الأخبار من الكفر والفسق وفقد الطهور إلى اختلال كل شرط سواء كان شرطاً للصلاة أم للإمامة.

وكذا لا مانع من التعدي عن مورد الأخبار إلى غيره إن كان مستند المشهور حديث لاتعاد، بتقريب أنّ ترك القراءة بزعم صحة صلاة الإمام يكون عذراً لاعتقاده بعدم كونها مأموراً بها في حقه، فيتعدى عن مورد الأخبار إلى غيره من موارد اختلال شرط من شرائط الصلاة أو الإمامة لكن مع عدم الاختلال بوظيفة المنفرد إلّا ترك القراءة، وأما مع ترتيب سائر آثار الجماعة من الركن الزائد والرجوع إلى الإمام في الشك فلا يمكن التشبث بحديث لاتعاد لصحة صلاة المأموم، بل مقتضى استثناء الخمسة من الركوع ونحوه هو الإعادة على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه إن كان مستند المشهور من الحكم بصحة صلاة المأموم في موارد اختلال شرائط صحة صلاة الإمام أو إمامته قوله: «صلّ خلف...» وحديث لاتعاد، فلا إشكال في التعدي عن الموارد الثلاثة المزبورة من كفر الإمام وفسقه وعدم طهارته إلى غيرها ككونه ابن زنا أو امرأة أو غيرهما من شرائط الصلاة أو الإمامة.

بل يمكن التعدي إلى عدم وجود إمام أصلاً، كما إذا تخيل أنّ زيداً يصلّي فاقتدى وبعد فراغه عن الصلاة [تبيّن له] أنّه كان يتحرك بحركات الصلاة لحفظ صحة مزاجه أو كان هناك شبح تخيل أنّه زيد يصلّي فاقتدى به ثم تبيّن أنّه كان شبحاً إلى غير ذلك من الموارد، فإنّه بناءً على كون المستند حديث لاتعاد لا مانع من التعدي، نعم لا وجه للتمسك على ذلك بقوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق...» كما لايخفى.

وأما الجهة الثانية: وهي كون الأخبار المذكورة على خلاف القاعدة، فحاصل الكلام فيها أنّه يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته» يراد بما فيه من الوثوق الطريقية لأنّ غالب موارد استعمال الوثوق يكون

كذلك ولا يراد الوثوق من حيث هو وفي نفسه، بل من حيث كونه طريقاً فالموضوع حينئذٍ هو ذو الطريق وهي العدالة الواقعية ويكون الوثوق كافياً في إحراز العدالة الواقعية وعدم كون من يوثق بدينه محكوماً بالفسق فيكون الوثوق حينئذٍ رافعاً لاحتمال الفسق.

ولو شك في كون الوثوق مأخوذاً على نحو الموضوعية أو الطريقية فلا يمكن التمسك به لصحة صلاة المأموم إذا تبين اختلال شرط من شرائط الصلاة أو الإمامة في الإمام.

وأما مرسلة ابن أبي عمير المتقدمة فالإشكال في سندها بالإرسال واضح، والإجماع على قبول مراسيله كمسانيده مما لا يمكن الاعتماد عليه ما لم يحصل مناط الحجية وهو الوثوق والاطمينان.

ومجرد مطابقة فتوى المشهور للمرسلة لا يجبر ضعفها ما لم يحرز الاستناد إليه في تلك الفتوى، لاحتمال أن يكون مدركهم في ذلك حديث لاتعاد دون المرسلة. فحينئذٍ لا تكون حجة في مضمونها حتى يتمسك في غير موردها من كون الإمام أغلف أو امرأة مثلاً بدعوى الأولوية لكون الأغلفية مثلاً أهون من الكفر فلابد أن تكون الصلاة خلفه أولى بالصحة من الصلاة خلف الكافر الفاقد لشرط صحة الصلاة والإمامة.

نعم في خصوص إمامة غير المتطهر لا بأس بالحكم بصحة الصلاة خلفه إذا تبيّن ذلك بعد الصلاة للصحاح المذكورة ومقتضى إطلاقها هو صحة صلاة المأموم مطلقاً حتى إذا زاد ركناً للمتابعة أو رجع إلى الإمام في الشكوك فإنّ تلك الصحاح بناءً على هذا الإطلاق تقيد إطلاق العقد المستثنى في حديث لاتعاد.

فالمتحصل أنّه مع عدم إحراز استناد المشهور إلى مرسلة ابن أبي عمير لا مجال للتشبث بها في موردها وهو الكفر والفسق فضلاً عن غير موردها.

فالمدرك في صحة صلاة المأموم حينئذٍ ـ أي حين ظهور كفر الإمام أو فسقه ـ منحصر بحديث لاتعاد بعد وضوح بطلان الجماعة للكفر أو الفسق، لما ثبت من كون الشرط هو العدالة الواقعية وأنّ الوثوق طريق إليها لا موضوع لجواز الاقتداء.

وبعد تحقق انحصار المستند في حديث لاتعاد، فنقول: إنّ صلاة المأموم تارة تكون موافقة لصلاة الفرادى في جميع الأجزاء والشرائط كما إذا اقتدى به في الأخيرتين ومقتضى وظيفته قراءة الفاتحة وأتى بها، فلا إشكال حينئذٍ في صحة صلاة المأموم إذ لم يخلّ بشيء من أجزائها وشرائطها.

ولا يبقى في البين مجال للتشكيك في صحة صلاة المأموم حينئذٍ إلّا بدعوى مغائرة الجماعة ماهية للفرادى والمفروض عدم تحقق الجماعة وهي التي نواها، وأما الفرادى فلم تكن منوية حتى تقع والحكم بصحتها مترتب على وقوع ما لم يقصد.

ولكن قد تقدم في المباحث السابقة وجه فساد هذا التوهم وأنّ الجماعة لا تكون مغائرة والفرادى ليست إلّا عدم الجماعة فلا يتوقف تحققها على قصدها بل الجماعة خصوصية وجودية محتاجة إلى النية فإذا لم تقع فهي فرادى قهراً.

وأُخرى تكون صلاة المأموم مخالفة لصلاة الفرادى في القراءة فقط، بأن أتى بجميع أجزاء الصلاة وشرائطها إلّا القراءة لتخيل كونه مأموماً وليس وظيفته القراءة. فالظاهر صحة الصلاة حينئذٍ بناءً على ما استفدناه من حديث لاتعاد وذكرناه في مباحث الخلل من عدم اختصاصه بالنسيان وجريانه في جميع الأعذار التي منها اعتقاد عدم وجوب القراءة بل حرمتها لكونه مأموماً.

ولا فرق في حصول هذا الاعتقاد بين موارد بطلان صلاة الإمام من كون منشأ بطلانها كفره وفسقه وعدم طهارته وكونه ابن زنا وأغلف بل عدم إمام أصلاً كما إذا اعتقد أنّ زيداً يصلّي فاقتدى به ثم تبيّن أنّه غير مصلّ بل يتحرك بحركات الصلاة مراعاة لصحة مزاجه. فإنّ الضابط حينئذٍ هو ترك القراءة عن عذر وهو تخيل المأمومية المتحقق في جميع هذه الموارد.

وثالثة تكون صلاة المأموم مخالفة لصلاة الفرادى في القراءة وغيرها كزيادة ركن وغيرها، فمقتضى لاتعاد الصلاة إلّا من خمس بناءً على شموله للزيادة كالنقيصة وجوب إعادتها على المأموم لبطلانها بزيادة الركن، فإنّ عقد المستثنى يقتضي بطلان الصلاة بزيادة الركوع.

وبناءً على عدم شموله للزيادة واختصاصه بالنقيصة بقرينة عدم تصور الزيادة في القبلة والوقت والطهور، فلا يقتضي حديث لاتعاد بطلان الصلاة، ولا يصح التمسك به لصحة صلاة المأموم لعدم تعرضه لحكم الزيادة. فلابد حينئذٍ من الرجوع إلى حديث لاتعاد الصغير الدال على بطلان الصلاة بزيادة الركعة بناءً على ظهورها في الركوع دون الركعة وعدم بطلانها بزيادة سجدة واحدة، فإنّ إطلاقه الشامل للإتيان بالركوع الزائد نسياناً أو عمداً جماعة أو فرادى يقيد بمرسلة ابن أبي عمير المتقدمة ـ بناءً على اعتبارها ـ لكنه في خصوص موردها من الكفر والفسق وعدم الطهارة لا في سائر الموارد المذكورة من كون الإمام أغلف أو ابن زنا أو على غير القبلة أو عدم إمام أصلاً فإنّ التعدي حينئذٍ إلى هذه الموارد والحكم بصحة الصلاة فيها بلا موجب، بل مقتضى إطلاق لاتعاد الصغير هو البطلان إلّا في مورد المرسلة المزبورة.

إلّا أن يقال: إنّ النسبة بين لاتعاد الصغير وبين مرسلة ابن أبي عمير عموم من وجه لاختصاص لاتعاد بالركوع الزائد وأعميته بالنسبة إلى أنحاء زيادة الركوع من كونها لأجل المتابعة أو لأجل تخيل عدم الإتيان به فيأتي به ثم تبين أنّه أتى به، والمرسلة أعم مورداً من لاتعاد لعدم اختصاصه بزيادة الركوع لدلالتها على صحة الصلاة مطلقاً سواء أتى بركوع زائد أم لا، فإذا أتى بركوع زائد للمتابعة فمقتضى إطلاق لاتعاد هو البطلان ومقتضى إطلاق المرسلة صحتها ومع تعارض الإطلاقين وعدم رجحان أحدهما يرجع إلى أصل البراءة المقتضي لعدم مانعية الركوع الزائد فتصح صلاة المأموم حينئذٍ.

ويمكن أن يقال: إنّ لا تعاد الصغير لا إطلاق له إذ المتبادر منه إتيان ركوع زائد بتخيل عدم الإتيان بركوع صلاته.

وأما مع العلم بإتيانه ـ كما في المقام بناءً على كون الركوع الصلاتي هو الركوع الذي أتى به المأموم أوّلاً والركوع الثاني الذي يأتي به مع الإمام يكون واجباً آخر لأجل المتابعة وليس جزءً للصلاة ـ فلا يشمله حديث لاتعاد فتجري فيه المرسلة بلا مانع ومقتضاها الصحة ولا حاجة حينئذٍ إلى الرجوع إلى البراءة عن مانعية مثل هذا الركوع.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه يمكن الالتزام بصحة صلاة المأموم في جميع موارد بطلان صلاة الإمام لاختلال شرط من شرائط صحتها إن لم تكن صلاة المأموم مخالفة لوظيفة الفرادى إلّا في ترك القراءة بناءً على كون المستند حديث لاتعاد، وأما إذا خالفت الفرادى في غير القراءة كزيادة ركن أو رجوع إلى الإمام في الشكوك فقد عرفت إمكان تصحيحها أيضاً في صورة زيادة الركوع بالتقريب الذي سمعته آنفاً وفي صورة الرجوع إلى الإمام في الشكوك بأن يقال: إنّ حفظ الإمام يوجب ارتفاع

شك المأموم عادة فإنّه بمجرد التفاته إلى حفظ الإمام يحصل له الجزم أو الظن عادة ويرتفع الشك عنه فيعمل حينئذٍ بظنه غاية الأمر أنّ هذا الظن نشأ من حفظ الإمام وقد تقدم في محله حجية الظن في الركعات من أيّ سبب حصل.

فقد ظهر مما ذكرنا أنّه إن كان الوجه في صحة صلاة المأموم حديث لا تعاد الكبير فيتجه التعدي عن الموارد المذكورة إلى كل مورد تبيّن بطلان صلاة الإمام فيه ولو لكونه أغلف أو ابن زنا أو كونه مستدبراً للقبلة بشرط عدم إخلال المأموم إلّا بالقراءة.

ونسبة عدم جريان حديث لا تعاد في الشرائط واختصاصه بالأجزاء إلى المشهور، نظراً إلى عدم التزامهم بجريانه فيمن صلّى خلف شخص باعتقاد كونه زيداً ثم بان أنّه عمرو وفي شخصين تركا القراءة باعتقاد كل منهما مأموميته للآخر، غير ثابتة إذ لا مانع من تخصيص لا تعاد بالأدلة الخاصة الواردة في بعض الموارد وكيف يمكن هذا التفكيك مع اشتمال المستثنى على بعض الشرائط من الوقت والقبلة والطهور، وهذا كالصريح في شمول لا تعاد للأجزاء والشرائط معاً ولذا تعجب شيخنا الأعظم قدس سره من هذه النسبة.

وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا أنّ صلاة المأموم في جميع الموارد التي علم ببطلان صلاة الإمام فيها بناءً على حديث لا تعاد صحيحة إن لم يخلّ بوظيفة المنفرد بأن لم يترك شيئاً منها إلّا القراءة. ومع الإخلال بها فالأحوط إن لم يكن أقوى في الموارد المنصوصة من الكفر والفسق وعدم الطهور وجوب الإعادة لما عرفت من عدم ظهور إطلاق لها في صحة الصلاة في هذه الموارد جماعة. وفي غير الموارد المنصوصة ككون إمام الجماعة أغلف أو ابن زنا أو غيرهما من شرائط الإمامة أو الصلاة، فالأقوى بل المقطوع به بطلان صلاته ووجوب الإعادة عليه.

[تبين بطلان صلاة الإمام]

المقام الثاني: وهو ما إذا تبين بطلان صلاة الإمام في الأثناء، فإن كان قبل تجاوز محل القراءة كما إذا كان التبين قبل الركوع ينفرد ويقرأ لنفسه وإن قرأ الإمام بناءً على كون الوثوق بديانة الإمام طريقاً.

وأما بناءً على كونه موضوعاً فإن كان التبيّن بعد القراءة تجزيه قراءة الإمام لأنّ قرائته صحيحة في حق المأموم بمقتضى موضوعية الوثوق كما إذا نوى الانفراد في الجماعة الصحيحة قبل الركوع بعد تمامية القراءة.

والقول ببطلان الصلاة لوجهين:

أحدهما: ما عن المنتهى والذكرى [١] من أنّ في رواية حماد عن الحلبي: «يستقبلون صلاتهم» [٢] إذا أخبرهم الإمام في الأثناء أنّه لم يكن على طهارة.

ثانيهما: كون الجماعة من مقومات الصلاة المنوية فإذا بطلت الجماعة لاختلال شرط من شرائطها تبطل الصلاة المتقومة بها أيضاً، خرج عن ذلك ما إذا ظهر بطلان الجماعة بعد الفراغ بالنصوص المذكورة.

ضعيف جداً؛ أما الأوّل فلاعتراف غير واحد من الأصحاب بعدم العثور على هذه الرواية في الكتب المعتبرة فهي لا تنهض للحجية.

وأما الثاني ـ بعد الغض عما عرفت مراراً من عدم كون الجماعة من مقومات الصلاة بل من الخصوصيات الموجبة لتأكد مطلوبيتها، ولازم ذلك الحكم ببطلان صلاة المأموم حتى إذا لم يترك القراءة كما إذا اقتدى في الأخيرتين وهو كما ترى ـ

---

١) ذكرى ٤ / ٣٩٠، منتهى المطلب (ط. ق) ١ / ٣٧٠.

٢) بحار الأنوار ٨٥ / ٦٨، باب أحكام الجماعة، السرائر ١ / ٢٨٨.

فلدلالة بعض النصوص المتقدمة على الصحة في الأثناء أيضاً كصحيحة زرارة المتقدمة المتضمنة لصحة صلاة المأموم معللة لها بعد ضمان الإمام لها.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الحق صحة صلاة المأموم إذا ظهر بطلان صلاة الإمام في الأثناء أيضاً إذا لم تخالف صلاة الفرادى إلّا في ترك القراءة فإنّ حديث لاتعاد كما يجري بعد الفراغ عن الصلاة كذلك يجري في أثنائها، والله العالم.

المقام الثالث: إذا علم قبل الصلاة ببطلان صلاة الإمام لاختلال شرط من شرائطها أو ببطلان الجماعة باختلال شرط من شرائط إمامته، فمع علمه بالبطلان واقعاً كما إذا علم بكون الإمام محدثاً لكنه لا يعلم ويعتمد على استصحاب الطهارة ويصلّي، لا يجوز له أن يقتدي به، لعلمه بعدم كون ما بيد الإمام صلاة بل حركات بهيئة حركات الصلاتية، وكما إذا علم ببطلان وضوئه لاعتقاد الإمام اجتهاداً أو تقليداً بجواز التوضي بالمضاف وهكذا.

وأما مع عدم بطلان صلاته واقعاً كما إذا صلّى باستصحاب طهارة بدنه أو لباسه أو بتسبيحة واحدة مع وجوب الثلاث عند المأموم مع كونه عالماً بنجاسة بدن الإمام أو ثوبه وهو لا يعلم، فلا مانع من صحة الاقتداء به لصحة صلاته واقعاً كما تقدم تفصيله في مسألة اقتداء أحد المجتهدين المختلفين في أحكام الصلاة بالآخر، وقد عرفت أنّ ميزان جواز الايتمام هو عدم علم المأموم ببطلان صلاة الإمام وإمكان تصحيح صلاته بحديث لاتعاد، فلاحظ وتأمل والله تعالى هو الهادي.

[إذا وجد الإمام راكعاً وخاف فوت الركوع]

المسألة الثانية: إذا وجد الإمام راكعاً وخاف فوت الركوع إن التحق بالصف، ينوي الايتمام ويركع في مكانه ليدرك بركوعه ركعة مع الإمام ويمشي في ركوعه حتى

يلحق بالصف بلا خلاف في شيء من ذلك، بل عن الخلاف [١] والمنتهى [٢] وظاهر التذكرة [٣] والذكرى [٤] الإجماع عليه.

ويشهد به صحيح ابن مسلم «عن أحدهما عليهما السلام عن الرجل يدخل في المسجد فيخاف أن تفوته الركعة، فقال عليه السلام: يركع قبل أن يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم.» [٥].

ويجوز تأخير المشي إلى ما بعد السجدتين لصحيح إسحاق، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدخل المسجد وقد ركع الإمام، فأركع بركوعه وأنا وحدي وأسجد، فإذا رفعت رأسي أيّ شيء أصنع؟ قال عليه السلام: قم، فاذهب إليهم، وإن كانوا قياماً فقم معهم، وإن كانوا جلوساً فاجلس معهم» [٦].

ويجوز المشي في حال القيام للثانية أيضاً، لصحيح عبدالرحمن: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا دخلت المسجد والإمام راكع، فظننت أنّك إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدركه فكبّر واركع فإذا رفع رأسه فاسجد مكانك فإذا قام فألحق بالصف فإذا جلس فاجلس مكانك، فإذا قام فألحق بالصف» [٧].

وقضية الجمع بين النصوص التخيير في موضع المشي، فيتخير في المشي بين جعله في حال الركوع وفي حال القيام وفي حال الجلوس بعد السجدتين، وأما المشي بين

---

١) الخلاف ١ / ٥٥٥.

٢) المنتهى ٦ / ٢٨٣.

٣) التذكرة ٤ / ٣٣٠.

٤) ذكرى الشيعة ٤ / ٤٥٤.

٥) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٤، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٦٨.

٦) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٦، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٩٧٣.

٧) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٥، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٧٠.

السجدتين أو بعد أحدهما أو بعد الركوع ـ كما في بعض العبائر كالعروة الوثقى [١] ـ مما لم يظهر له وجه معتد به. وعمومات مشروعية الجماعة لا تفي بإثبات ذلك، والأصل أيضاً لا يساعده فتكون نصوص الباب الآمرة بالمشي في الحالات المذكورة على خلاف القاعدة فيقتصر على مواردها.

ثم إنّ الكلام في هذه المسألة يقع في جهات:

الجهة الأُولى: أنّه هل يكون لنصوص المقام إطلاق تشمل جواز الدخول في الصلاة حتى مع وجود موانع صحة الجماعة وفقد بعض شرائطها كالبعد المفرط وكون موضع الإمام أعلى من مكان المأموم ووجود الحائل أم لا؟ فيه قولان، ظاهر كل من عبّر بجواز المشي كالمحقق في الشرائع [٢] هو الثاني لظهور جواز المشي في كونه رخصة.

ومن المعلوم كشف الرخصة عن كون مفروض البحث فيما إذا اجتمعت شرائط الايتمام.

فحينئذٍ يكون هذا الحكم مستثنى من كراهة انفراد المأموم بالصف، فكأنّه قيل: إنّه يكره أن ينفرد المأموم بالصف إلّا إذا دخل مكان الجماعة ووجد الإمام راكعاً وخاف عدم اللحوق به في ذلك الركوع على تقدير المشي للالتحاق بالصف فلا يكون الانفراد بالصف حينئذٍ مكروهاً.

وعن مفتاح الكرامة نسبة هذا القول إلى الأصحاب.

---

١) العروة الوثقى ٣ / ١٣٨، مسألة ٣٠.

٢) شرائع الإسلام ١ / ٩٦.

ولكن التحقيق أن يقال: إنّ أخبار الباب لا إطلاق لها بالنسبة إلى اختلال ما عدا البعد مما له دخل في صحة الجماعة، لأنّ ظاهرها خصوصاً الصحاح المتقدمة هو اغتفار البعد وعدم مانعيته في هذه الصورة لأنّها مسوقة لبيان أنّ البعد ليس مانعاً، فلا إطلاق لها بعد توجه إطلاقها إلى هذه الجهة.

فالقول بعدم مانعية البعد فقط ـ تبعاً لجمع منهم صاحب العروة [1] ـ غير بعيد، لكن الاحتياط لا ينبغي تركه.

لكن عدم مانعية البعد حينئذٍ مختص بحال حدوث الجماعة ولذا أمر في تلك النصوص بالمشي، إلّا أن يقال بعدم ظهوره في الوجوب بقرينة وروده في مقام توهم الحظر، فتأمل.

ولو قلنا باعتبار عدم كون البعد بين صفوف صلاة الجماعة أزيد مما يتخطى فدلالة الصحاح المذكورة على إرادة الأكثر المانع عن صحة الجماعة في غير المقام وفي حال الاختيار كالصريح فيها.

ثم إنّه على ما ذكرنا من قوة احتمال استثناء الحكم من مانعية البعد لا من كراهة الانفراد بالصف، يكون المشي عزيمة لا رخصة كما يدل عليه الأمر به في الأخبار المتقدمة فيكون ارتفاع مانعية البعد حدوثاً فقط.

الجهة الثانية: هل يجوز الاشتغال بالمشي في حال الاشتغال بالذكر الواجب في الركوع أو القراءة أم لا؟ فيه قولان، أقواهما الثاني، لعدم إطلاق للمشي بالنسبة إلى هذه الجهة حتى يؤخذ به، بل الحكم بالمشي وارد مورد حكم آخر وهو رفع البعد المانع ـ بناءً على كون الحكم مستثنى منه ـ أو رفع الكراهة ـ بناءً على كونه مستثنى

---

١) العروة الوثقى ٣ / ١٣٨، المسألة ٣٠.

من كراهة الانفراد بالصف ـ ولا نظر له إلى جهات أُخر من عدم اعتبار الطمأنينة في ذكر الركوع أو عدم اعتبار الاستقبال حال المشي وهكذا.

وبالجملة فلا إطلاق في المشي حتى يعارضه إطلاق ما دلّ على اعتبار الطمأنينة، فيرجع إلى الأصل العملي وهو الاشتغال أو البراءة على الخلاف في الأقل والأكثر الارتباطيين أو يؤخذ بإطلاق المشي ويحكم بعدم اعتبار الطمأنينة هنا لعدم إطلاق في دليلها لكونه لبّياً، والله العالم.

الجهة الثالثة: مقتضى النصوص المتقدمة جواز المشي المتعارف للالتحاق بالصف إلّا أنّ المحكي عن بعض الأصحاب وجوب جرّ الرجلين [١]، ولعل الوجه فيه هو قدح المشي لكونه ماحياً أو لما روي عن الفقيه مرسلاً: «أنّه يمشي في الصلاة يجرّ رجليه ولا يتخطي.» [٢]، والمحكي عن آخرين استحبابه.

أما القول بالوجوب ففي غاية الضعف، لضعف الرواية وعدم انجباره، وكون القدح اجتهاداً في مقابل النص. وأما القول بالاستحباب فهو مبني على قاعدة التسامح وقد ذكرنا في الأُصول أنّه لا أساس لها فهذا القول يتلو القول بالوجوب من حيث الضعف، فالأقوى ما هو ظاهر الروايات والمشهور من جواز المشي، والله العالم.

[الصلاة في جانبي المحراب]

المسألة الثالثة: إذا كان الإمام في محراب داخل فلا إشكال في صحة صلاة من خلفه، كما لا إشكال في بطلان صلاة من في جانبي المحراب على كل حال سواء قلنا

---

١) راجع مفتاح الكرامة: ١٠ / ١٢٩.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٥، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٩٧١.

باعتبار المشاهدة للإمام أو مشاهدة من يشاهده أم قلنا باعتبار عدم السترة والجدار بين الإمام والصف الأوّل وبين أهل الصفوف، كما هو الحق على ما تقدم تفصيله في مبحث الحائل، فإنّ من بجانبي المحراب لا يشاهدون الإمام ولا من يشاهده وكذا من يكون بينه وبين الإمام جدار فلا تصح صلاته.

وأما الصف الواقع خلف الإمام وهو الصف الأوّل بعد من يصلّي في جانبي المحراب، فقيل بصحة صلاة من يقابل المحراب لمشاهدته للإمام دون من في جانبيه لحيلولة الجدار بينهم وبين الإمام فتصح صلاة خصوص من في خلف الإمام دون من في يمينه ويساره.

ولكن الحق صحة صلاة من في جانبي من هو في مقابل المحراب، أما بناءً على اعتبار المشاهدة فلكونهم مشاهدين لمن يشاهد الإمام وهو من يكون واقفاً خلف الإمام. وأما بناءً على اعتبار عدم السترة والجدار فلأنّ المعتبر هو عدمهما بين مجموع الصف وبين الإمام وبين نفس الصفوف فإذا كان الجدار بين بعض أهل الصف وبين الإمام أو بين بعض أهل الصف السابق واللاحق فلا يعد من السترة المانعة، إذ الظاهر من الدليل هو عدم السترة والجدار بين مجموع الصفين أو بين مجموع الصف الأوّل وبين الإمام لا كل واحد من أفراد أهل الصف فإنّ الواحد ليس بصف.

وعلى هذا فتصح صلاة من في جانبي المأمومين الواقفين في جانبي المأموم الواقف خلف الإمام. وكذا تصح صلاة المأمومين الواقفين خلف من في جانبي المأموم الواقف خلف الإمام من الصف الثاني والثالث وهكذا، إذ بناءً على بطلان صلاة من في جانبي المأموم المقابل للمحراب يلزم بطلان صلاة من في خلفهما من الصفوف اللاحقة لانتفاء عدم السترة والجدار بين كل واحد من أجزاء الصف السابق واللاحق.

فتلخص أنّ الأقوى صحة صلاة من في غير جانبي المحراب وهو من في جناحي الإمام من طرفي المحراب فصلاة غير من في جناحي المحراب صحيحة، وقد تقدم تفصيل ذلك سابقاً، والله العالم.

[انحلالية الجماعة لا ارتباطيتها]

المسألة الرابعة: الظاهر عدم ارتباط أجزاء الصلاة من حيث الجماعة بأن تكون جماعة كل جزء مشروطة بالجماعة في الجزء الآخر كارتباطية نفس الأجزاء. بل الجماعة تكون مطلوبة بنحو الانحلال بمعنى مطلوبية الجماعة في كل جزء بحياله مع الغض عن الجزء الآخر.

ويترتب على الأوّل أعني كون الجماعة معتبرة في مجموع أجزاء الصلاة بحيث لو لم يقع جزء واحد منها بقصد الجماعة بطلت الجماعة في الكل عدم جواز العدول عن الجماعة إلى الفرادى في الأثناء إذ العدول يوجب بطلان الجماعة من الأصل، فإذا عدل إلى الفرادى والمفروض تركه للقراءة اعتماداً على قراءة الإمام فتكون صلاته خالية عن القراءة وقضية «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» هي بطلان الصلاة الخالية عن القراءة، ولا يجري حديث لا تعاد هنا لتصح الصلاة من ناحية ترك القراءة إذ المفروض أنّ قراءة الإمام مسقطة لقراءة المأموم إذا أتى بجميع أجزاء الصلاة جماعة وأما إذا أتى ببعضها جماعة وترك الجماعة في بعضها الآخر فقد أخلّ بالقراءة عمداً ولا مجال لحديث لا تعاد في الإخلال العمدي.

بخلاف ما إذا كانت مطلوبية الجماعة بنحو الانحلال بأن لا تكون قدوة كل جزء منوطة بالقدوة في الجزء الآخر بل لكل جزء قدوة شخصه، فإنّه لا مانع حينئذٍ من العدول عن الايتمام إلى الفرادى، فإذا أتى بركعة أو ركعتين جماعة يجوز العدول عن الجماعة إلى الفرادى، والتعبير بالعدول إلى الانفراد مسامحة إذ ليس أمراً وجودياً

حتى يتحقق العدول بالنسبة إليه بل حقيقة الفرادى هي عدم الجماعة، فالجماعة نظير المسجدية فإذا فرض كونه واقفاً في أرض تكون مسجداً وكانت متصلة بأرض ليست بمسجد فإذا جرّ بدنه في أثناء الصلاة إلى خارج المسجد بنحو لا يستلزم بطلان الصلاة من مشي ونحوه فلا إشكال حينئذٍ في صحة صلاته وليس خروجه عن المسجد إلى غيره عدولاً بل يكون الخروج إليه من باب رفع اليد عن خصوصية المسجدية، فالجماعة خصوصية كخصوصية المسجدية وأما الفرادى فهي عدم تلك الخصوصية وإلقائها، فلا تحتاج إلى القصد.

وكيف كان لا ينبغي التأمل في كون مقتضى الأدلة انحلالية الجماعة لا ارتباطيتها.

وما قيل أو يمكن أن يقال في الاستدلال على الارتباطية وجوه:

الأوّل: ما دلّ على الاستنابة إذا عرض على الإمام حادثة من موت أو إغماء أو حدث أو غير ذلك من الأُمور الموجبة لبطلان الصلاة والجماعة أو الجماعة فقط، فإنّ الأمر بالاستنابة يكشف عن ارتباط مطلوبية الجماعة في الأجزاء السابقة الواقعة مع الإمام الأوّل بالجماعة في الأجزاء اللاحقة المتحققة مع الإمام الثاني، فإن لم تكن مطلوبية الجماعة بنحو الارتباط لم يكن وجه للأمر بالاستنابة.

وفيه: أنّ أدلة الاستنابة على خلاف المطلوب أدلّ. **توضيحه**: أنّ الاستنابة وردت في موردين، **أحدهما** ما يكون الصلاة والجماعة فيه من أول الصلاة إلى زمان عروض حادثة من حدث أو إغماء أو موت صحيحتين. **ثانيهما** ما يكون الصلاة فيها من أول الأمر باطلة كالكفر وعدم طهارة الإمام، فإنّ صلاة الإمام حينئذٍ باطلة من أول الأمر. وفي كلا الموردين تكون الاستنابة بعد الانفراد.

أما الطائفة الثانية، فدلالتها على ذلك من الواضحات إذ المفروض بطلان صلاة الإمام واقعاً وعدم انعقاد الجماعة في نفس الأمر وكون صلاة المأمومين فرادى

حقيقة فيكون الايتمام بالإمام النائب عدولاً عن الانفراد إلى الجماعة فلم يقع أجزاء الصلاة بلسرها جماعة.

وأما الطائفة الأُولى، فدلالتها على كون الاستنابة واقعة بعد الانفراد لأجل كون الإمامة والمأمومية من الأُمور المتضايفة ولا يعقل بقاء أحدهما بدون الأُخرى، فإذا انتفت إمامة الإمام الأوّل فلا محالة تنتفي المأمومية أيضاً إذ لا يعقل المأمومية بدون الإمامة كالعكس، وقد عرفت أنّ الانفراد عبارة عن عدم المأمومية والجماعة فإذا استنيب شخص للإمامة في أثناء الصلاة تعود الجماعة بعد الإنفراد ولو كانت مطلوبية الجماعة ارتباطية فلابدّ حينئذٍ من بطلان الجماعة رأساً.

والحاصل أنّ أدلة الاستنابة بكلتا طائفتيها على خلاف المطلوب أدلّ.

الثاني: ما دل على استحباب نقل الفريضة إلى النافلة حين انعقاد الجماعة.

تقريب الاستدلال أنّه لو لم تكن مطلوبية الجماعة ارتباطية وفي كل جزء مربوطة بوقوعها في الجزء الآخر لم يكن وجه لارتكاب ذلك.

وفيه: أنّ العدول عن الفرض إلى النفل ليس لازماً مساوياً لمطلوبية الجماعة في الأجزاء بنحو الارتباط والمجموعية بل أعم من ذلك لإمكان أن يكون ذلك لأجل إدراك فضيلة ثواب الجماعة من أوّل الصلاة إلى آخرها ومع عدم إحراز المساواة لا يمكن الاستدلال.

الثالث: أنّ الجماعة والفرادى متباينتان كالظهرية والعصرية والعدول عن إحداهما إلى الأُخرى، عدول عن حقيقة إلى أُخرى وهو خلاف الأصل ومقتضى مخالفة العدول للقاعدة عدم الاكتفاء بصلاة عدل فيها إلى غيرها من صلاة مباينة لما نواه أوّلاً، كما هو واضح.

وفيه ما لا يخفى، فإنّه قد ظهر مما ذكرنا عدم كون الجماعة والفرادى ماهيتين متباينتين وخصوصيتين متمايزتين، بل الجماعة خصوصية زائدة على مطلوبية أصل الصلاة لابد من قصدها، فإذا لم تقصد تكون الصلاة الخالية عن القصد فرادى فليست الفرادى إلّا عدم تلك الخصوصية وليست من العناوين المتقومة بالقصد، ولعلّه يتضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فالوجوه التي استدل أو يمكن الاستدلال بها على الارتباطية قد عرفت مخدوشيتها و عدم صحة الاعتماد عليها.

ثم إنّه يكفي في الانحلال وعدم الارتباطية عدم الدليل على الارتباطية ودخل عنوان الاجتماع في تحقق الجماعة. ومع ذلك يمكن الاحتجاج له بوجوه:

أحدها: ما دلّ على جواز الاستنابة في أثناء الصلاة سواء كانت صلاة الإمام باطلة من أول الأمر أم بطلت في الأثناء على التفصيل الذي عرفته، فإنّ أخبار الاستنابة في كلتا الصورتين تدلّ على جواز الايتمام بالإمام الجديد بعد حصول الانفراد ابتداء أو في الأثناء.

ثانيها: ما دل على جواز ايتمام الحاضر بالمسافر، فإنّ ركعتين من صلاته تكونان بغير الجماعة. وكذا ما دلّ على مشروعية الايتمام في كل من الفرائض اليومية بالأُخرى فيجوز اقتدائه في العشاء بالمغرب فإنّ ركعة منها تقع فرادى، وكذا يجوز أن يصلّي قضاء إحدى الصلوات الرباعية بمن يصلّي المغرب أو الصبح، وكذا ما دلّ على جواز الاقتداء في غير الركعة الأُولى كثانية الإمام وثالثته اختياراً إلى غير ذلك من هذا القبيل فإنّ جواز الايتمام في هذه الموارد يكشف عن عدم مطلوبية الجماعة في أجزاء الصلاة بنحو الارتباط.

ثالثها: أنّ الجماعة مستحبة ولا دليل على وجوب إتمام المستحب وعدم جواز رفع اليد عنه، ولو لم يرد في الحج الفاسد المستحب نص على وجوب إتمامه لم يكن وجه لوجوب إتمامه، فمقتضى القاعدة جواز رفع اليد عن المستحب في الأثناء وعدم محذور فيه.

رابعها: أنّ مقتضى الأصل هو مطلوبية الجماعة في أجزاء الصلاة بنحو الانحلال لا الارتباط إذ الارتباطية أمر زائد على لحاظ مطلوبية مجموع الأجزاء يحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة ومع الشك في ذلك مقتضى الأصل عدمه، وقد ذكرنا تفصيله في بحث العموم والخصوص من الأُصول.

ويمكن الاستيناس لذلك بما دلّ على مقدار ثواب الجماعة في أجزاء الصلاة كالمروي عن كتاب الإمام والمأموم إذ لا يبعد استفادة مطلوبية الجماعة في كل جزء بالاستقلال، فتدبّر.

فقد ظهر مما ذكرنا عدم الإشكال في كون مطلوبية الجماعة في أجزاء الصلاة بنحو الاستقلال.

ولازم هذا جواز الانفراد مطلقاً مع العذر وعدمه ونية الانفراد من أول الصلاة وفي أثنائها فإذا علم أنّه يطرء عليه عذر يوجب انفراده في الأثناء أو علم بعدم طروّ العذر ولكن لا يريد الجماعة من أول الأمر إلّا في بعض الصلاة فيدخل في الصلاة ناوياً الايتمام في بعضها والانفراد في الآخر، فعلى ما ذكرنا تكون صلاته صحيحة.

فما في بعض الكلمات [1] من الفتوى بعدم جواز الايتمام إذا كان من نيته قصد الانفراد في الأثناء أو علمه بطرو مانع في الأثناء يمنعه عن إتمام الصلاة جماعة بل لابد من قصد الجماعة في جميع الصلاة لم يظهر له وجه وجيه.

---

١) كالميرزا قدس سره في حاشيته على العروة.

كما أنّ لازم ما ذكرنا هو جواز العدول عن الانفراد إلى الايتمام كما يقتضيه أدلة الاستنابة وكون الجماعة والفرادى ماهية واحدة لا متعددتين ولا مانع في البين إلّا وحشة الانفراد وعدم الجرئة.

كما أنّ مقتضى ما ذكرنا من مطلوبية الجماعة في كل جزء مستقلاً هو جواز الانفراد في الركعة الأُولى بعد تمامية القراءة وفي أثنائها بل يمكن دعوى جواز الانفراد قبل القراءة فيقع التكبير فقط جماعة.

إلّا أن يدعى انصراف أدلة الجماعة عن هذا الفرض فإذا نوى الانفراد بعد قراءة الإمام فلا قراءة عليه لعدم قصور في شمول ما دلّ على تحمل الإمام للقراءة وهو حاكم على ما دلّ على وجوب القراءة في الصلاة.

وأما إذا كان الانفراد في أثناء القراءة فلا إشكال في وجوب ما بقي منها على المأموم. إنما الكلام في سقوط البعض الذي قرأه الإمام عن المأموم فمقتضى ما ذكرنا من عدم ارتباط كل جزء بالآخر في الجماعة هو سقوط ما قرأه الإمام من الفاتحة عن المأموم ولكن الاكتفاء به لا يخلو من إشكال، فلا ينبغي ترك الاحتياط بإتيان المأموم للبعض الذي قرأه الإمام بقصد القربة، والله العالم بالأحكام.

[صلاة الجماعة في السفينة]

المسألة الخامسة: لا بأس بالصلاة جماعة في سفينة واحدة وسفن عديدة، سواء اتصلت بالشد ونحوه أم انفصلت، إن اجتمعت فيها شرائط الجماعة وخلت عن موانعها، بلا خلاف فيه كما عن الجواهر [١]، ويقتضيه إطلاق أدلة الجماعة، وخصوص صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام «قال عليه السلام: لا بأس بالصلاة جماعة في السفينة.» [٢]، وغيرها من الروايات.

---

١) جواهر الكلام ١٤ / ٣٢.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٢٧، الباب ٧٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١١٠٨٦.

نعم إذا انفصلت السفن وكان الفاصل بينها بعداً مانعاً عن صحة الجماعة أو تقدمت إحدى السفن على غيرها فتقدم المأمومون على الإمام بطلت الجماعة كما في غير السفينة وصحت في الأجزاء السابقة.

وإذا علم المأمومون قبل الصلاة بحدوث مانع في أثناء الصلاة كالبعد المانع أو التقدم على الإمام، فلا بأس بالاقتداء بناءً على ما ذكرنا من عدم مطلوبية الجماعة في أجزاء الصلاة بنحو الارتباط، غاية الأمر أنّهم ينفردون بعد حدوث المانع.

فما عن بعض أصحابنا من اعتبار الأمن من اختلال بعض الشرائط كعدم البعد والتقدم على الإمام في السفن العديدة، ضعيف إذ الجزم بالنية بناءً على اعتباره إنما يكون في أجزاء الصلاة في صفاتها الراجعة إلى كمالها ومزاياها.

ثم إنّه بناءً على ما ذكرناه من انحلالية الجماعة وعدم ارتباطيتها يجوز تجديد نية الجماعة بعد تحقق الانفراد بحدوث مانع كالبعد والتقدم في الأثناء ولكن الاحتياط في خلافه، عصمنا الله تعالى من الزلل في القول والعمل.

فتلخص مما ذكرنا أنّه لا مانع من الصلاة جماعة في السفن. وقد خالف في ذلك بعض العامة [1] إذا كانت السفن منفصلة بناءً منه على كون الماء مانعاً عن الاستطراق وكلما كان كذلك فهو مانع عن الجماعة.

وفيه منع صغرى وكبرى، أما الصغرى فلعدم اطرادها، واما الكبرى فلعدم دليل عليها. قال العلّامة في محكي التذكرة: «الماء ليس بمانع عندنا خلافاً لأبي حنيفة.» انتهى [2].

---

١ و ٢) راجع: تذكرة الفقهاء ٤ / ٢٥٦.

[الصلاة جماعة بنحو الاستدارة في الكعبة]

المسألة السادسة: هل تصح الصلاة جماعة بنحو الاستدارة في الكعبة المعظمة أم لا؟

لا يبعد الأوّل، إذ منشأ الإشكال في الصحة أمران، أحدهما تقدم المأموم على الإمام. والآخر حيلولة الكعبه بين بعض المأمومين وبين الإمام.

ولا يصلح شيء منهما للمانعية.

أما التقدم، فلأنّ المراد به هو أقربية المأموم إلى الكعبة من الإمام بحيث إذا رسم خط من موقف المأموم وخط من موقف الإمام إلى الكعبة كان الخط الأوّل أقصر والثاني أطول، ولا يلزم التقدم بهذا المعنى في المقام أصلاً لأنّ الإمام أقرب إلى الكعبة من المأمومين الواقفين على الدائرة، كما لا يخفى.

وأما الحيلولة، فهي إنما تقدح في صحة الجماعة إذا كانت الحيلولة بين تمام أهل الصف الأوّل وبين الإمام وأما إذا كانت بين بعض أهل الصف الأوّل وبين الإمام سترة وجدار فلم يثبت مانعيته، ولذا صححنا صلاة من في جناحي المأموم الواقف بحيال المحراب الداخل مع أنّ من في جانبيه لا يشاهد الإمام لأجل الجدار ويصدق وجود الجدار بين بعض أهل الصف وبين الإمام فإنّ الجدار المانع هو الجدار بين الصف وبين الإمام وبعض الصف ليس صفاً فلا تقدح هذه الحيلولة.

نعم لا ينبغي الإشكال في بطلان جماعة من في جانبي المحراب الداخل على كل تقدير، سواء قلنا باعتبار مشاهدة أهل الصف الأوّل للإمام أم باعتبار عدم السترة والجدار بين أهل الصف الأوّل وبين الإمام، إذ بناءً على اعتبار المشاهدة في صحة الجماعة تكون المشاهدة مفقودة وبناءً على اعتبار عدم السترة والجدار يكون الجدار موجوداً، فعلى كلا التقديرين تبطل جماعة من في جانبي المحراب بلا إشكال، بخلاف

من في جانبي المأموم الواقف بحيال المحراب فإنّ جماعتهم صحيحة على الأصح لما عرفت من عدم صدق السترة والجدار بين الصف وبين الإمام حينئذٍ.

والمأمومون الواقفون خلف بناء الكعبة الشاغلون لقوس من الدائرة نظير المأمومين الواقفين في جانبي المأموم الواقف بحيال الباب، وقد عرفت أنّ الأقوى صحة صلاتهم جماعة، والله العالم.

وكذا الحال إذا كانت الجماعة بشكل المربع فإنّ شيئاً من التقدم بالمعنى المزبور وكذا الحيلولة لا يلزم، كما لا يخفى.

[القول بالقلب في صلاة المأموم]

المسألة السابعة: إذا فاته شيء من الركعات مع الإمام صلّى ما يدركه معه وجعله أوّل صلاته ويتم ما بقي عليه على حسب وظيفته إن كان منفرداً، وإن كان ما أدركه مع الإمام آخر صلاته، قال في الجواهر: «بلا خلاف معتد به فيه بيننا، بل في الغنية [١] والمنتهى [٢] والتذكرة [٣] والمعتبر [٤] وغيره الإجماع عليه» [٥] انتهى. خلافاً لبعض منا كابن الجنيد [٦]، وأبي حنيفة [٧] وغيره من العامة، فإنّهم حكموا بأنّه يجعل ما أدركه مع الإمام آخر صلاته وما يأتي به بعد تمامية صلاة الإمام أوّل صلاته فيسبح بدل الفاتحة مع الإمام ويقرأ الفاتحة في الركعات التي يأتي بها بعد

---

١) الغنية / ٨٩.

٢) المنتهى ٦ / ٢٩٤.

٣) تذكرة الفقهاء ٤ / ٣٢١.

٤) المعتبر ٢ / ٤٤٦.

٥) جواهر الكلام ١٤ / ٤١.

٦) لم ينقل عن ابن الجنيد بل عن أبي علي، راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ١٦٩.

٧) المجموع ٤ / ٣٣٠.

مفارقة الإمام، والحاصل أنّ تكليفه القلب بجعل أوّل الصلاة آخرها وبالعكس، ولكن هذا القول في غاية الوهن والسقوط، كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فالمتحصل من الكلمات على ما يظهر لي عاجلاً أقوال ثلاثة:

الأوّل: ما نسب إلى ابن الجنيد من أصحابنا. ومحصله أنّه لا يقرأ الفاتحة فيما أدركه مع الإمام من ركعة أو أزيد، بل يقرأ الفاتحة في الباقي الذي يأتي به منفرداً وهو معنى القلب حقيقة إذ جعل أوّل الصلاة آخرها وبالعكس لابد أن يكون باختلاف الآثار والكيفيات وإلّا فمع التوافق في الكيفية وغيرها لامعنى للقلب وجعل الأوّل آخراً و بالعكس فإنّ الأوّلية والآخرية في الوجود ليستا منوطتين بالقصد كصوم أيام شهر رمضان كما لا يخفى.

الثاني: عدم وجوب القراءة فيما أدركه مع الإمام من الركعات، فإذا أدرك الإمام في الركعتين الأخيرتين لا يجب عليه القراءة بل تستحب له فيجوز له ترك القراءة مطلقاً، أما فيما أدركه مع الإمام فلاستحبابها بالفرض، وأما فيما يأتي به منفرداً من الأخيرتين فلأنّه مخير فيهما بين القراءة والتسبيح، فلا بأس بترك القراءة في جميع الركعات.

الثالث: وجوب القراءة فيما يدركه مع الإمام. وهذا هو الأقوى وفاقاً للمشهور بل عرفت دعوى غير واحد الإجماع عليه.

وقبل الخوض في الاستدلال عليه لا بأس بالتعرض لما استدل أو يمكن الاستدلال به على القولين الأوّلين وما يتوجه عليه ثم بيان ما هو الحجة على المختار، فنقول وبه نستمدّ ونستعين وبولي أمره صلّى الله عليه وعلى آبائه المعصومين نتوسل:

أما حجة القول الأوّل، فهي ما رواه غيرنا عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما أدركتم فصلّوا وما فاتكم فاقضوا.» [١]، بتقريب أنّ القضاء ظاهر في تدارك ما فات والفائت هي القراءه فيتداركها في الباقي الذي يأتي به بعد مفارقة الإمام.

وفيه أوّلاً: ضعف السند. وثانياً: أنّ القضاء في الروايات يستعمل بمعنى الفعل لا القضاء المصطلح. وثالثاً: أنّ مقتضى القلب هو ثبوت التخيير بين القراءة والتسبيح فيما يأتي به مع الإمام لأنّ وظيفة الأخيرتين القراءة أو التسبيح ولا يظن التزام هذا القائل به.

ولم أظفر عاجلاً لهذا القول بمستند له سوى هذا النبوي الذي لا يمكن الاعتماد عليه لما عرفت.

وأما حجة القول الثاني المنسوب إلى جماعة منهم العلّامة قدس سره في المنتهى [٢] والمختلف [٣] والتذكرة [٤] وابن ادريس في السرائر [٥] وغير واحد من متأخري المتأخرين [٦]، فوجوه:

منها: أصالة البراءة عن وجوب القراءة.

ومنها: ما دلّ على ضمان الإمام للقراءة فإنّ إطلاقه يشمل المقام فلا تجب عليه القراءة مع الإمام، ويصير ما دل على الضمان قرينة على حمل الأمر بالقراءة مع الإمام في الأخبار الآتية ـ إن شاء الله تعالى ـ على الاستحباب.

---

١) سنن البيهقي ٤ / ٤٤.
٢) منتهى المطلب ١ / ٣٨٤.
٣) مختلف الشيعة ٣ / ٨٥.
٤) تذكرة الفقهاء ٤ / ٣٢٣.
٥) السرائر ١ / ٢٨٦.
٦) راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ١٧١.

ومنها: عدم ظهور الأمر في بعض أخبار المقام في الوجوب لاقترانه بما يكون مندوباً، فوحدة السياق تقتضي الحمل على الندب.

ومنها: استمرار السيرة على الدخول في الجماعة من غير السؤال عن كون ما بيد الإمام من الأُوليين أو الأخيرتين حتى يقرأ أو لا يقرأ.

ومنها: خلوّ أخبار الحثّ على الدخول في الجماعة عن التعرض لهذا السؤال فإنّ عدم التعرض له كاشف عن عدم الوجوب.

ومنها: ما يكون نظير هذين الوجهين.

وفي الكل ما لا يخفى.

أما الأوّل: فلعدم مجال له بعد قيام الأدلة التي ستسمعها إن شاء الله تعالى.

وأما الثاني: فلأنّ ما دلّ على ضمان الإمام للقراءة أخص مطلقاً من الأخبار الآمرة بالقراءة في المقام، وقضية الجمع العرفي بينهما هو تقييد إطلاق أدلة الضمان به، فيكون المتحصل بعد هذا الجمع أنّ ضمان الإمام في غير هذه الصورة، وقد قرر في محله تقدم الجمع الموضوعي على الحكمي.

وأما الثالث: فلأنّ قيام القرينة على استحباب الأمر في مقام لا يكون قرينة على صرف أمر آخر عن الوجوب.

وأما الرابع: فلعدم تسليم هذه السيرة من العالمين بالحكم فمن يقتدي بالإمام قبل الركوع إما عالم بكون ما بيده من الأُوليين أو الأخيرتين وإما جاهل بالحكم الشرعي أعني وجوب القراءة عليه إذا أدرك الإمام في الأخيرتين.

والحاصل أنّه لم تثبت سيرة المتدينين العالمين بالحكم على اقتدائهم قبل الركوع مع عدم إحراز كون الإمام في الأُوليين أو الأخيرتين.

وأما الخامس: فلأنّ تلك الأخبار وردت في مقام أصل التشريع والحثّ على الجماعة لما فيها من الأجر العظيم والثواب الجسيم وليس إطلاقها ناظراً إلى مثل هذه الجهة المبحوث عنها في المقام وهو سقوط القراءة عن المأموم في هذه الصورة وعدمه حتى يصح التمسك به لرفع الشك، كما لا يصح التمسك به لرفع الشك في شرطية شيء للجماعة أو مانعيته لها، كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا عدم ثبوت القول باستحباب القراءة للمأموم المسبوق بشيء من الوجوه المذكورة كما عرفت.

وأما حجة القول المشهور المنصور، فروايات:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا فاتك شيء مع الإمام فاجعل أوّل صلاتك ما استقبلت منها ولا تجعل أوّل صلاتك آخرها» (١).

ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلاة مع الإمام وهي له الأُولى، كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ قال: يتجافى ولا يتمكن من القعود، فإذا كانت الثالثة للإمام وهي له الثانية فليلبث قليلاً إذا قام الإمام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالإمام. قال: وسألته عن الرجل الذي يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة كيف يصنع بالقراءة؟ فقال: اقرأ فيهما فإنّهما لك الأُولتان فلا تجعل أوّل صلاتك آخرها» (٢).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدرك الرجل بعض الصلاة وفاته بعض خلف إمام يحتسب بالصلاة خلفه، جعل أوّل ما أدرك أوّل صلاته إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان، قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف الإمام في نفسه بأُم الكتاب وسورة فإن لم يدرك السورة تامة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٧، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٧٤.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٧، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٧٥.

أجزأته أُمّ الكتاب، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما لأنّ الصلاة إنما يقرأ فيها في الأوّلتين في كل ركعة بأُم الكتاب وسورة وفي الأخيرتين لا يقرأ فيهما إنما هو تسبيح وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة، وإن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأُم الكتاب وسورة ثم قعد فتشهد ثم قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة» (١).

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يدرك الإمام وهو يصلّي أربع ركعات وقد صلّى الإمام ركعتين؟ قال عليه السلام: يفتتح الصلاة فيدخل معه ويقرأ خلفه في الركعتين» (٢).

ودلالة هذه الأخبار المعتبرة على المطلوب واضحة لا خفاء فيها. وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة «وفي الأخيرتين لا يقرأ فيهما» يكون من الأخبار الدالة بظاهرها على عدم مشروعية الفاتحة في الأخيرتين، وقد تقدم في مبحث القراءة وجه الجمع بينها وبين ما دل على مشروعيتها فيهما.

ودعوى عدم ظهور الأمر بالقراءة في الوجوب في صحيحتي زرارة وعبدالرحمن المتقدمتين؛ أما في صحيحة زرارة فللنهي عن القراءة في الأخيرتين المحمول على الكراهة ومع عدم ظهور النهي في الحرمة لا يكون الأمر بالقراءة ظاهراً في الوجوب، وأما في صحيحة ابن الحجاج فلاشتمالها على الأمر بالتجافي المحمول على الاستحباب والنهي عن التمكن من القعود المحمول على الكراهة وكون الأمر فيها للوجوب يمنع عن ظهور الأمر بالقراءة في الوجوب فيحمل على الندب.

غير مسموعة لأنّ إرادة غير المعنى الظاهر في لفظ لقرينة لا يستلزم إرادة خلاف الظاهر في لفظ آخر بل مقتضى القاعدة الحمل على المعنى الظاهر حتى تقوم قرينة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٩٧٧.
٢) وسائل الشيعة ٧ / ٣٥٠، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ح ٢، الحديث ٩٥٤٨.

على خلافه، وفي الأمر بالقراءة لم تقم قرينة على إرادة خلاف ظاهره فيحمل على ظاهره.

وكذا لا يسمع دعوى عدم ظهور الأمر بالقراءة في الأخبار المتقدمة لورودها في مقام الحظر لعموم ما دل على النهي عن القراءة في الصلاة الإخفاتية مطلقاً وفي الجهرية إذا لم يسمع قراءة الإمام ولا همهمته.

وجه عدم السماع أنّ مورد النهي عن القراءة المحمول على الكراهة بقرينة كلمة لاينبغي التي في بعض روايات النهي هو الأُوليان دون الأخيرتين، ومورد الكلام هو الأخيرتان.

فإن قلت: إنّ ما دل على سقوط القراءة خلف الإمام المرضي قرينة على عدم إرادة ظاهر الأمر بالقراءة في هذه الروايات فيحمل الأمر بها على الندب.

قلت: قد مرّت الإشارة إلى عدم قرينية ذلك على الحمل على الندب لأخصية هذه الأخبار مما دل على سقوط القراءة عن المأموم فيقيد إطلاق أدلة سقوط القراءة خلف الإمام بما إذا لم يكن مسبوقاً وكان مدركاً لقراءة الإمام كلّاً أو بعضاً ولذا يكون الحكم بسقوط القراءة عن المأموم المدرك للإمام في حال الركوع لأجل النص الخاص.

فتلخص مما ذكرنا وجوب القراءة على المأموم المسبوق إذا أمهله الإمام للقراءة من الفاتحة والسورة، وإن لم يمهله لهما تجزيه قراءة الفاتحة لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة «فإن لم يدرك السورة تامة أجزأته أُمّ الكتاب».

وإن لم يمهله للفاتحة أيضاً سواء كان الضيق وعدم الإمهال عن أصل الفاتحة أم عن إتمامها واللحوق مع الإمام في الركوع، ففي سقوط القراءة حينئذٍ وجهان بل قولان، أقواهما الثاني لإطلاق الأخبار المتقدمة السالم من المقيد.

ولا يزاحمه وجوب المتابعة نفسياً أو شرطياً لأنّ موضوع وجوب المتابعة هو الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط، فلابد من محفوظية الصلاة بجميع ما له دخل فيها شطراً أو شرطاً في الرتبة السابقة على الخصوصية الطارئة عليها أعني الجماعة.

وعليه فلا يقتضي وجوب المتابعة جواز الإخلال بجزء أو شرط من الصلاة وإلّا لزم من ذلك ما لا يلتزم به أحد إذ لازمه جواز ترك الطهارة الحدثية لتدارك الجماعة، وكذا إذا استلزم الجماعة ترك الاستقبال أو التستر أو غيرهما من الشرائط والأجزاء، والالتزام بذلك يوجب تأسيس فقه جديد.

وقد استدل للقول بسقوط القراءة مع عدم الإمهال، بأُمور:

الأوّل: صحيحة معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدرك آخر صلاة الإمام وهو أوّل صلاة الرجل فلا يمهله حتى يقرأ فيقضي القراءة في آخر صلاته؟ قال: نعم.» [1]، فإنّه يدل بظاهره على سقوط القراءة ووجوب قضائها في آخر الصلاة.

الثاني: مفهوم قول أبي جعفر عليه السلام المروي عن كتاب الدعائم: «إذا أدركت الإمام وقد صلّى ركعتين فاجعل ما أدركت معه أوّل صلاتك، فاقرأ لنفسك بفاتحة الكتاب وسورة إن أمهلك الإمام أو ما أدركت أن تقرأ واجعلهما أوّل صلاتك.» [2]، فإنّ مفهوم قوله عليه السلام: «إن أمهلك الإمام» يدل على عدم وجوب القراءة إذا لم يمهله الإمام.

الثالث: أصالة البراءة عن وجوب القراءة عليه.

مضافاً إلى الاستيناس بما دل على الأمر بالجماعة حال ركوع الإمام أو نحوه من الأحوال التي يعلم بعدم تمكن المأموم فيها عن القراءة اصلاً.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٩٧٨.

٢) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٩٠، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ٧٣٣٣.

وفي الجميع ما لا يخفى.

أما في الأوّل، فللقطع بعدم وجوب قضاء شيء من أجزاء الصلاة إلّا السجدة الواحدة والتشهد المنسيين فيكون قضاء القراءة مما أعرض عنه الأصحاب، وحمل القضاء على وجوب الأخذ بها واختيارها في الأخيرتين على التسبيح خلاف الظاهر، إذ الظاهر هو كون القراءة تداركاً لما فات في الأُوليين لا أخذاً بأحد عدلي الواجب التخييري.

ولا يبعد وروده مورد التقية لحكاية وجوب قضاء القراءة في آخر الصلاة عن بعض العامة كما عرفت في صدر المسألة.

نعم لا يبعد أن يكون قوله عليه السلام: «نعم» دليلاً على وجوب القراءة مع الإمهال لأنّه تقرير بحسب الظاهر لمطلبين: أحدهما وجوب القراءة مع الإمهال المستفاد تسلّمه عند السائل لقوله: «فلا يمهله حتى يقرأ»، والآخر مشروعية قضاء القراءة في آخر الصلاة.

وأما الثاني، فلأنّ المفهوم كما قرر في محله منوط بجريان الإطلاق العدلي بمعنى إمكان جعل العدل لما جعل شرطاً للحكم وصار الحكم منوطاً به حتى يكون الإطلاق رافعاً لجعل العدل وموجباً لانحصار قيد الحكم بما ذكر في المنطوق، أما إذا لم يمكن جعل العدل فلا وجه للإطلاق فلا دلالة فيه على المفهوم: كقوله: (إن رزقت ولداً فاختنه) من عدم إمكان وجوب الختان عند عدم مرزوقية الولد، بخلاف وجوب إكرام زيد فإنّه يمكن مع عدم مجيئه أيضاً، والمقام يكون نظير (إن رزقت ولداً فاختنه) ويكون قوله عليه السلام «إن أمهلك الإمام...» نظير (إن رزقت ولداً فاختنه) في عدم إمكان العدل وكون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع لكون ترتب قراءة

المأموم على الفرصة وإمهال الإمام عقلياً ولا يفرض له عدل حتى يجري الإطلاق العدلي الذي به قوام المفهوم [١].

وأما الثالث، فلا مجال له بعد الدليل الاجتهادي على وجوب القراءة.

وأما الرابع، فلكونه أجنبياً عن المقام فإنّ سقوط القراءة عن المأموم إذا لحق الإمام راكعاً مما لا إشكال فيه وهو مغائر لمفروض البحث وهو ما إذا كبّر المأموم قبل ركوع الإمام، وهذا أشبه شيء بالقياس المنسدّ بابه والممنوع استشمامه.

فتلخص مما ذكرنا وجوب القراءة حتى مع عدم إمهال الإمام المراد به ركوعه قبل تمامية قراءة المأموم لا رفع رأسه عن الركوع قبل فراغ المأموم عن قرائته، وحينئذٍ؛ فإما ينفرد، ولو انفرد فإن قرأ شيئاً من القراءة في حال ركوع الإمام فالأحوط الأُولى إعادته لاحتمال عدم تكليفه حينئذٍ بعدم القراءة، كما هو قضية القول بسقوط القراءة مع عدم الإمهال فما قرأه في حال ركوع الإمام لم يقع جزءً من القراءة المأمور بها فعلاً فلابد من إعادتها، وهذا هو المراد بقول الفقيه الهمداني في مصباحه في آخر هذا الفرع: «كما لا يخفى وجهه» [٢]، وإما يتم القراءة ويلحق بالإمام في السجدة وهذا المقدار من التخلف لا يضر بالقدوة فإنّ المراد بقوله صلى الله عليه وآله: «وإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا» هو عدم التقدم لا المتابعة بلا مهلة كما هو المترائى من كلمة فاء، والله العالم.

---

١) هذا ما أفاده سيدنا الأُستاد مدظله في الدرس، ولكن لم يظهر محصل له لإمكان جعل العدل في المقام أيضاً بأن يقول: إن أمهلك الإمام أو كان إمامك غير هاشمي أو غير مجتهد إلى غير ذلك فاقرأ، فالإطلاق العدلي لا محذور فيه، فشرائط المفهوم فيه موجودة.
نعم الإشكال كله في سنده مع عدم ثبوت انجباره بعمل الأصحاب، فلذا يشكل الاعتماد عليه والشك في حجيته كاف في عدم ترتب آثار الحجة عليه، كما لا يخفى.

٢) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٦٩٨.

ثم إنّ هنا فروعاً:

الأوّل: الظاهر وجوب القراءة على المأموم إخفاتاً وإن كانت الصلاة جهرية، للأمر بإخفاته في بعض الأخبار المتقدمة، لكون المراد بقوله عليه السلام «اقرأ في نفسك» بعد عدم صدق القراءة على حديث النفس هو الإخفات. والأمر ظاهر في الوجوب ولا قرينة على صرفه عن هذا الظهور فالقول باستحباب الإخفات ضعيف.

الثاني: مقتضى إطلاق النصوص الواردة فيمن أدرك الإمام راكعاً هو سقوط القراءة عن المأموم ولو مع لحوق المأموم بالإمام في الركوع كما إذا علم أنّ الإمام يطيل ركوعه بمقدار يمهله الإمام ولا يرفع رأسه عن الركوع حتى يلحق به المأموم. مضافاً إلى ما ادّعي عليه من نفي الخلاف بل الإجماع. ودعوى انصراف الإطلاقات عن هذه الصورة خالية عن البينة.

الثالث: إذا لحق في الركعة الثانية يستحب له القنوت مع الإمام، لموثقة عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يدخل الركعة الأخيرة من الغداة مع الإمام فقنت الإمام، أيقنت معه؟ قال: نعم ويجزيه من القنوت لنفسه.» [1]، وقد حكي عن جماعة التصريح بالاستحباب [2] ولم يعرف مخالف في ذلك.

وكذا يستحب المتابعة في التشهد وإن لم يكن وظيفة المأموم ذلك. لما عن الشيخ في الموثق عن الحسين بن المختار وداود بن الحصين قال: «سئل عن رجل فاتته صلاة ركعة من المغرب مع الإمام فأدرك الثنتين، فهي الأُولى له والثانية للقوم، يتشهد فيها؟ قال: نعم. قلت: والثانية أيضاً؟ قال: نعم. قلت: كلهن؟ قال: نعم، وإنما هو

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٧، الباب ١٧ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٧٩٨٨.

٢) راجع: مفتاح الكرامة ١٠ / ١٧٤.

بركة.» [١]، ونحوه خبر إسحاق بن يزيد [٢].

والقول بعدم استحباب التشهد ـ كما هو المحكي عن أبي الصلاح [٣] ـ ضعيف إذ لم يعرف له مستند ظاهر، ولعل مستنده صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلاة مع الإمام وهي له الأُولى كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ قال: يتجافى ولا يتمكن من القعود.» الحديث [٤]. وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «ومن أجلسه الإمام في موضع يجب أن يقوم فيه تجافى وأقعى إقعاءً ولم يجلس متمكناً.» [٥]، بتقريب أنّ الظاهر منهما هو النهي عن المتابعة في التشهد والجلوس كزيّ الأخذ في القيام ولكن منعه عن القيام انتظار متابعة الإمام.

وفيه: أنّ غاية ما يمكن ادعاؤه إشعار الصحيحتين بذلك لا ظهورهما فيه، هكذا قيل.

ولكن الإنصاف قوة ظهورهما بقرينة السؤال في المنع عن التشهد أيضاً، إذ ظاهر السؤال هو السؤال عن تمام وظيفة المأموم المسبوق بركعة في حال جلوس الإمام للتشهد الأوّل من غير فرق بين الجلوس والتشهد. وإن شئت فقل: إنّ السؤال يكون من وظيفة المأموم قولاً وفعلاً وبقرينة السؤال يكون الجواب ظاهراً في تمام الوظيفة، فوظيفة المأموم حينئذٍ هو التجافي وعدم التشهد لكون السكوت عن التشهد مع كونه

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٦، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١١٠٥٥.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٦، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١١٠٥٦.
٣) نقل عنه في الذكرى ٤ / ٤٧٠.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٧، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٧٥.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٨، الباب ٦٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١١٠٦٠.

في مقام البيان دليلاً على عدم مشروعية التشهد، فالأحوط إن لم يكن أقوى ترك التشهد، فإنّه ليس وظيفة المأموم لكونه في الركعة الأُولى ولا واجباً عليه لأجل المتابعة لعدم دليل على وجوبه لها.

نعم يمكن إثبات مشروعية التشهد حينئذٍ للمأموم بموثقة الحسين بن المختار وداود بن الحصين المتقدم وخبر إسحاق بن يزيد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك يسبقني الإمام بركعة فتكون لي واحدة وله ثنتان أفأتشهد كلما قعدت؟ قال: نعم، وإنما التشهد بركة.» [1]، والأحوط أن يأتي بالتشهد بنية مطلق الذكر لاحتمال وجوبه لظهور الأمر فيه، ولكن لا قائل به ظاهراً، والله العالم.

ثم إنّ الظاهر كون الأمر بالتجافي لأجل حفظ المتابعة إذ لو قام قبل فراغ الإمام عن التشهد فلا محالة ترتفع المتابعة لصيرورته مقدماً على الإمام في الأفعال، وقد ثبت في محله وجوب المتابعة فيها فيكون الأمر بالتجافي بحسب الظاهر إرشاداً إلى إبقاء المتابعة فإذا أراد البقاء ساجداً إلى أن يقوم الإمام للركعة الثالثة دون التجافي فالظاهر عدم البأس به.

فالقول بوجوب التجافي نفسياً أو شرطياً ضعيف لكن الأحوط عدم ترك التجافي وعدم الجلوس متمكناً ولو جلس متمكناً لا تبطل صلاته ولا جماعته، أما صلاته فلعدم الإخلال بجزء أو شرط منها، وأما جماعته فكذلك أيضاً.

إلّا أن يقال: إنّ الجلوس ليس وظيفته إذ تكليفه القيام للركعة الثانية غاية الأمر أنّ الشارع رخّصه في الجلوس متجافياً لحفظ المتابعة وعدم التقدم على الإمام ولم يأذن له في الجلوس التمكني فإذا جلس متمكناً يكون زيادة عمدية مبطلة.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٦، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١١٠٥٦.

ولا يبعد أن يكون قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة «ولم يجلس متمكناً» وكذا قوله عليه السلام في صحيحة ابن الحجاج المتقدمة «ولا يتمكن من القعود» إرشاداً إلى مانعية الجلوس التمكني فيجب الإقعاء، وبصحيحتي ابن الحجاج والحلبي المتقدمتين المشتملتين على الأمر بالتجافي يقيد إطلاق القعود الذي تضمنه بعض الروايات كرواية علي بن جعفر عليه السلام المروية عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يدرك الركعة من المغرب، كيف يصنع حين يقوم يقضي أيقعد في الثانية والثالثة؟ قال: يقعد فيهن جميعاً.» [1] فإنّ التجافي من مصاديق الجلوس فيقيد به إطلاق ما دلّ على القعود مع الإمام.

وعليه فترك التجافي بالجلوس التمكني مشكل جداً، والله تعالى هو العالم.

[من أدرك الإمام في الأخيرتين ولم يقرأ فيهما]

المسألة الثامنة: هل يتعيّن في الأخيرتين القراءة لمن أدرك الإمام في الأخيرين ولم يقرأ فيهما لنسيان أو عدم إمهال الإمام للقراءة بناءً على سقوطها بعدم إهمال الإمام لها أم يكون التخيير بين القراءة والتسبيحات في الأخيرتين باقياً على حاله، فيكون مخيراً فيهما بين القراءة والتسبيح؟

فيه قولان: **أحدهما** ـ وهو المنسوب إلى المشهور ـ بقاء التخيير له وإن سبّح الإمام في الأخيرتين ولم يقرأ الفاتحة التي هي عدل التسبيح، بل عن المنتهى نسبته إلى علمائنا [2].

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٧، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١١٠٥٨.
٢) المنتهى ٦ / ٢٩٨.

ثانيهما ـ وهو المنسوب إلى بعض الأصحاب ـ وجوب القراءة في الأخيرتين تعييناً، تشبثاً في ذلك بوجوه:

أحدها: قولهم عليهم السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، فإنّه لو لم يقرأ الفاتحة في الأخيرتين يلزم خلوّ الصلاة عن الفاتحة والمفروض أنّ مقتضى قولهم عليهم السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» عدم صحة الصلاة بفقدان القراءة.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ مقتضى هذه الرواية جزئية الفاتحة للصلاة في المحل الذي جعل لها وهو الركعتان الأُوليان، وأما الأخيرتان فالوظيفة الأوّلية فيهما التسبيح والتحميد وإنما شرعت الفاتحة فيهما لاشتمالها على التحميد، وغاية ذلك كون الفاتحة عدلاً للتسبيح فيكون وجوبها على نحو التخيير لا التعيين.

وبالجملة فالمراد بقولهم عليهم السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» هو لزوم الفاتحة في الأُوليين بحيث يجب اشتمال الأُوليين على الفاتحة. وأما إذا تركها فيهما لعذر فلا دليل على تخصيص عموم أدلة التخيير في الأخيرتين بين الفاتحة والتسبيح والحكم بتعين الفاتحة في الأخيرتين.

ثانيهما: مرسل أحمد بن النضر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي: أيّ شيء يقول هؤلاء في الرجل إذا فاته مع الإمام ركعتان؟ قال (قلت خ ل): يقولون: يقرأ في الركعتين بالحمد وسورة. فقال عليه السلام: هذا يقلب صلاته فيجعل أوّلها آخرها. قلت: فكيف يصنع؟ فقال: يقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة» [1].

ثالثها: صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة المشتملة على قضاء الفاتحة في آخر الصلاة إذا لم يمهله الإمام للقراءة.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٩، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٩٨٠.

وفي كليهما ما لا يخفى، أما مرسلة أحمد بن النضر فلضعف سندها أوّلاً، وظهورها في وجوب الفاتحة في كل ركعة ثانياً، ولم يظهر عامل به فلابد من رد علمه إلى اهله بعد فرض صحة سنده.

وأما صحيحة معاوية بن وهب فلما فيها أوّلاً من ظهورها في إدراك الركعة الأخيرة ولم يعرف قائل بتعين الفاتحة عليه في هذه الصورة في الأخيرتين لأنّه يأتي بالقراءة في الركعة الثانية فلا يلزم خلوّ صلاته عن الفاتحة فتكون الصحيحة أجنبية عن المدعى إذ مورد الكلام فيمن أدرك الأخيرتين ولم يقرأ فيهما.

وثانياً من أنّه بعد فرض وروده في الأخيرتين بإرادتهما من قوله «آخر صلاة الإمام» يكون ظاهره وجوب القراءة في الأخيرتين بعنوان القضاء المستلزم لبقاء وظيفة الأخيرتين من التخيير بين الفاتحة والتسبيح على حالها فيجب عليه في الأخيرتين القراءة مرة قضاءً وأُخرى أداءً لوظيفة الأخيرتين تخييراً ولا أظن التزام أحد بذلك.

وإرادة اختيار القراءة على عدلها أعني التسبيح تأويل في الرواية وطرح لها في الحقيقة.

وثالثاً من معارضتها لصحيحة زرارة المتقدمة [1] في المسألة السابقة المصرحة بعدم القراءة إن أدرك الإمام في الأخيرة أو الأخيرتين، وليس بينهما جمع عرفي والترجيح مع صحيحة زرارة لوجوه منها موافقة صحيحة معاوية لمذهب العامة كما قيل.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٩٧٧.

فتلخص مما ذكرنا أنّ شيئاً من الوجوه التي استدل بها على تعين الفاتحة لا يصلح لإثبات وجوب الفاتحة في الأخيرتين تعييناً.

ومن هنا يظهر قوة القول المعزي إلى المشهور من بقاء التخيير بين الفاتحة والتسبيح في الأخيرتين لمن ترك القراءة في الأُوليين عن عذر. وذلك لسلامة عموم أدلة التخيير بين الفاتحة والتسبيح من التخصيص لما عرفت من ضعف الوجوه المذكورة المحتج بها على تعين القراءة في الأخيرتين، فلاحظ وتأمل، والله الهادي.

ثم إنّ المأموم الذي يلحق بالإمام في الركعة الأخيرة التي هي الأُولى للمأموم يقعي ولا يتمكن من القعود حال جلوس الإمام للتشهد والتسليم ويتشهد.

أما الإقعاء فلقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة «ومن أجلسه الإمام في موضع يجب أن يقوم فيه تجافى وأقعى إقعاءً ولم يجلس متمكناً.» [1]، وأما التشهد فلخبر إسحاق بن يزيد المتقدم [2].

هذا مما لا ينبغي البحث فيه، إنما الكلام في أنّه يسلّم مع الإمام ثم يقوم أو لا؟ الظاهر عدم الدليل على متابعة الإمام في التسليم، وما هو المسلم من جواز المتابعة فيه حينئذٍ هو التشهد. ولكن مال في العروة إلى الجواز وهو في غاية الإشكال لعدم الدليل عليه، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة «فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأُم الكتاب وسورة» لا يدل على أزيد من متابعته في الجلوس الإقعائي إلى حال تسليم الإمام وأما جواز تسليمه فلا يستفاد منه أصلاً، ومع عدم الدليل على جوازه تبطل الصلاة بالتسليم لكونه مخرجاً ولا دليل على تخصيص مخرجيته في المقام، والله هو العالم.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٨، الباب ٦٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١١٠٦٠.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٦، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١١٠٥٦.

[من أدرك الإمام في حال التشهد في الركعة الأخيرة]

المسألة التاسعة: إذا أدرك الإمام في حال التشهد فإن كان في الركعة الأخيرة كبر وجلس مع الإمام ويتشهد بقصد مطلق الذكر فإذا سلّم الإمام يقوم ويتم صلاته من دون حاجة إلى استيناف النية والتكبيرة.

أما جواز الدخول في حال التشهد فهو المشهور شهرة عظيمة، ويدل عليه موثقة عمار عن الصادق عليه السلام: «عن رجل يدرك الإمام وهو قاعد يتشهد وليس خلفه إلّا رجل واحد عن يمينه؟ قال عليه السلام: لا يتقدم الإمام ولا يتأخر الرجل، ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام الرجل فأتمّ صلاته.» [1]، ودلالتها على جواز الدخول في حال التشهد في غاية الوضوح، ودونها وضوحاً دلالتها على الاكتفاء بالنية والتكبيرة وعدم الحاجة إلى استينافهما، فإنّ قوله عليه السلام: «ويتمّ صلاته» يدل على وجوب الإتمام ومن المعلوم مغايرة الإتمام للاستيناف مفهوماً، لكون الأوّل عبارة عن الإتيان ببقية الشيء والثاني عن أصله وتمامه.

وأما استحباب التشهد حينئذٍ فضلاً عن وجوبه فلم يدل عليه دليل ظاهر وإن ذهب إليه بعض الأصحاب، ولعل وجهه عموم قوله عليه السلام: «فإنما هو بركة» في موثق الحسين بن المختار وداود بن الحصين المتقدم في الفرع الثالث من الفروع المتعلقة بالمسألة السابقة، فتأمل.

ثم إنّ مورد الموثقة المذكورة أعني موثقة عمار هو التشهد الأخير، بقرينة قوله عليه السلام فيها «فإذا سلّم الإمام قام الرجل» الحديث. فلا يعارضها موثقته الأُخرى، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أدرك الإمام وهو جالس بعد

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٢، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، الحديث ١٠٩٩٠.

الركعتين؟ قال عليه السلام: يفتتح الصلاة ولا يقعد مع الإمام حتى يقوم» [١]. وذلك لاختلاف المورد فيهما، فإنّ مورد هذه الموثقة هو التشهد الأوّل ومورد تلك الموثقة هو التشهد الأخير.

وأما متابعة الإمام في التسليم فلم تثبت ومع الشك يؤخذ بإطلاق ما دل على مخرجية التسليم كما عرفت.

وبالجملة فيمكن إدراك بعض مراتب فضيلة الجماعة بمتابعة الإمام في التشهد الأخير.

وبه يرتفع التعارض ويجمع بين موثقة عمار الأُولى الواردة في التشهد الأخير، وبين صحيحة محمد بن مسلم، قال: «قلت له: متى يكون يدرك الصلاة مع الإمام؟ قال عليه السلام: إذا أدرك الإمام وهو في السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرك لفضل الصلاة مع الإمام» [٢].

إذ الظاهر من قوله عليه السلام «فهو مدرك لفضل الصلاة...» إدراك تمام فضل الصلاة جماعة.

لا يقال: إنّ إدراك الصلاة مع الإمام يصدق على إدراك ركعة منها، فليس قوله عليه السلام «مدرك لفضل الصلاة مع الإمام» ظاهراً في إدراك تمام فضل الصلاة.

فإنّه يقال: إنّ مراد السائل في هذه الصحيحة هو السؤال عن إدراك فضل الجماعة بقرينة الجواب وإلّا فإطلاق إدراك الصلاة مع الإمام منصرف إلى إدراك تمام الصلاة معه لأنّ إدراك بعضها ليس إلّا إدراكاً لبعضها.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٣، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٩٩١.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٢، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١٠٩٨٨.

وإن كان الإمام في تشهد غير الركعة الأخيرة فمقتضى إطلاق خبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله البصري عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إذا وجدت الإمام ساجداً فأثبت مكانك حتى يرفع رأسه، وإن كان قاعداً قعدت، وإن كان قائماً قمت.» [١]، متابعة الإمام في التشهد الأوّل، ولكن قيل: إنّ قضية الجمع بينها وبين موثقة سماعة المتقدمة الناهية عن متابعة الإمام في التشهد الأوّل هو وجوب الانتظار في التشهد الأوّل لإطلاق خبر البصري الصالح لتقيده بموثقة سماعة، هكذا قيل، لكن هذا الجمع في غاية الإشكال لأنّه قد صرّح بالإطلاق في خبر البصري، وسيأتي في المسألة الآتية مزيد توضيح له إن شاء الله تعالى.

[إذا أدرك الإمام بعد رفع رأسه من ركوع الركعة الأخيرة]

المسألة العاشرة: إذا أدرك الإمام بعد رفع رأسه من ركوع الركعة الأخيرة وأراد إدراك فضل الجماعة كبّر وسجد معه السجدتين وتشهد فإذا سلّم الإمام قام وفي الاكتفاء بتلك التكبيرة وعدمه قولان.

أما التكبير والمتابعة في السجدتين فهو المنسوب إلى المشهور، بل عن بعض دعوى نفي الخلاف فيه إلّا من الفاضل في المختلف فتوقف فيه.

وكيف كان فيدل على المشهور خبر معلّى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتد بها» [٢].

وخبر معاوية بن شريح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والركوع، ومن أدرك الإمام

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٣، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٩٩٢.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٢، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٨٩.

وهو ساجد كبّر وسجد معه ولم يعتدّ بها ومن أدرك الإمام وهو في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة» [١].

والخبر المروي عن مجالس الحسن بن محمد الطوسي بسنده المتصل بأبي هريرة، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا جئتم إلى الصلاة ونحن في السجود فاسجدوا ولا تعدوها شيئاً ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة.» [٢]، والأمر بالثبات وعدم المتابعة في السجود في رواية البصري المتقدمة [٣] بعد تسليم سندها مطلق، فيقيد بقوله عليه السلام في خبر معاوية بن شريح.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٣، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، الحديث ١٠٩٩٣.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٤، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، الحديث ١٠٩٩٤.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٣، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥، الحديث ١٠٩٩٢.

القول في صلاة المسافر

وفيه مقامان: الأوّل في حكمها. والثاني في موضوعها.

أما المقام الأوّل: فلخص الكلام فيه أنّ وجوب القصر على المسافر في الجملة مما تسالمت عليه كلمة الإمامية ـ كثرهم الله تعالى في البرية ـ وادعى جمع كثير وجمّ غفير منهم (رضوان الله عليهم) الإجماع على ذلك، كاستفاضة النصوص بذلك.

فلا مجال للإشكال على كون وجوب القصر على المسافر على وجه العزيمة بأنّ قضية قوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾ [1] هي كون القصر رخصة لا عزيمة.

وذلك لأنّ ظاهر ﴿ليس عليكم جناح﴾ وإن كان ذلك إلّا أنّه لابد من رفع اليد عن هذا الظاهر بما ورد في تفسيره من الأخبار المعتبرة، كما ورد ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿فلا جناح عليه أن يطّوّف بهما﴾ [2] فإنّ الطواف بهما أي الصفا والمروة لمن حجّ البيت أو اعتمر واجب.

وبالجملة فبعد ورود التفسير من أهل بيت الوحى (صلوات الله عليهم أجمعين) لا مجال للتشكيك في وجوب القصر على المسافر في الجملة.

وقصر الصلاة عبارة عن إتيان الرباعية ركعتين، وأما المغرب وفريضة الصبح فهما باقيتان على حالهما، كما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: «والصلاة في السفر الفريضة ركعتان كل صلاة إلّا المغرب فإنّها ثلاث ليس فيها تقصير تركها رسول

---

١) النساء: ١٠١.

٢) سورة البقرة: ١٥٨.

الله ﷺ في السفر والحضر ثلاث ركعات.» [١]، وستأتي الروايات الأُخر الدالة على ذلك في المقام الثاني إن شاء الله تعالى.

وعلى كل حال فلا إشكال ولا خلاف عند الإمامية رضوان الله عليهم اجمعين في وجوب القصر على المسافر بالشروط الآتية.

[شرائط وجوب القصر]

وأما المقام الثاني: فحاصل الكلام فيه أنّ موضوع وجوب القصر هو المسافر الذي يراد به عرفاً الغائب عن وطنه، فمن غاب عن وطنه يكون مسافراً، إلّا أنّ مطلق الغيبوبة عن الوطن ليست موضوعاً لوجوب القصر بل مقيدة بقيود:

[الأوّل: أن يكون البعد عن الوطن ثمانية فراسخ]

الشرط الأوّل: أن يكون البعد عن الوطن بمقدار ثمانية فراسخ.

وما في الروايات من تحديد المسافة الموجبة للقصر بمسيرة يوم ـ كما في صحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يخرج في سفره وهو في مسيرة يوم؟ قال عليه السلام: يجب عليه التقصير إذا كان مسيرة يوم وإن كان يدور في عمله.» [٢]، ورواية سماعة المضمرة قال: «سألته عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال عليه السلام: في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ.» [٣] ـ يكون طريقاً إلى الموضوع وهو ثمانية فراسخ، بعد وضوح اختلاف الأيام من حيث الطول والقصر والأشخاص والطرق في طي المسافة في أثناء النهار، لكن المتعارف في القوافل لنقل الأحمال والأثقال في أعصار صدور الروايات كان قطع ثمانية وأزيد في اليوم، لكن

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٣٠١.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٥، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦، الحديث ١١١٥٤.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، الحديث ١١١٤٦.

لا بنحو الاستيعاب من أوّل طلوع الفجر إلى ذهاب الحمرة؛ لعدم تعارف السير كذلك. وإن كان المراد ببياض النهار تمام النهار في مقابل سواد الليل المراد به تمام الليل، فإنّ سواد الليل هو السواد الحادث فوق الحمرة.

فإذا أمكن إحراز ثمانية فراسخ بالمسافة فلا كلام، وإلّا فيلاحظ مسير النهار للقوافل في وجب القصر، فمسير النهار أمارة على قطع ثمانية فراسخ.

فاحتمال موضوعية مسير يوم كثمانية فراسخ وكخمسة عشر رضعة في باب الرضاع وكذا رضاع يوم وليلة لاحتمال موضوعيتهما، كإنبات اللحم وشدّ العظم وطريقيتهما للإنبات والشدّ، في غاية الضعف والسقوط؛ لعدم إمكان التحديد بما يقبل الزيادة والنقصان، وإن كان ظاهر صحيحة أبي أيوب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن التقصير؟ قال: في بريدين أو بياض يوم.» [1]، ورواية أبي بصير قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: في كم يقصر الرجل؟ قال: في بياض يوم أو بريدين.» [2]، هو كون مسيرة يوم عدلاً لبريدين أي ثمانية فراسخ، إلّا أنّ اختلاف مسير النهار بحسب الزمان والطرق والأشخاص يشهد بكونه أمارة على ما هو الحدّ حقيقة ولا يختلف أصلاً، فيرفع اليد عن هذا الظهور بهذه القرينة وبقرينة تفسير مسيرة اليوم بثمانية فراسخ في بعض الروايات كمضمرة سماعة المتقدمة وخبر عبدالرحمن بن الحجاج [3].

والقول بضعف سند هذين الخبرين المفسّرين لمسيرة يوم بعد عمل المشهور بهما لا يصغى إليه.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧، الحديث ١١١٤٥.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، الحديث ١١١٤٩.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٥، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٥، الحديث ١١١٥٣.

ويمكن إبقاء ظهور كلمة (أو) على حالها بأن يقال: إنّ طريق معرفة المسافة الموجبة للقصر أحد أمرين، إمّا ثمانية فراسخ وإمّا مسيرة يوم، فيبقى ظهور (أو بريدان) في الروايات في العدلية والتخيير على حاله، فتأمل.

فالمتحصل مما ذكرنا عدم الإشكال في كون الحدّ الموجب للقصر هو ثمانية فراسخ.

ولا يعارضه ما دلّ على تحديد المسافة بمسيرة يوم وليلة، كصحيح زكريا بن آدم عن الرضا عليه السلام [١]، وما دلّ على كون المسافة الموجبة للقصر ثلاثة برد، كصحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «وسألته عن الرجل يريد السفر في كم يقصّر؟ قال عليه السلام: في ثلاثة برد.» [٢]، وما دلّ على عدم البأس بإتمام الصلاة في سفره مسيرة يومين، كخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس للمسافر أن يتمّ الصلاة في سفره مسيرة يومين» [٣].

وذلك لضعف بعضها سنداً بل ودلالة أيضاً، وإعراض الأصحاب عمّا هو الصحيح سنداً منها لموافقته للتقية على ما قيل، وعلى تقدير عدم موافقته لمذهب العامة فيكفيه في الوهن إعراض الأصحاب عنه وإن كان في غاية القوة من حيث السند والدلالة، فلا مجال للاعتماد عليه، فما دل على تحديد المسافة بثمانية فراسخ هو المعوّل عليه، والله العالم.

فما يحكى عن المدارك [٤] من الاكتفاء في وجوب القصر بأحد الحدين المزبورين من ثمانية فراسخ أو مسيرة يوم، مما لا يمكن المساعدة عليه، لاستلزام إطلاقه لما إذا

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٢، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١١٤٣.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٤، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠، الحديث ١١١٤٨.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١١٤٧.
٤) مدارك الأحكام ٤ / ٤٣٢.

علم بنقصان مسيرة يوم عن ثمانية فراسخ وقد عرفت أنّ الحدّ الحقيقي هو الثمانية لكونها مضبوطة عن الزيادة والنقيصة ومسيرة يوم أمارة عليه، ومقتضى حجية الأمارة هو عدم العلم بالحدّ وإلّا فمعه لا مجال للحجية كما لا يخفى.

كما لا يمكن المساعدة على ما حكاه عن جدّه [١] في بعض كتبه من احتمال تقديم السير عكس ما نقله عن الذكرى [٢]، لما عرفت من عدم محروسية السير يوماً عن الزيادة والنقيصة لاختلاف السائرين في الجدّ في المسير وكذا الدواب والطرق والنهار، فلا يمكن التحديد بما يختلف زيادة ونقيصة.

ثم إنّ المراد بالفرسخ ثلاثة أميال بإجماع العلماء كافة كما عن المدارك [٣]، والإجماع عليه كما عن المعتبر [٤] والتذكرة [٥] والغرية والنجيبية [٦] والمفاتيح [٧] والكفاية [٨]، ولا خلاف فيه كما عن المنتهى [٩]، وعن التنقيح [١٠] وإرشاد الجعفرية [١١] حدّه أهل اللغة والشرع.

ودلالة بعض النصوص عليه كحسنة الكاهلي: «أنّه سمع الصادق عليه السلام يقول:

---

١) مدارك الأحكام ٤ / ٤٣٢.
٢) الذكرى / ٣١٢.
٣) مدارك الأحكام ٤ / ٤٢٩.
٤) المعتبر ٢ / ٤٦٧.
٥) تذكرة الفقهاء (ط. ج) ٤ / ٣٧١.
٦) نقل عنهما في مفتاح الكرامة ١٠ / ٣١٩.
٧) مفاتيح الشرائع ١ / ٢١.
٨) كفاية الأحكام / ٣٢.
٩) منتهى المطلب ١ / ٣٩٠.
١٠) التنقيح الرائع ١ / ٢٨٥.
١١) المطالب المظفرية / ١٤٤ (مخطوط)، نقل عنه في مفتاح الكرامة ١٠ / ٣٢٠.

التقصير في الصلاة بريد في بريد أربعة وعشرون ميلاً.» [١]، وموثق العيص عن الصادق عليه السلام «قال في التقصير: حده أربعة وعشرون ميلاً.» [٢]، وقول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: «وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان أربعة وعشرون ميلاً فقصر وأفطر فصار سنة» [٣].

فإنّه بعد وضوح كون البريد أربعة فراسخ ـ لتفسيره بها في جملة من الأخبار ـ وبعد كون الثمانية التي هي بريدان أربعاً وعشرين ميلاً، فلا محالة يكون خارج قسمة الأربعة وعشرين ميلاً على الثمانية ثلاثة، فكل فرسخ يكون ثلاثة أميال بلا إشكال.

وأما الميل، فالكلمات في تحديده في غاية الاضطراب والاختلاف، فعن جماعة منهم المدارك [٤] والكفاية [٥] أنّه قدّر بأربعة آلاف ذراع ناسبين له إلى قطع الأصحاب، وعن المفاتيح قالوه [٦]، وعن التنقيح [٧] وإرشاد الجعفرية [٨] أنّ عليه العرف، وعن الشرايع [٩] والمختصر النافع [١٠] والمنتهى [١١] والمهذب البارع [١٢]

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٢، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٤١.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٤، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤، الحديث ١١١٥٢.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٢، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١١٤٢.
٤) مدارك الأحكام ٤ / ٤٣٠.
٥) كفاية الأحكام / ٣٢.
٦) مفاتيح الشرائع ١ / ٢١.
٧) التنقيح الرائع ١ / ٢٨٥.
٨) المطالب المظفرية / ١٤٤ (مخطوط).
٩) شرايع الإسلام ١ / ١٣٢.
١٠) المختصر النافع / ٥٠.
١١) منتهى المطلب ١ / ٣٩٠.
١٢) المهذب البارع ١ / ٤٨١.

والمقاصد العلية [١] والجواهر المضيئة [٢] أنّه المشهور.

وعن الحدائق [٣] أنّ المشهور في كلامهم أنّ الميل أربعة آلاف ذراع من غير خلاف يعرف.

وعن غير واحد أنّه المشهور المعروف بين اللغويين والفقهاء والعرف.

وفي محكي السرائر [٤] نقلاً عن مروج الذهب للمسعودي أنّه قال: «الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الأسود وهو الذراع الذي وضعه المأمون لذرع الثياب ومساحة البناء وقسمة المنازل والذراع أربع وعشرون إصبعاً.» [٥]، انتهى.

وعن الأزهري: «أنّ الميل عند القدماء من أهل الهيئة ثلاثة آلاف ذراع وعند المحدثين أربعة آلاف ذراع والخلاف لفظي، فإنّهم اتفقوا على أنّ مقداره ستة وتسعون ألف إصبع، والإصبع ست شعيرات بطن كل واحدة إلى ظهر الأُخرى، ولكن القدماء يقولون: الذراع اثنتان وثلاثون إصبعاً، والمحدثون أربع وعشرون إصبعاً، فإذا قسّم الميل على رأي القدماء كل ذراع اثنان وثلاثون (اثنين وثلاثين (خ ل)) كان المحصل ثلاثة آلاف ذراع، وإن قسّم على رأي المحدثين أربعاً وعشرين كان المتحصل أربعة آلاف ذراع، والفرسخ عند الكل ثلاثة أميال.» [٦] انتهى.

وعن القاموس [٧] أنّ الميل عبارة عن مدّ البصر، وضبط في محكي المهذب [٨]

---

١) المقاصد العلية / ٢١٣.

٢) نقل عنه في مفتاح الكرامة ١٠ / ٣٢٠.

٣) الحدائق الناضرة ١١ / ٣٠١.

٤) السرائر ١ / ٣٢٨.

٥) مروج الذهب ١ / ١٠٣.

٦) نقل الفيومي عن الأزهري في مصباح المنير، مادة (مال).

٧) القاموس المحيط ٤ / ٥٣.

٨) المهذب البارع ١ / ٤٨١.

وفوائد الشرايع [١] وتعليق النافع والغرية [٢] والمسالك [٣] وغاية المرام [٤] والميسية والمدارك [٥] وغيرها بأنّه ما يتميّز به الفارس من الراجل في الأرض المستوية للبصر المتوسط، وعن تاج العروس [٦] أنّ الميل ستة آلاف ذراع.

هذه جملة من كلمات الفقهاء واللغويين في تحديد الميل.

وأما الروايات، فهي لا تخلو من اختلاف أيضاً في تحديد الميل، ففي مرسل الصدوق: «قال الصادق عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما نزل عليه جبرئيل عليه السلام بالتقصير قال له النبي صلى الله عليه وآله: في كم ذلك؟ فقال: في بريد، فقال: وكم البريد؟ قال: ما بين ظل عير إلى فيء وعير، فذرعته بنو أُمية ثم جزّوه على اثني عشر ميلاً فكان كل ميل ألفاً وخمسمأة ذراع وهو أربعة فراسخ» [٧].

وفي مرسل الخزاز [٨] عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ كل ميل ثلاثة آلاف وخمسمأة ذراع.

وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن حدّ الأميال التي يجب فيها التقصير؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل حدّ الأميال من ظل عير إلى ظل وعير، وهما جبلان بالمدينة فإذا

---

١) فوائد الشرائع / ٦١ (مخطوط).
٢) نقل عنه في مفتاح الكرامة ١٠ / ٣٢٢.
٣) مسالك الأفهام ١ / ٣٣٩.
٤) غاية المرام ١ / ٢٢٤.
٥) مدارك الأحكام ٤ / ٤٣٠.
٦) تاج العروس ١٥ / ٧٠٨.
٧) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦١، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦، الحديث ١١١٧٢.
٨) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٠، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٣، الحديث ١١١٦٩.

طلعت الشمس وقع ظل عير إلى ظل وعير وهو الميل الذي وضع رسول الله صلى الله عليه وآله التقصير»[١].

ومقتضى القاعدة الأخذ بالمفهوم العرفي عند التعارض بينه وبين المعنى اللغوي، وقد عرفت شهادة غير واحد من الأعلام باشتهار كون الميل أربعة آلاف ذراع عند الفقهاء والعرف واللغويين، وحينئذٍ فلابد من حمل اختلاف الميل من حيث الأذرع وتحديده عند قدماء أهل الهيئة بثلاثة آلاف ذراع وعند غيرهم ـ كما عن تاج العروس ـ بكون الميل بستة آلاف ذراع، وفي بعض الروايات ـ كمرسل الصدوق المتقدم ـ بكونه ألفاً وخمسمأة ذراع على اختلاف الذراع، فقد حكي أنّ ذراع بعض الأكاسرة كان سبع قبضات فالذراع حينئذٍ يكون ثمانية وعشرين إصبعاً.

وفي الأوّلية العباسية بل والأموية أيضاً أنّ الذراع سبع وعشرون إصبعاً، فتحديد الميل بأربعة آلاف ذراع يلائم ذراع اليد الذي هو ست قبضات التي هي أربع وعشرون إصبعاً.

والحاصل أنّه إذا ثبت بشهادة غير واحد من الأعلام كون الميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد لتوافق العرف واللغة على ذلك أو لتقدم العرف على اللغة إن ثبت التخالف بينهما فلا إشكال، وإلّا فيكون الميزان بالمسافة التي تكون بين ظلي جبلي عير ووعير ومع تعسر ضبط ذلك يكون الضبط بالإصبع، فإنّه لا إشكال ظاهراً في كون الميل مأة ألف إصبع إلّا أربعة آلاف إصبع وهذا التسالم قرينة على كون اختلافهم في تحديد الميل بالذراع ناظراً إلى اختلاف الذراع فيما بينهم، كما عرفت.

وعليه فالمتعين تقدير الميل بالإصبع سواء خالف أربعة آلاف ذراع أم وافقها.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٠، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢، الحديث ١١١٦٨.

وأما تقدير الميل بما في مرسل الصدوق المتقدم من كونه ألفاً وخمسمأة ذراع، وفي مرسل الخزاز بثلاثة آلاف وخمسمأة ذراع، فلا محيص عن حمله على غير ذراع اليد، وإلّا يلزم كون الميل أقل من ستة وتسعين ألف إصبع، لصيرورة الميل بناءً على تحديده بما في مرسل الصدوق ستة وثلاثين ألف إصبع، وبناءً على تقديره بما في مرسل الخزاز أربعة وثمانين ألف إصبع، فعلى كلا التقديرين لا يكون الميل ستة وتسعين ألف إصبع مع أنّه لا إشكال في كون الميل بهذا المقدار.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنّه إذا لم يثبت كون المعنى العرفي للميل ما ذكرناه من أربعة آلاف ذراع ولم يثبت اتفاق اللغويين عليه أيضاً وكذا لم يثبت من الأخبار هذا التحديد، فلابد من الرجوع في تقدير الميل إلى ما أُرسل إرسال المسلمات من كون الميل ستة وتسعين ألف إصبع، وهذا التقدير لا ينطبق إلّا على أربعة آلاف ذراع بذراع اليد من المرفق إلى طرف الإصبع الوسطى وهو ست قبضات، كما عرفت.

والمراد بالإصبع عرضه لا طوله، وقدّر ذلك بسبع شعيرات من أوساط الشعير متلاصقات بوضع بطن كل واحدة منها على ظهر أُخرى، وربما يقال بالست وحمل على اختلاف الشعير أو الوضع أو الأصابع، وقدّر عرض كل شعيرة بسبع شعرات من أوسط شعر البرذون.

ولايخفى أنّ كلّاً من التحديد والتطبيق تحقيقي فلا يكفي التطبيق التقريبي، فإذا كانت المسافة أقل من ثمانية فراسخ ولو بإصبع لا توجب القصر وترتب آثار المسافر المقصر عليه. وذلك لما قرر في محله من عدم العبرة بالمسامحات العرفية في مقام التطبيق، والله العالم.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّه لا ينبغي الإشكال في كون مبدأ المسافة في البلاد المتعارفة من حيث الكبر هو آخر البلد دون المنزل الذي يسكنه كما نسب إلى المشهور، لدلالة قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة: «وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان...» [1] على اعتبار المسافة من المدينة لا من المنزل إذ الظاهر منه اعتبار المسافة من بلد المدينة، فتعتبر المسافة بين البلدين لا بين المنزلين، فإذا كان ما بين منزله الواقع في البلد الذي توطن فيه وبين المنزل الواقع في البلد الذي يسافر إليه ينزل فيه إذا وصل إلى ذلك البلد بمقدار المسافة لكن لم يكن ما بين نفس البلدين أي سورهما مسافة لا يقصّر.

وقيل بأنّ المدار في مبدأ المسافة هو حد الترخص تشبثاً في ذلك بأنّ صدق المسافر يتوقف على الوصول إلى حد الترخص وأما قبله فلا يصدق هذا العنوان عليه، فوجوب القصر منوط بصدق عنوان المسافر الذي يتوقف ذلك على بلوغه إلى هذا الحد.

وفيه أوّلاً: عدم تسليم موضوع وجوب القصر عنوان المسافر بل الضرب في الأرض الصادق على بلوغ حد الترخص وعدمه.

وثانياً: منع توقف صدق المسافر على بلوغ حد الترخص بعد تسليم كون الموضوع عنوان المسافر، لوضوح صدق المسافر عرفاً على من خرج عن بلده بقصد قطع المسافة وإن لم يصل بعد إلى حد الترخص.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٢، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١١٤٢.

واعتبار البلوغ إلى حد الترخص في وجوب القصر بدليل خاص شرعي لا ربط له بالأمر العرفي وهو تحديد المسافة، فما نسب إلى المشهور من اعتبار ابتداء المسافة من سور البلد إن كان له سور أو آخر بيوته مع عدمه هو الأقوى.

وأما البلاد المتسعة جداً كثمانية فراسخ أو أزيد كبلدة طهران وغيرها من البلدان الكبيرة الخارجة عن حد المتعارف بحيث تكون المسافة المعتبرة في موضوع وجوب القصر موجودة في نفسها، فقيل: إنّ مبدأ المسافة فيها يكون من محلته أو حد الترخص بالنسبة إليها على الوجهين المتقدمين في البلاد المعتادة، استناداً إلى تحقق اسم السفر والضرب في الأرض بذلك وإن كان مسيره بين الدور، ومع هذا الصدق لا حاجة إلى الخروج عن حصن البلد.

وفيه أوّلاً: عدم صدق السفر على الحركة في نفس البلد، لما قرر في محله وتقدم أيضاً من تقوّم السفر بالغيبة عن الوطن. ولا يصغى إلى ما قيل من اندراج المقام في إطلاق مثل قوله: «إنّه ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه» [1]، وذلك لعدم كونه ناظراً إلى الجهة المبحوث عنها بل هو ناظر إلى عدم اختصاص وجوب القصر بالمسافة الامتدادية وكون التلفيقية كالامتدادية في الحكم، وأما كون مبدأ المسافة في البلاد غير الكبيرة سورها وفي الكبيرة آخر المحلة فالإطلاق المزبور ليس ناظراً إليها.

وبالجملة فبعد تعليق الحكم في كثير من الروايات على المسافر لا وجه للبناء على كون موضوع وجوب القصر مجرد الضرب في الأرض وإن لم يصدق عليه السفر، فتدبر.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٢، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١١٦٥.

ومن المعلوم أنّ الخروج عن محلة فيها بيته إلى محلة أُخرى يكون بينهما مسافة لا يصدق عليه أنّه غاب عن وطنه بعد كون المحلّات أجزاء لبلدة واحدة وصدق اسم تلك البلدة على الجميع بنهج واحد كبلدة طهران بالنسبة إلى محلّاتها.

نعم إذا لم تكن محلّات بلدة متصلة وإن صدق على المجموع اسم بلدة واحدة، فلا يبعد بل يتعين احتساب مبدأ المسافة من محلته لعدّ العرف كل محلة في هذه الصورة بمنزلة بلد.

وثانياً: أنّ تنزيل كل محلة من محلّات البلدة الكبيرة منزلة بلد وإجراء حكم البلد على المحلة منوط بإرادة البلد المتعارف ولو بانصراف البلد عن البلد الكبير، وهذا التنزيل لا مجال له لعدم دليل عليه وعدم كون البلد المتعارف مضبوطاً حتى يحمل البلد الكبير عليه، لاختلاف البلدان في الكبر والصغر جداً وعدم متعارف مضبوط حتى يحمل عليه الخارج عن المتعارف.

فقياس المقام بما ذكر في تحديد الوجه في الوضوء من رجوع غير مستوي الخلقة إليه في غير محله لعدم بلد متعارف المقدار حتى يكون ملحوظاً في مقام التقدير.

فالمتحصل مما ذكرنا أنّ نفس البلد هو المدار في تحديد المسافة سواء كان كبيراً أم صغيراً، نعم إذا كان كبيراً ولكن انفصلت محلّاته ـ كما يقال في بعض البلاد الكبير ـ فمبدأ المسافة آخر محلته.

ولكن الاحتياط بالجمع فيما إذا لم يكن من آخر البلد الكبير إلى أوّل البلد الذي يسافر إليه مسافة وإن كان من آخر محلته إلى ذلك البلد الذي يقصد السير إليه مسافة لا ينبغي تركه، والله العالم بحقائق الأحكام.

الأمر الثاني: أنّ تنجز وجوب القصر منوط بإحراز موضوعه وهو المسافة إما بالعلم الوجداني، وإما بالبينة على ما هو الأصح من عموم حجيتها في الموضوعات.

وإذا تعارضت البينتان فقد يقال بتقدم بينة الإثبات على النفي لعدم معارضة بينهما إذ مرجعهما إلى العلم وعدمه وتقدم العلم على عدمه واضح. لكنه مشكل لأنّ مرجعهما إلى الإثبات لأنّ كلّا منهما تثبت شيئاً ينفيه الآخر كما لا يخفى، فمقتضى قاعدة تعارض الطرق التساقط دون التخيير لاختصاص أدلته بالأخبار المتعارضة وبعد التعارض يرجع إلى حكم الشك الذي سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وفي ثبوت المسافة بخبر العدل الواحد إشكال، وثبوتها بمجرد الظن أشكل لعدم الدليل الذي هو الدليل على عدم الحجية، كما لا يخفى.

وإذا شك في تحقق المسافة الشرعية الموجبة للقصر، فهل يجب عليه التقصير أم لا؟

توضيح الكلام فيه منوط بتقديم أمر، وهو أنّه لا إشكال في أنّ مقتضى إطلاق الأدلة هو وجوب الصلاة تماماً على كل مكلف وبعد ورود دليل وجوب القصر على المسافر قيّد ذلك الإطلاق، ولكن الكلام يقع في أنّه بعد التقييد هل صار موضوع كل من القصر والإتمام أمراً وجودياً كالمسافر والحاضر كما هو المشهور في الألسنة لتعبيرهم عن الموضوعين الوجوديين بالمسافر والحاضر، أم صار موضوع وجوب القصر أمراً وجودياً يعبر عنه بالمسافر وموضوع وجوب التمام لم يقيد بأمر وجودي كالحاضر بل موضوعه قيّد بأمر عدمي وهو عدم السفر؟

الحق هو الثاني، لأنّ موضوع أدلة وجوب الصلوات هو المكلف المدرك للوقت، وبعد ورود ما دلّ على وجوب القصر على المسافر وكون صلاته مشروطة بشرط لا وهو عدم لحوق الركعتين الأخيرتين بالأُوليين والاكتفاء بفرض الله تعالى قيّد موضوع دليل وجوب القصر بالسفر، فصار موضوع وجوب التمام المكلف غير المسافر الواجد لقيود من كون المسافة ثمانية وعدم كون سفره معصية إلى غير ذلك

من القيود المعتبرة في التقصير، فموضوع التمام على هذا التقييد قيّد بأمر عدمي لا أمر وجودي وهو الحضر.

إذا عرفت هذا الأمر فاعلم أنّه في صورة الشك في بلوغ المسافة إلى الثمانية أو كون السفر معصية أو في سائر القود المعتبرة في القصر لامانع من التشبث بالاستصحاب، بأن يقال: إنّه قبل وصوله إلى هذه النقطة كان عالماً بعدم قطع ثمانية فراسخ والآن يبنى على ذلك.

فلا يكون الاستصحاب مثبتاً كما قيل، بدعوى أنّ وجوب التمام مترتب على موضوعه وهو الحاضر واستصحاب عدم بلوغ المسافة لا يثبت كونه حاضراً حتى يجب عليه التمام، فمقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الجمع بين القصر والتمام للعلم الإجمالي بإحدى الوظيفتين.

توضيح وجه عدم مثبتية هذا الاستصحاب ما تقدم من عدم كون موضوع التمام أمراً وجودياً وهو الحاضر، وإشكال الإثبات منوط بذلك، وأما مع كونه أمراً عدمياً فلا يلزم الإثبات أصلاً إذ الموضوع هو المكلف غير المسافر فإذا أُحرز عدم السفر بالأصل مع إحراز شرائط أصل التكليف من البلوغ ونحوه يترتب وجوب التمام بلا إشكال.

كما أنّ توهم توقف وجوب التمام في المقام على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، واضح الاندفاع لأنّ المستند هو الاستصحاب الموضوعي وبعد إحراز الموضوع بالاستصحاب يتمسك بالدليل الدال على وجوب التمام.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في صحة جريان الاستصحاب وعدم لزوم إشكال المثبتية أصلاً.

هذا مضافاً إلى ما عن الميرزا النائيني قدس سره من كون وجوب التمام في المقام على القاعدة بناء منه على تمامية قاعدة تعليق الحكم على أمر وجودي القاضية بالأخذ بضد ذلك الحكم إلى أن ثبت ذلك الأمر الوجودي، ولكن ذكرنا في محله عدم تمامية هذه القاعدة، وإن كانت على فرض تماميتها كثيرة النفع لابتناء أصالة الاحتياط في الدماء والأموال والأعراض عليها.

مضافاً إلى أنّه بعد تسليم تمامية هذه القاعدة في نفسها لكنها لا تجري في المقام لأجل المعارضة بناءً على كون موضوع التمام وجودياً وهو الحضر، لجريان القاعدة حينئذٍ في كل من القصر والتمام على نهج واحد، فتتعارض كما لا يخفى.

وأماالاستصحاب فيمكن المناقشة فيه بما تكرر منّا في الأُصول من عدم جريان الاستصحاب في تغيّر حال من حالات الموضوع، لأنّ الوصف الزائل إمّا له الدخل وإمّا ليس له الدخل وإمّا مشكوك الدخل، وعلى كل حال لا مجال للاستصحاب للقطع بارتفاع الموضوع في الأوّل وبقائه في الثاني ومع القطع بالبقاء أو الارتفاع لا مجال للاستصحاب، وكذا لا يجرى الاستصحاب مع الشك في الدخل لعدم العلم ببقاء الموضوع الذي هو الشرط المقوّم للاستصحاب.

وقد يتوهم أنّ الشك في بلوغ المسافة إلى حد القصر يندرج في الأقل والأكثر الارتباطيين فيجري في الزائد على الركعتين أصالة البراءة بناءً على مرجعيتها في الأقل والأكثر الارتباطيين، فيتعين ببركة أصل البراءة وجوب القصر كعدم جزئية ما شك في جزئيته للصلاة بأصل البراءة.

لكنه مدفوع بأجنبية المقام عن الأقل والأكثر الارتباطيين وعدم صغرويته لتلك الكبرى.

توضيحه: أنّ الركعتين للمسافر مشروطة بشرط لا ـ أعني عدم انضمام الأخيرتين إليهما ـ وللحاضر مشروطة بشرط شيء ـ وهو الركعتان الأخيرتان ـ ومن المعلوم مغائرة الماهية المشروطة بشرط شيء للماهية بشرط لا فتكون وظيفتا الحاضر والمسافر متباينتين، وبعد فرض عدم انحلال العلم الإجمالي بالاستصحاب الموضوعي المثبت لعدم السفر يصير العلم الإجمالي منجزاً ومقتضاه الجمع بين الوظيفتين ولامجال لأصالة البراءة أيضاً.

لكن التحقيق أنّ منع الاستصحاب في المقام مغالطة واضحة، إذ لو بني على ذلك يلزم انسداد باب الاستصحاب في الشك في رافعية الموجود مع أنّ المتيقن من موارد حجية الاستصحاب عند القائل بحجيته هو الشك في رافعية الموجود.

ففي المقام ونظائره يكون الشك في تبدل الموضوع المعلوم بغيره والاستصحاب يقتضي بقائه، كما في الشك في رافعية المذي للطهارة فإنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في تبدل موضوع الطهارة بغيره، وفيما نحن فيه يشك في تبدل موضوع التمام بموضوع القصر ومقتضى الاستصحاب عدمه، فالإشكال في الاستصحاب فيما إذا تغير حال من حالات الموضوع متّجه فيما إذا لم يعلم بكون تلك الحال مما له دخل في الملاك أو الموضوع، وأما مع العلم بدخله في الموضوع والشك في صيرورته موجباً لتبدل الموضوع بموضوع آخر فلا إشكال في الاستصحاب، ففي المقام يعلم المكلف بأنّه قبل قطع هذه المسافة لم يكن مكلفاً بوجوب القصر لوجود موضوع وجوب التمام والشك يكون في رافعية هذه المسافة لموضوع وجوب التمام مع العلم بكون موضوع وجوب التمام هو الحضر بمعنى عدم السفر الموجب للقصر، فيكون الشك في رافعية الموجود ولا ينبغي الارتياب في جريان الاستصحاب في رافعية الموجود.

وعدم جريانه في الشك في حاجبية الموجود في الغسل والوضوء إنما هو لأجل كون المطلوب فيهما هو انغسال البشرة واستصحاب عدم الحاجب لا يثبت انغسال العضو إلّا على القول بالأصل المثبت.

وعليه فالاستصحاب في جميع موارد الشك في تحقق شرط القصر ـ من المسافة أو كون الإقامة القاطعة لحكم السفر هو قصد الإقامة في نفس البلد بحيث إذا خرج عن البلد وتجاوز عن حد الترخص يحكم عليه بالقصر ـ جارٍ بلا إشكال، ففي المقام ينحل العلم الإجمالي ببركة الاستصحاب المثبت لموضوع وجوب القصر ولا مجال لقاعدة الاشتغال القاضيه بلزوم الجمع عقلاً بين وظيفتي القصر والإتمام.

ثم إنّ الظاهر عدم وجوب الفحص عن المسافة مع إمكانه، لكونه من الشبهة الموضوعية التي اتفقت كلمة المجتهدين والمحدثين على عدم وجوب الفحص فيها، ومقتضى القاعدة أيضاً ذلك لأنّ الحكم تابع لموضوعه فالموضوع شرط لتحقق الحكم والحكم لا يقتضي حفظ موضوعه بل الحكم ثابت على تقدير وجود الموضوع، ولذا يجوز تبديل موضوع وجوب الصوم وهو الحضر بالسفر في أثناء نهار شهر رمضان ولو بعد مضي ثلاثة وعشرين يوماً.

وبالجملة فتبديل الموضوع مما لا مانع عنه، ففي المقام يكون موضوع استصحاب عدم السفر وهو الشك في تحقق المسافة الموجبة للقصر موجوداً ولا دليل على وجوب رفع الشك.

نعم لا يبعد أن يقال بمقالة الميرزا ﷺ وهو وجوب الفحص فيما إذا لم يكن متوقفاً على مؤونة، كالنظر إلى الأُفق لمن يكون على السطح وكالسؤال عن القافلة، فإنّ دليل عدم وجوب الفحص منصرف عن مثل هذين الموردين، والله تعالى هو العالم.

[المسافة التلفيقية]

الأمر الثالث: هل المسافة التلفيقية كالامتدادية في الحكم بوجوب القصر أم لا فيكون القصر مختصاً بالمسافة الامتدادية؟ فيه أقوال، فعن الكليني في الكافي [١] تعين وجوب القصر بمجرد الأربعة حيث اقتصر على ذكر أخبار الأربعة.

وعن بعض التخيير بين القصر والتمام بل نسب إلى المشهور، بل عن الأمالي [٢] أنّه من دين الإمامية إذا لم يرد الرجوع ليومه، غير أنّ الشيخ [٣] وابن حمزة [٤] منهم نصا على وجوب الصوم وعدم جواز الإفطار خلافاً للمرتضى [٥] والحلي [٦] فأوجبا التمام، واختاره الفاضلان [٧] في بعض كتبهما.

ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار، وهي على طوائف:

منها: ما تدل على وجوب القصر في قطع بريد،كصحيحة اسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التقصير؟ فقال: في أربعة فراسخ.» [٨]،وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقصير في بريد والبريد أربعة فراسخ.» [٩]، وصحيحة زيد الشحام قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: يقصّر الرجل الصلاة في

---

١) نسب إليه ذلك في منتقى الجمان ٢ / ١٧١ و ذخيرة المعاد / ٤٠٥.
٢) أمالي للصدوق / ٧٤٣، المجلس ٩٣.
٣) النهاية / ١٦١.
٤) الوسيلة / ١٠٨.
٥) نقل عن المرتضى في المعتبر ٢ / ٤٦٨.
٦) السرائر ١ / ٣٢٩.
٧) المعتبر ٢ / ٤٦٨، المختلف ٣ / ١٠٢.
٨) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٨، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١١٦١.
٩) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٥٧.

مسيرة اثنى عشر ميلاً.» [١]، ونحوها غيرها.

ومنها: ما تدل على وجوب القصر بقطع ثمانية فراسخ أو بريدين أو مسيرة يوم أو بياض يوم،كصحيحة علي بن يقطين [٢]، وموثقة سماعة المضمرة [٣]،وصحيحة أبي أيوب [٤]، ورواية أبي بصير [٥] المتقدمات في صدر البحث وقد عرفت هناك رجوع الكل إلى معنى واحد بشهادة تصريح بعض الروايات بذلك فلاحظ.

ومنها: ما تدل على اعتبار بريد ذاهباً وبريد جائياً،كصحيحة زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التقصير؟ فقال: بريد ذاهب وبريد جائي، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتى ذباباً قصّر، وذباب على بريد وإنما فعل ذلك لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ.» [٦]، وصحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاة؟ قال: بريد ذاهباً وبريد جائياً» [٧].

ولعل القول بالتخيير في قطع البريد نشأ من الجمع بين الطائفتين الأُوليين برفع اليد عن تعين وجوب القصر بقطع بريد بالطائفة الثانية الدالة على نفي القصر فيما دون الثمانية بأن يقال: إنّها تنفي تعيّن القصر لا أصله، فيكون القصر بقطع بريد واجباً تخييرياً لا تعيينياً.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٧، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٥٩.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٥، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦، الحديث ١١١٥٤.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، الحديث ١١١٤٦.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧، الحديث ١١١٤٥.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، الحديث ١١١٤٩.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦١، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤ و ١٥، الحديث ١١١٧٠ و ١١١٧١.
٧) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١١٥٨.

لكن التحقيق أنّه على تقدير المعارضة لابدّ من معاملة التعارض بينهما ولا سبيل إلى الجمع بينهما بالتخيير في المسألة الفقهية، نعم لا بأس بالتخيير في المسألة الأُصولية لكن لا تصل النوبة إلى هذه اللازمة.

بل الطائفة الثالثة تكون شارحة ومفسرة للبريد وأنّ المراد بقطع البريد هو كون مقدار الذهاب بريداً وكذا الإياب ومع هذا التفسير الذي هو أجلى أنواع الحكومة لا يبقى مجال لتوهم المعارضة بين الطائفتين الأُوليين حتى يجمع بينهما بالتخيير فتكون المسافة على كل حال ثمانية فراسخ، غاية الأمر أنّها أعم من الامتدادية والتلفيقية.

وعليه فقطع بريد فقط من دون ضم الإياب إليه لا يوجب القصر فنسبة وجوب القصر بقطع بريد إلى الكليني قدس سره غير صحيحة، لأنّ مجرد ذكر أخبار القصر في كتابه لا يدل على كون مضمونها مطابقاً لفتواه فصحّة هذه النسبة إليه محل التأمل.

فتلخص مما ذكرنا أنّ مقتضى حكومة الطائفة الثالثة على الطائفة الأُولى وجوب القصر في الثمانية التلفيقية ومع هذه الحكومة لا تعارض بين الأخبار المزبورة أصلاً، والله العالم.

وهل يعتبر في موضوعية الثمانية التلفيقية لوجوب القصر الرجوع ليومه حتى يكون مشتغلاً بالسير في بياض اليوم، وبعبارة أُخرى هل يعتبر القطع الفعلي في المسافة الملفقة أم لا؟ فلو ذهب بريداً في يوم ورجع في يوم آخر يتم.

ولا بأس بنقل الأقوال في مسألة التلفيق زائداً على ما تقدم، فنقول وبه نستعين:

إنّ في المسألة أقوالاً، منها: وجوب القصر تعيينياً في الأربعة مطلقاً وهو المنسوب إلى الكليني [١] ونسبه الحدائق [٢] على ما حكي إلى بعض المتأخرين.

---

١) نسب إليه ذلك في منتقى الجمان ٢ / ١٧١، وذخيرة المعاد / ٤٠٥.

٢) الحدائق الناضرة ١١ / ٣١٥.

ومنها: وجوب القصر تخييراً في الأربعة مطلقاً، وقد نسب ذلك إلى الكليني أيضاً وإلى ظاهر التهذيب [١] بل إلى صريحه، وهو خيرة المدارك [٢] والمنتقى [٣] وعن الروض [٤] أنّه أوجه، ونقل في محكي المدارك عن جده القول به [٥].

ومنها: وجوب القصر تخييراً لمريد الرجوع ليومه، وهو خيرة الشيخ في التهذيب [٦] على ما عن الذكرى [٧] وروض الجنان [٨] والرياض [٩]، وحكي أنّ الذكرى [١٠] نقله عن المبسوط والصدوق في كتابه الكبير.

ومنها: وجوب القصر تعييناً على مريد الرجوع ليومه، وهو مذهب الأكثر كما عن المعتبر [١١] والمنتهى [١٢] والتنقيح [١٣] والروضة [١٤] والدرة وتعليق النافع ومجمع البرهان [١٥]، والمشهور كما عن الحدائق [١٦]، وبين المتأخرين كما عن

---

١) تهذيب الأحكام ٣ / ٢٠٨.
٢) مدارك الأحكام ٤ / ٤٣٧.
٣) منتقى الجمان ٢ / ١٧٣.
٤) روض الجنان ٢ / ١٠٢٤.
٥) مدارك الأحكام ٤ / ٤٣٧.
٦) التهذيب ٣ / ٢٠٨.
٧) ذكرى الشيعة ٤ / ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
٨) روض الجنان ٢ / ١٠٢٤.
٩) رياض المسائل ٤ / ٤٠٩.
١٠) ذكرى الشيعة ٤ / ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
١١) المعتبر ٢ / ٤٦٧.
١٢) منتهى المطلب (ط. ق) ١ / ٣٩٠.
١٣) التنقيح الرائع ١ / ٢٨٥.
١٤) الروضة البهية ١ / ٧٨٠.
١٥) مجمع الفائدة والبرهان ٣ / ٣٦٠.
١٦) الحدائق الناضرة ١١ / ٣١٣.

روض الجنان [١] و المصابيح [٢]، والأشهر كما عن الرياض [٣].

وهو خيرة جمع كثير على ما في مفتاح الكرامة [٤]، وعن المصابيح [٥] نسبته إلى مذهب الشيخ في كتابي الأخبار [٦] ومذهب الكليني وهو الموجود في الفقه الرضوي [٧].

وكذا يجب القصر تعييناً على مريد الرجوع لليلته أو يومه وليلته مع اتصال السير.

وبالجملة مقتضى حكومة صحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدنى ما يقصّر فيه المسافر؟ قال: بريد ذاهباً وبريد جائياً.» [٨] ونحوها مما تقدم على ما يتبادر مما دل على اعتبار كون المسافة ثمانية فراسخ من الثمانية الامتدادية هو أعمية الثمانية من الامتدادية والتلفيقية.

كما أنّ مقتضى إطلاقها عدم اعتبار الرجوع ليومه في تعين وجوب القصر كالثمانية الامتدادية التي لايعتبر القطع الفعلي فيها، فلو قطع الثمانية في يومين كان كافياً في وجوب القصر قطعاً، ولا دليل على تقيد موضوعية المسافة التلفيقية لتعين وجوب القصر بالرجوع ليومه.

---

١) روض الجنان ٢ / ١٠٢٤.
٢) مصابيح الظلام ٢ / ٢١٩.
٣) رياض المسائل ٤ / ٤٠٩.
٤) مفتاح الكرامة ١٠ / ٣٣٩.
٥) مصابيح الظلام ٢ / ٢١٩.
٦) التهذيب ٣ / ٢٠٨، الاستبصار ١ / ٢٢٤.
٧) فقه الرضا / ١٥٩، في صلاة المسافر.
٨) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١١٥٨.

بل ما دلّ على وجوب القصر في عرفات نص في عدم اعتبار الرجوع ليومه، بداهة أنّ الحاج يجب عليه الوقوف بعرفة إلى غروب الشمس ثم الإفاضة إلى المشعر والمبيت فيها إلى طلوع الشمس ثم إلى منى لأداء مناسكها ثم الرجوع إلى مكة، فأخبار وجوب التقصير في عرفات نص في عدم اعتبار القطع الفعلي الشاغل لليوم، فما ورد في بعض الأخبار من كون المسافة الملفقة من ثمانية فراسخ شغل اليوم يحمل على تحديد مقدار المسافة لا اعتبار الشغل الفعلي، كما تقدم في صدر البحث.

ورمي أخبار عرفة ـ كما عن شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره [1] ـ بالضعف لإعراض الأصحاب عنها، وأُخرى ـ كما عن غيره ـ بجعل موردها خصوص النائي الذي يكون مسافراً يجب عليه التقصير سواء كان في مكة أم غيرها، في غير محله.

أما الأوّل: فلكونه دعوى بلا شاهد، بل الشاهد على خلافه لأنّ النبي والأمير (صلوات الله عليهما وآلهما) كانا يقصّران في عرفات في زمان كان وطنهما (صلوات الله عليهما) مكة المشرفة، وإتمام العامة يكون من بدع الثالث في السنة السابقة من رياسته فإنّ معاوية قصّر صلاته في عرفات واعترض عليه بنو أُمية وشيعة الثالث بأنّه تضييع لسنته فأجابهم بأنّ النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده إلى ستّ سنين من زمان رياسة صاحبكم كانوا يقصّرون الصلاة، فأترك سنة النبي صلى الله عليه وآله لسنة صاحبكم، ولكن لما لم يكن لمعاوية غرض غير التأمر والرياسة كما صرّح هو بذلك في موارد عديدة ساعدهم على ذلك فأتمّ الصلاة وصار التمام سنة لمن بعده من الأُمراء [2].

وأما الثاني: فلأنّه خلاف ما صرّح به في بعض روايات عرفات، كموثقة معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: في كم أقصر الصلاة؟ فقال: في بريد ألا ترى

---

١) كتاب الصلاة ٣ / ١٦.

٢) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١١٨٤.

أنّ أهل مكة إذا خرجوا إلى عرفة كان عليهم التقصير.» [١]، وصحيحة معاوية بن عمار «أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات؟ فقال: ويحهم أو ويلهم وأيّ سفر أشد منه، لا، لا تتمّ.» [٢] وعن بعض النسخ «لا تتموا».

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في اعتبار روايات وجوب القصر بعرفة ولا معارض لها عدا الفقه الرضوي [٣] المصرح بالرجوع ليومه، ولكن لم يثبت اعتباره، فالقول بعدم اعتبار الرجوع ليومه في وجوب القصر هو الأقوى، والله العالم.

ثم إنّ الثمانية التلفيقية بأيّ أنحاء التلفيق موضوع لوجوب القصر أو تختص موضوعيتها له ببعض أنحائه وهو ما إذا كان الذهاب أربعة فإذا كان الذهاب أقل منها وإن كان الإياب أكثر من ذلك، كما إذا كان لمقصده طريقان أحدهما ثلاثة فراسخ والآخر أربعة فراسخ فيختار الأقرب ويرجع من طريق يكون خمسة فراسخ إلى وطنه؟

قد يقال بموضوعية الثمانية التلفيقية مطلقاً وإن كان الذهاب أقل من أربعة فراسخ، نظراً إلى ما في بعض روايات الباب من التعليلات، كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة تعليلاً لتقصير النبي صلى الله عليه وآله: «إذا أتى ذباباً قصّر...وإنما فعل ذلك لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ» [٤].

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٨، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١١٨٠.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٣، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٧٦.

٣) فقه الرضا عليه السلام / ١٥٩. مستدرك الوسائل ٦ / ٥٢٨، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ٧٤٢٦.

٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦١، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤ و ١٥، الحديث ١١١٧٠ و ١١١٧١.

تقريب الاستدلال بمثل هذه العلة أنّ المدار بمقتضى العلة المنصوصة هو قطع ثمانية فراسخ بأيّ نحو كان ويكون ذكر بريد ذاهباً وبريد جائياً من باب المثال وبيان أحد الأفراد فلا خصوصية في البريد ذهاباً، فلو كان الذهاب أقل من أربعة فراسخ والإياب متمماً للثمانية كفى في وجوب القصر، فتلغى خصوصية المورد وهي كون الذهاب بريداً لا لأجل تنقيح المناط حتى يقال بكونه من القياس المسدود بابه والممنوع اعتباره واستشمام رائحته الكريهة، بل لكونه من العلة المنصوصة التي لا ينبغي الارتياب في حجيتها لكونها من ظواهر الألفاظ التي ثبت اعتبارها، نظير ما ورد في بعض روايات قاعدة التجاوز بعد بيان جملة من الصغريات كالشك في التكبيرة بعد الدخول في القراءة والشك فيها بعد الدخول في الركوع، وهكذا من قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.» [1] فإنّ المدار في عدم العبرة بالشك على الخروج عن محل المشكوك فيه والدخول في غيره وإن لم يكن من الأُمور المذكورة في الصحيحة كالتشهد الذي لم يذكر فيها.

نعم ربما يكون التعرض لصغريات القاعدة قرينة على كون الكبرى ما يناسب الصغريات بأن تكون الصغرى كالقراءة والركوع مما يكون جزءً مستقلاً للصلاة لا مثل الهوي والنهوض مما هو مقدمة للأجزاء، ولذا ذهب جمع كثير إلى عدم جريان القاعدة في الهوي ونحوه من المقدمات.

ولكن هذه القرينة مفقودة في المقام ضرورة أنّ البريد ذهاباً إذا جعل قرينة على تخصص الكبرى بخصوصية وهي كون الذهاب بريداً يكون ذلك مساوقاً لإنكار

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١، الحديث ١٠٥٢٤.

كلية العلة الموجب لعدم حسن التعليل بها، حيث إنّ الكبرى حينئذٍ تختص بما إذا كان الذهاب أربعاً وليس لها فرد آخر إذ الثمانية الملفقة المقيدة بكون الذهاب بريداً ليس كلياً ذا أنواع حتى يصح التعليل به، فحسن التعليل منوط بإلغاء خصوصية البريد في الذهاب.

وعلى هذا فالمتجه نظراً إلى توقف حسن التعليل على عموم العلة هو الالتزام بوجوب القصر في الثمانية الملفقة مطلقاً وإن كان الذهاب أقل من أربعة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ خبر إسحاق بن عمار المروي عن العلل قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن قوم خرجوا في سفر لهم فلما انتهوا إلى الموضع الذي يجب عليهم فيه التقصير قصّروا من الصلاة فلما صاروا على فرسخين أو على ثلاثة فراسخ أو أربعة تخلّف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم إلّا به فأقاموا ينتظرون مجيئه إليهم وهم لا يستقيم لهم السفر إلّا بمجيئه إليهم فأقاموا على ذلك أيّاماً لا يدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون، هل ينبغي لهم أن يتموا الصلاة أم يقيموا على تقصيرهم؟ فقال عليه السلام: إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم أقاموا أم انصرفوا، وإن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة قاموا أو انصرفوا، فإذا مضوا فليقصّروا، ثم قال: هل تدري كيف صار هكذا؟ قلت: لا أدري، قال: لأنّ التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في أقل من ذلك فإذا كانوا قد ساروا بريداً وأرادوا أن ينصرفوا بريداً كانوا قد سافروا سفر التقصير وإن كانوا ساروا أقل من ذلك لم يكن لهم إلّا إتمام الصلاة...» [1]، يدلّ على اعتبار كون الذهاب أربعة، لقوله عليه السلام: «وإن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة»،

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٧، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠ و ١١، الحديث ١١١٨٥ و ١١١٨٦.

فإنّه مطلق يشمل ما لو كان الإياب أزيد من أربعة فراسخ بحيث تتم به المسافة فيخصص به عموم التعليل، ويكون المتحصل حينئذٍ أنّ الثمانية الملفقة توجب القصر إذا كان الذهاب أربعة.

ولكن التحقيق أجنبية هذه الرواية ـ بعد تسليم اعتبارها ـ عما نحن بصدده من اعتبار عدم كون الذهاب أقل من أربعة مع قصد المسافة كما سيأتي من اعتبار قصد المسافة في وجوب القصر. وذلك لأنّ المفروض في السؤال أنّهم يتخلف رجل منهم لا يدرون يسافرون أو ينصرفون إلى منازلهم فصاروا مترددين في السفر، والمتعارف هو الرجوع من طريق الذهاب والمفروض أنّ الذهاب أقل من أربعة فمجموع الذهاب والإياب حينئذٍ أقل من الثمانية فلا موجب للقصر.

إلّا أن يمنع الانصراف إلى المتعارف أو على تقديره يمنع صلاحية هذا الانصراف للتقييد فالإطلاق بالنسبة إلى الإياب باق على حاله، فإذا ذهب إلى ثلاثة فراسخ وأراد الرجوع من طريق تكون خمسة فراسخ يتم ولا يقصّر.

إلّا أن يقال: إنّ التعليل حاكم على هذا الإطلاق فيقيّده بما إذا لم يكن الإياب متمماً للثمانية فإذا كان متمماً لها يجب القصر ومقتضى عموم العلة المنوط به حسن التعليل هو كفاية مطلق الثمانية في وجوب القصر وإن كان الذهاب فرسخين والإياب ستة فراسخ، بل وإن كان الذهاب فرسخاً والإياب سبعة فراسخ إلّا أن يمنع وجوب القصر في هذه الصورة للإجماع أو لعدم صدق السفر عرفاً على البعد عن الوطن بمقدار فرسخ، وخروج هذا الفرد بالدليل عن عموم العلة لا يضر بحسن التعليل لأنّه كسائر العمومات القابلة للتخصيص.

فتخلص مما ذكرنا أنّ ضابط منصوص العلة منطبق على التعليلات المذكورة في روايات الباب فتكون تلك التعليلات حاكمة على جميع نصوص التحديد من الثمانية

والأربعة، فالقول بكفاية مطلق التلفيق في وجوب القصر تبعاً لجماعة منهم صاحب العروة [١] هو الأقوى، ولكن الأحوط الجمع بين القصر والإتمام في صورة كون الذهاب أقل من أربعة.

وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما في مستمسك العروة [٢] من تقيد إطلاق التعليلات المذكورة المقتضي لكفاية مطلق التلفيق في القصر بنصوص الأربعة، حيث إنّ التعليلات في مقام بيان الإثبات وأنّ التقصير في البريد ذاهباً وجائياً تقصير في البريدين، فلا تقتضي إلّا إلغاء ظهور البريدين في الامتداديين وأنّ المراد بهما ما يعمّ الملفقين ولا تعرض فيها لإلغاء نصوص البريد حتى تكون حاكمة عليها والتعرض لذلك منوط بكون تلك التعليلات في مقام بيان الثبوت وقد عرفت أنّها في مقام بيان الإثبات، انتهى.

وذلك لما عرفت من حكومة التعليلات على جميع نصوص التحديد إذ لولاها لم يحسن التعليل، ومن المعلوم أنّ الحكومة في المقام واقعية لكونها شارحة لموضوع الحكم واقعاً، لا ظاهراً نظير أدلة الأُصول الحاكمة على أدلة الأحكام الواقعية فإنّ الحكومة فيها ظاهرية لا واقعية فنصوص التعليلات في مقام الثبوت لا الإثبات، وإن أُريد بالإثبات كون الحكومة من كيفيات الدلالة والحكاية فذلك مما لا ريب فيه لكن المدلول والمحكي فيها تابعان لواقعية الحاكم وظاهريته كما لا يخفى، ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام في المسافة التلفيقية التي لا يكون الذهاب فيها أربعة فراسخ.

---

١) العروة الوثقى ٣ / ٤١٤.

٢) مستمسك العروة ٨ / ٩.

[الثاني: قصد المسافة]

الشرط الثاني: قصد المسافة، فإن قطعها بدون القصد كما ذهب لطلب دابته التي شردت أو غريمه أو عبده الآبق ولم يعلم أنّ مطلوبه على رأس المسافة أو أزيد لم يقصّر.

والأصل في ذلك ـ بعد دعوى نفي الخلاف بل الإجماع عليه ـ مرسلة صفوان، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد يريد ان يلحق رجلاً على رأس ميل فلم يزل يتبعه حتى يبلغ النهروان وهي أربعة فراسخ من بغداد أيفطر إذا أراد الرجوع ويقصّر؟ قال عليه السلام: لا يقصر ولا يفطر لأنّه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ إنما يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير إلى الموضع الذي بلغه...» [1]. وضعفه منجبر بالشهرة، بل قد يقال بوضوح الحكم بين المتشرعة بحيث لا يحتاج إلى الدليل، فتأمل.

وربما ينسب إلى بعض الأعاظم قدس سرهم كون اعتبار قصد المسافة على طبق القاعدة، ولعل وجهه هو ظهور ما في النصوص من لفظ المسافر والضرب في الأرض ونحوهما في كون الفعل ناشئاً عن القصد والإرادة. ولكن فيه ما لا يخفى، فإنّ استناد الفعل إلى الفاعل لا يتوقف على نشوه عن القصد كما في إتلاف مال الغير في النوم فإنّ الفعل يستند إلى النائم مع عدم شعوره وقصده.

نعم إذا وقع الفعل في حيّز الطلب كقوله (سافر) أو (اُسجد) يستفاد منه بمناسبة الحكم للموضوع كون الفعل مقدوراً للفاعل لكون الطلب محركاً للعبد وداعياً له إلى إيجاد الفعل فلابد أن يستند الفعل إلى إرادته المنبعثة عن طلب المولى، لا على خلافها حتى يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٨، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٩٠.

ولكن لم يظهر وجه لكون ذلك على القاعدة بعد وضوح عدم توقف صدق السفر عرفاً على القصد المزبور لكون حقيقة السفر هي البعد عن الوطن وهو يحصل في كلتا صورتي قصد المسافة وعدمه، هذا إذا كان الموضوع السفر، وكذا إذا كان الضرب في الأرض لصدقه على الضرب المقرون بالقصد والفاقد له.

فعلى كل حال يكون اعتبار قصد المسافة في وجوب التقصير لأجل التعبد، وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في اعتبار المسافة في حكم التقصير تعبداً.

إنما الكلام فيما يراد من القصد، فإنّ المترائى من لفظ القصد والنية والإرادة هو ما ينبعث عن تصور الغاية المترتبة على قطع المسافة الداعية إلى اختيار قطعها، إلّا أنّ مقتضى تسالمهم على وجوب القصر على الأسير في أيدي المشركين مع علمه بأنّهم يسيرون به إلى المسافة وعدم قدرته على الهرب من أيديهم هو عدم إرادة ما يتبادر من الإرادة والقصد في هذا المقام، إذ مع إرادتهم لما هو ظاهر القصد لا يبقى مجال لوجوب القصر على الأسير المزبور مع خلوه عن القصد بهذا المعنى.

فالمراد بالقصد هنا جهة الانفعال المترتب على الفعل، إذ الإرادة فيها فعل وهو تصور الغاية المترتبة على المراد وانفعال وهو توطين النفس وعزمها على إيجاد ذي الغاية، والمراد بالقصد في المقام هو انفعال النفس أعني التوطين والعزم سواء نشأ هذا التوطين عن الاختيار كغالب المسافرين أم غيره كالأسير في أيدي المشركين، ففيما نحن فيه يكون المدار على العلم بقطع المسافة سواء كان هذا العلم ناشئاً عن الاختيار أم غيره، وهذا نظير قصد إقامة عشرة أيام القاطع للسفر حكماً أو موضوعاً، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وينبغي التعرض لبعض الفروع المتعلقة بالمقام.

الفرع الأوّل: أنّ مقتضى ما تقدم من كون قصد قطع المسافة العلم بسيره ثمانية فراسخ امتدادية أو تلفيقية هو وجوب القصر على التابع الذي يجب متعابعة المتبوع عقلاً أو شرعاً، كالعبد بالنسبة إلى السيد والزوج بالإضافة إلى زوجها، مع كون هذا التابع قادراً على التخلف فإنّه يجب على هذا التابع قصر الصلاة إذا كان عالماً بأنّ المتبوع قاصد للمسافة.

وذلك لما تقدم من كون المدار في القصد المعتبر في التقصير هو العلم بقطع الثمانية وهو حاصل في الزوجة والعبد وغيرهما من التابعين.

نعم ربما يشكل فيما إذا علم بتحقق السير إلى الثمانية لكن لم يصدر منه فعل كما إذا حمله مأمور السلطان إلى المجلس مع كون المسافة من منزله إلى المجلس ثمانية أو أزيد، فإنّه قد يشكل في وجوب القصر عليه حينئذٍ لأنّه كالميت الذي لا فعل له ولا يصدق عليه أنّه سافر وشغل يومه وذهب بريداً وضرب في الأرض ونحو ذلك مما ذكر في روايات الباب. وظهور هذه الألفاظ في كون السفر اختيارياً له مما لا ينكر، فعليه لا وجه لوجوب القصر.

لكن الحق اندفاعه، أما أوّلاً: فبعدم ظهور هذه الصيغ لا مادة ولا هيئة في كون الفعل اختيارياً للفاعل وإنما قلنا باعتبار القدرة والاختيار في متعلق الأمر لقرينة الطلب لأنّه يوجب إرادة الفعل عن أمر المولى فلو صدر منه الفعل من دون قدرته وإرادته لا يكون الفعل منبعثاً عن أمر المولى.

وأما ثانياً: فباستلزام ذلك عدم وجوب القصر على التابع القادر على التخلف عن متبوعه لعدم صدور السفر عن إرادته بل عن إرادة التابع مع أنّ وجوب القصر عليه مما لا إشكال فيه ظاهراً، بل الجمود على ظاهر الألفاظ المذكورة يقتضي اشتراط وجوب القصر بقطع المسافة بالرجلين بحيث يكون السير قائماً به لا بغيره من الدابة والسيارة والطيارة وغيرها، وذلك مما يضحك به الثكلى.

وأما ثالثاً: بعد تسليم الظهور المزبور، فبعدم إمكان الالتزام به لمعارضته لبعض الأخبار الذي أناط وجوب القصر بأربعة فراسخ أو البريد، كصحيحة إسماعيل بن الفضيل قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التقصير؟ فقال: في أربعة فراسخ.» [١]، ورواية أبي الجارود قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: في كم التقصير؟ قال: في بريد.» [٢]، وغيرهما.

فالمستفاد من الروايات هو اعتبار البعد عن الوطن بمقدار بريد إذا ضم إليه المجيء حتى يصير مجموع السير ثمانية فراسخ سواء كان البعد متحققاً بالاختيار أم بغيره، فإذا علم المحمول بأنّه يحمل إلى مجلس يكون بينه وبين منزله مسافة أو أزيد يجب عليه القصر، فضلاً عن المكرَه الذي يسير خوفاً من شر المكرِه بالكسر، وعن التابع الذي يجب عليه عقلاً أو شرعاً متابعة المتبوع مع قدرته على التخلف عنه، إذ المدار في وجوب القصر على العلم بتحقق بعده عن وطنه بمقدار ثمانية فراسخ أو أربعة مع الرجوع وعدم تخلل قواطع السفر في أثنائه، والله العالم.

الفرع الثاني: أنّ القصد في المقام يعتبر حدوثاً وبقاءً، فإذا ذهب فرسخين مثلاً بقصد قطع الثمانية الممتدة أو الملفقة وقبل قطع أربعة فراسخ عدل عن السفر أو تردد في ذلك، كمنتظر الرفقة إذا كان قاصداً للمسافة وقبل الوصول إلى أربعة فراسخ تخلف عنهم من لا يستقيم لهم السفر إلّا به فلا يدرون هل يمضون في سفرهم أم ينصرفون إلى وطنهم، فليس له التقصير لعدم تحقق موضوعه وهو قطع المسافة عن قصد، فالاستدامة الحكمية معتبرة في قطع المسافة كاعتبارها في الصلاة وغيرها مما يعتبر فيه النية.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٧، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١١٦١.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٨، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦، الحديث ١١١٦٢.

نعم لا بأس بالعدول عن شخص إلى غيره، كما إذا كان قاصداً لمكان خاص يكون بينه وبين وطنه ثمانية فراسخ وبعد طيّ فرسخين مثلاً عدل عن المسافرة إلى ذلك إلى مكان آخر يكون بعده عن وطنه ثمانية فراسخ أيضاً. وكما إذا كان قاصداً للمسافرة إلى محل خاص يبعد عن وطنه مقدار أربعة فراسخ وبعد قطع فرسخين عدل عن الذهاب إلى ذلك المحل إلى مكان آخر يكون إلى وطنه أربعة فراسخ أيضاً.

فلا ينبغي الإشكال في وجوب القصر في هاتين الصورتين، لإطلاق ما دلّ على وجوب قصر الفريضة في الضرب في الأرض والسفر الذي هو مسيرة يوم ونحو ذلك، والقدر المتيقن من تقييده هو عدم خلو السير عن القصد كمن يطلب دابته الشاردة ونحوها، ولا دليل على تقييده أزيد من ذلك بأن يكون متعلق الإرادة سفراً شخصياً بحيث يضرّ به العدول عنه إلى آخر، بل المتيقن من التقييد هو قصد المسافة النوعية، وإذا شك في التقييد بالمسافة الشخصية فمقتضى أصالة الإطلاق عدم التقييد ووجوب القصر على من قصد المسافة النوعية.

فما يحكى عن الروض [1] من احتمال عدم الترخص اقتصاراً على المتيقن من المسافة الشخصية في غاية الضعف.

وبالجملة فالمدار على قصد المسافة سواء كانت مشخصة ابتداءً أم لا، كما إذا أراد قطع ثمانية فراسخ ولكن لا يدري في ابتداء سفره أنّ الأولى هل هو اختيار المحل الكذائي أو غيره والمفروض أنّ كلّاً من ذينك المحلين عن وطنه ثمانية فراسخ فيخرج عن منزله إلى الحدّ المشترك بين المحلين، كما إذا كانا مشتركين في الطريق إلى ثلاثة فراسخ فيذهب إلى منتهى الحدّ المشترك ثم يعيّن المقصد بالاستشارة أو الاستخارة، فإنّه لا ينبغي الإشكال في وجوب القصر حينئذٍ.

---

١) روض الجنان (ط. ق) / ٣٨٥، و (ط. ج) ٢ / ١٠٢٧.

فقد ظهر مما ذكرنا عدم وجه للإشكال في وجوب القصر على من عدل عن المسافة الامتدادية إلى التلفيقية، كما إذا عزم على المسافرة إلى محل يكون بعده عن وطنه ثمانية فراسخ وبعد الوصول إلى أربعة فراسخ عدل عن ذلك وعزم على الرجوع إلى وطنه.

وكذا ظهر عدم الإشكال في وجوب القصر على من أراد المسافة التلفيقية ثم عدل عنها إلى الامتدادية، وذلك لما عرفت من كفاية قصد المسافة النوعية وعدم الحاجة إلى إرادة المسافة الشخصية في الحكم بالقصر.

والإشكال كله في العدول عن المسافة التي قصدها ابتداءً وعوده ثانياً بعد أن قطع مقداراً من المسافة، كما إذا قصد ثمانية فراسخ وبعد التجاوز عن حد الترخص الموجب لقصر الصلاة وقبل الوصول إلى أربعة فراسخ عزم على العود إلى وطنه أو تردد في ذلك ثم بدا له السفر،فللمسألة صور:

إحداها: أن يكون واقفاً في مكان العزم على العود إلى الوطن أو التردد في الرجوع إليه.

ثانيتها: أن يكون سائراً في حال العدول عن المسافرة أو التردد فيها بأن يسير إلى مقصده لا إلى وطنه.

ثالثتها: أن يكون من مكان العدول أو التردد إلى المقصد الذي أراد المسير إليه ثانياً مسافة امتدادية أو تلفيقية.

رابعتها: ان لا يكون من ذلك المكان إلى المقصد مسافة بل كان المجموع مما قطعه إلى مكان العدول ومما يقطعه من محل العدول إلى المقصد بمقدار المسافة.

والحكم في مسألة العدول إلى المسافرة بعد العدول عنها أو التردد فيها مبني على أنّ استمرار قصد المسافة المعتبر في الحكم بالقصر، هل هو كاستمرار النية في الصوم الذي يكون معتبراً في كل آن ويبطل بانفساخها والعزم على الإفطار أو التردد فيه إلّا في بعض الموارد كالمسافر القادم قبل الزوال، أم كنية الوضوء التي لا تبطل بالتردد في الأثناء والعود إليه قبل فوات الموالاة مع عدم الإتيان بشيء من أفعال الوضوء في حال العزم على العدم أو التردد فيه، أم كنية الصلاة التي وقع الكلام في أنّ العدول عنها أو التردد فيها يبطل الصلاة أو لا، إذا كان الرجوع إلى نية الصلاة قبل عروض خلل من فوت موالاة أو غيرها.

فإن كانت نية المسافة من قبيل نية الصوم تبطل ولا يضم السابق إلى ما يقطعه بعد العود إلى المسافرة. وإن كانت من قبيل نية الوضوء ينضم اللاحق إلى السابق قطعاً ولا يضر العدول أو التردد في الأثناء جزماً. وإن كانت من قبيل نية الصلاة ففيه كلام وخلاف.

التحقيق أن يقال: إنّ الذي يصح أن يكون مستنداً لحكم التردد في أثناء المسافة هو خبر إسحاق بن عمار المتقدم [1] الوارد في منتظر الرفقة الذي مقتضاه وجوب القصر وضم السابق إلى اللاحق، لإطلاق قوله عليه السلام فيه: «فإذا مضوا فليقصروا» الشامل لما إذا لم يكن الباقي فقط مسافة بل كانت المسافة مجموع السابق واللاحق.

إلّا أنّ في اعتبار خبر إسحاق بن عمار تأمّلاً وإشكالاً، لكون إسحاق مجهولاً عند بعض أهل الرجال ومجروحاً عند آخرين، فهو بين مجهول ومجروح ولم يرو عنه الأجلّاء حتى يكون ذلك أمارة على وثاقته، كما أنّه لم يظهر استناد المشهور إليه أيضاً حتى ينجبر ضعف الخبر به.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠، الحديث ١١١٨٥.

وعلى هذا فلا سبيل إلى إحراز حجية الخبر المزبور ليصح الاعتماد عليه في الحكم بالتلفيق وضم الذهاب السابق إلى اللاحق وعدم قادحية تخلل العدول عن السفر أو التردد في أثنائه ثم العود إليه، فالخبر المزبور باق تحت أصالة عدم الحجية ولا مجال للاستناد إليه، وليس في البين حينئذٍ إلّا مرسل صفوان [1] الدال على اعتبار الإرادة في قصر الصلاة، فإن كانت النية الحادثة هي الزائلة فيضم السابق إلى اللاحق وإن كانت متجددة وغير الأُولى فلا وجه لضم اللاحق بالسابق، بل لابد من ملاحظة اللاحق فإن كان بمقدار المسافة امتدادية أو تلفيقية يقصر وإلّا فيتمّ، وهذا هو النزاع المعروف المعبر عنه بعبارة وجيزة لطيفة وهي أنّ الزائل العائد كالذي لم يزل أو كالذي لم يعد.

وبالجملة فالكلام في كون نية المسافة المعتبرة في وجوب القصر كالنية المعتبرة في الصوم أو كالنية المعتبرة في الوضوء.

فعلى الأوّل لا يلحق الذهاب السابق باللاحق بل يعتبر في وجوب القصر كون الباقي بمقدار المسافة، وعلى الثاني يضم اللاحق بالسابق. الحق أن يقال: إنّه لا يظهر من خبر صفوان إلّا اعتبار القصد والإرادة في وجوب القصر بحيث يكون موضوع وجوب القصر طي المسافة مع القصد، وأما اعتبار عدم قطع استمرار القصد بالعزم على العدم أو التردد فلا يستفاد منه ذلك ويكون بالنسبة إلى اعتبار عدم تخلل العزم على العدم أو التردد في الأثناء مجملاً.

والمتيقن من اعتبار القصد هو استمراره بمثابة لا ينقطع بعزم على الخلاف ولا تردد فيه وبالنسبة إلى ما عدا المتيقن يتشبث بأصالة التمام، وإن شئت فقل: إنّ المخصص إذا كان مجملاً فيؤخذ بما هو المتيقن من التخصيص وفي الزائد يكون الشك

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٨، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٩٠.

في التخصيص الزائد فيتمسّك بعموم ما دل على وجوب التمام [١].

---

١) هذا ملخص ما أفاده سيدنا مدظله في الدرس.
ولكن الحق عدم إجمال الخاص بل الإرادة المعتبرة في المسافة لا قصور في إطلاقها فليس المستفاد منه أزيد من اعتبار اقتران قطع كل جزء من المسافة بالنية، وأما اعتبار عدم قطع النية بالعزم على العدم أو التردد فيه فيشك فيه ومقتضى إطلاق الإرادة عدم الاعتبار.
وعليه فيكون المخصص مطلقاً ومقتضاه اعتبار الإرادة في قطع المسافة بحيث يكون قطع كل قطعة من المسافة مع النية فتكون نية المسافة كنية الوضوء لا كنية الصوم.
وإن كان الاحتياط للدين مقتضياً للجمع بين القصر والتمام فيما إذا لم يكن خصوص الباقي بمقدار المسافة بل كان مجموع السابق واللاحق مسافة.
إذا عرفت ما هو الحق في المقام من كون النية المعتبرة في وجوب القصر كنية الوضوء لا كنية الصوم، فلنرجع إلى بيان أحكام الصور المزبورة، فنقول:
أما الصورة الأُولى: وهي أن يكون واقفاً في مكان العزم على الرجوع إلى وطنه أو التردد في ذلك أو سائراً يميناً أو يساراً، فمقتضى ما عرفت وجوب القصر فيها بعد العود إلى السفر.
وأما الصورة الثانية: وهي أن يسير عن مكان العزم على الرجوع إلى الوطن أو التردد فيه فلا يبعد وجوب القصر فيها أيضاً إلّا أن لا يصدق وحدة النية عرفاً بأن تكون النية الحادثة غير النية الأُولى وانقطعت الأُولى بالعزم على الخلاف أو التردد فيه مع الجري عملاً على الخلاف كما هو المفروض، فالنية الثانية متجددة وغير مرتبطة بالأُولى فتعتبر المسافة من زمان إنشاء السفر حين حدوث النية الثانية فإن كانت المسافة من مكان حدوث النية الثانية إلى المقصد ثمانية فراسخ امتدادية أو تلفيقية يجب القصر، فهذه الصورة لا تخلو من شبهة وإشكال، فالأحوط فيها مع عدم بلوغ الباقي إلى المسافة الجمع بين القصر والتمام.
وأما الصورة الثالثة: وهي كون الباقي بعد العود إلى المسافرة بمقدار المسافة، فلا إشكال في وجوب القصر فيها وإن قلنا بالعدم في الصورتين الأُوليين وبنينا على كون نية المسافة كنية الصوم وذلك لوضوح كون نفس الباقي مسافة مع الغض عن السابق، كما لا يخفى.
فتلخص أنّ مريد المسافة إذا عدل عن السفر في أثناء الطريق أو تردد فيه ثم رجع إلى السفر فإن كان الباقي بعد الرجوع إلى المسافرة ثمانية فراسخ ممتدة أو ملفقة فيجب عليه القصر بلا إشكال، سواء وقف في مكان العدول عن السفر أو التردد فيه أم لا، إذ المفروض أنّ ما يقطعه بعد الرجوع إلى السفر مسافة.
وأما إذا كان أقل من المسافة وقد سار مقداراً في حال التردد أو العزم على عدم السفر وإن كان

هذا تمام الكلام في حكم مريد السفر بالنسبة إلى ما بعد العدول عن عزم عدم السفر أو عن تردده فيه.

وأما بالنسبة إلى ما قبل العدول عن السفر أو التردد فيه كالصلاة التي صلّاها قصراً بعد التجاوز عن حد الترخص في حال قصد قطع المسافة وقبل العدول عن المسافرة أو التردد فيها، فمقتضى القاعدة وجوب إعادتها أو قضائها تماماً، لأنّ موضوع وجوب القصر هو قطع ثمانية فراسخ مع القصد والمفروض عدم تحققه بعد التردد أو العزم على العدم وجواز إتيان الصلاة قصراً بعد الوصول إلى حد الترخص وقبل قطع المسافة تسهيل من الشارع الأقدس وإلّا فليس له القصر قبل تحقق موضوعه وهو قطع الثمانية عن قصد فالعدول عن السفر كاشف عن عدم موضوع القصر فتجب الإعادة.

مجموع ما قطعه حال النية الأُولى والثانية باستثناء ما قطعه في حال التردد أو العزم على الخلاف بمقدار المسافة، فقد عرفت أنّ وجوب القصر فيه لا يخلو عن إشكال لقوة احتمال احتساب النية المتجددة بعد الجري العملي على طبق العدول عن النية السابقة مغائرة للنية الأُولى وموجبة لعدم انضمام اللاحق إلى السابق.

وإن لم يكن الباقي مسافة بل كان مجموع السابق واللاحق مسافة، فإن كان واقفاً في مكان التردد أو العدول عن المسافرة ولم يسر مقداراً من المسافة متردداً أو عازماً على عدم المسافرة، فقد عرفت أنّ مقتضى دليل اعتبار الإرادة في وجوب القصر هو تعين القصر عليه لعدم دليل على اعتبار استمرار النية وعدم تخلل التردد أو نية العدم بين أجزاء السير وآناته، ومورد خبر إسحاق بن عمار المتقدم بناءً على اعتباره هو الوقوف في مكان التردد لا السير في حال التردد.

وإن لم يكن واقفاً بل سار إلى المقصد في حال العدول عن السفر أو التردد فيه، فقد عرفت نفي البعد عن عدم وجوب القصر عليه وإن كان مجموع سيره بعد إخراج ما قطعه متردداً بمقدار المسافة لما تقدم من قوة احتمال عدم صدق السفر عرفاً على ذلك وكون النية الثانية حادثة ومغائرة للنية الأُولى، ولكن مقتضى الأدلة العامة هو وجوب القصر لعدم دليل على قادحية تخلل العزم على عدم السفر أو التردد في أثناء السير مع قطع شيء من المسافة في ذلك الحال كما هو المفروض أو عدم قطعه كما تقدم.

لكن قام النص الخاص ـ وهو صحيحة زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلّوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع بالصلاة التي كان صلّاها ركعتين؟ قال عليه السلام: تمّت صلاته ولا يعيد.» [١] ـ على عدم وجوب الإعادة وإن رجع إلى وطنه، فمجرد قصد المسافة والوصول إلى حد الترخص يوجبان جواز القصر، وإن عدل بعد الصلاة عن السفر ورجع إلى منزله، فلا يعتبر في الحكم بالقصر القطع الفعلي للمسافة بل يكفي في ذلك العزم عليه مع الوصول إلى حد الترخص وإن عدل بعد ذلك عن السفر.

ولا يعارضها صحيحة أبي ولّاد [٢] وخبر سليمان المروزي [٣] الدالان على وجوب الإعادة، وذلك لإعراض المشهور عنهما الموجب لسقوطهما عن الحجية فلا يصلحان لمعارضة صحيحة زرارة المعوّل عليها عند المشهور.

وبالجملة فمستند الحكم بالإجزاء وعدم وجوب الإعادة هو النص المذكور دون قاعدة الإجزاء كما في بعض الكلمات، لما فيه أوّلاً: من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كما حقق في محله. وثانياً: من عدم كون المقام من صغرياته، لعدم الأمر بل تخيله لانكشاف عدم الموضوع الموجب للقصر بعد العدول عن السفر.

ومقتضى إطلاق الصحيحة عدم الفرق في عدم وجوب الإعادة بين سعة الوقت وضيقه، فما في نجاة العاملين لشيخنا المعاصر [٤] دامت إفاضاته من التفصيل بينهما ممّا لم يظهر له وجه.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٢، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٣٩.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٠، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٩٣.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٧، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١١٦٠.
٤) وهو الحسن بن علي الخاقاني (١٣٠٠ - ١٣٨١ ق).

الفرع الثالث: أنّ منتظر الرفقة ومثله فيما دون المسافة، تارة: يكون عازماً على المسافرة حتى مع عدم مجيء الرفقة، وأُخرى: يكون عازماً على العود على تقدير عدم مجيء الرفقة، وثالثة: يكون متردداً في السفر والعود إلى منزله، ورابعة: يكون ظاناً بالسفر على تقدير عدم مجيء الرفقة.

فإن كان عازماً على السفر على كل تقدير، فلا إشكال في وجوب القصر عليه فيما دون المسافة وما بعدها، لاجتماع شروط القصر كما هو واضح.

وإن كان عازماً على الرجوع إلى منزله على تقدير عدم مجيء الرفقة، فالظاهر وجوب التمام عليه ما دام واقفاً في ذلك المكان لخلوّه عن قصد المسافة التي هي من شرائط وجوب التقصير، كما يدل عليه ـ مضافاً إلى ما عن المستند [١] من دعوى نفي الخلاف عنه وعن غيره من دعوى الإجماع ـ صحيح أبي ولّاد [٢] وخبر إسحاق [٣] ورواية المروزي [٤] الدالة على كون العدول والعزم على عدم السفر مخلّاً بوجوب القصر.

وإن كان متردداً في السفر والعود إلى منزله على تقدير عدم مجيء الرفقة والمفروض عدم وثوقه بمجيئهم، فيجب عليه التمام أيضاً لخلوه عن القصد المعتبر في وجوب القصر.

وإن كان ظاناً بالسفر مع عدم مجيء الرفقة فعن الشهيد قدس سره في الذكرى [٥] وجوب القصر عليه إلحاقاً للظن بالسفر بالجزم به، لكنه لا دليل على هذا الإلحاق

---

١) مستند الشيعة ٨ / ٢١٧.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٠، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٩٣.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠، الحديث ١١١٨٥.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٥٧، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١١٦٠.
٥) ذكرى الشيعة ٤ / ٣٠٢.

بعد كون عدم حجية الظن مقتضى الأصل وبعد كون المدار في وجوب القصر على العلم بالمسافرة فلا يعبأ بما قطعه في حال الظن بالسفر على تقدير عدم مجيء الرفقة، فوجوب القصر عليه حينئذٍ منوط ببلوغ ما يقطعه بعد تبدل ظنه بالسفر بالعلم به إلى المسافة.

ومنه يظهر أنّه لو قطع بعض الطريق برجاء مجيء الرفقة ولم يجيئوا وبعد اليأس من مجيئهم عزم من ذلك المحل على السفر ولم يكن ما يقطعه من محل العزم إلى مقصده مسافة فلا يضم ما قطعه في حال الرجاء بما قطعه في حال العزم لخلو تلك القطعة من قصد السفر، فيجب عليه التمام إلّا إذا كان مجموع ما قطعه قبل حصول الرجاء وفي حال الجزم بالسفر مسافة فإنّه ينضم اللاحق إلى السابق، ولا يضر تخلل ما قطعه في حال الرجاء كما عرفت لصدق قصد المسافة على ذلك وعدم قادحية ما قطعه في الأثناء برجاء السفر.

فما في مصباح الفقيه [1] من ضم ما قطعه في حال رجاء مجيء الرفقة بما يقطعه بعد حصول الجزم بالسفر تنظيراً له بما إذا احتمل كون زيد ملفوفاً باللحاف فقدّه بقصد قتل زيد على تقدير وجوده تحت اللحاف وصادف الاحتمال للواقع فإنّه يصدق عليه أنّه قتل زيداً عن قصد، **لا يخلو** عن المغالطة لعدم المطابقة بين المقام وبين ما ذكره من المثال، ضرورة أنّ قصد قتل زيد في المثال موجود بخلاف قصد السفر فإنّه في حال رجاء مجيء الرفقة مفقود بالوجدان، فلا يناسب تنظير المقام العاري عن القصد به، بل المناسب تنظير ما لو قصد المسافة واحتمل أنّ القرية الكذائية مثلاً إلى بلده مسافة بالمثال المزبور من قصد قتل زيد لوجود قصد السفر هنا كوجود قصد القتل هناك.

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٧٣٢.

فالمتحصل مما ذكرنا أنّ العزم على عدم السفر رافع لحكمه، كما أنّ العزم على عدم إقامة عشرة أيام رافع لحكم الإقامة وإن بلغ مجموع ما قبل العدول عن الإقامة وما بعده من الزمانين بمقدار عشرة أيام كما إذا قصد إقامة العشرة في مكان وبعد مضي ثلاثة أيام نوى الخلاف وأراد أن لا يبقى هناك بعد الثلاثة أيام إلّا يومين مثلاً وبعد مضيهما بدا له فأراد المقام فيه ثمانية أيام مثلاً فإنّ ما قبل العدول عن الإقامة كان ثلاثة أيام وما بعده ثمانية أيام والمجموع أزيد من عشرة أيام، فإنّهم ذكروا في مبحث الإقامة عدم ضم اللاحق إلى السابق وكون العدول عن الإقامة رافعاً لحكمها وموجباً لصيرورة السابق كالمعدوم.

نعم إذا صلّى المقيم رباعية تماماً ثمّ عدل عن الإقامة يجب عليه إتمام الصلاة مادام في ذلك المحل ولا يؤثر العدول في الصلاة حينئذٍ، كما لا يعتبر في تأثير نية الإقامة وجود التكليف الفعلي حال إرادة الإقامة فإذا نوى الإقامة مع عدم التكليف الفعلي ـ كما إذا كان المقيم حائضاً ولم تطهر إلّا بعد ثمانية أيام من نية الإقامة ـ فتتم الصلاة في اليومين الباقيين من مدة الإقامة.

فتحصل من جميع ما ذكرنا في الشرط الثاني من شروط القصر اعتبار قصد المسافة في وجوب القصر، وأنّه إذا تردد فيما دون المسافة بعد أن كان عازماً على السفر ثم تبدل تردده بالعزم على السفر، فإن لم يقطع شيئاً من الطريق في حال التردد فقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة وجوب القصر إذ المفروض أنّ قطع المسافة بأسرها كان عن قصد ولا دليل على اعتبار استمرار القصد بمثابة يكون التردد في أثنائها قادحاً في ضم اللاحق إلى السابق.

وإن قطع شيئاً من الطريق برجاء السفر حتى يظهر الحال ثم عزم على السفر لمجيء الرفقة أو غيره مما يوجب العزم على السفر، فالظاهر أيضاً وجوب القصر وعدم قادحية التردد وقطع شيء من الطريق رجاءً في ضم السابق إلى اللاحق، لعدم كون قصد المسافة بأشد من قصد الصلاة فإنّه لا مانع من إتيان بعض الصلاة رجاءً إلى أن يتبيّن الحال خصوصاً في الركعتين الأخيرتين اللتين يجوز المضي فيهما على الشك ولا يكون الإتيان في حال الشك مضراً بالاستمرار الحكمي المعتبر في الصلاة، وبالجملة فلم يظهر مانعية التردد وقطع بعض الطريق رجاء عن الاستمرار الحكمي المعتبر في قطع المسافة.

وأما إذا عدل عن قصد المسافة فيما دون المسافة ثم رجع إلى العزم على السفر، ففي وجوب القصر إن لم يكن الباقي بعد الرجوع إلى العزم على السفر مسافة إشكال، فإنّ الروايات لم تتعرض لحكمه وإنما تعرضت لحكم من عدل عن السفر كصحيحة أبي ولاد [1] فيمن خرج من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن هبيرة وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخاً في الماء ثم بدا له في الليل الرجوع إلى الكوفة، وليس في الروايات تعرض لحكم من عدل عن السفر ثم عزم عليه، فلا يترك الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام إلّا إذا كان الباقي بعد العود إلى السفر مسافة، سواء كانت امتدادية أم تلفيقية على الأقوى، وحصر موضوعية المسافة التلفيقية بخصوص ما إذا كانت المسافة الملفقة من منزله ـ كما ربما يظهر من العروة [2] ـ مما لا شاهد له، والله تعالى هو العالم بحقائق الأحكام.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٠، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٩٣.

٢) العروة الوثقى ٣ / ٤٢٢ - ٤٢٣، ولكن ربما يظهر منه خلاف ذلك.

[الثالث: عدم المرور على الوطن]

الشرط الثالث [من شرائط وجوب القصر على المسافر **]** :

أن لا يقطع السفر بالمرور على الوطن الذي ستعرف المراد منه إن شاء الله تعالى. والمرور به قاطع للسفر موضوعاً لوضوح تقوم مفهوم السفر بالبعد عن الوطن والغيبوبة عنه، فإذا مرّ بالوطن يصير حاضراً ويخرج عن عنوان المسافر عرفاً وإن لم يتوقف فيه بل عبر عليه من دون مكث، فإنّ نفس الحضور في الوطن يضاد السفر المتقدم بالبعد عن الوطن، فانقطاع حكم السفر بالمرور على الوطن يكون على طبق القاعدة ولا حاجة فيه إلى النص، فلا مجال للاستشكال فيه بعدم ورود نص عليه، هذا مما لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

إنما الإشكال في قاطعية إقامة عشرة أيام بحسب الموضوع كالمرور على الوطن أو الحكم كقصد المسافة الذي هو قيد شرعي في وجوب التقصير من دون دخل له في السفر العرفي.

وببيان آخر: لا إشكال في أنّ المقيم عشرة أيام في محل مع القصد يجب عليه التمام، إنما الكلام في كونه قاطعاً للموضوع بمعنى أن يكون كالمرور بالوطن في رافعيته للسفر فوجوب القصر حينئذٍ منوط بإنشاء سفر جديد يكون بنفسه مسافة، ولازمه عدم ضم ما قطعه سابقاً إلى ما يقطعه لاحقاً إذا لم يكن ما يقطعه من محل الإقامة إلى مقصده مسافة؛ أو قاطعاً للحكم بأن يكون حكم السفر وهو القصر منقطعاً بقصد الإقامة في مكان تعبداً مع كونه مسافراً حقيقة، فإذا خرج عن محل الإقامة إلى ما دون المسافة يقصّر لعدم خروجه عن المسافر ولازمه انضمام ما قطعه سابقاً إلى ما يقطعه لاحقاً.

لا يبعد الاحتمال الأوّل، لظهور قوله عليه السلام في صحيحة زرارة، قال: «من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير فإذا زار البيت أتمّ الصلاة وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر.» [١] في كون الإقامة قاطعاً للسفر موضوعاً لأنّه مقتضى عموم التنزيل لا أنّه بمنزلة أهل مكة في جهة خاصة وهي إتمام الصلاة إذ لا قرينة على هذا الاختصاص.

ويؤيّده ما يدل على وجوب القصر على المقيم عشرة أيام بمكة إذا خرج إلى عرفات [٢]، حيث إنّه لو كان إقامة عشرة أيام قاطعاً لحكم السفر لا لموضوعه لم يكن وجوب القصر منوطاً بالخروج إلى عرفات بل كان نفس الخروج عن محل الإقامة موجباً للقصر، إذ المفروض عدم خروجه عن المسافر حقيقة وإنما وجب التمام تعبداً ما دام في محل الإقامة فإذا خرج عنه فلا موجب للتمام لاجتماع شروط القصر.

وسيأتي مزيد بيان لما هو الحق في المقام من قاطعية الإقامة موضوعاً أو حكماً، والمقصود بالذكر فعلاً هو قاطعية الوطن، وقد عرفت أنّ قاطعية المرور بالوطن للسفر موضوعاً وكونه موجباً لتعدد السفر وعدم احتساب ما يقطعه بعد المرور بالوطن من السفر السابق بل يعتبر في وجوب القصر بلوغ ما يقطعه بعد الوصول إلى الوطن إلى المسافة الموجبة للقصر مما لا ينبغي أن يستشكل فيه، إنما الكلام في مفهوم الوطن الذي يكون العبور عليه قاطعاً للسفر.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٧٨.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١١٨٠.

فقيل: إنّه عبارة عن مسقط الرأس فقط وليس غيره وطناً، فالوطن الاتخاذي لا أصل له.

وقيل: إنّ الوطن اثنان، أحدهما مسقط الرأس والآخر ما يأخذه الشخص وطناً له. وعلى هذا القول قد يقال بعدم تعدد الوطن الاتخاذي وانحصاره في واحد، فكما أنّ مسقط الرأس واحد فكذلك الوطن الاتخاذي؛ وقد يقال بإمكان تعدده، فلو لم يعرض عن مسقط رأسه واتخذ وطنين يكون ذا أوطان ثلاثة.

أما القول الأوّل فضعفه أوضح من أن يخفى، وكذا القول بانحصار الوطن الاتخاذي في واحد.

[مفهوم الوطن]

إنما الكلام فيما يعتبر في الوطن الاتخاذي، فهل يعتبر فيه نية الإقامة الدائمة أم يكفي فيها نية إقامة مدة معتد بها كعشرين سنة أو أزيد؟ نظير الطلبة المجتمعين من البلدان في المراكز العلمية كالنجف الأشرف لتحصيل العلم وبعد الفوز بمقام علمي يرجعون إلى أوطانهم.

وعلى كلا التقديرين هل يتوقف اتصاف ذلك المحل بالوطنية على مكث زمان فيه أو يكفي في الاتصاف بها نفس النية؟ ثم على تقدير التوقف على مكث زمان فيه هل يكون ذلك معيناً عند العرف أم لا؟ وعلى التقادير هل يشترط في صدق الوطن الاتخاذي على محل كونه ذا ملك فيه مطلقاً وإن كان نخلة أم لا يشترط ذلك بل يكفي في صدقه أن يكون له فيه منزل ولو إجارياً أو وقفياً؟ فإنّ كثيراً من هذه الجهات مورد للإشكال والخلاف.

أما عدم صدق الوطن على محل له فيه ملك مع عدم قصد التوطن فيه، فلا ينبغي أن يقع محلّاً للإشكال والأخبار الواردة في وجوب الإتمام في الضيعة مع عدم

الاستيطان فيها محمولة على التقية كما قيل أو هي مطلقة تقيد بما دل على توقف وجوب الإتمام فيها على نية الإقامة.

وأما اعتبار قصد الإقامة الدائمة في صدق الوطن، فيساعده قول جمع من اللغويين كالقاموس وغيره وكذا العرف. وأما توقفه على مكث زمان فيه، فغير بعيد عند العرف لكن مقداره غير معلوم. وأما توقفه على الملك فغير ثابت عند العرف.

لكن المستفاد من الأخبار في كيفية اتخاذ محل وطناً عرفياً أن يقيم في مكان ستة أشهر وكان له فيه منزل يقيم فيه في الستة أشهر وتعيين هذه المدة إما تعبد محض من الشارع في الوطن العرفي وإما تخطئة للعرف حيث لا يرى العرف اعتبار الإقامة في هذه المدة في تحقق الوطن عرفاً، كما أنّ محل الإقامة لا يصدق عرفاً على مكان أقام شخص فيه عشرة أيام، بل صدقه عليه عرفاً منوط بإقامة شهرين أو أزيد فيه، لكن الشارع جعل إقامة عشرة أيام فيه موجبة لصدق محل الإقامة على ذلك.

وكيف كان فالمستفاد من بعض الأخبار هو اعتبار أمرين في تحقق الوطن العرفي، أحدهما إقامة ستة أشهر، والآخر كونه مالكاً لمنزل في ذلك المكان أقام فيه ستة أشهر، ويسمى هذا الوطن العرفي بالوطن الشرعي لتصرف الشارع فيه بتقييد موضوعيته لوجوب التمام فيه وانقطاع السفر به بكونه مالكاً لمنزل فيه أقام فيه ستة أشهر.

أو المستفاد منها أنّ مجرد ملكية الضيعة لا تكون قاطعة لحكم السفر بل لابد من ملكية المنزل وإقامة ستة أشهر فيه فيكون ما دلّ على اعتبار هذين القيدين في انقطاع حكم السفر في مقابل ما حكي عن العامة من اكتفائهم في الحكم بالتمام بمجرد ملكية الضيعة وإن لم يتحقق فيها إقامة عشرة أيام. ويدل عليه جملة من رواياتنا أيضاً وإن حملت على التقية.

وبالجملة فيحتمل أن يكون صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع [١] في مقام بيان عدم كون ملكية الضيعة في نفسها مما يقطع السفر بل لابد من مراعاة القيدين المذكورين فيها، لا في مقام بيان ما يعتبر في الوطن الاتخاذي، فصحيحة ابن بزيع ونحوها أجنبيان عن تحديد ما يعتبر في الوطن العرفي من المكث والإقامة، فروايات الضيعة الدالة على وجوب التمام فيها ولو مع عدم إقامة عشرة ـ كما صرح في بعضها بإقامة اليوم أو اليومين ـ معارضة بما دلّ على وجوب القصر فيها مع عدم نية الإقامة فيها.

ولا وجه للجمع بينهما بحمل وجوب الإتمام على الوجوب التخييري بأن تكون خصوصية الملك موجبة للتخيير بين القصر والتمام كالمواطن الأربعة.

وذلك لأنّ هذا الجمع وإن كان مقتضى الصناعة لرفع اليد عن ظهور إطلاق كل من الأمرين في التعيينية بنص الآخر إلّا أنّه لا وجه للمصير إليه في المقام للنهي عن التقصير في بعض الأخبار وهو ظاهر في نفي المشروعية ومع هذا النهي كيف يحمل الأمر بالقصر على التخييري، فالمعارضة بين ما دلّ على وجوب القصر في الضيعة وبين ما دلّ على وجوب التمام فيها ثابتة، ولابد من علاج التعارض، وقد عرفت فقدان الجمع العرفي بين الطائفتين المزبورتين الآمرة أحدهما بالتمام في الضيعة وإن لم يرد المقام فيها عشراً وكون الضيعة وخصوصية الملك كالوطن والأُخرى بالقصر إلّا مع الإقامة أو الاستيطان أو السكنى، فأركان المعارضة موجودة.

وحمل الطائفة الآمرة بالتمام في الضيعة على التقية غير سديد لعدم ثبوت كون الحكم بالتمام مذهب من يتقى من شره ويخاف من بأسه كأبي حنيفة، وقيل: إنّ العامة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩٤، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، الحديث ١١٢٦٦.

مختلفون في ذلك فلعل رأي من يخاف منه من علماء العامة في عصر صدور هذه الأخبار كان موافقاً لرأينا والحكم بالتمام كان فتوى من لا يخاف منه من علماء العامة المنزوين في زوايا القرى والبوادي، فإنّ العبرة في الحمل على التقية برأي من يكون رأيه رائجاً عند خليفة العصر لا رأي كل أحد منهم، وحينئذٍ فلم يثبت في المقام صحة الحمل على التقية.

فالأولى أن يقال: إنّ الطائفة الآمرة بالتمام في الضيعة لخصوصية الملك بين ضعيفة السند وبين معرض عنها عند الأصحاب إذ المشهور لم يفتوا بالتمام في الملك المجرد عن الاستيطان، فلا تصلح للمعارضة مع الأخبار الآمرة بالقصر وعليه فالمتعين العمل بما يدل على القصر.

إذا عرفت عدم كون الملك بنفسه موجباً للتمام، فلنرجع إلى الطائفة الآمرة بالقصر إلّا مع القيد، فنقول: إنّ بعض الأخبار تعرض لاعتبار السكنى في المنزل في وجوب التمام وبعضها لاعتبار الإقامة في الضيعة وبعضها لاعتبار الاستيطان المفسر في صحيحة ابن بزيع بإقامة ستة أشهر، ولما كان أخص هذه الطوائف هي هذه الطائفة الأخيرة فالمتبع هو هذه الطائفة، فلابد من التكلم فيما يستفاد من صحيحة ابن بزيع.

قد يقال: إنّ حكومة المفسِّر بالكسر على المفسَّر بالفتح وإن كانت مقتضية لاعتبار إقامة ستة أشهر في المنزل الملكي في وجوب التمام، إلّا أنّه مع معارضته للمفسَّر بالفتح الذي يكون معنى عاماً عرفياً يقدم ظهور المفسَّر بالفتح على المفسِّر، وعلى هذا فالمراد بالاستيطان هو الوطن العرفي وإقامة ستة أشهر ليست قيداً للوطن العرفي لعدم اعتبارها فيه عرفاً بل المعتبر في تحقق الوطنية عرفاً هو أقل من ستة أشهر، فتكون إقامة ستة أشهر محمولة على الغالب إذ الغالب فيمن له وطن أصلي

وأراد استيطان محل آخر أن يقسّم السنة على الوطنين بأن يقيم في كل منهما ستة أشهر، فليس لإقامة ستة أشهر دخل موضوعي في تحقق الاستيطان، بل الدخيل في تحققه هو ما يحكم بدخله عرفاً من إقامة شهرين أو ثلاثة أشهر إذا قصد التوطن في محل وكان له فيه منزل وأثاث وقصد التوطن لا ينبغي الشك في اعتباره عرفاً، ويستفاد ذلك من قوله عليه السلام «يستوطنه» في صحيحة ابن بزيع أيضاً.

وبالجملة فلخص وجه نفي الوطن الشرعي هو نفي حكومة المفسِّر بالكسر في صحيحة ابن بزيع على المفسَّر بالفتح وحمل إقامة ستة أشهر على الغالب فالوطن الشرعي غير ثابت.

ولكن الإنصاف أنّ نفي حكومة المفسِّر على المفسَّر في صحيحة ابن بزيع مساوق لطرح الصحيحة وعدم العمل بظاهرها رأساً سواء كان المراد بالوطن في الصحيحة المعنى العرفي ـ غاية الأمر أنّ الشارع زاد فيه قيداً وهو الإقامة فيه ستة أشهر ـ أم الوطن الشرعي.

وبالجملة فيدور أمر صحيحة ابن بزيع بين الوطن العرفي المقيد تعبداً بإقامة ستة أشهر وملكية المنزل من دون تقيد مفهوم الوطن عرفاً بهذين الأمرين، وبين إرادة الوطن الشرعي وهو ملكية المنزل وإقامة ستة أشهر فيه وإن لم يقصد التوطن.

ويحتمل إرادة معنى ثالث من صحيحة ابن بزيع وهو أنّ بعض الأشخاص ينزل في مكان ويريد أن يبقى هناك مدة مديدة كعشرين سنة ويهيّأ فيه منزلاً وأثاثاً وزوجة مثل الطلبة المجتمعين في النجف الأشرف بقصد التحصيل والرجوع بعد تلك المدة إلى أوطانهم، فإنّ مثل هذا الشخص إذا زار الحسين عليه السلام ثم رجع إلى النجف الأشرف لا يراه العرف مسافراً حتى يشترط في وجوب التمام عليه قصد إقامة عشرة أيام فيه بل يرونه حاضراً، فإذا لم ينو الإقامة وصلّى قصراً يرى العرف أنّ

الحاضر صلّى قصراً وهو مما يستنكره العرف، فالشارع حدّد الإقامة القاطعة لحكم السفر في ذلك المحل بإقامة ستة أشهر وكونه مالكاً لمنزل فيه، فإذا صار كذلك يكون حكمه التمام متى دخله وإن لم يقصد إقامة عشرة أيام فيه.

وعلى كل حال ظاهر الصحيحة اعتبار أمرين في وجوب التمام، **الأوّل**: إقامة ستة أشهر، **والآخر**: ملكية المنزل.

أما الأوّل: فهل المعتبر فيه هو التوالي أو تحقق الإقامة في ستة أشهر ولو متفرقاً في ضمن سنةٍ بل أزيد؟ **الظاهر** هو الأوّل، كما هو الحال في سائر التحديدات الشرعية كأيام الاعتكاف والثلاثة في خياري الحيوان والتأخير والثلاثة في الحيض، بل لا يبعد عدم صدق إقامة ستة أشهر على غير التوالي.

وأما الثاني: فوجه اعتباره أنّ مورد السؤال هو الضيعة والدار والقرية ونحوها مما هو مذكور في الروايات، فالمنزل الذي يكون في الصحيحة يكون ملكاً أيضاً له، لأنّ المفروض أنّه صاحب الضيعة التي يكون المنزل فيها، فلا ينبغي الإشكال في اعتبار ملكية المنزل، فيخرج المنزل الوقفي وكذا الإجاري فإنّ ملكية المنفعة أو الانتفاع كما في الإجارة والوقف والمدارس خارجة عن هذا الحكم، فلو أقام في بلدة في مدرستها عشرين سنة ولم يقصد التوطن في تلك البلدة لا يكون المرور عليها قاطعاً لحكم السفر.

واحتمال كون الضيعة والقرية والدار المذكورة مضافة إليه ولو بتملك منفعتها أو انتفاعها لتشمل الملك والوقف والمستأجر في غاية البعد عن مساق الروايات.

ثم إنّ مقتضى الجمع بين صحيحة ابن بزيع [١] وبين موثقة عمار [٢] الآمرة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩٤، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، الحديث ١١٢٦٦.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٢٦٠.

بالإتمام ولو لم يكن له إلّا نخلة، هو عدم ارتفاع الحكم بالتمام في ملك استوطنه ستة أشهر بالإعراض، لكن بقاء الحكم بالتمام مشروط بقاء ببقاء الملك ولو نخلة فوجوب الإتمام مشروط حدوثاً بملكية المنزل وأما بقاءً فبمطلق الملك وإن كان نخلة.

وكيفية الجمع المزبور هو أنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: «فإذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها.» هو وجوب التمام مطلقاً وإن لم تبق الضيعة على ملكه وكذا أعرض عنها أو لم يعرض عنها بناءً على كون المراد الوطن الشرعي الغير المتوقف على نية التوطن حتى يكون المراد بالاستيطان معناه العرفي في غاية الأمر أنّه قيد شرعاً بقيدين.

وموثقة عمار تقيد الإطلاق الأوّل وهو وجوب التمام متى يدخلها سواء بقي المنزل على ملكه أم لا، فمقتضى هذا الإطلاق عدم اشتراط وجوب التمام بقاءً ببقاء المنزل على ملكه، والموثقة تقيده باعتبار بقاء الملك ولو نخلة فلو خرج المنزل والضيعة عن ملكه ولم يكن مالكاً لشيء منهما ولو نخلة يرتفع وجوب التمام. في هذا الإطلاق إشكال، ضرورة أنّ قوله عليه السلام: «يتم فيها متى دخلها» ظاهر في دخول الضيعة التي له فالمعنى أنّه يتم متى يدخل تلك الضيعة المملوكة.

كما أنّ إطلاق الموثقة بالنسبة إلى حدوث ملكية المنزل وإقامة ستة أشهر يقيد بصحيحة ابن بزيع.

والحاصل أنّه يرفع اليد عن إطلاق كل منهما بنص الآخر.

ولكن النظر الدقيق يقتضي أن تكون موثقة عمار في اشتراط الملك ولو نخلة في مرحلة الحدوث أيضاً كصحيحة ابن بزيع، فإنّ مفاد موثقة عمار هو اعتبار الملك حدوثاً وبقاءً ولو نخلة في وجوب التمام فإذا كان مالكاً لنخلة يكفي في وجوب التمام، وصحيحة ابن بزيع تعارضها لأنّه يستفاد منها عدم كفاية ذلك بل لابد من ملكية

منزل يقيم فيه ستة أشهر فتقع المعارضة بينهما، فليست موثقة عمار واردة في مقام اعتبار ملك النخلة بقاءً حتى يقيد إطلاق صحيحة ابن بزيع الشامل لاعتبار ملكية المنزل والضيعة حدوثاً وبقاءً ليكون المتحصل منهما بعد التقييد اعتبار حدوث ملكية المنزل فقط وكفاية بقاء علقته بالضيعة والمنزل ولو بملكية نخلة واحدة.

ومن هنا يظهر أنّ الجمع الذي أفاده في الجواهر [١] من تقييد إطلاق موثقة عمار الشامل لإقامة ستة أشهر وملكية منزل السكنى وعدمهما بصحيحة ابن بزيع الدال على اعتبارهما وأنّ الصحيحة أخص مطلقاً من الموثقة، ليس بجمع عرفي فإنّ الموثقة ينفي اعتبار ملكية المنزل. نعم يصح التقييد بالنسبة إلى خصوص الإقامة فيقيد إطلاق موثقة عمار بالنسبة إلى إقامة ستة أشهر.

هذا كله بناءً على اعتبار الموثقة، وأما بناءً على عدمه لاشتمال سندها على جماعة من الفطحيين ـ وردّ علمها إلى أهله لا التشكيك فيها حتى يكون موجباً للارتداد كما عليه صاحب الوسائل قدس سره [٢] فإنّ بنائه على ارتداد من يشكك في خبر الثقة وإن كان فيه تأمل لأنّ الروايات تضمنت أنّه ليس لأحد التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، فالموضوع هو ثقاتهم عليهم السلام لا كل ثقة وإن كان فطحياً، وعلى كل حال فمع الغض عن الموثقة ـ وكون المدار على صحيحة ابن بزيع، يحتمل أن يكون المراد بما في الصحيحة ونحوها الوطن العرفي الاتخاذي المقيد بالملك وإقامة ستة أشهر فالوطن الاتخاذي مشروط بهذين القيدين والوطن الأصلي وهو مسقط الرأس ومحل النشو غير مشروط بشيء من الملك وإقامة ستة أشهر.

---

١) جواهر الكلام ١٤ / ٢٥٠.

٢) وسائل الشيعة ١ / ٢٠، باب ثبوت الكفر والارتداد بجحود بعض الضروريات وغيرها مما تقوم الحجة فيه بنقل الثقات.

وعلى هذا الاحتمال يكون خروج الضيعة عن ملكه بمنزلة الإعراض عن الوطن الأصلي فإنّ ارتفاع حكم الوطن الأصلي منوط بالإعراض عنه، وأما الوطن الاتخاذي فإنّ ارتفاع حكمه ليس بالإعراض عنه بل بخروج الملك عن ملكه.

ويحتمل أن يكون المراد بما في الصحيحة دخل الملك وإقامة ستة أشهر في الوطن بناءً على انحصار الوطن في الاتخاذي وعدم الوطن الأصلي حيث إنّ والده أو جده اتخذ ذلك المحل وطناً وهو ما دام تابعاً لوالده يكون ذلك المحل وطناً له بالتبع، نظير التبعية لشخص في الإقامة عشرة أيام في مكان، وبعد خروجه عن التبعية فإن نوى التوطن في ذلك الوطن التبعي يكون وطناً له وإلّا فلا، فالوطن منحصر في الاتخاذي وهو إما أصلي بأن نوى التوطن فيه ولم يكن تابعاً لشخص وإما تبعي.

ويحتمل أن يكون المراد بما في الصحيحة أنّ للملك خصوصية وهي كونه قاطعاً لحكم السفر إذا أقام فيه ستة أشهر وليس ناظراً إلى الوطن العرفي أصلاً، فإذا قلنا بتعدد الوطن من الأصلي والاتخاذي العرفي فلا يعتبر في شيء منهما الملك ولا إقامة ستة أشهر أصلاً بل الوطن الاتخاذي منوط بنية الإقامة الدائمة في محل مع إقامة مدة شهر أو أزيد بحسب ما يراه العرف دخيلاً في تحقق الوطنية.

وعلى هذا الاحتمال لا نظر للصحيحة وما هو بمنزلتها مما اشتمل على التوطن إلى الوطن العرفي أصلاً حتى يكون ترتب أحكام الوطن على الوطن العرفي منوطاً بالملك وإقامة ستة أشهر.

وأقرب الاحتمالات هو الاحتمال الثالث وأنّ حكم الملك قاطعيته للسفر إن أقام فيه ستة أشهر، وهذا هو ظاهر الصحيحة من دون تأويل فيه، ولا ضير في تسمية هذا بالوطن الشرعي الذي مرجعه إلى كون الملك المقيد بالقيدين المذكورين قاطعاً لحكم السفر كقصد الإقامة، كما جعل إقامة ستة أشهر في مقابل إقامة عشرة أيام من

حيث القاطعية، فهذا الاحتمال أجنبي عن التوطن العرفي فالمدار على الملك وإقامة ستة أشهر بأيّ قصد كانت الإقامة سواء كانت بقصد التنزه أم الزراعة أم التجارة أم غيرها.

وعلى هذا الاحتمال لا يبقى موضوع للبحث عن عدم تأثير الإعراض عنه إذ موضوع ذلك البحث هو الوطن والمفروض أنّه على هذا الاحتمال ليس ذلك الملك الذي أقام فيه ستة أشهر وطناً حتى يرفعه الإعراض بل رافعه منحصر في زوال الملك.

والحاصل أنّ الإعراض عبارة عن العدول عن الوطنية وإعدامها فلابد في صدقه من وجود قصد التوطن حتى يصح العدول والإعراض عنه.

وبناءً على هذا الاحتمال يمكن تعدد الوطن من الأصلي والاتخاذي وتعدد الاتخاذي ووحدته إذ ليس هذا الاحتمال مرتبطاً بالوطن أصلاً.

وأما بناءً على احتمال كون الصحيحة مقيدة للوطن العرفي وبناءً على انحصار الوطن في الاتخاذي الأصلي إن اتخذه وطناً أو التبعي إن كان تابعاً لوالده يشكل الأمر، إذ يلزم الالتزام بما هو مخالف للإجماع إذ يلزم أن يكون حكم من يقصد التوطن في محل تولّده ونشوه بعد زوال تبعيته لوالده مع عدم ملك له فيه وعدم اتفاق إقامة ستة أشهر فيه على التوالي وجوب القصر مع صدق كونه في وطنه، وهذا من الغرائب إذ المفروض أنّ الوطن منحصر في الاتخاذي سواء اتخذه والده أو جده أو هو بعد زوال تبعيته.

فالمتحصل مما ذكرنا أنّ ظاهر صحيحة ابن بزيع هو بيان قاطعية الملك لحكم السفر وليس مرتبطاً بالوطن أصلاً، وحينئذٍ فإن بنينا على اعتبار موثقة عمار يقيد إطلاق قوله عليه السلام: «يتم متى يدخلها» ببقاء العلقة ولو بنخلة، كما أنّ إطلاق الموثقة

بالنسبة إلى كفاية النخلة في وجوب التمام حدوثاً وبقاءً وكذا بالنسبة إلى إقامة ستة أشهر لأنّ ظاهر الموثقة كفاية مجرد الملك وعدم اعتبار إقامة ستة أشهر، فيقيد هذا الإطلاق بصحيحة ابن بزيع الدالة على اعتبار إقامة ستة أشهر في وجوب التمام.

وإن بنينا على عدم اعتبار الموثقة فلابد من الالتزام ببقاء الملك على حاله وعدم كفاية النخلة في بقاء الحكم بالتمام، فإذا خرجت الضيعة عن ملكه أو صارت أرضاً خالية عن البناء والأشجار فجريان حكم وجوب التمام عليه مشكل جداً.

إذا عرفت المعنى الظاهر من الصحيحة فلا بأس بالإشارة إلى بعض الجهات.

منها: أنّ الإقامة في المقام كإقامة عشرة أيام في أثناء السفر، فما يعتبر هناك من النية ووحدة محل الإقامة يعتبر هنا أيضاً، وفي قادحية الخروج إلى ما دون المسافة في إقامة ستة أشهر كلام يأتي في إقامة عشرة أيام.

وعلى هذا فالمتردد في الإقامة ستة أشهر إذا بقي متردداً فيه إلى أن انقضى ستة أشهر لا يكون حكمه التمام لعدم تحقق الإقامة المعتبرة، لأنّ الظاهر من قوله «يستوطنه» هو القصد والنية، فالمكث في الملك ستة أشهر بدون النية لا يكفي ويكون كالتوقف في محل عشرة أيام بدون القصد والإرادة.

ومنها: أن يكون المنزل ملكه، إذ نسبة عين إلى شخص ظاهرة في تحقق المقولة وهي الملك في المقام، ولا يرفع اليد عن هذا الظهور إلّا بالقرينة كالجلّ للفرس فإنّ عدم قابلية ما لا يعقل للملك والجدة أوجب رفع اليد عن هذا الظهور والحكم بالاختصاص.

ومنها: توالي الإقامة وعدم كونها متفرقة في خلال مدة، لما عرفت في نظائره من التحديدات الواردة في الشريعة المقدسة كثلاثة التأخير والحيوان والاعتكاف ونحوها.

ومنها: عدم اعتبار قصد التوطن في قاطعية الملك لحكم السفر، فلو كانت إقامة ستة أشهر في ملكه بقصد التنزه أو غيره يترتب عليه حكم القاطعية للسفر بالمرور عليه.

ولكن الظاهر من الصحيحة كون المراد بها الوطن العرفي المقيد بالملك وإقامة ستة أشهر وليس المراد كون قاطعية الملك مقيدة بإقامة ستة أشهر.

وعلى كل حال فلنرجع إلى ما كنا فيه من كون المرور على الوطن قاطعاً للسفر، فنقول: إنّه لا إشكال في أنّ المسافر إذا انتهى سفره إلى وطنه وفرغ عن شغل السفر بالقدوم إلى وطنه ومقره ينقطع سفره موضوعاً ويصير حاضراً قطعاً فيجب عليه التمام وسائر آثار الحاضر.

وأما إذا انتهى إلى الوطن في أثناء سفره، كما إذا كان مقصده مكاناً يكون الوطن في طريقه كمن قصد زيارة بيت الله الحرام من الكوفة فمرّ بالبصرة التي هي وطنها وله فيها دار لقضاء حوائج سفره فيمكث فيها يوماً أو يومين مثلاً، فهل يكون هذا المرور كالقدوم إلى الوطن في انقطاع السفر موضوعاً فيما إذا انتهى سفره أم لا فيجب عليه القصر؟ لا ينبغي الارتياب في كون المرور بالوطن قاطعاً للسفر موضوعاً، لما تقدم من تقوّم مفهوم السفر بالبعد والغيبوبة عن الوطن فإذا وصل إلى وطنه ولو بقصد الاجتياز إلى مقصده بعد قضاء وطره يصير حاضراً حقيقة ويخرج عن المسافر وجداناً، فاللازم وجوب التمام عليه ما دام في وطنه.

لكن قد يظهر من بعض الروايات كموثق ابن بكير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون بالبصرة وهو من أهل الكوفة له بها دار و منزل وإنما هو مجتاز لا يريد المقام إلّا بقدر ما يتجهّز يوماً أو يومين؟ قال عليه السلام: يقيم في جانب المصر ويقصر،

قلت: فإن دخل أهله؟ قال: عليه التمام.» [١]، وصحيح علي بن رئاب [٢] وجوب القصر عليه إلّا إذا دخل منزله، وقد عورض هاتان الروايتان بما دلّ على وجوب التمام على من قدم وطنه.

ولكن يمكن منع المعارضة بدعوى أنّ المراد بذلك انتهاء السفر بالقدوم إلى الوطن والمراد بهاتين الروايتين هو الاجتياز بالوطن لقضاء حوائج السفر وكون الوطن في أثناء السفر فلا معارضة، هذا كله مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ قدوم الوطن أعم من البقاء فيه والاجتياز منه ويكون مورد هاتين الروايتين خصوص الاجتياز فنخصص بهما ما دل على وجوب التمام عند القدوم الى الوطن.

نعم لا مجال للعمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما.

وأما حمل جانب المصر على الخارج عن حد الترخص والمنزل على ما دونه حتى لا يكون الخبران معرضاً عنهما فما تأباه الروايتان وحمل لهما على خلاف الظاهر من دون شاهد فلابد من رد علمهما إلى أهله.

وعلى كل حال فالحكم أي قاطعية المرور بالوطن للسفر موضوعاً بحسب الفتوى مما لا كلام فيه، إنما الكلام في تنقيح الصغرى وهى حدود الوطن القاطع للسفر، فإنّ مقتضى هاتين الروايتين كون القاطع دخول المنزل فلو لم يدخل المنزل لا يتم وإن دخل السوق والأزقة، وهذا مما لم يقل به أحد إذ الالتزام بكون الوطن خصوص المنزل دون سائر البلد مما لا يساعده أحد من العقلاء ولذا لا يمكن الالتزام بما في هاتين الروايتين من إناطة وجوب التمام بالدخول في المنزل وتكونان معرضاً عنهما عند الأصحاب.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٤، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٢٠٥.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦، الحديث ١١٢٠٩.

والظاهر كون الوطن كمحل إقامة عشرة أيام القاطعة للسفر حكماً أو موضوعاً فإنّ محل الإقامة الدائمة وطن كبير ومحل الإقامة الموقتة بعشرة أيام وطن صغير فكلما نقول به في تحديده نقول به في تحديد الوطن الكبير.

[الرابع: عدم الإقامة عشرة أيام]

الشرط الرابع [من شرائط وجوب القصر على المسافر **]** :

أن لا يقيم في محل واحد عشرة أيام مع النية وإلّا فينقطع حكم السفر بلا إشكال، فإن كانت نية الإقامة في أثناء المسافة التلفيقية تمنع عن حدوث الحكم بالقصر وإن كانت بعد قطع المسافة الامتدادية كما إذا سافر النجفي إلى كربلاء ونوى الإقامة فيها فهي ترفع استمرار حكم القصر.

كما لا ينبغي الإشكال في عدم كون محل الإقامة خصوص المنزل الذي يجعله محل رحله واستراحته ونومه إذ لازمه عدم صدق المقيم عليه إذا خرج إلى السوق أو الحمام فضلاً عن محلة أُخرى من محلّات البلد الذي يقيم فيه، كما لا إشكال في عدم كونه واسعاً بحيث يصدق المملكة التي فيها البلد، كالعراق فإذا دخل العراق بقصد أن يقيم عشرة أيام في بلدة من بلاده لا يكون محل الإقامة مجموع العراق.

كما لا إشكال في عدم صدقه على الأراضي التي يصدق عليها عنوان عام ولكن كان لكل قطعة منها اسم خاص، كما إذا أقام في كربلاء المقدسة فإنّه وإن صدق على أطرافها وجوانبها إلى أربعة فراسخ أو أزيد عنوان كربلاء مع اختصاص كل قطعة منها باسم خاص، إلّا أنّ العرف لا يساعد على كون محل الإقامة تمام هذه الدائرة الوسيعة المحدودة بأربعة فراسخ، بل الذي يساعده العرف هو نفس البلد وما يتعلق به عرفاً كبساتينه مما يحوي البلد وما حوله جامع قريب، فإنّ بلد النجف الأشرف مثلاً يصدق على ما يحويه سوره وما يتصل به من بستان أو غيره، فإذا نوى إقامة عشرة أيام في النجف الأشرف فلا بأس بأن يخرج إلى بساتينه ومزارعه.

بل لا بأس بالخروج إلى حد الترخص بل إلى المسافة مع الرجوع قريباً، فإنّه إذا صدق عليه المقيم في محل فلا يضر بإقامته الخروج إلى حد الترخص مع عدم مكث في حد الترخص، بل لا يضر بإقامته الخروج إلى المسافة في زمان قليل جداً كالطيارة كعشرة دقائق فإنّ عدم كونه في هذا الزمان في محل الإقامة لا يخرجه عن صدق المقيم وإن كان حكم القصر حينئذٍ إجماعاً فهو مقيم يجب عليه القصر.

وبالجملة فمحل الإقامة ليس خصوص المنزل الذي يجعله محل رحله واستراحته وليس له حدود شرعية بل هو من الموضوعات العرفية، والتحديد بمحل الترخص ليس تحديداً عرفياً بل شرعياً تعبدياً.

والحاصل أنّ اتخاذ محل لإقامة عشرة أيام فيه كاتخاذ محل لإقامته فيه مدة حياته، فالوطن كمحل الإقامة فإذا مرّ المسافر بوطنه يتم سواء كان مروره بنفس البلد أم بما يعد منه عرفاً إن لم يكن محدوداً بحد الترخص، وإلّا فإذا دخل هذا الحدّ يتم وإن لم يصدق عليه المرور بوطنه.

ثم إنّه وقع الكلام في كون الإقامة هل هي ضد الارتحال، كما يظهر من بعض الأخبار المتضمن لقوله: «غداً أخرج أو بعد غد» [١] أو «أرتحل غدوة» [٢]، فالإقامة حينئذٍ عبارة عن عدم الرحيل والمسافرة فما لم يسافر يتم، فلا ينافي الإقامة بهذا المعنى الخروج إلى ما دون المسافة لأنّه ما لم يرتحل عن ذلك المحل وكان رحله باقياً فيه لا يخرج عن كونه مقيماً، فالإقامة ترتفع بتلبسه بالسفر وإعراضه عن الإقامة فيه كالإعراض الرافع لوطنية محل، أم الإقامة عبارة عن الحبس في البلد وعدم خروجه عن مجتمع دوره؟ فإذا خرج إلى حد الترخص بل إلى مزارعه وبساتينه يخرج عن كونه مقيماً؟

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٠، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١٢٨٣.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩٨، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢٧٧.

مقتضى ما عرفت ـ من كون محل الإقامة كالوطن، غاية الأمر أنّ الوطن محل للإقامة الدائمة ومحل الإقامة محل لإقامة عشرة أيام، فالوطن ومحل الإقامة من حيث السعة والضيق سيّان ولا ينبغي الإشكال في عدم تحديد الوطن بمجتمع الدور وما يحويه السور بل يعم الدور وما حول البلد ـ هو كون الإقامة ضد الارتحال، فإذا نوى الإقامة في بلد مثلاً يكون كإقامته في محل دائماً فإذا خرج من محل الإقامة إلى ما دون المسافة ورجع قريباً لا يضر ذلك بإقامته في ذلك البلد ولا يخرج عن عنوان المقيم فيه.

بل الخروج إلى المسافة والرجوع إلى محل الإقامة لا يقدح في صدق الإقامة عرفاً كما إذا سافر مع الطيارة ورجع في خلال خمسة عشر دقيقة مثلاً فإنّه لا يقدح عرفاً بنية الإقامة، غاية الأمر أنّه مقيم يجب عليه القصر للإجماع.

وبالجملة الإقامة في محل عرفاً عبارة عن جعل محل راحته وقراره ونومه في مقابل المسافرة، فما دام رحله باقياً في ذلك المحل ويدخل إليه حين يخرج عنه لحاجة يصدق الإقامة.

نعم إذا خرج عن محل الإقامة وتوقف فيما دون المسافة ليلة أو أزيد ربما لا يصدق عليه أنّه أقام عشرة أيام في محل واحد بل في محلين، والمفروض أنّ قاطعية إقامة العشرة لحكم السفر أو موضوعه على الخلاف الآتي منوطة بوحدة محل الإقامة.

وبالجملة فليس الإقامة عبارة عن الحبس في البلد وإن قيل به بدعوى أنّه معنى الإقامة حقيقة وإطلاق المقيم عشرة أيام على من خرج في أثنائها عن حد الترخص المحقق لغيبوبته عن البلد مبني على المسامحات العرفية التطبيقية التي لا عبرة بها ولا يصح حمل اللفظ عليها. وذلك لما عرفت من كون إقامة عشرة أيام كالإقامة الدائمة من غير تفاوت بينهما أصلاً ومن البديهي أنّ الإقامة الدائمة ليست عبارة عن الحبس في نفس البلد وما يحويه سوره.

بل مقتضى الجمود على ما تحت التعبير هو حبسه في المنزل الذي نزل فيه وجعله محل رحله وراحته وقادحية الخروج منه إلى الأسواق والأزقة، وفساده غني عن البيان، فالإقامة هنا كالإقامة المعتبرة في الوطن.

فما عن الفاضل التوني قدس سره [١] من جعل الإقامة عدم الخروج إلى حد الترخص بل إلى ما دونه ضعيف، وقد شنّع عليه صاحب الحدائق [٢]، فلاحظ.

والحاصل أنّ التحقيق كون الإقامة عدم الارتحال والمسافرة دون الحبس في البلد، لما عرفت من كون الإقامة عرفاً هي هذا المعنى لا الحبس في البلد، ولا كونها في مقابل الجلوس ولا في مقابل المشي، فمحل الإقامة عبارة عن المحل الذي ينتهي إليه السير وينقطع فيه، ولكن لا بمعنى انتهاء السير بسبب الوصول إلى الوطن ليكون الإقامة ضداً للسفر بل بمعنى التوقف عن السير بجعل مكان محل رحله.

نعم تكون الإقامة ضداً للسفر بمعنى السير لا بمعنى البعد عن الوطن، فتجتمع الإقامة والسفر بمعنى البعد فإنّ المقيم مسافر إذ لم يخرج عن كونه بعيداً عن وطنه. نعم لا تجتمع الإقامة والارتحال، فالإقامة ضد السفر بمعنى السير لا بمعنى البعد.

ويدل على ما ذكرنا من كون الإقامة عبارة عن محل الرحل والاستراحة وأنّها ضد الارتحال ـ مضافاً إلى كونه معنى عرفياً ـ بعض الروايات كخبر الإقامة بمكة عشرة أيام [٣]، فإنّ العادة تقتضي الخروج إلى حواليها في أثناء العشرة، فلو كان معنى الإقامة الحبس فيها بحيث يقدح في الإقامة الخروج إلى خارج مكة لكان على الإمام عليه السلام التنبيه عليه.

---

١) مستند الشيعة ٨ / ٢٤٧.

٢) الحدائق الناضرة ١١ / ٣٤٣.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٧٨.

مضافاً إلى تصريحه في تلك الروايات بوجوب القصر ان سافر إلى عرفات [١] ومقتضى المفهوم وجوب التمام ما لم يسافر وإن خرج إلى حد الترخص وأزيد، فجعل غاية وجوب التمام السفر لا مجرد الخروج ولو بدون قصد المسافرة ومن المعلوم إلغاء خصوصية الخروج إلى عرفات وكون المدار على السفر الشرعي.

بل يدل على عدم تبدل حكم المقيم بوجوب القصر قوله عليه السلام في صحيحة أبي ولّاد الحناط [٢] الآتية في الأمر العاشر «حتى تخرج» فإنّ المراد بالخروج بقرينة قول الراوي: «ثم بدا لي بعد أن لا أُقيم فيها» هو الخروج السفري لا الخروج إلى ما دون المسافة مع إرادة الرجوع إلى محل الإقامة حتى يكون دليلاً على ارتفاع حكم الإقامة بالخروج مطلقاً ولو إلى ما دون المسافة، وعلى تقدير إرادة مطلق الخروج يكون الفرض صورة العدول عن الإقامة، ونحن نقول بارتفاع حكم الإقامة إذا عدل المقيم عن الإقامة وخرج إلى حد الترخص بل أقل على الخلاف في اعتبار حد الترخص في محل الإقامة وعدمه.

وعلى كل حال لا إطلاق في قوله عليه السلام: «حتى يخرج» حتى يجوز التمسك به لارتفاع حكم الإقامة بمجرد الخروج إلى ما دون المسافة مع العزم على العود إليها وعدم العدول عنها، فتدبر.

بل يدل على ما ذكرناه من معنى الإقامة صحيحة ابن بزيع المتقدمة، إذ الإقامة في منزله الذي يكون في الضيعة ليست عبارة عن الحبس في المنزل بحيث لا يخرج عنه ولا يسير في تمام الضيعة، بل هي عبارة عن كون المنزل محل إقامته وراحته تكون عادة مع الخروج عنها إلى أطرافها وحواليها كالاستيطان فيها.

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٣، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٠٥.

وبالجملة فالإقامة في جميع الموارد من الاستيطان في محل والمسافر المقيم في بلد ثلاثين يوماً متردداً وعشرة أيام جازماً بمعنى واحد.

فتلخص مما ذكرنا أنّ معنى الإقامة هو إلقاء الرحل في مكان وجعله محل راحته وأُنسه، لا حبسه في ذلك المحل بحيث لا يخرج عن سور البلد، وقد عرفت أنّه معناها عرفاً وليس للإقامة حقيقة شرعية، وقد تقدم استظهار هذا المعنى العرفي من الروايات، فإنّ رواية زرارة [١] تدل على كون غاية حكم الإقامة هو النفر أعني السفر لتضمنها كون المقيم بمكة يتم الصلاة حتى في منى إلى أن ينفر أي يسافر، فلا يكون الخروج إلى منى رافعاً للإقامة مع خروج منى عن حد الترخص.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها.

الأمر الأوّل: أنّ نية الإقامة عبارة عن العلم ببقائه في محل عشرة أيام سواء كان بالاختيار أم غيره، لصحيحة زرارة المروية عن الكافي والتهذيب عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أرأيت من قدم بلدة إلى متى ينبغي له أن يكون مقصراً ومتى ينبغي له أن يتم؟ قال عليه السلام: إذا دخلت أرضاً فأيقنت أنّ لك بها مقام عشرة أيام فأتمّ الصلاة وإن لم تدر ما مقامك بها تقول: غداً أخرج أو بعد غد، فقصّر ما بينك وبين أن يمضي شهر، فإذا تمّ لك شهر فأتم الصلاة وإن أردت أن تخرج من ساعتك» [٢].

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٧٨:
«عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير، فإذا زار البيت أتمّ الصلاة وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر».

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٠، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١٢٨٣.

فليس المراد بالنية معناها المعهود المتبادر وهو الإرادة الناشئة عن مباديها، ولعل التعبير بالنية جارٍ مجرى الغالب من نشو الإرادة عن الاختيار. وعليه فمن أُكره على الإقامة في محل عشرة أيام وكذا التابع الذي يعلم بأنّ المتبوع قصد الإقامة يجب عليهما التمام.

نعم يشكل الحكم في المحمول إلى مكان يكون بينه وبين وطنه مسافة موجبة للقصر بحيث لا يكون له إرادة ولا فعل خارجي من الضرب في الأرض، فإنّه لا يصدق عليه أنّه سافر حتى يجب عليه القصر مع علمه بعدم بقائه فيه عشرة أيام، والتمام مع علمه ببقائه فيه كذلك.

ولكن الإنصاف اختصاص الإشكال بالمحمول الذي حمل إلى المسافة من دون قصد وعلم بل من غير التفاته إلى ذلك، كالمحمول النائم في السفينة الذي لم يقصد المسافرة معها ولكن الريح الشديدة حرّكتها عن محلها ونقلتها إلى مسافة توجب القصر مع اجتماع سائر شرائطه.

وذلك لما عرفت من عدم صدور فعل خارجي من الضرب في الأرض ولا نية منه، فموضوع وجوب القصر وهو المسافر القاصد لقطع المسافة مفقود في المقام، بخلاف القاصد لإقامة عشرة أيام في المحل الذي نقلتها السفينة قهراً إليه فإنّ أصالة التمام تقضي بوجوب التمام عليه لعدم إناطته بقيد وجودي بل القصر أُنيط بأمر وجودي وهو السفر الواجد لقيود معهودة، ومن المعلوم أنّ من تلك القيود قصد المسافة ولو بمعنى العلم بانتقاله إلى المسافة ليشمل المحمول الذي يعلم بأنّه يساق إلى المسافة أو أزيد على ما حرّر في الشرط الثاني من شرائط وجوب القصر من أنّ نية المسافة أعم من الإرادة الاختيارية والعلم بذلك وإن لم يكن له اختيار.

الأمر الثاني: أنّ إقامة العشرة كإقامة ستة أشهر وثلاثين يوماً والإقامة المعتبرة في تحقق الوطن العرفي، فإنّ الإقامة في جميعها بمعنى واحد وهو محل الأثاث والسكنى بحيث كلما خرج عنه لحاجة يرجع إليه بعد قضاء حاجته، والحركة منه نظير الحركة العشرية، فإذا اتخذ مكاناً وطناً دائمياً له ثم صار شغله السفر بحيث لا يقيم فيه شهراً بين أسفاره فلا يخرج عن الوطنية، فالإقامة بمعنى جعل الرحل والأثاث في مكان وجعله مسكناً له وهذا المعنى في مقابل الارتحال، وليست الإقامة بمعنى الحبس في محل بحيث لا يتحرك عن مكانه لعدم مساعدة العرف ولا الشرع ولا اللغة على ذلك، وقد عرفت كون هذا المعنى مضافاً إلى أنّه معنى عرفي مما يساعده الروايات، وقد تقدم هذا البحث فلاحظ.

الأمر الثالث: الأصح وفاقاً للمعظم كون الإقامة قاطعة للسفر حكماً لا موضوعاً، إذ لا ينبغي الإشكال في كون المقيم عشرة أيام في محل بعيداً عن وطنه، وقد عرفت غير مرة تقوم السفر بالبعد عن الوطن فما لم يقدم إلى وطنه لايخرج عن كونه مسافراً، نعم تكون الإقامة ضداً للسفر بمعنى الارتحال فالمقيم غير المرتحل ولا يجتمعان، وأما المسافر بمعنى البعيد عن الوطن فلا ريب في اجتماعه مع المقيم.

وبالجملة فالإقامة ليست كالتوطن في محل لتقطع السفر حقيقة بل تقطعه حكماً بمعنى أنّ المقيم مع كونه مسافراً عرفاً لا يكون محكوماً بحكم المسافر بل محكوماً بحكم الحاضر.

وقد استدل الميرزا النائيني ﷺ القائل بقاطعية الإقامة للسفر موضوعاً بوجوه ثلاثة.

الوجه الأوّل: أنّ الإقامة من الموضوعات العرفية كالقلّة والكثرة والسفر والماء وغير ذلك مما يرجع في تشخيصها إلى العرف، ولا إشكال في كل مفهوم عرفي ذا

مصاديق معلومة ومشكوكة والشارع في بعض المقامات يحدد المفهوم العرفي ليرتفع الشك عن بعض المصاديق، ففي المقام تكون إقامة سنة وأزيد قاطعة للموضوع بحيث لا يصدق المسافر عرفاً على المقيم سنة في مكان ولكن يشك في كون إقامة عشرة أيام وعشرين يوماً مثلاً قاطعة فالشارع حدد ذلك بإقامة عشرة أيام وأنّها أقل زمان يتحقق به انقطاع السفر فتكون الإقامة حينئذٍ كالمرور بالوطن القاطع لموضوع السفر.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ الإقامة وإن كانت موضوعاً عرفياً وليس لها حقيقة شرعية إلّا أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم صدق الحاضر وغير المسافر عرفاً على المقيم عشرة أيام في مكان كعدم صدقه على المقيم في مكان ثلاثين يوماً متردداً، فليس للعرف تردد وشك في صدق المسافر على المقيم عشرة أيام بل العرف جازم بصدق المسافر عليه، فيكون حكم الشارع بالقصر لمن أقام عشرة أيام في محل تعبداً محضاً وأنّ من القيود المعتبرة شرعاً في وجوب القصر على المسافر أن لا يقيم في سفره عشرة أيام في محل وإلّا فيجب عليه التمام وإن كان مسافراً حقيقة، والله العالم.

الوجه الثاني: أنّ إقامة عشرة أيام في أثناء السفر تمنع عن ضم السابق إلى اللاحق، فإذا نوى إقامة عشرة أيام في مكان بعد قطع أربعة فراسخ مثلاً فلا يضم ما يقطعه بعد ذلك إلى ما قطعه سابقاً، ولو كانت الإقامة قاطعة للحكم فلابد من ضم المسافة السابقة إلى اللاحقة لأنّه بعد أن خرج عن محل الإقامة فقد ارتفع مانع حكم السفر واللازم حينئذٍ عود حكم السفر، مع أنّهم لا يقولون بعوده إلّا إذا كانت المسافة من محل الإقامة إلى مقصده أو وطنه مسافة التقصير، وهذا دليل على كون الإقامة قاطعة للموضوع دون الحكم.

الوجه الثالث: ما دل من الروايات على كون المقيم بمكة بمنزلة أهل مكة وأنّهم يقصرون إذا خرجوا إلى عرفات ويتمون إذا خرجوا إلى منى، فإنّ الإقامة إن كانت قاطعة للحكم لكان اللازم ضم المسافة التي تكون بين مكة ومنى إلى المسافات السابقة والحكم بوجوب القصر لا التمام، فالحكم بوجوب التمام في منى يكشف عن قاطعية الإقامة لموضوع السفر دون حكمه.

هذا ملخص الوجوه التي نسب إلى الميرز النائيني قدس سره الاحتجاج بها على قاطعية الإقامة لموضوع السفر، ولكن الجميع مخدوش.

أما الوجه الأوّل فلما عرفت.

وأما الوجه الثاني: فلما فيه من أنّ عدم الضم المزبور إنما هو تعبد محض دل عليه الدليل ولا يكون كاشفاً عن قاطعية الإقامة موضوعاً للسفر، ولذا يختص هذا الحكم بما إذا أقام قبل بلوغ ثمانية فراسخ، وأما إذا أقام بعده ثم ارتحل يجب عليه القصر وإن لم يكن بين محل الإقامة وبين وطنه ثمانية فراسخ.

وأما الوجه الثالث: فلما فيه من أنّه لم يظهر كون التنزيل بغير لحاظ حكم القصر والإتمام فالتنزيل يكون في وجوب الإتمام وأنّ محل الإقامة كالوطن في كونه موجباً للتمام، فلا يدل خبر مكة الدال على تنزيل الحاج منزله أهل مكة على أزيد من وجوب التمام عليه كوجوبه على أهل مكة.

وبالجملة فلم يظهر وجه لقاطعية الإقامة لموضوع السفر.

تنبيه: قد يتوهم عدم معقولية النزاع في قاطعية الإقامة موضوعاً أو حكماً بعد وضوح تقيد موضوع القصر شرعاً بعدم الإقامة كتقيده بعدم كون السفر معصية.

وحاصل وجه التوهم أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الإقامة قاطعة للموضوع بعد ما تقرر في محله من رجوع كل شرط إلى الموضوع، فموضوع وجوب القصر مركب من أُمور عدمية ووجودية وعدم الإقامة من جملة الأُمور العدمية فيكون دخيلاً في الموضوع قطعاً، ولا مجال للنزاع في كونها قاطعة للسفر موضوعاً أو حكماً بل لا إشكال في كونها قاطعة للسفر موضوعاً.

ولكن المراد بقاطعيته موضوعاً هو قطعها للسفر عرفاً كانقطاع السفر كذلك بالمرور على الوطن وأما بمعنى انقطاع حكم السفر بالإقامة فلا إشكال فيه.

وبالجملة فالنزاع في قاطعية الإقامة موضوعاً يراد به قاطعيتها للسفر في نظر العرف وعدم قاطعيتها له وقد عرفت أنّ الحق وفاقاً للمعظم هو القاطعية لحكم السفر لا نفسه، والله العالم.

وأما الثمرة بين قاطعية الإقامة للسفر موضوعاً أو حكماً تظهر في اعتبار حد الترخص في وجوب القصر بناءً على القطع الموضوعي لخروجه عن السفر عرفاً فإذا أنشأ السفر يحتاج وجوب القصر حينئذٍ إلى الخروج عن حد الترخص كإنشاء السفر من وطنه، وعدم اعتبار حد الترخص في ذلك بناءً على القطع الحكمي، لأنّه مادام في محل الإقامة يكون محكوماً بالتمام فإذا خرج عنه ولو إلى ما دون حد الترخص يصير محكوماً بحكم المسافر.

وتظهر أيضاً في اعتبار المسافة بين محل الإقامة ووطنه الذي يرجع إليه في الانتقال إلى القصد لأنّ محل الإقامة بناءً على قاطعيتها للموضوع يكون كالوطن في اعتبار المسافة منه في وجوب القصر.

وتظهر أيضاً في العدول عن الإقامة قبل الإتيان بفريضة رباعية تماماً، فإنّه بناءً على قاطعية الإقامة موضوعاً يجب عليه التمام لخروجه بقصد الإقامة عن المسافر

عرفاً والمفروض إناطة حكم القصر بالمسافر، وبناءً على قاطعيتها حكماً يجب عليه القصر لأنّ حكم التمام منوط بكونه مقيماً وهو قد خرج عن عنوان المقيم بالعدول، فتأمل.

الأمر الرابع: قد ظهر مما ذكرنا في معنى الإقامة من عدم كون الخروج إلى ما دون المسافة والعود قريباً مضراً بالإقامة عدم الفرق في وجوب التمام بين أن يكون من ابتداء الأمر بانياً على الخروج إلى ما دون المسافة والعود قريباً، وبين أن يحصل له ذلك حين أثناء الإقامة، وبين أن يكون حين نية الإقامة ملتفتاً إلى أنّه يخرج في الأثناء إلى ما دون المسافة مع الرجوع إلى محل الإقامة سريعاً، وبين أن يكون غافلاً عن ذلك وبعد تحقق الإقامة التفت إلى ذلك، فإنّه في جميع هذه الصور يجب عليه التمام لكونه مقيماً.

بداهة أنّه على ما ذكرناه من معنى الإقامة ـ وهو جعل محل مكان أثاثه وراحته وأُنسه ـ وعدم قادحية الخروج إلى ما دون المسافة في الإقامة بهذا المعنى، لا فرق في حصولها بين الصور المزبورة كما هو واضح، فما ذكر في المقام من الصور مع اختلاف أحكامها بعد البناء على كون الإقامة ما ذكرناه ليس على ما ينبغي.

وبالجملة فالإقامة تتحقق في جميع هذه الصور على ما ذكرناه من معنى الإقامة، والله العالم.

الأمر الخامس: المنساق من نصوص الإقامة التي عبر فيها بالقدوم إلى بلدة أو ضيعة أو مكان أو أرض وحدة محل الإقامة، بل صرح بذلك في الفتاوى فلو نوى الإقامة في مكانين كبغداد والكاظمين لم يزل حكم السفر، وقد أُشير إلى هذا الأمر في طي المباحث.

الأمر السادس: يجوز العدول عن الإقامة في كل زمان وفي جميع الحالات لأنّه من باب تبديل الموضوع الجائز، وإن كان الموضوع المتبدل به الاضطرار كما هو مقتضى تقيد الأحكام الثابتة للعناوين الأوّلية بالاضطرار ونحوه من العناوين الثانوية، فيجوز تفويت الموضوع الاختياري وتبديله بالاضطراري، فلا بأس بإهراق الماء ليضطر إلى التيمم.

نعم ورد النص المانع عن الإراقة بعد دخول الوقت وعن تفويت الاستطاعة في أشهر الحج، وفي غير مورد النص الخاص لابد من الالتزام بجواز التبديل.

وعليه فمقتضى القاعدة جواز العدول عن الإقامة حتى فيما إذا دخل في ركوع الركعة الثالثة من الرباعية، غايته أنّه يترتب على هذا العدول بطلان الصلاة بالزيادة ولا دليل على حرمة هذا الإبطال بعد كونه مستنداً إلى تبديل الموضوع الجائز.

هذا ما تقتضيه القاعدة، لكن الأحوط عدم العدول حينئذٍ وإتمام الصلاة، والله العالم.

الأمر السابع: لا خلاف ظاهراً في دخول الليالي المتوسطة في إقامة العشرة، **أما** بناءً على إرادة معنى من اليوم يشمل الليل فظاهر، **وأما** بناءً على إرادة معنى من اليوم في قبال الليل ـ كما هو الظاهر ـ فلظهور أدلة التحديد بالزمان فيما يقبل الاستمرار في الاستمرار فيما حدد به من الزمان كالاعتكاف في المسجد وجريان الدم في الثلاثة وغير ذلك، وقد تقدم استظهار الاستمرار في مثل المقام مما يقبل الاستمرار في كتاب الحيض من شرح العروة، فلاحظ.

وبالجملة فلا إشكال في دخول الليالي المتوسطة دون غيرها لعدم تبعيتها للأيام العشرة، والله العالم.

الأمر الثامن: الظاهر كفاية العشرة التلفيقية في الحكم بوجوب التمام على المسافر، فإذا نوى الإقامة من ظهر هذا اليوم إلى ظهر اليوم الحادي عشر كفى في وجوب التمام، إذ الظاهر من اليوم الساعات النهارية لا خصوص القسي [١] المحدودة بالطلوع والغروب، كما هو الحال في سائر الموارد كالثلاثة في أقل الحيض وثلاثة خياري الحيوان والتأخير ونحو ذلك من التحديدات.

فما عن المدارك من أنّ الأظهر العدم، لأنّ نصفي اليومين لا يسمى يوماً فلا يتحقق إقامة العشرة التامة بذلك إلى آخره [٢]، ضعيف كما عن شيخنا الأعظم قدس سره الاعتراض على ما في المدارك بقوله: «وهو وإن كان تصديقاً للحقيقة إلّا أنّه تكذيب للعرف حيث يفهمون من مثل المقام إرادة المقدار كما في التحديد بالأشهر.» [٣] انتهى.

وكذا ضعف ما عن النهاية [٤] والتذكرة [٥] من الاستشكال في التلفيق، فالحق وفاقاً للشهيد قدس سره [٦] وجماعة كفاية الإقامة الملفقة في وجوب التمام، والله العالم وإن كان طريق الاحتياط غير خفي.

ثم إنّ المراد باليوم في المقام هل هو من طلوع الفجر إلى الغروب وهو يوم الصوم أم هو من طلوع الشمس إلى الغروب وهو يوم الإجارة؟ **الظاهر** هو الثاني وإن قلنا بكون ما بين الطلوعين من النهار حقيقة وذلك لأنّ المتبادر عرفاً في التحديدات هو يوم الإجارة، والله العالم.

---

١) القسي جمع قوس.
٢) مدارك الأحكام ٤ / ٤٦٠.
٣) كتاب الصلاة (ط. ق) / ٤٠٠.
٤) نهاية الإحكام ٢ / ١٨٧.
٥) تذكرة الفقهاء ٤ / ٣٩٠.
٦) ذكرى الشيعة ٤ / ٣٠٤.

الأمر التاسع: إذا شك في بقاء الإقامة كما إذا خرج عن محل الإقامة إلى ما دون المسافة وبات فيه ـ إذ مع عدم البيتوتة فيه والرجوع قريباً إلى محل الإقامة لا يقدح في بقاء الإقامة وإن كان من نيته ذلك في ابتداء الأمر، كما تقدم ـ فهل يبقى على وجوب التمام أم يتبدل بالقصر؟

فعلى القول بقاطعية الإقامة موضوعاً يستصحب وجوب التمام لكون الشك في رافعية المبيت ولا غبار في حجية الاستصحاب في الشك في رافعية الموجود، إلّا أن يمنع الاستصحاب رجوع الشك إلى الشك في مفهوم الإقامة لتردده بين ما لا يضر معه المبيت ليلة في خارج محل الإقامة وبين ما يضر معه ذلك، وقد قرر في محله عدم جريان الاستصحاب في المفاهيم المرددة.

لكن الحكم على الظاهر هو التمام وإن منعنا عن جريان الاستصحاب، لأنّ وجوب التمام لم يعلق على شيء بل وجوب القصر علق على المسافر المقيد بقيود منها عدم نية إقامة عشرة أيام في مكان واحد، فإذا شك في تحقق هذا القيد العدمي ولم يكن هناك أصل موضوعي يحرز هذا القيد فلم يحرز موضوع وجوب القصر فتجري أصالة التمام.

وعلى القول بقاطعية الإقامة حكماً فالمرجع وجوب القصر على المسافر لأنّه لم يخرج عن كونه مسافراً بسبب الإقامة بل مسافراً.

نعم إذا جرى استصحاب إقامته يحكم عليه بوجوب التمام لكونه مقيماً، لكن يشكل جريان الاستصحاب فيه لكونه مع تبدل حال من حالات الموضوع يشك في بقاء الموضوع الذي هو قوام الاستصحاب، فلا يجري فيه.

ومن هنا يظهر الإشكال فيما عن الميرزا النائيني ﷺ من كون المقام من موارد استصحاب حكم الخاص أعني وجوب التمام على المقيم لا التمسك بعموم وجوب القصر، فلاحظ وتأمل.

الأمر العاشر: لا إشكال في وجوب القصر إذا كان العدول عن الإقامة في أثناء العشرة قبل صلاة فريضة رباعية، كما لا إشكال في وجوب البقاء على التمام إذا صلّى رباعية تماماً، لصحيح أبي ولّادالحناط، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي كنت نويت حين دخلت المدينة أن أُقيم بها عشرة أيام فأتمّ الصلاة ثم بدا لي بعد أن لا أُقيم بها، فما ترى لي أتمّ أم أقصر؟ فقال عليه السلام: إن كنت دخلت المدينة وصلّيت بها صلاة فريضة واحدة بتمام فليس لك أن تقصر حتى تخرج منها وإن كنت حين دخلتها على نيتك المقام ولم تصل فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم فأنت في تلك الحال بالخيار إن شئت فانو المقام عشراً و أتم وإن لم تنو المقام عشراً فقصر ما بينك وبين شهر، فإذا مضى لك شهر فأتمّ الصلاة» [1].

وما عن المبسوط [2] من الاكتفاء في وجوب الإتمام بمجرد النية ولو لم يصلّ صلاة تامة، فهو ـ بعد تسليم صحة النسبة ـ محجوج بهذه الصحيحة، فإنّه اجتهاد في مقابل النص الصحيح المعول عليه، مضافاً إلى عمومات أدلة وجوب التقصير بناءً على قاطعية الإقامة لحكم السفر لا موضوعه.

ويلحق بإتيان رباعية تماماً ما إذا عدل عن الإقامة بعد خروج وقت فريضة مع فوتها لنسيان واستقرار قضائها في ذمته والإتيان بقضائها، فإنّه يجب عليه قضاؤها تماماً، فإن عدل بعد خروج وقت أداء تلك الفريضة وفعل قضائها تماماً فيكون كالإتيان بها أداءً في بقاء وجوب التمام عليه ما لم يخرج عن محل الإقامة أي لم يسافر.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٠٥.
٢) المبسوط ١ / ١٣٧، ونسب إليه ذلك في مفتاح الكرامة ١٠ / ٥٦٨.

وأما إذا عدل عن الإقامة قبل قضاء الرباعية الفائتة يجب عليه القصر وإن وجب عليه إتيان قضاء الفريضة الفائتة تماماً لفوتها في حال الإقامة، فليقضها كما فاتته.

وكذا الحال فيما إذا لم يكن مكلفاً بالصلاة حين نية الإقامة إلى أن انقضت مدة الإقامة وبعد تمامية العشرة صار مكلفاً بالصلاة والمفروض أنّه بعد صيرورته مكلفاً بالصلاة عزم على الخروج وليس من نيته إقامة عشرة أُخرى، فهل يكون العزم على الخروج حينئذٍ كالعدول في أثناء الإقامة من دون الإتيان برباعية تماماً ومن دون استقرار قضاء رباعية تماماً في ذمته فيجب عليه القصر أم كالعدول في الأثناء بعد الإتيان برباعية تماماً فيجب عليه التمام؟

الظاهر هو الثاني، لأنّ مورد صحيحة ابي ولاّد المتقدمة هو العدول في أثناء العشرة لا نية الخروج بعد انقضائها، فهذا الفرض خارج عن مورد الصحيحة ومقتضى القاعدة هو وجوب التمام ما لم يسافر حيث إنّه بعد تحقق الإقامة بمضي العشرة صار مقيماً حقيقة وموضوع الحكم بالتمام هو المقيم، ولا يخرج عن هذا العنوان إلّا بعد إنشاء السفر أو الخروج عنه على الخلاف المتقدم من قاطعية الإقامة موضوعاً أو حكماً.

فالمتحصل مما ذكرنا أنّ للعدول صوراً:

إحداها: ما إذا كان العدول في أثناء العشرة قبل الإتيان برباعية وقبل فوات وقت الصلاة الرباعية لتشتغل ذمته بقضائها تماماً، فإنّه يجب عليه القصر حينئذٍ.

ثانيتها: ما إذا كان العدول في أثناء العشرة أيضاً قبل الإتيان برباعية أدائية ولكن مع فوات رباعية منه، كما إذا نسي الظهرين حتى خرج الوقت وفي الليل عدل عن الإقامة، فإنّه يجب عليه التمام لاشتغال ذمته بسبب الإقامة بقضاء رباعية تماماً،

فإذا أتى بقضائها تماماً ثم عدل يجب عليه التمام ما دام مقيماً فالمدار على الإتيان برباعية تماماً.

ثالثتها: ما إذا كان العدول في أثناء العشرة قبل الإتيان برباعية أدائية ولكن مع فوتها في حال نية الإقامة وقبل الإتيان بالقضاء، فحينئذٍ يجب عليه القصر إذ لا موجب للتمام مع فرض عدم الإتيان بقضائها تماماً، من غير فرق في هذا الحكم بين كون فوتها في الوقت عمداً وبين كونه نسياناً لإطلاق قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة: «وإن كنت حين دخلتها على نيتك المقام ولم تصلّ فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم فأنت في ذلك الحال بالخيار...» الشامل لجميع أنحاء عدم الإتيان بفرض تام من العمد والنسيان وغيرهما، فما عن جماعة من عدم تأثير العدول إذا فاتت منه رباعية في حال نية الإقامة عمداً والتردد في التأثير إذا فاتت عنه نسياناً خلاف إطلاق النص، فلاحظ.

رابعتها: ما إذا كان العدول بعد مضي العشرة فالظاهر وجوب التمام مطلقاً سواء صلّى رباعيته تماماً أم لم يصلّ وسواء كان عدم الإتيان برباعية عصياناً أم لعدم التكليف بها كما إذا كانت حائضاً، وهذه الصورة أي العزم على الخروج بعد العشرة خارجة عن مورد صحيحة أبي ولّاد المتقدمة، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة وجوب الإتمام لأنّه مقيم حقيقة وحكم المقيم التمام فانقضاء العشرة كالإتيان برباعية تماماً بل أولى منه لأنّه بعد العدول وإتيان رباعية يكون مقيماً حكماً وأما بانقضاء العشرة يكون مقيماً حقيقة نظير البقاء في محل بعد مضي ثلاثين يوماً مردداً في وجوب التمام، والله العالم.

الأمر الحادي عشر: المراد بالرباعية التي يدور عليها وجوب التمام هو الفريضة، كما هو صريح صحيحة أبي ولّاد المتقدمة، والظاهر منها هو الفريضة الأدائية في حال نية الإقامة أو القضائية التي فاتت حال نية الإقامة.

وأما الرباعية القضائية التي فاتت عنه في حال الحضر مثلاً أو القضاء عن والده أو عن غيره تبرعاً أو إجارة فلا تؤثر في وجوب التمام مع العدول في أثناء العشرة.

وبالجملة فالمدار في وجوب التمام مع العدول في أثناء العشرة هو الإتيان بما وجب عليه من الرباعية في حال الإقامة أداءً أو قضاءً، وأما رباعية أُخرى فلا تؤثر في وجوب التمام بعد العدول في خلال العشرة أصلاً.

وكذا لا تؤثر النافلة الرباعية في وجوب التمام لتصريح الصحيحة المتقدمة بالفريضة فلا تكفي النافلة، كما لا يخفى.

وهل تكفي الرباعية الواجبة بالنذر وشبهه أم لا؟ الظاهر العدم لقوة انصراف الفريضة إلى الواجب بالعنوان الأوّلي لا مطلقاً حتى الواجب بالنذر ونحوه من العناوين الثانوية، والله العالم.

ولا يلحق الصوم بالفريضة الرباعية، فلو صام بعد نية الإقامة ثم عدل عن الإقامة قبل رباعية يجب عليه القصر دون التمام لعدم دليل على كون الصوم كالصلاة في هذا الحكم، فإلحاق الصوم بالصلاة قياس لا نقول به.

الأمر الثاني عشر: إذا نوى الإقامة وبعد خروج وقت الفريضة عدل عن الإقامة وشك في أصل الإتيان برباعية في الوقت أو في صحتها، فهل يجب عليه التمام أم القصر؟

التحقيق وجوب القصر، لأنّ قاعدتي الحيلولة والفراغ لا تقتضيان إلّا عدم وجوب القضاء، فإنّ الصحة الثابتة بالقاعدة ليست إلّا عبارة عن عدم الحاجة إلى الإعادة ثانياً ولا تثبت موضوع وجوب الإتمام في المقام أعني وجود الأربعة، وقاعدة الحيلولة لا تقتضي أيضاً عدم وجوب القضاء، وهو لا يدل على تحقق الأربعة التى هي موضوع وجوب البقاء على حكم الإقامة.

وبالجملة فمقتضى قاعدتي الحيلولة والفراغ هو عدم الحاجة إلى القضاء أو الإعادة وأما وجود الأربعة فلا يثبت بهما. نعم بناءً على أماريتهما يثبت بهما وجود الأربعة، لكنه خلاف التحقيق كما قرر في محله.

وأما إذا نسي بعض الأجزاء أو الشرائط مما عدا الخمسة المستثناة في حديث لا تعاد ـ كما إذا نسي ذكر الركوع أو السجود أو الفاتحة مثلاً ـ فلا إشكال في كفاية هذه الصلاة في الحكم بالتمام بعد العدول، فإذا صلّى الظهر مثلاً ونسي منها ما ليس من الخمسة المستثناة فلا إشكال في صحتها وكفايتها في تحقق البقاء على حكم الإقامة، لأنّ المفروض تحقق الأربعة وليس النقص في الركعات بل في بعض أجزائها أو شرائطها نسياناً، ومقتضى حكومة حديث لا تعاد على أدلة الأجزاء والشرائط هو سقوط ما عدا الخمسة المستثناة من الأجزاء والشرائط عن الجزئية والشرطية في حال النسيان، فالمأمور به في حال النسيان هو ما يؤتى به فاقداً لبعض الأجزاء والشرائط مما عدا الخمسة المستثناة كما لا يخفى.

وإذا شك في ركعات الصلاة بما يوجب صلاة الاحتياط كالشك بين الاثنين والثلاث وبعد إتمام الصلاة وقبل الإتيان بالاحتياط عدل عن الإقامة، فهل يجب عليه بعد ذلك الإتمام والبقاء على حكم الإقامة؟

فيه إشكال، لقصور قاعدة البناء على الأكثر عن إثبات الأربع التي هي موضوع حكم البقاء عل وجوب الإتمام، لكن الأقوى وجوب القصر عليه لأنّ موضوع وجوب التمام على المقيم هو تحقق رباعية تماماً والمفروض عدم إحرازها هنا، فإن قوله عليه السلام في صحيح أبي ولّاد: «وإن كنت حين دخلتها على نيتك المقام ولم تصلّ فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم فأنت في تلك الحال بالخيار إن شئت فانو المقام عشراً وأتمّ وإن لم تنو المقام عشراً فقصر...» ظاهر في اعتبار تحقق

رباعية تماماً، وهذا غير محرز في المقام، وقد عرفت أنّ قاعدة البناء على الأكثر لا تثبت وجود الصلاة التامة التي هي موضوع وجوب التمام.

لكن الأحوط الإتيان بصلاة الاحتياط ثم الجمع في الصلوات الآتية بين القصر والإتمام إلّا أن ينوي إقامة جديدة.

وأما إذا كان العدول عن الإقامة بعد صلاة الاحتياط فالذي يخطر ببالي عاجلاً إلى أن يقع فيه التأمل ومراجعة كلمات الأصحاب هو كفاية الصلاة المرقعة في بقاء حكم الإقامة، ضرورة أنّ موضوع البقاء على وجوب التمام هو تحقق رباعية صحيحة ولا إشكال في تحققها بعد صلاة الاحتياط، غاية الأمر أنّ الصلاة إن كانت ناقصة فصارت مجبورة بصلاة الاحتياط والوظيفة في حال الشك هي الصلاة الترقيعية، ومقتضى إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة أبي ولّاد المتقدمة: «وصلّيت بها صلاة فريضة واحدة بتمام فليس لك أن تقصر حتى تخرج منها» عدم الفرق بين الرباعية الترقيعية وغيرها، وانصرافها إلى غير الترقيعية بدوي لا يعبأ به، والله تعالى هو العالم بالأحكام.

الأمر الثالث عشر: إذا عدل عن الإقامة وصلّى رباعية بتمام ولكن شك في المتقدم منهما، فإن كان العدول متأخراً عن الصلاة فحكمه التمام بالنسبة إلى الصلوات اللاحقة، وإن كان العدول متقدماً على الصلاة فهي باطلة ويجب عليه القصر في الصلوات اللاحقة.

فهنا مقامان، **الأوّل** في حكم تلك الصلاة من حيث الصحة والفساد، **والثاني** في وظيفته بالنسبة إلى الصلوات اللاحقة.

أما المقام الأوّل: فملخص الكلام فيه هو محكومية الصلاة المشكوك تقدمها على العدول بالصحة لقاعدة الفراغ، لأنّ الشك في التقدم والتأخر يوجب الشك في صحتها ولا أصل يجري في التقدم والتأخر، لما تقرر في محله من عدم جريان الأصل

في مجهولي التاريخ ولو جرى يكون منقحاً للموضوع ومقدماً على قاعدة الفراغ، ولا يكون من موارد حكومة القاعدة على الاستصحاب كالشك في صحة الصلاة للشك في الوضوء مثلاً مع العلم به سابقاً فإنّه تستصحب الطهارة ويحرز صحة الصلاة ببركة الاستصحاب لا قاعدة الفراغ فيما إذا كان قبل الصلاة محكوماً بالطهارة للاستصحاب ثم غفل وصلى وبعد الصلاة عاد شكه المتقدم، فإنّ الصلاة في هذه الصورة محكومة بالصحة للاستصحاب لا لأجل قاعدة الفراغ، فإنّ قاعدة الفراغ متقومة بحدوث الشك بعد الفراغ وأما الشك الثابت قبله فليس مجرى للقاعدة، كما قرر في محله.

الأمر الرابع عشر: أنّه بناءً على ما اخترناه من معنى الإقامة وهو محل الأثاث والرحل والاستراحة لا الحبس في البلد، هل يفرق فيه بين الإقامة في البلاد الكبيرة وبين غيرها أم لا؟ فإذا نوى الإقامة في تجريش طهران وأراد أن يزور حضرة عبدالعظيم عليه السلام ويرجع إلى مقامه سريعاً وجب عليه التمام أو القصر؟ لا يبعد أن يقال: إنّ محلّات بلد واسع جداً مثل طهران تعد عرفاً بمنزلة بلاد عديدة لا محلّات لبلد واحد، فالتجريش في المثال بتمام دوره وتوابعه محل الإقامة وبلد حضرة عبدالعظيم عليه السلام محل آخر.

[الخامس: عدم البقاء في محل ثلاثين يوماً]

الشرط الخامس [من شرائط وجوب القصر على المسافر] :

أن لا يبقى في محل في حال التردد ثلاثين يوماً.

لخبر أبي أيوب الخزاز قال: «سأل محمد بن مسلم أبا عبدالله عليه السلام وأنا أسمع عن المسافر إن حدث نفسه بإقامة عشرة أيام؟ قال: فليتمّ الصلاة وإن لم يدر ما يقيم يوماً أو أكثر فليعد ثلاثين يوماً ثم ليتمّ وإن كان أقام يوماً أو صلاة واحدة، فقال له محمد بن مسلم: بلّغني عنك أنّك قلت: خمساً؟ فقال: قد قلت ذلك، قال أبو أيوب:

فقلت أنا: جعلت فداك يكون أقل من خمسة أيام؟ قال: لا.» [١].

ولكن في بعض الروايات كصحيحة أبي ولّاد الحناط المتقدمة وغيرها إناطة الحكم بالتمام بمضي شهر، وهو قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين يوماً لاختلاف ما بين الهلالين جداً، ومقتضى الجمع بينهما هو كون المدار على مضي ثلاثين، لأنّ الشهر إما مشترك لفظي أو معنوي بين الثلاثين وتسعة وعشرين يوماً أو حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر، فإن كان مشتركاً يكون خبر محمد بن مسلم قرينة معينة للثلاثين وإن كان حقيقة في تسعة وعشرين ومجازاً في الثلاثين فيكون خبر محمد بن مسلم قرينة صارفة عن معناه الحقيقي وإن كان مجازاً في تسعة وعشرين فيكون خبر محمد بن مسلم معاضداً لأصالة الحقيقة القاضية بإرادة ثلاثين يوماً، وإن كان الشهر مجملاً يكون خبر محمد بن مسلم مبينا ورافعاً لإجماله، فعلى جميع التقادير والاحتمالات يتعين الأخذ بخبر محمد بن مسلم. ودعوى ضعف سنده غير مسموعة لانجباره بالعمل.

والحاصل أنّ المراد بالشهر في روايات الباب هو الثلاثون، سواء كان تردده في أوّل يوم من الشهر الهلالي الذي يكون تسعة وعشرين يوماً أم من غيره من الأيام، فلو كان ابتداء تردده في أوّل الشهر الهلالي الذي يكون تسعة وعشرين يوماً يكمله من الشهر الآخر ليصير مجموع زمان التردد ثلاثين يوماً.

وقيل بأنّ التردد في أوّل يوم من الشهر الهلالي الناقص لا يحتاج إلى إكماله من الشهر الآخر لأنّ الشهر حقيقة فيما بين الهلالين ولا موجب لصرفه عنه إلى غيره، ورواية الثلاثين لا تصلح لصرف الشهر عن معناه الحقيقي إلى الثلاثين لعدم التنافي

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠١، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢، الحديث ١١٢٨٦.

بينهما لإمكان أن يكون كل منهما موضوعاً للحكم، فيكون التردد فيما بين الهلالين موجباً للتمام كالتردد ثلاثين والأوّل مختص بما إذا وقع التردد في أوّل الشهر والثاني بغيره.

لكن الحق عدم المجال للالتزام بذلك، لأنّ حمل النصوص المتضمنة للشهر على الصورة المذكورة وهي ما إذا كان التردد في أوّل آنات الشهر دون غيره من الآن الثاني والثالث فضلاً عن اليوم الثاني والثالث حمل لها على الفرد النادر الملحق بالمعدوم، لأنّ التردد في الآن الأوّل من آنات الشهر بالنسبة إلى التردد في غيره من آنات الشهر وأيامه في غاية الندرة، فالشهر وإن كان حقيقة فيما بين الهلالين إلّا أنّه لا يمكن هنا إرادته لما عرفت، فلو لم يكن خبر الثلاثين موجوداً أو معتبراً لكان مقتضى الإطلاق المقامي حمل الشهر على الثلاثين بعد إرادة المقدار من الشهر واختلافه زيادة ونقصاناً، فليتأمل.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: الظاهر عدم الفرق في محل التردد ثلاثين يوماً بين البلد والقرية ونحوهما وبين المفازة، وما ذكرناه في محل إقامة العشرة من اعتبار وحدة المحل آت هنا بعينه، فلاحظ.

الأمر الثاني: لا فرق في قاطعية التردد ثلاثين يوماً لحكم السفر بعد بلوغ المسافة وقطعها بين كونه في حال الذهاب أو الرجوع إلى الوطن لإطلاق الأدلة، وأما إذا كان تردده قبل بلوغ المسافة فيجب عليه التمام في حال التردد لعدم عزمه على قصد المسافة وقطع استمرار نية المسافة الذي هو المعتبر في القصر لا لأجل مضي ثلاثين متردداً، إلّا أن يكون عزمه على السفر باقياً على كل حال ولو بعد مضي شهر أو أزيد.

الأمر الثالث: الظاهر أنّ المراد بالتردد ثلاثين يوماً هو عدم العزم على إقامة العشرة، فإذا نوى إقامة خمسة أيام أو أزيد إلى تسعة أيام في مكان ولم يرتحل اليوم الأخير ثم نوى إقامة ما دون العشرة أيضاً وهكذا إلى أن مضت الثلاثون يتم بعد أن كملت الثلاثون، فالمدار على عدم نية إقامة العشرة في مكان فلا يعتبر في التردد المزبور أن يكون في كل يوم متردداً في ارتحاله فيه أو في الغد، والله العالم.

الأمر الرابع: أنّ إقامة ثلاثين يوماً متردداً في مكان كإقامة عشرة أيام في محل من حيث عدم قادحية الخروج عن مجتمع الدور وما يحويه السور بل إلى ما دون المسافة مع رجوعه عما قريب، فما ذكرناه في إقامة العشرة من هذه الحقيقة جار هنا بعينه، فلاحظ وتأمل.

الأمر الخامس: الحق كون التردد ثلاثين يوماً قاطعاً لحكم السفر لا لموضوعه كإقامة العشرة، فإنّه لا ينبغي الارتياب في صدق المسافر عرفاً على من تردد في مكان ثلاثين يوماً ومع صدقه كيف ينقطع السفر بالتردد المزبور، فكما لا تكون نية إقامة عشرة أيام في محل قاطعة لموضوع السفر فكذلك البقاء في محل ثلاثين يوماً متردداً.

وعلى هذا فلا يعتبر في وجوب القصر البلوغ إلى حد الترخص بل بمجرد الخروج عن محل التردد بقصد السفر يقصر وإن لم يصل إلى حد الترخص.

وكذا لا يحتاج وجوب القصر إلى اعتبار المسافة من محل التردد إلى مقصده أو وطنه فيضم ما يقطعه إلى المسافة السابقة إلى غير ذلك من الآثار المترتبة على القطع الحكمي، والله تعالى هو العالم بحقائق الأحكام.

[السادس: أن لا يكون سفره معصية]

الشرط السادس [من شرائط وجوب القصر على المسافر] :

أن لا يكون سفره معصية سواء كان واجباً كحجة الإسلام أم مندوباً كزيارة النبي أو أوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين أم مباحاً كأسفار التجارات، بلا خلاف فيه بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

ويستدل عليه بروايات:

منها: صحيحة عمار بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعته يقول: من سافر قصر وأفطر إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد أو في معصية الله أو رسولاً لمن يعصى الله أو فطلب عدو أو شحناء أو سعاية أو ضرر على قوم مسلمين» [١].

ومنها: موثقة عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج إلى الصيد أيقصر أم يتم؟ قال: يتم لأنّه ليس بمسير حق» [٢].

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن المسافر ـ إلى أن قال ـ: ومن سافر فقصر الصلاة وأفطر إلّا أن يكون رجلاً مشيعاً لسلطان جائر أو خرج إلى صيد» [٣].

ومنها: خبر أبي سعيد الخراساني قال: «دخل رجلان على أبي الحسن الرضا عليه السلام بخراسان فسألاه عن التقصير؟ فقال لأحدهما: وجب عليك التقصير لأنّك قصدتني، وقال للآخر: وجب عليك التمام لأنّك قصدت السلطان» [٤].

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢١٢.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٠، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٢١٩.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٧، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٢١٣.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٨، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦، الحديث ١١٢١٥.

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا يفطر الرجل في شهر رمضان إلّا في سبيل حق» [١].

ومنها: خبر إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: «سبعة لا يقصرون الصلاة ـ إلى أن قال ـ: والرجل يطلب الصيد يريد لهو الدنيا والمحارب الذي يقطع السبيل» [٢].

ونحو ذلك غيرها من الأخبار.

ولا يخفى أنّه قد يتوهم أنّ المستفاد من قوله في صحيحة حماد «سفره إلى صيد» الذي جعل في مقابل معصية الله أنّ للصيد خصوصية في وجوب الإتمام وإن لم يكن معصية كما هو قضية المقابلة مع معصية الله تعالى، وحينئذٍ يكون المراد بقوله عليه السلام في موثقة عبيد المتقدمة «لأنّه ليس بمسير حق» ما يعم المباح لأنّ الصيد لا يكون بحرام مطلقاً كما إذا كان للتجارة فإنّه حينئذٍ مباح وينطبق عليه العلة المزبورة وهي عدم كونه مسير حق.

وبالجملة فالسفر المباح يصير من غير مسير الحق لأنّ العبرة بعموم العلة لا خصوصية المورد فلا خصوصية للصيد، بل كل سفر مباح صيداً كان أم غيره يندرج في غير مسير الحق فيجب إتمام الصلاة فيه مع أنّ الفتوى على خلاف ذلك لاستقرارها على وجوب القصر في السفر المباح.

وقد دفع هذا الإشكال بعض الأعاظم قدس سره بضيق دائرة العلة، نظير قول الطبيب: (لا تأكل الرمان لأنّه حامض) فإنّ التعليل بالحموضة لا يقتضي اطراد النهي عن كل

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٢١٠.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٧، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٢١٤.

حامض وإن لم يكن رماناً بل يختص النهي بالأفراد الحامضة من الرمان فقط، وما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ التعليل بأنّه ليس بمسير حق يختص بالصيد فالصيد إن لم يكن لقوت العيال الواجبي النفقة سواء كان للتجارة أو لهواً يكون من غير مسير حق ولا يشمل التعليل غير سفر الصيد كعدم شمول الحامض في المثال المزبور للحامض من غير الرمان.

وعلى هذا فلا يكون كل سفر مباح غير سبيل الحق بل خصوص الصيد يكون كذلك فلا يرد الإشكال بأنّ ظاهر النص مخالف للفتوى.

ولكن الحق عدم اندفاع الإشكال بما ذكره بعض الأعاظم ﷺ، حيث إنّ ظاهر التعليل هو شموله لغير المورد بل لابد من ذلك، إذ يتوقف حسن التعليل على عدم اختصاصه بالمورد فتعليل النهي عن الرمان بالحموضة تقتضي تسرية النهي إلى كل حامض وإن لم يكن رماناً، وكذا تعليل وجوب إتمام الصلاة في سفر الصيد بعدم كونه مسير حق فإنّ ظاهره عموم الحكم لكل سفر محرم أو مباح وإن لم يكن للصيد.

فالحق أن يقال: إنّ المراد بقوله عليه السلام في صحيحة عمار: «إلى صيد أو في معصية الله» بيان أنّ السفر الموجب للإتمام هو ما يكون غايته حراماً كالسفر إلى الصيد أو نفس السفر حراماً وهو المراد بقوله عليه السلام: «أو في معصية الله».

وعليه يكون المراد بقوله عليه السلام: «لأنّه ليس بمسير حق» السفر المحرم بنفسه أو بغايته ولا يشمل السفر المباح، وحينئذٍ تستقيم الفتاوى والمتون الفقهية المصرحة باعتبار كون السفر سائغاً، ولكن هذا مبني على كون صيد اللهو حراماً ليكون التعليل في كون ما ليس بمسير حق ظاهراً في الحرام ولا يشمل المباح، وإلّا فلو كان صيد اللهو جائزاً مكروهاً فيكون المراد بالعلة معنى عاماً شاملاً للسفر المكروه أيضاً، فيعود المحذور وهو عدم التزام الأصحاب بكون السفر المكروه موجباً للإتمام.

فالمتحصل حينئذٍ من الصحيحة وغيرها أنّ السفر المحرم بنفسه كالفرار من الزحف وإباق العبد وهرب المديون مع مطالبة الدائن والقدرة على الأداء والخروج في شهر رمضان قبل ثلاثة وعشرين يوماً منه ـ لكون الخروج بنفسه منهياً عنه إن لم يحمل ذلك النهي على الكراهة لأنّ أوضح مصاديق السفر المحرم هو ذلك لأنّه بنفسه وبعنوانه منهي عنه بخلاف سائر الأمثلة التي ذكروها للسفر الحرام فإنّها قابلة للخدشة ـ يوجب التمام.

وعلى كل حال فمقتضى النص هو عدم الفرق في السفر الموجب للتمام بين كونه بنفسه وبعنوانه حراماً وبين كونه بقصد التوصل إلى الحرام، وهو المقصود بكون غاية السفر حراماً كالسفر بقصد السرقة أو الزنا أو قتل النفس المحترمة أو غير ذلك من الغايات المحرمة التي هي الافعال الاختيارية للفاعل.

فالمناقشة في القسم الثاني بأنّ حرمة غاية السفر لا توجب حرمة السفر إلّا بناءً على حرمة مقدمة الحرام، وهو ضعيف فيختص التحريم بما إذا كان نفس السفر حراماً دون ما إذا كانت غايته حراماً فإنّ هذا السفر لا يوجب إتمام الصلاة لعدم كونه حراماً، اجتهاد في مقابل النص كما لا يخفى فإنّ المستفاد منه كون السفر الذي تترتب عليه غاية محرمة موجباً للتمام وإن فرض عدم حرمته لحرمة غايته، كما هو واضح.

إيقاظ: لا يخفى أنّ مقتضى إطلاق النص الدال على وجوب الإتمام في السفر الذي قصد به غاية محرمة عدم الفرق في هذا الحكم بين ترتب الغاية المحرمة على ذلك السفر وبين عدم ترتبها عليه، فلا وجه للإشكال على ذلك بأنّ مقدمة الحرام بناءً على حرمتها عقلاً تختص حرمتها بما إذا كانت موصلة إلى الحرام أو علة تامة للحرام، نظير ما يقال في مقدمة الواجب من اشتراط وجوبها بما إذا ترتب عليها ذو

المقدمة أو بقصد التوصل إلى الواجب إلى آخر ما هناك مما قيل في وجوب المقدمة، وإن قلنا في بحث مقدمة الواجب بعدم الموضوع لهذا النزاع لعدم تصور الحكم المولوي في وجوب المقدمة بعد توقف امتثال أمر ذي المقدمة على وجود المقدمة عقلاً فالحاكم بوجوبها هو العقل لأجل توقف امتثال أمر ذي المقدمة على وجود المقدمة.

وبالجملة مقتضى إطلاق السفر لغاية محرمة هو إيجاب السفر الذي قصد به ترتب الحرام للتمام مطلقاً سواء ترتبت تلك الغاية المحرمة عليه أم لا.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأمر الأوّل: أنّ المراد بالغاية المحرمة هو ما لا يلزم من حرمة الغاية إباحتها، كما إذا قصد المسافرة ليأتي بالصلاة تماماً على رأس المسافة أو قصد الفرار عن الجمعة، فيشترط في السفر المحرم غايته أن لا يكون مما يستلزم إباحة الغاية لأنّ الحكم لا يعدم موضوعه، فإذا لزم منه ذلك لا يندرج في السفر المحرم لغايته.

وبالجملة الغاية المحرمة التي يلزم من حرمتها إباحتها لا تندرج في السفر الذي تكون غايته محرمة.

الأمر الثاني: الظاهر أنّ المراد بالغاية المحرمة أعم من كون الحرام في منتهى السير والمسافة كما إذا سافر إلى بغداد لأجل السرقة أو الزنا أو شرب الخمر مثلاً، ومن كون الحرام في محله ووطنه وصار داعياً إلى السفر كما إذا كان السفر للفرار عن أداء الدين المطالب مع التمكن من الأداء فإنّ الفرار عن أداء هذا الواجب دعاه إلى المسافرة ويصدق عليه أنّ العلة الغائية لهذا السفر وهي الفرار عن أداء الدين حرام.

وعلى هذا التعميم لا حاجة في إثبات حرمة السفر الذي يكون للفرار عن أداء الدين أو غيره من الواجبات إلى التشبث بكون السفر ضداً للواجب، ومقتضى

اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده هو حرمة السفر لكونه مضاداً للواجب، حتى يرد عليه بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لا من باب الاستلزام ولا من باب مقدمية فعل أحد الضدين لترك الآخر، كما حقق في محله.

ويمكن استفادة تعميم الغاية لما عرفت من قوله عليه السلام في صحيحة عمار المتقدمة: «أو ضرر على قوم مسلمين» فإنّ الضرر عليهم أعم من ترتبه عليهم فيما بعد قطع المسافة أو في وطنه، فإنّه إذا سافر يترتب على سفره الضرر على من في وطنه لكون وجوده في وطنه موجباً لحفظ أهل وطنه عن الأشرار فإذا خرج عن الوطن يرتفع الخوف عنهم فيوقعون أهل المحل في أنواع البلاء والشر، والله العالم.

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ المانع من وجوب القصر هو حرمة غاية السفر كقصد السرقة والزنا وشرب الخمر أو حرمة نفس السفر أعني قطع المسافة بحيث يكون المنهي عنه عنوان السفر.

وأما إذا لم يكن السفر بنفسه وعنوانه حراماً ولا غايته حراماً فلا يوجب التمام وإن استلزم المعصية، كما إذا سافر مع الدابة الغصبية أو كان لابساً أو حاملاً للمغصوب، حيث إنّ هذا السفر ملازم للمعصية التي هي التصرف في مال الغير من دون أن يكون نفس قطع المسافة من حيث هو حراماً، بل الحرام هو التصرف في مال الغير كالصلاة في المغصوب ونحوها من موارد اجتماع الأمر والنهي فالمحرم هو الركوب على الدابة لا قطع المسافة من حيث كونه سفراً، كما أنّ المحرم في اللباس هو لبسه أو حمله دون أمر آخر، فقطع المسافة أجنبي عن التصرف في مال الغير.

نعم إذا كانت الأرض مغصوبة فيكون نفس السفر الذي هو قطع المسافة حراماً حيث إنّ السير ونقل جثته من بعض الأرض المغصوبة إلى بعضها الآخر حرام بلا إشكال، فيندرج في السفر المحرم بنفسه لا غايته.

وكذا لا يوجب التمام مقارنة السفر للمعصية، كما إذا اغتاب في أثناء السفر أو شرب الخمر من دون أن يكون قصد المعصية داعياً إلى السفر بل صدرت المعصية من باب الاتفاق لكونه خارجاً عن مقتضى الروايات المتقدمة الدالة على كون المحرم نفس السفر أو غايته، ومقارنة السفر للمعصية من دون أن تكون المعصية غايته لا توجب التمام لعدم كون المعصية غاية للسفر ولا كون نفس السفر بعنوانه حراماً والمفروض أنّ المانعية تدور مدار أحد هذين الأمرين، والله العالم.

الأمر الرابع: لا فرق في وجوب التمام في السفر المحرم بنفسه أو غايته بين الذهاب والإياب فإنه يتمّ فيه مطلقاً، لأنّ الحكم بالتمام علق على المسافر الذي يكون سفره إلى صيد أو في معصية الله، فالموضوع هو المسافر الذي لا يخرج عن هذا العنوان إلّا بالحضور في الوطن فما دام مسافراً يتم ذاهباً كان أم راجعاً لصدق المسافر على كليهما.

نعم إذا رجع في أثناء الطريق إلى الطاعة يقصر إذا كان الباقي إلى وطنه مسافة وإلّا يتم سواء عد من تتمة سفره الأوّل أم لا، إذ المدار في وجوب التمام على بقاء موضوعه وهو كون السفر في معصية أو إليها وبعد الرجوع إلى الطاعة يقصر مع اجتماع سائر الشرائط، ولا يناط وجوب التمام بكون الرجوع عن سفر المعصية معدوداً في نظر العقل من بقية سفره فليس المناط وحدة السفر بل بقاء الموضوع وإن تعدد السفر في نظر العرف.

بل لا يبعد القول بوجوب القصر عليه في الإياب وإن لم يتب وأنّ التمام علّق على كون السفر إلى المعصية أو بنفسه معصية، ومن المعلوم أنّ الإياب ليس إلى المعصية ولا بنفسه معصية فلا وجه لوجوب التمام، وكون الإياب معدوداً جزءً من سفر المعصية لا يوجب التمام بعد إناطة الحكم بموضوعه غير المتحقق في الإياب، نعم إذا

قصد في الإياب المعصية كما إذا كان رجوعه إلى وطنه للسرقة أو غيرها من المعاصي يجب عليه التمام، لكنه خارج عن مفروض البحث، والله العالم.

الأمر الخامس: إذا اعتقد حرمة غاية السافر فسافر ثم انكشف إباحتها، فهل تكون وظيفته الإتمام أم القصر؟ فإذا فات عنه الصلاة في هذا السفر يجب عليه القضاء تماماً أم قصراً؟

فعلى القول بكون التجري موجباً لاستحقاق العقوبة ـ كما هو الحق لما قلنا في مبحث التجري تبعاً لصاحب الكفاية قدس سره من كون العقوبة من آثار التجري والطغيان على المولى لا من آثار مخالفة الواقع ـ يكون المدار في وجوب التمام على اعتقاد المعصية وإن لم تكن تلك الغاية حراماً واقعاً [1].

وعلى القول بعدم كون التجري موجباً لاستحقاق العقوبة يكون وجوب الإتمام حينئذٍ مبنياً على موضوعية اعتقاد الحرمة دون طريقيته، كموضوعية النظر والاعتقاد بالمصلحة في الولي الإجباري كالأب والجدّ بالنسبة إلى أُمور المولّى عليه، فإنّ اعتقاد المصلحة أو عدم المفسدة من الولي موضوع لجواز التصرف ونفوذه لا أنّ الاعتقاد طريق إلى الواقع.

ولكن هذا المبنى غير ثابت في كثير من المقامات، لأنّ موضوعية الاعتقاد على خلاف ظاهر الدليل ولذا يحتاج إثباتها إلى دليل آخر يوجب التصرف في ظاهر

---

١) كما أفاده سيدنا الأُستاد مدظله في الدرس، لكن الظاهر عدم خلوه عن الإشكال لأنّ استحقاق العقوبة لأجل التمرد والطغيان وإن التزمنا به أيضاً إلّا أنّ موضوع الحكم بوجوب التمام هو كون السفر في المعصية أو إلى المعصية وظاهر المعصية هو مخالفة الحكم الواقعي المنجز دون قصد المخالفة فقط.

وعلى هذا يدور الحكم بوجوب التمام على الحرمة الواقعية لا الاعتقادية ومجرد استحقاق العقوبة ليس مما يناط به وجوب التمام.

الدليل الأوّلي، كما قام ذلك في الولي الإجباري ومع عدم قيام دليل آخر لا وجه للالتزام بموضوعية الاعتقاد، ولذا لا نقول بموضوعيته في عدالة شهود الطلاق فإذا كان الشهود في نظر الزوج المطلِّق غير واجدين لملكة العدالة وكانوا في نظر مجري صيغة الطلاق عدولاً فليس للزوج ترتيب آثار الطلاق من تزويج أُخت المطلّقة أو الخامسة، وأما بالنسبة إلى مجري الصيغة فعليه ترتيب آثار الطلاق ما لم ينكشف لديه الخلاف، فيجوز له نكاحها وإذا انكشف الخلاف فتصير من الوطي بالشبهة، هذا تمام الكلام فيما إذا اعتقد حرمة غاية السفر أو نفسه فتبين خلافه.

وأما عكسه وهو ما إذا اعتقد إباحة السفر أو غايته ثم تبين الحرمة، فمقتضى النص وجوب الإتمام فيه لأنّه سبيل الباطل الذي هو أعم من سفر المعصية، لأنّ المعصية عبارة عن مخالفة الحرام المنجز، ومن السفر الحرام الذي ليس بمعصية كما إذا قصد غاية مباحة باعتقاده ثم تبيّن حرمتها فإنّ مسيره مسير الباطل وإن لم يكن معصية.

وبالجملة فمقتضى التعليل بقوله عليه السلام: «لأنّه ليس بمسير حق» هو وجوب التمام إذا كانت غاية السفر محرمة واقعاً وإن اعتقد إباحتها.

لكن الأحوط الجمع بين القصر والتمام، لاحتمال دخل قصد الغاية المحرّمة في وجوب التمام كدخل قصد المسافة في وجوب القصر، حيث إنّ ظاهر قوله عليه السلام: «إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد أو في معصية الله...» [1] هو القصد إلى السفر لغاية محرمة، لظهور قوله «سفره إلى صيد» في كونه قاصداً في السفر للصيد، فحينئذٍ يكون المدار على الاعتقاد ولا يكفي حرمة الغاية مع اعتقاد الإباحة، فالاحتياط طريق النجاة.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢١٢.

الأمر السادس: إذا كان للسفر غايتان إحداهما مباحة والأُخرى محرمة، كما إذا سافر إلى إحدى العتبات المقدسة للزيارة وسرقة فلوس الزوار، فإن كان في كل منهما صلاحية الاستقلال في الداعوية أو كانت الغاية المباحة تبعاً للغاية المحرمة يتم بلا إشكال، وأما إذا كانت كلتا الغايتين بنحو الانضمام دخيلة في إنشاء السفر بحيث كان مجموعهما داعياً إلى السفر وكل من الغايتين جزء الداعي أو كانت الغاية المحرّمة تبعاً للغاية المباحة فالظاهر وجوب الإتمام فيهما، لكون الغاية المحرمة في كلتا الصورتين مقصوده وهي مقتضية لوجوب الإتمام بخلاف الغاية المباحة فإنّها غير مقتضية لوجوب القصر حتى يتزاحم المقتضيان، ضرورة أنّ إباحة السفر أو غايته ليست من قيود موضوع القصر بل التمام علّق على حرمة السفر أو غايته، فالإباحة ليس فيها اقتضاء القصر والحرمة فيها اقتضاء التمام فيؤثر الحرمة في مقتضاها أعني وجوب التمام.

والحاصل أنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة عمار المتقدمة: «من سافر قصر وأفطر إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد أو في معصية الله...» [1] هو وجوب القصر على المسافر إلّا إذا كان سفره لغاية محرمة أو نفس سفره حراماً.

وعلى هذا فالإباحة لا تقتضي وجوب القصر، بل الحرام يقتضي وجوب التمام فاجتماع الغاية المباحة والمحرمة لا يكون من تزاحم المقتضيين بل من باب اجتماع المقتضي واللامقتضي، ففي الصورتين أعني اشتراك الغايتين في الداعوية بنحو يكون كل منهما جزء المؤثر، وتبعية الغاية المحرمة للمباحة يجب الإتمام كما لا يخفى، وإن كان الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام طريق السلامة والأمن.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢١٢.

الأمر السابع: مقتضى صحيحة عمار المتقدمة: «من سافر قصر وأفطر» هو التلازم بين قصر الصلاة والإفطار، ولكن قد استثني عن هذه الملازمة الكلية سفر الصيد إذا كان للتجارة، فإنّ المنسوب إلى مشهور القدماء هو إفطار الصوم وإتمام الصلاة بعد تسلّم القصر والإفطار في سفر الصيد إذا كان للقوت ووجوب الصوم وإتمام الصلاة إذا كان لأجل اللهو.

والأصل في هذا التفصيل ـ بعد الإجماع المحكي عن الحلي قدس سره [١] ـ ما عن الفقه الرضوي في صلاة الجماعة من أنّه قال: «وإذا كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والتقصير في الصوم» [٢].

وفيه أوّلاً: عدم ثبوت حجية الرضوى. وثانياً: معارضته لما نقل عنه في كتاب الصوم من أنّه قال: «وإذا كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والصوم» [٣].

ومجرد ذهاب مشهور القدماء إلى هذا التفصيل مع عدم إحراز استنادهم في ذلك إلى الرضوي لا يجبر ضعف الرضوى حتى يصلح لتقييد إطلاق ما دلّ على الملازمة بين القصر والإفطار، فالخروج عن إطلاق دليل التلازم بين القصر والإتمام في غاية الإشكال، فما هو المنسوب إلى مشهور المتأخرين في سفر الصيد للتجارة من وجوب القصر والإفطار هو الأقوى.

وما قيل في تقدم مشهور المتقدمين على مشهور المتأخرين في صورة المعارضة من قرب عصر القدماء بعصر الرواة واحتمال ظفرهم بما لم يظفر به المتأخرون فلعلهم ظفروا برواية معتبرة لو كنا ظفرنا بها لكانت حجة عندنا أيضاً، فما لا يمكن

---

١) تذكرة الفقهاء ٤ / ٣٩٩.

٢) مستدرك الوسائل ٦ / ٥٣٣، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ٧٤٤٢.

٣) مستدرك الوسائل ٧ / ٣٧٨، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١، الحديث ٨٤٦٢.

المساعدة عليه ضرورة عدم إدراك القدماء أيضاً لعصر الرواة حتّى تصل إليهم الروايات من الرواة بلا واسطة ويكون ذلك فضيلة لهم على المتأخرين بل الروايات وصلت إليهم أيضاً كالمتأخرين بالوسائط مع سعة باع المتأخرين وكثرة تتبعهم، فيعلم من هذا أنّ ما وصل إلى القدماء وصل إلى المتأخرين أيضاً، بل ربما وصل إليهم من الأخبار ما لم يمكن للقدماء الوصول إليها لتهيؤ الأسباب والوسائل للمتأخرين لمساعدة السلاطين لهم في جلب الكتب من الممالك البعيدة وخزائن الملوك بالفلوس أو الوجاهة، فيغلب على الظن كون شهرة المتأخرين أرجح من شهرة القدماء.

والحاصل أنّ مجرد شهرة القدماء لا تصلح لأن تكون مدركاً للخروج عما تقتضيه الأخبار المعتبرة من التلازم بين القصر والصوم، فالأوفق بقواعد الاستدلال الأخذ بما اشتهر بين المتأخرين من التلازم بين القصر والإفطار في سفر الصيد إذا كان للتجارة.

الأمر الثامن: إذا رجع في أثناء سفر المعصية إلى الطاعة، فإن كان ما بين مكان الرجوع إلى الطاعة وبين المقصد مسافة يقصر بلا إشكال لكونه قاصداً للسفر المباح، وإن لم يكن مسافة حتى ملفقة يتمّ على الأقوى، لكون إباحة السفر كسائر القيود المأخوذة في موضوع وجوب القصر من حيث اعتبارها ابتداءً و استدامة وكون الإباحة معتبرة في جميع المسافة الموجبة للقصر، إذ الظاهر من مسير الحق أو عدم كونه مسير باطل هو اتصاف مجموع أجزاء السير الموجب للقصر وهو مسيرة يوم ـ كما في بعض أخبار تحديد المسافة ـ بكونه مسير حق، ومن المعلوم عدم اتصافها بذلك مع كون بعض أجزاء المسافة مقروناً بالمعصية.

والحاصل أنّ الإباحة كسائر الشرائط فهي كقصد المسافة، وقد عرفت اعتباره في تمام أجزاء المسافة فلو خلا جزء من المسافة عن القصد لا يقصر وإن بلغ مجموع ما قصد وما لم يقصد من المسافة ثمانية فراسخ، فما في بعض الكلمات كالمستند ـ وتبعه صاحب العروة [١] ـ من كفاية بلوغ مجموع ما قبل المعصية وما بعدها المسافة في وجوب القصر معللاً له بأنّه «قصد أوّلاً الثمانية فكان عليه القصر في جميع هذه المسافة خرج عنه ما خرج بقصد المعصية فيبقى الباقي، ومنه يظهر القصر لو لم يكن الباقي مع ما قبل المعصية مسافة أيضاً إذا كان المجموع مسافة.» [٢] انتهى، مما لا يمكن المساعدة عليه.

فقد ظهر مما ذكرنا أنّه إذا رجع في سفر المعصية إلى الطاعة فإن كان الباقي المسافة ولو ملفقة بشرط عدم كون الذهاب أقل من أربعة يقصر وإلّا يتمّ وإن كان المجموع مما قبل الطاعة وبعدها المسافة.

وإن رجع في سفر الطاعة إلى المعصية يتم لانقطاع ترخصه وإن كان قد قطع مسافات، فإنّ قصد المعصية قاطع لحكم السفر لعدم صدق مسير حق ونحوه على ما يقطعه بقصد المعصية واندراجه بهذا القصد في سفر المعصية الذي هو مخصص لعموم أدلة وجوب القصر على المسافر.

وهل يجب عليه القصر بمجرد تبدل قصد المعصية بالطاعة أم لا يجب عليه ذلك إلّا بالتلبس بالسير والضرب في الأرض وإن كان قطع المسافة بقصد المعصية؟ الأقوى هو الثاني إذ المدار في وجوب القصر على مسير حق وما لم يسر بقصد الطاعة لا يتصف سفره بمسير حق ومجرد القصد لا يوجب اتصاف سفره بمسير حق.

---

١) العروة الوثقى ٣ / ٤٤٢، مسألة ٣٣، قال: وإن كان الأقوى القصر بعد ما كان مجموع ما نواه بقدر المسافة ولو ملفقة....

٢) مستند الشيعة ٨ / ٢٧١.

ومنه يظهر الحكم في عكس المسألة وهو ما إذا كان سفره مباحاً فقصد في أثنائه المعصية، فإنّه يقصر إذا قطع مسافة التقصير ولا يتم إلّا بعد التلبس بالضرب في الأرض لغاية محرمة.

نعم إذا لم يقطع مسافة التقصير وعدل عن قصد الطاعة إلى المعصية يتم لأنّه كمن رجع عن قصد أصل المسافرة في أثناء الطريق قبل بلوغ المسافة الموجبة للتقصير، فإنّ انتفاء قيد من قيود موضوع وجوب القصر قبل بلوغ المسافة يوجب انتفاء الحكم والانتقال إلى وجوب التمام كما هو واضح.

الأمر التاسع: إذا سافر قاصداً للغاية المباحة ورجع في الأثناء إلى الغاية المحرمة ثم عدل إلى المباحة، فإن لم يتخلل سير بين الغاية المباحة أوّلاً والمباحة ثانياً فلا ينبغي الإشكال في انضمام اللاحق إلى السابق لما سبق في اعتبار قصد المسافة من أنّ الظاهر كون اعتبار القصد هنا كاعتبار القصد في الوضوء لا كاعتبار القصد في الصوم، وإن تخلل سير مقروناً بقصد الغاية المحرمة بين الغايتين المباحتين ففي انضمام السابق إلى اللاحق إشكال، والأحوط الجمع بين القصر والإتمام إن لم يكن ما يقطعه بعد قصد الغاية المباحة ثانياً مسافة وإلّا فلا إشكال في وجوب القصر.

[السابع: أن لا يكون سفره عملاً له]

الشرط السابع [من شرائط وجوب القصر على المسافر **]** :

أن لا يكون السفر عملاً له وإلّا فيجب عليه التمام، فعدم عملية السفر من القيود العدمية المعتبرة في وجوب القصر.

والأصل في ذلك بعد دعوى جماعة الإجماع على ذلك أخبار مستفيضة.

منها: صحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر المكاري والكري والراعي والاشتقان لأنّه عملهم» (١).

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتمّ الصلاة ويصوم شهر رمضان» (٢).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «ليس على الملّاحين في سفينتهم تقصير ولا على المكاري والجمال» (٣).

ومنها: رواية إسحاق بن عمار قال: «سألته عن الملّاحين والأعراب هل عليهم تقصير؟ قال عليه السلام: لا بيوتهم معهم» (٤).

ومنها: مرسلة سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الأعراب لا يقصّرون وذلك أنّ منازلهم معهم» (٥).

ومنها: مكاتبة محمد بن جزك قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام: إنّ لي جمّالاً ولي قوام عليها ولست أخرج فيها إلّا في طريق مكة لرغبتي في الحج أو في الندرة إلى بعض المواضع فما يجب عليّ إذا أنا خرجت معهم أن أعمل أيجب عليّ التقصير في الصلاة والصيام في السفر أو التمام؟ فوقّع عليه السلام: إذا كنت لا تلزمها ولا تخرج معها في كل سفر إلّا إلى مكة فعليك تقصير وإفطار» (٦).

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٥، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٢٣٤.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٤، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٢٣٣.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٥، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٢٣٦.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٢٣٧.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦، الحديث ١١٢٣٨.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٢٤٨.

ومنها: خبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام عن أبي عبدالله عليه السلام قال عليه السلام: «أصحاب السفن يتمون الصلاة في سفنهم» [١].

ومنها: رواية إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: «سبعة لا يقصّرون الصلاة، الجابي الذي يدور في جبايته، والأمير الذي يدور في إمارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق، والراعي، والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر، والرجل الذي يطلب الصيد يريد لهو الدنيا، والمحارب الذي يقطع السبيل.» [٢]، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على اعتبار هذا الشرط في وجوب القصر على المسافر.

وتنقيح البحث في هذا الشرط يتوقف على التعرض لجهات.

الجهة الأُولى: أنّ كلمات الأصحاب في التعبير عن هذا الشرط مختلفة، فعن بعضهم أن لا يكون سفره أكثر من حضره كالشرايع [٣]، وعن الآخر أن لا يكون كثير السفر، وعن الثالث أن لا يكون السفر عملاً وشغلاً له كأكثر المتأخرين، فإنّ المذكور في متونهم هو أن لا يكون السفر عملاً له وهذا هو المستفاد من الروايات، فإنّ التعليل في صحيحة زرارة بقوله عليه السلام «لأنّه عملهم» يعطي أنّ الموضوع والمدار هو كون السفر عملاً وحينئذٍ لا دليل على كون السفر أكثر من الحضر أو كثرة السفر موضوعاً للحكم بالتمام، فالحق أنّ الموضوع الذي يكون مانعاً عن حكم التقصير هو صيرورة السفر عملاً بحيث صح حمل العمل على السفر.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧، الحديث ١١٢٣٩.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١٢٤١.
٣) شرائع الإسلام ١ / ١٥٦.

ولا يبعد أن يكون مراد من عبّر بكون السفر أكثر من حضره أو كونه كثير السفر هو ما ورد في النص، غاية الأمر أنّ التعبير بهما تعبير عن لوازم عملية السفر فإنّ كثرة السفر أو كون السفر أكثر من الحضر من لوازم عملية السفر، وكيف كان فالمتّبع هو ظاهر النص أعني عملية السفر.

فالمتحصل أنّ المناط في المنع عن حكم السفر هو كون السفر عملاً له.

الجهة الثانية: أنّ مقتضى الجمود على كون السفر عملاً ـ كما هو ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لأنه عملهم» ـ هو كون العمل نفس قطع المسافة لا كون السفر مقدمة للعمل، فإنّ العمل الواقع في السفر كالتجارة والجباية والإمارة وغيرها غير كون نفس السفر عملاً، وعلى هذا فمقتضى عموم دليل وجوب القصر على المسافر هو وجوب القصر على التاجر الذي يدور في تجارته ونحوه ممّن يكون السفر مقدمة لعملهم.

لكن تطبيق الإمام عليه السلام للتعليل المزبور أعني قوله عليه السلام: «لأن السفر عملهم» على الاشتقان الذي هو الأمير من قبل السلطان على حفظ البيادر ويقال له أمير البيدر أو البريد يكشف عن كون المراد بعملية السفر أعم من كونه بنفسه عملاً أو مقدمة له فإنّ أمير البيادر يكون عمله حفظ البيادر، وهذا العمل واقع في السفر من دون كون السفر عمله، وكذا البريد فإنّ عمله ايصال المكاتيب والرسائل إلى الأطراف وهذا العمل متوقف على السفر فالسفر مقدمة للعمل لا أنّ السفر عمل.

فالمتحصل أنّه لا ينبغي الإشكال في كون المراد بعملية السفر أعم من كون السفر بنفسه عملاً أو مقدمة للعمل، وهذا التعميم يستفاد من تعرض بعض الصغريات في الروايات، كما يستفاد اختصاص قاعدة التجاوز بالأجزاء المبوبة التي يكون لها عنوان مستقل كالتشهد والسجود والقراءة وغيرها، دون ما لا يكون كذلك

كالنهوض والهويّ من ذكر الصغريات في بعض روايات قاعدة التجاوز، فإنّ المذكور فيها هو ما له عنوان مستقل كالركوع والسجود ونحوهما، وذكر هذه الصغريات قرينة على تضييق دائرة الكبرى واختصاصها بالتجاوز عن الأجزاء المستقلة. وفي المقام يكون الأمر بالعكس فإنّ ذكر صغريات عملية السفر توسع دائرة الكبرى وأنّ المراد بكون السفر عملاً أعم من عمليته بنفسه أو مقدميته للعمل الواقع في السفر.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في كون المراد بعملية السفر أعم من كون السفر بنفسه عملاً أو مقدمة له.

بل يمكن أن يقال: إنّ فرض كون نفس السفر عملاً ـ كما هو مقتضى الجمود على ظاهر التعليل ـ يوجب محل الكلام على مجرد فرض لا واقع له أو على فرض نادر جداً ملحق بالمعدوم، حيث إنّ قطع المسافة في التاجر والأمير والطبيب والبريد الدائرين في التجارة والإمارة والطبابة وإيصال الكتب والرسائل إلى أربابها يكون مقدمة لهذه الأعمال ولا يكون نفس السفر عملاً لهؤلاء.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ المراد بكون السفر عملاً هو كون السفر بنفسه عملاً أو مقدمة للعمل بحيث كان ذلك العمل موقوفاً على قطع المسافة، والمناط هو صدق عملية السفر ولا ينحصر ذلك في العناوين المأخوذة في بعض الروايات كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «أربعة يجب عليهم التمام» وكقوله عليه السلام في رواية إسماعيل بن زياد المتقدمة: «سبعة لا يقصرون...».

كما أنّه لا تنافي بين اختلاف العناوين المأخوذة في الروايات المتقدمة عدداً وكونها في بعض الروايات أربعاً وفي الآخر سبعاً، وذلك لعدم المفهوم للقب ولا للعدد حتى يلزم التنافي، فترتب الحكم على عنوان أو عدد لا ينفي سنخ الحكم عن

غير ذلك العنوان أو ذلك العدد، كما هو واضح. فتعليق وجوب الإتمام على سبعة أو أقل في بعض الكلمات إن لم يكن من باب المثال، ففيه ما لا يخفى.

الجهة الثالثة: المستفاد من الروايات اعتبار قيدين في عملية السفر، **أحدهما** الاختلاف، **والآخر** عدم إقامة عشرة أيام مطلقاً في الوطن ولو غير منوية أو منوية في غير الوطن.

أما القيد الأوّل: فيدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة هشام المتقدمة: «المكاري والجمال الذي يختلف...» والمراد به الذهاب من وطنه والرجوع إليه أو الرجوع إلى محل آخر، كما إذا سافر النجفي من النجف الأشرف بقصد التجارة مثلاً إلى كربلاء المشرفة ومنها إلى بغداد ثم رجع إلى كربلاء ثم أنشأ السفر منها إلى بغداد، فإنّ الظاهر صدق الاختلاف حينئذٍ وإن لم يرجع إلى وطنه.

وأما إذا سافر من وطنه إلى محل ومنه إلى محل آخر ومنه إلى ثالث ومنه إلى رابع وهكذا وطالت مدة مسافرته ولم يرجع إلى وطنه، فعن بعض الأعاظم قدس سره القصر فيما بعد المحل الثالث، بأن يقدّر سيره من المحل الثاني إلى الثالث بمنزلة عوده إلى وطنه ومن المحل الثالث إلى الرابع بمنزلة سفره الثاني الذي ينشأه من الوطن ومن الرابع إلى ما بعده بمنزلة السفر الثالث من الوطن الذي يتم فيه قطعاً عند الأصحاب، وهذا الفرض والتقدير يكون لتحقيق الاختلاف الذي هو قيد في عملية السفر.

ولكن لم يظهر لهذا الفرض والتقدير وجه معتد به، إذ الظاهر من الاختلاف هو الاختلاف الفعلي لا التقديري.

وعليه فالحق وجوب القصر في الصورة المفروضة وإن صدق على هذا السفر العمل بلا إشكال، إلّا أنّ مجرد كون السفر عملاً ليس تمام الموضوع لوجوب التمام بل هو معلق على الاختلاف المتقوم بالرجوع إلى الوطن أو محل الإقامة.

ومن هنا يظهر وجه وجوب القصر على الحملدارية مع كون السفر عملاً لهم قطعاً، فإنّهم فاقدون لقيد الاختلاف ولذا يقصرون.

وليس الوجه في قصر الحملدارية وغيرهم ممن يشتغل في بعض فصول السنة كالصيف بالمسافرة ويجعل السفر عملاً له من دون رجوعه إلى وطنه مادام مشتغلاً بالسفر أو مع رجوعه إليه لكن مع إقامة عشرة أيام في وطنه ـ على ما سيأتي من قاطعية إقامة عشرة أيام في أثناء السفر أو الوطن ـ ما ذكره بعض من فقد الاشتغال بالسفر في تمام الحول.

وذلك لعدم دليل على اعتبار كون السفر عملاً في جميع السنة بعد وضوح صدق كون السفر عملاً على الاشتغال به واتخاذه عملاً عند العرف ولو في بعض السنة كسائر الحِرَف والأعمال، فإنّه لا إشكال في صدق العمل على من بنى على جعل عمله الصلاة الاستيجارية أو قراءة القرآن في ستة أشهر مثلاً فلا إشكال من ناحية الصدق العرفي ولا دليل على اعتباره تعبداً أيضاً.

بل الوجه في وجوب القصر على الحملدارية وغيرهم ممن يشتغلون بالسفر ويجعلونه حرفة لهم في بعض فصول السنة هو فقد الاختلاف إن لم يرجع في حال اشتغاله بالسفر إلى وطنه أو تحقق الإقامة فيه، وإلّا فمع فرض وجود الاختلاف وعدم تحقق الإقامة يجب عليه التمام لما عرفت من عدم دليل على اعتبار عملية السفر طول السنة لا عرفاً ولا شرعاً.

تنبيه: قد ظهر مما ذكرنا من اعتبار الاختلاف وجه ما ذكره الأصحاب من وجوب التقصير في السفرة الأُولى مع صدق عملية السفر على تهيئة أسباب السفر مما يحتاج إليه كالسيارة أو الدواب أو السفن مثلاً والتلبس بالسفر بقصد أن يكون السفر عملاً وحرفة له.

وملخص وجهه هو فقدان الاختلاف المعتبر في الحكم بالتمام في السفرة الأُولى فيجب عليه القصر فيها، وأما السفرة الثانية فيوجبون فيها عليه الجمع بين القصر والإتمام للتشكيك في صدق الاختلاف حينئذٍ، وأما السفرة الثالثة فيحكمون بوجوب التمام فيها لصدق الاختلاف فيها.

ولكن الحق صدق الاختلاف في السفرة الثانية، ضرورة أنّ الاختلاف لا يراد به تكرر الفعلي الخارجي وإلّا يلزم أن يكون ذلك شرطاً لوجوب التمام بنحو الشرط المتأخر كما ربما يقتضيه الجملة الفعلية المضارعية لما قيل من دلالتها على التجدد والحدوث، فلابد من أن يراد به الملكة وهي تحصل بالعزم والبناء على كثرة الذهاب والإياب لأجل العمل كما هو الحال في سائر الحرف والصنائع.

فالمتحصل أنّ وجوب القصر في السفرة الأُولى لأجل فقدان قيد الاختلاف لا لأجل عدم صدق كون السفر عملاً له، ولكن في السفرة الثانية يصدق عرفاً قيد الاختلاف فيجب عليه التمام فيها وإن كان ما ذكره المشهور من الجمع بين القصر والإتمام احوط.

ولا يخفى أنّ التمام في السفر الثاني على ما ذكرناه وفي السفر الثالث على ما ذكره الأصحاب مبني على كون موضوع وجوب الإتمام عملية السفر.

وأما بناءً على ما ذكره جملة من الأصحاب من جعل الموضوع كثرة السفر فربما يشكل البناء على وجوب الإتمام في السفرة الثالثة، لعدم ظهور صدق الكثرة على ثلاث مرات بل يتوقف صدقها على أزيد من ذلك، وصدقها على الثلاث في بعض الموارد مثل كثير الشك إنما هو تعبد للنص الخاص دون الصدق العرفي الذي هو المعتبر في مثل المقام مما لم يرد فيه نص، فمن جعل العنوان كثرة السفر ومع ذلك يلتزم بوجوب التمام في السفرة الثالثة يرد عليه أنّه لا دليل على تحقق الكثرة بالتكرار

ثلاث مرات، وقيام النص على تعيين الثلاث من الكثرة في بعض الموارد تعبد محض لا وجه للتعدي عن مورده كما لا يخفى.

ولكن يمكن المناقشة في اعتبار الاختلاف بأنّ الاختلاف لم يرد إلّا في صحيحة هشام المتقدمة قيداً للجمّال فيحتمل أن يكون قيداً احترازياً إن كان المراد بالجمّال من عنده الإبل، فالمقصود حينئذٍ أنّ مالك الجمل الذي يكري جمله إن كان ملازماً لجمله في السفر يتم، ويحتمل أن يكون قيداً توضيحياً إن كان المراد بالجمّال ملازم الإبل الذي يكريه في السفر فحينئذٍ يكون الاختلاف قيداً توضيحياً له لأنّ المكاري الذي منه الجمّال بهذا المعنى لابد له من الاختلاف إلى محله، فتأمل.

وعلى كل حال لا دليل على اعتبار الاختلاف في غير المكاري الذي منه الجمّال ممن عمله السفر، فمقتضى عدم ذكر الاختلاف في سائر النصوص هو كونه قيداً للمكاري فقط غاية الأمر أنّ المكاري أعم من كونه مكارياً للجمل أو الحمار أو السيارة أو الطيارة أو السفينة أو غيرها مما خلق ومما يخلق من الوسائل النقلية.

وأما غير المكاري ممن شغله السفر كالراعي والكري والاشتقان والتاجر الذي يدور في تجارته فلا دليل على اعتبار الاختلاف فيه، فمقتضى كون السفر عملاً لهم هو وجوب التمام عليهم بمجرد التلبس بالسفر الذي قصد عمليته من دون اعتبار الإياب إلى وطنه أو محل إقامته.

والحاصل أنّ مقتضى هذا الاستظهار التفصيل في اعتبار الاختلاف بين المكاري وغيره ممن عمله السفر باعتبار الاختلاف في المكاري دون غيره.

ولكن لما كان المحكي عن القدماء الاتفاق على اعتبار الاختلاف في جميع من عمله السفر من غير فرق فيه بين المكاري وغيره ـ وإن لم يثبت كون هذا الإجماع من الإجماعات التعبدية الكاشفة قطعاً عن قول المعصوم عليه السلام لقوة احتمال كون

مستندهم تنقيح المناط وكون المدار على صدق عملية السفر من دون تفاوت بين المكاري وغيره ـ فالأحوط في غير المكاري ممن عمله السفر الجمع بين القصر والإتمام ما لم يتحقق الاختلاف لهم، وبعد تحقق الاختلاف لا إشكال في وجوب التمام عليهم إذ لو كان وجوب الإتمام عليهم مشروطاً بالاختلاف فالمفروض تحققه.

وبالجملة التعدي عن المكاري إلى غيره ممن عمله السفر منوط بأحد أمرين: إما الإجماع على عدم الفرق، وإما دلالة النص على ذلك. وكلاهما مفقود؛ أما الأوّل فلما عرفت، وأما الثاني فلأنّ دلالته على ذلك منوطة بتكفل النص له إما خصوصاً بأن يقول: إنّ المكاري والراعي والتاجر إلى آخر العناوين المذكورة يتمون اذا اختلفوا. وإما عموماً بأن يقول: المكاري والراعي اللذان يختلفان يتمّان لأنّ السفر عملهم، فإنّ هذه العلة موضوع الحكم وهي مركبة من جزئين أحدهما عملية السفر والآخر الاختلاف.

ومن المعلوم عدم دلالة النص بشيء من الوجهين؛ أما الأوّل فواضح، وأما الثاني فلأنّ التعليل بكون السفر عملاً لم يرد في صحيحة هشام المشتملة على قيد الاختلاف حتى يكون الاختلاف من قيود عملية السفر، بل ورد في صحيحة زرارة الحاوية للمكاري والكري والراعي والاشتقان، وهي خالية عن قيد الاختلاف، فلعل الاختلاف قيد للمكاري فقط ولا دليل على اعتباره في سائر من عمله السفر.

ومقتضى إطلاق عملية السفر هو الحكم بوجوب التمام إلّا في المكاري فإنّه يعتبر في وجوب الإتمام عليه الاختلاف. ولا مجال للأخذ بما دلّ على وجوب القصر على المسافر لتقيده بعدم كون السفر عملاً للمسافر ولا مانع من إطلاق دليل التقييد بالنسبة إلى غير المكاري، ولكن الإجماع المنقول عن القدماء مما ينبغي رعايته ولذا كان المناسب الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام، والله العالم بحقائق الأحكام.

هذا تمام الكلام في القيد الأوّل.

وأما القيد الثاني العدمي أعني عدم إقامة عشرة أيام، فالبحث فيه يقع في أُمور:

الأمر الأوّل: في مستنده، وهو قوله عليه السلام في صحيحة هشام المتقدمة: «والجمّال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة» [1]، والمتبادر من الإقامة هو الإقامة عشراً، مضافاً إلى التصريح بها فيما رواه الشيخ بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن حد المكاري الذي يصوم ويتم؟ قال: أيّما مكار أقام في منزله أو في البلد الذي يدخله أقل من عشرة أيام وجب عليه الصيام والتمام أبداً، وإن كان مقامه في منزله أو في البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيام فعليه التقصير والإفطار.» [2]، وضعف سنده مجبور بعمل الأصحاب.

ولو نوقش فيه بعدم إحراز استنادهم إليه حتى ينجبر ضعفه بالعمل، ففيما ذكرناه من انسباق العشرة من الإقامة التي تضمنها النص والفتوى لما قيل من شهادة التتبع والاستقراء غنى وكفاية.

وأما لو نوقش في هذا الانسباق بمنعه أو منع اعتباره لعدم دليل على اعتباره، فيمكن أن يقال: إنّ المتيقن من تقييد حكم عملية السفر هو إقامة عشرة أيام فإذا شككنا في تقييده بأقل من العشرة فنتمسك بإطلاق دليل وجوب التمام على من عمله السفر خرج عنه المقيم عشراً قطعاً وبقي الباقي تحته.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٤، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٢٣٣.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٨، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٢٤٥.

أما كون إقامة العشرة قاطعة لحكم عملية السفر فللاتفاق على ذلكّ، لا من جهة كونها مخلّة بصدق عملية السفر فإنّ عملية السفر كسائر الأعمال لا يضر ببقائها عدم الاشتغال في خلال عشرة أيام، فإنّ الخياط والبناء والقصاب وغيرهم من أرباب الحرف والصنائع إذا عطلوا أشغالهم عشرة أيام لا بقصد الإعراض عن تلك الأشغال بل بقصد الاستراحة أو غيرها لا يرتفع عنهم عنوان البناء والقصاب والخياط مثلاً، فاعتبار عدم تخلّل إقامة عشرة أيام بين أسفار من عمله السفر تعبد محض.

ثم إنّ ظاهر النص ـ وهو صحيحة هشام ومرسلة يونس المتقدمتان ـ اختصاص قاطعية الإقامة لحكم عملية السفر بالمكاري، سواء كان جمّالاً أم غيره كسائق السيارات والطيارات وغيرهما، وعدم قاطعيتها لغيره ممن عمله السفر.

ولكن نسب إلى المشهور التعدي عنه إلى كل من عمله السفر، بل في الجواهر بعد التصريح بعدم الفرق في قاطعية الإقامة لحكم عملية السفر بين المكاري وغيره: «بلا خلاف محقق أجده فيه وإن اختص النص بالأوّل لعموم معقد الإجماع والقطع بعدم الفرق بعد أن كان المناط عملية السفر المنقطع حكمها بإقامة العشرة» [١] انتهى.

قلت: أما عموم معقد الإجماع، ففيه أوّلاً: عدم تحقق إجماع مع تصريح الشرايع بقوله: «وقيل إنّ ذلك مختص بالمكاري.» [٢] انتهى. وثانياً: بعد تسليمه أنّه يحتمل كون مدركهم هو تنقيح المناط القطعي كما أشار إليه بقوله: «بعد أن كان المناط عملية السفر». وعليه يخرج عن الإجماع التعبدي بل يكون حينئذٍ مدركياً.

---

١) جواهر الكلام ١٤ / ٢٨٣.

٢) شرائع الإسلام ١ / ١٠٢.

وأما قوله: «بعد أن كان المناط...»، ففيه: أنّ العلم بالمناط في غاية الإشكال بعد التوجه إلى رواية أبان الواردة في النهي عن القياس، فإنّ دعوى القطع بعدم خصوصية المكاري على مدعيها وهذه الدعوى حجة على مدعيها فقط دون غيره، وحينئذٍ فيشكل التعدي عن المكاري إلى غيره فالأحوط لغير المكاري هو الجمع بين القصر والإتمام في السفرة الأُولى بعد إقامة عشرة أيام.

الأمر الثاني: أنّ مقتضى إطلاق النص عدم الفرق في قاطعية الإقامة بين كونها منوية وغيرها، فما نسب إلى المشهور من اعتبار النية في قاطعيتها إن كانت في غير بلده وعدم اعتبارها إن كانت في بلده لم يظهر له وجه تام، إذ ما يستدلّ بها لذلك أُمور:

أحدها: الإجماع على اعتبار النية في غير البلد، وهو ظاهر محكي الذخيرة والروض [1] والمجلسي [2] قدس سرهم.

ثانيها: قياس الإقامة هنا بالإقامة القاطعة لحكم السفر، فإنّ الإقامة لا تقطع حكم السفر إلّا مع النية وكذا الإقامة القاطعة لحكم عملية السفر، فوزان الإقامة في المقام وزان الإقامة هناك.

ثالثها: أنّ نفس مفهوم الإقامة يقتضي اعتبار النية، نظير ما في الزيارات المأثورة من قولهم عليهم السلام: «أشهد أنّك قد أقمت الصلاة» فإنّ المراد به إحياء الصلاة لا مجرد الإتيان بها، لأنّه ليس منقبة وخصوصية للمعصوم عليه السلام، بل جناب زيد البقال أيضاً يأتي بالصلاة ويعطي الزكاة، وهذا الوجه منسوب إلى المحقق النائيني قدس سره.

---

١) روض الجنان ٢ / ١٠٤١.

٢) نقله عنه في الرياض ٤ / ٤٢٩.

ولا يخفى ما في الجميع.

أما الأوّل: فلإهمال جمع كثير من الأصحاب له لعدم ذكرهم لغير البلد، بل قيل: إنّه لم يعرف من تعرض له قبل زمان المحقق قدس سره وهو تعرض له في المختصر النافع [١] ولكن لم يذكر اعتبار النية فيه، وكذا العلّامة قدس سره فإنّه أهمله في جملة من كتبه وتعرض له في التبصرة [٢] ولكن لم يشترط فيه النية، نعم قيل بأنّه ذكره القواعد [٣] مع اعتبار النية وتبعه عليه جماعة.

والحاصل أنّه مع هذا الإهمال لا يبقى وثوق بنقل الإجماع على اعتبار النية في غير بلده، فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق النص القاضي بكفاية مطلق إقامة العشرة في غير بلده وإن كانت بلا نية في ارتفاع حكم عملية السفر.

وتوهم كون الإقامة المنوية في غير بلده منافية لعملية السفر دون غير المنوية، واضح الفساد لعدم منافاتها لها مطلقاً لوضوح عملية السفر مع الإقامة في بلده أو غيره من دون فرق بين كونها منوية وغيرها، والله العالم.

وأما الثاني: فلبطلانه عندنا، فإنّ اعتبار النية في الإقامة القاطعة لحكم المسافر ثبت بالنص الخاص والتعدي عنه إلى المقام قياس باطل، وإلّا يلزم التعدي عنه إلى سائر الموارد كتخلل العشرة بين العمرتين وبين الحيضتين ونحو ذلك وهو كما ترى، هذا كله مضافاً إلى أنّه مع الفارق حيث إنّ القاطع هناك نفس النية دون وجود الإقامة خارجاً بخلافها هنا فإنّ القاطع لحكم عملية السفر هو وجود الإقامة لا مجرد نيتها، كما لا يخفى.

---

١) المختصر النافع / ٥١.

٢) تبصرة المتعلمين / ٦٤.

٣) قواعد الأحكام ١ / ٣٢٥.

وأما الثالث: فلعدم دلالته على اعتبار النية في الإقامة، ودلالتها عليها في مثل قولهم عليهم السلام: «أشهد أنّك قد أقمت الصلاة» إنما هي من الخارج لا من هيئة الإقامة ولا مادتها وإلّا يلزم الحكم بعدم الضمان فيما إذا أتلف مال الغير بدون القصد كالإتلاف في النوم، ويلزم اعتبار النية في إقامة العشرة في بلده مع عدم اعتبارها فيها قطعاً.

وإن شك في اعتبار النية في الإقامة وعدمه فمقتضى إطلاق دليل الإقامة هو عدم اعتبارها فيها، فلا وجه لأن يقال: إنّ المتيقن من تقييد إطلاق أدلة القصر على المسافر هو عملية السفر بشرط عدم تخلل إقامة العشرة المنوية بين الأسفار، فالسفر الذي صار عملاً ولم يتخلل بالإقامة المنوية وتحقق الاختلاف أيضاً يكون موجباً للتمام ويقيد به إطلاق أدلة وجوب القصر على المسافر.

وأما إذا تخللت الإقامة الغير المنوية فيشك في كون هذا السفر مقيداً لإطلاق دليل وجوب القصر على المسافر فيتمسك بإطلاق أدلة وجوب القصر.

وذلك لما فيه أوّلاً: من إطلاق دليل الإقامة وشموله للإقامة غير المنوية، فمع الشك في اعتبار النية في الإقامة يتمسك بإطلاق دليل الإقامة ويحكم بقاطعية الإقامة مطلقاً وإن لم تكن منوية.

وثانياً: بعد تسليم عدم الإطلاق في دليل الإقامة من أنّ المرجع حينئذٍ هو إطلاق دليل وجوب التمام بعملية السفر لا أدلة وجوب القصر على المسافر، ضرورة تقيدها بأدلة عملية السفر، فالمرجع إطلاق دليل المقيد وهو ما دلّ على وجوب الإتمام في السفر الذي هو العمل للمسافر لا دليل المطلق المقتضي لوجوب القصر على المسافر.

فصار المتحصل عدم الفرق في قاطعية الإقامة لحكم عملية السفر بين المنوية وغيرها من دون تفاوت في ذلك بين الإقامة في الوطن وغيره. **إلّا أنّ** مراعاة ما

حكي من الاتفاق على اعتبار النية في الإقامة في غير الوطن بالاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام في السفرة الأُولى بعد تلك الإقامة في غاية الحسن.

الأمر الثالث: ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة هشام المتقدمة «وليس له مقام» هو كون وجود إقامة عشرة أيام قاطعاً لحكم عملية السفر دون نيتها وإن اعتبرنا النية فيها، بخلاف الإقامة القاطعة لحكم السفر الموجب للقصر لأخذ اليقين في الإقامة هناك بحيث علق الحكم على اليقين بإقامة العشرة دون نفس الإقامة، كما فيما نحن فيه فإنّ قوله «وليس له مقام» ظاهر في ترتب الحكم على نفس الإقامة دون نيتها أو اليقين بها، ففرق واضح بين الإقامة هناك وبين الإقامة هنا، كما هو واضح، والله العالم.

الأمر الرابع: أنّه قيل: إنّ الإقامة كما تكون رافعة لحكم عملية السفر كذلك تكون دافعة له، ولذا ذهبوا إلى وجوب القصر في السفرة الأُولى مع صدق عملية السفر بمجرد التلبس بالسفر بعنوان كونه عملاً وشغلاً، فإنّ الوجه في وجوب القصر حينئذٍ هو مسبوقية السفرة الأُولى بالإقامة في الوطن وهذا الوجه لا يستقيم إلّا بجعل الإقامة دافعة لحكم عملية السفر.

وأنت خبير بأنّ هذا الوجه أخص من المدعى، إذ القائلون بوجوب التمام في السفرة الأُولى لا يفرقون ظاهراً بين سبق إقامة العشرة وعدمه فلو كان مسافراً سفراً يوجب القصر وقدم بلده وبعد يومين مثلاً اتخذ السفر شغلاً وعملاً له فيحكمون حينئذٍ بوجوب القصر عليه في السفرة الأُولى.

فلعل الأولى في تعليل الحكم بوجوب القصر في السفرة الأُولى مع الاعتراف بكفاية التلبس بالسفر بقصد كونه عملاً في تحقق عملية السفر، هو عدم تحقق الاختلاف الذي هو من قيود موضوعية عملية السفر لوجوب الإتمام، لما سبق من

تقيدها بقيدين؛ أحدهما الاختلاف على الإشكال المتقدم، والآخر عدم إقامة عشرة أيام، والله العالم.

الأمر الخامس: الظاهر بل المعلوم كون الإقامة قاطعة لحكم عملية السفر لا قاطعة للموضوع، إذ لا ينبغي الإشكال في كون السفر المأخوذ حرفة وعملاً كسائر الصنائع والحرف التي لا تزول بتعطيلها وعدم الاشتغال بها عشرة أيام من دون نشو ذلك عن العزم على رفع اليد والإعراض عنها فإنّ بقاء الحرفة بالتعطيل في هذه المدة مما لا ريب فيه. وعليه فيكون دخل عدم الإقامة في بقاء حكم التمام في عملية السفر تعبداً محضاً.

فإذا أقام في خلال أسفاره عشرة أيام في بلده أو غيره مع النية أو بدونها ـ على الخلاف المتقدم ـ ينقطع حكم عملية السفر في السفرة الأُولى بعد الإقامة دون السفرة الثانية فضلاً عن الثالثة، إذ المفروض بقاء عنوان عملية السفر بعد الإقامة على حاله مع تحقق الاختلاف أيضاً فلم ينتف من القيود المعتبرة في حكم عملية السفر إلّا عدم الإقامة لانتقاضه بوجود الإقامة، فيرفع اليد عن حكم من عمله السفر في السفرة الأُولى.

وأما السفرة الثانية فلا وجه للحكم بوجوب القصر فيها، ضرورة تمامية موضوع وجوب التمام فيها من عملية السفر والاختلاف وعدم الإقامة عشراً قبلها، إذ المفروض عدم كون الإقامة قبل هذه السفرة الثانية بل قبل السفرة الأُولى فيصدق على السفرة الثانية أنّها عمل مع تحقق قيديه أعني الاختلاف وعدم الإقامة عشراً قبلها.

نعم بناءً على قاطعية الإقامة موضوعاً يجب القصر في السفرة الثانية بناءً على عدم تحقق الاختلاف بالرجوع عن السفرة الأُولى وتوقفه على التعدد مرتين أو أزيد.

ولا فرق فيما ذكرنا من وجوب القصر والإفطار في السفرة الأُولى بعد إقامة العشرة في وطنه أو غيره بين كون الإقامة في ابتداء السفر كما إذا سافر من وطنه قاصداً بسفره الشغل ثم أقام عشرة أيام في أثنائه، وبين كون الإقامة في خلال أسفاره التي تحققت عمليتها له، لأنّ قضية الانحلال هي كون كل سفر برأسه موضوعاً للحكم بالتمام إذا اجتمعت فيه الشرائط من العملية والاختلاف وعدم الإقامة عشراً قبله فمع تحقق شرائطه يجب الإتمام وإلّا فلا.

فما عن بعض من اختصاص الحكم بقاطعية الإقامة لحكم عملية السفر بالابتداء وعدم قاطعيتها له إذا تحققت بعد صيرورة السفر عملاً وشغلاً وكون وجود الإقامة حينئذٍ كعدمها، مما لا يمكن المساعدة عليه لعدم نهوض ما استدل به على هذا القول لإثباته، إذ يستدل له تارة: بأنّ المتيقن من تقييد إطلاق حكم عملية السفر بعدم الإقامة هو عدم الإقامة في الابتداء وأما تقييده في كل سفرة فهو غير ثابت ويكون من الشك في التقييد الزائد والمرجع هو إطلاق دليل وجوب التمام على من عمله السفر.

وأُخرى: باستصحاب وجوب التمام الثابت حال كونه مقيماً في وطنه أو غيره، فمقتضى كل من الدليل الاجتهادي والأصل العملي هو وجوب التمام في الأسفار المتأخرة عن الإقامة حتى في السفرة الأُولى بعد الإقامة.

وجه عدم النهوض بالنسبة إلى **الوجه الأوّل** هو عدم القصور في إطلاق دليل اعتبار عدم الإقامة لكل سفرة، فلا إجمال فيه حتى يرجع إلى القدر المتيقن، فوجوب الإتمام في كل سفرة منوط بوجود موضوعه من كون السفر عملاً والاختلاف وعدم المقام عشراً قبلها ومع انتفاء بعض هذه القيود ينتفي الحكم كما لا يخفى.

وأما ما أورده الشيخ ﷺ عليه من أنّ المرجع حينئذٍ هو إطلاق دليل وجوب القصر على المسافر لأنّ الشك يرجع إلى تقييد ذلك الإطلاق، ضرورة أنّ تقيد كل

سفرة بعدم الإقامة قبلها مستلزم للتقييد الزائد في أدلة وجوب القصر على المسافر إذ لو اقتصر في تقييدها بالابتداء فقط لا يلزم إلّا تقييد واحد في دليل وجوب القصر على المسافر، بخلاف تقييد كل سفرة بعدم الإقامة قبلها فإنّ فيه تقييدات كثيرة فمرجع الشك في تقييد عملية السفر بالنسبة إلى غير الابتداء إلى الشك في التقييد الزائد والمرجع فيه إطلاق دليل وجوب القصر.

ففيه: أنّ مقتضى حكومة دليل وجوب الإتمام بعملية السفر على ما دلّ على وجوب القصر على المسافر عدم الرجوع إلى دليل وجوب القصر على المسافر لكون الشك في تقييد إطلاق دليل عملية السفر، فإنّ إطلاقه يقتضي وجوب الإتمام في كل سفر يكون عملاً سواء تخلل بين كل سفرتين إقامة عشرة أيام في وطنه أو غيره أم لا، فإذا علم بتقييد هذا الإطلاق بالنسبة إلى الابتداء وشك في تقييده بالنسبة إلى غير الابتداء أيضاً فالمرجع إطلاق دليل وجوب التمام بعملية السفر، والله العالم.

ووجه عدم النهوض بالنسبة إلى الوجه الثاني أعني استصحاب التمام هو ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من أنّه يكون من تسرية حكم موضوع إلى آخر، ضرورة أنّ المقيم ضد المسافر فتسرية حكم المقيم إلى المسافر بالاستصحاب غير متجهة.

ولكن يمكن المناقشة فيه بأنّ حكم التمام لم يكن مترتباً على عنوان المقيم بل على عملية السفر التي هي موجودة فعلاً، فلا يكون هذا الاستصحاب موجباً لسراية الحكم من موضوع إلى آخر.

إلّا أن يقال: إنّ عملية السفر إن قيّدت بعدم الإقامة فلا مجال للاستصحاب للقطع بعدم بقاء الموضوع وإلّا فيكون مشكوك البقاء لاحتمال الدخل ومع دخل عدم الإقامة في حكم عملية السفر لا مجال للاستصحاب، فما أفاده الميرزا ﷺ من منع جريان الاستصحاب متين.

ولكن قد عرفت أنّ الحق تقيد عملية كل سفرة بعدم الإقامة، فعدم الإقامة دخيل في عملية السفر ومع هذا الدخل لا مجال للاستصحاب للقطع بارتفاع الموضوع.

فتلخص مما ذكرنا عدم اختصاص قاطعية الإقامة بالابتداء لإطلاق دليل قاطعية الإقامة الشامل لكل سفرة، كما تقدم تفصيله، والله العالم.

نعم يكون بين الابتداء وغيره فرق من حيث إنّ الإقامة إن كانت في الابتداء كما إذا سافر من وطنه إلى كربلاء مثلاً قاصداً لكون السفر عملاً له وأقام في كربلاء عشرة أيام، فعدم الإتمام في السفرة الأُولى بعد الإقامة لأجل عدم تحقق القيد الآخر وهو الاختلاف بخلاف الإقامة في غير الابتداء، فإنّ قيد الاختلاف لمّا تحقق قبل ذلك فلا يقصر إلّا في السفرة الأُولى بعد الإقامة دون الثانية فضلاً عن الثالثة، كما لا يخفى.

الأمر السادس: المراد بالإقامة في البلد أو غيره هو ما يفهم منه عرفاً، وقد تقدم سابقاً في الإقامة القاطعة لحكم السفر أنّ الخروج عن مجمع الدور وما يحويه السور غير مناف للإقامة في ذلك المحل، بل قد عرفت هناك عدم التنافي بين الإقامة وبين الخروج إلى ما دون المسافة بشرط الرجوع قريباً، فالإقامة القاطعة لحكم عملية السفر كالإقامة القاطعة لحكم السفر من دون تفاوت بينهما أصلاً.

نعم إن ثبت كون مفهوم الإقامة عرفاً هو عدم الخروج إلى خارج السور وكون الإقامة عبارة عن الحبس في البلد اتّجه في المقام قادحية الخروج إلى بساتين البلد.

وأما إذا ثبت قادحية ذلك في الإقامة القاطعة لحكم السفر بالتعبد فلا يتعدى منه إلى المقام فلا يحكم بقادحية الخروج إلى ما دون المسافة بشرط العود إلى محل الإقامة قريباً.

بل قيل بعدم قدح الخروج إلى المسافة أيضاً بشرط عدم جعل الخروج إليها عملاً له نظراً إلى أنّ المراد بالإقامة هنا هو القعود عن جعل السفر عملاً وهذا المعنى من الإقامة لا ينافي الخروج إلى المسافة أيضاً بشرط عدم جعله عملاً وشغلاً له.

ولكن هذا المعنى غير ظاهر لأنّ الإقامة عشراً في مكان لا يتبادر منها القعود عن الشغل فإنّه نوع تأويل لا موجب له بل المتبادر منها هو المتبادر منها في غير المقام ولا داعي إلى رفع اليد عن هذا الظاهر، والله العالم.

الأمر السابع: أنّ بقاء من عمله السفر في غير وطنه ثلاثين يوماً متردداً لا إشكال في قاطعيته لحكم عملية السفر بناءً على عدم اعتبار النية في إقامة العشرة في غير البلد.

وأما بناءً على اعتبارها في قاطعية الإقامة في غير البلد ففي لحوقه بالعشرة المنوية في غير البلد وعدمه إشكال أقواه العدم، إذ لا وجه له ظاهراً إلّا صيرورته موجباً للتمام كإقامة العشرة وكل سبب للتمام قاطع لحكم عملية السفر.

ولكن فساده غني عن البيان، إذ لا دليل على أنّ كل سبب لإتمام الصلاة موجب لانقطاع حكم عملية السفر بل القاطع له منحصر بالإقامة عشراً، ولا دليل على قاطعية التردد ثلاثين يوماً لحكم عملية السفر فيتشبث بإطلاق دليل وجوب التمام على من عمله السفر كما لا يخفى.

ثم إنّه ينبغي قياس التردد ثلاثين يوماً بنية الإقامة لا نفسها إذ الموجب للتمام في السفر الموجب للقصر هو قصد الإقامة لا نفسها، ومن المعلوم أنّ القاطع لحكم عملية السفر هو نفس الإقامة لا نيتها، ففرق واضح بين قاطع السفر الموجب للقصر وبين قاطع السفر المتصف بكونه عملاً للمسافر، فإنّ قاطع الأوّل هو نية الإقامة والتردد ثلاثين يوماً في محل، وقاطع الثاني هو نفس وجود الإقامة عشراً دون نيتها

المجردة عن الإقامة الخارجية، فإذا أُريد المقايسة بين التردد ثلاثين يوماً وبين الإقامة فالمناسب قياس التردد بنية الإقامة لا نفس الإقامة لأنّ قاطع حكم السفر هو قصد الإقامة لا وجودها في الخارج.

والحاصل أنّه لا وجه للذهاب إلى قاطعية التردد لحكم عملية السفر كالإقامة وإن نسبت تقوية ذلك في محكي الروض [١] إلى المحقق الثاني والتصريح به إلى ابن فهد قدس سره في المهذب [٢] مدعياً أنّه المشهور.

فالحق أنّ انقطاع حكم عملية السفر منوط بإقامة العشرة بعد التردد ثلاثين يوماً.

لكن قد عرفت أنّ عدم انقطاع حكم عملية السفر بالتردد المزبور مبني على اعتبار نية الإقامة في غير البلد إذ مع البناء على عدم اعتبارها فيها لا يبقى موضوع لهذا البحث، لأنّه بمجرد البقاء عشرة أيام متردداً ينقطع حكم عملية السفر من دون حاجة إلى انضمام باقي الثلاثين معها، كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: أنّ مقتضى موضوعية عملية السفر لوجوب الإتمام هي دوران الحكم مدار بقاء الموضوع، فإذا سافر من عمله السفر سفراً آخر من حج أو زيارة أو غيرهما يقصر، إذ الموضوع وهو السفر المتصف بكونه عملاً مفقود فلا وجه لوجوب الإتمام في السفر الذي لا يكون عملاً له، كما لا يخفى.

الجهة الخامسة: ورد في بعض الروايات أنّ المكاري إذا لم يستقر في منزله إلّا خمسة أيام وأقل قصّر في سفره بالنهار وأتم بالليل، كما في رواية عبدالله بن سنان عن

---

١) روض الجنان (ط. ق) / ٣٩١، و(ط. ج) ٢ / ١٠٤٢.

٢) المهذب البارع ١ / ٤٨٦.

أبي عبدالله عليه السلام قال: «المكاري إذا لم يستقر في منزله إلّا خمسة أيام وأقل قصّر في سفره بالنهار وأتم بالليل وعليه صيام شهر رمضان فإن كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر وينصرف إلى منزله يكون له مقام عشرة أيام أو أكثر قصّر في سفره وأفطر» [١].

لكنها مطروحة لضعف سندها ومخالفتها للمشهور بل للإجماع بالنسبة إلى أقل من الخمسة، لاتفاقهم على وجوب الإتمام فيما إذا أقام أقل من خمسة، إلى غير ذلك من الوجوه المخرجة لها عن دليل الحجية، وإن حكي الإفتاء بمضمونها عن الشيخ [٢] وابني حمزة [٣] والبراج [٤].

كما أنّه ورد في الروايات أنّ المكاري إذا جدّ به السير يقصّر مطلقاً، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «المكاري والجمّال إذا جدّ بهما السير فليقصّرا» [٥].

وصحيحة البقباق، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المكارين الذين يختلفون؟ فقال عليه السلام: إذا جدّوا السير فليقصّروا» [٦].

وقريب منهما مرسلة عمران بن محمد [٧]، ومرسلة الكليني رحمه الله [٨]، وخبر علي

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٨٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٢٤٩.
٢) النهاية / ١٢٢ ـ ١٢٣، والمبسوط ١ / ١٤١.
٣) الوسيلة / ١٠٨.
٤) نقل عنه العلّامة في المختلف ٣ / ١٠٨.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩٠، الباب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٢٥١.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩٠، الباب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٢٥٢.
٧) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩١، الباب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢٥٣.
٨) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩١، الباب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٢٥٤.

بن جعفر عليه السلام [١] المروي عن كتابه عن أخيه عليه السلام.

والمراد بالجدّ بالسير الإسراع فيه ومن لوازم الجد والاهتمام بشأن السير جعل المنزلين منزلاً فالتعبير عن الجد بالسير تعبير بلازمه من دون ان يكون له خصوصية فالمدار على الإسراع.

وفي بعض الروايات التفصيل فيما بين المنزلين ونفس المنزل بالقصر في الأوّل والإتمام في الثاني كمرفوع عمران بن محمد الأشعري عن بعض أصحابنا يرفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام: «الجمّال والمكاري إذا جد بهما السير فليقصّر فيما بين المنزلين ويتمّا في المنزل.» [٢]، وقد حكي العمل به عن الشيخ في التهذيب [٣] و الاستبصار [٤]، وقد يحتمل ميل السيد في المدارك [٥] والمقدس البغدادي إليه.

ويناسب هذا التفصيل بناء شرعية القصر على السهولة، مضافاً إلى انصراف إطلاقات السير إلى المتعارف، وإلى أنّه مقتضى حمل المطلق على المقيد، فيكون لعملية السفر قيود ثلاثة: أحدها وجودي وهو الاختلاف، واثنان منها عدميان وهما عدم الإقامة عشراً وعدم الجد في السير.

ولكن لا مجال لرفع اليد عن إطلاق أدلة وجوب التمام بعملية السفر بما دلّ على التقصير مطلقاً أو التفصيل بين ما بين المنزلين ونفس المنزل إذا جد بالمكاري والجمّال السير وإن كانت صناعة الاستدلال تقتضي حمل المطلق على المقيد.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩١، الباب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٢٥٥.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٩١، الباب ١٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢٥٣.
٣) التهذيب ٣ / ٢١٥.
٤) الاستبصار ١ / ٢٣٣.
٥) مدارك الأحكام ٤ / ٤٥٦.

وذلك لأنّ الجمع العرفي ـ الذي يكون حمل المطلق على المقيد من أوضح أنواعه ـ منوط بحجية دليلي الإطلاق والتقييد، وإلّا فمع عدم ثبوتها لا مجال للجمع العرفي، وفي المقام لما كانت الروايات المتقدمة الدالة على التقصير بالجدّ في السير معرضاً عنها عند الأصحاب فلا يمكن الاعتماد عليها في تقييد الإطلاقات.

وأما مناسبة التقصير بالجد في السير لبناء شرعية القصر على السهولة فلا تصلح لأن تكون دليلاً على وجوب القصر أو جوازه في الجد بالسير، لكونها استحساناً محضاً واعتباراً صرفاً فلا يعبأ به في إثبات الحكم الشرعي.

وأما انصراف الإطلاقات إلى السير المتعارف، ففيه: عدم صلاحية الإنصراف إلى المتعارف لتقييد المطلقات، ولو بني على ذلك يلزم منه تأسيس فقه جديد، كما تقدم منا مراراً.

فالمتحصل أنّه لم يثبت قيدية عدم الجد لعملية السفر فيجب الإتمام مع الجد كعدمه، والله العالم.

[الثامن: بلوغ حد الترخص]

الشرط الثامن [من شرائط وجوب القصر على المسافر **]** :

خفاء الأذان عليه أو تواري جدران المصر الذي يخرج منه عنه.

وعدم جواز القصر بمجرد الخروج من المنزل على المشهور شهرة كادت تكون إجماعاً كما في الذكرى [١] كما في الجواهر، وفيه: «بل لا خلاف محقق معتد به وإن نسب إلى والد الصدوق» [٢]، انتهى.

---

١) ذكرى الشيعة ٤ / ٣٢٠.

٢) جواهر الكلام ١٤ / ٢٨٤.

وكيف كان فالظاهر أنّ هذا شرط تعبدي دلّت عليه النصوص التي يشار إليها إن شاء الله تعالى، لا أنّه محقق لعنوان المسافر بدعوى إناطة صدق السفر عرفاً بالخروج إلى حد الترخص فلا يكون ما دلّ على عدم جواز القصر إلّا بعد الوصول إلى حد الترخص دليلاً على كون الوصول إلى حد الترخص شرطاً تعبدياً على حد سائر شرائط وجوب القصر.

وذلك لوضوح صدق المسافر على من تلبس بالسفر، بل وإن لم يخرج عن البلد بعد، كما إذا ركب السيارة بقصد التشرف بكربلاء المعظمة فإنّه يصدق عليه أنّه مسافر عرفاً، وإن أبيت عن صدق ذلك حقيقة عليه ـ بل الصدق يكون بضرب من العناية لكون السفر هو البعد عن الوطن وما دام في البلد لا يكون بعيداً عنه ـ فلا ينبغي الإشكال في صدقه عليه على نحو الحقيقة بعد الخروج من البلد قبل الوصول إلى حد الترخص وعدم الصدق عليه إنما يكون قبل الخروج من البلد لا بعده.

فالحق أنّ هذا الشرط كسابقه من الشرائط شرط تعبدي لا محقق للموضوع العرفي.

وعلى هذا فلا وجه للاستدلال على شرطية الوصول إلى حد الترخص بالآية الشريفة الدالة على اعتبار الضرب في الأرض، وبعدم صدق المسافر فعلاً قبل الوصول إلى حد الترخص، وذلك لما عرفت من صدق المسافر فعلاً على من خرج عن بلده ولم يصل بعد إلى حد الترخص. ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالآية المشار إليها لوضوح صدق الضرب في الأرض قبل الوصول إلى حد الترخص أيضاً، كما هو واضح.

ثم إنّ تنقيح هذا الشرط يتوقف على مباحث:

المبحث الأوّل: قد اختلف القائلون باعتبار هذا الشرط في كيفية اعتباره. فعن مشهور القدماء بل مطلقاً كفاية حصول أحدهما في وجوب القصر. وعن السيد [١] والشيخ رحمهما الله في الخلاف [٢] اعتبارهما معاً، وتبعهما على ذلك كثير من المتأخرين بل اكثرهم على ما قيل [٣]. وعن المفيد [٤] والديلمي [٥] والحلي [٦] اعتبار خفاء الأذان فقط. وعن المقنع [٧] اعتبار خصوص الثاني أعني تواري الجدران. وعن والد الصدوق [٨] إنكار هذا الشرط رأساً وعدم اعتبار حد الترخص أصلاً بل ذهب إلى وجوب القصر بمجرد الخروج من منزله.

ومنشأ هذا الخلاف اختلاف أنظارهم في كيفية الجمع بين الأخبار، فلابد من بيان روايات الباب لنهتدي ببركتها إلى ما هو الحق والصواب.

فنقول وبه نستعين وبوليّه صلّى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين نستغيث: إنّها على طوائف:

منها: ما تدل على اعتبار تواريه من البيوت، كصحيحة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يريد السفر متى يقصّر؟ قال عليه السلام: إذا توارى من

---

١) جمل العلم والعمل / ٧٧.
٢) الخلاف ١ / ٢٢٢.
٣) نسب إليهم في مدارك الأحكام ٤ / ٤٥٧.
٤) المقنعة / ٣٥٠.
٥) المراسم / ٧٥.
٦) السرائر / ٧٤.
٧) المقنع / ١٢٥.
٨) نقل عنه جماعة منهم العلّامة في المختلف ٣ / ١١٠، والعاملي في مدارك الأحكام ٤ / ٤٥٧.

البيوت» [١].

ومنها: ما تدل على اعتبار خفاء الأذان، كصحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن التقصير؟ قال عليه السلام: إذا كنت في الموضع الذي تسمع الأذان فأتمّ وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك.» [٢]، والمروي عن محاسن البرقي في الصحيح عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر.» [٣]، وقوله عليه السلام في موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة في تحديد مقدار مسافة التقصير: «أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟ قال: بلى.» [٤] الحديث، وما عن الفقه الرضوي من قوله: «وإن كان أكثر من بريد فالتقصير واجب إذا غاب عنك أذان مصرك وإن كنت في شهر رمضان فخرجت من منزلك قبل طلوع الفجر إلى السفر أفطرت إذا غاب عنك أذان مصرك» [٥].

ومنها: ما تدل على اعتبار الخروج في التقصير، كرواية علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله.» [٦]، ومرسل الصدوق عن

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧١، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١١٩٤.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٢، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٩٦.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٣، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧، الحديث ١١٢٠٠.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٧، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، الحديث ١١١٨٦.
٥) مستدرك الوسائل ٦ / ٥٢٩، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ٧٤٣٢، وفقه الرضا / ١٥٩، باب صلاة المسافر والمريض.
٦) وسائل الشيعة ١٠ / ١٨٧، باب اشتراط تبييت نية السفر بالليل أو الخروج قبل الزوال، ح ١٠، الحديث ١٣١٨٢.

الصادق عليه السلام قال: «إذا خرجت من منزلك فقصر إلى أن تعود إليه.» [١]، ومرسلة حماد عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يخرج مسافراً، قال عليه السلام: يقصّر إذا خرج من البيوت» [٢].

وهذه الطائفة الثالثة الدالة على اعتبار الخروج في التقصير لما كانت أعم مطلقاً من الطائفتين الأُوليين فلا محالة تقيد بهما، ويكون المدار في وجوب القصر على خفاء الأذان أو تواري الجدران، لكن هذا كله على تقدير اعتبار هذه الطائفة الثالثة وإلّا فلا مجال للتقييد المزبور، بل لابد من طرحها لعدم اجتماع شرائط الحجية فيها.

ثم إنّه على فرض اعتبارها لا وجه لحملها على التقية كما احتمله بعض، لأنّ الترجيح بمخالفة العامة يكون في ظرف التعارض وعدم الجمع العرفي، وأما مع إمكان التوفيق العرفي فلا مجال للترجيح لعدم موضوعه وهو التعارض، كما هو واضح.

وعلى كل حال لا تصلح هذه الطائفة لأن تكون مدركاً لما نسب إلى والد الصدوق قدس سره من كفاية مجرد الخروج من المنزل في وجوب القصر، لأنّها على تقدير اعتبارها تقيد بما دل على اعتبار خفاء الأذان أو تواري الجدران، وعلى تقدير عدم اعتبارها لا معنى للاستناد إليها، كما لا يخفى.

المبحث الثاني: فيما يقتضيه الجمع بين الطائفتين الأُوليين، فإنّهما بظاهرهما من المتعارضات حيث إنّ مقتضى الشرطية في كل من تواري البيوت وخفاء الأذان هو كون الشرط تواري البيوت بالاستقلال والانحصار على ما ثبت في الأُصول من

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٢٠٨.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٣، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١٢٠٢.

دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وقضية مفهوم كل منهما هو انحصار خفاء الأذان في كونه حد الترخص وكذا خفاء البيوت، فمفهوم كل منهما ينفي اعتبار الآخر، فخفاء الأذان كاف في وجوب القصر ولكن ينفيه ما دل على اعتبار تواري البيوت، وكذا تواري البيوت كاف في وجوب القصر لكن ينفيه ما دلّ على اعتبار خفاء الأذان.

وبالجملة فمع وجود كليهما لا إشكال في وجوب القصر لحصول الحدّ على كل حال سواء كان ذلك تواري البيوت أم خفاء الأذان، ومع وجود أحدهما يتعارض الدليلان فيه لاقتضاء أحدهما كفايته والآخر عدم كفايته.

وقد جمع بينهما بوجوه:

أحدها: تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر بأن يقيد مفهوم قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر) وهو إذا لم يخف الأذان فلا يجب القصر بمنطوق (إذا توارى من البيوت فيقصّر)، فيكون المتحصل بعد التقييد: (إذا لم يخف الأذان لا يقصر إلّا إذا توارى من البيوت). وكذا مفهوم قوله: (إذا توارى من البيوت يقصّر) المقتضي لوجوب الإتمام مع عدم تواريه من البيوت وإن خفي الأذان، فإنّ إطلاق هذا المفهوم يقيّد بمنطوق (إذا خفي الأذان فقصّر)، فمقتضاه بعد التقييد وجوب القصر إذا خفي الأذان وإن لم تخف البيوت.

فنتيجة هذا الجمع رفع اليد عن الإطلاق العدلي القاضي بانحصار الموضوع المقوم للمفهوم، لما ثبت في محله من تقوم المفهوم في القضايا ذوات المفهوم كالجملة الشرطية بإطلاقين؛ أحدهما الإطلاق الواوي المثبت لتمامية الموضوع وعدم دخل شيء فيه، والآخر الإطلاق العدلي الرافع للعدل والمثبت لانحصار الموضوع فيما ثبت بالمنطوق، والجمع المزبور يرفع الإطلاق العدلي ويثبت العدل للموضوع المذكور في المنطوق.

ففي المقام يكون كل من تواريه من البيوت وخفاء الأذان بالاستقلال موضوعاً لوجوب القصر، فأيّهما حصل يثبت وجوب القصر ولا يلزم اجتماعهما، وهذا هو الوجه في ما ذهب إليه المشهور على ما نسب إليهم من الاكتفاء بأحد الأمرين من تواري البيوت وخفاء الأذان.

وأنت خبير بأنّ هذا الجمع وإن كان عرفياً بين القضيتين المتعارضتين اللتين لهما مفهوم ـ خلافاً للميرزا النائيني قدس سره حيث إنّه قال: لما علم إجمالاً بسقوط أحد الإطلاقين عن الاعتبار ولا مرجح لأحدهما على الآخر فلا يعلم أنّ الساقط هو الإطلاق العدلي أو الواوي، فمقتضى هذا العلم الإجمالي هو الاحتياط وعدم القصر إلّا بعد اجتماعهما ـ إلّا أنّه لا وجه للمصير إلى هذا الجمع، ضرورة أنّ المعارضة فرع وجود المتعارضين، نظير ثبوت شيء لشيء فإنّه فرع ثبوت المثبت له، وقد قرر في محله توقف المفهوم على الإطلاق العدلي، إذ المفهوم منوط بانحصار الموضوع المذكور في المنطوق حتى ينتفي سنخ الحكم عنه في المفهوم وأما مع عدم الانحصار وإمكان ثبوت سنخ الحكم لغير الموضوع المذكور في المنطوق فلا مفهوم حتى يقيد إطلاقه بمنطوق القضية الأُخرى.

وبالجملة فضعف هذا الوجه أعني تقييد إطلاق مفهوم كل من القضيتين بمنطوق الأُخرى في غاية الوضوح.

ثانيها: رفع اليد عن الإطلاق الواوي بتقييد كل من المنطوقين بالآخر، فيكون كل من الشرطين جزء الموضوع ومجموع الأمرين وهما خفاء الأذان وتواري البيوت سبباً واحداً لوجوب القصر، ولعل هذا مستند القول باعتبار اجتماع الأمرين وعدم كفاية أحدهما.

وفيه: أنّه بعيد عن الجمع العرفي لأنّه تصرف في موضوعية ما هو ظاهر في كونه تمام الموضوع بخلاف التصرف في الإطلاق العدلي، فإنّه تصرف في انحصار الموضوع في الموضوعية وهو أقرب عرفاً لعدم محذور في تأخير بيان العدل وكون هذا التأخير متعارفاً، بخلاف جزء الموضوع فإنّ تأخير بيانه خلاف ديدن أبناء المحاورة، ووقوع ذلك منهم في غاية الندرة، فتأمل.

مضافاً إلى أنّ هدم الإطلاق الواوي يوجب بطلان مورد الإطلاق العدلي، بخلاف التصرف في الإطلاق العدلي فإنّه لا يوجب إلّا تصرفاً واحداً لبقاء الإطلاق الواوي على حاله.

ثالثها: رفع اليد عن المفهوم فيهما بالمرة وتكون النتيجة حينئذٍ موضوعية كل من تواري البيوت وخفاء الجدران لوجوب القصر فأيّهما تحقق يجب القصر.

رابعها: رفع اليد عن خصوصية الشرط في كل منهما وجعل موضوع وجوب القصر هو الجامع بين الخفائين المتحد مع كل من تواري البيوت وخفاء الأذان، كما لا يخفى.

خامسها: البناء على إجراء حكم التعارض بينهما وبعد التكافؤ يرجع إلى التخيير بناءً على كونه تخييراً في المسألة الفرعية، إذ لو كان التخيير في المسألة الأُصولية فقضيته الأخذ بإحدى القضيتين تخييراً والحكم بمضمونها تعييناً فيكون التخيير في الأخذ بإحداهما حجة.

ثم إنّ هذه الوجوه هي مدارك الأقوال المذكورة.

أما مستند القول باعتبار كل من خفاء الأذان وتواري البيوت وعدم كفاية أحدهما فهو الوجه الثاني.

وأما مستند القول باعتبار أحدهما فهو الوجه الأوّل أو الثالث أو الرابع أو الخامس.

وأما مستند القول بتعين تواري البيوت فهو ترجيح ما دلّ عليه على ما دلّ على اعتبار خفاء الأذان بعد جعلهما من المتعارضات.

كما أنّ عكسه أعني ترجيح ما دل على اعتبار خفاء الأذان على ما دل على اعتبار تواري البيوت هو مبنى القول باعتبار خفاء خصوص الأذان.

ولكن لا وجه للمصير إلى شيء من الجموع المذكورة بعد تسليم صحتها في نفسها، لأنّ الوجوه المزبورة مبنية على موضوعية خفاء الأذان وتواري البيوت لوجوب القصر، ومن المعلوم فساد ذلك، لعدم بنائهم على موضوعيتهما بل على معرفيتهما وأنّ بيانهما لأجل تحديد البعد المترتب عليه جواز التقصير أو وجوبه، فحينئذٍ إن كانا متساويين في البعد فلا وجه للخلاف، وإن كانا مختلفين فلابد حينئذٍ من معاملة التعارض لوضوح امتناع التحديد بالأقل والأكثر.

وقد جمع الميرزا النائيني قدس سره بين الطائفتين ـ بعد البناء على حملهما على المعرفية لا الموضوعية وأنّهما في مقام تعيين البعد الذي يجوز معه القصر ـ بما حاصله أنّ لكل من خفاء الأذان والجدران وإن كان مراتب إلّا أنّ خفاء الأذان بجميع مراتبه يتحقق قبل خفاء أشباح الجدران، ضرورة عدم خفاء أشباحها في الأرض المستوية إلّا بعد طي مقدار معتد به من المسافة كفرسخ بل فرسخين بل أزيد، ومن المعلوم عدم القول بتحديد ذلك البعد بهذا المقدار، بخلاف تواري المسافر عن البيوت أي عن أهل البيوت فإنّه إذا توجه إلى البيوت التي خرج عنها لا يرى خصوصياتها مما لها من الأشكال والأبواب، وفي هذه النقطة لا يسمع الأذان بشيء من جميع مراتب السماع حتى الهمهمة، فالمراد بخفاء الجداران حينئذٍ هو الخفاء الخاص الملازم لخفاء الأذان فيرفع إجمال خفاء الجدران بخفاء الأذان.

ولكن صحة هذا الجمع منوطة بالاختبار وإلّا فلا يمكن الاعتماد عليه وحينئذٍ فالمتعين حمل خفاء الجدران على الأمارة على تحقق البعد المجوز للقصر وإن كان نفس الحدّ حاصلاً قبله، لما عرفت من خفاء الأذان قبل خفاء الجدران قطعاً فالحدّ هو البعد الموجب لخفاء الأذان، ومع الشك في تحققه لعدم الأذان أو ثقل الآذان فالأمارة على وجود البعد المزبور قطعاً هو خفاء الجدران لوجودها في جميع الحالات مع وجود الأذان وعدمه، فخفاء الجدران صلح لكونه أمارة في كل حال وليس خفاء الجدران حداً حقيقة ليقع التعارض بينه وبين خفاء الأذان من جهة عدم إمكان التحديد بهما مع وضوح اختلافهما في المقدار المانع عن التحديد بهما.

وإن أبيت عن هذا الجمع أيضاً فلا محالة يرجع إلى قواعد التعارض، والترجيح لنصوص خفاء الأذان لكونها أشهر كما قيل، وإن لم تثبت الأشهريه فيرجع إلى الأُصول ومقتضاها عدم القصر إلّا بعد خفاء الجدران للاتفاق على وجوب القصر بعد خفاء الجدران، والله تعالى هو العالم بحقائق الأحكام.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّ الظاهر كون المناط خفاء مطلق الصوت الرفيع من دون خصوصية للأذان، والتعرض له بالخصوص في النصوص لكونه معهوداً خارجاً وليس لغيره من الأصوات هذه المعهودية، وعليه فيكون الأذان ملحوظاً طريقاً إلى نفس الصوت العالي فالمراد بالأذان مطلق الصوت العالي، ومن هنا يتجه كون المراد بخفاء الأذان خفاء صوت الأذان فإذا سمع نفس الصوت من دون تمييز فصوله ولا حروفه لا يكفي في وجوب القصر بل لابد من خفاء نفس الصوت.

وبالجملة فيتعدى عن الأذان إلى غيره من الأصوات العالية.

الأمر الثاني: العبرة في ارتفاع مكان الأذان وصوت المؤذن وعين الرائي وأُذن السامع بالمتعارف المعتاد، فالخارج عن المعتاد يرجع إليه، فلو ارتفع مكان الأذان

بحيث كان خارجاً عن المعتاد أو كان صوت المؤذن في العلو خارقاً للمتعارف وكذا عين الرائي وأُذن السامع وكذا الهواء فإنه يرجع في الجميع إلى المتعارف، لأنّ التقدير بذي أفراد مختلفة بالزيادة والنقصان مع كون بعض تلك الأفراد معتاداً ينصرف إلى المعتاد لكونه صالحاً لأن يكون قرينة على تعيين المراد من الكلام الصادر في مقام البيان دون صرف التشريع، فيصح للمتكلم الاعتماد على المعتاد لظهور كلامه فيه فلو أراد غير المعتاد فعليه البيان ومع عدمه يلزم الإخلال بالغرض.

نعم يشكل الرجوع إلى المعتاد في غير هذا المقام كمن خرجت خلقته عن المتعارف فإنّ رجوعه إلى المتعارف غير ظاهر الوجه مع البناء على انحلالية الأحكام، وللكلام فيه محل آخر.

ومن هنا يظهر اعتبار المعتاد في البلد أيضاً، فإذا كان كبيراً جدّاً يرجع فيه إلى المعتاد. وبالجملة ففي المقام وغيره يرجع إلى المعتاد لما عرفت.

الأمر الثالث: المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً ـ كما عن الذكرى [١] ـ اعتبار حد الترخص في العود عن السفر أيضاً.

ويدل عليه ـ مضافاً إلى ظهور ما دل على حد القصر في الذهاب في خروج ما بين البلد وحد الترخص عن حكم السفر وأنّه بحكم البلد في وجوب التمام من دون تفاوت فيه بين الذهاب والإياب ـ ذيل صحيح ابن سنان المتقدم: «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك» [٢]، وقوله عليه السلام في صحيح حماد المتقدم: «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر» [٣].

---

١) نسب هذا إلى الذكرى في رياض المسائل ٤ / ٤٣٧، ولكن المذكور في الذكرى ليس في مورد البحث، فراجع: ذكرى الشيعة ٤ / ٣٢٠.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٢، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٩٦.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٣، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧، الحديث ١١٢٠٠.

ولكن قد خالف في ذلك جماعة وهم بين من ذهب إلى عدم اعتبار حد الترخص رأساً في الذهاب والإياب كعلي بن بابويه [١] وعلم الهدى [٢] وأبي علي، فيجب القصر في الذهاب بمجرد الخروج عن البيت ويكون مقصراً إلى أن يدخله، وعن الرياض: «لولا الشهرة المرجحة للأدلة الأوّلية [وهي النصوص المتقدمة الدالة على اعتبار حد الترخص]لكان المصير إلى هذا القول في غاية القوة لاستفاضة نصوصه وصحة أكثرها وظهور دلالتها جملة بل صراحة كثير منها.» [٣] انتهى. وصاحب الحدائق [٤] جعله الأظهر في الإياب فقط.

ومن ذهب إلى التخيير بين القصر والإتمام كصاحبي المدارك [٥] والذخيرة [٦] واستحسنه المحقق الأردبيلي [٧] على تقدير وجود القائل به.

والمستند في هذا الخلاف أخبار؛ وهي صحيحة العيص عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا يزال المسافر مقصراً حتى يدخل بيته» [٨].

وصحيح معاوية بن عمار عنه عليه السلام: «إنّ أهل مكة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتمّوا وإذا لم يدخلوا منازلهم قصّروا» [٩].

وصحيح الحلبي عنه عليه السلام قال: «إنّ أهل مكة إذا خرجوا حجاجاً قصّروا وإذا

---

١) نقل عنه العلّامة في المختلف ٣ / ١١٠.
٢) نقل عنه في المعتبر ٢ / ٤٧٤.
٣) رياض المسائل ٤ / ٤٣٨.
٤) الحدائق الناضرة ١١ / ٤١٢.
٥) مدارك الأحكام ٤ / ٤٥٩.
٦) ذخيرة المعاد / ٤١١.
٧) مجمع الفائدة والبرهان ٣ / ٤٠١ ـ ٤٠٢.
٨) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٢٠٧.
٩) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧، الحديث ١١١٨٢.

زاروا البيت ورجعوا إلى منازلهم أتمّوا» [١].

وموثق إسحاق عن أبي ابراهيم عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون مسافراً ثم يدخل ويقدم ويدخل بيوت الكوفة أيتمّ الصلاة أم يكون مقصراً حتى يدخل أهله؟ قال عليه السلام: بل يكون مقصّراً حتى يدخل أهله» [٢].

ومرسل الصدوق عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا خرجت من منزلك فقصّر إلى أن تعود إليه» [٣].

وموثقة ابن بكير قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون بالبصرة وهو من أهل الكوفة له بها دار ومنزل فيمر بالكوفة وإنما هو مجتاز لا يريد المقام إلّا بقدر ما يتجهز يوماً أو يومين؟ قال عليه السلام: يقيم في جانب المصر ويقصّر، قلت: فإن أهله؟ قال عليه السلام: عليه التمام» [٤].

إذا عرفت هذه الروايات تعرف أنّ القائل بوجوب القصر مطلقاً حتى يدخل بيته قد استند في ذلك إلى إطلاق قوله عليه السلام في صحيح العيص المتقدم: «لا يزال المسافر مقصّراً حتى يدخل بيته.» ومرسل الصدوق المذكور، فإنّ ظاهرهما عدم اعتبار حد الترخص في وجوب القصر في شيء من الذهاب والإياب.

والقائل بالتخيير في الإياب بين القصر والإتمام من حد الترخص إلى المنزل يرى ان هذا مقتضى الجمع بين ما دل على اعتبار حد الترخص في الإياب فيقصّر إلى الوصول إلى حد الترخص ويتم منه إلى بيته الظاهر في تعين التمام من حد الترخص

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٦٥، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، الحديث ١١١٨٣.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٤، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢٠٦.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٢٠٨.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٤، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٢٠٥.

إلى الدخول في البيت، وبين ما يدل بظاهره على تعين القصر إلى الدخول في المنزل، فالجمع العرفي يقتضي إلغاء ظهور كل منهما بنص الآخر كما هو الحال في كل نص وظاهر، ففي المقام يلغى ظهور كل منهما في التعيينية بنص الآخر في المشروعية فيكون كل من القصر والإتمام مشروعاً وهو المراد بالتخيير.

قلت: إنّ الأخبار المتقدمة على طوائف ثلاث:

إحداهما: ما ظاهرها نفي اعتبار حد الترخص مطلقاً من الذهاب والإياب وكون القصر وظيفة المسافر حتى يدخل بيته، كإطلاق صحيحتي العيص والحلبي بناءً على إلغاء الخصوصية وكون أهل مكة من باب المثال، بل دعوى صراحة صحيح العيص في ذلك لقوله عليه السلام: «لا يزال المسافر...» غير بعيدة.

وأما صحيح الحلبي فلا إشكال في دلالته بإطلاق قوله عليه السلام: «إذا خرجوا حجاجاً قصّروا» على عدم اعتبار حد الترخص في الذهاب، ودلالة ذيله بالصراحة على عدم اعتبار حد الترخص في الإياب أيضاً، وكذا إطلاق قوله عليه السلام في مرسل الصدوق: «إذا خرجت من منزلك فقصر» فإنّه ينفي اعتبار حد الترخص في كل من الذهاب والإياب، كما لا يخفى.

ثانيتها: ما تدل على إلغاء حد الترخص في خصوص الإياب من دون تعرض للذهاب نفياً وإثباتاً، كصحيح معاوية وموثق إسحاق المتقدمين الدالين على كون حد وجوب القصر دخول البيت.

ثالثتها: ما تدل على إناطة التمام بالدخول في البيت في من يمرّ بوطنه في أثناء سفره كموثقة ابن بكير.

أما الطائفة الأُولى فهي معارضة بما دل بالصراحة كصحيح ابن سنان المتقدم [١] في حد الترخص أو الإطلاق كالمروي عن محاسن البرقي [٢] المتقدم أيضاً على اعتبار حد الترخص مطلقاً أي في كل من الذهاب والإياب، ويكون تعارضهما تباينياً ولا يمكن الجمع بينهما بشيء من الجموع العرفية فلابد من إعمال قواعد التعارض، والطائفتان متكافئتان سنداً بعد البناء على الترجيح بصفات الراوي في باب تعارض الخبرين والتعدي عن ترجيح الحكمين المتعارضين إلى الروايتين المتعارضتين، فتصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة العامة وحيث إنّ مذهب العامة أو اكثرهم ـ على ما قيل ـ هو عدم اعتبار حد الترخص في شيء من الذهاب والإياب فيحمل ما دل على إناطة القصر بالخروج عن المنزل والتمام بالدخول فيه على التقية، فالمتعين حينئذٍ الأخذ بما دل على اعتبار حد الترخص ذهاباً وإياباً.

وأما الطائفة الثانية ـ الملغية لحد الترخص في خصوص الإياب ـ فهي وإن كانت أخص مطلقاً مما دل على اعتبار الترخص في كل من الذهاب والإياب إلّا أنّ بعض ما دل صريحاً على اعتبار حد الترخص في كل من الذهاب والإياب يأبى عن التقييد، للتصريح بالإطلاق في صحيح ابن سنان المتقدم بقوله عليه السلام: «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك» فإنّ تقييد مثل هذا غير ممكن، فلا محالة تتحقق المعارضة بين ما يلغي اعتبار حد الترخص في الإياب وبين ما يثبت اعتباره فيه، وليس شيء من الجموع العرفية موجوداً، والترجيح السندي مفقود، والترجيح مع ما دلّ على اعتبار حد الترخص مطلقاً لمخالفته لمذهب العامة كما قيل فيتعين الأخذ بذلك وحمل النافي لاعتبار حد الترخص في الإياب على التقية.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٢، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١١٩٦.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٣، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧، الحديث ١١٢٠٠.

وأما [الطائفة الثالثة] موثقة ابن بكير فهي وإن كانت أخص مما دل على اعتبار حد الترخص مطلقاً ولا مانع من تخصيصه بالموثقة إلّا أنّه معرض عنه عند الأصحاب، إذ لم يعهد منهم الفتوى بمضمونه وهو وجوب القصر على المسافر المجتاز في أثناء السفر إلى وطنه حتى يدخل بيته، فيسقط حينئذٍ عن الاعتبار ولا يشمله دليل الحجية حتى يترتب عليه أثر الاعتبار من التخصيص.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ المتعين الأخذ بما هو المشهور من اعتبار حد الترخص في كل من الذهاب والإياب.

ولا مجال لما قيل في الجمع بين الأخبار المثبتة لاعتبار حد الترخص والنافية له، تارة بالتخيير بين القصر والإتمام مطلقاً أو في خصوص الإياب، وأُخرى بحمل دخول الأهل والمنزل على حد الترخص كما عن الشيخ قدس سره [1].

وذلك لأنّ التخيير وإن كان جمعاً عرفياً إلّا أنّه فرع حجية الطائفتين، وقد عرفت أنّ ما دلّ على إلغاء حد الترخص مطلقاً أو في خصوص الإياب مهجور عند المشهور، وهذا مما يوهنها ويرفع الوثوق بصدورها فلا يشملها دليل الاعتبار.

وأما حمل الشيخ قدس سره ففيه ـ بعد تسليم اعتبار الطائفة النافية ـ أنّه ليس جمعاً عرفياً وليس عليه شاهد أيضاً، كما لا يخفى.

خاتمة

تشمل على أُمور:

[التخيير في الأماكن الأربعة]

الأمر الأوّل: أنّه يجب القصر تعييناً بعد تحقق الشرائط المذكورة إلّا على المسافر الذي يكون في الأماكن الأربعة وهي مكة والمدينة والكوفة والحائر الحسيني على

---

١) المختلف ٣ / ١١٢.

مشرفه في كل آن أفضل الصلاة والسلام، فإنّه يجب عليه القصر تخييراً إن لم ينو المقام فيها وإلّا يجب عليه الإتمام تعييناً كسائر المسافرين المقيمين.

وتنقيح الكلام في هذا الأمر يتوقف على إشباع البحث في مقامين؛ **الأوّل**: في حكم المسافر غير الناوي للإقامة في المواطن الأربعة، **والثاني**: في تحديد الموضوع الذي يكون المسافر مخيّراً فيه بين القصر والإتمام.

أما المقام الأوّل: فتنقيح البحث فيه منوط بذكر الأخبار الواردة في الباب وهي على طوائف.

الأُولى: ما مضمونها وجوب الإتمام في أربعة مواطن.

كصحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه قال: من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله وحرم أميرالمؤمنين عليه السلام وحرم الحسين بن علي عليه السلام» (١).

ورواية معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ من الأمر المذخور الإتمام في الحرمين» (٢).

ومرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام: «من الأمر المذخور إتمام الصلاة في أربعة مواطن مكة والمدينة ومسجد الكوفة وحائر الحسين عليه السلام» (٣).

وخبر مسمع عن أبي ابراهيم عليه السلام قال: «كان أبي يرى لهذين الحرمين ما لا يراه لغيرهما ويقول: إنّ الإتمام فيهما من الأمر المذخور» (٤).

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٤، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٤٣.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٠، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٠، الحديث ١١٣٦٢.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣١، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٦، الحديث ١١٣٦٨.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٤، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٣٤٤.

وصحيحة علي بن مهزيار المروية عن التهذيب، قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إنّ الرواية قد اختلفت عن آبائك في الإتمام والتقصير للصلاة في الحرمين، فمنها أن يأمر تتمم الصلاة ولو صلاة واحدة، ومنها أن تقصر ما لم ينو عشرة أيام ولم أزل على الإتمام فيها إلى أن صدرنا من حجنا في عامنا هذا فإنّ فقهاء أصحابنا أشاروا إليّ بالتقصير إذا كنت لا أنوي مقام عشرة وقد ضقت بذلك حتى أعرف رأيك. فكتب عليه السلام بخطه: قد علمت يرحمك الله فضل الصلاة في الحرمين على غيرهما فأنا أُحبّ لك إذا دخلتهما أن لا تقصر وتكثر من الصلاة. فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة: إنّي كتبت إليك بكذا وأجبت بكذا. فقال عليه السلام: نعم. فقلت: أيّ شيء تعني بالحرمين؟ فقال عليه السلام: مكة والمدينة» (١).

ورواية أبي شبل قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أزور قبر الحسين عليه السلام؟ قال: نعم زر الطيّب وأتمّ الصلاة عنده. قلت: بعض أصحابنا يرى التقصير؟ قال: إنما يفعل ذلك الضعفة» (٢).

وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التمام بمكة والمدينة؟ قال عليه السلام: أتمّ وإن لم تصلّ فيهما إلّا صلاة واحدة» (٣).

ورواية عثمان بن عيسى قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن إتمام الصلاة والصيام في الحرمين؟ فقال عليه السلام: أتمّها ولو صلاة واحدة» (٤).

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٣٤٦.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٧، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢، الحديث ١١٣٥٤.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٣٤٧.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٩، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٧، الحديث ١١٣٥٩.

ورواية قائد الحناط المروية عن كتاب كامل الزيارات لابن قولويه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في الحرمين؟ قال عليه السلام: أتمّ ولو مررت به ماراً» (١).

وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ هشاماً روى عنك أنّك أمرته بالتمام في الحرمين وذلك من أجل الناس؟ قال: لا كنت أنا ومن مضى من آبائي إذا وردنا مكة أتممنا الصلاة واسترنا من الناس» (٢).

ورواية ابراهيم بن شيبة قال: «كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أسأله عن إتمام الصلاة في الحرمين؟ فكتب إليّ: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحب إكثار الصلاة في الحرمين فأكثر فيهما وأتمّ» (٣).

ورواية عبدالحميد خادم اسماعيل بن جعفر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تتمّ الصلاة في أربعة مواطن في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام» (٤).

وخبر حذيفة بن منصور عمن سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «تتمّ الصلاة في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام.» (٥)، ونحوها غيرها من الروايات.

الثانية: ما تدل على التخيير بين الإتمام والقصر.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٢، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣١، الحديث ١١٣٧٣.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٦، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦، الحديث ١١٣٤٨.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٩، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٨، الحديث ١١٣٦٠.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤، الحديث ١١٣٥٦.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٠، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٣، الحديث ١١٣٦٥.

كصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: «في الصلاة بمكة؟ قال: من شاء أتمّ ومن شاء قصّر» (١).

ورواية الحسين بن المختار عن أبي ابراهيم عليه السلام قال: «قلت له: إنّا إذا دخلنا مكة والمدينة نتمّ أو نقصّر؟ قال: إن قصّرت فذلك وإن أتممت فهو خير تزداد» (٢).

ورواية عمران بن حمران قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أُقصّر في المسجد الحرام أو أتمّ؟ قال: إن قصّرت فلك وإن أتممت فهو خير وزيادة الخير خير» (٣).

الثالثة: ما تدل على وجوب القصر إلّا إذا أقام عشرة أيام فيها.

كصحيحة معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التقصير في الحرمين والتمام؟ فقال عليه السلام: لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة أيام. فقلت: إنّ أصحابنا رووا عنك أنّك أمرتهم بالتمام. فقال: أصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلّون ويأخذون نعالهم ويخرجون، والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلاة فأمرتهم بالتمام» (٤).

وصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الصلاة بمكة والمدينة تقصير أو تمام؟ فقال عليه السلام: قصّر ما لم تعزم على مقام عشرة» (٥).

وصحيحة معاوية بن وهب المروية عن العلل، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: مكة والمدينة كسائر البلدان؟ قال عليه السلام: نعم. قلت: روى عنك بعض أصحابنا أنّك

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٦، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠، الحديث ١١٣٥٢.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٩، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦، الحديث ١١٣٥٨.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٧، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، الحديث ١١٣٥٣.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٤، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣٤، الحديث ١١٣٧٦.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٣، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣٢، الحديث ١١٣٧٤.

قلت لهم: أتمّوا بالمدينة لخمس. فقال: إنّ أصحابكم هؤلاء كانوا يقدمون فيخرجون من المسجد عند الصلاة فكرهت ذلك لهم فلذا قلته» [١].

ورواية عمار بن موسى المروية عن كامل الزيارات لابن قولويه، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الحائر؟ قال: ليس الصلاة إلّا الفرض بالتقصير ولا تصلّ النوافل» [٢].

وقوله عليه السلام في صحيحة أبي ولّاد الحناط المتقدمة: «وإن كنت حين دخلتها (أي المدينة) على نيتك التمام ولم تصلّ فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم فأنت في تلك الحال بالخيار إن شئت فانو المقام عشراً وأتمّ وإن لم تنو المقام عشراً فقصّر ما بينك وبين شهر فإذا مضى لك شهر فأتمّ الصلاة» [٣].

وقد يجمع بين الطائفة الآمرة بالإتمام وبين الطائفة النافية للإتمام إلّا مع نية الإقامة بتقييد الطائفة الأُولى بقصد الإقامة، فيكون تعين وجوب الإتمام في حال الإقامة دون غيرها، فلا تنافي وجوب الإتمام تخييراً بدون نية الإقامة كما هو مفاد الطائفة الثانية.

وبالجملة فما دلّ على التمام تعييناً كما هو ظاهر الطائفة الأُولى محمول على صورة نية الإقامة كما نسب إلى الصدوق وجماعة.

لكن في هذا الجمع ما لا يخفى، لأنّ الحمل المزبور متجه لو لم يصرح بإطلاق وجوب التمام حتى في حال عدم الإقامة، كما يظهر من بعض الأخبار السابقة كقوله عليه السلام في بعضها «ولو مررت به ماراً» أو «يوم تدخل»، ومع التصريح بهذا الإطلاق لا مجال لحمل ما دل على وجوب التمام على صورة نية الإقامة.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣١، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٧، الحديث ١١٣٦٩.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٦، الباب ٢٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٣٧٩.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٩، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٠٥.

وقد يجمع بين ما دلّ على وجوب الإتمام والقصر بكون الإتمام والقصر واجبين تخييريين لا تعيينيين، برفع اليد عن ظهور كل مما دلّ على وجوب الإتمام والقصر في التعيينية بنص الآخر، ويشهد لهذا الجمع الطائفة الثانية المصرحة بالتخيير، كما لا يخفى.

ولكن مع ذلك لا مجال لهذا الجمع أيضاً لإباء جل ما دل على وجوب القصر عن حمله على الجواز وكونه أحد فردي الواجب، خصوصاً ما في صحيحة ابي ولاّد الحناط المتقدمة من إناطة الإتمام بنية الإقامة والقصر بعدمها إلى شهر، وقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة جواباً عن سؤال تساوي المدينة لسائر البلدان والاعتذار عن الحكم بالإتمام بما يناسب التقية، والحصر في رواية عمار بن موسى المتقدمة من قوله عليه السلام: «ليس الصلاة إلّا الفرض بالتقصير».

وكذا قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب: «لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة أيام» فإنّه كالصريح في نفي مشروعية الإتمام بدون الإقامة، خصوصاً بعد الاعتذار عن حكم التمام بما يلائم التقية، وكذا ما في بعض الروايات من كون الداعي إلى السؤال هو اختلاف الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام، فإنّ من المعلوم أنّ مورد اختلاف الروايات ليس صورة نية الإقامة لعدم توهم أحد من الرواة وجوب القصر بعد نية الإقامة، فحمل أخبار الإتمام على صورة قصد الإقامة أو وجوبه ليتحقق الصلاة تماماً في غاية البعد.

وبالجملة فحمل ما دلّ على وجوب القصر على الجواز في غاية البعد وليس جمعاً عرفياً، فيكون معارضاً لما دلّ على وجوب التمام ولما دلّ على التخيير بين القصر والإتمام، ضرورة أنّ تعين وجوب القصر ينافي تعين التمام والتخيير بينه وبين القصر ويعامل معها حينئذٍ معاملة التعارض، وحيث إنّ روايات القصر موافقة للعامة لعدم

التزامهم بالخصوصية للأماكن الأربعة فتقدم أخبار الإتمام بعد حملها على التخيير بقرينة الطائفة المصرحة بالتخيير بعد وضوح عدم إباء روايات الإتمام عن الحمل على الوجوب التخييري.

وإن أبيت عن معاملة التعارض معها فنقول: لا يبعد القول بأنّ المستفاد من الأخبار كون الحكم الأوّلي في المواطن الأربعة التخيير، كما هو مقتضى الطائفة الدالة على التخيير، وتعين كل من القصر والإتمام على ما يظهر من بعض الروايات المتقدمة المعللة يكون بالعنوان الثانوي.

أما العنوان الموجب للأمر بتعين التمام هو ما أُشير إليه في صحيحي معاوية المتقدمين.

وأما العنوان الموجب لتعين القصر هو خوف الوقوع في خلاف التقية، لأنّ العامة لا يرون للمواطن الأربعة خصوصية، كما أُشير إليه بقوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن الحجاج المتقدمة «أتممنا الصلاة واسترنا من الناس» فإنّ الاستتار من الناس لأجل الخوف من العامة القائلين بوجوب القصر على المسافر مطلقاً وإن كان في مواطن التخيير.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم وهو التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة سواء قلنا بتعارض الروايات المقتدمة أم بعدمه وإمكان التوفيق العرفي بينها كما عرفت، فلا وجه لما عن السيد [1] وابن الجنيد [2] من وجوب الإتمام لاستلزامه طرح جميع ما دلّ على التخيير وعلى القصر وعدم كونه جمعاً عرفياً بين

---

١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣ /) ٤٧.

٢) نقل عنه العلّامة في المختلف ٣ / ١٣٥.

الأخبار المتقدمة. لكن لم تثبت صحة هذه النسبة لما عن المختلف [١] من حكاية استحباب التمام عنهما.

وأما المقام الثاني: وهو تحديد موضوع التخيير.

فحصل الكلام فيه أنّ الأصحاب قد اختلفوا فيه، فعن المبسوط [٢] وابني حمزة [٣] وسعيد [٤] في كتاب له في السفر والمحقق [٥]، بل المحكي عن الأكثر بل المنسوب إلى المشهور، أنّ موضوع التخيير البلدان الأربعة وهي مكة والمدينة والكوفة وكربلاء.

وعن الحلي [٦] اختصاص الحكم بالمسجدين أخذاً بالمتيقن من تخصيص عموم أدلة القصر.

ولا بأس بالإشارة إلى أخبار الباب ليتضح ببركتها حقيقة الحال.

أما في مكة والمدينة فالأخبار الكثيرة صرحت بمكة والمدينة الظاهرتين في تمام البلدين لا خصوص المسجدين، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج [٧] وصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع [٨] وصحيح معاوية بن وهب [٩] المتقدمات.

---

١) مختلف الشيعة ٣ / ١٣٥. ولكن نقل فيه كلا القولين عن السيد وابن الجنيد، نعم لم ينسب القول الثاني إليهما صريحاً.

٢) المبسوط ١ / ١٤١.

٣) الوسيلة / ١٠٩.

٤) نقل عنه في الذكرى ٤ / ٢٩١.

٥) معتبر الشيعة ٢ / ٤٧٧.

٦) السرائر / ٧٦.

٧) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٣٤٧.

٨) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٣، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣٢، الحديث ١١٣٧٤.

٩) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣١، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٧، الحديث ١١٣٦٩.

والأخبار المشتملة على لفظ الحرمين فسرت أيضاً في صحيحة علي بن مهزيار [١] المتقدمة بمكة والمدينة.

نعم في بعض الروايات كروايتي عبدالحميد [٢] وحذيفة بن منصور [٣] ذكر لفظ المسجد في كل من المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفه.

ولا وجه لتقييد ما تقدم من مكة والمدينة بهاتين الروايتين ـ بعد تسليم اعتبارهما والغض عن ضعف سندهما ـ ضرورة عدم موجب للتقييد وهو التنافي المعتبر في حمل المطلق على المقيد، وقد قرر في محله عدم التنافي بين المثبتين إلّا إذا كان المطلوب منهما صرف الوجود، وأما إذا كان كل واحد من الأفراد مطلوباً غاية الأمر أنّ مطلوبية بعضها آكد من الآخر فلا وجه للحمل، والمقام من هذا القبيل إذ لم يحرز كون المطلوب فيه التخيير خصوص المسجد من أجزاء البلدين، هذا كله مضافاً إلى التأمل في جريان حمل المطلق على المقيد في الأجزاء وإنما هو متجه في الحالات الطارئة على المطلق كالإيمان والعدالة العارضين على الطبيعة، فتأمل.

وبالجملة فالعناوين الواردة في الأوّلين ثلاثة؛ أحدها: مكة والمدينة. ثانيها: الحرمان. ثالثها: المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله.

ومقتضى القاعدة ـ كما عرفت ـ هو الأخذ بأوسع المذكورات وهو نفس البلدين أعني مكة والمدينة، وعدم الاقتصار بأخصها وهو المسجدان لعدم موجب للتقييد بعد عدم التنافي كما تقدم، فالأقوى وفاقاً للمشهور على ما قيل هو القول بكون موضع التخيير في الأوّلين جميع البلدين دون خصوص المسجدين وإن كان الأحوط الاقتصار عليهما لما عن الحلبي من اختصاص الحكم بهما كما مرّ.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٣٤٦.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤، الحديث ١١٣٥٦.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٠، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٣، الحديث ١١٣٦٥.

وأما في الكوفة فعن الحدائق أنّ الأقوال قد اختلفت فيها، فعن جمع من متأخري أصحابنا نقلاً عن الشيخ أنّه قال: إذا ثبت في الحرمين من غير اختصاص بالمسجد يكون الحكم كذلك في الكوفة لعدم القائل بالفصل، وفي محكي الدروس [١] نقلاً عن المحقق في كتاب له في السفر أنّه حكم بالتخيير في البلدان الأربعة حتى الحائر، وحكي عن المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد عموم الإتمام في الكوفة.

وعن جمع من المتأخرين اختصاص الحكم بالمسجد، قال في محكي المعتبر [٢]: إنّه ينبغي تنزيل حرم أميرالمؤمنين عليه السلام على مسجد الكوفة خاصة أخذاً بالمتيقن.

وعن ظاهر الشيخ في المبسوط تعدية الحكم إلى الغري أيضاً حيث إنّه قال: «ويستحب الإتمام في أربعة مواطن في السفر بمكة والمدينة ومسجد الكوفة والحائر على ساكنه السلام وقد روي الإتمام في حرم الله وحرم الرسول صلى الله عليه وآله وحرم أميرالمؤمنين عليه السلام وحرم الحسين عليه السلام، فعلى هذه الرواية يجوز الإتمام خارج المسجد الكوفة والنجف» [٣]، انتهى [٤].

وعن المجلسي قدس سره [٥] توجيه كلام الشيخ بأنّ احترام حرم أميرالمؤمنين عليه السلام بسببه فاحترام الغري به أكثر من غيره ولا يخلو من وجه، وعن الحدائق [٦] أنّ بعض الأخبار يؤمي إليه.

---

١) هكذا في الحدائق، ولكن الظاهر أنّ الصحيح هو كتاب الذكرى (٤ / ٢٩١) وأيضاً فإن كتاب المذكور هو كتاب ابن سعيد لا المحقق.

٢) المعتبر ٢ / ٤٧٧.

٣) المبسوط ١ / ١٤١.

٤) أي انتهى الكلام المنقول عن صاحب الحدائق باختلاف في العبارة: الحدائق الناضرة ١١ / ٤٥٩.

٥) بحارالانوار ٨٦ / ٨٨.

٦) الحدائق الناضرة ١١ / ٤٥٩.

ثم إنّ العناوين المذكورة في روايات الباب لفظ الكوفة ومسجد الكوفة وحرم أميرالمؤمنين عليه السلام.

أما الأوّل: فكخبر زياد القندي قال: «قال أبو الحسن عليه السلام: يا زياد! أحب لك ما أحب لنفسي وأكره لك ما أكره لنفسي أتمّ الصلاة في الحرمين وبالكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام» [١].

وأما الثاني: فكمرسل الصدوق [٢] ورواية عبدالحميد خادم اسماعيل بن جعفر عليه السلام [٣] وخبر حذيفة [٤] المتقدمات.

وأما الثالث: فكصحيحة حماد بن عيسى [٥] المتقدمة وقول أميرالمؤمنين عليه السلام في خبر حسان بن مهران: «مكة حرم الله والمدينة حرم رسول الله صلى الله عليه وآله والكوفة حرمي لا يريدها جبّار بحادثة إلّا قصمه الله.» [٦]، ونحوه خبر عاصم بن عبدالواحد [٧]، وفي رواية القلانسي: «والكوفة حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله وحرم علي بن أبي طالب عليه السلام» [٨].

ومقتضى القاعدة بعد ثبوت حجية ما اشتمل من الروايات على أنّ الكوفة حرم أميرالمؤمنين عليه السلام، هو الحكم بثبوت الحكم لجميع البلد من دون خصوصية للمجسد،

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٧، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٣، الحديث ١١٣٥٥.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣١، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٦، الحديث ١١٣٦٨.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤، الحديث ١١٣٥٦.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٠، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٣، الحديث ١١٣٦٥.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٤، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٤٣.
٦) وسائل الشيعة ١٤ / ٣٦٠، الباب ١٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١، الحديث ١٩٣٨٦.
٧) مستدرك الوسائل ١٠ / ٢٠٢، الباب ١٢ من أبواب المزار ومايناسبه، ح ١، الحديث ١١٨٤٩.
٨) وسائل الشيعة ٥ / ٢٥٦، الباب ٤٤ من أبواب أحكام المساجد، ح ١٢، الحديث ٦٤٧٨.

لما تقدم في مكة والمدينة من عدم الموجب لحمل المطلق على المقيد فيهما، إلّا أنّ الشأن في اعتبار الروايات المشتملة على لفظ الكوفة، فإنّ الظاهر ضعف سندها وعدم ظهور جابر لها لذهاب المشهور إلى اختصاص الحكم بالمسجد دون سائر أجزاء الكوفة فإلحاق غير مسجد الكوفة من أجزاء بلد الكوفة به في غاية الإشكال، فيرجع في غير المسجد من بلد الكوفة إلى عموم أدلة وجوب القصر على المسافر.

وأما وجه هذا الإلحاق بعدم القول بالفصل بين الحرمين المراد بهما تمام بلدي مكة والمدينة كما تقدم عن الشيخ قدس سره، فغير وجيه لوجود المخالف ووجود القائل بالفصل، فما عن المشهور من اختصاص الحكم بمسجد الكوفة هو الموافق لصناعة الاستدلال بعد عدم ثبوت اعتبار تلك الروايات المشتملة على الكوفة.

وأما ما عن الميرزا النائيني قدس سره من موافقته للمشهور بدعوى كون إطلاق الكل على الجزء من المجازات المتعارفة عند أبناء المحاورة ومع هذا التعارف لا يبقى وثوق بإرادة البلد من الكوفة لقوة إرادة خصوص المسجد لغلبة وقوع العبادة فيه بحيث شاع إرادة المسجد من قولهم: (صلينا في الكوفة).

ففيه: أنّ مجرد شيوع إرادة المعنى المجازي لا يوجب التوقف عن الحمل على الحقيقة، فأصالة الحقيقة محكمة حتى يثبت بالقرينة إرادة غير المعنى الحقيقي، كما هو واضح.

وأما في كربلاء فالعناوين المذكورة في النصوص المتعرضة لحكمها كثيرة.

منها: الحائر، وهو المذكور في مرسلة الصدوق من أخبار الطائفة الأُولى، ورواية عمار بن موسى من روايات الطائفة الثالثة.

ومنها: حرم الحسين، وهو المذكور في صحيحة حماد بن عيسى وروايتي عبدالحميد خادم اسماعيل بن جعفر عليه السلام وحذيفة بن منصور المتقدمات في الطائفة الأُولى.

ومنها: عند قبر الحسين عليه السلام، وهو المذكور في خبر أبي شبل المتقدم في الطائفة الأُولى، وخبر عمر بن مرزوق، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الحرمين وعند قبر الحسين عليه السلام؟ قال عليه السلام: أتم الصلاة فيها [١].» [٢]، ومرسل ابراهيم بن أبي البلاد عن أبي عبدالله عليه السلام: «تتم الصلاة في ثلاثة مواطن في المسجدالحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وعند قبر الحسين عليه السلام» [٣].

ومنها: قبر الحسين عليه السلام المذكور فيما حكي عن الشيخ الجليل جعفر بن محمد بن قولويه في كتاب كامل الزيارات عن أبيه عن سعد بن عبدالله، قال: «سألت أيوب بن نوح عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد مكة والمدينة والكوفة وقبر الحسين عليه السلام والذي روى فيها؟ فقال: أنا أُقصر وكان صفوان يقصر وابن أبي عمير وجميع أصحابنا يقصّرون» [٤].

أما العنوانان الأخيران أعني القبر وعنده فهما مجملان لكونهما من قبيل الكليات المشككة فإنّ صدق عنوان عند قبر الحسين عليه السلام على واحد يبيت في قرب القبر المطهر وعلى ألف مما لا إشكال فيه، بل إذا فرض سعة بلدة كربلاء بمقدار فرسخ فإنّه يصدق على الكون في كل جزء منها أنّه عند القبر المطهر، فهذان العنوانان في غاية الإجمال ولا طريق إلى إحراز مفهومهما في مقام التحديد.

بل وكذا عنوان حرم الحسين عليه السلام، لاختلاف ما ورد في تحديده، فإنّ في مرفوع منصور بن العباس [٥] أنّه خمسة فراسخ من أربع جوانبه، وفي مرسل محمد بن

---

١) «فيهن» نسخة.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٢، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣٠، الحديث ١١٣٧٢.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٣٠، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٢، الحديث ١١٣٦٤.

٤) مستدرك الوسائل ٦ / ٥٤٥، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ٧٤٧٤.

٥) وسائل الشيعة ١٤ / ٥١٠، الباب ٦٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١، الحديث ١٩٧١٠.

اسماعيل البصري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حرم الحسين عليه السلام فرسخ في فرسخ من أربع جوانب القبر.» [١]، ومع الاختلاف لامجال للاعتماد عليهما لعدم إمكان التحديد بما يقبل الزيادة والنقيصة لكونه مستلزماً لدخل الزيادة في الحدّ وعدم دخلها فيه وليس هذا إلّا اجتماع النقيضين المحال، هذا كله مضافاً إلى عدم اجتماع شرائط الحجية فيهما لضعفهما وعدم القول بالتخيير في شيء من هذين الحدين، كما لا يخفى.

وأما الحائر، فعن السرائر أنّه: «ما دار سور المشهد والمسجد عليه دون ما دار سور البلد عليه لأنّ ذلك هو الحائر حقيقة لأنّ الحائر في لسان العرب الموضع المطمئن الذي يحار فيه الماء، قد ذكر ذلك المفيد في الإرشاد [٢] في مقتل الحسين عليه السلام لما ذكر من قتل معه من أهله فقال: الحائر محيط بهم إلّا العباس عليه السلام فإنّه قتل على المسنّاة، فتحقق ما قلنا والاحتياط يقتضي ما بيّناه لأنّه مجمع عليه وغيره غير مجمع عليه.» [٣] انتهى ما عن السرائر، ونسب إلى كثير من الأصحاب موافقته.

وعن العلّامة في المنتهى [٤] والشهيد [٥] وغيره بعد نقل كلام السرائر أنّهم قالوا: إنّ في هذا الموضع حار الماء لما أمر المتوكل بإطلاقه على قبر الحسين عليه السلام ليعفيه.

ولكن عن البحار بعد نقل ما في السرائر قال: «ذهب بعضهم إلى أنّ الحائر مجموع الصحن المقدس وبعضهم إلى أنّه القبة السامية وبعضهم إلى أنّه الروضة المقدسة وما احاط بها من العمارات القديمة من الرواق والمقتل والخزانة وغيرها.» ثم قال:

---

١) وسائل الشيعة ١٤ / ٥١٠، الباب ٦٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٢، الحديث ١٩٧١١.
٢) الإرشاد ٢ / ١٢٦، مع اختلاف في العبارة.
٣) السرائر ١ / ٣٤٢.
٤) منتهى المطلب (ط. ق) ١ / ٣٩٥.
٥) ذكرى الشيعة ٤ / ٢٩١.

«والأظهر عندي مجموع الصحن القديم لا ما تجدد منه في الدولة الصفوية.» [١] انتهى.

وحيث إنّ مستند هذه الأقوال غير ظاهر فلا يمكن إثبات موضوع الحكم الشرعي بها، نعم في رواية الحسين بن ثوير الواردة في آداب الزيارة المأثورة: «وعليك بالتكبير والتهليل والتسبيح والتحميد والتعظيم لله كثيراً والصلاة على محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته حتى تصير إلى باب الحائر ثم تقول: السلام» إلى أن قال: «ثم أخط عشر خطاً ثم قف وكبّر ثلاثين تكبيرة ثم امش إليه حتى تأتيه من قبل وجهه فاستقبل وجهك بوجهه...» [٢] الحديث، فإنّ هذه الرواية على تقدير اعتبارها وظهورها في اتصال باب الحائر بالحائر ظاهرة في كون الحائر أكثر من عشر خطوات.

وأما تحديد الحائر في كلام بعض الأصحاب بخمسة وعشرين ذراعاً فلم يظهر له مستند إلّا مصحح إسحاق بن عمار: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة معروفة من عرفها واستجار بها أجير، قلت: صف لي موضعها، قال عليه السلام: امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعاً من قدامة وخمسة وعشرين ذراعاً من عند رأسه وخمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رجليه وخمسة وعشرين ذراعاً من خلفه...» [٣]، إلّا أنّه غير مرتبط بما نحن فيه ظاهراً لأنّه لم يظهر من هذا التحديد كونه تحديداً للحائر، وحينئذٍ فلابد من الاقتصار على القدر المتيقن وهي النقاط القريبة جداً من الضريح المقدس والرجوع في غيرها إلى عموم أدلة وجوب القصر، والله العالم.

---

١) بحارالانوار ٨٦ / ٨٩.

٢) وسائل الشيعة ١٤ / ٤٩١، الباب ٦٢ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١، الحديث ١٩٦٧٢.

٣) وسائل الشيعة ١٤ / ٥١١، الباب ٦٧ من أبواب المزار وماينا سبه، ح ٤، الحديث ١٩٧١٣.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: الظاهر اختصاص التخيير بالمواطن الأربعة المتقدمة وعدم الوجه في إلحاق سائر المشاهد المقدسة بها إلّا ما يتخيل من أنّ التخيير لأجل شرف البقعة وهو موجود في سائر المشاهد أيضاً، لكنه فاسد لأنّ مجرد إشعار بعض الروايات بكون الحكمة في التخيير هي شرف المكان لا يصلح لأن يكون دليلاً على اطراد الحكم لجميع المشاهد مع كون التخيير خلاف الأُصول، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: إنّ الظاهر كون التخيير استمرارياً لا بدوياً، لإطلاق قولهم عليهم السلام: «إن قصّرت فلك وإن أتممت فهو خير.» [1] ونحوه الشامل لكل من الابتداء والاستدامة، فإذا نوى القصر أو الإتمام ثم عدل عنه في الأثناء إلى العدل الآخر صح.

وهذا من غير فرق بين كون القصر والإتمام ماهيتين مختلفتين لكون إحداهما مشروطة بالزيادة والأُخرى بعدمها وبين كونهما ماهية واحدة لأنّ الأثر الواحد يكشف عن وحدة المؤثر. وذلك لإطلاق دليل التخيير، فلا يترتب على وحدتهما وتعددهما من حيث الماهية في المقام ثمرة، وإن ترتبت الثمرة على اتحادهما واختلافهما ماهية في سائر المقامات، والله العالم.

الأمر الثالث: إذا فاتت صلاة في أماكن التخيير فهل يجب قضاؤها قصراً مطلقاً أم تخييراً كذلك أم التفصيل بين مكان القضاء بأنّه إن أُريد قضائها في نفس مواطن التخيير فهو مخير بين الإتمام والقصر وإن أُريد قضائها في غير تلك المواطن فيتعين القصر؟

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٦، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، الحديث ١١٣٥٣.

الظاهر تعين القصر مطلقاً وإن قضاها في نفس تلك المواطن، لأنّ القضاء مترتب على الفوت ومن المعلوم أنّ الفوت لا يصدق إلّا على عدم الإتيان في مجموع الوقت فمنشأ انتزاع الفوت هو ترك المأمور به في تمام الوقت، ومن المسلم أنّه إذا لم يأت بالصلاة إلى أن بقي من الوقت مقدار أربع ركعات يتعين عليه القصر لتعذر العدل الآخر وهو التمام، إذ الوجوب التخييري ثابت في ظرف الإمكان وفي حال عدم التمكن يتعين العدل الآخر أعني القصر، كما هو الحال في سائر موارد التخيير التي يتعين فيها أحد الأبدال بتعذر غيره.

والحاصل أنّ الفائت هو القصر تعييناً بسبب التعذر، فيجب القضاء قصراً لقولهم عليهم السلام: «اقض ما فات كما فات» [1].

ولا يقاس هذا بفوت الصلاة مع كونه مكلفاً في آخر الوقت على فرض أداء الصلاة فيه بالطهارة الترابية، فإنّه إذا لم يأت بالصلاة في آخر الوقت بالطهارة الترابية يتعين عليه قضائها بالمائية دون الترابية مع أنّ مقتضى ما ذكرت في فوت الصلاة في اماكن التخيير هو القضاء بالطهارة الترابية.

وذلك لأنّ الطهارة الترابية بدل اضطراري عن الطهارة المائية وليست عدلاً لها بل تكون في ظرف الاضطرار الناشئ من ضيق الوقت وأهميته حاوية لمقدار من مصلحة المائية، فمع التمكن من استيفاء تمام المصلحة مع عدم مزاحم له كضيق الوقت يجب استيفاء جميع المصلحة وفي خارج الوقت لما كان قادراً على الإتيان بالمبدل وهو الطهارة المائية فلا وجه للاكتفاء بالترابية، فقياس الطهارة الترابية بفوت القصر تعييناً في مواطن التخيير في غير محله.

---

١) المستفاد من الروايات الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٨ - ٢٧٠.

فقد ظهر مما ذكرنا وجوب قضاء الصلاة قصراً مطلقاً حتى في مواطن التخيير لتعين الفائت في القصر.

إلّا أن يقال: إنّه إذا كان مريداً لأداء الصلاة في الوقت كان المتعين عليه خصوص القصر لتعذر العدل الآخر وهو التمام، **لكن** تعذر أحد الأبدال في الوجوب التخييري لا يوجب تبدل المصلحة التخييرية بالمصلحة التعيينية، بل الوجوب التخييري بعد تعذر أحد الأبدال باق على ما كان عليه من المصلحة التخييرية وإن صار أحد الأبدال بالعرض متعيناً وبعد زوال ذلك العارض وحصول التمكن من العدل المتعذر لا مانع من التخيير، فبعد خروج الوقت يكون مخيراً في القضاء بين القصر والإتمام.

إلّا أن يقال: إنّ من المحتمل كون التخيير في أماكنه ثابتاً في الوقت لا مطلقاً حتى في خارجه، فإذا خرج الوقت يتعين عليه القصر لفقدان قيد التخيير وهو الأداء في الوقت. **لكن** الإنصاف أنّ اختصاص التخيير بالأداء دون القضاء محتاج إلى نصب دلالة عليه والمفروض عدمها، وهذا الاحتمال مساوق لاحتمال اختصاص وجوب القصر في غير الأماكن الأربعة بحال الأوّل دون القضاء، ومن المعلوم عدم الاعتناء بهذا الاحتمال هناك وكذا المقام. **إلّا أن** يقال: إنّ عدم الاعتناء باحتمال اختصاص وجوب القصر لأجل تصريح دليل القضاء بدخل القصر في السفر أداءً وقضاءً، فقضية وجوب قضاء ما فات كما فات هو التخيير حتى في القضاء.

وعليه فالقول بالتخيير في القضاء خصوصاً في نفس الأماكن لا يخلو من قوة، وإن كان الأحوط اختيار القصر.

نعم إن قلنا بكون التمام مجزياً ومسقطاً للقصر في أماكن التخيير فالمتيقن من المسقطية لما كان حال الأداء فقط فلا محيص عن تعين القصر في القضاء. **لكن** هذا الاحتمال في غاية الوهن والسقوط لظهور الأدلة في التخيير وكون التمام عدلاً للقصر لا مسقطاً له.

الأمر الرابع: إذا لم يبق من الوقت في أماكن التخيير إلّا مقدار أربع ركعات، فهل يتعين عليه القصر لتقع الصلاتان في الوقت أم يتخير بين القصر والإتمام فإذا اختار التمام تقع الظهر خارج الوقت؟ **الظاهر** ذلك لأهمية الوقت الموجبة لتعين القصر، وانصراف إطلاق ما دلّ على اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر عن هذه الصورة التي تصح الشريكة فيها ومن المعلوم اقتضاء اختصاص الوقت بالعصر عدم صحة الشريكة فيه، ومن المسلّم صحة الظهر المقصورة في هذا الوقت وهذا كاشف عن عدم اختصاص الوقت بالعصر ومع التمكن من إدراك الوقت لايجوز تفويته وإتيان الصلاة في خارجه.

لكن العمدة إثبات أهمية الوقت من الوجوب التخييري وإلّا فمع فرض أهميته لا إشكال في تعين القصر لأنّ الأهمية تقتضي تعين القصر والوجوب التخييري لا يقتضي تعين شيء من العدلين، ومن المعلوم تقدم ما فيه المقتضي على اللامقتضي، فيتعين القصر.

ولا مجال لاستصحاب التخيير بالنسبة إلى العصر لاحتمال تقيده بغير هذا الفرض ومع هذا الاحتمال يكون الشك في وحدة القضيتين المعلومة والمشكوكة لاحتمال اختلاف الموضوع فيهما.

ويمكن أن يقال: إنّ المتيقن من تخصيص عموم أدلة وجوب القصر على المسافر هو سعة الوقت ومع الضيق يشك في التخصيص فيرجع إلى أصالة العموم، ففي الصورة المفروضة يجب قصر الظهرين معاً. وكذا يجب القصر فيما إذا بقي من الوقت خمس ركعات، لما تقدم.

وقد يتوهم جواز الإتيان بالظهر تماماً تمسكاً بمن أدرك بالنسبة إلى صلاة العصر، وفيه ما لا يخفى لكونه دليلاً عذرياً فلا يشمل جواز ذلك عمداً، كما هو واضح.

الأمر الخامس: هل يجري الحكم في الزيادات الحادثة في بعض أماكن التخيير كالمسجدين بناءً على اختصاص الحكم بهما دون بلدي مكة والمدينة أم لا؟

قد يقال بابتناء المسألة على حدوث الزيادات قبل صدور الروايات أو بعده، فإن كانت قبل صدورها يجري الحكم فيها وإلّا فلا، فالزيادات الحادثة في المسجدين التي تكون بعد صدور الروايات لا يجري حكم التخيير فيها.

ولكن يرد عليه أنّه **إن كان** عنوان المسجدين مشيراً إلى ما شغلاها من الأرض بحيث كان المراد بالمسجد القطعة الخاصة من الأرض المسماة بالمسجد فعدم جريان الحكم في الزيادات الحادثة بعد صدور الروايات مما لا ينبغي الإشكال فيه. **وإن كان** عنوان المسجد موضوعاً للحكم بالتخيير بحيث لم يلاحظ طريقاً إلى ما شغلها من الأرض فالظاهر جريان الحكم في الزيادات الحادثة، إذ موضوع الحكم وهو عنوان المسجد صادق على الأصلي والزيادات الحادثة بمناط واحد.

نظير ما إذا ورد أنّ للزائر إذا وصل إلى باب البلد أو باب الصحن أو باب الروضة الشريفة أن يقرأ كذا وكذا ثم اتسع البلد أو الصحن أو الروضة وصار محل الباب داخلاً في البلد أو الصحن أو الروضة، فهل يلاحظ في مراعاة آداب الزيارة مكان الباب الذي كان في زمان صدور الروايات أم الباب الذي يكون فعلاً موجوداً؟ لا أظن من أحد الالتزام بكون العبرة بمكان الباب الأوّل والدخول في الروضة المقدسة بدون إذن الدخول حتى يصل إلى محل الباب الذي كان في الصدر الأوّل ويقرأ فيه إذن الدخول، وليس هذا إلّا لأجل كون الملحوظ هو عنوان باب البلد ونحوه دون محله حتى يكون الباب ملحوظ مشيراً إليه، كما لا يخفى.

هذا كله مضافاً إلى أنّه لو كانت العبرة بما كان موجوداً سابقاً لكان على السلف ضبط محل الأبواب وجعل أمارة عليه لئلّا يفوت الزائر ثواب ما ورد فيه من آداب

الزيارة، ومن المعلوم عدم اهتمامهم بضبطه وهذا يكشف قطعاً عن عدم العبرة بخصوص محل تلك الأبواب، بل عنوان باب الصحن ونحوه موضوع والحكم تابع له.

وكذا إذا ورد في آداب الزيارة استحباب تقبيل الضريح المقدس وكان الضريح في زمان صدور الروايات حديداً ومتصلاً بالقبر الشريف وصار في الأعصار الأخيرة فضة أو ذهباً ومنفصلاً عن القبر الأنور بذراع أو أكثر، فهل يمكن الالتزام بسقوط استحباب التقبيل؟ وهكذا في سائر التصرفات.

وعلى هذا فينبغي الحكم بجريان التخيير في الزيادات الحادثة في المسجدين، لكن المسألة مع ذلك تحتاج إلى مزيد التأمل، فالأحوط اختيار القصر في تلك الزيادات.

هذا تمام الكلام في الأُمور المتعلقة بالأمر الأوّل المتكفل لحكم الصلاة في المواطن الأربعة.

[حكم الإتمام في مواضع وجوب القصر]

الأمر الثاني: إذا أتمّ المسافر الذي يجب عليه القصر تعييناً لعدم كونه في مواطن التخيير، فإن كان عالماً بالحكم والموضوع فلا إشكال في وجوب الإعادة عليه مطلقاً من غير فرق في ذلك بين الوقت وخارجه، لعدم موافقة المأتي به للمأمور به فلا مقتضي للإجزاء بعد عدم كونه مأموراً به ولا بدلاً ومسقطاً عنه لعدم دليل على المسقطية.

مضافاً إلى دلالة بعض النصوص عليه، كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، «قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً أعاد وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة.» [1].

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٣٠٠.

وصحيحة الحلبي قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: صلّيت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر؟ قال: أعد» [١]، ولا ضير في منع إطلاقها لصورة العلم بدعوى انصرافها إلى غير العامد، وذلك لدلالتها على المدعى بالأولوية القطعية.

وخبر الأعمش المروي عن الخصال: «..ومن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد في فرض الله عزوجل» [٢]، وقد عرفت أنّ مقتضى نفس تشريع وجوب التقصير على المسافر وجوب الإعادة على العامد.

وإن كان جاهلاً بالحكم والموضوع وكون وظيفة المسافر وجوب القصر فلا تجب عليه الإعادة حتى في سعة الوقت على المشهور المنصور، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

خلافاً لما عن الاسكافي [٣] والحلبي [٤] من وجوب الإعادة عليه في الوقت دون خارجه، واستدل له بصحيح العيص عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى وهو مسافر فأتمّ الصلاة؟ قال: إن كان في وقت فليعد وإن كان الوقت قد مضى فلا» [٥].

ولكن فيه انصراف هذا الصحيح إلى صورة النسيان، لظهور قوله: «فأتمّ الصلاة» في أنّ الإتمام لم يكن مقصوداً له، وربما يكون قوله: «إن كان في وقت...» ظاهراً في النسيان بأن يكون المراد أنّ التفاته إلى ما أتى به نسياناً إن كان في الوقت فهو يوجب

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦، الحديث ١١٣٠٢.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، الحديث ١١٣٠٤.
٣) نقل عنه في الحدائق الناضرة ١١ / ٤٢٩.
٤) الكافي في الفقه / ١١٦.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٢٩٧.

الإعادة وإلّا فلايوجب الإعادة، وعلى تقدير عدم ظهور هذا الصحيح في النسيان فلا أقلّ من احتماله الموجب للإجمال المانع عن الاستدلال.

ومع الغض عن ذلك وتسليم الإطلاق الشامل للجهل فيقيد بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة المفصلة في وجوب الإعادة بين الجهل بالحكم وعدمه، فمع الجهل لا يعيد ومع عدمه يعيد، فالجاهل بالحكم سواء كان عالماً بالموضوع أم جاهلاً به لا إعادة عليه وكونه بالنسبة إلى الإعادة في الوقت كالنص، فقوله: «لا إعادة» آب عن التقييد بالوقت بأن يكون المتحصل هو أنّ علمه بالحكم إن كان في الوقت يجب الإعادة وإن كان بعده لا تجب.

بل قوله: «لا إعادة» كالصريح في نفي الإعادة في الوقت سواء علم بالحكم في الوقت أم بعده، فلا يمكن تقييده بما بعد الوقت بمعنى أنّه لا إعادة بعد الوقت فمجرد الجهل بالحكم وإتمام الصلاة في السفر جهلاً بالحكم يوجب عدم الإعادة.

وعلى كل حال يختص صحيح العيص المتقدم بالنسيان، فتأمل.

كما أنّ دليل الإجزاء يختص بما إذا أتى بهما تماماً في الوقت وأما إذا لم يأت بهما كذلك حتى فاتت منه الصلاة فلا يكتفي في القضاء بالإتيان بهما تماماً لأنّ دليل الإجزاء مختص بالإتيان تماماً في الوقت فمع عدم الإتيان بها في الوقت يرجع إلى إطلاق وجوب القصر، فتدبر.

وإن كان عالماً بالحكم جاهلاً بالموضوع ـ كما إذا تخيل عدم كون مقصده مسافة توجب القصر مع علمه بوجوب القصر على المسافر فأتمّ الصلاة ـ تجب عليه الإعادة أو القضاء، وذلك لإطلاق دليل وجوب القصر على المسافر، فإنّ جاهل الموضوع يشمله قوله عليه السلام في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم المتقدم: «إن كان قرأت

عليه آية التقصير وفسرت له...» [١].

وتوجيه عدم وجوب الإعادة في الجهل بالموضوع إلحاقاً له بالجهل بالحكم، تارة: بأولوية الجهل بالموضوع من الجهل بالحكم لعذرية الأوّل دون الثاني، وأُخرى: باقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن استصحاب وجوب التمام للإجزاء ـ كما عن المسالك [٢]، بل حكي عن المقدس البغدادي [٣] أنّه لو فاتته الصلاة قضى تماماً ـ غير وجيه، لما في الأوّل من كونه قياساً لكون الأولوية ظنية بعد عدم وضوح مناط الحكم في عدم وجوب الإعادة في الجهل بالحكم، وفي الثاني أوّلاً: من عدم جريان الاستصحاب مع الاعتقاد بعدم المسافة لأنّ موضوعه هو الشك والجهل البسيط، وثانياً: من عدم تسليم الإجزاء في الأمر الظاهري، كما قرر في محله.

فالمتعين هو الحكم بوجوب الإعادة والقضاء على جاهل الموضوع فقط، والله العالم.

وإن كان جاهلاً ببعض خصوصيات الحكم مع العلم بأصله ـ كما إذا لم يعلم بقادحية تخلل إقامة العشرة في أثناء الطريق بحكم السفر، أو لم يعلم بانقطاع حكم عملية السفر بإقامة العشرة مطلقاً في الوطن ومنوية في غيره إلى غير ذلك من الصور المتصورة في الجهل بخصوصيات وجوب القصر ـ فالأقوى وفاقاً للأكثر وجوب الإعادة عليه في الوقت والقضاء في خارجه، لإطلاق دليل وجوب القصر على المسافر والمتيقن من دليل التقييد هو الجهل بأصل الحكم، بل الظاهر من دليل القيد وهو قوله عليه السلام في صحيحة زرارة وابن مسلم المتقدمة: «إن كان قرأت عليه آية

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٣٠٠.

٢) مسالك الأفهام ١ / ٣٤٩.

٣) حكي عنه في جواهر الكلام ١٤ / ٣٥٢.

التقصير وفسرت له...» هو الجهل بأصل وجوب القصر، فإنّ المراد بالتفسير ظاهراً هو تفسير قوله عليه السلام: «لا جناح» الظاهر في جواز القصر لا وجوبه تعييناً بالوجوب التعييني فلا يشمل الجهل ببعض الخصوصيات.

وعلى تقدير عدم ظهور المقيد والمفسر في ذلك فلا أقل من كون المتيقن هو الجهل بأصل الحكم فيرجع في غير المتيقن إلى إطلاق دليل وجوب القصر.

فلا وجه لعدم وجوب الإعادة أو القضاء ـ كما عن مجمع البرهان [1] التصريح بالتسوية بين الجهل بأصل الحكم وبين الجهل بالخصوصيات في عدم وجوب الإعادة أو القضاء ـ استناداً إلى استفادة كون المناط في عدم وجوب الإعادة والقضاء في الجهل بأصل الحكم هو الجهل المشترك في المقامين أعني الجهل بأصل الحكم والخصوصيات، ومنشأ الاستفادة صحيحة زرارة ومحمد المتقدمة أو مما ورد في عدم وجوب قضاء الصوم في السفر إذا كان بجهالة كرواية العيص: «من صام في السفر بجهالة لم يقضه.» [2] وغيرها بضميمة عدم القوم بالفصل بين الصوم والصلاة.

أو إلى صدق عدم العلم بتفسير الآية على الجهل ببعض الخصوصيات فيندرج في مفهوم قوله عليه السلام: «إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسرت له».

لكن الجميع كما ترى، أما استفادة كون مناط الإجزاء في الجهل بأصل الحكم مطلق الجهل الموجود في كلا المقامين فلا وجه لها وعلى تقديرها يكون المناط ظنياً لا يخرج عن القياس المسدود بابه في الأحكام الشرعية، كما لا يخفى. مضافاً إلى عدم ثبوت الحكم في الصوم، وعلى تقديره لم يثبت عدم الفصل.

---

١) مجمع الفائدة والبرهان ٣ / ٤٣٥.

٢) وسائل الشيعة ١٠ / ١٨٠، باب أنّ من صام في السفر عالماً بوجوب الإفطار لم يجز له صومه، ح ٥، الحديث ١٣١٦٠.

وأما دعوى صدق عدم العلم بتفسير الآية على الجهل ببعض الخصوصيات ففيها ما عرفت من أنّ ظاهر التفسير هو تفسير نفي الجناح بوجوب القصر تعييناً دون سائر الخصوصيات، فالجاهل بالخصوصيات يشمله قوله عليه السلام: «إن قرأت عليه آية التقصير وفسرت له» ولا يندرج في المفهوم المصرح به في صحيح زرارة ومحمد، كما لا يخفى.

وإن كان عالماً بالموضوع جاهلاً بالحكم فقد ظهر حكمه مما تقدم في جاهل الحكم والموضوع، فلاحظ والله الهادي.

وإن كان ناسياً للموضوع والحكم أو أحدهما فأتمّ الصلاة، فإن تذكر في الوقت تجب عليه الإعادة لإطلاق دليل وجوب القصر المقتضي لعدم إجزاء التمام، فإنّ الناسي عالم بالحكم الذي إذا أتمّ يجب عليه الإعادة، واتفاق صحيحي زرارة ومحمد والحلبي وخبر الأعمش على وجوب الإعادة الشاملة بإطلاقها للمقام فلاحظ.

ودليل الإجزاء عن الجاهل بالحكم لا يشمل الناسي للحكم وإن كان من أفراد الجاهل أيضاً إلّا أنّ قوله عليه السلام: «إن كان من قرأت عليه آية التقصير...» يشمل الناسي للحكم فيختص دليل الإجزاء بالجهل ابتداءً ولا يشمل الجهل الطاري، فتدبر.

ومن هنا يظهر أنّه لو لم يعد في الوقت يجب عليه القضاء قصراً.

وإن تذكر خارج الوقت فلا يجب عليه القضاء على المشهور، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، بل ادعي تواتر الأخبار به، لكنه غير ثابت.

وكيف كان فيدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيح العيص المتقدم: «إن كان في وقت

فليعد وإن كان الوقت قد مضى فلا.» [١]، لاختصاصه بالناسي كما تقدم أو شموله للناسي بالإطلاق.

ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل ينسي فيصلّي في السفر أربع ركعات؟ قال عليه السلام: إن ذكر في ذلك اليوم فليعد وإن لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه.» [٢]، وضعفها منجبر بعمل المشهور، والظاهر أنّ ذكر اليوم من باب المثال خصوصاً مع إطلاق السؤال أو لكونه أعم من النهار.

ويؤيده ما عن الفقه الرضوي: «وإن كنت صلّيت في السفر صلاة تامة فذكرتها وأنت في وقتها فعليك الإعادة وإن ذكرتها بعد خروج الوقت فلا شيء عليك.» [٣]، مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين الظهرين وبين العشاء في عدم وجوب القضاء بعد خروج الوقت.

وقد نسب الخلاف في أصل الحكم إلى الصدوق [٤] ووالده [٥] والعماني [٦] والشيخ في المبسوط فذهبوا إلى وجوب الإعادة مطلقاً [٧].

واستدل لهم بصحيح الحلبي المتقدم الآمر بوجوب الإعادة مطلقاً الشامل للناسي سواء ذكر في الوقت أم بعده، وبعموم ما دلّ على بطلان الصلاة بالزيادة.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٢٩٧.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٢٩٨.
٣) مستدرك الوسائل ٦ / ٥٣٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ٧٤٥٧.
٤) المقنع / ١٢٨.
٥) نقل عنه في المختلف ٣ / ١١٤.
٦) نقل عنه في المختلف ٣ / ١١٦.
٧) المبسوط ١ / ١٣٩: «إذا صلّى المسافر فسها فصلّى أربعاً بطلت صلاته».
ولكن فيه قبل أسطر: «من نسي في السفر فصلّى صلاة مقيم لم تلزمه الإعادة إلّا إذا كان الوقت باقياً، فإنّه يعيد».

وفي كليهما ما لا يخفى. أما الأوّل: فلتقييده بما عرفت مما دل على وجوب الإعادة في الوقت وعدمه بعد الوقت. وأما الثاني: فلتخصيصه أيضاً بما تقدم، فقادحية الزيادة تكون في خصوص التذكر في الوقت دون ما بعده.

تذنيب: قد يقال باختصاص الإجزاء في الناسي بناسي الموضوع دون الحكم، بدعوى كون المتيقن من دليل الإجزاء وكذا الفتاوى هو نسيان الموضوع فيرجع في نسيان الحكم إلى إطلاق الأدلة المقتضية للإعادة والقضاء، وعليه فناسي الحكم سواء ذكر في الوقت أم بعده يجب عليه الإعادة أو القضاء.

ولكن فيه ما لا يخفى، إذ لا قصور في إطلاق خبر أبي بصير المتقدم حتى يؤخذ بالمتيقن وهو نسيان الموضوع، فإنّ ترك الاستفصال دليل الإطلاق، كما قرر في محله.

وكون المتيقن نسيان الموضوع ممنوع جداً، لقرب دعوى كون المتيقن نسيان الحكم بقرينة الجهل بالحكم الوارد في بعض الروايات، فيكون النسيان في مقابل الجهل والمقابلة تقتضي وحدة المتعلق فيهما فيراد بالمنسي الحكم.

وإن كان في هذه الدعوى أيضاً مناقشة، حيث إنّ الجهل إنما أُريد به الجهل بالحكم للتصريح به في صحيحة زرارة ومحمد بقرينة قوله عليه السلام: «وفسرت له» فإنّ المراد بالتفسير هو بيان حكم المسافر فيكون المراد بالجاهل من لا يعلم الحكم بخلاف الناسي، فإنّه لم تقم قرينة على إرادة نسيان خصوص الموضوع حتى لا يكون وجه لإرادة الإطلاق منه فإطلاق النسيان لكل من الموضوع والحكم محكم، نعم كون نسيان الحكم هو المتيقن من الفتوى ليس بذلك البعد لجعله في الفتوى مقابلاً للجهل الذي قد عرفت اختصاص متعلقه بالحكم.

وعلى كل تقدير من كون المتيقن من الفتوى نسيان الحكم بقرينة مقابلته للجهل ومن عدم كونه المتيقن، فمقتضى ما عرفت من إطلاق النص هو عدم الفرق في

وجوب الإعادة على الناسي في الوقت بين نسيان الحكم والموضوع، وكذا في عدم وجوب الإعادة عليه بعد خروج الوقت، والله العالم بحقائق الأحكام.

مسألة: إذا صلّى المسافر تماماً من دون جهل بالحكم ولا بالموضوع ومن دون نسيان كذلك بل غفل عن أعداد الركعات فصلّى تماماً، فالأقوى عدم الإجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء، إذ لا دليل على الاكتفاء بعد عدم قصد الامتثال بالنسبة إلى الأخيرتين، إذ المفروض عدم الجهل بشيء من الحكم والموضوع وكذا عدم نسيان شيء من الموضوع والحكم فافتتحت الصلاة قصراً.

ومن المعلوم اعتبار القصد في متعلقات الأوامر العبادية وهو مفقود في الركعتين الأخيرتين، إذ المقصود هو الإتيان بالأُوليين بشرط لا، وقد تخلف فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع فلا وجه للإجزاء.

فلا يقاس بما إذا صلّى تماماً جهلاً بالحكم أو الموضوع أو نسياناً كذلك، وذلك لأنّ القصد بإتيان الأخيرتين في صورتي الجهل بالحكم ونسيان الموضوع والحكم موجود بخلاف الغفلة عن عدد ركعات الصلاة مع فرض تعلق القصد بخصوص الأُوليين لمكان العلم بالموضوع والحكم، فمقتضى إطلاق دليل وجوب القصر عدم الاجزاء مع عدم دليل على الإجزاء والمسقطية.

ودعوى عدم وجوب القضاء لشمول خبر أبي بصير المتقدم له فيكون كنسيان الموضوع والحكم، غير مسموعة لأنّ ظاهره كون النسيان علة لإتيان الأربع بعنوان الرباعية لا إتيانها غفلة. وبعبارة أُخرى ظاهر خبر أبي بصير تعلق قصده بالرباعية بحيث يكون تمام الأربع مقصودة له لا خصوص الأُوليين وصدور الأخيرتين عنه غفلة، ولا أقل من كونه المتيقن من خبر أبي بصير فيرجع في صورة الإتيان بالأربع غفلة عن عدد الركعات مع كونه بانياً على إتيان الأُوليين فقط إلى إطلاق ما دلّ على وجوب الإعادة، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا في هذه المسألة ظهر وجه وجوب الإعادة والقضاء إذا قصّر المسافر غفلة، كما إذا اعتقد جهلاً أو نسياناً بأنّ وظيفته التمام فشرع بانياً على التمام وسلّم على الركعتين غفلة وسهواً بأن وقع منه التسليم غفلة أو اعتقد كونه في الرابعة فسلّم ساهياً، وذلك لعدم القصد إلى الصلاة المقصورة إذ المفروض كون المقصود التمام فلا يكون منبعثاً عن أمر القصر حتى ينطبق المأمور به على المأتي به.

ودعوى كفاية دعوة الأمر الواقعي إلى حصول متعلقه بقصد إطاعته في صحته ووقوعه عبادة وإن أخطأ المكلف في تشخيص متعلق الواجب، كما لو أمر بإحضار زيد فاشتبه وزعم تعلق الطلب بإحضار عمرو فدعاه هذا الطلب إلى إحضار عمرو واتفق خطاؤه في تشخيص عمرو ومصادفته لزيد، فإنّ حصول إحضار زيد في مثل هذا الفرض لم يكن إلّا بداعي الطلب المتعلق به وإن كان المأمور مخطئاً في ذلك، وكذا فيما نحن فيه فإنّ الداعي إلى فعل الصلاة المقصورة الصادرة منه لم يكن إلّا الأمر الواقعي المتعلق به وإن كان المكلف معتقداً تعلقه بشيء آخر.

مجازفة؛ لوضوح الفرق بين المثال وبين المقام، فإنّ إحضار زيد ليس عبادة يعتبر فيه قصد القربة المتوقف على كون متعلقها فعلاً اختيارياً إرادياً، إذ لا يمكن التقرب بما يقع تصادفاً ومن دون إرادة فإحضار زيد بأيّ نحو كان يوجب سقوط الأمر، وهذا بخلاف العبادة فإنّ امتثال أمرها منوط بالتعبد بمتعلقها، وفيما نحن فيه إذا وقع التسليم غفلة لتكلم النائم لا يمكن التقرب به فلا يقع عبادة حتى ينطبق عليه المأمور به. نعم إذا سلّم ساهياً كما إذا تخيل رابعية ما بيده فسلّم ثم تبين كونها ثانية فحينئذٍ للإجزاء وجه لانطباق الخطأ في المنطبق عليه.

والحاصل أنّه يمكن المصير إلى صحة ما أتى به قصراً اتفاقاً في صورة واحدة وهي ما إذا قصد التمام بزعم كونه وظيفته وسلّم على الركعة الثانية بتخيل كونها رابعة، إن

لم يكن إجماع على خلافه كما ادعاه بعض على البطلان، ولعل المتيقن من معقده هو صورة الغفلة لا السهو، فلاحظ. وأما إذا سلم على الثانية غفلة فلا وجه لصحته والاجتزاء به، كما لا يخفى.

مسألة: يلحق الصوم بالصلاة في الصحة مع الجهل بأصل الحكم دون الخصوصيات ودون الجهل بالموضوع وعدم الصحة مع العلم والعمد، كما نص عليه غير واحد بل ادعى بعض الإجماع عليه.

ويدل عليه صحيحة الحلبي: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل صام في السفر؟ فقال عليه السلام: إن كان بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه.» [١]، وصحيح عبدالرحمن البصري عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر؟ فقال عليه السلام: إن كان لم يبلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد أجزأ عنه الصوم.» [٢]، وصحيح العيص عنه عليه السلام: «من صام في السفر بجهالة لم يقضه.» [٣]، وصحيح ليث المرادي عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا سافر الرجل في شهر رمضان أفطر وإن صامه بجهالة لم يقضه» [٤].

---

١) وسائل الشيعة ١٠ / ١٧٩، باب أنّ من صام في السفر عالماً بوجوب الإفطار لم يجز له صومه، ح ٣، الحديث ١٣١٥٨.

٢) وسائل الشيعة ١٠ / ١٧٩، باب أنّ من صام في السفر عالماً بوجوب الإفطار لم يجز له صومه، ح ٢، الحديث ١٣١٥٧.

٣) وسائل الشيعة ١٠ / ١٨٠، باب أنّ من صام في السفر عالماً بوجوب الإفطار لم يجز له صومه، ح ٥، الحديث ١٣١٦٠.

٤) وسائل الشيعة ١٠ / ١٨٠، باب أنّ من صام في السفر عالماً بوجوب الإفطار لم يجز له صومه، ح ٦، الحديث ١٣١٦١.

ودلالتها على عدم وجوب القضاء مع الجهل بأصل الحكم في غاية الظهور، وبها يخصص عموم ما دلّ على وجوب القضاء على من صام شهر رمضان في السفر.

إنما الكلام في عدم وجوب القضاء مع الجهل بالخصوصيات بعد العلم بأصل الحكم أعني عدم جواز الصوم في السفر، كما إذا زعم أنّ نية الإقامة قاطعة للسفر مطلقاً كالمرور بالوطن فصام في السفر بعد العدول عن الإقامة قبل الإتيان برباعية تماماً.

قد يقال: إنّ مقتضى إطلاق الصحيحين الأخيرين عدم الفرق في الإجزاء بين الجهل بأصل الحكم وبين الجهل بالخصوصيات، فيمكن القول بمعذورية الجاهل ببعض الخصوصيات في الصوم دون الصلاة ولا يتعدى من الصوم إلى الصلاة إلّا بدعوى القطع بوحدة المناط أو عدم الفصل ولم يثبت شيء منهما.

لكن الحق اختصاص المعذورية في الصوم بجاهل أصل الحكم دون الخصوصيات، للزوم تقييد إطلاق صحيحي العيص والليث المذكورين بإطلاقي منطوق صحيح الحلبي ومفهوم صحيح عبدالرحمن البصري القاضي بلزوم القضاء مع عدم الجهل بأصل الحكم ولو مع الجهل بالخصوصيات، فشرط صحة الصوم هو الجهل بأصل الحكم لا مطلقاً حتى يكون الجهل بالخصوصيات عذراً مصححاً للصوم.

وعلى هذا فيكون الصوم مساوياً للصلاة في الإجزاء مع الجهل بأصل الحكم فقط، والله العالم.

[إذا قصر من وظيفته التمام]

الأمر الثالث: إذا قصّر من وظيفته التمام كالحاضر والعاصي بسفره وغير ذلك بطلت صلاته على المشهور بين الأصحاب، بل ربما استظهر من بعض العبائر أنّ عليه جميع الأصحاب.

ولولا ذلك لكانت القاعدة أيضاً كافية في البطلان وعدم الإجزاء، لعدم انطباق المأمور به على المأتي به، وعدم الدليل على العذر في المقام كقيامه عليه في صورة العكس وهو ما إذا أتمّ المسافر جهلاً بالحكم كما عرفت.

ولا فرق في عدم الإجزاء بين الجهل بكون الوظيفة التمام وبين النسيان إلّا في المقيم المقصّر جهلاً بالحكم فقيل بالصحة وعدم وجوب الإعادة والقضاء، وأفتى به في العروة أيضاً [١]، ولم يظهر له وجه عدا صحيح منصور عن الصادق عليه السلام: «إذا أتيت بلداً فأزمعت المقام عشرة أيام فأتمّ الصلاة وإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه الإعادة.» [٢]، لكن الاعتماد عليه في غاية الإشكال لعدم عمل المشهور به الكاشف عن إعراضهم عنه، فمقتضى إطلاق دليل الواقع وهو الإعادة محكم ولا معدل عنه.

ودعوى عدم ثبوت إعراض المشهور عن هذه الصحيحة إذ لم يصرحوا بخلاف مضمونها حتى يكون ذلك دليلاً على إعراضهم عنها فلا بأس بالعمل بها، غير مسموعة لتصريح جماعة بخلاف مضمون الصحيح المزبور والفتوى بعدم الإجزاء حتى في المقيم الذي هو مورد الصحيح.

فلا وجه للتعدي عن مورده إلى سائر الموارد والقول بالإجزاء مطلقاً كما عن ابن سعيد في جامعه [٣] أو نفي البعد عن الصحة كما عن مجمع البرهان [٤]، فالقول بعدم الصحة كما هو المشهور في غاية المتانة، والله تعالى هو العالم.

---

١) العروة الوثقى ٣ / ٥١٣.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، الحديث ١١٢٩٩.

٣) الجامع للشرائع / ٩٣.

٤) مجمع الفائدة والبرهان ٣ / ٤٣٦.

[لو صار الحاضر مسافراً، وبالعكس]

الأمر الرابع: إذا كان حاضراً وقد دخل عليه الوقت وتمكن من الصلاة جامعة للشرائط ولم يصلّ وسافر، أو كان مسافراً ودخل عليه الوقت وكان قادراً على الصلاة قصراً ولم يصلّ حتى صار حاضراً، فهل يجب عليه التمام أم القصر أم يتخير بينهما؟ ولا بأس بإفراد كل من الصورتين في البحث:

أما الصورة الأُولى: وهي ما إذا كان في أوّل الوقت حاضراً متمكناً من الصلاة وسافر، فالمشهور فيها وجوب القصر، بل عن السرائر [١] الإجماع عليه.

وعن غير واحد كالصدوق في محكي المقنع [٢] والعماني [٣] والفاضل في محكي المختلف [٤] و الإرشاد [٥] والشهيدين في محكي الدروس [٦] والروض [٧] ـ بل عن الأخير أنّه المشهور بين المتأخرين ـ وجوب الإتمام اعتباراً بحال الوجوب لا الأداء.

وعن الشيخ في الخلاف [٨] التخيير بين القصر والإتمام، وعنه أيضاً في نهايته [٩] والصدوق في فقيهه [١٠] التفصيل بوجوب الإتمام في السعة والقصر في الضيق.

فالأقوال أربعة ومنشؤها اختلاف الأخبار والأنظار في التوفيق بينها.

---

١) السرائر ١ / ٣٣٢.
٢) المقنع / ١٣٥.
٣) نقل عنه في المختلف ٣ / ١١٧.
٤) المختلف ٣ / ١٢٠.
٥) الإرشاد ١ / ٢٧٦.
٦) الدروس ١ / ٢١٢ - ٢١٣.
٧) روض الجنان (ط. ج) ٢ / ١٠٥٩.
٨) الخلاف ١ / ٥٧٧.
٩) النهاية / ١٢٣.
١٠) من لا يحضره الفقيه ١ / ٤٤٣، الحديث ١٢٨٧.

وكيف كان فيدلّ على القول الأوّل ـ مضافاً إلى إطلاق ما دلّ على وجوب القصر على المسافر ـ روايات:

منها: صحيح اسماعيل بن جابر: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في السفر فلا أُصلّي حتى أدخل أهلي؟ فقال عليه السلام: صلّ وأتمّ الصلاة، قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أُريد السفر فلا أُصلّي حتى أخرج؟ فقال عليه السلام: فصلّ وقصّر فإن لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله» [١].

ومنها: صحيح محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس؟ فقال عليه السلام: إذا خرجت فصلّ ركعتين.» [٢] فإنّ الظاهر أنّ جهة السؤال هي وجوب التمام عليه قبل السفر فلعل المدار على حال الوجوب لا الأداء واحتماله دعا الراوي إلى السؤال.

ومنها: خبر الحسن بن علي الوشاء قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: إذا زالت الشمس وأنت في المصر وأنت تريد السفر فأتمّ، فإذا خرجت وأنت بعد الزوال قصّر العصر.» [٣]، فإنّ ظاهره الأمر بإتمام الصلاة في الحضر لا السفر، لقوله بعد الأمر بالإتمام «فإذا خرجت وأنت بعد الزوال قصّر العصر» إذ الخروج إلى السفر يكون بعد الأمر بالإتمام فالإتمام يكون في الحضر والأمر بالقصر يكون في السفر.

فما عن الكافي من احتمال إرادة الإتمام بعد الخروج ليكون المدار على حال الوجوب والتعلق دون الفعل والأداء، في غاية الضعف.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٣١٣.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣١٢.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢، الحديث ١١٣٢٣.

ومنها: ما عن الفقه الرضوي: «وإن خرجت من منزلك وقد دخل عليك وقت الصلاة ولم تصلّ حتى خرجت فعليك التقصير وإن دخل عليك وقت الصلاة وأنت في السفر ولم تصلّ حتى تدخل أهلك فعليك التمام» [١].

وبالجملة فظهور هذه الأخبار في كون المدار على حال الأداء دون الوجوب مما لا ينكر.

لكن يعارضها صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة وهو في الطريق؟ فقال عليه السلام: يصلّي ركعتين وإن خرج إلى سفره وقد دخل وقت الصلاة فليصلّ أربعاً» [٢].

وصحيح زرارة المروي عن مستطرفات السرائر: «عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال في رجل مسافر نسي الظهر والعصر حتى دخل أهله؟ قال عليه السلام: يصلّي أربع ركعات.» [٣]، وعنه «عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال لمن نسي الظهر والعصر وهو مقيم حتى يخرج، قال عليه السلام: يصلّي أربع ركعات في سفره، وقال: إذا دخل على الرجل وقت صلاة وهو مقيم ثم سافر صلّى تلك الصلاة التي دخل وقتها عليه وهو مقيم أربع ركعات في سفره» [٤].

وخبر بشير النبال، قال: «خرجت مع أبي عبدالله عليه السلام حتى أتينا الشجرة فقال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا نبّال! قلت: لبيك، قال عليه السلام: إنّه لم يجب على أحد من أهل هذا

---

١) مستدرك الوسائل ٦ / ٥٤١، الباب ١٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ٧٤٦١.
٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٤، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٣١٦.
٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٣، الحديث ١١٣٢٤.
٤) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤، الحديث ١١٣٢٥.

العسكر أن يصلّي أربعاً غيري وغيرك وذلك أنّه دخل وقت الصلاة قبل أن نخرج»[١].

واحتمال إرادة إتيانهما بالصلاة تماماً قبل الخروج لا إتيانهما بها أربعاً بعد الخروج بعيد، وعلى تقدير تسليمه وصيرورة الخبر مجملاً ففي ظهور الصحيحين في كون المدار على حال الوجوب والتعلق غنى وكفاية.

وليس بين هذه الطائفة وسابقتها جمع عرفي يعوّل عليه.

وما قيل أو يمكن أن يقال في الجمع بينهما:

من حمل تلك الطائفة على الخروج قبل مضي وقت يمكن فعل الصلاة فيه قبل الوصول إلى حد الترخص فيكون وجوب القصر حينئذٍ لأجل عدم وجوب الصلاة تماماً عليه، فلا تنافي بين الطائفتين لكون مورد وجوب القصر عدم استقرار وجوب التمام عليه في الحضر ومورد وجوب الإتمام في السفر هو استقرار وجوب التمام عليه في الحضر.

ومن حمل الطائفة الآمرة بفعل الصلاة أربعاً على فعلها قبل الخروج عن الوطن أو بعده قبل الوصول إلى حد الترخص فيكون التكليف بالأربع حينئذٍ على القاعدة لعدم تلبسه بالسفر الموجب للقصر.

ومن حمل الأمر في كل من الطائفتين على الوجوب التخييري، كما عن الشيخ في الخلاف[٢] لإلغاء ظهور كل من الأمرين في التعيينية بنص الآخر في مشروعية ما ينفيه ظاهر الأمر، فإنّ الأمر بالأربع ظاهر في وجوبه تعييناً، ويرفع اليد عن هذا

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠، الحديث ١١٣٢١.
٢) الخلاف ١ / ٥٧٨.

الظهور بنص ما دل على وجوب القصر وكذا العكس فتكون النتيجة حينئذٍ التخيير بين القصر والإتمام.

ويشهد له صحيح منصور بن حازم، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله فسار حتى دخل أهله فإن شاء قصر وإن شاء أتمّ والإتمام أحبّ إليّ.» [١]، ويمكن توجيه التخيير في المقام بالتخيير الثابت في المتعارضين من الأخبار.

ومن حمل الطائفة الآمرة بالإتمام على سعة الوقت والآمرة بالقصر على ضيقه، كما عن الفقيه [٢] و النهاية [٣] و المبسوط [٤] والكامل [٥] بشهادة موثق إسحاق، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلاة، فقال: إن كان لا يخاف فوت الوقت فليتمّ وإن كان يخاف خروج الوقت فليقصّر» [٦].

لا يمكن أن يعوّل على شيء من ذلك.

أما الأوّل: فلمنافاته لقول الراوي في صحيحة اسماعيل بن جابر [٧]: «فلا أُصلّي حتى أخرج» لكونه كالصريح في مضي وقت يسع الصلاة قبل الخروج إلى السفر، بل ولقول الراوي في صحيح محمد بن مسلم [٨]: «فيخرج حين تزول الشمس» لأنّ

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩، الحديث ١١٣٢٠.
٢) من لا يحضره الفقيه ١ / ٤٤٤، ذيل الحديث ١٢٨٨.
٣) النهاية / ١٢٣.
٤) المبسوط ١ / ١٤١.
٥) نقل عنه العلّامة في المختلف ٣ / ١١٨.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٤، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦، الحديث ١١٣١٧.
٧) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٣١٣.
٨) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣١٢.

الزمان المتخلل بين الخروج من الوطن حين زوال الشمس ماشياً أو راكباً مع المراكب المتداولة في عصر صدور الروايات وبين الوصول إلى حد الترخص مما يسع الصلاة قطعاً، إلّا أن يحمل الخروج على الخروج عن حد الترخص وهو في غاية البعد، كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلعدم كونه جمعاً عرفياً ولا مما عليه شاهد فيكون من الجمع التبرعي الذي لا يعتد به.

وأما الثالث: فلمنافاته لصريح قوله عليه السلام في صحيح اسماعيل بن جابر: «فإن لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله» فإنّ الوجوب إن كان تخييرياً لم يكن في الإتمام مخالفة لرسول الله صلى الله عليه وآله، فلا تتصور المخالفة إلّا بأن يكون الأمر بالقصر تعيينياً، ولو لم يكن هذا المحذور كان هذا الجمع أولى من غيره لكونه عرفياً ومعتداً به في كثير من المقامات، كما لا يخفى على اهله.

ولا يصلح صحيح منصور لأن يكون شاهداً على هذا الجمع لما فيه **أوّلاً**: من عدم ارتباطه بمسألتنا لكونه وارداً في المسألة الآتية وهي ما إذا كان مسافراً ودخل عليه الوقت ولم يصلّ حتى دخل أهله، فالتعدي عن مورده إلى المقام لا يخلو عن محذور القياس. **وثانياً**: ـ بعد تسليم صحة التعدي ـ من إعراض الأصحاب عن مورده ومعه لا مجال للتعدي وإن كان في نفسه جائزاً. **وثالثاً**: من منافاته لصحيح اسماعيل كما عرفت.

وأما توجيه التخيير في مسألتنا بالتخيير الموجود في تعارض الخبرين، **ففيه أوّلاً**: أنّه فرع التكافؤ المفقود في المقام، كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى. **وثانياً**: أنّه تخيير ابتدائي لكونه تخييراً في المسألة الأُصولية، والظاهر أن القائل بالتخيير في المقام يجعله من التخيير في المسألة الفقهية بدعوى كون التخيير جمعاً دلالياً بين الطائفتين فلاحظ وتأمل، **وبالجملة** لا سبيل إلى القول بالتخيير فيما نحن فيه أصلاً.

وأما الرابع: فلكمال بُعده عن النصوص المزبورة، خصوصاً بعضها كصحيح محمد بن مسلم فإنّ الخروج حين الزوال يلازم سعة الوقت ومع ذلك يأمر عليه السلام بالقصر فلا يكون هذا الجمع عرفياً أيضاً فلا يصار إليه إلّا مع الشاهد، ولا شهادة في موثق إسحاق المزبور على هذا الجمع لقوة احتمال إرادة سعة الوقت ليدخل أهله ويتمّ الصلاة كما في صحيح ابن مسلم «عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلاة؟ فقال عليه السلام: إن كان لا يخاف أن يخرج الوقت فليدخل وليتم وإن كان يخاف أن يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصلّ وليقصّر.» [1] ومع هذا الاحتمال القوي لا يصلح موثق إسحاق للشهادة على الجمع المزبور.

وقد عرفت عدم تمامية شيء من الوجوه الثلاثة المتقدمة أيضاً، فتصل النوبة حينئذٍ إلى قواعد التعارض ومقتضاها لزوم العمل بالطائفة الآمرة بالقصر لأرجحيتها من الطائفة الأُخرى من وجوه:

أحدها: موافقتها لما دل من الكتاب العزيز على وجوب القصر على المسافر مطلقاً.

ثانيها: موافقتها لقاعدة مطلوبية صرف الوجود من الطبيعة الواجبة في الوقت الموسع بعد معلومية تبعية الحكم لموضوعه، فإنّ السفر بعد أن علم دخله في موضوع وجوب القصر فيكون الحكم دائراً مداره وإلّا يلزم الخلف وعدم كون السفر موضوعاً لوجوب القصر، والمفروض وجود السفر الموجب للقصر، فتدبر.

ثالثها: سلامتها من الوهن الموجود في تلك الطائفة وهو أنّ العبرة في صورة الرجوع عن السفر بحال الوجوب أيضاً فيجب على الراجع إلى وطنه أن يصلّي قصراً الصلاة التي دخل وقتها في السفر مع أنّه لم يعرف قائل به، فتأمل.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، الحديث ١١٣١٩.

رابعها: دلالة صحيحة اسماعيل المتقدمة على كون التمام موافقاً لمذهب العامة، لقوله عليه السلام: «فإن لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله» فتكون أخبار التمام موافقة للعامة فتحمل على التقية.

خامسها: كونها مؤيّدة بالشهرة الفتوائية والإجماع المنقول.

ثم إنّه مع الغض عن هذا كله وتسليم التكافؤ بين الطائفتين فتصل النوبة إلى التخيير بناءً على اعتبار أخبار التخيير والإغماض عن عدم عمل الأصحاب بها لما عن صاحب الرسائل [1] من توجيه عدم عملهم بها بعدم اتفاق التكافؤ من جميع الجهات في الأخبار المتعارضة في شيء من أبواب الفقه.

ومن المعلوم أنّ التخيير حينئذٍ يكون في المسألة الأُصولية، فالفقيه يختار إحدى الطائفتين ويفتي بمضمونها تعييناً لا أنّه يفتي بالتخيير كما هو ظاهر القائلين بالتخيير.

ولكن الحق غموض التوجيه المزبور، وحينئذٍ يكون عدم اعتناء الأصحاب بروايات التخيير موهناً لها ورافعاً للوثوق باعتبارها فلا مجال للعمل بها.

كما لا مجال للرجوع إلى الاحتياط وإن قلنا به في مسألة تعارض الخبرين، وذلك لعدم موافقة شيء من القصر والإتمام للاحتياط لعدم كون التمام قصراً وزيادة حتى يكون موافقاً للاحتياط.

ومنه يظهر غرابة ما عن المختلف [2] من استدلاله على مذهبه من كون التمام أوفق بالاحتياط من القصر لأنّه إذا جاء به برئت ذمته قطعاً بخلافه لو قصّر.

---

١) راجع: فرائد الأُصول ٤ / ٧٥ - ٧٦.

٢) مختلف الشيعة ٣ / ١٢٢.

توضيح وجه الضعف: أنّ موافقة الإتمام للاحتياط مبنية على كون القصر والتمام من الأقل والأكثر لا المتباينين، ومن المعلوم كونهما من قبيل الثاني ضرورة أنّه على تقدير وجوب الأقل يكون الركعتان الأخيرتان من الزيادة المانعة عن الصحة لأنّ الأقل مشروط بشرط لا وهو عدم انضمام الأخيرتين إليه، وعلى تقدير وجوب الأكثر يكون الأقل مطلوباً بشرط شيء وهو انضمامها إليه ومن الواضح مباينة المشروط بشيء للمشروط بعدم ذلك الشيء.

وبالجملة فمع عدم موافقة شيء من الطائفتين للاحتياط يرجع إلى عموم وجوب القصر للشك في تخصيصه في المقام ومع عدم الرجوع إليه بدعوى عدم صلاحية العموم الفوق للمرجحية والمرجعية، لأنّ التعارض يقع بين تشريع وجوب القصر وبين وجوب التمام سواء كان ذلك مفاد الأخبار فقط أم هي مع غيرها كعموم آية أو سنة فيسقط جميع ما يفيد المضمونين عن الاعتبار، فيرجع إلى ما تقتضيه القاعدة في الواجب الموسع من أنّ مطلوبية صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها في صرف الوجود من الزمان المضروب لها تلازم وجوب إتيان صرف الوجود من المأمور به في أيّ جزء من أجزاء ذلك الزمان بنحو يقتضيه تكليفه في ذلك الجزء، فإن أتى به في زمان يكون حاضراً فيه يأتي به تماماً وإن كان مسافراً يأتي به قصراً بعد وضوح دخل السفر في موضوع وجوب القصر.

ومن هنا يظهر عدم جريان استصحاب وجوب التمام لاختلاف الموضوع.

فتلخص من جميع ما ذكرنا قوة القول بوجوب القصر على من كان حاضراً ودخل عليه وقت الصلاة وسافر قبل أن يصلّي، وضعف ما عداه من الأقوال المزبورة، فتأمل جيداً، والله تعالى هو العالم بحقائق الأحكام.

هذه مهمات المباحث المتعلقة بالصورة الأُولى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان مسافراً في أوّل الوقت ولم يصلّ حتى صار حاضراً.

فلخص الكلام فيها أنّ المشهور شهرة عظيمة وجوب الإتمام هنا بل لم يعرف قائل بتعيّن القصر فيها حتى أنّ من اعتبر في الصورة السابقة حال الوجوب كالعلّامة [١] والشهيدين [٢] قدس سرهما اعتبر في هذه الصورة حال الأداء، بل عن السرائر: «لم يذهب إلى ذلك أحد ولم يقل به فقيه ولا مصنف ذكره في كتابه لا منّا ولا من مخالفينا...» [٣]، **لكن** يظهر من الشرايع [٤] وغيرها وجوده لكنه لم يعرف فالخلاف هنا ضعيف.

ويدل على وجوب الإتمام هنا ـ مضافاً إلى ما تقدم من صدر صحيح اسماعيل بن جابر [٥] ـ صحيح العيص، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يدخل عليه وقت الصلاة في السفر ثم يدخل بيته قبل أن يصلّيها؟ قال عليه السلام: يصلّيها أربعاً، وقال عليه السلام: لا يزال يقصّر حتى يدخل بيته» [٦].

ويعارضه ـ مضافاً إلى ما تقدم من صدر صحيحة محمد بن مسلم [٧] ـ خبر موسى بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «أنّه سئل عن رجل دخل وقت الصلاة وهو في السفر فأخّر الصلاة حتى قدم فهو يريد يصلّيها إذا قدم إلى أهله

---

١) تذكرة الفقهاء ٤ / ٣٥٤.
٢) الدروس ١ / ٢١٢، مسالك الأفهام ١ / ٣٤٩، شرح اللمعة ١ / ٧٨٩.
٣) السرائر ١ / ٣٣٣.
٤) شرائع الإسلام ١ / ١٠٣.
٥) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٣١٣.
٦) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٣، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، الحديث ١١٣١٥.
٧) وسائل الشيعة ٨ / ٥١٣، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، الحديث ١١٣١٦.

فنسي حين قدم إلى أهله أن يصلّيها حتى ذهب وقتها؟ قال عليه السلام: يصلّيها ركعتين صلاة المسافر لأنّ الوقت دخل وهو مسافر كان ينبغي أن يصلّي عند ذلك.» [1]، فإنّ مورد الرواية وإن كان هو القضاء إلّا أنّ ظاهر التعليل يقتضي عدم الفرق بين الأداء والقضاء كعدم الفرق بين النسيان وغيره، بل يمكن استظهار العموم من التعليل للصورة السابقة وهي كون المسافر حاضراً حال دخول الوقت فإنّه يدلّ على كون العبرة بحال الوجوب دون الأداء مطلقاً، فتأمل.

وكيف كان فالتعارض ثابت لعدم الجمع العرفي، وقد عرفت تعين الرجوع إلى الطائفة الأُولى الدالة على كون العبرة بحال الأداء لا الوجوب في كلتا الصورتين، والله العالم.

ثم إنّ هنا قولين آخرين:

الأوّل: أنّ العبرة في المسألة الأُولى بحال الأداء وفي هذه المسألة بحال الوجوب، لما دلّ على ذلك في كل من الصورتين من الأخبار المتقدمة بعد طرح معارضه، وقد تقدم الكلام في ذلك.

الثاني: عكس هذا التفصيل وهو كون العبرة في المسألة الأُولى بحال الوجوب وفي الثانية بحال الأداء، لما تقدم من بعض الأخبار ولما روى في البحار عن كتاب محمد بن المثنى الحضرمي عن جعفر بن محمد بن شريح عن ذريح المحاربي قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن خرج الرجل مسافراً وقد دخل وقت الصلاة كم يصلّي؟ قال عليه السلام: أربعاً، قلت: وإن دخل وقت الصلاة وهو في السفر؟ قال عليه السلام: يصلّي ركعتين قبل أن يدخل أهله وإن وصل العصر فليصلّ أربعاً.» هكذا رواها في الحدائق وغيره على ما

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٦٩، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٣، الحديث ١٠٦٢٣.

حكي [١]، لكن نقل عن البحار [٢] وعن كتاب محمد بن المثنى الحضرمي الذي هو الأصل في نقلها «وإن دخل المصر» بدل قوله «وإن وصل العصر».

وكيف كان فلا مجال للعمل بهما، أما بعض الأخبار المتقدمة فلما عرفت، وأما رواية المحاربي فلا تصلح لمعارضة جميع ما سبق، فلابد من إرجاع علمها إلى أهلها عليهم السلام، والله العالم.

[بعض مسائل صلاة المسافر]

الأمر الخامس: مقتضى ما تقدم في الأمر السابق من كون العبرة بحال الأداء لا الوجوب هو وجوب قضاء ما فاتت في السفر قصراً وما فاتت في الحضر تماماً، بعد فرض موضوعية كل من السفر والحضر للحكم وعدم صدق الفوت إلّا على ما كان فرضاً في آخر الوقت.

ولا وجه للقول بالتخيير بين القصر والتمام بدعوى فوت الصلاة في مجموع الوقت الذي كان في بعضه مكلفاً بالتمام وفي بعضه بالقصر. وذلك لأنّه بعد فرض دخل السفر والحضر موضوعياً لا يبقى مجال لتلك الدعوى، ضرورة أنّه إن كان في أوّل الوقت حاضراً وصار في آخره مسافراً فتكليفه الحضري تبدل بالسفري والمقارن للفوت هو الصلاة السفرية لا الحضرية وكذا العكس.

والحاصل أنّ التخيير منوط بكون المكلف به هو الجامع بين القصر والتمام وهو غير متصور بعد الاعتراف بدخل السفر والحضر في الموضوع، كما لا يخفى.

---

١) حكى عن الحدائق في المصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٧٦٤، ولكن المذكور في الحدائق ليس هكذا، راجع: الحدائق الناضرة ١١ / ٤٧٨.

٢) بحارالانوار ٨٦ / ٥٥ - ٥٦.

الأمر السادس: إذا خرج من منزله قاصداً للسفر الموجب للقصر وقطع مسافة فمنعه مانع عن الذهاب إلى مقصده، فإن تجاوز عن حد الترخص ولم يعدل عن قصد السفر بتردد أو عزم على العدم يقصّر بلا إشكال، بل ولا خلاف كما في الجواهر [١] لاجتماع شرائط القصر وعدم فقدان شيء منها.

وفي حكم العدول نية الإقامة عشرة أيام أو مضي ثلاثين يوماً عليه لكونهما موجبين لانقطاع حكم السفر، خلافاً للمحقق الثاني [٢] في مضي ثلاثين يوماً، ولعله لاستظهار اختصاص قاطعيته من أدلتها بما إذا كان التردد من نفس المسافر دون ما إذا كان المسافر عازماً على عدم البقاء في محل ثلاثين يوماً وكان بقاؤه فيه في تلك المدة لمنع غيره. لكن الحق كون المناط عدم العلم بأنّه يسير غداً أو بعد غد من دون تفاوت بين مناشئه.

وإن لم يتجاوز عن حد الترخص أو تردد في السفر أو عزم على العدم مع عدم قطع أربعة فراسخ أتمّ بلا إشكال أيضاً لفقدان شرط القصر، كما لا يخفى.

الأمر السابع: لو خرج من وطنه إلى مسافة فردته الريح، فإن بلغ حد الترخص أتمّ لكونه حاضراً حقيقة أو حكماً، وإلّا قصّر إذا لم يرجع عن قصد السفر لكونه مسافراً حقيقة سواء كان الباقي فقط مسافة أم بضميمة ما قطعه من وطنه إلى الموضع الذي رجع إليه، ضرورة عدم الوجه في إلغاء المسافة التي تكون بين البلد وبين ذلك الموضع، فما في العروة [٣] من اشتراط وجوب القصر بما إذا كان الباقي مسافة لم يظهر له وجه بعد فرض عدم الرجوع عن قصد السفر، فلاحظ.

---

١) جواهر الكلام ١٤ / ٣٤٨.

٢) نقل عنه في مفتاح الكرامة ١٠ / ٤٦٦.

٣) ذكره في العروة في مسألة الرجوع لقضاء الحاجة، راجع: العروة الوثقى ٣ / ٤٦٨، مسألة ٦٩.

وكذا لو رجع لقضاء حاجة أو لإعوجاج الطريق.

وأما إذا خرج عن محل الإقامة قاصداً لقطع المسافة الموجبة للقصر ثم رجع إلى ما دون حد الترخص لاعوجاج الطريق أو قضاء حاجة فإن عدل عن نية السفر وقصد المقام عشراً فلا إشكال في وجوب التمام وإلّا بقي على التقصير، بناءً على اختصاص حد الترخص بالوطن وعدم اعتباره في محل الإقامة ومكان التردد ثلاثين يوماً أو اختصاصه بالسفر الأوّل وعدم اعتباره في غير السفر الأوّل على التفصيل الذي تقدم في محله، وإلّا أتمّ مادام هناك، والله العالم.

وإذا صلّى بعد الخروج عن الوطن والتجاوز عن حد الترخص قصراً ثم رجع إلى ما دونه فإن صلّاها بعد بلوغ المسافة فلا إشكال في صحتها.

وإن صلّاها قبل بلوغها فكذلك إن كان حين الصلاة بانياً على عدم الرجوع عن السفر وغير عالم برجوعه إلى ما دون حد الترخّص.

وأما إذا كان عازماً على الرجوع عن السفر قبل بلوغ المسافة فيتعين عليه التمام لفقدان شرطه وهو قصد قطع المسافة الموجبة للقصر.

وأما إذا كان قاصداً لاستمرار السفر مع علمه برجوعه إلى ما دون حد الترخص لحاجة أو لاعوجاج الطريق ثم الرجوع منه إلى مقصده ففي وجوب الإعادة إشكال، من صدق الضرب في الأرض ومن ظهور أدلة التحديد في اعتبار كون البعد الموجب للقصر معدوداً من البعد الناشئ عن قطع المسافة لا مطلق البعد ولو كان لغواً من جهة الرجوع، فالأحوط الإعادة قصراً بعد بلوغ المسافة أو تماماً بعد وصوله إلى ما دون حد الترخيص.

الأمر الثامن: المسافة الدورية سواء كانت حول تمام البلد أم في جانب منه إن كانت فيما بعد حد الترخص وكانت بمقدار ثمانية فراسخ ولو ملفقة بشرط عدم كون

الذهاب أقل من أربعة توجب القصر، لإطلاق الأدلة الشامل للمسافة المستقيمة والمستديرة ولا يستفاد من الأدلة اعتبار الاستقامة في المسافة كما توهم.

وإن كانت فيما قبل حد الترخص فلا ينبغي الإشكال في عدم وجوب القصر لعدم كونه مسافراً حقيقة أو حكماً نظير التردد في نفس البلد أو حول سوره، كما لا يخفى.

الأمر التاسع: إذا دخل في الصلاة بنية القصر ثم بدا له الإقامة في أثنائها أتمّ، ويشهد له ـ مضافاً إلى دعوى غير واحد الإجماع عليه وإلى أصالة التمام وإلى إطلاقات أدلة الإقامة ـ خصوص ما ورد في هذه المسألة من صحيح علي بن يقطين «أنّه سأل أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ثم يبدو له في الإقامة وهو في الصلاة؟ قال عليه السلام: يُتمّ إذا بدت له الإقامة.» [1]، ورواية سهل عن أبيه قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يخرج في سفر ثم تبدو له الإقامة وهو في صلاته أيتمّ أم يقصّر؟ قال عليه السلام: يتمّ إذا بدت له الإقامة» [2].

ولو انعكس الفرض بأن دخل في الصلاة بنية التمام لكونه قاصداً للإقامة وبدا له السفر في أثناء الصلاة، فهل يجب عليه الإتمام مطلقاً وإن لم يتجاوز عن محل العدول كما إذا كان في الركعة الأُولى أو الثانية، أم يفصل بين التجاوز عن محل العدول وعدمه بوجوب الإتمام في الأوّل والقصر في الثاني، أو بطلان الصلاة في صورة التجاوز عن محل العدول؟

فيه وجوه، بل أقوال؛ أقواها:

وجوب إتمامها قصراً إن كان العدول عن الإقامة قبل مضي محل العدول، لأنّ تكليفه الفعلي هو القصر إذ المفروض عدوله عن الإقامة فيشمله إطلاق ما دلّ على

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥١١، الباب ٢٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣١٠.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥١١، الباب ٢٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٣١١.

وجوب القصر على المسافر غير المقيم، وليس ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، كما لا يخفى، وخصوص قوله عليه السلام في صحيحة أبي ولّاد المتقدمة في مبحث الإقامة: «وإن كنت حين دخلتها على نيتك التمام ولم تصلّ فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم فأنت في تلك الحال بالخيار إن شئت فانو المقام عشراً وأتمّ، وإن لم تنو المقام عشراً فقصّر ما بينك وبين شهر فإذا مضى لك شهر فأتمّ الصلاة» [1].

وبطلان الصلاة إن كان العدول بعد التجاوز عن محل العدول، كما إذا كان في ركوع الركعة الثالثة لعدم إمكان تصحيحها بعد صيرورته مكلفاً بالقصر بمقتضى دخل العدول عن الإقامة في موضوع وجوب القصر، ولذا لا يجري استصحاب وجوب الإتمام المترتب على الإقامة المرتفعة قطعاً.

كما لا مجال للتمسك بما دل على حرمة الإبطال على وجوب الإتمام، لكون موضوعه العمل الصحيح المفقود هنا لدخل الإقامة حدوثاً وبقاءً في صحة التمام ولا أقل من الشك في الصحة، فيكون التشبث بما دل على حرمة الإبطال تشبثاً بالعام في الشبهة المصداقية، فيجب حينئذٍ استيناف العمل على ما يقتضيه تكليفه الفعلي من القصر، لكن الأحوط إتمامها ثم الإعادة قصراً خروجاً عن خلاف من قال بوجوب الإتمام.

لما حكي من ذهاب غير واحد إليه تشبثاً بوجوه ضعيفة:

من كون الصلاة على ما افتتحت، ومن اقتضاء الأمر للإجزاء حيث إنّه حين الشروع كان مكلفاً بالإتمام، ومن حرمة إبطال العمل، ومن انصراف عمومات

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٠٥.

وجوب القصر عمن تلبس بإجزاء الأخيرتين حال تنجز التكليف بهما، فكما أنّ عمومات التقصير لا تتناول من صلّى في بيته ثم سافر كذا لا يتناول من دخل في الأخيرتين قبل صيرورته مسافراً.

إذ في الأوّل: أنّ مورده هو الشك في العدول عما نواه أوّلاً دون ما إذا تبدل التكليف لتبدل الموضوع كالمقام فإنّ التكليف بسبب العدول تبدل أيضاً، كما لا يخفى.

وفي الثاني: عدم الأمر بل تخيله وانكشاف عدمه بعد العدول عن الإقامة.

وفي الثالث: عدم الموضوع في المقام لحرمة الإبطال كما عرفت.

وفي الرابع: مضافاً إلى كونه بدوياً لا يصلح لتقييد الإطلاقات أنّه لا يتطرق في صحيحة أبي ولّاد المتقدمة التي أناطت البقاء على التمام بإتيان رباعية تماماً في حال نية الإقامة، فلاحظ.

الأمر العاشر: مقتضى إطلاق ما دل على سقوط نافلة الصلاة المقصورة هو عدم مشروعية النافلة في السفر وإن أتى بالفريضة تماماً كما إذا كان مسافراً ولم يأت بالعصر حتى دخل منزله فإنّه وإن كانت وظيفته الفعلية إتيان العصر تماماً لكنه لا يوجب مشروعية الإتيان بنافلتها في السفر، ضرورة أنّه مادام مسافراً تكون وظيفته قصر العصر الموجب لسقوط نافلتها.

فما في العروة [1] من مشروعيتها تشبثاً في ذلك بما في صحيح أبي يحيى الحناط من قوله عليه السلام: «يا بنيّ لو صلحت النافلة في السفر تمّت الفريضة.» [2] مما لا يمكن الركون

---

١) العروة الوثقى ٣ / ٥٠٩.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٨٢، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ٤، الحديث ٤٥٦٨.

إليه، إذ ظاهر هذا الصحيح الملازمة بين تمامية الفريضة في السفر ومشروعية النافلة فإذا لم تتمّ الفريضة سفراً لا تشرع النافلة كذلك، لا أنّ الصلاة تماماً حضراً أو سفراً تلازم مشروعية الإتيان بنافلتها ولو سفراً كما هو المدعى.

فلا يشرع الإتيان بالنوافل في السفر مع الإتيان بالفرائض تماماً في الحضر كان يأتي بنوافل الظهر في السفر ثم يقدم بلده ويأتي بفريضة الظهر تماماً أو يأتي بالعشاء في الحضر ويسافر ويأتي بالوتيرة في السفر، والله العالم.

الأمر الحادي عشر: يستحب أن يقول عقيب كل فريضة مقصورة ثلاثين مرة (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر)، لخبر سليمان بن حفص المروزي، قال: «قال الفقيه العسكري عليه السلام: يجب على المسافر أن يقول في دبر كل صلاة يقصّر فيها: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر) ثلاثين مرة لتمام الصلاة.» [١]، وفي خبر رجاء بن أبي الضحاك الذي صحب الرضا عليه السلام في سفره إلى خراسان: «وكان يقول بعد كل صلاة يقصّرها (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر) ثلاثين مرة، ويقول: هذا تمام الصلاة» [٢].

ولا محيص عن حمل الأوّل على الاستحباب بعد عدم ذهاب أحد ـ كما حكي ـ إلى الوجوب، فلعل التعبير بالوجوب للتأكد أو لتعارف استعمال الوجوب في زمان صدور الروايات في مطلق الثبوت واستظهار الوجوب المصطلح من القرائن الخارجية، وعلى كل حال فلا إشكال في عدم الوجوب من حيث الفتوى.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، الحديث ١١٣٤١.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢، الحديث ١١٣٤٢.

إلى هنا انتهت مباحث صلاة المسافر في الساعة التاسعة والنصف من ليلة الاثنين سابع شهر رمضان المبارك سنة ١٣٧٠ هجرية في جوار الروضة المقدسة الحيدرية على من حلّ بها في كل آن أفضل الصلاة والتحية بقلم مؤلفها أفقر العباد وأحوجهم إلى رحمة ربه الباري محمد جعفر بن محمد علي الموسوي الشوشتري الجزائري المروج غفر الله تعالى ذنوبه وشر عيوبه حامداً له سبحانه وتعالى ومصلّياً على رسوله أفضل الورى وأهل بيته المعصومين مفاتيح الفلاح ومصابيح الدجى.

فهرس مصادر التحقيق

أعلام الدين، حسن بن محمد الديلمي (المتوفى: ٨٤١ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤٠٨ هـ ق)

أجوبة المسائل الرسية الأُولى (رسائل شريف المرتضى المجلد ٢)، شريف المرتضى (المتوفى: ٤٦٣ هـ ق)، دارالقرآن الكريم، (١٤٠٥ هـ ق)

أحكام الخلل في الصلاة، الشيخ الأنصاري (المتوفى: ١٢٨١ هـ ق)، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، (١٤١٣ هـ ق)

أمالي الصدوق، الشيخ الصدوق (المتوفى: ٣٨١ هـ ق)، مركز الطباعة والنشر في البعثة، (١٤١٧ هـ ق)

إرشاد الأذهان، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٠ هـ ق)

الإرشاد، الشيخ المفيد (المتوفى: ٤١٣ هـ ق)، دارالمفيد، (١٤١٤ هـ ق، ١٩٩٣ م)

الاستبصار، الشيخ الطوسي (المتوفى: ٤٦٠ هـ ق)، دارالكتب الإسلامية (طهران)، (١٣٦٣ هـ ش)

الاقتصاد، الشيخ الطوسي (المتوفى: ٤٦٠ هـ ق)، منشورات مكتبة جامع چهلستون، (١٤٠٠ هـ ق)

الانتصار، الشريف المرتضى (المتوفى: ٤٣٦ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٥ هـ ق)

البحر الرائق، ابن نجيم (المتوفى: ٩٧٠ هـ ق)، دارالكتب الإسلامي (بيروت)

البيان، الشهيد الأوّل (المتوفى: ٧٨٦ هـ ق)، مجمع الذخائر الإسلامية

التنقيح الرائع، فاضل المقداد (المتوفى: ٨٢٦ هـ ق)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، (١٤٠٤ هـ ق)

الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلّي (المتوفى: ٦٨٩ هـ ق)، مؤسسة سيدالشهداء عليه السلام، (١٤٠٥ هـ ق)

الجمل والعقود (الرسائل العشر)، الشريف المرتضى (المتوفى: ٤٣٦ هـ ق)، مطبعة الآداب، (١٣٨٧ هـ ق)

الحاشية على مدارك الأحكام، محمدباقر الوحيد البهبهاني (المتوفى: ١٢٠٥ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤١٩ هـ ق)

الحدائق الناضرة، المحقق البحراني (المتوفى: ١١٨٦ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي

الخلاف، الشيخ الطوسى (المتوفى: ٤٦٠ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤٠٧ هـ ق)

الدروس، الشهيد الأوّل (المتوفى: ٧٨٦ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي

الروضة البهية، الشهيد الثاني (المتوفى: ٩٦٦ هـ ق)، منشورات مكتبة الداوري، (١٤١٠ هـ ق)

السرائر، ابن ادريس الحلّي (المتوفى: ٥٩٨ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٠ هـ ق)

السنن الكبرى، البيهقي (المتوفى: ٤٥٨ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)، (١٤١٩ هـ ق)

الصحاح، الجوهري (المتوفى: ٣٩٣ هـ ق)، دارالعلم للملايين (بيروت)، (١٤٠٧هـ ق)

العروة الوثقى، السيد اليزدي (المتوفى: ١٣٣٧ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٧ هـ ق)

الفوائد الملية، الشهيد الثاني (المتوفى: ٩٦٦ هـ ق)، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، (١٤٢٠ هـ ق)

القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (المتوفى: ٨١٧ هـ ق)

الكافي، الشيخ الكليني (المتوفى: ٣٢٩ هـ ق)، دارالكتب الإسلامية (طهران)، (١٣٦٣ هـ ش)

الكافي في الفقه، ابو الصلاح الحلبي (المتوفى: ٤٤٧ هـ ق)، مكتبة الإمام أميرالمؤمنين علي عليه السلام العامة (اصفهان)، (١٤٠٣ هـ ق)

المبسوط، الشيخ الطوسي (المتوفى: ٤٦٠ هـ ق)، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، (١٣٨٧ هـ ش)

المجموع، النووي (المتوفى: ٦٧٦ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)

المختصر النافع، المحقق الحلّي (المتوفى: ٦٧٦ هـ ق)، الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، (١٤٠٢ - ١٤١٠ هـ ق)

المراسم العلوية، سلّار بن عبدالعزيز (المتوفى: ٤٤٨ هـ ق)، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، (١٤١٤ هـ ق)

المراسم العلوية، سلّار بن عبدالعزيز (المتوفى: ٤٤٨ هـ ق)، المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، (١٤١٤ هـ ق)

المسائل الناصريات، شريف المرتضى (المتوفى: ٤٣٦ هـ ق)، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، (١٤١٧ هـ ق، ١٩٩٧ م)

المطالب المظفرية، الإسترآبادي

المعتبر، المحقق الحلّي (المتوفى: ٦٧٦ هـ ق)، مؤسسة سيدالشهداء عليه السلام، (١٣٦٤ هـ ش)

المغني، ابن قدامة (المتوفى: ٦٢٠ هـ ق)، مكتبة القاهرة، (١٣٨٨ هـ ق)

المقاصد العلية، الشهيد الثاني (المتوفى: ٩٦٦ هـ ق)، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، (١٤٢٠ هـ ق)

المقنع، الشيخ الصدوق (المتوفى: ٣٨١ هـ ق)، مؤسسة الإمام الهادي، (١٤١٥ هـ ق)

المقنعة، الشيخ المفيد (المتوفى: ٤١٣ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٠ هـ ق)

الموجز الحاوي، ابن فهد الحلّي (المتوفى: ٨٤١ هـ ق)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، (١٤٠٩ هـ ق)

المهذب البارع، ابن فهد الحلّي (المتوفى: ٨٤١ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤٠٧ هـ ق)

المهذب، القاضي ابن البراج (المتوفى: ٤٨١ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤٠٦ هـ ق)

النفلية، الشهيد الأوّل (المتوفى: ٧٨٦ هـ ق)، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، (١٤٠٨ هـ ق)

النهاية الأثيرية، ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦ هـ ق)، مؤسسة اسماعيليان، (١٣٦٤ هـ ش)

النهاية، الشيخ الطوسي (المتوفى: ٤٦٠ هـ ق)، دارالكتب العربي (بيروت)، (١٤٠٠ هـ ق)

الوافي، محمد محسن الفيض الكاشاني (المتوفى: ١٠٩١ هـ ق)، المكتبة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، (١٤٠٦ هـ ق)

الوسيلة، ابن حمزة الطوسي (المتوفى: ٥٦٠ هـ ق)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، (١٤٠٨ هـ ق)

بحارالانوار، العلّامة المجلسي (المتوفى: ١١١١ هـ ق)، مؤسسة الوفاء (بيروت)، (١٤٠٣ هـ ق، ١٩٨٣ م)

تاج العروس، الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)، (١٤١٤ هـ ق، ١٩٩٤ م)

تبصرة المتعلمين، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، انتشارات فقيه (طهران)، (١٣٦٨ هـ ش)

تحرير الأحكام، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، (١٤٢٠ هـ ق)

تذكرة الفقهاء (ط. ج)، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤١٤ هـ ق)

تذكرة الفقهاء (ط. ق)، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، منشورات مكتبة المرتضوية

تغليق التعليق، ابن حجر عسقلاني (المتوفى: ٨٥٢ هـ ق)، المكتب الإسلامي، دار عمار، (١٤٠٥ هـ ق)

تفسير البرهان، السيد هاشم البحراني (المتوفى: ١١٠٧ هـ ق)، مؤسسة الأعلمي (بيروت)

تفسير الصافي، محمد محسن الفيض الكاشاني (المتوفى: ١٠٩١ هـ ق)، مؤسسة الأعلمي (بيروت)، (١٣٩٩ هـ ق)

تفسير الكبير، فخرالدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦ هـ ق)، دار إحياء تراث العربي (بيروت)

تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي (المتوفى: ٤٦٠ هـ ق)، دارالكتب الإسلامية ، (١٣٦٤ هـ ش)

جامع المقاصد، المحقق الكركي (المتوفى: ٩٤٠ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤٠٨ هـ ق)

جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى المجلد ٣) الشريف المرتضى، (المتوفى: ٤٣٦ هـ ق)، دارالقرآن الكريم، (١٤٠٥ هـ ق)

جواهر الكلام، محمّد حسن النجفي (المتوفى: ١٢٦٦ هـ ق)، داركتب الإسلامية، (١٣٦٧ هـ ش)

حاشية المكاسب، الآخوند الخراساني (المتوفى: ١٣٢٩ هـ ق)، وزارت إرشاد إسلامى، (١٤٠٦ هـ ق)

دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي (المتوفى: ٣٦٣ هـ ق)، دارالمعارف (القاهرة)، (١٣٨٣ هـ ق، ١٩٦٣ م)

ذخيرة المعاد (ط. ق)، المحقق السبزواري (المتوفى: ١٠٩٠ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (طبعة حجرية)

ذكرى الشيعة، الشهيد الأوّل (المتوفى: ٧٨٦ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤١٩ هـ ق)

رسالة الصلاة في المشكوك، النائيني (المتوفى: ١٣٥٥ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤١٨ هـ ق)

روض الجنان (ط. ق)، الشهيد الثاني (المتوفى: ٩٦٦ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (طبعة حجرية) روض الجنان (ط. ج)، الشهيد الثاني (المتوفى: ٩٦٦ هـ ق)، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، (١٤٠٢ هـ ق)

رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي (المتوفى: ١٢٣١ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٢ هـ ق)

سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)

سنن الترمذي، الترمذي (المتوفى: ٢٧٩ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)، (١٤٠٣ هـ ق، ١٩٨٣ م)

سنن الدارقطني، الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥ هـ ق)، مؤسسة الرسالة (بيروت)، (١٤٢٤ هـ ق)

سنن الكبرى، البيهقي (المتوفى: ٤٥٨ هـ ق)، دارالفكر

سنن النسائي، النسائي (المتوفى: ٣٠٣ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)، (١٣٤٨ هـ ق، ١٩٣٠ م)

سنن أبي داوود، ابن الأشعث السجستاني (المتوفى: ٢٧٥ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)، (١٤١٠ هـ ق)

شرائع الإسلام، المحقق الحلّي (المتوفى: ٦٧٦ هـ ق)، انتشارات استقلال، (١٤٠٩ هـ ق)

شرح الألفية (رسائل المحقق الكركي المجلد ٣)، المحقق الكركي (المتوفى: ٩٤٠ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٢ هـ ق)

شرح الرضي على الكفاية، رضي الدين الاسترآبادي (المتوفى: ٦٨٦ هـ ق)، مؤسسة الصادق، (١٣٩٥ هـ ق، ١٩٧٥ م)

شرح جمل العلم والعمل، الشريف المرتضى (المتوفى: ٤٣٦ هـ ق)، دار الاسوة

صحيح مسلم، مسلم النيسابوري (المتوفى: ٢٦١ هـ ق)، دارالفكر (بيروت)

عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الإحسائي (المتوفى: ٨٨٠ هـ ق)، مؤسسة سيدالشهداء عليه السلام (قم)، (١٤٠٣ هـ ق)

غاية المرام، الصيمري (المتوفى: قريب ٩٠٠ هـ ق)، دارالهادي، (١٤٢٠ هـ ق)

غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي (المتوفى: ٥٨٥ هـ ق)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، (١٤١٧ هـ ق)

فرائد الأُصول، الشيخ الأنصاري (المتوفى: ١٢٨١ هـ ق)، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، (١٤١٩ هـ ق)

فقه الرضا عليه السلام، علي بن بابويه (المتوفى: ٣٢٩ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤٠٦ هـ ق)

فوائد الأُصول، الشيخ محمدعلي الكاظمي الخراساني (المتوفى: ١٣٦٥ هـ‌ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤٠٤ هـ‌ق)

فوائد الشرايع، المحقق الكركي (المتوفى: ٩٤٠ هـ‌ق)، (مخطوط)

قواعد الأحكام، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ‌ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٣ هـ‌ق)

كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه (المتوفى: ٣٦٧ هـ‌ق)، مؤسسة النشر الفقاهة، (١٤١٧ هـ‌ق)

كتاب الصلاة (ط. ق)، الشيخ الأنصاري (المتوفى: ١٢٨١ هـ‌ق)، انتشارات الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، (طبعة حجرية)

كتاب الصلاة (ط. ج)، الشيخ الأنصاري (المتوفى: ١٢٨١ هـ‌ق)، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، (١٤١٥ هـ‌ق)

كشف الرموز، الفاضل الآبي (المتوفى: ٦٩٠ هـ‌ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤٠٨ هـ‌ق)

كشف الغطاء (ط. ج)، الفاضل الهندي (المتوفى: ١١٣٧ هـ‌ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٦ هـ‌ق)

كشف الغطاء (ط. ق)، الفاضل الهندي (المتوفى: ١١٣٧ هـ‌ق)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، (١٤٠٥ هـ‌ق)

كشف اللثام (ط. ج)، الفاضل الهندي (المتوفى: ١١٣٧ هـ‌ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٦ هـ‌ق)

كشف اللثام (ط. ق)، الفاضل الهندي (المتوفى: ١١٣٧ هـ ق)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، (١٤٠٥ هـ ق)

كفاية الأحكام، المحقق السبزواري (المتوفى: ١٠٩٠ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤٢٣ هـ ق)

كفاية الأُصول، الآخوند الخراساني (المتوفى: ١٣٢٨ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤٠٩ هـ ق)

مجمع البحرين، الشيخ الطريحي (المتوفى: ١٠٨٥ هـ ق)، مكتب النشر الثقافة الإسلامية، (١٤٠٨ هـ ق، ١٣٦٧ هـ ش)

مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي (المتوفى: ٩٩٣ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤٠٣ هـ ق)

مختلف الشيعة، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٣ هـ ق)

مدارك الأحكام، السيد محمد العاملي (المتوفى: ١٠٠٩ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤١٠ هـ ق)

مروج الذهب، المسعودي (المتوفى: ٣٤٥ هـ ق)، دارالهجر، (١٤٠٩ هـ ق)

مسالك الأفهام، الشهيد الثاني (المتوفى: ٩٦٦ هـ ق)، مؤسسة المعارف الإسلامية، (١٤١٣ هـ ق)

مستدرك الوسائل، الميرزا النوري (المتوفى: ١٣٢٠ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤٠٨ هـ ق) مسائل علي بن جعفر، ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، (١٤٠٩ هـ ق)

مستطرفات السرائر، ابن ادريس الحلّي (المتوفى: ٥٩٨ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١١ هـ ق)

مستمسك العروة، السيد محسن الحكيم (المتوفى: ١٣٩٠ هـ ق)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، (١٤٠٤ هـ ق)

مستند الشيعة، الشيخ حسن بن علي الخاقاني (المتوفى: ١٣٨١ هـ ق)

مستند الشيعة، المحقق النراقي (المتوفى: ١٢٤٤ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤١٥ هـ ق)

مسند أحمد، أحمد بن حنبل (المتوفى: ٢٤١ هـ ق)، دارصادر (بيروت)

مصابيح الظلام، محمدباقر الوحيد البهبهاني (المتوفى: ١٢٠٥ هـ ق)، مؤسسة العلّامة المجدد الوحيد البهبهاني، (١٤٢٤ هـ ق)

مصباح الفقيه (ط. ج)، الفقيه الهمداني (المتوفى: ١٣٢٢ هـ ق)، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي، (١٤١٦ هـ ق)

مصباح الفقيه (ط. ق)، الفقيه الهمداني (المتوفى: ١٣٢٢ هـ ق)، منشورات مكتبة الصدر، (١٤٠٦ هـ ق)

مفاتيح الشرائع، محمد محسن الفيض الكاشاني (المتوفى: ١٠٩١ هـ ق)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي

مفتاح الكرامة، السيد محمد جواد العاملي (المتوفى: ١٢٢٦ هـ ق)، موسسة النشر الإسلامي، (١٤١٩ هـ ق)

مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (المتوفى: ٥٨٨ هـ ق)، المكتبة الحيدرية (النجف الأشرف)، (١٣٧٦ هـ ق، ١٩٥٦ م)

منتقى الجمان، الشيخ حسن ابن شهيد الثاني (المتوفى: ١٠١١ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي، (١٣٦٢ هـ ش)

منتهى المطلب (ط. ق)، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، طبعة حجرية

منتهى المطلب (ط. ج)، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة، (١٤١٢ هـ ق)

من لايحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (المتوفى: ٣٨١ هـ ق)، مؤسسة النشر الإسلامي

نتائج الأفكار، محمدجعفر المروج الجزائري (المتوفى: ١٣٧٨ هـ ق)، آل المرتضى عليهم السلام، (١٣٧٩ - ١٣٨٩ هـ ش)

نهاية الإحكام، العلّامة الحلّي (المتوفى: ٧٢٦ هـ ق)، مؤسسة اسماعيليان، (١٤١٠ هـ ق)

وسائل الشيعة، محمّد بن الحسن الحر العاملي (المتوفى: ١١٠٤ هـ ق)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، (١٤١٤ هـ ق)

وسيلة النجاة، السيد أبوالحسن الإصفهاني (المتوفى: ١٣٦٥ هـ ق)

الفهرس

قضاء الصلوات

الإشكال على صدق الفوت على نائم ٥

الأسباب الموجبة للفوت ٨

موارد سقوط القضاء

الأوّل: الصبي ٨

الثاني: المجنون ٩

الثالث: الإغماء المستوعب للوقت ١٢

الرابع: الكفر الأصلي ١٧

الخامس: الحيض والنفاس ٢٣

السادس: الاستبصار ٢٣

موارد وجوب القضاء

الأوّل: فاقد الطهورين ٢٤

الثاني: النوم المستوعب للوقت ٣٢

الثالث: الإخلال بالأجزاء والشرائط ٣٥

أحكام قضاء الصلوات

عدم اختصاص قضاء الصلوات باليومية ٣٥

عدم وجوب الفور في قضاء الصلوات ٣٧

عدم وجوب الترتيب بين الفوائت ٤١

عدم وجوب الترتيب بين الفائتة والحاضرة ٤٦

قضاء الصلوات الفائتة في أماكن التخيير ٥٤
قضاء الصلوات الفائتة في حال العذر والاضطرار ٥٩
مسائل في قضاء الصلوات
العلم الإجمالي بفوت فريضة واحدة مرددة بين الفرائض الخمس ٦٥
العلم الإجمالي بفوت الفريضة مع الجهل بعددها ٦٨
جواز استئجار من عليه الفريضة ٧٢
صلاة الجماعة
استحباب صلاة الجماعة ٧٦
عدم مشروعية الجماعة في النافلة ٧٩
إذاأدرك الإمام راكعاً ٨٦
أقل عدد تنعقد به صلاة الجماعة ٩٢
شرائط صلاة الجماعة
الأوّل: عدم الحائل ٩٣
الثاني: عدم كون موقف الإمام أعلى من موقف المأموم ١٠١
الثالث: عدم البعد ١٠٣
فيما يجب في صلاة الجماعة
حكم القراءة في الأُوليين في صلاة الجماعة ١١٣
وجوب متابعة المأموم للإمام
المتابعة في الأفعال ١٢٥
المتابعة في الأقوال ١٢٧

لو رفع المأموم رأسه عن الركوع أو السجود قبل الإمام ١٣١
وجوب المتابعة نفسي أو شرطي؟ ١٣٦
إذا ركع المأموم أو سجد قبل الإمام ١٤٢
لو رفع رأسه من الركوع قبل الإمام سهواً ١٤٧
وجوب عدم تقدم المأموم على الإمام ١٤٩
لزوم نية الايتمام في صلاة الجماعة ١٥٦
وجوب كون الإمام واحداً ومعيناً ١٥٧
بعض مستحبات صلاة الجماعة
استحباب وقوف المأموم عن يمين الإمام إن كان رجلاً واحداً ١٦٥
استحباب إعادة الصلاة التي صلّاها منفرداً بالجماعة ١٦٨
شرائط إمام الجماعة
الأوّل: الإيمان ١٧٣
الثاني: العدالة ١٧٤
مفهوم العدالة ١٧٦
المراد بالكبائر ١٨٣
الثالث والرابع: العقل وطهارة المولد ١٩٠
الخامس: البلوغ ١٩١
السادس: أن لا يكون الإمام قاعداً والمأموم قائماً ١٩٣
التعدي إلى سائر مراتب النقص ١٩٥
السابع: ائتمام الرجل بالرجل ٢٠٠

مكروهات صلاة الجماعة

ائتمام الحاضر بالمسافر، وبالعكس ٢٠١
استنابة المأموم المسبوق بالإقامة ٢٠٦
إمامة الأجذم والأبرص والمحدود والأغلف وبعض الموارد الأُخر ٢٠٧
اقتداء أحد المجتهدين بالآخر مع الاختلاف في الفتوى ٢١٥

أحكام الجماعة

إذا انكشف كون الإمام فاقداً لبعض الشرائط ٢١٨
تبين بطلان صلاة الإمام في أثناء الصلاة ٢٣٠
إذا وجد الإمام راكعاً وخاف فوت الركوع ٢٣١
الصلاة في جانبي المحراب ٢٣٥
الجماعة انحلالية لا ارتباطية ٢٣٧
صلاة الجماعة في السفينة ٢٤٢
صلاة الجماعة بنحو الاستدارة في الكعبة المعظمة ٢٤٤
القول بالقلب في صلاة المأموم ٢٤٥
بعض فروع صلاة الجماعة ٢٥٥
من أدرك الإمام في الأخيرتين ولم يقرأ فيهما ٢٥٨
من أدرك الإمام في حال التشهد في الركعة الأخيرة ٢٦٢
إذا أدرك الإمام بعد رفع رأسه من ركوع الركعة الأخيرة ٢٦٤

صلاة المسافر

تسالم الإمامية على وجوب القصر على المسافر ٢٦٦

شرائط وجوب القصر

الشرط الأوّل: أن يكون البعد عن الوطن ثمانية فراسخ ٢٦٧
المراد من الروايات الدالة على التحديد بمسيرة يوم ٢٦٧
المراد بالفرسخ هو ثلاثة أميال ٢٧٠
مبدأ المسافة في البلاد المتعارفة والبلاد الكبيرة ٢٧٦
إثبات المسافة وعدمها بالأمارات والاستصحاب ٢٧٨
المسافة التلفيقية ٢٨٤
الشرط الثاني: قصد المسافة ٢٩٥
الدليل على اشتراط القصد ٢٩٥
حكم التابع في السفر ٢٩٧
العدول عن القصد أثناء السفر ٢٩٨
حكم منتظر الرفقة ٣٠٦
الرجوع إلى العزم بعد التردد أو العدول ٣٠٨
الشرط الثالث: عدم المرور على الوطن ٣١٠
الكلام في قاطعية إقامة عشرة أيام ٣١٠
المراد من الوطن ٣١٢
ما يعتبر في الوطن الاتخاذي ٣١٢
الشرط الرابع: عدم الإقامة عشرة أيام ٣٢٥
المراد من الإقامة ٣٢٥
اشتراط نية الإقامة ٣٣٠
الإقامة قاطعة للسفر حكماً لا موضوعاً ٣٣٢

بعض المسائل المرتبطة بالمقام ٣٣٦
التردد في بقاء الإقامة أو العدول عنها ٣٣٩
الشرط الخامس: عدم البقاء في محل ثلاثين يوماً ٣٤٦
الشرط السادس: أن لا يكون سفره معصية ٣٥٠
الشرط السابع: أن لا يكون السفر عملاً له ٣٦٣
اشتراط الاختلاف في التمام ٣٦٨
اشتراط عدم الإقامة عشرة أيام ٣٧٣
بعض المسائل المرتبطة بالمقام ٣٨٤
الشرط الثامن: بلوغ حد الترخص ٣٨٧
اعتبار حد الترخص في العود عن السفر أيضاً ٣٩٧
خاتمة
التخيير في الأماكن الأربعة ٤٠٢
تحديد موضوع التخيير ٤١٠
بعض الأُمور المرتبطة بالمقام ٤١٨
حكم الإتمام في مواضع وجوب القصر ٤٢٣
لحوق الصوم بالصلاة في المقام ٤٣٣
لو صار الحاضر مسافراً ٤٣٦
لو صار المسافر حاضراً ٤٤٥
بعض مسائل صلاة المسافر ٤٤٧
فهرس المصادر التحقيق ٤٥٥
الفهرس ٤٦٧