٣٢

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

كتاب الصلاة

الجزء الثالث

تقرير أبحاث الأستاذ المعظم

السيد محمد حسين الحسيني الطهراني

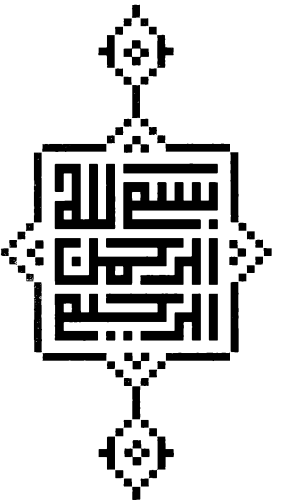
تأليف

العلامة الشيخ موسى الخوانساري

تحقيق

الشيخ مهدي الباقري السياني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة




شبكة الفكر
alteker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. کتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارک): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: ٤/ ۸۸٤۹ Z
رده بندی دیویی: ۰۱٦/ ۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

الأمانة العامة للعتبة العلوية المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني قدس سره

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٣٢

كتاب الصلاة

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره

الجزء الثالث

تأليف

العلامة الشيخ موسى الخوانساري قدس سره

تحقيق

الشيخ مهدي الباقري السياني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدّسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ الثاني و الثلاثون

عنوان الجزء ■ كتاب الصلاة/الجزء الثالث

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ الشيخ موسى الخوانساريّ ﷺ

تحقيق ■ الشيخ المهدي الباقري السياني

الناشر ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ١٤٤٦ هـ.ق

عدد النسخ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ٠٠-١٩٦-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران ■ قم المقدّسة ■ شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

المقصد السادس:
في صلاة الجماعة[1] [2]

١. عندنا مجموعة بخط العالم الفاضل الشيخ محمود الآشتياني من تقرير المحقق النائيني بقلم الشيخ موسى الخوانساري وفيها صلاة الجماعة وصلاة المسافر ورمزنا عنها بـ «ش».

٢. أضفنا ما بين المعقوفين من نسخة «ش».

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الأئمّة الطيّبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين.

والنظر فيها يتمّ برسم مباحث:

المبحث الأوّل: [استحباب الجماعة في الفرائض]

لاإشكال في استحباب الجماعة في الفرائض الأصليّة، بل وجوبها في بعضها، كالجمعة والعيدين من غير فرق[1] بين اليوميّة والآيات وغيرهما من الفرائض، كصلاة الطواف. نعم، تقدّم الإشكال في صلاة الاحتياط في كتاب الخلل وكان منشأه احتمال كونه نفلاً.

وكيف كان فيدلّ على استحباب الجماعة في جميع الفرائض صحيحة زرارة والفضيل[2] قالا: قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال: «**الصلاة فريضة**

---

١. في هامش نسخة «ش»: «في الفرائض».

٢. **قوله: «صحيحة زراره و الفضيل»**، انتهى.

يمكن أن يقال إنّ المستفاد من الصحيحة ليس إلّا أنّ الجماعة في موارد تشريعها ليست بواجبة في جميع تلك الموارد، بل سنّة. فهذه الصحيحة واردة مورد حكم آخر، و ليست مسوقة لبيان هذا الحكم، كي يصحّ التمسّك بإطلاقها لإثبات المشروعيّة في موارد الشكّ، كصلاة الطواف، و ركعات الاحتياط.

وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها ولكنّها سنّة، من تركها رغبةً عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علّة فلا صلاة له»[1]؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**ولكنّه سنّة**» يدلّ على استحباب الجماعة في كلّ ما نفى وجوبها فيه.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «**وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها**» لا ينافي وجوب الجماعة في الجمعة أو العيدين بشرائطها؛ فإنّ الظاهر أنّ السلب يرجع إلى العموم وليس في مقام عموم السلب؛ لأنّ مفادها أنّها لا يجب كلّيّةً وعلى وجه السريان فلا ينافي وجوبها في بعض الفرائض، فعلى هذا خروج الجمعة ونحوها ليس من باب التخصيص.

وعلى أيّ حال دلالتُه على استحباب الجماعة في كلّ فريضة لا يكون الجماعة واجبة فيها لا إشكال فيها فيشمل الفرائض اليوميّة وقضاءها وصلاة الكسوف، كما يدلّ على مشروعيّتها فيها بالخصوص رواية [روح بن] عبدالرحيم عن الصادق عليه السلام ورواية يحيى الساباطي عن الرضا عليه السلام،[2] بل مطلق صلاة الآيات وصلاة الميّت - سواءٌ قيل بأنّها دعاء [1/b] أو صلاة - للأدلّة الواردة بالخصوص فيها وصلاة الطواف.

و أمّا سائر المطلقات الواردة في باب الجماعة -من مثل قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان: «الصلاة جماعة تفضل على صلاة الفذّ بأربع و عشرين درجة» [أنظر: تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٥، ح ٨٥]، و قوله صلى الله عليه وآله في حديث المناهي: «و من مشى إلى مسجد يطلب فيه الجماعة كان له بكلّ خطوة سبعون ألف حسنة» [من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٧، ح ٤٩٦٨] إلى غير ذلك من المطلقات [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٨٥ و ما بعدها، ب ١ من أبواب صلاة الجماعة]- فهي إمّا أصل تشريع الجماعة، أو في مقام بيان فضلها. كالخبرين. و ليست مسوقة لبيان هذا الحكم، كي يرجع في موارد الشكّ إلى إطلاقها الحاكم على أصالة عدم المشروعيّة.

و توهّم: أنّ الجماعة والفرادى ليستا حقيقتين مختلفتين، بل هما من كيفيّات حقيقة واحدة و خصوصيّاتها الفرديّة.

و حينئذٍ فيصحّ التمسّك لمشروعيّة الجماعة في الصلوات الواجبة مطلقاً بإطلاق أدلّة نفس تلك الصلوات.

مدفوع: بأنّ الجماعة والفرادى و إن كانتا من الخصوصيّات الفرديّة، إلّا أنّ الجماعة حيث تكون مستلزمة لأحكام مخالفة للأصل والقاعدة، كبدليّة قراءة الإمام عن قراءة المأموم، و جواز زيادة الركوع و السجود بقصد التبعيّة، و اعتماد كلّ كنهما على فعل الآخر عند الشكّ في الركعات و غيرها، فيحتاج في إثبات مشروعيّتها في كلّ مورد إلى دليل آخر، و لا يكفي فيها مجرّد إطلاق أدلّة الصلوات. فتدبّر جيّداً.

١. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٤، ح ٨٣؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٨٥، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٥٠٣، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١ و ٣.

والإشكال فيها بأنّه مع حفظ جميع ما صدر عنه ﷺ في حجّة الوداع وعدم ذكر وقوع الجماعة في صلاة الطواف[١] **غير وارد**؛ لأنّ عدم ذكرها لعلّه كان لمفروغيّة شرعيّة الجماعة فيه[٢]، فكأنّ [ب/١٧] وجه عدم ذكرها عدم الاهتمام بذكرها[٣] أو لعدم وقوع الجماعة فيه اتّفاقاً من باب عدم اجتماع طائفة معه ﷺ في الطواف حتّى يجتمعوا معه في صلاة الطواف ونحو ذلك، وعلى أيّ حال عدم الوقوع ليس دليلاً على عدم المشروعيّة[٤].

هذا في الفرائض الأصليّة، **وأمّا العارضيّة** - كالمنذور- فيظهر من الشهيد ﷺ في *الذكرى* مشروعيّتها فيها، بل كونها كالمسلّم عند الإماميّة؛ فإنّه عبّر عنها بلفظة «عندنا»[٥].

ولكنّه لا يخفى أنّ هذه اللفظة لا تدلّ على كونها إجماعيّة، و إطلاقات[٦] الجماعة وصحيحة الفاضلين لا تشملانها[٧]؛ لظهورهما في الفرائض الأصليّة. وكونها في حكم الفرائض الأصليّة يتوقّف على دليل، وعدم ترتيب آثار النافلة عليها -من جواز القعود فيها وعدم اعتبار الاستقرار وعدم اعتبار القيام وعدم مفسديّة الشكّ- لا يلازم عدم ترتيب سائر آثار النافلة من عدم مشروعيّة الجماعة؛ فإنّ هذه الآثار[٨]

---

١. كذا في المخطوطتين، والعبارة لا تخلو عن ركاكة أو سقط.

٢. في هامش نسخة «ش»: «فيها، ظ».

٣. في هامش نسخة «ش»: «بعد كون شرعيّة الجماعة فيها مفروغاً عنها غير محتاجة إلى الذكر».

٤. **قوله: «ليس دليلاً على عدم مشروعيّته»**. انتهى.

فيه: أنّه يكفي في عدم مشروعيّة الجماعة في صلاة الطواف و نحوها ممّا لم يرد فيه نصّ بالخصوص الأصل، بعدما عرفت من عدم إطلاق في أدلّة الجماعة، كي تكون حاكمة على أصالة عدم المشروعيّة.

٥. ذكرى الشيعة، ج٤، ص٣٧٤.

٦. في هامش نسخة «ش»: «أدلّة».

٧. **قوله: «و إطلاقات أدلّة الجماعة و صحيحة الفاضلين لا تشملانها»**. انتهى.

بل يمكن أن يقال: إنّ مقتضى ما دلّ على نفي الجماعة في النافلة هو عدم مشروعيّتها فيها مطلقاً و لو صارت واجبة بالعرض؛ و ذلك لأنّ المتبادر منه إرادة ما كانت نافلة من حيث هي. ومن المعلوم أنّ عروض وصف الوجوب لها بنذر و شبهه لا يخرجها عن كونها كذلك؛ فإنّ النذر لا يمكن أن يكون مقيّداً لمتعلّقه، كما هو واضح.

٨. في هامش نسخة «ش»: «إنّما، ظ».

لا نقول بترتّبها عليها[١] من جهة كونها آثاراً للنافلة الّتي بقيت على نفلها؛ فإنّها من مناسبة الحكم والموضوع يستفاد كونها مرتّبة على النافلة من حيث التسامح فيها والمساهلة المشروعة فيها، فإذا خرجت عن كونها مسامحيّة لا يترتّب عليها هذه الآثار، بل يجب أن يكون في حال الاستقرار وعلى القبلة ونحو ذلك من حفظ الشكّ وإحراز الركعتين ونحوها. وهذا بخلاف شرعيّة الجماعة فيها؛ فإنّها لا تستفاد[٢] عدم شرعيّتها [٢/a] في النوافل [من] كونها أثراً مسامحيّاً حتّى يقال بشرعيّتها إذا صارت واجبة بالعرض، فالأقوى ترك الجماعة فيها.

ثمّ إنّها[٣] تتأكّد في الفرائض اليوميّة، سيّما الجهريّة منها، سيّما الصبح والمغرب، سيّما على جيران المسجد، بل قد يجب بالعرض - كما على العاجز عن القراءة على تفصيل تقدّم في محلّه - أو بنذر ونحوه، كاليمين، لا كأمر الوالدين فإنّ وجوب اطاعتهما فيما يرجع إلى مال الولد أو نفسه محلّ إشكال فإنّ المسلّم منه حرمة إيذاء الوالدين بالشتم والضرب ونحوهما وأما لو أمر بزيارة أو بالصلاة جماعة أو بتحصيل علم أو بترك تحصيله فلا دليل على وجوب إطاعتهما، وتمام الكلام في محلّه.

كما أنّها لا تشرع في النوافل إلّا صلاة الاستسقاء بلا إشكال فيها وصلاة يوم الغدير على قول[٤] وصلاة العيدين في زمان الغيبة، بل كلّ واجب عرض [الف/٢] له النفل كالصلاة[٥] المعادة[٦] وصلاة الكسوفين حيث يُستَحَبّ إعادتهما إلى زمان

---

١. في نسخة «ص»: «عليه» بدل «عليها».

٢. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ».

٣. في هامش نسخة «ش»: «أي: الجماعة».

٤. أُنظر: الكافي في الفقه، ص١٦٠ واللمعة الدمشقية، ص٣٩.

٥. في نسخة «ص»: «كصلاة».

٦. **قوله: «كالصلاة المعادة»**، انتهى.

فيه: أنّ المراد من الصلاة المعادة إن كان هي الصلاة المعادة جماعة فهي مما دلّ على استحبابها أدلّة خاصّة

الانجلاء؛ لأنّ الأدلّة الدالّة على عدم مشروعيّة الجماعة في النافلة لا تشمل ما كان واجباً أصليّاً وصارت نافلةً بالعرض.

وعلى أيّ حال لا تشرع في النوافل الأصليّة الباقية على حالها من غير فرق بين نوافل شهر رمضان وغيرها من النوافل.

أمّا نوافل شهر رمضان الّتي أبدع الجماعةُ فيها الثاني وقال: «بدعة ونِعمَ [ال]بدعة»[1] فللأخبار المعروفة في قضيّة علي عليه السلام، وأمره الحسن عليه السلام بالنداء في الناس في عدم مشروعيّتها فيها وصيحة الناس «وا عمراه! وا سنّة عمراه».[2] وأمّا سائر النوافل فللمرسلة الّتي رواها في *الروض* من قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا جماعة في نافلة»،[3] وورد عين هذا المضمون عن الرضا عليه السلام،[4] وورد في قضيّة علي عليه السلام ما يدلّ على [٢/b] العموم قال عليه السلام «وأعلمتهم أنّ اجتماعهم في النوافل بدعة»،[5] ولا يدلّ وقوع هذا الكلام في ذيل النهي عن الجماعة في نوافل شهر رمضان [على] كون الألف واللام للعهد؛ لأنّ هذا الكلام[6] منه عليه السلام بعد الفراغ عن كلامه السابق

[أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٠١، ب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة]، و معه لا تحتاج في شرعيّتها إلى دعوى انصراف ما دلّ على نفي الجماعة في النافلة عنها، مع أنّ مجرّد هذه الدعوى لا تجدي في شرعيّتها بعد ما عرفت من عدم إطلاق في أدلّة الجماعة يعمّ مطلق الفرائض فضلاً عن مطلق الصلوات.

و إن كان المراد منها الصلاة المعادة احتياطاً فيكفي في جواز الجماعة فيها دليل استحبابها في الفريضة [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٨٥، ب ١ من أبواب صلاة الجماعة]؛ إذ كما يحتمل بقاء الأمر بأصل الفريضة يحتمل بقاء الأمر بالجماعة فيها، فيصحّ أن يأتي بها جماعة رجاءً للمطلوبيّة.

١. كنز العمّال، ج ٨، ص ٤٠٩، ح ٢٣٤٦٦ و ٢٣٤٦٩؛ الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٤؛ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٤٦١ والإصابة، ج ٢، ص ٤٦٣.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٧٠، ح ٢٢٧؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٦، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، ح ٢.

٣. روض الجنان، ج ٢، ص ٩٦٥.

٤. تحف العقول، ص ٤١٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٧، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، ح ٦.

٥. الكافي، ج ٤، ص ١٥٤، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٧، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، ح ٥.

٦. في هامش نسخة «ش»: «صدر، ظ».

فيدلّ على العموم؛ هذا مع ما ورد من النبي ﷺ ما يدلّ على العموم كقوله ﷺ: «لن يجتمع للنافلة».[١]

وبالجملة لا إشكال في هذا الحكم أصلاً ولا محلّ لمناقشة *المدارك والذخيرة*.[٢]

ولا يمكن العمل بصحيحة عبدالرحمن عن الصادق: ﷺ «صلّ بأهلك في رمضان الفريضةَ والنافلةَ؛ فإنّي أفعله»،[٣]

ولا بصحيحة هشام بن سالم: سئل عن المرأة تؤمّ النساء؟ قال: «تؤمّهنّ في النافلة وأمّا المكتوبة فلا»؛[٤]

أمّا الأولى فلأنّها معارض مع الأخبار الكثيرة الدالّة على قضيّة علي ﷺ والمرويّ عن النبي ﷺ.

وأمّا الثانية فلمنافاتها مع العمومات ومنافاة ذيلها مع الأدلّة الدالّة على جواز اقتداء النساء بالنساء.

والعجب أنّهما ناقشا في هذه الأخبار واستندا إلى خبر غير ظاهر الدلالة في صحّة الجماعة في صلاة الغدير؛ فإنّه لم يرد فيه شيء سوى أنّه قال في *التذكرة* من أنّ التقي[٥] نسبه إلى الرواية.[٦] وسوى ما في *المقنعة*[٧] من حكاية ما وقع للنبي ﷺ يوم الغدير وأنّه ﷺ أمر أن ينادى الصلاة جامعةً فاجتمعوا وصلّوا ركعتين ثمّ رقى المنبر مع كون هذا النداء قبل الظهر فيدلّ على أنّهم اجتمعوا في النافلة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٦٤، ح٢١٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٢، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان، ح٦.
٢. مدارك الأحكام، ج٤، ص٣١٦ و ذخيرة المعاد، ص٣٨٩.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٦٧، ح٧٦٢.
٤. الفقيه، ج١، ص٣٩٦، ح١١٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٣٣، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٥. راجع: الكافي في الفقه، ص١١٥.
٦. تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٢٨٥، م٢٠.
٧. المقنعة، ص٢٠٣.

ولكنّه لا يخفى [ب/٢] عدم دلالة كون النداء قبل الظهر على وقوع الصلاة قبله أيضاً؛ فإنّ كثرة المسافرين في هذا السفر تقتضي عدم إمكان اجتماعهم عادةً في ساعة واحدة.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون مستند أبي الصلاح هذه القضيّة، كما يمكن[1] نسبة *مجمع البرهان*[2] القولَ [٣/a] بالجواز إلى المشهور مستنداً إلى ذكر الجواز في *اللمعة*[3] بضميمة أنّ بناء الشهيد على ذكر ما هو المشهور، ولكنّه لا يخفى ما في السند والمستند.

وبالجملة غير صلاة الاستسقاء لم يثبت جواز الجماعة فيه. نعم، صلاة العيدين أيضاً - بناءً على كونهما نافلة أصليّة في زمان الغيبة لا فرضين طرأهما النفل - تشرع الجماعة فيهما، ولا يبعد أن يكونا كذلك؛ فإنّهما في ذاتهما على قسمين واجب -وهو زمان الحضور- ومستحب -وهو زمان الغيبة- وعلى هذا فهما مستحبّان أصليّان شرّعت الجماعة فيهما.

وعلى أيّ حال صحّة الجماعة في صلاة الغدير محلّ إشكال، ولا يمكن تشريعها فيها بأدلّة التسامح؛ فإنّ محلّها منحصر بما إذا كانت حرمة الشيء من جهة التشريع لولا دليل التسامح فبدليل التسامح يرتفع حرمة استناد الجواز إلى الشارع. وأمّا إذا كانت حرمة الشيء من جهة أنّ الشارع لم يُرِد وقوعه في الخارج فدليل التسامح لا يرفع حرمته.

وبعبارة أُخرى فرق بين كون الشيء محرّماً من جهة كونه بدعةً وكونه محرّماً من جهة التشريع ودليل التسامح لا يفيد لرفع احتمال كونه بدعةً، والمفروض - بعد ورود النهي عن الاجتماع في النافلة وأنّ الانفراد عزيمة فيها - احتمال كون الجماعة

---

١. في هامش نسخة «ش»: «أن يكون، ظ».

٢. مجمع الفائدة والبرهان، ج٣، ص٣٢.

٣. اللمعة الدمشقية، ص٣٩.

بدعةً[١] ولا يرتفع هذا الاحتمال إلاّ بالدليل الخاصّ، كصلاة الاستسقاء، وأمّا دليل التسامح فموضوعه ورود الثواب في فعله فيؤتى لرجاء ذلك الثواب، وفي المقام الأمر دائربين العقاب على الفعل وعدمه فيخرج عن عموم «من بلغه».

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الجماعة قد تكون واجبة، وقد تكون مستحبّة، وقد تكون محرّمة. **أمّا الواجبة** ففي صلاة الجمعة والعيدين بشرائطهما ومن جملتها حضورإمام [٣/b] العصرسلام الله عليه مع كونه مبسوط اليد أو من نصبه لها بالخصوص. وأمّا في زمان الغيبة فوجوب الجماعة فيهما يتوقّف على القول [الف/٣] بعموم الولاية للفقيه الجامع للشرائط مع كونه مبسوط اليد، وأمّا مع عدم بسط اليد[٢] لا في الحضورولا للفقيه في زمان الغيبة، فالحقّ عدم وجوب الجماعة، وإنّما الكلام في شرعيّتهما في حال الغيبة والحضورمع عدم بسط اليد.

والأقوى شرعيتها في كليهما مطلقاً، ويدلّ على ذلك ما رواه في *الإقبال* عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن صلاة الأضحى والفطر، فقال: «صلّها ركعتين في جماعة وغيرجماعة».[٣] ويعين هذا المضمون ما رواه عبدالله بن مغيرة عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام فالقول بأنّه لا يجوزالجماعة - بل يصحّ فرادى - لا وجه له.

وما دلّ على عدم الجواز - كموثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال: «لابأس أن تصلّي وحدك ولا صلاة إلّا مع امام»،[٤] وموثّقة عمّار: سئل الصادق عليه السلام هل يؤمّ الرجل بأهله في

---

١. **قوله: «احتمال كون الجماعة بدعة»**. انتهى.

لا يخفى: أنّ احتمال كونها بدعة مبنيّ على كون البدعة هو خصوص إدخال ما علم أنّه مخالف للدين في الدين. وأمّا لو كانت أعمّ منه و من إدخال ما قام الدليل المعتبر على مخالفته للدين في الدين، كما في المقام؛ حيث إنّ مقتضى إطلاق ما دلّ على نفي الجماعة في النافلة هو عدم شرعيّتها في صلاة الغدير أيضاً، فتكون الجماعة فيها بدعة قطعيّة لا احتماليّة، و هذا واضح.

٢. في هامش نسخة «ش»: «للإمام، ظ».

٣. **الإقبال**، ص٤٨٨.

٤. **تهذيب الأحكام**، ج٣، ص٢٨٧، ح٨٦١؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٢٢، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد، ح٦.

صلاة العيدين في السطح أو البيت؟ فقال: «لا يؤمّ بهنّ ولا يخرجن»،[1] - مؤوّل أو مطروح؛

أمّا الأوّل فظهوره في جواز الجماعة؛ لأنّ المراد من قوله: «وحدك» في مقابل «ولا صلاة إلّا مع إمام» ليس هو المنفرد،[2][3] بل المراد منه عدم الحضور مع امام العصر.

وأمّا الثاني فلوروده [في] مقام حكم آخر وهو عدم وجوب العيدين على النساء ويشهد له قوله عليه السلام: «ولا يخرجن».

وبالجملة ما دلّ على عدم المشروعيّة صريحاً أو ظهوراً ليس في الأخبار، وما يدلّ على أنّه «صلّ وحدك» ظاهر في عدم فوت الجمعة والعيدين مع عدم التمكّن من الحضور عند إمام العصر أو من نصبه، لا على وجوب الانفراد.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٨٩، ح٨٧٢؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٧١، الباب ٢٨ من أبواب صلاة العيد، ح٢.

٢. في هامش نسخة «ش»: «و إلّا لزم التناقض في كلامه عليه السلام».

٣. **قوله: «ليس هو المنفرد»**. انتهى.

فيه: أنّ عدم إمكان كون المراد من قوله عليه السلام: «وحدك» في مقابل قوله: «ولا صلاة إلّا مع إمام» هو المنفرد إنّما هو فيما لو كان المراد من الإمام في قوله: «ولا صلاة إلّا مع إمام» هو مطلق من يؤتمّ به؛ فإنّ معناه حينئذٍ هو أنّه لا صلاة في العيدين إلّا جماعة، وإن صلّيت فرادى فلا بأس. و هذا كما ترى تناقض في الكلام المستحيل صدوره عن الإمام عليه السلام.

و أمّا لو كان المراد من الإمام هو الإمام الأصلي المنصوب من قبل الله تعالى فلا يلزم من كون المراد من قوله عليه السلام: «وحدك» هو المنفرد تناقض في كلامه عليه السلام؛ إذ معناه حينئذٍ أنّه لا صلاة واجبة العيدين إلّا جماعة مع الإمام المنصوب من الله تعالى، وإن لم تتمكّن من ذلك لعدم بسط يده عليه السلام فلا بأس أن تصلّي منفرداً. ولايخفى: أنّ التصرّف في لفظة «وحدك» الظاهر في الانفراد بحملها على عدم الحضور مع الإمام المنصوب من قبله تعالى أبعدُ من حمل لفظ الإمام على الإمام المنصوب منه تعالى، و لذا تمتسك المشهور [أنظر: المعتبر، ج ٢، ص ٣٠٩؛ منتهى المطلب، ج ٦، ص ٣٠-٣١؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ٣٩٨] بهذه الموثّقة على اشتراط وجوب الجماعة في صلاة العيدين بوجود السلطان العادل.

فالأولى الاستدلال لمشروعيّة الجماعة فيها مطلقاً بصحيحة الحلبيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه قال في صلاة العيدين: إذا كان القوم خمسة أو سبعة فإنّهم يجمّعون الصلاة، كما يصنعون يوم الجمعة» [من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٥٢٢-٥٢٣، ح ١٤٨٦] فإنّ مقتضى الجمع بينها و بين ما دلّ على نفي صلاة العيدين إلّا مع الإمام المنصوب، و مع عدم التمكّن من ذلك يكون الإتيان بها جماعة كالإتيان به فرادى مرخّص فيه، هذا و تدبّر.

نعم، يمكن المناقشة فيما رواه السيّد في *الإقبال* وما رواه ابن المُغيرة وهي أن يكون قوله: «في جماعة [٤/a] وغير جماعة» متعلّقاً بـ«ركعتين» لا متعلّقاً بـ«صلّهما» فيدلّ على وجوب ركعتين في صلاة العيدين - سواء صلّاهما وجوباً مع شرائطه أو ندباً - في حال الانفراد في مقابل قول من يقول بأنّهما يصلّيان أربع ركعات لمن لم يدرك الجماعة مع الإمام، وعلى هذا فكلتا الطائفتين تسقطان من الحجّية.

ولكنّه لا إشكال في أنّ سيرة المسلمين على صلاتهما جماعة، وهذه السيرة مستمرّة إلى زمان أصحاب الأئمّة، ويدلّ عليه ما روى عن القطب الراوندي أنّه قال «**الإماميّة يصلّون هاتين** [ب/٣] **الصلاتين جماعة وعملهم حجّه**».[١]

وبالجملة يظهر للمتتبّع في كتب الأعلام أنّه لا وجه للإشكال في مشروعيّة الجماعة في الجمعة والعيدين ولو لم تكن واجبة، وتمام الكلام في محلّه.

وأمّا[٢] **المستحبّة فهي**[٣] الفرائض الأصليّة كلّها.

ثمّ إنّه كما يصحّ الاقتداء في المتساويين من حيث العدد والنوع والصنف فكذلك يصحّ في المختلفين، فيصحّ اقتداء المسافر بالحاضر والعكس، والاقتداء في الظهر بالعصر والعكس، والاقتداء في القضاء بالأداء والعكس؛ وعلى هذا فيصحّ اقتداء من يصلّي الظهر قصراً قضاء بمن يصلّي العصر أداءً تماماً. كلّ ذلك[٤] مضافاً إلى إطلاقات استحباب الجماعة للأخبار الخاصّة، ففي الصحيح عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ قال: «**إذا صلّى المسافر خلف قوم حضور**

---

١. نقل عنه في مختلف الشيعة، ج٢، ص٢٧٥، م١٦١ وذكرى الشيعة، ج٤، ص١٥٩.

٢. في هامش نسخة «ش»: «الجماعة».

٣. في هامش نسخة «ش»: «في».

٤. في هامش نسخة «ش»: «يدلّ عليه، ظ».

فليُتِمّ صلاته ركعتين ويسلّم، وإن صلّى معهم الظهر فليجعل الأوّلتين الظهر والأخيرتين العصر».[١]

وعن حمّاد بن عثمان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل إمام قوم فصلّى العصر وهي لهم الظهر؟ فقال: «أجزأت عنه وأجزأت عنهم»[٢].

وعن إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام تقام الصلاة وقد صلّيت؟ فقال: «صلّها واجعلها لما فات»[٣].

وبهذه المضامين أخبار أخر، ويتحصّل من مجموعها صحّة اقتداء كلّ مفترض بمثله ولو كانا [٤/b] مختلفين.

نعم، هنا أقوال ضعيفة تدلّ على المنع عن اقتداء مصلّي العصر بالظهر، والحاضر بالمسافر والعكس، والمنع عن اقتداء مصلّي الظهر بالعصر إلّا أن يتوهّما العصر وتدلّ على موافقتهم بعض الأخبار الواردة في هذه الأبواب. ولكنّ الروايات محمولة على الكراهة وبعضها على التقيّة، والقائل بها أيضاً شاذّ فالأقوى ما عليه المشهور، وفي المراجعة بالأخبار الواردة في الأبواب الثلاثة يظهر صدق المدّعى.

نعم، فيما إذا كانت الفريضتان مختلفتين في النظم - كالآيات مع اليوميّة - فلا دليل يدلّ على جواز اقتداء كلّ منهما بالآخر؛ لعدم ورود دليل خاصّ وعدم شمول إطلاقات الجماعة له لو سلّم ورودها في مقام البيان لا في مقام [الف/٤] أصل التشريع؛ لعدم تبادر هذا القسم في الذهن من الإطلاقات والعمومات، ومع الشكّ يكفي أصالة عدم المشروعيّة. وعلى هذا فجواز اقتداء مصلّي العيدين بمصلّي صلاة

---

١. الفقيه، ج١، ص٤٥١، ح١٣٠٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٠، الباب ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٩، ح١٧٢ وفيه: «يؤمّ بقوم» بدل «إمام قوم»؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٨، الباب ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥١، ح١٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٤، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

الاستسقاء أيضاً في محلّ المنع وإن اتّحدتا في النظم؛ لعدم تبادرها من الإطلاقات، ولعلّنا نتعرّض لهذه الفروع مفصّلاً لو ساعدنا الزمان إن شاء الله.

وأمّا[1] **المحرّمة** فهي[2] النوافل الأصليّة عدا الاستسقاء والعيدين والجمعة، وتقدّم.

١. في هامش نسخة «ش»: «الجماعة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «في».

المبحث الثاني: [ما ينعقد به الجماعة]

فيما ينعقد به الجماعة والمحلّ الّذي يدرك فيه فضلها والموضع الّذي يدرك فيه الركعة وجملة من أحكامها.

[مسائل خمس]

وتوضيح الكلام فيه يتم برسم مسائل

[المسألة] الأُولى: [انعقاد الجماعة باثنين فصاعداً]

أقلّ عدد ينعقد به الجماعة في غير الجمعة والعيدين اثنان، ويدلّ عليه ما عن *العيون* عن الرضا عن آبائه عن النبي صلّى الله وآله أجمعين قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1]. ويدلّ عليه قضيّة الجهني[2] وغير ذلك من الروايات،[3] ولا إشكال فيه وفي أنّ من آدابها إذا كان [5/a] المأموم رجلاً وحده أن يقف في يمين الإمام ولو كان أزيد فليقفا أو يقفوا خلفه، وهكذا[4] لو كان امرأة.

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص٦٦، ح٢٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٩٧، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.

٢. الكافي، ج٣، ص٣٧١، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٩٦، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٩٨-٢٩٧، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤ و ٧.

٤. في هامش نسخة «ش»: «أي: يقف خلفه».

ولايخفى أنّ ما ذكرت ليست شرطاً للجماعة فيصحّ أن يقف الرجل الواحد خلف الإمام وأن يقف المتعدّد عن يمينه، وهكذا المرأة؛ بناءً على صحّة محاذاتها مع الرجل.

وما ذهب إليه في *الحدائق* من أنّ الحكم في الاثنين هو قيام المأموم عن يمين الإمام والحكم في الأكثر التأخّر زاعماً دلالة الأخبار على اشتراطها كذلك حتّى أنّه طعن على الأصحاب بالجمود على ظواهر المشهورات المزخرفة[1] **في غاية العجب، مع أنّ** المتأمّل في الأخبار يرى بعين الإنصاف صحّة ما ذهب إليه المشهور من كونه آداباً شرعيّةً ومستحبّاتٍ في مستحبّ وظهور بعضها في الشرطيّة لا يعارض ظهور ما في الآخر في خلافها، وعليك بمراجعة *جواهر الكلام* فإنّه ﷺ يخرج عن عهدة مثل صاحب الحدائق.[2]

[المسألة] الثانية: [ما تدرك به فضيلة الجماعة]

تدرك فضيلة الجماعة باللحوق معه حتّى في التشهّد الأخير ويدلّ عليه رواية معاوية بن شريح عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والركوع، ومن أدرك الإمام وهو ساجد كبّر وسجد معه ولم يعتدّ بها[3]، ومن أدرك الإمام وهو[ب/٤] في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهّد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة».[4] وقريب منه رواية مصدق بن صدقة عن عمّار عن الصادق ﷺ.[5]

---

١. الحدائق الناضرة، ج١١، ص٩٢-٩٣.

٢. جواهر الكلام، ج١٣، ص١٥٠-١٥٣.

٣. في هامش نسخة «ش»: «أي: بالسجدة التي أتى بها متابعة للإمام بأن يجعلها سجدة صلاته أو يحتسبها ركعة».

٤. الفقيه، ج١، ص٤٠٧، ح١٢١٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٣، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.

٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧٢، ح٧٨٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٢، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

ثمّ إنّ ما يدلّ على درك الجماعة بالدخول مع الإمام في السجود لا ينافي ذلك؛ لأنّ مراتب الفضل مختلفة، كما أنّ ما يدلّ على النهي عن الدخول مع الإمام[1] [٥/b] لا ينافي ذلك؛ لأنّه في مقام بيان عدم اللزوم فلا ينافي الاستحباب، مع أنّ مورده في مقام يمكن درك الجماعة باللحوق في الركعة الثالثة فهو في مقام الإرشاد إلى ذلك، وهو رواية عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أدرك الإمام وهو جالس بعد الركعتين؟ قال: «يفتتح الصلاة ولا يقعد مع الإمام حتّى يقوم».[2]

ثمّ إنّه إن لحق[3] بعد السجدتين فيكبّر ويقعد مع الإمام فيقوم بعد السلام من دون تجديد نيّة ولا تكبير، ولو لحقه قبل السجدتين فعلى المشهور اتّه بعد السلام يجدّد النيّة والتكبيرة لئلّا يزيد الركن، وأمّا لو لحقه بين السجدتين فاغتفار زيادة السجدة الواحدة غير بعيد؛ لأنّها ليست ركناً حتّى يضرّ زيادتها أو يُشكّ في اغتفارها فتعاد الصلاة احتياطاً، بل حكمها حكم زيادة التشهّد والسلام.

نعم، قد يقال بدلالة الخبر المرويّ عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب استئناف الصلاة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن في السجود فاسجدوا ولا تعدّوها شيئاً، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة»؛[4] بناءً على رجوع ضمير «لا تعدّوها»[5] إلى «الصلاة»[6] وإطلاق قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ونحن في السجود» أي شموله للسجدة الأُولى والأخيرة.

ولكنّه يحتمل رجوع الضمير إلى الركعة المعلومة من قرينة المقام، ويشهد له

---

١. في هامش نسخة «ش»: «في التشهّد، ظ».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧٤، ح٧٩٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٣، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

٣. في هامش نسخة «ش»: «الإمام، ظ».

٤. أمالي الطوسي، ص٣٨٨، ح٨٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٤، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٧.

٥. في المخطوطتين: «ولا تعتدوها»، وكذا فيما يأتي.

٦. في هامش نسخة «ش»: «لا إلى السجدة أو الركعة».

قوله ﷺ: «**ومن أدرك ركعة**» والمرويّ عن معلّى بن خنيس عن أبي عبدالله ﷺ قال: «**إذا سبقك الإمام بركعة فأدركتَه وقد رفع رأسه**[1] **فاسجد معه ولا تعتدّ بها**»،[2] فإنّ الظاهر أنّ الضمير يرجع إلى «**الركعة**».

وكيف كان فالظاهر أنّه لو لحقه في التشهّد لا يجب عليه استئناف الصلاة؛ لاغتفار هذه الزيادة. [الف/٥] ويشهد له رواية مصدّق عن عمّار فإنّ في ذيلها «فإذا سلّم الإمام [٦/a] قام **الرجل** فأتمّ صلاته»؛ فإنّ ظاهرها أنّه يتمّ هذه الصلاة الّتي جاء بتكبيرتها مع الإمام، بل مقتضى رواية معلّى بن خنيس وأبي هريرة ومعاوية - بناءً على رجوع ضمير «لا تعدّوها» إلى «**الركعة**» - هو عدم الاحتياج إلى الاستئناف حتّى فيما لحقه قبل السجدتين فتغتفر زيادة السجدتين، فضلاً عن السجدة الواحدة وفضلاً عن التشهّد.

ولا يعارضها سوى رواية عمّار وقد عرفت عدم دلالة النهي فيها على الحرمة، وسوى صحيحة عبدالرحمن عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا وجدت الإمام ساجداً فاثبت مكانك حتّى يرفع رأسه، وإن كان قاعداً قعدت، وإن كان قائماً قمت».[3]

ولا يخفى عدم صراحتها في عدم جواز السجود معه، بل ظاهره في مقام دفع توهّم الحظر[4] - أي لا يجب الإقتداء إذا كان الإمام ساجداً - فلا يدلّ على أنّه لا يجوز السجود ولا على أنّه لو سجد يستأنف بعد السلام فلو ثبت إعراض المشهور عن الأدلّة الثلاثة[5] فهو والاّ فمقتضى الجمع الدلالي اغتفار السجدتين أيضاً، وعلى أيّ حال طريق الاحتياط واضح.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «من الركوع».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٨، ح١٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٢، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧١، ح٧٨٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٣، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

٤. في هامش نسخة «ش»: «الوجوب، ظ».

٥. في هامش نسخة «ش»: «أي: الروايات الثلاثة».

[المسألة] الثالثة: [ما تدرك به الجماعة]

تدرك الركعة بإدراك الإمام راكعاً ويدلّ عليه الأخبار الكثيرة.

منها ما رواه الشيخ بطريقين عن سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل: «**إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبّر الرجل وهو مقيمٌ صُلبَه ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة**»،[1] ورواه الكليني بطريق آخر.[2]

ومنها المرويّ عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبّرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، وإن رفع الإمام رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة**».[3]

ومنها غير ذلك من الأخبار الصحيحة الصريحة الواردة في انتظار الإمام حتّى يلحق به المأموم، وفيمن خاف رفع الإمام رأسه إذا لحق بالصفّ [٦/b] وسيجيء إن شاء الله تعالى جملة منها أيضاً، وعليك بمراجعة *الوسائل*.

ولا خلاف في المسألة إلّا من الشيخين في كتابي الأخبار[4] *والمقنعة*[5] *والنهاية*[6] فاعتبرا إدراك تكبير الركوع، وإلّا من العلّامة في *التذكرة*[7] فاعتبر إدراك المأموم ذكر التسبيحة حال كون الإمام راكعاً.

ومستند الشيخين الصحاح الواردة عن محمّد بن مسلم والخبر المرويّ عن يونس الشيباني، فعن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «إن لم

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٣، ح١٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٢، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٢. الكافي، ج٣، ص٣٨٢، ح٦؛ ولم يأت في آخره: «الركعة».
٣. الفقيه، ج١، ص٢٨٩، ح١١٥١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٢، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٣، ذيل الحديث ١٤٨؛ الاستبصار، ج١، ص٤٣٥، ذيل الحديث ١٦٨٠.
٥. لم نعثر عليه في المقنعة حسب ما تصفحناها ولكن نقله عنه السيّد الفقيه العاملي في مفتاح الكرامة، ج١٠، ص١١٥.
٦. النهاية، ص١١٤.
٧. تذكرة الفقهاء، ج٤، ص٤٤.

تدرك القوم قبل أن يكبّر الإمام للركعة فلا تدخل معهم».[١]

وعنه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لا تعتدّ بالركعة الّتي لم تشهد تكبيرها مع الإمام».[٢]

وعنه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدركت التكبيرة قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاة».[٣]

وعنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا تدخل في تلك الركعة».[٤]

وعن يونس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا دخلت من باب المسجد فكبّرت وأنت مع إمام عادل ثمّ مشيت إلى الصلاة أجزأك ذلك، فإذا [كان] الإمام كبّر للركوع كنت معه في الركعة؛ لأنّه إذا أدركته وهو راكع لم تدرك التكبير لم تكن معه في الركوع».[٥] بل يدلّ عليه ما في رواية الحلبي في الجمعة؛ بناءً على عدم الفرق بينهما وبين سائر الصلوات، قال: «إذا [ب/٥] أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة، وإن أدركته بعد ما ركع فهي الظهر أربع ركعات».[٦]

ولا يخفى عدم مقاومة مستندهما للأخبار الكثيرة المتقدّمة الّتي ادّعى أنّها متواترة معنىً -وهو العمدة- [فلا] عمل المشهور، بل قيل حتّى الشيخ [عمل] بها وإعراضهم عن مستندهما. **وأمّا ثانياً** فلأكثريّة عددها[٧]. **و [أمّا] ثالثاً** [فـ]لأقوائيّة

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٤٣، ح ١٤٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٤٣، ح ١٥٠؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٤٣، ح ١٥١؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٤٣، ح ١٥٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨٢، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٨٢، ح ١١٨٥؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٠٣، الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٩.

٦. الكافي، ج ٣، ص ٤٢٧، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٤٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٣.

٧. **قوله: «و أمّا ثانياً فلأكثريّة عددها»**، انتهى.

فيه: أنّ الترجيح بالأكثرية -بعد عدم كونها من المرجّحات المنصوصة، و عدم جواز التعدّي عنها إلى كلّ مزيّة، كما هو المختار عند أستاذ المقرّر [أُنظر: فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧٧٨]- كما ترى.

دلالتها عن هذه الأخبار؛ لأنّ الصحيحة الأولى من محمّد بن مسلم، مضافاً إلى أنّ الجمع بينها وبين مستند المشهور يقتضي حملها على الكراهة[١] ووروده[٢] في مقام الإرشاد؛ [٧/a] فإنّ «القوم» المذكور فيها ظاهر في «العامّة» وحيث إنّ الاقتداء معهم في الركوع موجب لفوت القراءة الّتي يجب الإتيان بها أو يُستَحبّ سرّاً فهو عليه السلام في مقام الإرشاد إلى أنّه يقتضي أن يكون المقتدي ملحقاً بإمامهم قبل الركوع حتّى لا يفوت منه القراءة. وأمّا الثانية والرابعة فلحمل النهي فيهما على الكراهة. وأمّا الثالثة فلعدم المفهوم لها بعد ظهور مستند المشهور في إدراك الركعة بمجرّد إدراك الإمام[٣] فيصير المتحصّل منهما أنّه يدرك الركعة بأحد الأمرين، كما هو طريق الجمع في كلّ ما تعارض شرطيّتان.

وأمّا المرويّ عن يونس فإنّه[٤] ذكره[٥] في *الحدائق* في عداد مستند الشيخين[٦] ولكنّه وارد فيمن خاف عن اللحوق بالإمام في الركوع؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إذا دخلت من

---

١. **قوله: «يقتضي حملها على الكراهة»**، انتهى.

و قد يورد عليه: بأنّ المراد من الكراهة -التي هي هنا بمعنى أقلّيّة الثواب- إن كان هو كون الاقتداء في حال الركوع أقلّ ثواباً من الصلاة منفرداً فهذا مرجعه إلى عدم استحباب الجماعة بهذا النحو أصلاً؛ إذ كيف يمكن الجماعة بهذا النحو مستحبّة ذات مزيّة مع كونها أقلّ ثواباً من صلاة المنفرد التي لا مزيّة فيها غير مصلحة أصل الصلاة. وإن كان المراد كون الاقتداء في هذا الحال أقلّ ثواباً من الاقتداء قبل الركوع.

ففيه: أنّ كونه أقلّ ثواباً من ذلك لا يوجب النهي عن الدخول في هذه الجماعة الموجب لتفويتها.

هذا، ويمكن دفعه: بأنّ لنا أن نختار الشقّ الثاني، ولا يلزم منه تفويت هذه الجماعة؛ إذ له أن يدخل فيها في الركعات اللاحقة، أو يدخل في جماعة أُخرى يمكن إدراك الإمام معها قبل الركوع.

نعم، هذا المحذور يلزم فيما إذا أدرك الإمام في ركوع الركعة الأخيرة، ولم يكن هناك جماعة أُخرى يمكن معها إدراك الإمام قبل الركوع، لكن لزومه في خصوص هذا الفرض لا يمنع عن حمل الصحيحة على الكراهة بعد ما عرفت من وجود فروض أخر لا يلزم من حمل الصحيحة على الكراهة فيها هذا المحذور، فتدبّر جيّداً.

٢. في هامش نسخة «ش»: «واردة، ظ».

٣. في هامش نسخة «ش»: «في الركوع، ظ».

٤. في متن نسخة «ش»: «فلأنّه» و في هامشها: «و إن، ظ».

٥. في نسخة «ص»: «فإنّ ذكرها» بدل «فإنّه ذكره».

٦. *الحدائق الناضرة*، ج١٠، ص١٢٣-١٢٤.

باب المسجد فكبّرت ثمّ مشيت» ظاهر في أنّ المشي بعد التكبير للحوق بالصفّ، فقوله عليه السلام: «إذا أدركته وهو راكع لم تدرك التكبير لم تكن معه في الركوع» مفاده أنّه لو لم تكبّر [من] باب المسجد فلم تدرك التكبير حال ركوعه فلم تكن معه في الركوع، وهذا لا يدلّ على عدم درك الركعة إذا كبّر الإمام وأدرك الإمام راكعاً.

وأمّا خبر الحلبي فالشرطيّة الأولى ليس لها مفهوم؛ لأنّ مفهومها ذكر بشرطيّة أخرى فلا يدلّ على أنّه لو لم يدرك الإمام حال التكبيرة - أي قبل ركوعه - لم يدرك الركعة. **مع أنّه لو قيل** بأنّ مفهومها أعمّ من أن يدرك الإمام قبل رفع رأسه أو بعده، وذكر أحد شقّي المفهوم لا ينفي الفرد الآخر فيبقى ظهور الشرطيّة في المفهوم بالنسبة إلى الفرد الّذي [الف/٦] لم يذكر بشرطيّة أخرى، فيصير حاصله أنّه إذا أدرك المأموم الإمام بعد ما ركع فلا جمعة له **فنقول:** ظهور فعل المضارع في النسبة التلبّسيّة وإن لم يكن قابلاً للانكار فمفاد قوله عليه السلام: «قبل أن يركع» أي قبل أن يتحقّق منه [٧/b] الركوع، إلّا أنّ المقام - بقرينة مقابلته لقوله عليه السلام: «وإن أدركته بعد ما ركع» الظاهر في الفراغ منه؛ فإنّ الماضي ظاهر في التحقّق - يحمل على معنى التحقّق المساوق للفراغ فيصير معناه: «إذا أدركت الإمام قبل أن يتحقّق منه الركوع - أي قبل أن يفرغ منه ويصدر عنه - فقد أدركت الركعة» وهو يشمل ما إذا لحقه بعد التكبير، بل بعد الفراغ من الذكر أي قبل أن يرفع رأسه، وإذا أدركته بعد ما ركع - أي بعد تحقّقه منه ورفع رأسه عنه - فصلّ الظهر **والانصاف** أنّ هذا الحمل غير خارج عن قانون المحاورة بخلاف سائر المحامل ولاسيّما ما جمع به بين الأخبار في *الوافي*، فراجع.[1]

وعلى أيّ حال الشهرة الروائيّة والفتوائيّة[2] - بل قوّة الدلالة - يوجب المصير إلى ما هو المشهور.

---

١. الوافي، ج٨، ص١٢٢٩.

٢. في المخطوطتين: «الروايتي والفتوائي» بدل «الروايتيّة والفتوائيّة».

وأمّا حمل الروايات الدالّة على تحقّق الركعة بإدراك الركوع على تحقّقها بإدراك التكبيرة أيضاً معه -كما هو الشأن في حمل جميع المطلقات على المقيّد- فلا يصحّ في المقام[١]؛ لأنّ الأخبار المطلقة في مقام التحديد فلو دلّت بأنّ أقلّ حدّ يدرك به الركوع[٢] اجتماعُهما في حدّ الراكع فلا يمكن حملها على اعتبار أزيد من ذلك؛ لمفهوم الشرطيّة الّتي في صحاح محمّد بن مسلم ونحوها؛ لأنّ الأخذ بهذا المفهوم يوجب القاء المطلقات رأساً؛ فإنّ كفاية الأقلّ واعتبار الأزيد لا يعامل معهما معاملة الإطلاق والتقييد، بل يحمل ما يدلّ على اعتبار الزائد على الفضل ونحوه، كما في التكبير[٣] وذكر الركوع ونحو ذلك.

وأمّا مستند التذكرة[٤] فما رواه *الاحتجاج* عن الحميري أنّه كتب إلى صاحب الزمان أرواحنا له الفداء يسأله عن الرجل يلحق الإمام وهو راكع، فيركع معه ويحتسب بتلك الركعة؛ فإنّ بعض أصحابنا قال إن لم يسمع تكبيرة الركوع فليس له أن يعتدّ بتلك الركعة فأجاب عليه السلام: «**إذا لحق مع الإمام من تسبيح الركوع** [٨/a] تسبيحة واحدة **اعتدّ بتلك الركعة وإن لم يسمع تكبيرة الركوع**».[٥]

---

١. **قوله: «فلا يصحّ في المقام»**، انتهى.

بل لا مجال لهذا الحمل بالنسبة إلى بعض الروايات الصريحة في عدم اعتبار إدراك التكبيرة، كصحيحة عبدالرحمن الآتية [تأتي في ص ٢٨] و غيرها [أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨٢، ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة] ممّا يظفر بها المتتبّع.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى اختصاص الأدلّة الدالّة على كفاية إدراك الإمام راكعاً بما إذا ورد المأموم في حال ركوع الإمام، و عموم ما دلّ على اعتبار إدراك التكبيرة -كصحيحة محمّد بن مسلم [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨١، ب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة]- لهذه الصورة و لما إذا كان حاضراً قبل ركوع الإمام و أخّر الاقتداء به عمداً إلى أن ركع، و مقتضى الجمع هو تخصيص صحيحة محمّد بن مسلم و نحوها بتلك الأدلّة، هذا و تدبّر.

٢. في هامش نسخة «ش»: «الركعة، ظ».

٣. في نسخة «ص»: «الكرّ» بدل «التكبير».

٤. تذكرة الفقهاء، ج ٤، ص ٤٤.

٥. الإحتجاج، ص ٤٨٨؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨٣، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

ثمّ لا[ب/٦٧] **يخفى** أنّ هذه المكاتبة تدلّ على أُمور:

[الأمر] الأوّل معروفيّة القول باعتبار إدراك الركعة بسماع التكبيرة أو بموضع «سماعة» بين أصحاب الأئمّة فينافي ما ذكرنا من أنّ القول المختار هو المشهور قديماً وحديثاً.

[الأمر] الثاني كون مراد الشيخ من اعتبار إدراك تكبيرة الإمام للركوع هو سماع المأموم تكبيرة الإمام ولو لحقه بعد ذلك، كما ينقل عنه هذا المعنى في *التهذيب* وجمع بين الأخبار بهذا الجمع في *الوافي*.[١]

[الأمر] الثالث ما نسب إلى *التذكرة*.

ولكنّه لابدّ من توجيه كلّ منها.

أمّا الأوّل فلأنّ المعروفيّة بين الأصحاب ليست ظاهرة في معروفيّة عملهم على هذا ولا فتواهم عليه، بل إنّما كان معروفاً بين الرواة، ومعروفيّة الروايتين لا أثر لها[٢].

وأمّا الثاني فلأنّ هذا الجمع بعيد جدّاً، فإنّه مضافاً إلى أنّ التكبير المستحبّ قد يتركه الإمام أنّ بعض الأخبار الدالّة[٣] على المشهور صريح في عدم اعتبار سماعه أيضاً، كما في رواية معاوية بن شريح والأخبار الواردة فيمن دخل المسجد والإمام راكع فخاف أن يلحقه، كما في صحيحة عبدالرحمن عن أبي عبدالله ﷺ قال: «**إذا دخلت المسجد والإمام راكع فظننت أنّك إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدركه فكبّر واركع، وإذا رفع رأسه فاسجد مكانك، فإذا قام فألحق بالصف، فإذا جلس فاجلس مكانك، فإذا قام فألحق بالصفّ**».[٤]

وصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما وموثّقة [إسحاق] عمّار. وهكذا الأخبار

---

١. الوافي، ج٨، ص١٢٢٩.

٢. في هامش نسخة «ش»: «والمعروفيّة الروايتيّة لا أثر لها، ظ».

٣. لم ترد الكلمة في متن نسخة «ش» ولكن جاء في الهامش: «الدالّة، ظ».

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٤، ح١٥٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٥، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجمعة، ح٣.

الواردة في مقدار انتظار الإمام، كرواية جابر الجعفي والمرويّ في *الفقيه* قال رجل لأبي جعفر عليه السلام: إنّي إمام مسجد الحي فأركع بهم وأسمع خفقان نعالهم وأنا راكع. قال: «أطل ركوعك، فإن انقطع وإلّا فانصب قائماً»[1]. **ولا يخفى** ظهور هذه الأخبار في [٨/b] عدم اعتبار سماع المأموم تكبيرة الإمام.

وأمّا الثالث فـ - مضافاً إلى أنّه مرسل؛ لأنّ الطبرسي وإن اعتمد على أسانيد ما رواه في *الاحتجاج* ولا أسقطها ولكن اعتماده لا يفيد حجيّته لغيره - إنّ غاية الأمر ظهور الشرطيّة في المفهوم؛

وغير مخفي أنّه لو ثبت تعدّد الشرط بدليل معتبر فيخرج ظهورها في الانحصار فلا مَحالة كلّ واحد [الف/٧] من إدراكِ ذكر الركوع وإدراكِه أصل الركوع كافٍ في تحقّق الركعة. ومعلوم أنّه لو دلّ دليل على كون الحدّ هو الأقلّ والآخر على الأكثر فيحمل الأكثر على الفضل، ولا يمكن حمل إطلاق ما دلّ كفاية إدراك الإمام راكعاً على ما يدلّ على التقييد بإدراكه حال ذكر الركوع؛ لما عرفت أنّ مورد الحمل غير باب التحديدات. هذا، مضافاً بأنّ هذا الخبر - لضعفه وعدم العمل به إلّا في *التذكرة* على ما ينقل عنه - لا يمكن أن يقيّد المطلقات المعمولة بين القدماء والمتأخّرين بإطلاقها، فالحقّ ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّه لابدّ في تحقّق الركعة [من] اجتماعهما معاً في حدّ الركوع بمعنى أنّ المأموم يستقرّ في الركوع في حال استقرّ فيه الإمام، فلو فرضنا أنّ الإمام استقرّ على حال أزيد من الركوع الشرعي فأخذ في الرفع فلمّا وصل إلى الحدّ الشرعي لحقه المأموم فلا يكفي وإن استقرّ المأموم في هذا الحال، فضلاً عمّا كان المأموم غير مستقِرٍ ومشغولاً بالهُوي والإمام كان مشتغلاً بالنهوض فوصلا إلى حدّ مشترك

---

١. **الكافي**، ج٣، ص٣٣٠، ح٦؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٣٩٥، الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

ثمّ تفارقا بالهُوي والنهوض، وذلك لأنّصراف الأدلّة الواردة في المقام عن ذلك[١]. أمّا في الصورة الأولى فبالنسبة إلى الإمام، وفي الثانية بالنسبة إلى كليهما؛ فإنّه لو استقرّ المأموم وكان الإمام غير مستقِرّ لا يشملها الأدلّة. ولو لم يكونا مستقرّين فلا تشمل كليهما؛ فإنّ قوله ﷺ: «إذا أدرك [٩/a] الإمام وهو راكع» ظاهر في إدراكه مستقِراً حال تلبّس الإمام بالركوع. هذا، مع أنّ قوله ﷺ: «ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه» ظاهر في عدم شروعه بالرفع، وحمله على تحقّق الرفع منه بلا موجب، فالأقوى اعتبار استقرار كليهما في حدّ الركوع.

ولا وجه لإشكال سيّد المحقّقين الميرزا الشيرازي ﷺ في حاشية *نجاة العباد* على المتن وهو «فلا يدركها حينئذٍ بإدراك الإمام رافعاً رأسه وإن انتهى ركوع المأموم قبل أن يخرج الإمام عن حدّه على الأحوط الأقوى» بقوله: «القوّة غير ثابتة عندي»؛[٢] **لما عرفت أنّ** ظاهر الأخبار إدراك المأموم الركوع مستقِراً حال عدم رفع الإمام رأسه فيجب أن يكون الإدراك حال [ب/٧] استقرار كليهما.

ثمّ هل إدراك الركوع شرط[٣] لإدراك الركعة أو حدٌّ لإدراكها؟ وعلى أيّ تقدير هل فرق بين الركعة الأولى وغيرها أو لا فرق بينهما؟ وجوه، بل أقوال. ينسب إلى ظاهر بعضٍ شرطيّةُ الإدراك في الركوع في جميع الركعات، بمعنى أنّه لو تبعه من أوّل الركعة

---

١. **قوله: «لانصراف الأدلّة الواردة في المقام عن ذلك»**. انتهى.

وذلك لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: «وإذا أدرك الإمام وهو راكع»، وقوله ﷺ: «ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه» [تقدّم تخريجها في ص ٢٣] هو إدراك المأموم الركوع مستقِراً حال تلبّس الإمام بالركوع وعدم شروعه بالرفع؛ وذلك لعدم صدق الراكع على المأموم ولا على الإمام فيما كان المأموم غير مستقرّ مشغولاً بالهويّ والإمام مشتغل بالنهوض.

٢. نجاة العباد، ص١٦٥.

٣. **قوله: «ثمّ هل إدراك الركوع شرط»**. انتهى.

لا يخفى أنّ هذا النزاع إنّما يتمشّى و يتمّ لو قلنا بعموم ما دلّ على كفاية إدراك الإمام راكعاً لما إذا كان المأموم حاضراً قبل ركوع الإمام و آخر الاقتداء به عمداً حتّى ركع، و أمّا بناءً على ما احتملناه من اختصاصه بما إذا ورد حال ركوع الإمام فلا يترتّب على هذا النزاع ثمرة، بل لا مجال له أصلاً، كما لا يخفى، فتدبّر جيّداً.

ثمّ اتّفق أنّه تخلّف في ركوع الركعة معه لعذرٍ أو نسيانٍ تبطل جماعته، وهذا غير معلوم القائل، وظاهر النصوص والفتاوى يدفعه، **فبقي هنا احتمالات ثلاثة:**

أحدها أنّ إدراك الركوع شرط في خصوص الركعة الأولى دون سائر الركعات، وحاصل هذا القول أنّه لو كبّر مع الإمام في أوّل الصلاة وكان معه حال القراءة ولكن لم يلحقه في الركوع - لفلتة أو زحام ونحوهما - لا يحتسب هذه الركعة، وإن لحقه في السجود؛ وليس كذلك في سائر الركعات.

وثانيها أنّ إدراك الركوع منتهى ما تدرك به الركعة في الركعة [٩/b] الأولى[١] بمعنى أنّه لابدّ في إدراك الجماعة في ابتدائها أن يجتمع مع الإمام في جزء من أجزاء الركعة وآخرها هو الركوع، وهذا ظاهر *نجاة العباد*[٢] و*العروة*[٣] وحاصل كلامهما هو اعتبار الاجتماع مع الإمام في جزء من أجزاء الركعة في ابتداء الجماعة، وأمّا بعد انعقادها فلا يعتبر إدراك جزء من أجزاء الركعة، فلو اجتمع مع الإمام في السجود في الركعة الأولى مثلاً ثمّ تخلّف عنه - لفلتة أو زحام - وبقي في السجود إلى أن وصل الإمام الى السجود في الركعة الثانية فيقوم المأموم ويقرأ ويقنت ويركع الى أن يلتحق معه بالتشهّد وفي القيام للثالثة.

وثالثها عدم الشرطيّة مطلقاً[٤] ولكن لابدّ من اجتماعه معه في جزء من أجزاء الركعة مطلقاً[٥]، وحاصله أنّ الاجتماع معه في الركوع هو آخر حدّ يدرك به الجماعة

---

١. العبارة في تقريرات الكاظمي هكذا: «وحكي عن آخر أنّ إدراك الركوع ليس شرطاً في إدراك الركعة، بل آخر ما يدرك به الركعة هو الركوع، و يكفي في إدراك الركعة إدراكه قبل الركوع و لو لم يدرك الركوع، و لكن خصّ ذلك أيضا بالركعة الاولى و لم يعتبر في سائر الركعات إدراك شيء أصلاً، و هو الذي يظهر من العروة و النجاة» كتاب الصلاة، ج٢، ص٣٧٣.

٢. نجاة العباد، ص١٦٥.

٣. العروة الوثقى، ج٣، ص١٣١، م٢٤.

٤. في هامش نسخة «ش»: «حتّى بالنسبة إلى الركعة الأولى».

٥. في هامش نسخة «ش»: «حتّى بالنسبة إلى غير الركعة الأولى».

لا أنّه إذا أدركه حال القراءة ولم يدركه حال الركوع لا يحتسب تلك الركعة، وهذا هو الأقوى؛ لأنّه لا يستفاد من الأخبار شرطيّة الإدراك في الركوع لاحتساب الركعة، بل مساق الأخبار في بيان آخر الحدّ الّذي يدرك به الركعة، فراجع خبر سليمان بن خالد والحلبي وغيرهما من الأخبار.

ثمّ هذا من غير فرق بين الركعة الأولى وغيرها من الركعات فعلى هذا لو بقي المأموم في سجود الركعة الأولى إلى أن لحقه الإمام في سجود الركعة الثانية ثمّ قام وقرأ وركع وسجد ولحق معه تبطل جماعته؛ لأنّه لم يدرك الإمام آخر الحدّ الّذي يدرك. نعم، لو أدركه في الركوع فقد أدرك الركعة الثانية، كما أنّه لو كان مع الإمام في القراءة للركعة الثانية ولم يدركه في ركوعه يحتسب الثانية له إذا ركع ولحق معه في السجود؛ لأنّ الإدراك [١٠/a] في الركوع هو آخر الحدّ لا أنّه شرط.

وبالجملة لا فرق بين الركعة الأولى وغيرها في هذين الحكمين - أي احتساب الركعة مطلقاً لو أدركه قبل الركوع ولو لم يجتمع معه في الركوع وعدم احتسابها مطلقاً - لو لم يدركه إلّا بعد الركوع. ويدلّ على الأوّل ما رواه عبدالرحمن عن أبي الحسن عليه السلام [الف/٨] قال: سألته عن الرجل يصلّي مع إمام يقتدي به فركع الإمام وسها الرجل وهو خلفه لم يركع حتّى رفع الإمام رأسه وانحطّ للسجود، أيركع ثمّ يلحق بالإمام والقوم في سجودهم؟ أم كيف يصنع؟ قال: «يركع ثمّ ينحطّ ويتمّ صلاته معهم، ولا شيء عليه»[1].

وما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون في المسجد -إمّا في يوم الجمعة وإمّا في غير ذلك من الأيّام- فيزدحمه الناس -إمّا إلى حائط وإمّا إلى اسطوانة- فلا يقدر على أن يركع ولا يسجد حتّى رفع الناس رؤوسهم، فهل يجوز له أن يركع ويسجد وحده ثمّ يستوي مع الناس في الصف؟ قال: «نعم، لا بأس بذلك»[2].

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٥، ح١٨٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٤٨، ح٦٨٠؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة، ح٣.

وما رواه هو أيضاً عن أبي الحسن عليه السلام في خصوص صلاة الجمعة[١] الّتي لا فرق بينها وبين سائر الصلوات قطعاً، فالحكم الأوّل لا إشكال فيه، إنّما الكلام في الثاني وحيث إنّه لايدلّ على صحّة الاقتداء لو لم يدرك الإمام أصلاً - لا في الركوع ولا قبله - فمقتضى الأصل عدم احتساب هذه الركعة، بل من مناسبته الحكم والموضوع يستفاد ذلك أيضاً، فإنّ الركعة الّتي لم يدرك المأموم الإمام في شيء من أجزائها كيف يمكن احتسابها له؟ وهذا من غير فرق بين الركعة الأولى وغيره. **أمّا الركعة الأولى** فلأنّ ظاهر النصوص أيضاً يقتضي ذلك؛ فإنّ فيها أنّ آخر الحدّ الّذي يدرك به الركعة هو الركوع فإدراك [١٠/b] المأموم الإمام بعده لا أثر له. **وأمّا غيرها** فإنّه وإن لم يدلّ نصّ على ذلك إلّا أنّ مقتضى القاعدة اعتبار إدراكه الإمام في شيء من أجزائها؛ فإنّ القاعدة تقتضي أوّلاً إدراكه اياه في الركوع؛ لأنّ «الركعة» سمّيت «ركعة» بلحاظ أنّ بعض أجزائها الركوع. غاية الأمر ثبت أنّ إدراكه له قبل الركوع كافٍ في الركعة وإن لم يدركه في الركوع، وأمّا كفاية الاقتداء قبل ذلك لاحتساب الركعة مع عدم إدراك شيء منها فلا دليل عليه.

[المسألة] الرابعة: [من كبّر و ركع و لم يدرك الإمام في الركوع]

لو كبّر وركع لأن يدرك الإمام في الركوع فلم يدركه فهل تبطل صلاته أولا؟ قولان، يظهر من *النجاة والعروة* البطلان،[٢] ولكنّ الأقوى الصحّة؛ لأنّ مجرّد زيادة الركوع [ب/٨] لا يوجب البطلان إذا كان بقصد الاقتداء؛ لأنّ هذا نظير ما لو تخيّل[٣] أنّ

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٣٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.

٢. نجاة العباد، ص١٦٥ والعروة الوثقى، ج٣، ص١٣٢، م٢٤.

٣. **قوله: «لأنّ هذا نظير ما لو تخيّل»**. انتهى.

فيه: أنّ اغتفار زيادة الركوع في المثال و نحوه ممّا كان زيادته فيه بعنوان المتابعة لا يجدي لما نحن فيه الذي يكون الركوع فيه هو الركوع الصلاتي لا المتابعي، كي تكون زيادته مغتفرة.

الإمام رفع رأسه من الركوع فرفع رأسه منه ثمّ بان له بقاء الإمام في الركوع فركع بقصد المتابعة فلم يلحق به، فكما يغتفر هذه الزيادة مع عدم إلحاقه بالإمام فكذا في المقام، بل مقتضى الأخبار الواردة في المسألة السابقة عدم البطلان أيضاً؛ فإنّ قوله ﷺ: «[1] «وإن رفع (الإمام)[2] رأسه[3] قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة» ظاهر في عدم فوت الصلاة. ويدلّ عليه أيضاً ما رواه حفص بن غياث[4] عن أبي عبدالله ﷺ في صلاة الجمعة، فإنّه يدلّ على أنّ زيادة السجود مغتفرة في المأموم. نعم، بعضهم رماه بضعف السند، ولكن عن الحرّ العاملي في *الوسائل* «أنّ الشيخ في الفهرست قال: إنّ كتاب حفص معتمد عليه».[5]

وكيف كان، لا وجه للبطلان إلّا لزيادة الركن الّتي ثبت في الجملة اغتفارها في

هذا مع أنّ الأدلّة الدالّة على اغتفار زيادة الركوع والسجود [أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٩٠، ب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة] إذا كانت بقصد المتابعة للإمام مختصّة بما إذا سها المأموم و تقدّم على الإمام في رفع الرأس منهما فأتى بهما ثانياً للمتابعة، فلا دليل على اغتفار زيادتهما بقصد المتابعة مطلقاً، فضلاً عن المقام الذي ليس زيادة الركوع فيه بقصد المتابعة، فمقتضى القاعدة الأوّلية فيما نحن فيه هو ما ذهب إليه المشهور من بطلان الصلاة رأساً؛ لأنّه إن قام وانفرد: فإمّا أن يأتي بالقراءة والركوع، أو بالقراءة وحدها، أو لا يأتي بها أيضاً، فيلزم على الأوّل زيادة الركوع، و على الثاني الإخلال بالترتيب عمداً، و على الثالث تركُ القراءة عمداً. و إن بقي على هذه الحالة الركوعيّة حتّى يلحقه الإمام في ركوع الركعة الآتية لزم تركُ القراءة عمداً بلا بدل؛ وذلك لانصراف ما دلّ على أنّ من أدرك الإمام في ركوعه فقد أدرك الركعة [أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨٢، ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة] إلى ما لحق المأموم الإمام في ركوعه، فلا يعمّ ما نحن فيه الذي لحق الإمام المأموم في ركوعه، كي يدلّ على بدليّة قراءة الإمام عن قراءته، هذا و تدبّر.

١. في هامش نسخة «ش»: «في صحيحة الحلبي».

٢. لم يرد ما بين المعقوفين في نسخة «ص».

٣. **قوله: «فإنّ قوله ﷺ: «وإن رفع الإمام رأسه»»**، انتهى.

فيه: أنّ الاستدلال بهذه الرواية لما نحن فيه إنّما يتمّ لو كان المراد من قوله ﷺ: «قبل أن تركع» هو قبل أن تستقرّ في الركوع؛ إذ لو كان المراد منه قبل أن تشرع في الركوع بالهوي له لم يكن لها ربط بما نحن فيه أصلاً، كما لا يخفى، ومن المعلوم أنّه لو لم يكن ظاهراً في هذا المعنى فلا أقلّ من عدم ظهوره في المعنى الأوّل، فتسقط الرواية حينئذٍ -لإجمالها- عن صحّة الاستدلال بها للمقام.

٤. الفقيه، ج١، ص٤١٩، ح١٢٣٨؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٣٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٢.

٥. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٣٦، ذيل الحديث ٢ وانظر: الفهرست، ص ١٥٨، ش ٢٤٢.

الجماعة، فعلى هذا إمّا أن يبقى على هذه الحالة[1] حتّى يلحقه الإمام في الركوع للركعة الآتية، أو يقوم و[١١/a] ينفرد، كما أنّه لو نوى وكبّر فرفع الإمام رأسه قبل أن يركع أو قبل أن يصلَ إلى حدّ الركوع لزمه الانفرادُ أو انتظارُ الإمام إلى الركعة الأخرى ولا تبطل صلاته. وأمّا جواز السجود مع الإمام فقد تقدّم حكمه سابقاً؛ لعدم الفرق؛ بناءً على اغتفار الزيادة بين ركعة الاخيرة وغيرها.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكرنا[2] أنّه لو علم قبل الدخول في الصلاة بعدم إدراكه الإمام راكعاً جاز له الاقتداء، فضلاً عمّا إذا كان شاكّاً فإنّه يقتدي، فإن أدركه في الركوع يحتسب له، وإن لم يدركه فينفرد أو ينتظر حتّى يلحقه الإمام في الركعة الأخرى، وذلك لما عرفت أنّ لزوم زيادة الركوع أحياناً لا يضرّ بالقدوة إذا كان بعنوان المتابعة. نعم، فيما لم يكن عليه المتابعة - كالموارد الّتي يزيد الإمام الأركان غفلة - لا يجوز له الزيادة، وأمّا في نحو المقام فحيث إنّه يقصد المتابعة فكونه شاكّاً في إدراك الإمام راكعاً لا يضرّ باقتدائه، وعلى هذا لا نحتاج إلى الاستصحاب في مورد الشكّ في الإدراك، بل ظهر أنّه لو علم بعدم الإدراك يكبّر وينتظر حتّى يلحقه الإمام في الركعة الأُخرى ولا يضرّ هذا الفعل، كما سيظهر إن شاء الله في محلّه.

ثمّ إنّه لا فرق في هذا بين الركعة الأخيرة وغيرها؛ لأنّ في الركعة الأخيرة أيضاً يجوز له الاقتداء بقصد إدراك ثواب الجماعة لو علم بعدم لحوقه بالإمام في الركوع هذا على المختار.

وأمّا شيخنا الأستاذ مدّ ظله فاستشكل في صحّة الاقتداء لو كان شاكّاً في إدراكه الإمام في الركوع ولم يكن مطمئنّاً به؛ للفرق بين ما إذا كان مطمئنّاً فلم يدرك وبين ما لم

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الركوعية».

٢. في هامش نسخة «ش»: «من أنّ القدوة تتحقّق بمجرّد التكبير وأنّ التكبير آخر حدّ يدرك به الركعة فلا يضرّ عدم إدراكه بأصل القدوة».

يكن كذلك؛ فإنّ في صورة [١١/b] الاطمئنان لا يضرّ زيادة الركوع - لاغتفارها في الجماعة إذا كان بقصد المتابعة - وأمّا في غيرها فحيث إنّه لا يعلم بإدراكه الركوع فلا يكون جازماً بالاقتداء في الركوع فصدور هذا الركوع منه ليس إلّا لاحتمال المتابعة ومع التمكّن من الامتثال التفصيلي لا يجوز له الامتثال الاحتمالي، وأدلّة اغتفار زيادة الركن لا تشمل هذا المورد، وقوله ﷺ في مقام وجوب المتابعة: «إذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا»[1] لا يشمل المقام - كما لا يخفى - فمع الشكّ لا يجوز الدخول في الركوع لعدم إحرازه بقاء الإمام راكعاً، وسيجيء مسألة الاستصحاب.

ولكنّه لا يخفى أنّ هذا مبني على جريان قاعدة تقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي في الإجزاء، وأمّا لو قلنا بعدم الفرق بينهما[2] - كما لو دار أمر السورة بين كونه مأموراً بها وعدم كونها كذلك وصحّ إتيان الصلاة رجاءً مع السورة - فيصحّ الاقتداء في المقام مع الشكّ أيضاً، إلّا أن يفرق بين الشبهة الحكميّة كما في السورة والموضوعيّة كالمقام. نعم، لو قلنا بأنّه لو ركع بتخيّل إدراك [الف/٩] الإمام راكعاً ولم يدرك بطلت صلاته فإذا كان عالماً بالإدراك أو مطمئناً به فيجوز له الاقتداء.

وأمّا لو كان شاكّاً فهل يجوز الاقتداء - لاستصحاب بقاء الإمام راكعاً - أم لا؟ وجوه. **قد يقال** بجواز الدخول، سواءٌ كان شكّه مستنِداً إلى الجهل بمقدار مكث الإمام في الركوع أو كان مستنِداً إلى الجهل بمقدار زمان إتيانه للأفعال مع العلم بمقدار مكث الإمام في الركوع أو كان مستنداً إلى الجهل بكلا المقدارين، تمسّكاً في جميع الصور باستصحاب عدم رفع الإمام رأسه. **ويظهر من بعض** عدمُ جواز الدخول إلّا مع الاطمئنان [١٢/a] بالإلحاق؛ لعدم كفاية الاستصحاب في المقام؛ لأنّه يعتبر في الاقتداء إحراز اللحوق، ومعلوم أنّ صفة الإحراز لا تحرز بالاستصحاب وإن قلنا بقيام

---

١. مسند أحمد، ج٢، ص٤٧؛ منتهى المطلب، ج٦، ص٢٦٦؛ و غيرهما.

٢. في هامش نسخة «ش»: «بالنسبة إلى الإجزاء».

الأصول التنزيليّة مقام العلم الموضوعي على وجه الطريقيّة؛ لأنّ المدار ليس على الواقع.

وبعبارة أخرى يعتبر في نيّة الاقتداء الجزم بإدراك الجماعة من حيث الصفتيّة وقد تحقّق في محلّه أنّ الأصول والأمارات بنفس دليل حجيّتها لا تقوم مقام ما اعتبر جزءاً للموضوع أو تمام الموضوع بنحو الصفتيّة.

ويظهر من شيخنا الأنصاري ﷺ التفصيل بين ما لو كان الشكّ مستنداً إلى الجهل بمقدار مكث الإمام فيجوز الاقتداء اعتماداً على الاستصحاب، وما لو كان الشكّ مستنداً إلى الجهل بإتيانه للأفعال أو إلى كلا الأمرين فلا يجوز له الدخول أمّا في الأوّل فلاستصحاب عدم اللحوق، وأمّا في الثاني فلتعارض أصالتي عدم إدراكه للركوع حين ركوع الإمام وعدم رفع الإمام رأسه حين ركوع الإمام،[1] وسيجيء إن شاء الله تعالى في المسألة الآتية توضيح هذه الأصول.

[المسألة] الخامسة: [من جزم باللحوق فكبر وركع ثمّ شك]

لو جزم باللحوق فكبّر وركع ثمّ شكّ في أنّ الإمام حال ركوعه كان راكعاً أو رافعاً فهل يحكم باللحوق أم لا؟ فنقول: قد يكون زمان ركوع المأموم معلوماً وزمان رفع الإمام رأسه مشكوكاً، وقد يكون بعكس ذلك، وقد يكون مجهولي التاريخ، ففيما كان زمان ركوع المأموم معلوماً - كما لو علم بأنّ في الثانية الكذائيّة كان راكعاً وشكّ في بقاء الإمام في هذا الآن في الركوع، ففيه قولان والأقوى أنّه لو كان الموضوع مركّباً عن عَرَضين لمعروضين جمعهما الاجتماع في الزمان فيحكم باللحوق؛ لأنّ أحد الجزءين محرز[١٢/b] بالوجدان - وهو ركوع المأموم في زمان خاصّ - والآخر محرز بالأصل - وهو بقاء الإمام راكعاً إلى هذا الزمان - فبضمّ الوجدان بالأصل يحرز المركّب وهو

١. كتاب الصلاة، ج٢، ص٥٠٨.

ركوع المأموم في زمان ركوع الإمام. ولو كان الموضوع أمراً بسيطاً [ب/٩] منتزعاً عن اجتماعهما في الزمان وهو الحال، أو عنواناً متولّداً عن الاجتماع كعنوان «القبليّة» و «البعديّة» ونحوهما فلا يحكم باللحوق؛ لأنّ الاستصحاب مثبَت لاسيّما على الأخير؛ فإنّ بقاء[1] الإمام راكعاً لا يحرز تحقّق ركوع المأموم حال ركوع الإمام فضلاً عن إحرازه وقوع ركوع المأموم قبل رفع الإمام رأسه.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار أنّ موضوع الحكم هو العنوان البسيط المتولّد من اجتماعهما معاً في زمان واحد في الركوع وجعل عنوان «القبليّة» كنايةً عن نفس الاجتماع يحتاج إلى دليل فالاستصحاب لا أثر له في هذه الصورة.

وأمّا الصورة الّتي عكس هذه الصورة فمقتضى الاستصحاب مع قطع النظر عن كونه مثبتاً ينتج عدم لحوق المأموم بالإمام؛ لأنّ زمانَ الرفع معلوم وزمانَ ركوع المأموم مشكوك فيُستَصحب عدم ركوعه إلى زمان الرفع، وكان مثبتاً أو لم يكن [فـ]تحقّق الاقتداء مشكوكاً[2]؛ وعلى هذا ففي مجهولي التاريخ أيضاً لم يحرز الاقتداء، قلنا بجريانهما وتساقطهما أو لم نقل لشبهة الانفصال، فعلى جميع الصور يحكم بعدم اللحوق.

ثمّ إنّه[3] ظهر حكم هذه المسألة وعدم إفادة الاستصحاب حتّى فيما كان زمان ركوع المأموم معلوماً؛ لأنّه - مضافاً إلى كونه شكّاً في المقتضي[4] - إنّه من أوضح أفراد المثبت[5].

---

١. في هامش نسخة «ش»: «باستصحاب، ظ».

٢. في نسخة «ص»: «مشكوك» بدل «مشكوكاً».

٣. في نسخة «ص»: «إذا» بدل «إنّه».

٤. في المخطوطتين زيادة «أنّه» هنا.

٥. في هامش نسخة «ش»: «فنرجع إلى المسألة السابقة ونقول، ظ».

وأمّا المسألة السابقة ففيها إشكالات كثيرة: الأوّل كونه شكّاً في المقتضى. الثاني كونه استقبالياً. والثالث كونه مثبتاً. والرابع أنّه يجري فيما إذا كان المدار على الواقع، وأمّا لو كان المدار على الإحراز الوجداني أو ما هو بمنزلته - كالاطمئنان - [١٣/a] فلا أثر له؛ وفي المقام حيث إنّ المدار على الجزم فلا يفيد الاستصحاب.

ولا يقاس رفع الإمام رأسه من الركوع بالموانع غير الاختياريّة الّتي لا يعتبر الجزم بعدمها، كاحتمال المرض أو الموت ونحوهما؛ لأنّ هذه الأُمور لا يرتبط بما هو وظيفة المكلّف، فاحتمال طروها لا يضرّ واستصحاب عدمها كافٍ، بل جواز الشروع لا يتوقّف على الاستصحاب أيضاً، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ رفع الإمام رأسه يضرّ بالجزم المعتبر في فعل المأموم من حيث فعل نفسه وهو تحقّق القدوة منه، فمع الشكّ لا يجوز له نيّة الاقتداء والاستصحاب [الف/١٠] لا يورث الاطمئنان.

ولكنّه لا يخفى أنّ الجزم المعتبر في فعل نفسه ليس إلّا كونه باقياً على الاقتداء وعدم تخلّفه عن الإمام، وأمّا كون الإمام باقياً على شرايط من يُقتدى به فيكفي إثباته بالاستصحاب وإن لم يورث الاطمئنان، فلو شكّ في بقاء الإمام حيّاً أو طاهراً أو نحو ذلك فلا يجب أن يكون مطمئنّاً ببقائه؛ لأنّ هذه من الأُمور غير الاختياريّة الّتي لا يعتبر الجزم بها للاقتداء، فتأمّل.

المبحث الثالث: [في شرائط الجماعة]

وتوضيح البحث عنها في طي مسائل.

[مسائل أربع]

[المسألة] الأُولى: [اشتراط عدم الحائل بين الإمام و المأموم]

يشترط فيها أن لا يكون بين الإمام والمأموم إذا كان رجلاً حائل، وقبل البحث عنه يجب تأسيس الأصل في المسألة حتّى يكون هو المرجع عند الشكّ في اعتبار شيء في الاقتداء وعدمه لو لم يكن هناك إطلاق شامل لجميع صور الجماعة، والظاهر عدمه؛ لأنّ الأدلّة المطلقة إنّما واردة في مقام بيان فضل الجماعة أو في مقام بيان أصل تشريعها، وليس[1] ما يدلّ بعمومه أو إطلاقه على كفاية الاقتداء بأيّ نحو حصل. نعم، إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة والفضيل: "**وليس الاجتماع بمفروض في** [13/b] **الصلوات كلّها ولكنّه سنّة**[2]"[3] تامّ؛ فإنّه عليه السلام في مقام بيان أنّ كلّما

---

١. في هامش نسخة «ش»: «فيها، ظ».

٢. في هامش نسخة «ش»: «فيه إنّ قوله عليه السلام: "ولكنّه سنّة" في مقام بيان استحباب الجماعة وعدم وجوبها وليس في مقام بيان إلحاقها...».

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٤، ح٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٨٥، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

صدق عليه الاجتماع[1] فهو سنّة فعلى هذا كلّ ما صدق عليه الاجتماع عرفاً وشكّ في اعتبار أمر زائد عليه شرعاً فالإطلاق يدفعه. نعم، لو شكّ في صدق الجماعة عرفاً فلا أصل لفظياً يدلّ على رفع هذا الشكّ.

وبالجملة مع الشكّ في أصل عنوان الموضوع عرفاً فلا يصحّ الاقتداء ولا يرتّب عليه أثره؛ وأمّا مع الشكّ في اعتبار قيد زائد شرعاً فيُدفَع اعتباره بإطلاق قوله ﷺ: «**ولكنّه سنّة**». وكيف كان فلو لم يكن إطلاق فمقتضى الأصل هو الاشتغال لا البراءة ولو قلنا بها في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، كما هو المختار؛ لأنّ الشكّ ينافي مقام السقوط[2] لا في التكليف؛ لأنّ كفاية قراءة الإمام عن المأموم وسائر آثار

---

١. **قوله: «فإنّه ﷺ في مقام بيان أنّ كلّما صدق الاجتماع»**. انتهى.

فيه: ما مرّ في بعض الحواشي من أنّ غاية ما يستفاد من هذه الصحيحة هي أنّ الجماعة في موارد تشريعها ليست بواجبة في جميع تلك الموارد، بل سنّة، فهي واردة مورد حكمٍ آخر، وليست مسوقة لبيان استحباب الجماعة مطلقاً، كي يكون إطلاقها هو المرجع عند الشكّ في اعتبار شيء ولم يدلّ دليل على اعتباره.

٢. **قوله: «لأنّ الشكّ هنا في مقام السقوط»**. انتهى.

وتوهّم أنّ الشكّ في المقام وإن كان في سقوط القراءة بقراءة الإمام مع فقدان القيد المشكوك اعتباره، لكن بعدما دلّ حديث الرفع [أُنظر: الكافي، ج ٢، ص ٤٦٢-٤٦٣، ح ١] على عدم اعتبار القيد المشكوك في الجماعة -بناءً على ما هو الحقّ من دلالته على رفع الأحكام الوضعيّة أيضاً- يكون الفاقد للقيد المشكوك جماعة بحسب الظاهر، فيترتّب عليه جميع آثارها التي منها كفاية قراءة الإمام في قراءة المأموم.

مدفوعٌ: بأنّ الرجوع إلى الحديث وغيره من أدلّة البراءة لرفع قيديّة المشكوك قيديّته إنّما يصحّ فيما لم يكن هناك دليل اجتهادي على عدم صحّة العمل مع فقدانه للمشكوك قيديّته، كما في المقام؛ حيث إنّ عموم قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [عوالي اللآلي، ج ١، ١٩٦ وانظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤٦، ح ٥٧٣] دلّ على بطلان كلّ صلاة خالية عن فاتحة الكتاب، خرج منه الجماعة الواقعيّة، فإذا شكّ في اعتبار قيد في الجماعة، والمفروض أنّه ليس لدلالتها إطلاق يدلّ على عدم اعتباره، فالمرجع هو العموم المذكور القاضي ببطلان الصلاة الفاقدة للمشكوك لو ترك القراءة فيها، وبهذا العموم يستكشف عدم كونها من أفراد الجماعة الواقعية؛ إذ لو كانت من أفرادها لكانت القراءة ساقطة منها.

وتوهّم: أنّ الدليل الاجتهادي إنّما يمنع من الرجوع إلى الأصل العملي فيما لم يكن للأصل تقدّم رتبي على الدليل، بأن كان متكفّلاً لبيان موضوع الدليل نفياً أو إثباتاً، بخلاف ما إذا كان له تقدّم رتبي على الدليل، كما نحن فيه، فإنّ الشكّ في سقوط القراءة في المقام مسبّب عن الشكّ في تحقّق الجماعة بدون القيد

الجماعة من اغتفار زيادة الركن ونحوه مشكوكة، فالأصل عدم صحّة الجماعة في مورد الشكّ.

[فروع ستة]

إذا عرفت ذلك فهنا فروع.

[الفرع] الأوّل:

يعتبر عدم الحائل بين المأموم وإمامه وبين المأمومين بعضهم مع بعض بلا

المشكوك، فإذا رفع قيدَيّته بأصالة البراءة الشرعيّة المستفادة من حديث الرفع، وأحرز بها موضوع الدليل المخصّص -أعني الجماعة- فلا يبقى مجال للرجوع إلى عموم أم أدلّة القراءة، كما هو واضح.

وهذا نظير ما إذا ورد (أكرم العلماء)، ثمّ دل دليل لبّي على حرمة إكرام فسّاقهم وشكّ في عالم أنّه فاسق أم لا، وكان حالته السابقة الفسق، فإنّه لا شبهة في أنّ بالاستصحاب يحرز كونه فاسقاً، ويترتّب عليه حرمة إكرامه مع أنّه لولا هذا الاستصحاب لكان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى عموم (أكرم العلماء) بناءً على ما هو الحقّ في جواز التمسّك بالعامّ مع الشكّ في مصداق المخصّص فيما كان دليل المخصّص لبّياً، وليس وجه تقديم الاستصحاب في المثال على عموم العام إلّا كونه متكفّلاً لإثبات موضوع الدليل المخصّص للعام، كما نحن فيه.

مدفوعٌ: بأنّ تقديم الأصل على الدليل فيما إذا كان له تقدّم رتبي على الدليل إنّما هو فيما كان الأصل من الأصول التنزيليّة التي يكون مفادها إلغاء الشكّ، وإحراز الواقع تعبّداً كالاستصحاب، دون الأصول غير التنزيليّة التي مفادها مجرّد البناء العملي على أحد طرفي الشكّ، مع حفظ الشكّ وعدم إلغائه، كأصالة البراءة والحلّيّة، ولذا قلنا في محلّه أنّ مجرّد الترتّب والسببيّة بين الشكّين لا يجدي في حكومة الأصل الجاري في الشكّ السببي على الجاري في المسبّبي، بل لا بدّ في حكومة الأصل السببي، وكونه مزيلاً للشكّ المسبّبي -مضافاً إلى اعتبار كون المسبّب أثراً شرعيّاً أو عقليّاً، وكون ترتّبه على السببي أيضاً شرعيّاً- أن يكون الأصل في السبب مفاده إلغاء الشكّ في المسبّب، كي يكون حاكماً على الأصل الجاري فيه؛ إذ لا معنى للحكومة إلّا رفع الأثر برفع موضوعه تعبّداً، فما لم يكن الأصل السببي ملغيّاً للشكّ المسبّبي ومزيلاً له تعبّداً الذي معناه رفع آثاره الشرعيّة التي منها الأصل الجاري فيه لم يكن حاكماً على الأصل المسبّبي.

ونقول في المقام: إنّ أصل البراءة في القيد المشكوك لا يجدي في إحراز عدم اعتباره في الجماعة، وأنّها تتحقّق بدونه، كي تكون حاكمة على عموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، وهذا بخلاف استصحاب الفسق في المثال فإنّ به يحرز كون ذلك العالم فاسقاً، فيحرز به موضوع المخصص اللبّي لـ(أكرم العلماء)، فيكون حاكماً على عمومه، هذا وتدبّر جيّداً.

خلاف منّا ظاهراً.[1] ويدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل لا بأس بذكره لاشتماله على جملة من الشرائط والأحكام، قال عليه السلام: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، وأيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام وبينهم وبين الصفّ الّذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة، وإن كان بينهم ستراً أو جداراً فليس تلك لهم بصلاة إلّا من كان حيال الباب». قال عليه السلام: «وهذه المقاصير لم تكن في زمن أحد من الناس وإنّما أُحدثها الجبّارون، وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة». قال وقال أبو جعفر عليه السلام: «ينبغي أن تكون الصفوف تامّةً متواصلةً بعضها إلى بعضٍ لا يكون بين الصفّين ما لا يتخطّى، يكون [١٤/a] قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد». قال وقال: «أيّما إمرأة صلّت خلف إمام وبينها وبينه ما لا يتخطّى فليس لها تلك بصلاة»، قال قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلّي كيف يصنع وهي إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها وبين [ب/١٠] الرجل وتنحدرهي شيئاً».[2]

ولا يخفى صراحتها في مانعيّة الحائل[3] -سواءٌ كان مثبتاً كالجدار أو منقولاً

---

١. جواهر الكلام، ج١٣، ص١٥٤.

٢. الكافي، ج٣، ص٣٨٥، ح٤؛ إلى قوله: «جسد الإنسان» والفقيه، ج١، ص٣٨٦، ح١١٤٥؛ وفيه: «و إن كان ستراً أو جداراً» بدل «فإن كان بينهم سترة أو جدار»، وليس فيه: «لم تكن في أحد من الناس» وأيضاً عبارة «قال: أبو جعفر عليه السلام: ينبغي أن تكون.. جسد الإنسان».

٣. **قوله: «و لا يخفى صراحتها في مانعيّة الحائل»**. انتهى.

وتوهّم: أنّ صراحتها في المانعيّة ممنوعة بعد احتمال كون المراد من نفي الصلاة نفي الكمال -كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» [تهذيب الأحكام، ج١، ص٩٢ ح٢٤٤، وفيه: «مسجده» بدل «المسجد» الثانية]- لا نفي الحقيقة.

مدفوعٌ: بأنّ قوله عليه السلام: «فليس تلك لهم بصلاة» [من لايحضره الفقيه، ج١، ص٣٨٦، ح١١٤٤] وإن لم يكن في حدّ ذاته إلّا ظاهراً في مانعيّة الحائل، لكنّه بلحاظ ما فرّع عليه عليه السلام من توبيخ خلفاء الجور على الصلاة في المقاصير بقوله عليه السلام: «وهذه المقاصير لم تكن» [تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٢، ح١٨٢]. انتهى يكون صريحاً في المانعيّة؛ إذ لو كان الحائل غير مؤثّر إلّا في نفي الكمال لم يكن لهذا التوبيخ مجال، كما هو واضح.

كالستر، وسواء كان بين الإمام والمأموم أوكان بين المأمومين- فإنّ خلف المقاصير

ومن هنا يظهر: اندفاع ما ربّما يتوهّم من التنافي بين ما في صدر الصحيحة في مقام بيان حكم البعد من قوله ﷺ: «فليس تلك لهم بصلاة» الظاهر في مانعيّة البعد بما لا يتخطّى وما في ذيلها من قوله ﷺ: «ينبغي أن تكون الصفوف تامّة متواصلة بعضها إلى بعض، لا يكون بين الصفّين ما لا يتخطّى» [تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٥٢، ح ١٨٢] الظاهر -بلحاظ اشتماله على لفظة «ينبغي» وعلى ذكر بعض المستحبّات- في استحباب أن لا يكون البعد بين الصفّين بما لا يتخطى.

توضيح الاندفاع: هو أنّه بعدما عرفت من أنّ المراد من قوله ﷺ في حكم الحائل: «فليس تلك لهم بصلاة» لابدّ أن يكون نفي الصحّة بقرينة ما فرّع عليه من التوبيخ، فلا بدّ أن يكون المراد من قوله ﷺ في حكم البعد: «فليس تلك لهم بصلاة» أيضاً هو نفي الصحّة بقرينة وحدة السياق، وحينئذٍ يتعيّن حمل قوله ﷺ في الذيل: «ينبغي» على مطلق الرجحان غير المنافي لكون بعض ما ذكر بعده مستحبّاً وبعضه واجباً. وبعبارة أُخرى: وإن كان قوله ﷺ في الذيل: «ينبغي» ظاهر في الاستحباب لكنّه ليس بحيث يزاحم ظهور قوله ﷺ في الصدر: «فليس تلك لهم بصلاة» في الفساد؛ وذلك لإمكان حمل قوله ﷺ: «ينبغي» على مطلق الرجحان، بخلاف قوله ﷺ: «فليس تلك لهم بصلاة»؛ فإنّه بقرينة اتّحاده سياقاً مع قوله ﷺ في حكم الحائل: «فليس تلك لهم بصلاة» الصريح في الفساد بقرينة ما رتّب عليه من التوبيخ يأبى عن الحمل على نفي الكمال.

وإن أبيت عن صحّة حمل قوله ﷺ: «ينبغي» انتهى على مطلق الرجحان فنقول: يمكن حمل صدر الصحيحة على كونه في مقام تحديد ما يعتبر في الجماعة من البعد بين المحال التي يأخذها المصلّون لإتيان جميع أفعال صلاتهم التي منها السجود فيها، فيدلّ على اعتبار أن لا يكون بين مسجد المأموم وموقف الإمام -وكذا بين مسجد المأموم اللاحق وموقف السابق- بمقدار ما لا يتخطّى، وحمل ذيلها على كونه في مقام تحديد ما يستحبّ في الجماعة من البعد بين الصفّين، فيدلّ على استحباب أن لا يكون بين مواقف أهل الصفّين بمقدار ما لا يتخطّى.

وعلى هذا يرتفع التنافي بين الصدر والذيل رأساً، إذ لا مجال لتوهّم التنافي بينهما بعد اختلافهما مورداً، كما هو واضح.

ويشهد لما ذكرنا من الحمل -مضافاً إلى كونه مقتضى اعتبار عدم البعد بما لا يتخطّى في الصدر بين المصلّين الظاهر في اعتباره في جميع حالاتهم التي منها حال السجود، واعتباره في الذيل بين الصفّين الظاهر في اعتباره في خصوص حال القيام- الاستثناء الواقع في الفقرة المتعرّضة لحكم الحائل بقوله ﷺ: «إلّا من كان بحيال الباب» [تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٢، ح ١٨٢]؛ إذ لو كان البعد اللازم مراعاته في الجماعة ملحوظاً بين مواقف المصلّين لم يكن لهذا الاستثناء على نحو الإطلاق مجال، فإنّه وإن كان مسوغاً لبيان فقد المانع من جهة الحائل لمن كان واقفاً بحيال الباب، إلّا أنّ الواقف بحياله حيث يكون البعد بينه وبين الداخل في المقصورة بمقدار ما لا يتخطّى غالباً، فلا يصحّ استثناؤه على نحو الإطلاق مع الملازمة الغالبيّة بينه وبين وجود المانع من جهة البعد، إلّا بأن يجعل كاشفاً عن أنّ المراد من البعد المعتبر في الجماعة الذي حدّده ﷺ بأن لا يكون بمقدار ما لا يتخطّى هو البعد بين مسجد المأموم وموقف الإمام، وبين مسجد المأموم اللاحق وموقف السابق، لا البعد بين الموقفين، كي ينافي صحّة استثناء الواقف بحيال الباب على نحو الإطلاق.

الإمام لا يرى، وإذا كان بينهم ستر أو جدار المأموم لا يرى بعضهم بعضاً.

ثمّ إنّ المقاصير أحدثها خلفاء الجور خوفاً من أن يقتلهم أحد حال الصلاة، وأوّل من أحدثها معاوية بعد ما سمع قتل أمير المومنين عليه السلام بيد أشقى الأوّلين والآخرين خوفاً من الخوارج ثمّ تبعه سائربني أُميّة و[ال]خلفاء العباسيّين. وكانت على قسمين على ما ينقل، قسم كانت بابها من خارج المسجد فيدخل الإمام ويسدّ الباب وما رآه حال الصلاة أحد، وقسم كانت لها بابان باب من الخارج وباب من داخل المسجد يراه المأموم الّذي خلفه، وهذا القسم لولم يقف أحد بحذاء الباب، بل وقف بجنبه من اليمين واليسار بحيث لا يرى الإمام ولا يرى من يراه فلا يجوزله الاقتداء، إلّا أنّ كون المقصورة من الثاني غير معلوم، بل جعل الباب لها من داخل المسجد خلاف المقصود. نعم، ينقل من بعض الأعلام أنّها كانت بينها وبين المسجد شبّاك بحيث يرى بعض المأمومين (الشخص)[1] الداخل فيها.

وكيف كان فالصحيحة ظاهرة الدلالة في مانعيّة الستر والجدار، ولا يعارضها المرويّ عن ابن الجهم عن الرضا عليه السلام [سألته] عن الرجل يصلّي بالقوم في مكان ضيّق [ويكون] بينهم وبينه ستر أيجوزأن يصلّي بهم قال: «نعم،»؛[2] لأنّه إمّا محمول على التقيّة وإمّا على الستر الّذي ليس بحائل.

كما يشهد لذلك أيضاً الأخبار الواردة في جواز اقتداء المرأة بالرجل [أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٠٩، ب ٦٠ من أبواب صلاة الجماعة] إذا كان بينها وبينه حائط أو طريق من غير استفصال بين ما كان الحائط أو الطريق الفاصل موجباً لبُعدها عن الإمام بما لا يتخطّى وغيره، مع أنّ الفصل بهما ملازم -غالباً، بل دائماً- للبعد بين الموقفين بما لا يتخطّى؛ فإنّه يكشف كشفاً قطعيّاً من أنّ البعد بهذا المقدار إنّما يضرّ بالجماعة لو كان في جميع حالات الصلاة التي منها حال السجود، وأمّا لو كان في حال القيام فقط فلا يضرّ بها وإن كان يستحبّ عدمه في هذا الحال، هذا.

١. أضفنا ما بين المعقوفين من نسخة «ش».

٢. **تهذيب الأحكام**، ج ٣، ص ٢٧٦، ح ٨٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٠٨، الباب ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

ثمّ إنّ [١٤/b] **المراد** من «الستر» و«الجدار» ليس مطلقَ ما يكون واسطة بينهما[١] أو بينهم، كـ«العتبة» ونحوها الّتي يكون مقدار شبر أو أقل بحيث يمنع عن المشاهدة حال السجود دون سائر الأحوال - لعدم تبادر مطلق الحائل من الصحيحة - فلا يضرّ هذا المقدار، إنّما الإشكال فيما كان مانعاً حال الجلوس دون القيام أو العكس؛ فإنّ الصحّة في أمثال ذلك لا يمكن الجزم بها وكذلك يشكل الحكم بالصحّة لو كان الحائل شبّاكاً. نعم، إذا كان خرمها[٢] وسيعة لا يبعد الحكم بالصحّة؛ لعدم صدق الستر والجدار عليه لو كان كذلك.

وهكذا يقع الإشكال لو كان الحائل غير مانع عن المشاهدة كالزجاجة، ولا يبعد أن يقال بعدم شمول الستر والجدار لمثل الزجاجة بل الشبّاك مطلقاً، ولو كان ضيّق الخرم جدّاً؛ لأنّ المدار في الستر والجدار على ما يمنع المشاهدة دون غيره.

ولكنه لا يخفى أنّه لو كان هناك إطلاق يقتضي صحّة الجماعة مطلقاً لكان اللازم الاقتصار على ما يتيقّن مانعيّته، وأمّا لو لم يكن إطلاق ولا الأصل يقتضي البراءة فالحكم بالصحّة مشكل.

نعم، ما يقالُ بأنّ الشبابيك والزجاجة مانعة عن صحّة الاقتداء من جهة ظهور الصحيحة في امكان التخطّي بين الإمام والمأموم وبينهم؛ بناءً على نسخة «فإذا كان بينهم ستر أو جدار» بالفاء بأن يكون «الفاء» تفريعاً على ما لا يتخطّى غيرُ وارد؛ لانّ المراد من [الف/١١] ما لا يتخطّى أي لا يتخطّى مقداراً؛ لأنّ[٣] المراد ما لا يمكن التخطّي ووصولُ كلّ منهما إلى الآخر من جهة الفصل بمثل النهر والشبّاك والزجاجة

---

١. في هامش نسخة «ش»: «بينهما ظاهراً، أي الإمام والمأموم».

٢. في هامش نسخة «ش»: «بالخاء المعجمة أي ثقبها. خرم الثوب فصمّه و ثقبه تخرم انفصم وانثقب انخرم انشقّ». «الخرم: الثقب والشق» النهاية، ج ٢، ص ٢٧، مادة «خرم».

٣. في هامش نسخة «ش»: «لأنّ، ظ».

ونحوها، ويشهد له ذيل الصحيحة في قوله عليه السلام: «**يكون قدرذلك مسقط جسد الإنسان**». هذا مع أنّ «الفاء» ليس دائماً للتفريع، مع ظهورالكلام في استقلاليّة كلّ من البعد و«الحيلولة» في المانعيّة.

كما أنّه لو قلنا بأنّ الزجاجة غيرمانعة فلا يقال بأنّ في الزجاجة لا يرى الشخص، بل يرتسم [١٥/a] منه صورته فيها فيرى الصورة. **وذلك أوّلاً** فللفرق بين «المرآة» و«الزجاجة»؛ فإنّ «الزجاجة» جسم شفّاف - كالماء والهواء - غيرُمانع عن رؤية نفس الجسم. **وثانياً** أنّ صدق «الرؤية» عرفاً لا يبتني على المسائل الحكميّة فالأقوى أنّها غيرمانعة من هذه الجهة وإنّما الإشكال في شمول الصحيحة لها وعدمه.

والصواب أن يقال: إنّ الصحيحة في[1] بيان تحديد الموضوع العرفي وهو ما يقال في العرف إنّه اجتماع، وهو عرفاً عبارة عن اتّحاد المحلّ والمكان الّذي يجتمع فيه اثنان، ولذا يقال: إنّ المجتمعَين لو كان أحدهما إمرأةً فلا يضرّالستروالجدار بالاتّحاد؛ لأنّ المتعارف أنّه يُضرَب الستربين الرجل والمرأة إذا أرادا أن يجتمعا بخلاف ما إذا اجتمع الرجلان؛ فإنّ الستربينهما مضرّبالاجتماع، فكلّ مورد صدق الاتّحاد فلا يضرّتخلّلُ (شيء)[2] بينهما، كالفصل بما يكون قدرشبرأو أقلّ، وأمّا لو كان أزيد من ذلك - كما إذا فصل بينهما مقدارما يمنع عن رؤية كلّ منهما الآخرحال الجلوس - فلو قلنا بأنّ ظاهرقوله عليه السلام: «**وإن كان بينهم سترأوجدار**» هواعتبار[3] البينونة في جميع الحالات[4] الصلاتيّة[5] فالسترحال الجلوس وحده لا يضرّفيكون الستركاعتبار

---

١. في هامش نسخة «ش»: «مقام، ظ».

٢. أضفنا ما بين المعقوفين من نسخة «ص».

٣. في هامش نسخة «ش»: «مانعية، ظ».

٤. في نسخة «ص»: «حالات الصلاتي» بدل «الحالات الصلاتيّة».

٥. في المخطوطتين «الصلاتي» بدل «الصلاتيّة».

البُعد بما لا يتخطّى؛ فإنّ البُعد بهذا المقدار يضرّ لو كان في جميع حالات الصلاة، وأمّا لو كان حال القيام دون السجود فلا يضرّ؛ لأنّ ظاهر الحال المستفاد من [الواو الحاليّة في][1] قوله ﷺ: «وبينهم وبين الصفّ الّذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى» أن يكون في حال الصلاة بأجمعها هذا البُعد وسيجيء أنّه لو كان مقدار ما لا يتخطّى حال الوقوف لا يضرّ؛ لأنّ حال سجود المتأخّر وقيام المتقدّم ليس البُعد إلّا أقلّ ممّا يتخطّى فإذا اعتبر عدم البُعد في جميع الحالات[2] الصلاتيّة[3] فكذلك الحيلولة بينها يعتبر[4] كذلك.

نعم، يشكل هذا لو كان طول الحائل إلى ترقوة الإنسان بحيث [١٥/b] لا يمنع المشاهدة حال الوقوف وحده، أو فرضنا ثقباً بينهما يرى أحدهما الآخر حال الركوع؛ فإنّ صحّة هذين الصورتين مشكلة؛ لصدق أنّه بينهما سترأو جدار، [ب/١١] فالأقوى أن يقال: لا شبهة أنّ الشرائط المعتبرة في الجماعة منها ما يكون تعبّديّاً صرفاً، كتقدّم الإمام[5] على المأموم وعدم علوّ مَوقِفِه. ومنها ما يكون تحديدهما يعتبر في الاجتماع عرفاً، كعدم البُعد وعدم وجود الحائل بينهما، فإذا كان الحيلولة مانعاً عن الاجتماع عرفاً فما لا يصدق عليه الحائل - كالشبر وما يقرب منه، بل إلى حدّ المانع حال الجلوس - فلا يضرّ فصله وما يصدق عليه الستر والجدار - كما يصل إلى حدّ الصدر والفوق من هذا كحدّ الترقوة والقامة - فيضرّ فصله. ولو كان حائلاً في حال

---

١. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

٢. في المخطوطتين: «حالات» بدل «الحالات».

٣. في المخطوطتين: «الصلاتي» بدل «الصلاتيّة».

٤. في هامش نسخة «ش»: «عدمها، ظ».

٥. **قوله: «كتقدّم الإمام»**، انتهى.

لايخفى: منافاة هذا الكلام لما سيجيء في المسألة الرابعة من دعوى أنّ تقدّم الإمام وعدم تقدّم المأموم عليه ممّا تقتضيه الإماميّة والمأموميّة في حاقّ حقيقتهما، لا أنّه من الشرائط المعتبرة في الجماعة تعبّداً.

دون حال فمجرّد الرؤية في حال الركوع لا يفيد، والمتوسّط بين هذين الحدّين يشكّ في اعتباره، ومقتضى الإطلاق عدم اعتباره وإن كان الأحوط أن لا يكون[1] هذا فاصلاً أيضاً، فعلى هذا يشكل الأمر في الزجاج والشبّاك؛ أمّا الزجاج فلأنّه مانع عن الاجتماع ومجرّد عدم مانعيّتها عن الرؤية لا يفيد؛ لأنّ ظاهر الستر وإن كان هو الحاجب عن المشاهدة إلّا أنّه ليس المدار عليه قطعاً لعدم مانعيّة العمى والظلمة بلا إشكال، وأمّا الشبّاك فلصدق كونه ساتراً وفاصلاً. نعم، لو كان بحيث لا يصدق عليه الستر - لوسعة شبابيكه - فلا يضرّ.

[الفرع] الثاني من الفروع:

إنّه لو كان الإمام رجلاً والمأموم إمرأة فلا يضرّ الحائل بينهما؛ لما عرفت من أنّه يصدق الاجتماع بينهما مع ضرب الستر بينهما، كما كان هكذا عادة المسلمين ونرجو من الله بقاءها إلى قيام القائم عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ويدلّ عليه موثّقة عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم وخلفه دار فيها النساء، هل [١٦/a] يجوز أن يصلّين خلفه؟ قال: «**نعم، إن كان الإمام أسفل منهنّ**». قلت: فإنّ بينه وبينهنّ حائطاً أو طريقاً. قال: «**لا بأس**».[2]

(نعم، لابدّ من تقييده بما إذا علمت أحوال الإمام في انتقالاته وحركاته؛ لأنّه لا يصدق القدوة مع عدم علمها بها، بل يُعَدّ مجلسُها غير مجلس الإمام لو كان الأمر كذلك؛ لأنّ الاجتماع لا يغيّره الستر لو كانت عالمةً بحركات المجتمع معها وراء الستر، بل لا يبعد أن يقال: اختصاص الجواز في الموثّقة بالحائط يشعر بهذا؛ لأنّ الحائط هو الّذي يحيط بالدار لحفظها عن النظر فقط، وأمّا إذا كان ضخماً وذا بنية وغلظ فيسمّى بالجدار.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «لا يجعل، ظ».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٣، ح١٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٢، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

وعلى أيّ حال إذا عُدّا متباينين[١] مجلساً فلا تصحّ صلاتها. هذا إذا كان المأموم أُنثى)[٢]؛

وأمّا لو كان كلّ منهما أُنثى فيضرّ الفصل لما ذكرنا من أنّ العرف يرى الحائل منافياً للاجتماع، مع أنّ اشتراك حكم الرجال والنساء فيما لم يثبت الاختصاص، مسلّم عند العلماء.

[الفرع] الثالث:

يعتبر في صدق الحائل أن يكون مستقرّاً فلا يضرّ مرور شخص يمنع[٣] الاجتماع؛ لأنّ الظاهر من الستر والجدار أن يكون كذلك. نعم، إذا اتّصلت المارّة بحيث يقف الثاني مكان الأوّل وهكذا إلى مقدار معتدّ به فتفسد الجماعة؛ لصدق استقرار المانع حينئذٍ. **وعلى أيّ حال** [الف/١٣] لا تفسد الصلاة إلّا إذا أخلّ بوظيفة المنفرد، وهذه قاعدة مطّردة في جميع موانع الجماعة فكلّما فسدت الجماعة لا تفسد الصلاة إلّا إذا فسدت من جهة أخرى وسيجي ذلك.

[الفرع] الرابع:

لو كان الحائل في ابتداء الجماعة ثمّ ارتفع في الأثناء أو طرأ في الأثناء فالأقوى بطلان الجماعة؛ لصدق أنّ بينهم ستر أو جدار. نعم، قد تقدّم أنّه لو لم يستقرّ الحائل فلا يضرّ حيلولته فعلى هذا إذا حال في الأثناء مثل الثوب ونحوه من جهة الريح ونحو ذلك فلا يضرّ إذا ارتفع فوراً، وأمّا لو طرأ وبقي مقداراً فتفسد الجماعة ولا يفيد للاقتداء ارتفاعه بعد ذلك. وهذه أيضاً قاعدة مطّردة في جميع الموانع فلو حصل

---

١. في نسخة «ص»: «متباينان» بدل «متباينين».

٢. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ص».

٣. في هامش نسخة «ش»: «بصدق، ظ».

الفصل أو الحائل في الأثناء ثمّ ارتفع فلا تعود القدوة بارتفاعه؛ لأنّ المنفرد لا يصلح له الاقتداء[1] في الأثناء وإن صار منفرداً في الأثناء، فلو أبطل المأمومُ المانعُ عن رؤية الإمام صلاتَه تبطل جماعةُ الممنوع به فلو عاد إليها ثانياً لا أثر للقدوة[2]، وهكذا لو بطلت صلاته قهراً - لكونه مقصّراً أو لصدور الحدث منه - فتفسد جماعة الممنوع به ولا يفيد [١٦/b] اقتداء الواسطة ثانياً لرجوع اقتداء الممنوع.

وبالجملة يعتبر عدم الحيلولة بين الإمام ومن بحكمه وبين المأموم إلى آخر الصلاة فتبطل جماعة الصفّ المتأخّر إذا بطلت صلاة الصفّ المتقدّم الحائل، أو كان باطلاً من أوّل الأمر.

---

١. **قوله: «لأنّ المنفرد لا يصحّ له الاقتداء»**، انتهى.

لا يخفى: أنّه اختار فيما سيجيء في أحكام الجماعة جواز الاقتداء للمنفرد في أثناء صلاته، واستدلّ عليه بما حاصله: أنّه لا فرق بين هذا الفرض وما إذا عرض على الإمام في أثناء الصلاة ما منعه عن إتمامها، كالحدث والإغماء والموت ونحوها، أو انتهت صلاته لكونه مسافراً، فكما أنّ في جميع هذه الصور ينفرد المأموم قهراً، ثمّ يقتدي بإمام آخر من المأمومين أو من غيرهم، كذلك في هذا الفرض.

ومجرّد كون جواز الرجوع إلى وصف المأموميّة في هذه الصور للنصّ لا يكون فارقاً بعد كون الحكم فيها ممّا تقتضيه القاعدة لولا النصّ أيضاً؛ حيث إنّ الجماعة والفرادى ليستا كالظهريّة والعصريّة من أوصاف الماهيّة، كي لا يجوز العدول من إحداهما إلى الأُخرى إلّا بدليل، بل هما من المشخّصات الخارجيّة للصلاة، كالمسجديّة ونحوها التي يكفي نفس قصد الصلاتيّة لإتمامها في ضمن أيّها شاء.

وليست الجماعة أيضاً وصفاً مجموعيّاً، بأن يكون قوامها باقتداء المأموم مجموع صلاته بمجموع صلاة الإمام، كي تتوقّف صحّتها على بقائها جماعة استدامة، وعلى انعقادها جماعة ابتداءً، بل المستفاد من مجموع الأدلّة الواردة في أحكام الجماعة -كالواردة في صحّة اقتداء الحاضر بالمسافر [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٢٩، ب ١٨ من أبواب صلاة الجماعة]، وفي كيفيّة صلاة الخوف [أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٤٥٥ ح ١ و ٢]، وفي حكم المأموم المسبوق [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٨٦ وما بعدها، ب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة]، وفي استخلاف الإمام أحداً من المأمومين أو من غيرهم فيما عرض له في الأثناء ما منعه عن إتمام الصلاة [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٢٦ وما بعدها، ب ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة]، كالحدث ونحوه - هو أنّ الجماعة في أبعاض الصلاة من قبيل العامّ الأصولي، فكما أن مقتضى ذلك جواز الانفراد للمقتدي في الأثناء كذلك مقتضاه جواز الاقتداء للمنفرد في أثناء صلاته، هذا وتدبّر جيّداً.

٢. في هامش نسخة «ش»: «بالنسبة إلى الممنوع به».

ولكنّه لايخفى أنّه لو شكّ في بطلان صلاتهم فأصالة الصحّة كافية وإن انكشف كون صلاتهم فاسدة؛ لا لأنّ الحكم الظاهري يفيد الإجزاء، بل لأنّ المدار في باب شرائط الجماعة - سواءٌ كانت راجعة إلى الإمام كإيمانه وعدالته وطهارته، أو إلى المأموم بالنسبة إلى مأموم آخر كالاتّصال بينهما وعدم الحائل - هو إحرازُها لا الشرائطُ الواقعيّة فإذا أحرز الصحّة ولو بالأصل فيصحّ الاقتداء واقعاً. نعم، لو علم إجمالاً ببطلان صلاة أحد من كان في الصفّ المتقدّم وكان من محلّ ابتلائه فلا يجوزله القدوة، وأمّا مجرّد الشكّ أو العلم في شخص لم يعلم أنّه مانع من الرؤية أو فاصل فلا يضرّ، وسيجيء إن شاء الله توضيح ذلك في محلّه.

[الفرع] الخامس:

لا يقدح حيلولة المأمومين بعضهم لبعض مع اتّصالهم بمن يرى الإمام فإذا كان الإمام، في محراب داخل أو في مقصورة لها باب من داخل المسجد فوقف أحد المأمومين وراء الإمام بحيث يراه واتّصل الباقون بمن يرى الإمام من جانبيه فيصحّ صلاة جميع هذا الصف وكذا الصفوف المتأخّرة المشاهدة للصف المتقدّم، فعلى هذا لوكان بين الصفوف [ب/١٢] أسطوانة أو جداريصحّ اقتداء من كان متّصلاً بمن لم تَحُل الأسطوانةُ أو الجدارُبينه وبين من تقدّمه أوإذا كانتا حائلتين بينه وبين أهل صفّه ولكن كان قدّامه مأموماً يرى الإمام أو يرى من رآه، فعلى هذا لو وقف أحدٌ خارج المسجد مقابلاً لمن في المسجد الّذي ليس له حائل يصحّ صلاته وصلاة مَن [١٧/a] في جانبيه وإن كان قدّام مَن في جانبيه حائط المسجد لا المأمومين.

وبالجملة يكفي مشاهدة الإمام أو مشاهدة من يشاهده، قدّاميّاً كان أو من الجانبين. نعم، لوكان الإمام في المحراب الداخل أو في المقصورة ولم يقف أحد مقابلاً له وإنّما وقف عن أحد جانبيه فصلاته باطلة؛ وهكذا من صلّى خارج

المسجد ولم يقف مقابل من في المسجد فصلاته باطلة.

وحاصل الكلام أنّه لم يدلّ دليل على مانعيّة الستروالجدارعلى أيّ نحوكان ولا على شرطيّة المقابلة الأماميّة دون اليمين والشمال لا بين المأمومين مع الإمام ولا بين بعضهم مع بعض. نعم، كلمات الأساطين في المقام مضطربة وقد خولف ما ذكرناه؛ لتخيّل دلالة الرواية على خلافه فيظهرمن الوحيد البهبهاني﵀ اعتبار مشاهدة الإمام أو مشاهدة من يشاهده من جانب القدّام دون الجانبين،[1] ومقتضى كلامه أنّه لوكان الإمام في محراب داخل بين الجداريصحّ صلاة من بحذاء الباب دون الجانبين وإن اتّصلا بمن يشاهد الإمام. نعم، يصحّ الصفّ المتأخّرعن الصفّ الأوّل؛ لأنّهم يشاهدون مشاهد الإمام قدّاميّاً، ومدركه - مضافاً بأنّه ظاهركلمات جمّ غفيرمن الأساطين - قوله ﷺ: «فليس تلك لهم بصلاة إلّا من كان بحيال الباب»؛ فإنّ هذا الكلام توطئة لقوله ﷺ: «وهذه المقاصيرلم تكن في زمن أحد من الناس»؛ لأنّ قبل هذا الكلام لم يكن لما يفرض له الباب اسم، فاستثناء «من كان بحيال الباب» يناسب بـ«المقاصير».

فحاصل المجموع أنّ الصلاة وراء المقاصيرمطلقاً باطلة إلّا من كان بحيال الباب فصلاته غيره باطلة إلّا إذا كان خلفه.

ولكنّه لايخفى ما فيه أوّلاً [١٧/b] فلعدم معلومية كون المقاصيرذا باب من الداخل.

وثانياً ليس «الحيال» ظاهراً في المقابلة القدّاميّة، بل يطلق عليه وعلى من كان بجنب أحد، ففي باب القنوت يقال: [الف/١٣] «ارفع اليدين بحيال وجهك»، وفي حال التشهّد يقال: «ضع الكفّين على الركبتين بحيال وجهك».

---

١. الحاشية على مدارك الأحكام، ج٣، ص٣٤٧ - ٣٤٨.

وأمّا ما استشهد به من كلمات الأساطين فظاهر كلمات أغلبهم في صحّة صلاة من كان بحيال المحراب هو من كان متّصلاً مع الإمام في المحراب لا خصوص المقابل له في قبال من بَعُد عن الإمام ولا يرى من يراه.

وأمّا مثل عبارة الشرائع: «لو وقف الإمام في محراب داخل فصلاة من يقابله ماضية دون من إلى جانبيه إذا لم يشاهدوه»[1] فلعلّه مجمل فيحتمل أن يراد منه من كان بعيداً عن الإمام وواقفاً في الصفّ الّذي يكون الإمام بحذائه، وهذا التوجيه و إن كان بعيداً - بل في ذيل كلامه وهو الفرق بين الصف الأوّل والبواقي ما هو صريح في خلافه - إلّا أنّهم قدّس الله أسرارهم حيث لم يستشكلوا في الاستدارة حول الكعبة جماعة من هذه الجهة، بل بعضهم صرّحوا بجوازها وبعضهم منعها من جهة الاختلاف في الجهة فلابدّ من توجيه عبائرهم.

وعلى أيّ حال لا دليل على اعتبار المغايرة بين كيفيّة رؤية الإمام ورؤية من يراه بأن نقول ببطلان صلاة جانبي الصفّ الأوّل إذا كان الإمام في محراب داخل وصحّة صلاة الصفوف المتأخّرة بأجمعها ولو استطالت بحيث لم يرالمتأخّرمن كان في قدّامه. وذلك لأنّ حكم مانعيّة السترحكم مانعيّة البُعد. ولا شبهة أنّه إذا اتّصل مأموم بمأموم لم يكن بينه وبين الإمام بُعد من[2] جانبي اليمين والشمال صحّت صلاته فكذلك لو رأى المأموم مأموماً يرى الإمام [١٨/a] من[3] جانبي اليمين والشمال؛ لأنّ قوله ﷺ: «فإن كان بينهم سُترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة إلّا من كان بحيال الباب» إجمال للتفصيل المتقدّم. ويستفاد كيفيّة مانعيّة الحائل من كيفيّة مانعيّة البُعد؛

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص١١٦.

٢. في هامش نسخة «ش»: «متعلّق بـ اتّصل».

٣. في نسخة «ش» «عن» بدل «من» و في الهامش فوقها: «متعلّق برأى».

ومانعيّة البُعد على صورثلاث: **الأولى** البُعد بين الإمام وجملة المأمومين، وهذه يستفاد مطابقةً من قوله ﷺ: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام».

الثانية البُعد بين الصفّ الأوّل والصفوف المتأخّرة، وهذه تستفاد أيضاً مطابقة من قوله ﷺ «وأي صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام بينهم وبين الصفّ الّذي يتقدّمهم قدرما لا يتخطّى فليس تلك نهم بصلاة».

الثالثة البُعد بين أجزاء الصفّ الواحد [ب/١٣] بعضهم مع بعض من جانبي اليمين والشمال، وهذه تستفاد التزاماً ومن [ال]مدلول الالتزامي للفقرتين الأُوليين؛ لأنّه إذا كان البُعد بين الإمام ومجموع المأمومين موجباً للبطلان وكذلك البُعد بين الصفّ الأوّل والثاني فكذلك البُعد بين أجزاء كلّ صفّ، فمسألة الحائل أيضاً كذلك؛ لأنّ مانعيّته كمانعيّة البُعد فلابدّ أن لا يكون بين الإمام وجملة المأمومين حائل ولا بين الصفّ الأوّل وباقي الصفوف ولا بين أجزاء الصفوف بعضها مع بعض.

وإذا صحّ الاتّصال في الأقسام الثلاثة فكذلك صحّ المشاهدة فيها فحكم بعض أجزاء الصفّ الواحد مع بعضٍ حكمُ الصفوف بعضها مع بعض، فكما يصحّ صلاة الصفّ المتأخّر- لرؤيتهم من يرى الإمام رؤية قدّاميّةً - فكذلك يصحّ صلاة من بجنبي المأموم الّذي يرى الإمام، ففي الصفّ الأوّل لا يختصّ الصحّة بمن يرى الإمام لكونه محاذياً للباب أو المحراب الواقف [١٨/b] فيه الإمام، بل يصحّ صلاة من كان جنب هذا المأموم الّذي يكون محاذياً للإمام. وقوله ﷺ: «إلّا من كان بحيال الباب» استثناء عن أمرمفروض في جميع الصورالثلاث، وحاصله أنّ عدم الحيلولة موجب للصحّة إذا فرضنا بين الإمام وجملة المأمومين أو بين الصفوف أو بين أجزاء الصفّ الواحد.

وجعل هذا الكلام توطئةً للأمر المتأخّر بأن يكون استثناءً عن الصلاة خلف المقاصير بعيد جداً، مع أنّك عرفت أنّ الحيال ليس مخصوصاً بالمقابلة القدّاميّة، وعرفت عدم معهوديّة الباب للمقاصير المعهودة في زمن الجبّارين. هذا، مضافاً بأنّه لو كان كذلك أيضاً لا يبعد أن يكون كنايةً عن كفاية الرؤية لا مقتصراً بصحّة صلاة من كان بحيال الباب وإلّا لزم اقتصار الصحّة في الصفوف المتأخّرة أيضاً بمن كان يشاهد من يشاهد الإمام قدّاميّاً، أي يلزم أن يكون صلاة من كان محاذياً لمن كان محاذياً للباب صحيحة دون من بجانبيه.

وبالجملة لا وجه للفرق بين الصفّ اللاحق والصفّ الأوّل، ولا اعتبار بالمشاهدة[1] القدّاميّة أصلاً، وليس قوله ﷺ: «إلّا من كان بحيال الباب» صريحاً في هذا المعنى حتّى يقال ببطلان صلاة الصفّ الأوّل إذا كان المأموم لا يرى الإمام [الف/١٤] أصلاً، بل «حيال الباب» لو فرض كونه منحصراً في المقابلة القدّاميّة لابدّ أن يجعل كنايةً عن اعتبار الاتّصال والرؤية وإلّا لزم بطلانُ[2] بعض الصفّ المتأخّر إذا كان أطول من المتقدّم، وبطلانُ صلاة من يصلّي خلف الأسطوانة إذا لم يرَ أحداً قدّامه، بل كان متّصلاً بمن في جانبيه وهو يرى المصلّي قدّامه مِن الإمام أو مَن يشاهده.

ودعوى أنّه لا مانع من الالتزام به غير مسموعة؛ لأنّ [١٩/a] قول الصادق ﷺ في صحيحة الحلبي: «لا أرى بالصفوف بين الأساطين بأساً» بإطلاقه يشمل ما إذا صلّى أحد وراء الأسطوانة الّتي هي مانعة من المشاهدة القدّاميّة.

وبالجملة بعد عدم اختصاص الحيال بالمواجهة وبعد كون الاستثناء راجعاً إلى الكلام المتقدّم فلا ينبغي التأمّل في صحّة صلاة من بجنبي المأموم الّذي يرى مَن تقدّمه مِن الإمام أو المأموم.

---

١. في المخطوطتين «بمشاهدة» بدل «بالمشاهدة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «صلاة، ظ».

تنبيه:

بناءً على ما تقدّم من أنّ قوله ﷺ: «**فإن كان بينهم سُترة أو جدار فليس ذلك لهم بصلاة**»[1] إجمال للتفصيل المتقدّم ويستفاد منه أحكام ثلاثة، فلا تصحّ صلاة الصفّ المتأخّر إذا كان بينه وبين الصفّ المتقدّم سُترة وإن لم يكن بينه وبين الإمام سُترة، أي لو رأى المأموم الإمام ولكن لم يشاهد المأموم الذي بسببه يتّصل بالإمام فلا تصحّ صلاته؛ لأنّ المدار في المشاهدة الّتي تعتبر للمأموم المتأخّر هي مشاهدة مَن به يرتفع البُعد بينه وبين الإمام؛ فإنّ اعتبار عدم الستر كاعتبار عدم البُعد.

والمفروض أنّ المتأخّر متّصل بالإمام -لاتّصاله بمن يتّصل بالإمام- فلا بدّ أن يرى من يرى الإمام أو من يرى من رآه، فعدم الحجب بين نفسه والإمام أو بينه وبين الصفوف المتقدّمة لا يفيد مع وجود الحاجب بينه وبين من يعتبر اتّصاله، وذلك واضح بعد ملاحظة أنّ حكم هذين القيدين حكم واحد، فلا يمكن أن يكون الاتّصال يحصل بأحد والمشاهدة بآخر.

[الفرع] السادس:

لو شكّ في الحائل فتارةً يشكّ فيه مع عدم سبق العدم وأخرى مع سبق عدمه، **ففي الأوّل** يجب إحراز عدمه فلو طرأ الشكّ في الأثناء - بأن كان غافلاً في حال الشروع - [١٩/b] تبطل صلاته، ولو كان في الابتداء لا يجوز له الدخول. وهذا من غير فرق بين أن يكون المشاهدة شرطاً أو الحيلولة مانعةً؛ لعدم كون أصالة عدم المانع من الأُصول المعتبرة على ما حقّق في محلّه فمع [ب/١٤] الشكّ في المانع لابدّ من إحراز عدمه ولو بأصل من الأُصول، فمع عدم جريان الاستصحاب لا تصحّ

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٥٢، ح ١٨٢.

الصلاة، ولا مجال لأصالة البراءة للعلم بتقيّد الصلاة بعدم الحائل.[1] نعم، لو اطمأنّ بعدمه بحيث كان احتمال وجوده احتمالاً لا يعتنى به العقلاء فالأقوى هو الصحّة؛ لأنّ الاطمئنان من الطرق العقلائيّة.

وأمّا في الثاني فيُبنى على عدمه، سواء شكّ في حدوثه في أثناء الصلاة أو في ابتدائها؛ لأنّ هذا هو مقتضى الاستصحاب. نعم، قد يتخيّل في بادئ النظر أنّ الاستصحاب هنا مثبت؛ لأنّ ظاهر الرواية اعتبار عنوان بسيط منتزع من اجتماع عَرَضٍ وجوهرٍ في زمانٍ واحد وهما صلاة المأموم وعدم وجود الحائل بينه وبين الإمام، والعنوان البسيط الّذي هو عبارة عن الحال المنتزع من أمرين أحدهما مشكوك على الفرض ليس له حالة سابقة، ووجودُ الحالة السابقة لمنشأ انتزاعه - وهو عدم وجود الحائل - لا يفيد، وتقدّم نظير هذا الإشكال في استصحاب بقاء الإمام راكعاً حين ركع المأموم وقلنا إنّ به لا يثبت عنوان «القبليّة» المستفاد اعتباره من قوله ﷺ: «قبل أن يرفع الإمام رأسه».

---

١. **قوله: «للعلم بتقيّد الصلاة بعد الحائل»**. انتهى.

لا يخفى: ما في هذا التعليل من الضعف والفساد؛ فإنّ مجرّد تقيّد الصلاة بعدم الحائل لا يجدي في المنع عن الرجوع إلى أصالة البراءة عند الشكّ في وجود الحائل أو حائليّة الموجود بعد كون التقييد به انحلالياً موجباً لتعدّد القيد حسب تعدّد أفراده الخارجيّة؛ كيف؟! و إلّا لم يجز الرجوع إليها عند الشكّ في اللباس وأنّه من أجزاء المأكول أو من غيره ولو على المختار من كون غير المأكوليّة مانعاً، وهذا خلاف ما حقّقناه في مبحث اللباس من أنّ المرجّح في المشكوك منه -بناءً على مانعيّة غير المأكول- هو البراءة لا الاشتغال، فالأولى تعليل المنع في جريان البراءة في المقام بما مرّ في مقام تأسيس الأصل في باب الجماعة في أنّ الشكّ هنا في مقام السقوط، وكفاية قراءة الإمام عن المأموم، واغتفار زيادة الركن وغير ذلك من آثار الجماعة، وهذا الشكّ وإن كان مسبّباً عن الشكّ في اعتبار المشكوك قيديّته في الجماعة، ويكون مقتضى الأصل البراءة عن القيد المشكوك اعتباره -بناءً على المختار من جريانها في الأقلّ والأكثر الارتباطيّات.

لكنّ هذا الأصل حيث لا يجدي في إثبات كون الفاقد للمشكوك جماعة واقعيّة، كي يزيل به هذا الشكّ المسبّبي، فتكون أصالة الاشتغال التي هي المرجع عند الشكّ في السقوط سليمة عمّا يكون حاكماً عليها، كما مرّ بيانه مفصّلاً، هذا وتبصّر.

ولكنّه لايخفى عدم ورود هذا الإشكال في المقام لإنّ قوله ﷺ: «فإن كان بينهم سُترة أو جدارفليس ذلك لهم بصلاة» وإن كان إجمالاً للتفصيل المتقدّم في البُعد ويستفاد منه ما يستفاد في البُعد من أحكام ثلاثة، [٣٠/a] وظاهرقوله: «وبينهم وبين **الإمام ما لايتخطّى**» هواعتبارالحال المنتزع من صلاة القوم وعدم البُعد بينهم وبين الإمام وليس الموضوع مجرّد اجتماع الصلاة مع عدم البُعد إلّا[1] أنّ هذا الظهورغير ملحوظ بنفسه في المقام، بل ليس إلّاكنايةً عن اعتبارعدم البعد؛ لأنّه لا يمكن التعبيرعن اعتبارهذا الشرط أوعدم المانع إلّا بهذا التعبير، فقوله: «وبينهم وبين الإمام **ما لا يتخطّى**» في مقام بيان اعتبارعدم وجود البُعد بنفسه لالأنّه مع صلاة القوم منشئان لانتزاع عنوان بسيط هوكان موضوعاً للحكم.

وبالجملة ظاهركلّ ما اعتُبرقيداً أن يكون هو بنفسه قيداً إلّا أن يقوم قرينة على اعتبارقيديّة المنتزع منه، كعنوان «القبليّة» في باب الركوع و«تولّد الولد حيّاً» في باب الإرث؛ لأنّ اعتبارالمنتزع يحتاج إلى عناية زائدة، فالاستصحاب في المقام نظيراستصحاب الطهارة في أنّ موضوع [الف/١٥] الحكم ليس إلّا اجتماع عرضين لمعروض واحد وهوفعل المصلّي وطهارته، فإذاكان مشغولاً بالصلاة وجداناً ومحرزاً للطهارة بالأصل فبضمّ الوجدان بالأصل يتمّ المركّب الّذي هوبنفسه الموضوع، ففي المقام يصح استصحاب عدم الحائل بلا توقّف على إحرازعنوان انتزاعي.

المسألة الثانية: [اشتراط اجتماع الإمام و المأموم في الموقف]

يشترط اجتماع الإمام والمأموم في الموقف فلا تصحّ الجماعة مع التباعد، وقد تقدّم أنّ هذا الشرط - كاشتراط المشاهدة - ممّا يعتبره العرف في الجملة في الجماعة، فإنّ وحدة الصلاة تقتضي أن لا يكون بينهما بُعد ولا حائل. نعم، هذا

---

١. في نسخة «ص»: «إلى» بدل «إلّا».

المعنى العرفي ممّا حدّده الشارع في مقدار خاصّ ولا يجوز الرجوع إلى العرف في مقدار البُعد؛ لأنّ العرف إذا اختلف في [٣٠/b] اعتبار مقدار الاجتماع في الموارد فتعيين مقداره في باب الصلاة ليس وظيفته، فما ينسب إلى بعض من الرجوع إلى العادة لا وجه له، فالصواب الرجوع إلى ما حدّده الشارع فقيل: إنّه حدّد أقلّ البُعد بمَرِيض عنز[1] وأكثره بمربض فرس، كما عن ابن سِنان عن أبي عبدالله ﷺ: «**أقلّ ما يكون بينك وبين القبلة مربض عنز وأكثر ما يكون مربض فرس**».[2]

ولكنّه لا يخفى أنّ إرادة «إمام الجماعة» من «القبلة» في الرواية لا شاهد لها؛ لاحتمال أن يكون المراد منها في هذه الرواية «**ما يستقبله المصلّي**» أي ما يجعله المصلّي قدّامه - كالرحل والعصا ونحوهما - يعتبر أن لا يكون بينه وبين المصلّي أزيد من مربض فرس.

وعلى أيّ حال ما عن العامّة[3] بأنّه لا يضرّ البُعد بثلاثمائة ذراع لا نعرف له وجهاً لا عرفاً ولا شرعاً.

وقيل: إنّه حدّده بأن لا يكون بين الإمام والمأموم ما لا يتخطّى. وهذا التحديد - وهو الحقّ والصواب - مأخوذ من صحيحة زرارة المتقدّمة وتقدّم أنّ صدرها مشتمل على أحكام ثلاثة، الإثنان منها بالمطابقة وهو اعتبار الاتّصال بين الإمام وجملة المأمومين واعتبار الاتّصال بين الصفوف، وواحد منها بالالتزام وهو اعتبار الاتّصال بين أجزاء الصفوف، وتقدّم أنّ المدار في «البُعد» و«الحائل» على نسق واحد وما يعتبر في أحدهما هو المعتبر في الآخر، فعلى هذا إذا لم يتّصل المأموم بالإمام في طرف القدّام ولا بمأموم آخر كذلك، بل اتّصل بالمأموم من جانب اليمين أو الشمال

---

١. في هامش نسخة «ش»: «العنز بالفتح: الأنثى من المعزّ».

٢. الفقيه، ج١، ص٣٨٧، ح١١٤٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٠، الباب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

٣. على سبيل المثال، أنظر: المجموع، ج٤، ص٣٠٢.

فلا يضرّ بالصحّة، كما هو [ب/١٥] كذلك بالنسبة إلى الحائل. وبالجملة المدار على التحديد الوارد في هذه الصحيحة.

وما قد يستشكل فيها مِن جهة الإعراض ومن جهة منافاة ذيلها لصدرها [٣١/a] لأنّ الذيل ظاهر في الاستحباب ومن جهة منافاتها لما دلّ على أنّ البُعد بينهما لا يضرّ كالأدلّة الدالّة على أنّه لو خاف فوت الركوع إذا أراد أن يلحق بالصفّ يكبّر في مكانه، ثمّ يلتحق **غير وارد. أمّا مسألة الإعراض** فمعلوم كذبها[ـا]؛ لأنّهم رضوان الله عليهم يتمسّكون لعدم البُعد والحائل بهذه الصحيحة. نعم، المناقشة في الدلالة على الوجوب ومانعيّة البُعد بما لا يتخطّى بين المأموم والإمام أو بين الصفوف صدرت منهم، كما في كلام المحقّق أنّ اعتبار القدر المذكور مستبعد[1] فيحمل على الفضيلة إلّا أنّها غير الإعراض عن الرواية رأساً.

وأمّا مسألة التنافي فموقوفة على أن يكون جميع الفقرات الواردة في الذيل متّحداً في النسق بأن يكون قوله عليه السلام: «**لا يكون بين الصفّين ما لا يتخطّى**» حكماً استحبابيّاً كقوله عليه السلام قبل ذلك: «**ينبغي أن تكون الصفوف تامّة متواصلة**»، والالتزام بهذا بلا موجب؛ لأنّ الجمع بين الوجوب والاستحباب في كلام واحد كم له من نظير فيمكن كون الحكمين بعد «ينبغي» وهو اتّصال الصفوف وتماميّتها مستحبّين، والحكم الآخر وهو قوله: «**لا يكون بين الصفّين ما لا يتخطّى**» وجوبيّاً. هذا، مع أنّه يمكن حمل الصدر على معنى مباين للذيل فيكون حكم الصدر وجوبياً والذيل استحبابيّاً، وهو جعل البُعد المانع في الصدر بما لا يتخطّى هو البعد بين مسجد المأموم وموقف الإمام أو بين مسجد أهل الصفّ المتأخّر وموقف الصفّ المتقدّم، وجعل البُعد المنافي للاستحباب في الذيل بما لا يتخطّى بين محلّ أقدام أهل

---

١. المعتبر: ج٢، ص٤١٩.

الصفّ المتقدّم والمتأخّر، ولا دليل على اتّحاد موردهما؛ لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى» أن يكون البُعد بما لا يتخطّى واقعاً في جميع حالات الصلاة، [٢١/b] فإذا لم يكن في حال السجود إلّا ما يتخطّى وفي حال القيام ما لا يتخطّى فلا يضرّ هذا البُعد.

وما أفاده شيخنا الأنصاري ﷺ من أنّ كشف بعض الأخبار عن بعض شاهد على أنّ المراد بـ«ما لا يتخطّى» في الصحيحة هو ما بين الأقدام فهذا هو التواصل الحقيقي الّذي قد عرفت أنّه لا شكّ في استحبابها[1]

ففيه أوّلاً أنّ هذا الكلام إنّما يصحّ لو كانت الصحيحة غير ما رواه في *الفقيه*، والظاهر أنّ ما رواه في *الفقيه* هو ذيل الصحيحة، فالصواب أن يقال: كشف بعض الكلمات عن بعض شاهد، إلى آخره.

[الف/٦١] وثانياً لا إشكال في ظهور قوله ﷺ: «**لا يكون بين الصفّين ما لا يتخطّى، يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان**» في مانعيّة ما لا يتخطّى بين أقدام الصفّ المتأخّر وأقدام الصفّ المتقدّم على ما اعترف به ﷺ بقرينة قوله: «**يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان**» أي قدر بين الصفّين، وهذا هو الاتّصال الحقيقي الّذي هو مستحبّ قطعاً.

وأمّا ظهور قوله: «**وبينهم وبين الإمام**» في مانعيّة ما لا يتخطّى في حال القيام **فممنوع جداً**؛ لأنّ هذا الكلام ظاهر في اعتبار عدم البُعد بما لا يتخطّى في جميع حالات الصلاة.

وبالجملة جعل الصدر حكماً استحبابيّاً بقرينة الذيل لا وجه له، مع أنّ الظاهر اتّحاد حكم البُعد والحائل فلابدّ بقرينة قوله: «**وإن كان بينهم سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة**» أن يكون الحكم الزامياً، والرواية تكون دالّة على نفي الصحّة لا

---

١. كتاب الصلاة، ج٢، ص٤٥٢.

الكمال. نعم، لابدّ من حملها على مانعيّة البُعد بما لا يتخطّى في جميع حالات الصلاة، كما هي الظاهر منها، فعلى هذا لا يرد إشكال على الرواية، ولا وجه لما عن المحقّق[١] من أنّ اعتبار القدر المذكور مستبعد؛ لأنّ استبعاده إنّما يصحّ لو جعلنا المدار على الموقفين لا على المسجد والموقف.

وأمّا مسألة التنافي مع ما [٢٣/a] يدلّ على اغتفار البُعد في مورد خوف عدم اللحوق بالركعة فغاية ما يدلّ عليه هو الاغتفار في هذا المورد بالخصوص فتخصّص الصحيحة به، وهذا لا يكون قرينة على صحّة صلاة البعيد مطلقاً، بل في نفس هذه الأدلّة ما يدلّ على أنّ البُعد مضرّ بالقدوة؛ فإنّ قوله عليه السلام: «يمشي في الصلاة ويجرّ رجليه»[٢] وقوله عليه السلام: «يمشي وهو راكع حتّى يبلغهم»[٣] وقوله: «فمضى حتّى لحق الصفوف»[٤] يدلّ على أنّه يجب اللحوق بالصف ولولا مانعيّة البُعد لم يكن وجه للمشي، كما لا يخفى.

[فروع ثلاثة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً ينبغي التعرّض لها.

[الفرع] الأوّل:

إنّه تقدّم أنّ هذه الرواية يستفاد منها حكم أجزاء الصفّ الواحد بالالتزام، فعلى هذا إذا لم يكن البُعد بين مأموم ومأموم آخر واقفٍ في يمينه أو شماله إلّا مقداراً يتخطّى فتصحّ صلاته وإن لم يكن متّصلاً بمن هو في قدّامه فلا يعتبر الاتصال القدّامي.

---

١. أُنظر: شرائع الإسلام، ج١، ص١١٣ و المختصر النافع، ص٤٦.
٢. الفقيه، ج١، ص٣٨٩، ح١١٥٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٥، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.
٣. التهذيب، ج٣، ص٤٤، ح١٥٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٤، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٤. التهذيب، ج٣، ص٢٨١، ح٨٢٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٤، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

ولا فرق بين الصفّ الأوّل وغيره بأن يقال: إنّ الصفّ الأوّل لا يعتبر أن يكون أهله متّصلاً بالإمام من طرف القدّام؛ لجواز تعدّد المأمومين في الصفّ الأوّل بلا إشكال.

وأمّا الاتّصال بين الصفوف فيعتبر قدّاميّاً، وذلك لأنّ المدار على الجميع هو الاتّصال، أماميّاً كان أو جنبيّاً، فجواز استطالة الصفّ الثاني عن الأوّل لا إشكال فيه، ولا يضرّ عدم اتّصال بعض أهل الصفّ الثاني بالصفّ الأوّل قدّاميّاً. نعم، يقع الإشكال في أنّ البُعد المانع بين أجزاء الصفّ الواحد هل يلاحظ بين الجسدين أو بين المسجدين؟ والأقوى هو الأوّل؛ لأنّه إذا استفدنا من الصحيحة التزاماً بأنّ حكم أجزاء الصفّ بعضها مع بعض كحكم الصفوف فالأجزاء هو نفس المصلّي الشاغل للفضاء فالبُعد ملحوظ بين أنفسها بتمام البدن لا بالرأس، وذلك واضح، والتفاوت قليل.

[ب/٦١] **وبالجملة** فيما يحكى عن صاحب *الكفاية*[1] من التأمّل [٢٢/b] في كفاية الاتّصال بين الصفوف من جانب الجنب لا نعرف له وجهاً ولا يدلّ قوله ﷺ: «وأيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام وبينهم وبين الصفّ الّذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة» على اعتبار عدم البُعد بين جميع أجزاء الصفّ المتقدّم والمتأخّر على نحو العموم الاستغراقي، بل لا إشكال أنّ الصفّ يلاحظ بين المأمومين على نحو المجموعي فيصدق اتّصال الصفّ بالصفّ باعتبار اتّصال بعض أهل الصفّ بصفّ آخر، كما هو الملحوظ في اتّصال جميع الأجسام بعضها مع بعض، بل عرفت أنّ الحكم في الصفوف بعضها مع بعض كحكم الصفّ الأوّل بالنسبة إلى الإمام فكما يكفي في اتّصال المأموم بالإمام اتّصاله بمأموم يتّصل بالإمام فكذلك بين أجزاء الصفوف.

[الفرع] الثاني

ظاهر الصحيحة مانعيّة البُعد ابتداءً واستدامةً، كما تقدّم نظيره في مانعيّة

---

١. أنظر: ذخيرة المعاد، ص٣٩٤ وكفاية الأحكام، ج١، ص١٤٨.

الحائل، فما يحكى عن الشهيد *والمدارك والذخيرة*[١] باختصاصها بالابتداء لا وجه له. وتقدّم أيضاً أنّ مقتضى ذلك انفساخ القدوة بمجرّد حدوث البُعد في الأثناء، سواء ارتفع بعد ذلك أو لا، لأنّه إذا صار المأموم منفرداً فلا دليل على رجوعه على وصف المأموميّة في أثناء الصلاة، فما في *العروة*[٢] لا وجه له.

ثمّ إنّه لا فرق أيضاً بين أن ينتقل المتأخّر إلى محلّ الجواز أو يبقى في مكانه، ولا يقاس بصحّة الاقتداء في مكان بعيد والالتحاق بالصفّ تدريجاً؛ للفرق بينهما بالنصّ، إلّا أن يُدّعى اتّحاد المناط قطعاً، ولا ببطلان صلاة الإمام أو انتهائها، كما لو كان مسافراً وتقديم المأمومين واحداً منهم والاقتداء به؛ للفرق بينهما بالنصّ. وبالجملة إذا أحرز المناط قطعاً، فما يحكى عن *الدروس*[٣] من رجوع الاقتداء هو المتّبع.

[الفرع] الثالث

هل يكفي في الاتصال بين الإمام والمأموم وبين صفّ وصفّ وبين أجزاء الصفوف مجرّدُ كونهم [٢٣/a] معدودين من أهل الجماعة وإن لم يُحرِموا بعد أو لا يكفي ذلك، بل لابدّ أن يدخل في الصلاة من يتّصل بالإمام أوّلاً ثمّ يدخل من يتّصل بمن يتّصل به وهكذا؟ الأقوى كفاية ذلك، غاية الأمر مشروط بالشرط المتأخّر وهو تحريمه بالآخرة ودخوله في الصلاة وإلّا يكشف عن عدم كونه مأموماً فيضرّ فصله، وذلك للسيرة القطعيّة[٤] في انعقاد الجماعات المطوّلة، سيّما [الف/١٧] في أواخر عصر الرسول

---

١. البيان، ص٢٣٥؛ المدارك، ج٤، ص٣٢٣ والذخيرة، ص٣٩٤.

٢. العروة الوثقى، ج٣، ص١٤٩، م١٨.

٣. الدروس الشرعيّة، ج١، ص٢٢٠، درس ٥٧.

٤. **قوله: «وذلك للسيرة القطعية»**. انتهى.

وقد يستدلّ على ذلك -مضافاً إلى السيرة- بما رواه في المجالس مسنداً، عن أبي سعيد الخدري، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «إذا قمتم إلى الصلاة فاعدلوا صفوفكم، وأقيموها، وسوّوا الفرج، وإذا قال إمامكم: الله أكبر، فقولوا الله أكبر» [الأمالي (للصدوق)، ص٤٠٠] الخبر، بتقريب: أنّ قوله صلى الله عليه وآله:

وأزمنة خلافة أميرالمؤمنين صلّى الله عليهما وآلهما الطاهرين؛ فإنّ انعقاد جماعة ستين ألف من المأمومين يستحيل عادة إدراك كلّهم الركعةَ الأولى مع لزوم الترتيب.

وبالجملة نعلم علماً وجدانياً بأنّ المأمومين لم يكن بناؤهم إحراز إحرام المأموم الّذي قبلهم فلابدّ من جعل المأموم الّذي نعتبر الاتّصال به هو المشرف بهذا الوصف لا المتلبّس به. نعم، لو لم يكن مشرفاً له بأن يتكلّم مع غيره ولا يكون متهيّئاً للصلاة فلا يكفي الاتّصال به. ثمّ بعد استكشاف معنى «الإشراف» من السيرة القطعيّة لا يمكن قياس من انقضى عنه المبدأ بمن يكون متهيّئاً للتلبّس به، **فلا يقال: إذا** انتهت صلاة بعض المأمومين الّذي هو سبب للاتّصال يبقى القدوة لغيره؛ لكونه متّصلاً بمن كان مأموماً؛ **لما ذكرنا** من اعتبار الاتّصال ابتداءً واستدامةً، وعدمِ قيام دليل على كفاية الاتّصال في الاستدامة بمن كان مأموماً.

المسألة الثالثة: [اشتراط عدم علوّ الإمام على المأمومين]

يشترط في الجماعة أن لا يكون الإمام أعلى موقفاً من المأموم دون العكس. **أمّا الأصل فلعدّة روايات، منها** ما تقدّم من رواية عمّار في المسألة الأُولى في حكم الحائل بين النساء والإمام فإنّ مفهوم قوله ﷺ: «**نعم، إن كان الإمام أسفل منهنّ**»[1] يقتضي [٣٣/b] بطلان صلاة المأموم إذا كان الإمام أعلى منه.

ومنها رواية محمّد بن عبدالله، عن الرضا ﷺ قال: سألته عن الإمام يصلّي في

«وإذا قال إمامكم: الله أكبر». انتهى وإن كان واقعاً في عداد المستحبّات فلا دلالة له على لزوم تأخير تكبيرة المأموم، إلّا أنّ دلالته على إجزاء تكبيرة المأموم عقيب تكبيرة الإمام من دون انتظاره تكبير من يتحقّق به الارتباط بالإمام ظاهرةٌ.

هذا، وفيه: أنّ التمسّك بإطلاق قوله صلّى الله عليه وآله: «وإذا قال إمامكم: الله أكبر». انتهى، على إجزاء تكبيرة المأموم عقيب تكبيرة الإمام من دون انتظار مع كونه وارداً مورد حكمٍ آخر -وهو استحباب تأخير المأموم تكبيرته عن تكبيرة الإمام وعدم تكبيره مقارناً بتكبير الإمام- كما ترى.

١. التهذيب، ج٣، ص٥٣، ح١٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٢، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

موضع والّذين خلفه يصلّون في موضع أسفل منه، أو يصلّي في موضع والّذين خلفه يصلّون في موضع أرفع منه؟ فقال: «**يكون مكانهم مستوياً**»؛[1] بناءً على إرادة مطق الرجحان من قوله: عليه السلام «**يكون مكانهم مستوياً**» فلا ينافي ما سيجيء من صحّة صلاة المأموم إذا كان أعلى موقفاً من الإمام.

ومنها ما ورد في قصّة حذيفة مع عمّار وقصّة عبدالله بن مسعود مع حذيفة رضوان الله عليهم[2] فمن ردع حذيفة عمّاراً عن إمامته حالكونه أعلى ومن ردع عبدالله بن مسعود حذيفة يُستكشَف أنّ الحكم كان مسلّماً بين الأصحاب وإنّما نساه عمّار وحذيفة.

ومنها موثّقة أخرى[3] من عمّار، وهي وإن كانت متهافتة المتن[4] على ما رواها

---

١. التهذيب، ج٣، ص٢٨٢، ح٨٣٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٢، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

٢. سنن أبي داود، ج١، ص١٦٣، ح٥٩٨ و ٥٩٧.

٣. في نسخة «ص»: «الأخرى» بدل «أخرى».

٤. **قوله: «وهي وإن كانت متهافتة المتن»**، انتهى.

حيث إنّ الوسائل رواها من الشرطيّة الثانية إلى آخر الحديث هكذا: «فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ إذا كان الارتفاع ببطن مسيل، فإن كان أرضاً مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع، فقام الإمام في الموضع المرتفع، وقام من خلفه أسفل منه، والأرض مبسوطة، إلّا أنّهم في موضع منحدرة، فلا بأس [وسائل الشيعة، ج٨، ص ٤١١-٤١٢، ب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١] الحديث، والمروي عن بعض نسخ التهذيب للطوسي عليه السلام للبدل قوله عليه السلام: «ببطن مسيل» «بقطع مسيل»، وعن بعض آخر منها «بقدر يسير»، وعن ثالثة: «بقدر شبر» [تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٥٣، ١٨٥] وعن كتاب من لايحضره: «بقطع سبيل» [من لايحضره الفقيه، ج ١٨، ص ٣٨٧-٣٨٨، ح ١١٤٦، وفيه: «سبيل» بدل «سبيل»].

فهذه الفقرة مع ما فيها من اختلاف لا تخلو من تشابه وإجمال، وكذا الفقرة السابقة عليها، فإنّه رواها في الوسائل بالفاء والمحكيّ في بعض النسخ بدونها.

فعلى الأوّل يتعيّن كونها شرطيّة مستقلّة قد حذف جزاؤها وهو: (فلا بأس)، بقرينة ذكره في الشرطيّة الثالثة، وهذا بخلاف الثاني، فإنّه يحتمل حينئذٍ أن تكون لفظة (إن) وصليّة، فتدلّ على أنّ الارتفاع الدفعي يضرّ بصحّة الجماعة ولو كان أقلّ من مقدار عرض إصبع.

ومع تردّد هذه اللفظة في هذه الفقرة بين كونها شرطيّة مستقلّة أو كونها وصليّة تكون الرواية بالنسبة إلى حكم الارتفاع اليسير الدفعي ونحوه مجملة، فبناءً على ما ذكرنا من عدم تمامية إطلاقات أدلّة الجماعة يكون مقتضى الاشتغال هو الحكم بمانعية أقلّ ما يتصوّر من الارتفاع الدفعي.

في *الوسائل*،[1] ومختلفة على ما في *الذكرى* و*التذكرة*،[2] إلّا أنّ *التنقيح* رواها على نحو لا اضطراب فيه وهي قوله عن عمّار عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن الرجل

وهذه الرواية -بناءً على النسخة التي رواها في الجواهر [أنظر: جواهر الكلام، ج ١٣، ص ١٦٩] عن التنقيح [أنظر: التنقيح الرائع، ج ١، ص ٢٧١]- وإن كانت خالية عن الاضطراب واضحة الدلالة على اغتفار الارتفاع الدفعي اليسير إلى مقدار الشبر، لكن حيث لم نجد في سائر النسخ رواياتها بهذا المتن، ويحتمل قوياً أنّه (قدّس سرّه) نقلها بالمعنى بمقتضى ما فهمه منها، فيشكل الاعتماد على هذه النسخة.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بظهور الرواية -على أيّ تقدير- في اغتفار الارتفاع الدفعي اليسير إلى مقدار الشبر.

أمّا بناءً على النسخة المرويّة عن التنقيح فواضح

وأمّا بناءً على نسخة الوسائل التي حكاها عن المشايخ الثلاثة من كون الشرطيّة الثانية مصدّرة بالفاء فلأنّ ظهورها في اغتفار الأكثر من الإصبع إلى الشبر واضح بعد ما عرفت من تعيّن كونها حينئذٍ شرطيّة مستقلّة حذف جزاؤها، وهو (فلا بأس)، وأمّا بناءً على نسخة غير الوسائل التي لا تكون هذه الشرطيّة فيها مصدّرة بالفاء فلأنّ احتمال كون كلمة (إن) وصليّة، كي تدلّ على أنّ الارتفاع الدفعي مضرّ ولو كان بقدر أصبع أو أكثر أو أقلّ -مضافاً إلى استلزامه ما لا يمكن الالتزام به من بطلان صلاة المأموم إذا كان الإمام واقفاً على سجادة [كلمة غير مقروءة]- يبعده أنّ كلمة (إن) لو كانت وصليّة التي تكون مسوقة لبيان الفرد الخفي لم يناسبها العطف بقوله ﷺ: «أو أكثر» على قوله ﷺ: «بقدر إصبع» كما لا يخفى.

فإذا كان احتمال كون كلمة (إن) وصليّة بعيداً فيتعيّن حملها على الشرطيّة المستقلّة المحذوف جزاؤها، فيدلّ على اغتفار الارتفاع الدفعي الذي لم يتجاوز عن الشبر؛ و ذلك لأنّ التحديد بالشبر وإن لم يكن في غير نسخة التنقيح، لكنّ المنساق من وله ﷺ: «وإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ» هو إرادة التحديد بما يقرب من إصبع الذي غايته في طرف الزيادة إلى الشبر لا أزيد، و ألّا لكان المتعيّن عادةً التقدير بالشبر وما يقرب منه، كما لا يخفى على الفطن الخبير بالمحاورات العرفيّة.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ ما في غير نسخة التنقيح من قوله ﷺ: «إذا كان الارتفاع ببطن مسيل» من تتمّة سابقة لا شرطيّة مستقلّة، والمراد حينئذٍ أنّ تحديد الارتفاع غير المضرّ بما إذا كان بمقدار إصبع أو أكثر أو أقلّ إنّما هو إذا كان ببطن مسيل؛ حيث إنّ الارتفاع الواقع في بطنه ووسطه يكون غالباً دفعيّاً، وأمّا إذا كان الارتفاع تدريجيّاً كما إذا كانت الأرض منحدرة فلا يضرّ أصلاً ولو كان أكثر من هذا المقدار؛ إذ لو كانت رطيّة مستقلّة جزاؤها ما بعدها لكان المناسب ذكرها مع العاطف، بأن يقول: (وإذا فإن الارتفاع) كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى عدم استقامته حينئذٍ من حيث المعنى إلّا على بعض النسخ المحكيّة [حكاها في جواهر الكلام، ج ١٣، ص ١٦٧] عن التهذيب، كقدر يسير، وقدر شبر، كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال لا يضرّ ما في هذه الفقرة من اختلاف النسخ بما استظهرناه من الشرطية السابقة عليها من كونها في مقام تحديد ما يغتفر من الارتفاع الدفعي بالشبر كما لا يخفى، هذا وتدبّر جيّداً.

١. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤١١، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٢. الذكرى، ج ٤، ص ٤٣٥ والتذكرة، ج ٤، ص ٢٦٠.

يصلّي بقوم وهم في موضع أسفل من موضعه الّذي يصلّي فيه؟ فقال: «إن كان الإمام على شبه الدكّان أو على موضع [ب/١٧] أرفع من موضعهم لم تَجُز صلاتهم، ولو كان أرفع منهم بقدر إصبع أو شبر أو كان أرضاً مبسوطة أو في موضع فيه ارتفاع وكان الإمام في المرتفع إلّا أنّهم في موضع منحدر؟ فلا بأس»،[1] فبناءً على أن يكون الرواية كذلك فلا إشكال في دلالتها على أنّ الارتفاع الدفعي إلى مقدار الشبر لا يضرّ. وأمّا الزائد عليه فلم تجز صلاتهم، وأمّا الارتفاع الانحداري فلا يضرّ ولو كان أزيد من الشبر، ومعلوم أنّ حكم التسنيمي والتسريحي حكم الارتفاع الدفعي.

نعم، [٢٤/a] بناءً على ما رواها في *الوسائل* فلا يستفاد منها إلّا عدم جواز علوّ الإمام في الجملة؛ لأنّ من أوّل الحديث إلى قوله عليه السلام: «لم تجز صلاتهم» لا اضطراب فيه ولا اختلاف؛ لأنّه كذلك مروي في جميع الكتب، وأمّا اغتفار أيّ مقدار منه فلا يدلّ عليه الحديث، بل يظهر منه أنّ الأقلّ من عرض الإصبع أيضاً مضرّ في العلوّ الدفعي ولازمه بطلان صلاة المأموم إذا كان الإمام واقفاً على سجّادة، خصوصاً إذا كان ضخمة مع أنّه لا يمكن الالتزام به.

وعلى أي حال يستفاد من مجموع الكلمات أنّ في الارتفاع الدفعي يضرّ الشبر فما فوقه، وأمّا الارتفاع التدريجي - كما إذا كانت الأرض منحدرة - فلا يضرّ هذا المقدار. نعم، لا يبعد مانعيّة العلوّ المفرط كما في مثل الجبال، بل لا يبعد إلحاق الجبال بالدكّان وشبهه.

وعلى أيّ حال فلا وجه لحمل الأخبار على الكراهة؛ لأنّ الموثّقة معمول بها ودلالتها على مانعيّة العلوّ في الجملة لا إشكال فيها. هذا، مضافاً إلى سائر الأخبار ومفهوم موثّقته الأخرى. نعم، حيث إنّه لم يُبيَّن في سائر الأخبار مقدار العلوّ[2] ولا

١. التنقيح الرائع، ج١، ص٢٧١.
٢. في هامش نسخة «ش»: «المانع».

يمكن الأخذ بما في[١] بعض النسخ في الموثّقة[٢] بـ«الإصبع» والأقلّ منه - بناءً على ما هو ظاهر لفظ «الإصبع» من اعتبار عرضه - فيجب الاكتفاء بالمتيقّن[٣] وهو «الشبر»؛ بناءً على تماميّة إطلاقات الجماعة، وبناءً على عدمها فمقتضى الاشتغال في المقام هو الأخذ بأقلّ ما يتصوّر من العلوّ.

وأمّا العكس - أي جواز علوّ المأموم على الإمام - فيدلّ عليه ذيل الموثّقة قال: وسئل: «فإن قام الإمام أسفل من موضع من يصلّي خلفه؟ قال: «لا بأس»، قال: «وإن كان رجل فوق بيت أو غير ذلك - دكّاناً كان أو غيره - وكان الإمام يصلّي على الأرض أسفل منه جاز للرجل [٢٤/b] أن يصلّي خلفه ويقتدي بصلاته [الف/١٨] و إن كان أرفع منه بشيء كثير».[٤]

وعن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يحلّ له أن يصلّي خلف الإمام فوق دكان؟ قال: «إذا كان مع القوم في الصفّ فلا بأس».[٥] **وظاهر الموثّقة** اغتفار العلوّ المفرط و إن كان المأموم على منارة ونحوها، **ولكنّه** لا يخلو عن إشكال إلّا إذا عُدَّ مكانهما مكاناً واحداً حتّى لا يضرّ بالاجتماع المعتبر قطعاً في مفهوم الجماعة.

المسألة الرابعة: [اشتراط عدم تقدّم المأموم على الإمام]

يشترط أن لا يتقدّم المأموم على الإمام، والدليل عليه هو الإجماع المحقّق،[٦]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «من». ظ.

٢. في هامش نسخة «ش»: «من التحديد».

٣. في هامش نسخة «ش»: «مانعيّته». ظ.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٨٦، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤١١، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٥. مسائل علي بن جعفر، ص ١١٢، ح ٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤١٢، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.

٦. أنظر: مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٢٦.

بل نفس المأموميّة يقتضي في حاقّ حقيقتها عدمَ تقدّم المأموم على الإمام. ولا فرق على هذا المعنى بين الابتداء والاستدامة، ولو لم يكن لمعاقد الإجماعات المنقولة في المسألة إطلاق [يقتضي عدم الفرق][1] بين الابتداء والاستدامة لكفى[2] الدليل عليها أصالة الاشتغال بعد عدم ثبوت إطلاق يكون في مقام بيان هذا المعنى، ويتفرّع الثمرة المتقدّمة من بطلان القدوة وعدم رجوعها بالتأخّر بعد ذلك.

ثمّ هل يعتبر تأخّر المأموم أو يصحّ مع التساوي؟ قولان، والأقوى هو الأوّل؛ لأنّ ما استدلّ به لصحّة التساوي غير وجيه. أمّا دعوى *التذكرة* الإجماع على كفايته[3] فلأنّه لم يسبقه فيها غيره من الأساطين. وأمّا أصالة البراءة عن اعتبار التساوي[4] فلما عرفت مراراً من أنّه لو لم يكن في الباب إطلاق فالأصل هنا الاشتغال. وأمّا إطلاق الأمر بوقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام فلعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، بل في مقام بيان استحباب وقوف المتعدّد خلف الإمام دون الواحد؛ فإنّه يستحبّ أو يجب أن يقف عن يمينه. [٣٥/a] وأمّا لزوم تقدّم الإمام في الجملة أو كفاية التساوي فليس بصدد بيانه.

وبهذا يجاب عن إطلاق الإذن للمأموم بالوقوف حذاء الإمام إذا لم يجد في الصف مكان.

وأمّا حكم الأمير عليه السلام بصحّة صلاة المختلفين في دعوى كلّ منهما الإمامة،[5] فلأنّ مفروض السائل وإن كان تساويهما في الموقف وكأنّه كانت صحّته مركوزةً[6]

---

١. أثبتنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

٢. كذا في المخطوطتين ولعلّ الأنسب: «لكان».

٣. تذكرة الفقهاء، ج٤، ص٢٤٠.

٤. في هامش نسخة «ش»: «التأخّر، ظ».

٥. الكافي، ج٣، ص٣٧٥، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٢، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٦. في المخطوطتين: «كان صحته مركوزاً» بدل «كانت صحته مركوزةً».

عنده إلّا أنّ الأمير ﷺ لم يقرّره على ذلك؛ لأنّه ﷺ لم يحكم بصحّة الجماعة، بل حكم بصحّة الصلاة من جهة إتيان كلّ منهما بوظيفته.

وأمّا الأخبار الواردة في وقوف المرأة وسطاً لو صلّت جماعة في النساء[1] فـ - مضافاً إلى ما فيها من دلالتها على جواز الجماعة في النافلة - أنّ الوسطيّة أعمّ من التساوي والتقدّم، وليست[2] في مقام الإطلاق من هذه الجهة حتّى يقال يؤخذ بإطلاقها[3] [ب/١٨] فلا ينافي أن تكون وسطاً ويتقدّمهنّ بقليل.

وأمّا ما ورد من كيفيّة صلاة العراة[4] فعلى خلاف المطلوب أدلّ؛ لأنّه يدلّ على لزوم تقدّم الإمام حين جلوسه بركبتيه، بل منه يظهر أولويّة وجود التقدّم لغير العراة؛ لأنّ قوله ﷺ: «يتقدّم الإمام بركبتيه» في خبر ابن سنان وقوله ﷺ: «يتقدّمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه»[5] مع لزوم مراعاة الستر عليهم مشعر بأنّه لولاها يجب تقدّم الإمام بطريق أولى.

وأمّا ما ورد من المنع عن الجماعة الّذين دخلوا المسجد عن الأذان قبل تفرّق الجماعة الّذين كانوا في المسجد بقوله ﷺ: «إن أرادوا أن يصلّوا جماعة فليقوموا في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام[6]»،[7] **فلا يدلّ** على أنّ عدم ظهور الإمام كاشف عن صحّة وقوفه مساوياً للمأمومين؛ لأنّ هذا الحكم وارد مورد أمر آخر وليس [٢٥/b]

---

١. أنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٣٣-٣٣٧، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة.

٢. في هامش نسخة «ش»: «بل في مقام نفي ما كان مستحبّاً في جماعة الرجال من وقوفهم خلف الإمام إذا كانوا متعددين في جماعة النساء».

٣. في هامش نسخة «ش»: «للشامل للتساوي».

٤. وسائل الشيعة، ج٤، ص٤٥٠-٤٥١، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلي.

٥. التهذيب، ج٢، ص٣٦٥، ح١٥١٤.

٦. في المخطوطتين: «الإمام» بدل «إمام».

٧. التهذيب، ج٣، ص٥٥، ح١٩٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٥، الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢؛ وفيهما: «يبدر» بدل «يبدو».

في مقام بيان صحّة المساوي، هذا مع أنّ ظاهره المنع عن التقدّم، وهذا ممّا قام الإجماع على خلافه. هذا مع أنّ في بعض النسخ بدل «يبدو» «يبدر» بالراء فلا يدلّ على المقصود رأساً.

وبالجملة فليس في البين ما يكون صريحاً في المطلوب، بل ولا ظاهراً، فالأقوى هو اعتبار التقدّم في الجملة، ويدلّ عليه - مضافاً إلى أصالة الاشتغال - الخبران المتقدّمان في العراة.

واستُدلّ له أيضاً بما عن *احتجاج* الطَبرِسي عن صاحب الزمان أرواحنا له الفداء: عن الرجل يزور قبور الأئمّة عليهم السلام هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم ويصلّي ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب عليه السلام إلى أن قال: «**وأمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الإمام، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله؛ لأنّ الإمام لا يُتقدَّم ولا يساوى**»[1]، بناءً على أن يكون[2] «الإمام» في قوله عليه السلام: «**الإمام لا يتقدّم ولا يساوى**» هو «إمام الجماعة»، ليصحّ التعليل؛ لأنّه لو كان المراد منه هو «المعصوم» لزم جعل الحكم معلّلاً بنفسه، وهذا بخلاف ما إذا كانت[3] المراد منه «إمام الجماعة»؛ فإنّه يصحّ[4] التعليل من باب الأولويّة، ووجهها أنّه لو كانت «الإمامة» في «الجماعة» اقتضت عدم جواز التساوي مع الإمام مع أنّها جزء من إحدى وسبعين جزءاً من أجزاء الإمامة العظمى، فإمام الأصل لا يجوز التقدّم عليه ولا التساوي بطريق أولى.

---

١. الاحتجاج، ج٢، ص٥٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص١٦٠، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح١ و ٢.

٢. في هامش نسخة «ش»: «المراد من، ظ».

٣. في المخطوطتين: «كان» بدل «كانت».

٤. في نسخة «ص»: «صحّ» بدل «يصحّ».

ولكنّه لا يخفى أنّه قد تقدّم في مكان المصلّى أنّ الرواية غير مفتى [الف/١٩] بها في مورد السؤال إلّا عن البهائي ﷺ.[1]

نعم، قلنا مقتضى التأدّب عدم جواز التقدّم ولا التساوي، مع أنّه يمكن أن يراد من «الإمام» فيها هو «المعصوم»، والتعليل إنّما هو بلحاظ الحي منه [٣٦/a] والميّت أي لأنّ الإمام ﷺ لا يُتقدَّم عليه ولا يساوى، حيّاً كان أو ميّتاً في حال الصلاة وفي غير هذا الحال، وإذا تطرّق هذا الاحتمال فالرواية مجملة. نعم، أصل الحكم لا إشكال فيه؛ لأنّ الحكم في تقدّم إمام العراة لا يحتمل أن يكون مخصوصاً به.

واستُدلّ أيضاً بالأخبار الدالّة على أنّ المأموم لو كان متعدّداً يجب أن يقف خلف الإمام ويتقدّمهم الإمام ولا يقوم بينهم[2]، وتقدّم جملة منها.

وفيه أنّها واردة مورد حكم اخر وهو أنّ المأموم الواحد يقف عن يمين الإمام والمتعدّد خلفه، وهذا الحكم قد عرفت أنّه مستحبّ لا واجب، فالتقدّم المذكور في هذه الأخبار غير المعنى المبحوث عنه وعن وجوبه أو استحبابه لا يمكن أن يستفاد عدم جواز مساواة المأموم مع الإمام في الموقف، وعلى هذا أيضاً لا يدلّ الأدلّة الدالّة على أنّه لو مات الإمام أو بطلت صلاته يتقدّم أحد المأمومين ويقتدى به على عدم جواز المساواة؛ لأنّها أيضاً واردة مورد حكم آخر، وهو أنّ القدوة لا تبطل ببطلان صلاة الإمام، بل يجعل غيره إماماً ويتقدّم هو من حيث الإماميّة لا من حيث الموقف، فتأمّل في الأخبار.

وبالجملة الظاهر عدم قيام دليل ظاهر في وجوب تقدّم الإمام وعدم جواز المساواة إلّا ما ورد في العراة. والإنصاف كفاية ما ورد في حكمها لعدم جواز المساواة؛ لأنّ ظهوره في الوجوب لا إشكال فيه.

---

١. حبل المتين، ج٢، ص١١٠.

٢. في نسخة «ص»: «بينهما» بدل «بينهم».

ثمّ إنّ المدار في التقدّم هو التقدّم في جميع حالات الصلاة فلو كان المأموم أطول من الإمام لا يكفي تأخّره عنه بعقبه، بل يجب أن يكون حال السجود أيضاً متأخّراً؛ لأنّه لا يصدق تقدّم الإمام إلّا إذا كان كذلك في جميع الحالات[1] [٢٦/b] الصلاتيّة[2]؛ لأنّ الصلاة حيث إنّها مركّبة عن أجزاء عديدة فلابدّ أن يكون المأموم متأخّراً في القيام والركوع والسجود والتشهّد.

[تنبيه على جهات ثلاث]

تنبيه فيه جهات من البحث

[الجهة] الأُولى

هل الشرائط الأربعة المتقدّمة ونحوها من شرائط الجماعة - كنيّة الاقتداء بإمام معيّن - شرط للجماعة أو للصلاة؟ وجهان، والأقوى هو الأوّل والثمرة بين الأمرين ظاهرة؛ فإنّها لو كانت شرطاً للصلاة فبفقد تبطل الصلاة ولو لم يخلّ المأموم بوظيفة المنفرد دون ما إذا كانت شرطاً للجماعة.

ومنشأ الوجهين أنّ الجماعة والفرادى هل [هما] صنفان متغايران ونوعان متباينان أو هما من قبيل الصلاة في المسجد والبيت في أنّ اشتمال أحد الأفراد على خصوصيّة دون الآخر لا يجعلهما متباينين فإنّ لازم [ب/١٩] كونهما متباينين أنّه لو بطل ما قصده يبطل الصلاة رأساً، فإنّ ما نواه لم يقع - وهو نيّة الاقتداء بـ«زيد» مثلاً فتبيّن كونه «عمرواً» - وغيره لم يقصده على الفرض فلا وجه للصحّة. وهذا بخلاف ما إذا لم يكونا متباينين؛ فإنّ بطلان الجماعة لا يوجب بطلان أصل الصلاة

---

١. في نسخة «ص»: «حالات» بدل «الحالات».

٢. في المخطوطتين: «الصلاتي» بدل «الصلاتيّة».

إلّا إذا أخلّ بوظيفة المنفرد. وهذا من غير فرق بين أن تكون الجماعة واجبةً كما في الجمعة والعيدين أو مستحبّة كما في غيرهما؛ لأنّ وجوبهما أو استحبابهما إنّما يوجب زيادة خصوصيّة فيها لا في الفرادى.

وبالجملة الأقوى عدم كونهما نوعين متغايرين؛ لأنّ التنويع يتحقّق فيما إذا كان بين الشيئين اختلاف في الكميّة، كالقصر والإتمام، أو في الكيفيّة، كالظهرين، فإنّهما متمايزان بعنوانهما القصدي وكصلاة الصبح والآيات.

وبعبارة أخرى لا يمكن أن يكون الجماعة [٢٧/a] والفرادى صنفين متباينين، لا ثبوتاً ولا إثباتاً. **أمّا ثبوتاً** [فـ]لأنّ كون الشيئين متباينين إنّما هو لوجود خصوصيّة وجوديّة[1] في كليهما ولو كانت الخصوصيّة من قبيل بشرط اللائيّة وبشرط الشيئيّة؛ فإنّ القصرَ قصر إذا كان بشرط لا عن ضمّ الركعتين الأُخريين به والتمامَ صنف آخر إذا كان بشرط انضمامها إليه، وهكذا في مثل الظهر والعصر؛ فإنّ كلّاً منهما متخصّص بخصوصيّة وجوديّة متحقّقة بالقصد إليها، ولذا قلنا في محلّه إنّه يعتبر نيّة الظهر والعصر ولا يقع واحداً منهما لو قصد الأربع المجرّد عن عنوان الظهر والعصر، وما قيل: إنّ كلّاً منهما أربع[2] قد تقدّم ما فيه وفي مستنده. وأمّا في مثل الجماعة والفرادى فليس في كليهما خصوصيّة وجوديّة، بل الخصوصيّة إنّما هي في الجماعة، وأمّا الفرادى فليس إلّا ما هو المعرّاة عن الخصوصيّة. ونظيرهما الصلاة في البيت وفي المسجد؛ فإنّ الصلاة في البيت لا خصوصيّة فيها وإنّما الخصوصيّة في الصلاة في المسجد، فالتنويع في المقام لا منشأ له ولا وجه له أصلاً.

وأمّا إثباتاً فلأنّه لم يَتِمّ دليل على اعتبار هذه الشرائط في أصل الصلاتيّة؛ وما في بعض الشرائط من قوله: «فليس تلك لهم بصلاة» وإن كان ظاهره أنّه لو

---

١. في هامش نسخة «ش»: «لها دخل في الغرض والمطلوبيّة».

٢. لمزيد البيان راجع: مصابيح الظلام، ج٩، ص٤٢١- ٤٢٢.

اختلّ الشرط فتبطل الصلاة رأساً إلّا أنّه لابدّ من حمله - بقرينة قوله ﷺ قبل ذلك: «فليس ذلك الإمام لهم بإمام» - على أنّه ليس تلك لهم بالصلاة الّتي قصدوها وهي الجماعة. وبهذا يحمل أيضاً قوله ﷺ في موثّقة عمّار «لم تجز صلاتهم» أي لم تجز الجماعة. فعلى هذا فمقتضى القاعدة أنّه لو بطلت الجماعة لفقد شرط من شرائطها لا وجه لبطلان الصلاة، بل إنّما تقع فرادى قهراً؛ [الف/٣٠] لأنّ الفرادى غير متخصّصة بخصوصيّة حتّى يجب قصدها من أوّل الصلاة.

[الجهة] الثانية

لو أخلّ بوظيفة المنفرد بأن ترك القراءة لتوهّم كون صلاته [٢٧/b] صلاة جماعة أو زاد ركناً فهل تصحّ صلاته أولا؟ وجهان؛ والأقوى هو البطلان، أمّا زيادة الركن - بل السجدة الواحدة - فواضح؛ لأنّ الدليل إنّما قام على اغتفاره في الجماعة لا مطلقاً. وأمّا ترك القراءة؛ [فـ]ـلأنّ تركها إمّا يرجع إلى الجهل بالحكم أو الجهل بالموضوع، ولا دليل على صحّة الصلاة في مورد الترك المستند إليهما[1].

---

١. **قوله: «ولا دليل على صحّة الصلاة في مورد الترك المستند إليهما»**. انتهى.

فيه: أنّ المسلّم في عدم الدليل على الصحّة في الترك المستند إلى الجهل بالموضوع أو الحكم إنّما هو فيما إذا كان الجهل بهما جهلاً بسيطاً، أو كان الجهل بالحكم مطلقاً عن تقصير؛ إذ مع الجهل بهما بسيطاً يكون المكلّف قادراً على الإتيان بالقراءة بعنوان الجزئيّة، فيمكن تعلّق الأمر بها بهذا العنوان في هذا الحال.

ومعه لا يعمّه «لا تعاد» المختصّ بما إذا لم يمكن الأمر بالجزء أو الشرط إلّا بعنوان الإعادة، وهذا بخلاف ما إذا كان الجهل بهما جهلاً مركباً، فإنّ المكلف وإن كان حينئذٍ قادراً على إتيان ذات القراءة لكنّه عاجز عن إتيانها بعنوان الجزئيّة في هذا الحال، ومعه لا يمكن تعلّق الأمر بها بهذا العنوان في هذا الحال، بل لو تعلّق بها أمر فلا بدّ أن يكون بعنوان الإعادة، فيعمّه حديث «لا تعاد».

نعم، في خصوص الترك المستند إلى الجهل بالحكم مطلقاً فيما كان عن تقصيرٍ حيث قام الإجماع على استحقاق التارك للعقاب فلا يمكن أن يعمّه الحديث؛ إذ لا معنى للحكم بالصحّة مع الحكم باستحقاق العقاب، كما لا يخفى.

وقياس المقام بمسألتي الإتمام في محلّ القصر والإخفات في محلّ الجهر مع الفارق، كما يظهر وجهه بأدنى تأمّل.

نعم، قد يقال بأنّه لو ترك القراءة جهلاً تصحّ صلاته؛ لقوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»؛[1] قياساً بمن تقدّم في الموقف على الإمام سهواً وترك القراءة، وبمن اقتدى بإمام بتخيّل أنّه «زيد» وترك القراءة ثمّ بعد أن دخل في الركوع أو بعد الصلاة انكشف كونه «عمرواً»، وبمن كان واقفاً عند الجماعة غيرَ ناوٍ للجماعة، بل شرع في الصلاة منفرداً ثمّ غفل عن قصده وترك القراءة بتخيّل أنّه نوى الجماعة وبعد الصلاة انكشف له ذلك، فإنّ الحكم بالصحّة في هذه الموارد مستلزم للحكم بالصحّة فيما لو فقد أحد الشرائط المتقدّمة من غير علم له بالفقد.

ولكنّك خبير بأنّ القياس إمّا مع الفارق وإمّا أنّ حكم المقيس عليه [ليس] حكم المقيس، وذلك لأنّ موضوع البحث في المقام أنّه لو اختلّ أحد الشرائط جهلاً بالحكم أو الموضوع، كما إذا وقع السترِ بينه وبين الإمام في الأثناء ولم يعلم به أو علم به ولم يعلم أنّه موجب للفساد، وأمّا في الأمثلة الّتي حكم بصحّة الصلاة فإذا فرض موردها الجهل فلا نقول بالصحّة حتّى يصحّ القياس، وأمّا لو كان موردها النسيان فالقياس مع الفارق.

أمّا مسألة من تقدّم على الإمام سهواً فهذا على قسمين؛

لأنّه تارةً يعلم في الأثناء أنّه تقدّم على الإمام ومع ذلك ترك القراءة - جهلاً منه بأنّ التقدّم موجب للفساد ولتخيّله بأنّه شرط ذكري - فهذا لا وجه لصحّته؛ لأنّ ترك القراءة ناش عن الجهل، وتقدّم في بحث الخلل أنّ قوله: «لا تعاد» لا يشمل الترك [٣٨/a] العمدي والجهلي، بل ينحصر مورده بما إذا كان جزئيّة شيء وشرطيّته لا يمكن أن يتعلّق الأمر به إلّا بعنوان الإعادة، وهذا منحصر بما إذا ترك الجزء أو الشرط غفلةً لا جهلاً.

---

١. الفقيه، ج١، ص٣٣٩، ح٩٩٢؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٣٧١، الباب ٣ من أبواب الوضوء، ح٨.

وأُخرى لا يعلم بتقدّمه إلّا بعد الصلاة أو بعد الركوع فهذا يصحّ صلاته؛ لأنّه وإن ترك القراءة اختياراً إلّا أنّ منشأه السهو عن التقدّم.

وأمّا مسألة صحّة صلاة من اقتدى بإمام معيّن وترك القراءة ثمّ تبيّن كونه غيره بعد ذلك فهذه وإن قيل بها إمّا مطلقاً أو بعد ما إذا علم بخطئه بعد الوقت إلّا أنّ الأقوى بطلان الصلاة؛ بناءً على اعتبار تعيين الإمام مع فرض أنّ المأموم قيّد اقتداءه بمن لم يكن إماماً؛ [ب/٣٠] لأنّه ترك القراءة عن خطإٍ في الاعتقاد والجهل بأنّ الإمام من هو لا نسياناً. نعم، مسألة الغفلة عن نيّة الانفراد حكمُها الصحّة؛ لقوله ﷺ: «لا تعاد»؛ لأنّ ترك القراءة مستند إلى السهو في الحقيقة فلا ربط لها بمقامنا هذا[1].

[الجهة] الثالثة

تقدّم منّا أنّه لو أخلّ بشرائط الجماعة أو اختلّت قهراً فلا يرجع القدوة بعد ذلك، سواء ارتفع المانع بسرعة أو ببطء. والتفصيل بينهما بأن يقال برجوعها في الأوّل دون الثاني - كما حكي عن الشهيد في *الذكرى* وعن السيّد في *العروة* في غير مقام[2] - لا وجه له؛ لأنّه لا فرق بينهما من هذا الجهة؛ لأنّ الجماعة إذا بطلت آناً مّا فلا يمكن ترقيعها إلّا إذا قيل بصحّة الاقتداء في الأثناء للمنفرد، فالمسألة مبنيّة

---

١. في هامش المخطوطين: «ولكنّه لا يخفى عليك أنّه لو قلنا باختصاص «لا تعاد» بما إذا لم يكن تعلّق الأمر بالجزء أو الشرط إلّا بعنوان الإعادة فشموله لما إذا ترك عمداً - لسهوه عن تقدّمه على الإمام في الموقف أو سهوه عن أنّه قصد عدم الاقتداء - ممنوع؛ لأنّه لم يعجز عن القراءة، فيمكن تعلّق الأمر بها في هذا الحال. ثمّ إنّ عدم شموله للجهل بالموضوع ينافي القول بصحّة صلاة من اقتدى بإمام بتخيّله أنّه في الركعة الأولى أو الثانية وترك القراءة، ثمّ تبيّن بعد الركوع أنّه كان في الركعة الثالثة أو الرابعة؛ لأنّه ليس عاجزاً عن القراءة بمجرّد هذا الاعتقاد، ولا وجه للصحّة غير «لا تعاد»، والإنصاف أن المسألة مشكلة، فتأمّل. منه».

قوله في الحاشية: «والإنصاف أن المسألة مشكلة، فتأمّل».

ولعلّه إشارة إلى أنّ كون القراءة له بذاتها في تلك الفروع لا يمنع عن شمول «لا تعاد» لها بعد عدم كونها مقدورة لها بعنوان الجزئيّة، كما نبهنا على في الحاشية السابقة.

٢. الذكرى، ج٤، ص٤٢٧ والعروة الوثقى، ج٣، ص١٢٩، م٢٠.

على الجهة الرابعة وهي أنّه لو كان من أوّل صلاته منفرداً فهل يصحّ له أن ينوي الاقتداء في الأثناء أم لا؟ والأقوى عدم صحّته فلا يترتّب على هذه النيّة آثار الجماعة من سقوط القراءة واغتفار زيادة الركن، ولا دليل على ذلك بالخصوص، و إطلاقات [٣٨/b] الجماعة غير واردة بمورد هذا الحكم، وأصالة الاشتغال في المقام تقتضي عدم إمكان ترتيب آثار الجماعة على [ال]صلاة المركّب[ة] من الانفراد بدواً والاقتداء لحوقاً.

وبالجملة لا دليل على صحّة الاقتداء كذلك.

المبحث الرابع[1]: [في أنّه بماذا يتحقّق حقيقة الجماعة]

والبحث فيها عن جهتين.

[هنا جهتان]

الأُولى في اعتبارنيّة الإمامة على الإمام وعدمه، والثانية في اعتبارنيّة الائتمام على المأموم وعدمه.

أمّا [الجهة] الأُولى

فالحقّ عدم اعتبارنيّة الإمامة على الإمام مطلقاً، سواءٌ كانت في الجماعة الواجبة، كالجمعة إذا اجتمعت شرائطها أو في غيرها، وسواءٌ كانت صحّة الصلاة موقوفة على الجماعة - كالجمعة والمعادة في بعض فروضها أو المتيقّن منها - أولم تكن صحّتها موقوفة عليها؛ لأنّ الجماعة من الأُمور القهريّة الحاصلة باقتداء جماعة أو شخص على غيره وليست تحت اختيار الإمام حتّى ينوي الإمامة. نعم، الّذي هو تحت اختياره نيّته الإمامة معلّقةً على وجود أشخاص مقتدين به وبقائهم على الاقتداء، أي ما هو من قبله تحت اختياره دون ما بيد الغير.

---

١. في المخطوطتين: «الثالث» بدل «الرابع».

ولا يقال: على هذا فكيف يصحّ للإمام الشروع في الصلاة الّتي تتوقّف صحّتها على الجماعة، كالجمعة والمعادة؛ فانّه لو كانت الجماعة خارجة عن اختياره لما صحّ الشروع فيها له؛

لأنّا نقول: [الف/٣١] يكفي في هذه الموارد الوثوق ببقاء العدد المعتبر في الجمعة وواحد في المعادة على نيّة الاقتداء إلى آخر الصلاة في صحّة شروع الإمام؛ لأنّ ما هو راجع إلى فعل الغير لا يمكن أن يكون فعله الواقعي قيداً لفعل الإمام وإلّا لزم عدم صحّة المعادة والجمعة أصلاً، كما ذكر في الاشكال.

وبالجملة إذا اطمأنّ الإمام بلحوق من يعتبر لحوقه به صحّ دخوله في الصلاة من دون لزوم قصد الإمامة.

(لا يخفى أنّ مع علمه باقتداء الغير به أو اطمئنانه به فهذا هو عبارة عن قصد الإمامة وإلّا كيف يصحّ التقرّب بما لا يشرع إلّا بالجماعة؟!).[1]

هذا، مع أنّ[2] حكمهم بصحّة صلاة الإمام لو فقد العدد المعتبر في أثناء الجمعة وعدم بطلانها [٣٩/a] ولا وجوب العدول إلى نيّة الظهر يكشف عن عدم اعتبار نيّة الإمامة في صحّة صلاة الإمام؛ لأنّها لو كانت شرطاً لكانت شرطاً ابتداءً واستدامةً، ولم يقم دليل على اعتبارها في الابتداء دون الاستدامة حتّى نقول بالفرق بينهما لهذا الدليل.[3]

ثمّ إنّ الظاهر عدم توقّف إدراك فضيلة الإمامة على نيّة الإمامة أيضاً؛ لأنّها مترتّبة على وقوع الجماعة خارجاً.

---

١. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ص».

٢. في المخطوطتين: «أنّه» بدل «أنّ».

٣. «دليل اعتبار الجماعة في صحّة الشروع هو الفارق ولو لم يكن هنا دليل آخر» من هامش نسخة «ص».

وأمّا الجهة الثانية:

فلا إشكال في أنّ ترتيب أثر الجماعة من ترك القراءة وغيره يتوقّف على قصد الائتمام؛ لأنّه لو لم يقصده فيكون منفرداً قهراً.

[فروع ثلاثة]

ويتفرّع على ذلك فروع:

[الفرع] الأوّل:

إنّه لابدّ من الائتمام بإمام واحد معيّن فلا يصحّ الائتمام بإمامين ولو كانا متّفقين في الكيفيّة، سواء قصد الاقتداء بكلّ منهما مستقلاً أو قصد الاقتداء بهما بوصف الاجتماع، ولا يصحّ أيضاً الائتمام بأحدهما المصداقي لا بعينه؛ لأنّ الجماعة وظيفة توقيفيّة ولم يرد في الأدلّة ما دلّ على صحّة الاقتداء كذلك فمقتضى أصالة الاشتغال عدم سقوط القراءة بالاقتداء على غير نحو المتعارف.

[الفرع] الثاني:

أنّه لو اقتدي بشخص معيّن وتبيّن كونه غيره، **فتارةً** ينكشف كونه شخصاً آخر غير معلوم العدالة عنده، **وأخرى** كونه عادلاً أيضاً؛ وهذا على قسمين لأنّه قد يقتدى بزيد ويتبيّن كونه عمرواً وقد يقتدي بهذا الحاضر معتقداً أنّه زيد فيتبيّن أنّه عمرو. فهنا صور ثلاث[1]:

الأُولى: لو اقتدى بزيد وتبيّن كونه عمرواً الفاسق عنده أو اقتدى بهذا الحاضر باعتقاد أنّه زيد العادل فتبيّن كونه عمرواً الفاسق. والأقوى فساد الجماعة في كلا

---

١. في نسخة «ص» هكذا: «الفرع الثاني: قد يقتدي بشخص معيّن وتبيّن كونه غيره، فتارةً ينكشف كونه شخصاً آخر غير معلوم العدالة عنده، وأخرى كونه عادلاً وقد يقتدي بهذا الحاضر معتقداً أنّه زيد فيتبيّن أنّه عمرو العادل أو بكر الفاسق، فهنا صورتين، و كلّ منهما على قسمين. فهنا صور ثلاث».

القسمين؛ لأنّ مع عدم إحرازعدالة هذا الّذي وقع الاقتداء به لا وجه لصحّة الجماعة. **ولايقاس المقام** بما إذا اعتقد عدالة شخص واقتدى به وتبيّن كونه فاسقاً؛ لأنّ [٢٩/b] العدالة وإن لم تكن شرطاً واقعيّاً إلّاأنّه يجب إحرازها لصحّة الاقتداء وفي المقام هذا الّذي أحرزعدالته فالمفروض [ب٢٧] أنّه ليس بإمام[1]، وهذا الّذي هوإمام واقعاً

---

١. **قوله: «هذا الذي أحرزعدالته فالمفروض أنّه ليس بإمام»**. انتهى.

وتوهّم: أنّ من أحرز عدالته وإن لم يكن بإمام إلّا أنّ إحراز عدالته ملازم لإحراز عدالة من كان إماماً بعد الخطأ في التطبيق، واعتقاد أنّ الإمام هو الذي أحرز عدالته؛ إذ حينئذٍ يترتّب قياس بالشكل الأوّل، فيقال: هذا الإمام زيد، وزيد عادل، فهذا الإمام عادل، فإذا أحرز عدالة من كان إماماً -ولو لأجل الخطأ في التطبيق- فتصحّ صلاته جماعة واقعاً بعد كون المعتبر في صحّة الاقتداء هو إحراز العدالة لا العدالة الواقعيّة.

مدفوع: بأنّ هذا يتمّ لو كان الموضوع في الصغرى في الشكل الأوّل بعينه موضوعاً في النتيجة، وليس كذلك؛ ضرورة أنّ الموضوع في قولنا: (العالم يتغيّر) الذي هو الصغرى هو العالم بلحاظ تجريده عن وصف التغيّر لئلّا يلزم حمل الشيء على نفسه، والموضوع في قولنا: (فالعالم حادث) ليس هو العالم بلحاظ التجريد عن وصف التغيّر؛ إذ العالم بهذا اللحاظ ليس حادثاً، بل حدوثه إنّما يكون بلحاظ اتّصافه بوصف التغيّر، ولذا جعل هذا الوصف الحدّ الوسط الذي هو الواسطة في عروض ما هو محمول عليه في الكبرى للموضوع في النتيجة، فيكون الموضوع في النتيجة هو العالم المتّصف بوصف التغيّر الذي جعل محمولاً في الصغرى للعالم المجرّد لحاظاً عن هذا الوصف، فإذا كان الموضوع في النتيجة هو الذات المتّصفة بالوصف الذي جعل محمولاً في الصغرى لتلك الذات بلحاظ تجريدها عن ذاك الوصف فتكون النتيجة في القياس الذي ترتّب فيما نحن فيه، فهذا الإمام المتّصف بكونه زيداً عادل، ومن المعلوم أنّ هذه النتيجة لا موضوع لها في المقام، كي يترتّب عليه محموله؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ هذا الإمام ليس متّصفاً بكونه زيداً، كي يقال إنّه عادل، فتأمّل، فإنّ حدوث العالم وإن كان بلحاظ اتّصافه بوصف التغيّر لكن لا يستلزم ذلك جعل هذا الوصف قيداً له في النتيجة، كي يلزم اختلاف الموضوع في الصغرى مع الموضوع في النتيجة إهمالاً وتقييداً؛ وذلك لإمكان جعله علّة لثبوت الحكم له في النتيجة، بأن يقال: فالعالم حادث لأنّه متغيّر.

وتوهّم: أنّ العلّة لا بدّ أن تكون ليتاً قيداً للموضوع، بل هي تمام الموضوع حقيقة.

مدفوع: بأنّ هذا مسلّم فيما إذا كانت العلّة من قبيل الواسطة في العروض الّتي يكون المحمول عارضاً عليها أوّلاً وبالذات وعلى الموضوع ثانياً وبالعرض، كما إذا قلنا: (هذا الحيوان إنسان) و(كلّ إنسان ضاحك) فـ(هذا الحيوان ضاحك)، فإنّ الضحك الذي جعل محمولاً في النتيجة يكون أوّلاً وبالذات عارضاً على الحدّ الوسط وهو الإنسان، ويكون عروضه على الموضوع في النتيجة وهو هذا الحيوان ثانياً وبالعرض؛ لأنّ الحيوان ما لم يصر إنساناً لا يكون ضاحكاً، وهذا بخلاف ما إذا كانت من قبيل الواسطة في الثبوت التي تكون علّة لعروض المحمول على ذات الموضوع، كما إذا قيل: (هذا الحديد أصابه النار) و(كلّ حديد أصابه النار يذوب) فـ(هذا الحديد يذوب)، فإنّ الذوبان الذي جعل محمولاً في النتيجة يكون عارضاً على

فالمفروض أنّه ليس بعدل عنده.

الثانية: لو اقتدى بشخص على أنّه زيد فبان كونه عمراً العادل.

ذات الموضوع فيها، وهو هذا الحديد، وإنّما كان الحدّ الوسط -وهو إصابة النار- علّة لعروض الذوبان على ذات الحديد بما هو حديد.

سلّمنا أنّه لا بدّ أن يكون الموضوع في النتيجة مطلقاً هو الذات المتّصفة بالوصف الذي جعل محمولاً في الصغرى لتلك الذات بلحاظ تجريدها عن ذات الوصف وأنّ النتيجة في القياس الذي رتّب فيما نحن فيه قولنا: (هذا الإمام المتّصف بكونه زيداً عادل).

لكن قولكم إنّ هذه النتيجة كاذبة -لأنّه لا موضوع لها في المقام كي يترتّب عليه محموله؛ إذ الفرض أنّ هذا الإمام ليس متّصفاً بكونه زيداً، كي يقال: إنّه عادل- ممنوعٌ جدّاً؛ ضرورة أنّ المطلوب في النتيجة ليس إثبات العدالة الواقعيّة لهذا الإمام المترتّبة على كونه متّصفاً بالزيديّة واقعاً، كي يقال: إنّ هذا الإمام ليس متّصفاً بها كذلك، كي يقال: إنّه عادل، بل المطلوب في النتيجة هو إثبات العدالة المحرزة لهذا الإمام المترتّبة على كونه متّصفاً بالزيديّة في اعتقاد المأموم، ومن المعلوم أنّ هذا الإمام كان حال الاقتداء به متّصفاً بها في اعتقاده، فكان عادلاً باعتقاده أيضاً، فالاشتباه في المقام نشأ من الخلط بين العدالة الواقعيّة والعدالة المحرزة. فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ الأقوى في القسم الثاني -وهو ما إذا اقتدى بهذا الحاضر باعتقاد أنّه زيد العادل فتبيّن كونه عمراً الفاسق- هو صحّة الصلاة جماعة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدالة الإمام في ذاك القسم وإن كانت محرزة من جهة انطباق عنوان الزيدية عليه في اعتقاد المأموم، لكن ليس لنا دليل يدلّ بعمومه أو إطلاقه على أنّ إحراز عدالة الإمام بأيّ نحو حصل كاف في صحّة الاقتداء به، وإنّما استفدنا ذلك من موارد خاصّة ورد الدليل فيها على صحّة الصلاة جماعة مع تبيّن أنّ الإمام لم يكن عادلاً.

ولا يخفى على من راجع تلك الموارد أنّ إحراز عدالة الإمام فيها لم يكن من جهة انطباق عنوان ملازم للعدالة على الإمام في اعتقاد المأموم، كما نحن فيه، بل كان عدالته محرزة للمأموم من جهة عنوان ذاته، وحيث إنّ مقتضى الأصل الذي أسّسناه في باب الجماعة هو عدم صحّتها في مورد الشكّ -كما مرّ بيانه مراراً- فلا بدّ في الخروج عن مقتضى ذلك الأصل من الاقتصار على القدر المتيقّن.

وقد عرفت أنّ المتيقّن من تلك الموارد الخاصّة هو كفاية إحراز عدالة الإمام في صحّة الاقتداء به إذا كان عدالته محرزة بعنوان ذاته، لا مطلقاً كي يعمّ ما إذا أحرزت عدالته من جهة الخطأ في التطبيق، كما نحن فيه، فتدبّر جيّداً.

وأمّا القسم الأول -وهو ما إذا اقتدى بازيد وتبيّن كونه عمراً الفاسق- فالحقّ فيه فساد الصلاة جماعة ولو قلنا بكفاية إحراز عدالة الإمام من جهة الخطأ في التطبيق؛ وذلك لأنّه في هذا القسم قصد الاقتداء بهذا الشخص مقيّداً بكونه زيداً بحيث لو علم بكونه عمراً لم يقتد به ولو كان عادلاً عنده أيضاً، فإذا كان قصده الاقتداء بالمقيّد فما قصده من الاقتداء بزيد لم يقع، وما وقع من الاقتداء بعمرو لم يقصد، فلا تصحّ صلوته جماعة، فتدبّر جيّداً.

الثالثة: لو اقتدى بهذا الحاضر معتقداً أنّه زيد فبان كونه عمرواً العادل. **فقد يقال** بالصحّة في الثالثة دون الثانية؛ لأنّ في الثالثة[1] لم يقيّد اقتداءه بزيد، بل اقتدى بالحاضر واعتقاده كون الحاضر زيداً لا يضرّ بجماعته؛ لأنّ الخطاء في التطبيق لا يؤثر إلّا في تخلّف الداعي وتخلّفه لا يؤثّر في البطلان؛ لأنّ اعتقاده بأنّ الحاضر زيد لا يغيّر اقتداءه بالحاضر. وهذا بخلاف الصورة الثالثة؛ فإنّه قيّد في هذه الصورة اقتداءه بزيد بحيث إنّه لو علم بعدم كونه زيداً لم يقتد بعمرو[2] ولو كان عمرو عادلاً عنده، فإذا كان قصده الاقتداء بالمقيّد فما قصده لم يقع وما وقع - وهو الاقتداء بالعمرو - لم يقصده فتبطل جماعته.

ولكن قد يقال: أنّه لا يمكن الفرق بين الصورتين من باب تخلّف القيد أو تخلّف **الداعي**، بل لا يمكن التقييد في باب الاقتداء أصلاً.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى إشارة إجماليّة إلى باب متعلَّقات العقود ومتعلَّقات الأحكام والأفعال الخارجيّة.

ففي باب العقود قد يتخلّف عنوان ما وقع عليه العقد وقد يتخلّف القيد وقد يتخلّف الداعي. **أمّا لو تخلّف العنوان** فيبطل المعاملة رأساً، سواءٌ جعله بنحو التقييد أو الشرط أو غير ذلك؛ لأنّ المدار في باب المعاملات على الصورة النوعيّة العرفيّة لا المادّة الهيولائيّة؛ لأنّ المال يبذل بإزاء العبد الرومي مثلاً لا بإزاء الجسم المشترك بين العبد والحجر، ولا بإزاء الحَيَوان المشترك بين العبد والحمار [٣٠/a] ولا بإزاء الرقّ المشترك بين العبد والجارية، ولا بإزاء العبد المشترك بين الرومي والزنجي.

وبالجملة المدار على الصورة النوعيّة العرفيّة لا العقليّة حتّى يقال باشتراك العبد والأمة، فضلاً عن الرومي والزنجي.

---

١. في نسخة «ص» هكذا: «فقد يقال بالصحّة في الرابعة دون الثالثة؛ لأنّ في الرابعة».

٢. في المخطوطتين: «بالعمرو» بدل «بعمرو».

وأمّا لو تخلّف القيد - كما لو قيّد المبيع بما إذا كان كذا - فتخلّفه أيضاً يوجب عدم وقوع المعاملة على المتخلّف، ولكن هذا يصحّ في الكلي، كما إذا قيّد الحنطة بالحمراء فإذا لم يكن المصداق مطابقاً مع المعقود عليه فيجب التبديل، وأمّا في الشخصي فالتقييد يوجب التعليق. **وعلى أيّ حال** الانشائيّات قابلة للتقييد بحيث لو لم يكن القيد موجوداً لم ينشأ العقد، وإن كانت باطلة بتقييدها شرعاً في بعض الصور دون غيره.

وأمّا تخلّف الداعي - كما إذا وقعت [ألف/٣٢] المعاملة على شيء باعتقاد أنّه منسوج اليمن مثلاً ولم يكن كذلك - فإنّ تخلّفه لا يوجب شيئاً أصلاً.

وأمّا باب متعلّقات الأحكام فيتصوّر هذه الأقسام الثلاثة، وتخلّف العنوان في هذا الباب من قبيل الاجتهاد والعدالة المعتبرين في التقليد، و[1] الفقر المعتبر في إعطاء الزكوة، وتخلّف القيد كالقيود المعتبرة في الماء للوضوء مثلاً من الطهارة والإباحة، وتخلّف الداعي من قبيل ما إذا أمر بإتيان ماءٍ خاصّ بتوهّم أنّه بارد فانكشف كونه حاراً وأمثال ذلك؛

ثمّ في باب العقود ومتعلّقات الأحكام يمكن تخلّف الوصف، ففي باب العقود لا يوجب فقده إلّا الخيارَ، وفي متعلّقات الأحكام يوجب فقده سبباً لجريان الاستصحاب، كزوال التغيّر من الماء المتغيّر؛ فإنّ التغيّر ليس جزءاً للموضوع، بل المعروض للنجاسة هو الماء والتغيّر علّة للعروض. وتفصيل الأقسام في محلّه، والغرض الإشارة إلى أنّه في باب الإنشائيّات التقييد ممكن بحيث إنّه [٣٠/b] لو اختلّ القيد انتفى المقيّد.

وأمّا في باب الأفعال الخارجيّة فتقييد غير معقول، بل لابدّ أن يكون ما هو القيد في غير هذا الباب (أن يكون)[2] داعياً في هذا الباب؛ لأنّه لا يعقل أن يقيّد وقوع

---

١. في نسخة «ص»: «أو» بدل «و».

٢. في نسخة «ص» زيادة «أن يكون هنا».

الضرب على زيد على تقدير أن يكون عدوّاً له بحيث إذا لا يكون عدوّاً لا يقع الضرب عليه، وهكذا لا يمكن أن يقيّد شربه هذا المائع على تقدير أن يكون خلّاً بحيث إذا كان خمراً لا يقع الشرب منه، وذلك واضح. ففي المقام حيث إنّ الاقتداء فعل خارجي فلا يمكن أن يقيّد اقتداءه بشخص على أن يكون زيداً بحيث إذا لا يكون زيداً لا يقع الاقتداء به، فكون هذا الشخص زيداً لابدّ أن يكون داعياً له، فعلى هذا لا فرق بين الصورتين فإذا كان هذا الشخص الّذي اقتدى به خارجاً عادلاً عنده فلا فرق بين أن يجعل قصده الاقتداء به مع اعتقاد كونه زيداً فتبيّن كونه عمراً، وأن يجعل قصده الاقتداء بزيد مع تبيّن كونه عمراً في أنّه في كلتا الصورتين كونه زيداً لابدّ أن يكون داعياً، فكما في الصورة الأُولى اعتقاد كونه زيداً أمر مقارن وتخلّفه من قبيل تخلّف الداعي لا القيد فكذلك في الثانية؛ لأنّه لا يمكن تقييد قصده بهذا الّذي هو زيد.

ولكن الأقوى هو الفرق بين الصورتين كما ذهب إليه المشهور، وتوضيح الفرق أنّ الأفعال الخارجيّة **على قسمين** [ب/٣٢] **قسم لا يتقوّم** بالقصد أصلاً، كالضرب والشرب ونحوهما؛ فإنّ كون المضروب عدوّاً والمشروب خمراً لا يمكن إلّا أن يكون داعياً، ولا يتصوّر فيه العنوانيّة ولا التقييد؛ فإنّ إصابة الفعل مع المقصود خارج عن الاختيار. **وقسم يتقوّم** بالقصد، كباب العقود والاقتداء والقيام للتعظيم أو الإهانة ونحو ذلك، فإنّ العقد على الجسم وإن وقع لو قصد بيع هذا [٣١/a] بتخيّل أنّه عبد فتبيّن كونه حماراً ولا يمكن تقيد بيعه عليه مشروطاً بما إذا كان عبداً إلّا أنّ مجرّد وقوع العقد على هذا لا يوجب أن يكون بيع هذا مقصوداً؛ فإنّ البيع وإن كان من الأفعال الخارجيّة إلّا أنّه حيث يتقوّم حقيقته بالقصد والمفروض أنّ المقصود بيع العبد لا الجسم فما قُصِد لم يقع وما وقع لم يُقصَد ففي المقام أنّ الاقتداء وإن كان من الأفعال الخارجيّة إلّا أنّ تحقّقه منوط بالقصد، فإذا قصد الاقتداء بزيد بنحو لو

التفت أنّ الّذي هو أمامه لو لم يكن زيداً لم يقتد به ولوكان عادلاً فكيف يقال ما قصده وقع؟! فإنّ الاقتداء وإن وقع بهذا الّذي وقع تخيّل كونه زيداً أو لم يتخيّل، إلّا أنّ وقوعه به لوكان منوطاً بقصده الائتمام به فلم يقع على ما هوالمقصود.[1]

وبالجملة لو قيّد اقتداءه بهذا على فرض كونه زيداً أو اقتدى بزيد بتخيّل أنّ الحاضر هو زيد فتبطل جماعته لو انكشف كونه عمرواً وإن كان عمرو عادلاً عنده. وأمّا لو قصد الاقتداء بالحاضر، كان زيداً أو عمرواً، ولكنّه اعتقد مقارناً لهذا القصد أنّ الحاضر زيد فتبيّن كونه عمرو، أوكانت إمامة زيد داعيةً له فالأقوى الصحّة في الصورتين. أمّا في مورد كون زيد اعتقاداً مقارناً فواضح؛ لأنّ نظره الاقتداء بالحاضر كلّ من كان، غاية الأمر مقارناً اشتبه في التطبيق. وأمّا في مورد كون زيد داعياً له فتصويره يمكن فيما إذا كان هناك إمامان يتناويان في مكان واحد وهو يعتقد عدالة كليهما ويقتدي بهما، فإذا كان وجود زيد فعلاً داعياً له في الاقتداء فلا يضرّكونه عمرواً بعد[2] عدم خصوصيّة للزيديّة[3] في نظره واقتدائه بكلّ منهما؛ غاية الأمر لمّا علم واعتقد أنّه زيد دعاه إليه هذا الاعتقاد من دون تقييده. وأمّا إذا لم يكن [٣١/b] إلّا إمام واحداً وهو زيد واتّفق أنّ عمرواً صلّى مكانه فكون الزيديّة[4] داعياً بحيث لا يضرّ تخلّفه ففي غاية الإشكال. **وكيف كان** لو اقتدى بالحاضر[الف/٢٣] لا بما أنّه زيد، بل بما أنّه عادل واعتقد مقارناً بهذا الحاضر زيداً وكانت الزيديّة داعياً له فالأقوى الصحّة.

---

١. هذه العبارة جاءت في هامش نسخة «ص»: «لا يخفى أنّ الصواب أن يقال: إنّ الاقتداء والبيع ونحوهما من الأفعال ليسا من الأُمور الخارجيّة الصرفة المتعلّقة بالأُمور الخارجيّة كالضرب والشرب المتعلّقين بزيد وبالخمر، بل من الأُمور الاعتباريّة الّتي قوامها بالقصد، فإنّ ربط صلاته بصلاة عمرو ونحوه يدور مدار القصد، فلو لم يقصد الاقتداء بعمرو وقصد الاقتداء بزيد فكيف يكون المقصود موافقاً للواقع إذا تبيّن كون الإمام عمرواً؟!. منه».

٢. في هامش نسخة «ش»: «عدم، ظ».

٣. في نسخة «ص»: «الزيديّة» بدل «للزيديّة».

٤. في نسخة «ص»: «الزيد» بدل «الزيديّة».

الفرع الثالث:

لو صلّى اثنان وبعد الصلاة أو في الأثناء عُلِم أنّ نيّة كلّ منهما الإمامة للآخر صحّت صلاتهما، وتقدّم الإشارة إليه. وذلك لأنّ كلّاً منهما لم يخلّ بوظيفة المنفرد ونيّة الإمامة لا توجب البطلان؛ فإنّها لغو. وأمّا لو عُلِم أنّ نيّة كلّ منهما الائتمام بالآخر فلوكان بعد الفراغ فسدت الصلاة؛ لترك كلّ منهما القراءة[1]، إلّا إذا لم يخلّا بها نسياناً

---

١. **قوله: «فسدت الصلاة لترك كلّ منهما القراءة»**. انتهى.

فيه: أنّ فساد الصلاة في هذا الفرض إنّما هو فيما إذا احتمل كلّ منهما ائتمام الآخر به أيضاً، وأمّا إذا لم يحتمل ذلك، بل قطع بعدم قصد الآخر الائتمام -كما هو محلّ البحث في المقام- ففساد صلاتهما ممنوعٌ جدّاً؛ وذلك لأنّ تركهما القراءة حينئذٍ حيث يكون باعتقاد كون الصلاة جماعة، فيكون كتركها سهواً في شمول حديث «لا تعاد» له، كما مرّ بيانه، فمقتضى القاعدة الأوّليّة في محلّ البحث وإن كان بطلان صلاتهما جماعة؛ لأنّ من شرائط الإمام أن لا يكون مقتدياً، والمفروض في المقام أنّ كلّاً منهما مقتدٍ بالآخر، فليس لواحد منهما إمام في الواقع، إلّا أنّ مقتضى حديث «لا تعاد» صحّة صلاتهما فرادى؛ وذلك لأنّهما وإن أخلّا -لتركهما القراءة- بوظيفة المنفرد، لكن حيث كان إخلالهما بها مستنداً إلى اعتقاد كون الصلاة جماعة فلا يضرّ بصحّة الصلاة ووقوعها فرادى بمقتضى الحديث، وحينئذٍ فيكون ما دلّ على بطلان صلاتهما رأساً -كخبر السكوني [أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٧٥، ح ٣]- على خلاف مقتضى القاعدة المستفادة من الحديث.

وتوهّم: أنّ الحديث وإن لم يكن مختصّاً بما إذا كان الإخلال بغير الخمس مستنداً إلى السهو والنسيان، بل يعمّ ما إذا كان الإخلال به مستنداً إلى الخطأ في الموضوع والجهل به مركّباً أيضاً، ولذا حكموا بصحّة صلاة من تركَ القراءة باعتقاد أنّ الركعة التي بيده ركعة ثالثة، لكن فرق بيّن من ترك القراءة باعتقاد أنّها ليست في عهدته كما في المثال، وبين من علم بكونها في عهدته، ولكن تركها باعتقاد أنّ قراءة غيره مسقطة لقراءته، كما في المقام؛ حيث إنّ القراءة ليست ساقطة عن المأموم رأساً، بل صلاته مشتملة على القراءة كالمنفرد. غاية الأمر أنّ المنفرد يجب عليه القراءة مباشرةً، والمؤتمّ تقوم قراءة الإمام مقام قراءته، فمن تركَ القراءة في الصلاة باعتقاد كونها جماعة يكون تركه لها مستنداً إلى اعتقاد مسقطيّة قراءة من زعمه إماماً عمّا في عهدته من القراءة، والمتيقّن من حديث «لا تعاد» -على تقدير شموله لما إذا كان الإخلال بغير الخمس مستنداً إلى الخطأ في الموضوع أيضاً- هو القسم الأوّل، أعني ما إذا ترك القراءة باعتقاد أنّها ليست في عهدته، فيبقى القسم الثاني تحت عموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» [تقدّم تخريجها في ص ٥٧] القاضي ببطلان هذه الصلاة رأساً.

مدفوعٌ: بأنّ القسم الأوّل وإن كان هو القدر المتيقّن إرادته من الحديث، لكن مجرّد وجود القدر المتيقّن لو كان مانعاً عن الأخذ بالإطلاق لم يصحّ الأخذ بأكثر المطلقات؛ إذ قلّ مطلق لم يكن له أفراد متيقّنة.

للقصد. وأمّا لو كان في الأثناء فلو كان في محلّ يمكن تدارك القراءة صحّت، وإلّا فسدت.

ويدلّ على كلا الحكمين ما عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا، فقال أحدهما: كنت إمامَك وقال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال: صلاتهما تامّة». قلت: فإن قال كلّ واحد منهما: كنتُ أنتم بك؟ قال: «صلاتهما فاسدة وليستأنفا».[1]

ثمّ لا يخفى أنّه لا وجه للمناقشة في السند؛ فإنّه على فرض كون السكوني ضعيفاً[2] إلاّ أنّ الرواة منه لا يروون إلاّ ما يثقون بصدوره، مع أنّه معمول به بين الأصحاب، وقد عرفت أنّ القاعدة الأوّليّة أيضاً تقتضي الصحّة في الصورة الأولى والفسادَ في الثانية. **ولا وجه** لتوهّم صحّة الثانية من جهة قوله عليه السلام: «لا تعاد»؛ **لما عرفت** مراراً من أنّ قوله: «لا تعاد» لا يشمل الجهل بالموضوع، وفي المقام تركُ القراءة نشأ من الجهل بكون الآخر قصد المأموميّة أيضاً.

وتوهّم: أنّ وجود القدر المتيقّن وإن لم يكن مانعاً عن الأخذ بالإطلاق، لكن ذلك فيما إذا أحرز كون المطلق وارداً في مقام البيان، ولم يحرز أنّ الحديث في ذاك المقام، ولذا حكموا بكون الإخلال العمدي المحض بالقراءة مبطلاً للصلاة، مع عدم قيام دليل خارجي على خروجه من إطلاق «لا تعاد»، فإنّه يكشف عن أنّ العفو عن غير الخمس في الحديث ليس مراداً بإطلاقه، بل هو في مورد خاصّ لم يذكر في الحديث.

مدفوعٌ: بأنّ حكمهم بكون الإخلال العمدي المحض بالقراءة مبطلاً للصلاة ليس لأجل إجمال الحديث، وكون القدر المتيقّن من مورد العفو هو غير الصورة التي أخلّ بالقراءة عمداً محضاً، بل حكمهم بذلك إمّا من جهة المنافاة عقلاً بين صحّة الصلاة مع الإخلال كذلك بالقراءة وبين كون القراءة جزءاً للصلاة، وإمّا من جهة اختصاص «لا تعاد» بمدلوله اللفظي بما إذا لم يمكن الأمر بالجزء أو الشرط إلّا بعنوان الإعادة. فعلى الأول يكون خروج صورة الإخلال العمدي المحض عن إطلاق «لا تعاد» من باب التخصيص العقلي.

وعلى الثاني يكون خروجها من باب التخصّص.

وعلى أيّ حال لا يكشف حكمهم ببطلان الصلاة بالإخلال بالقراءة عمداً عن عدم كون الحديث في مقام البيان والإطلاق، كي يلزم الأخذ بالمتيقّن منه، ويرجع في غيره إلى مقتضى القواعد هذا وتبصر.

١. الكافي، ج٣، ص٣٧٥، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٢، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٢. اُنظر: المعتبر، ج١، ص٣٧٦؛ نكت النهاية، ج٢، ص١٤٨؛ وغيرهما.

هذا إذا علم كلّ منهما بقصد الآخر، وأمّا إذا شكّا فتارةً كلّ واحد يعلم بما قصده وإنّما يشكّ في قصد الآخر، وأخرى كلّ واحد يشكّ فيما أضمر. ففي [٣٢/a] الصورة الأولى - وهو ما إذا قصد الإمامة[١] - لا أثر لهذه الأقسام؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد أتى بما هو وظيفة صلاة المنفرد، سواء علم بأنّ الآخر قصد الإمامة أو شكّ، (وسواء علم بما أضمر نفسه أو شكّ)[٢].

وأمّا في الصورة الثانية (. وهي ما قصد كلّ منهما المأمومية .)[٣] فلو علم بنيّة نفسه وأنّه قصد الائتمام ولكنّه يشكّ في نيّة الآخر من باب عدم علمه بصدقه فقد يتوهّم جريان قاعدة الفراغ في حقّه؛ لاحتمال صحّة الصلاة باحتمال [ب/٣٣] كون الآخر غير تارك للقراءة، ولكنّه فاسد: أمّا أوّلاً فلشمول الرواية هذه الصورة أيضاً. وثانياً جريان قاعدة الفراغ في المقام ممنوع؛ لأنّها تجري فيما رجع إلى الشكّ في عمل العامل وتركه لا في المصادفات الاتفاقيّة، وأمّا لو شكّ رأساً بأن لا يعلم بما فعل وما نوى فهنا يجري قاعدة الفراغ.

---

١. في هامش نسخة «ش» بخط متمايز: «أي: ما قصد كلّ منهما الإمامة».

٢. في هامش نسخة «ش» فوق ما بين المعقوفين: «زائد إلى هنا».

٣. ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

المبحث الخامس[1]: [في أحكام الجماعة]

[1: سقوط القراءة عن المأموم]

فمنها سقوط القراءة عن المأموم في الجملة، ويدلّ عليه ما عن الصادق عليه السلام: «إنّ الإمام ضامن للقراءة»[2] فسقوطها في الجملة لا إشكال فيه. إنّما الكلام في محلّ السقوط وأنّه على وجه اللزوم أو الرخصة؛ فإنّ هذه المسألة من المسائل المشكلة الفقهيّة؛ لاختلاف الأخبار وتشتّت آراء الأخيار حتّى أنّ الشهيد الثاني - على ما حكى عنه - قال: لم نقف في الفقه على اختلاف في مسألة يبلغ على ما وقع في هذه المسألة ومسألة الرجوع ليومه في باب المسافر.[3] **وكيف كان** فالأولى ذكر مقدار من الأخبار على حسب ما يليق رسالتنا هذه حتّى يتّضح الحقّ بعون الله سبحانه.

فمنها ما دلّ على سقوط القراءة في مطلق الصلاة خلف مطلق الأئمّة، مثل ما مرّ من «أنّ الإمام ضامن».

---

١. في المخطوطتين وردت «الرابع» بدل «الخامس».

٢. الفقيه، ج١، ص٣٧٨، ح١١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٣، الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٣. حكاه عنه في مفتاح الكرامة، ج ١٠، ص ١٣٢؛ أُنظر: روض الجنان، ج ٢، ص ٩٩٤.

ومنها ما دلّ على سقوطها مطلقاً خلف من تثق به، مثل ما رواه المشايخ الثلاثة بأسانيدهم عن زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ أنّه كان أميرالمؤمنين ﷺ يقول: «من قرأ خلف إمام يأتمّ به فمات بعث على غيرالفطرة».[1]

ومنها ما دلّ على سقوطها خلف الإمام المرضي في [٣٢/b] الصلاة الإخفاتيّة وسقوطها في الجهريّة عند سماع قراءة الإمام دون ما إذا لم يسمع، كالمرويّ في *الفقيه* بإسناده عن الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ أنّه قال: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أولم تسمع إلّا أن تكون صلاة يجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ».[2]

وبهذا المضمون روى في *الكافي* عن عبدالرحمن عن الصادق ﷺ من دون التقييد بالإمام المرضي.[3]

ومنها ما دلّ على سقوطها في الجهريّة عند سماع القراءة ولو الهمهمة وعدم سقوطها لو لم يسمع شيئاً أصلاً، [الف/٣٤] كالمرويّ عن قتيبة عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا كنت خلف أمام ترتضي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقرأ أنت لنفسك، وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ».[4] وكالمرويّ عن عبيد: «إن سمع الهمهمة فلا يقرأ».[5] وكالمرويّ عن سماعة، [قال: سألته] عن الرجل يؤمّ الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون ما يقول؟ فقال: «إذا سمع صوته فهو يجزيه، وإذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه».[6]

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٧٧، ح١؛ التهذيب، ج٣، ص٢٦٩، ح٧٧٠؛ الفقيه، ج١، ص٣٧٨، ح١١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

٢. الفقيه، ج١، ص٣٩١، ح١١٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٣. الكافي، ج٣، ص٣٧٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

٤. الكافي، ج٣، ص٣٧٧، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٧.

٥. الفقيه، ج١، ص٣٩٢، ح١١٥٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٦. التهذيب، ج٣، ص٢٤، ح١٢٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٨، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١٠.

ومنها ما دلّ على التخييربين القراءة وتركها في الصلاة الجهريّة الّتي لا يسمع قراءتها، كالمرويّ عن عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف إمام يقتدي به في صلاة يجهرفيها بالقراءة فلا يسمع القراءة؟ قال: «لا بأس إن صَمَتَ وإن قرأ»[1].

ومنها ما دلّ على سقوط القراءة في الأوّلتين في الصلاة الجهريّة وفي الأخيرتين مطلقاً، كالمرويّ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**وإن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئاً في الأوّلتين وأنصت لقراءته، ولا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين**؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول للمؤمنين: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾[2] يعني في الفريضة خلف الإمام، ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[3] فالأخيرتان تبع للأوّلتين»[4]، وإنّما حملناه على الجهريّة في الأوّلتين للأمر بالإنصات لقراءة الإمام فيه وهو مختصّ في الجهريّة.

[مسائل أربع]

إذا عرفت ذلك فتوضيح الكلام [٣٣/a] يتمّ برسم مسائل:

[المسألة] الأُولى: في حكم القراءة خلف الإمام المرضي في أوّلتي الإخفاتيّة، كالظهرين

والأقوى هو الجواز مع الكراهة واستحباب التسبيح. **أمّا الجواز** فلعدّة من الروايات. **منها** ما عن ابن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللّتين يصمُت فيهما الإمام، أيقرأ فيهما الحمد وهو إمام يقتدى به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس، وإن سكَتَ فلا بأس»؛[5] فإنّ المراد من «الصمت» فيها هو «الإخفات» كما

---

١. التهذيب، ج٣، ص٣٤، ح١٢٢ (وفيها: عن الحسن بن عليّ بقطين)؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٨، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١١.

٢. الأعراف (٧): ٢٠٤.

٣. الأعراف (٧): ٢٠٤.

٤. الفقيه، ج١، ص٣٩٢، ح١١٦٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٩٦، ح١١٩٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٨، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١٣.

لا يخفى، والمراد من «الركعتين» إمّا «الأوّلتين من الإخفاتيّة» وإمّا «مطلق الركعات الإخفاتيّة»، وعلى أيّ حال تدلّ على المطلوب.

ومنها ما عن إبراهيم بن علي المرافقي وعمرو بن الربيع البصري أنّه سأل جعفر بن محمّد عليه السلام عن القراءة خلف الإمام؟ فقال: «إذا كنت خلف الإمام تتولّاه وتثق به فإنّه يجزيك قراءته، وإن أحببت أن تقرأ فاقرأ فيما تخافتَ فيه، فإذا جهر فأنصت، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[1]»؛[2] بناءً على أن يكون كلمة[3] «(ما)» في قوله: «فيما تخافتَ فيه» عبارة عن الصلاة الإخفاتيّة، وحملها على الصلاة الجهريّة بقرينة «إذا جهر» الظاهر في أن الإخفات والجهر في مورد واحد فيحمل على أنّه إذا لم يسمع فليقرأ وإذا سمع فليُنصِت [ب/٣٤] بعيد، بل الظاهر من قوله: «فيما تخافَتَ فيه» أي فيما هو من وظيفة الإمام الإخفات فيه. نعم، عبّر بتعبير كان أنسب باتّحاد المورد عن اختلافه.

ومنها المرسلان المذكوران في *السرائر* قال: «وروي أنّه يُنصِت فيما جهر الإمام فيه بالقراءة ولا يقرأ هو شيئاً ويلزم القراءة فيما خافت»، قال: «وروي أنّه بالخيار فيما خافت فيه الإمام»؛[4] بناءً على أن لا يكون «اللزوم» بمعنى «الوجوب». **وعلى أيّ حال** يدلّ على الجواز، فإنّ من جميع هذه الأدلّة يستفاد أنّ النواهي المتعلّقة بالقراءة ليست باقيةً على ظاهرها [٣٣/b] من الحرمة، بل يجوز في الجملة.

وأمّا الكراهة فلرواية سليمان [قال:] قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيقرأ الرجل في الأولى والعصر خلف الإمام وهو لا يعلم أنّه يقرأ؟ فقال: «لا ينبغي أن يقرأ، يكله إلى

---

١. الأعراف (٧): ٢٠٤.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٣، ح١٢٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٩، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١٥.

٣. في نسخة «ص» شطب على كلمة «كلمة».

٤. السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلّي، ج٨)، ص٤١٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٧-٨.

الإمام»[1]، بناءً على أنّ المراد من قوله: «وهو لا يعلم» أي «لا يسمع»؛ فإنّ حمله على ما هو ظاهره من الشكّ في أنّ الإمام يقرأ أو يتركه عمداً لا يناسب كونه إماماً يقتدى به، كما هو ظاهر مفروض السؤال. وحمله على الشكّ في أنّه يقرأ أو يسبّح - لكونه مردّداً بين كون الإمام في الأوّلتين أو الأخيرتين - لا يناسب قوله عليه السلام: «**يكله إلى الإمام**»؛ لأنّ الإيكال إلى الإمام وضمانة القراءة إنّما هو في الأوّلتين. وكذلك حمله على الشكّ في أنّ الإمام يقرأ أو يتركه نسياناً ينافي إيكاله إلى الإمام؛ لأنّ الإمام ضامن للقراءة إذا قرأها، فتأمّل[2].

وعلى أيّ حال هذه الرواية تدلّ على كراهة القراءة خلف الإمام إذا لم يلتفت بقراءته أي ليس قريباً منه حتّى يسمع قراءته. نعم، إنّما الإشكال في أنّه يمكن حمل الكراهة لا على الحرمة على معناها المصطلح عندنا. ولكن هذا إنّما يصحّ لو كانت الأدلّة الدالّة على النهي عن القراءة صريحة في الحرمة مع عدم المعارض لها، وهي ليست إلّا ظاهرة في الحرمة، فيمكن حملها على الكراهة. هذا، مع ما نقل عن جماعة من الأساطين: «**أنّ كلّ رواية دلّت على شدّة العقوبة على أمر فهي أدلّ على الكراهة من الحرمة**»،[3] فقوله عليه السلام: «**بُعِث على غير فطرة**» لا يدلّ على الحرمة[4].

هذا مع أنّ مقتضى الأدلّة الدالّة على الجواز هو حمل «النهي» في الأخبار

---

١. التهذيب، ج٣، ص٣٣، ح١١٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٨.

٢. **قوله: «إذا قرأها فتأمّل»**.

لعلّه إشارة إلى أنّ حمله على الشكّ في ذلك لا ينافي إيكاله إلى الإمام بعد كون مقتضى الأصل هو عدم السهو والنسيان، فتدبّر جيّداً.

٣. أنظر في هذا المجال: مفتاح الكرامة، ج١٢، ص٢٦٢.

٤. **قوله: «فقوله عليه السلام: بعث على غير فطرة لا يدلّ على الحرمة»**. انتهى.

فيه أنّ دلالة هذه العبارة من حيث الوضع على أشدّ مراتب الحرمة ليست قابلة للإنكار، ودعوى شيوع التعبير بمثل هذه العبارة عن الكراهة في الأخبار على نحو شيوع استعمال هيأة الأمر والنهي في الاستحباب والكراهة، كي يكون مانعاً عن ظهورها في الحرمة ممنوعة جدّاً.

الناهية على الكراهة، مع أنّ رواية سليمان شاهدة على الجمع، بل حمل بعضهم النواهي على دفع توهّم الوجوب.

ولكنّه لايخفى أنّما هذا يستقيم فيما وقع جواباً عن السؤال عن القراءة أي في مورد توهّم الوجوب، وأما النواهي الابتدائيّة فلا تقبل هذا الحمل. **وكيف كان** فالأحوط و إن [٣٤/a] كان هو الترك إلّا أنّ الأقوى هو الجواز مع الكراهة.

وأمّا استحباب التسبيح فلعدّة [الف/٣٥] **من الروايات:**

منها ما ورد في خصوص الإخفاتيّة، كالمرويّ عن بكربن محمّدٍ الأزدي عن أبي عبدالله ﷺ أنّه قال: «إنّي أكره للمرء أن يصلّي خلف الإمام صلاة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنّه حمار». قال قلت: جعلت فداك فيصنع ماذا؟ قال: «يسبّح»[١].

والمرويّ عن علي بن جعفرعن أخيه ﷺ قال: سألته عن رجل صلّى خلف إمام يقتدي به في الظهر والعصر، يقرأ؟ قال: «لا، ولكن يسبّح ويحمد ربّه ويصلّي على نبيّه»[٢].

ومنها ما ورد في مطلق الصلوات، كالمرويّ عن أبي خديجة عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأوّلتين، وعلى الّذين خلفك أن يقولوا: "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر"، وهم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الّذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يسبّح مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين[٣]».[٤]

المسألة الثانية: في حكم أوّلتي الجهريّة

وهوتارةً لايسمع شيئاًالاالقراءة ولاصوت الإمام المعبّرعنه في بعض الأخبار«الهمهمة»،

---

١. الفقيه،ج١، ص٣٩٢، ح١١٦٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٠، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٢. مسائل عليّ بن جعفر، ص١٢٨، ح١٠٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦١، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

٣. في المخطوطتين: «الأوّلتين» بدل «الأخيرتين».

٤. التهذيب، ج٣، ص٢٥، ح٨٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٢، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.

وأخرى يسمع القراءة، وثالثةً يسمع الهمهمة. فتوضيح البحث فيه في ضمن فروع.

[فروع ثلاثة]

الفرع الأوّل

لو لم يسمع القراءة ولا الهمهمة فالأقوى جواز القراءة له، بل استحبابها. **أمّا الجواز** فللأمر الوارد في رواية الحلبي وعبدالرحمن وقتيبة المتقدّمة وغيرها من الأخبار الّتي أقلّها دفع توهّم الحظر الناشي من النواهي العامّة وبها يخصّص النواهي المطلقة. والأخبار الدالّة على أنّ الإمام ضامن للقراءة. هذا مضافاً إلى دلالة رواية علي بن يقطين المتقدّمة الدالّة على التخيير بين الترك والفعل. نعم، ظاهرها إطلاق الجواز حتّى فيما سمع الهمهمة، وسيجيء أنّ ما دلّ على مرجوحيّة [٣٤/b] القراءة عند سماع الهمهمة يقيّدها.

وكيف كان فالمتحصّل من المجموع جواز القراءة عند عدم سماعه شيئاً، فاحتمال التحريم للأخبار العامّة مدفوع بهذه الأخبار، كما أنّ احتمال الوجوب للأخبار الآمرة بالقراءة مندفع بأنّ مقتضى الجمع بين رواية علي بن يقطين[1] والأخبار الآمرة هو حمل الأمر على الاستحباب، وكونُها في مقام دفع توهّم الحظر في جميعها حتّى تحمل على الإباحة ممنوع. نعم، مقتضى الجمع بين الأدلّة الدالّة على تحريم القراءة والدالّة على وجوبها هو إتيانها بقصد القربة المطلقة لا الجزئيّة.

[ب/٢٥ الفرع] الثاني

لو سمع الهمهمة فالأحوط ترك القراءة وإن كان الأقوى جوازها على كراهة[2]. أمّا كون

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الدالّة على التخيير».

٢. في نسخة «ص»: «كراهة» بدل «الكراهة».

الترك أحوط فللنهي في رواية قتيبة وعبيد. وأمّا الجواز فللمرويّ[1] عن علي بن يقطين؛ بناءً على ما هو ظاهره من عدم سماع القراءة متميّزة لا عدم سماعه شيئاً حتّى الصوت.

ويدلّ على الجواز أيضاً صحيحة الحلبي فإنّ قوله ﷺ: «إلّا أن تكون صلاة يجهر فيها ولم تسمع فاقرأ» ظاهر في عدم سماع القراءة متميّزةً فيشمل ما إذا سمع الهمهمة وما لم يسمع شيئاً، بل لو نوقش في الأدلّة المجوّزة إلّا أنّه لا إشكال في أنّ الأدلّة الناهية أيضاً ليست صريحة في الحرمة؛ لشمولها أوّلتي الإخفاتيّة الّتي عرفت جواز القراءة فيهما[2]. إلّا أن يقال: النواهي المطلقة تحمل على القدر المشترك بين الحرمة والكراهة، وفي الإخفاتيّة دلّت أدلّة خاصّة على الجواز فلابدّ من حمل النهي

---

١. **قوله: «وأمّا الجواز فللمرويّ»**، انتهى.

فيه: أنّ ظهور عدم سماع القراءة في خصوص عدم سماعها متميّزة، كي تشمل الروايتان ما إذا لم يسمع شيئاً وما إذا سمع الهمهمة ممنوع جدّاً؛ ضرورة أنّ عدم سماع القراءة أعمّ من عدم سماعها بألفاظها ومتميّزة أو عدم سماعها رأساً حتّى الصوت والهمهمة، كما لا يخفى.

سلّمنا ظهوره في خصوص عدم سماعها متميّزة، لكن رفع اليد عن ظهور النهي عن القراءة عند سماع الهمهمة في الحرمة بحمله على الكراهة بقرينة ظهور عدم سماع القراءة في خصوص عدم سماعها متميّزة ليس بأولى من العكس، أعني رفع اليد عن ظهور عدم سماع القراءة في خصوص عدم سماعها متميّزة بحمله على عدم سماعها أصلاً بقرينة ظهور النهي عن القراءة عند سماع الهمهمة في الحرمة.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ هاتين الروايتين غير صالحتين لرفع اليد بهما عن ظهور النهي عن القراءة في الحرمة.

وأمّا الاستدلال على الجواز وبقوله ﷺ في موثّقة سماعة المتقدمة: «إذا سمع صلاته فهو يجزيه» [تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٣٤، ح ١٢٣، وفيه: «صوته» بدل «صلاته»] بدعوى أنّ لفظ «يجزيه» مشعر بالجواز مع سماع الهمهمة، وأنّ السقوط ليس متيقّناً، بل له أن يكتفي بقراءة الإمام.

ففيه: أنّ هذا الكلام إنّما وقع جواباً عن السؤال عمّا إذا سمع الناس صوت الإمام ولم يفهموا ما يقول، أي لم يتميّزوا ألفاظه، وحينئذ فالظاهر أنّ المراد بالجواب هو أنّ مجرّد سماع الصوت كاف في سقوط القراءة، ولا يعتبر في سقوطها سماعها متميّزة، هذا.

٢. **قوله: «لشمولها لأولتي الإخفاتيّة»**، انتهى.

فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ بالنسبة إلى الأدلّة الناهية المطلقة دون المختصّة بما إذا سمع الهمهمة، كخبري قتيبة [أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٧٧، ح٤] وعبيدة [أنظر: من لايحضره الفقيه، ج١، ص ٣٩٢، ح ١١٥٨] إذ لا معنى لشمولها لأولتي الإخفاتية مع فرض اختصاصها بما إذا سمع الهمهمة، كما هو أوضح من أن يخفى.

المتعلّق بها على الكراهة، وأمّا فيما إذا سمع الهمهمة فلم يدلّ دليل صريح على الجواز نعم، يمكن حمل صحيحة الحلبي ورواية علي بن يقطين على هذا المعنى، بل لعلّ[ـه] يستشمّ من قوله عليه السلام في موثّقة سماعة: «إذا سمع صوته فهو يجزيه» أنّ السقوط ليس متعيّناً، بل له أن يكتفي بقراءة الإمام. **فعلى هذا** ففي مثل المقام والصلاة الإخفاتيّة، الأحوط ترك القراءة[1].

[الفرع] الثالث

لو سمع القراءة [٣٥/a] متميّزةً فالأقوى حرمة القراءة ولا أقلّ من أنّ تركها أحوط؛ فإنّه لو حملنا النواهي على الحرمة ولم نقل بأنّها واردة في مقام دفع توهّم الوجوب فالأمر واضح، ولو قلنا به فلعدم ما يدلّ على جواز القراءة مع السماع فمقتضى الاحتياط تركها، بل لا وجه لحملها على دفع[2] الوجوب، فإنّ بعضها وإن ورد في مقام الجواب عن القراءة وعدمها إلّا أنّ غالبها أحكام ابتدائيّة ونواة[3] بدويّة، وحملها على دفع توهّم الوجوب لا وجه له.

نعم، ما دلّ على النهي عن القراءة - لأنّ المأموم يلزم عليه الإنصات إذا سمع قراءة الإمام لا يدلّ على الحرمة؛ لأنّ المراد من الإنصات المأمور به لو كان هو الإصغاء وتوجيه النفس إلى ما يتكلّم به الإمام ويقرأه لزم حرمة التسبيح أيضاً؛ لأنّه ينافي الإصغاء؛ لأنّ الله تعالى «ما جعل لرجل من قلبين في جوفه»،[4] مع أنّه ورد عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال: «إذا كنت خلف الإمام تأتمّ به فأنصِت وسبّح في نفسك»،[5] فلابدّ من حمل الإنصات على معنى يجامع مع التسبيح وهو الإخفات

---

١. في هامش نسخة «ص»: «بل الأقوى وجوب الترك؛ لسمع الهمهمة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «توهّم، ظ».

٣. «نويت نية ونواة، أي عزمت»؛ صحاح اللغة، ج٦، ص٢٥١٦، مادة «نوى».

٤. اشارة إلى الآية ٤ من سورة الأحزاب (٣٣): ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾.

٥. الكافي، ج٣، ص٢٧٧، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦١، الباب ٣٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٤.

في القراءة وعدم الإجهار بها. ونقل عن الثعلبي في تفسيره أنّه قال: «وقد يسمّى الرجل منصتاً وهو قارئ أو مسبّح إذا لم يكن جاهراً به، ألا ترى أنّه قيل للنبي ﷺ [الف/٣٦] ما تقول في إنصاتك؟ قال: أقول اللهمّ اغسلني من خطاياي إلى آخره»[1].

نعم، يمكن أن يقال: إنّ وجوب الإنصات حكمة للتشريع لا أنّه علّة للمشروع فالنهي ليس معلّلاً به حتّى يقال: «إذا لم تكن علّة النهي واجبةً فالنهي لم يستعمل في الحرمة».

هذا. مع أنّه لا يمكن حمل الإنصات على الإخفات في بعض الأخبار، كقوله ﷺ في صحيحة البجلي: «وأمّا الصلاة الّتي تُجهَر فيها فإنّما أمر بالجهر ليُنصِت من خلفه، فإن سمعتَ فأنصت وإن لم تسمع فاقرأ»[2] فإنّ المقابلة بين «الإنصات» و «القراءة» ظاهرة في أنّ الإنصات [٣٥/b] عبارة عن السكوت والإصغاء. نعم، يستبعد أن يكون الإصغاء واجباً؛ لأنّ عامّة الناس لا يمكنهم التوجّه والاستماع إلى ما يقرأه الإمام، مع أنّ قوله: «فاقرأ» في مورد عدم السماع؛ حيث إنّه محمول على الاستحباب فالإنصات في مورد السماع الّذي هو مقابل للقراءة محمول أيضاً على الاستحباب، إلّا أن يحمل هذه الرواية على مورد سماع الهمهمة فاستحباب القراءة في مورد عدم السماع كاستحباب الإنصات في مورد السماع.

وكيف كان، ظاهر النهي عن القراءة واستثناء الجهريّة الّتي لا يسمع قراءة الإمام -لا نفسُ القراءة ولا الصوتُ- هو الحرمة، وإنّما خرجنا عن هذا الظهور في الصلاة الإخفاتيّة للأخبار المعارضة، ولم يقم دليل صريح على الجواز في المقام فيبقى النواهي على ظاهرها.

المسألة الثالثة في حكم الأخيرتين

والأقوى بقاءُ حكمهما من التخييربين القراءة والتسبيح، وأفضليّةُ التسبيح من غير فرق بين الإخفاتيّة والجهريّة.

---

١. أنظر: الكشف والبيان، ج١، ص١٣٣.

٢. الكافي، ج٣، ص٣٧٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

أمّا في الجهريّة فلقوله ﷺ في صحيحة زرارة المتقدّمة: «ولا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين» وقوله ﷺ في ذيلها: «والأخيرتان تبع الأوّلتين»، فإنّ الظاهر من «القراءة» هو الحمد لا التسبيح[1]، والمراد من قوله: «شيئاً» أي لا الحمد ولا السورة، لا أنّ المراد منه لا الحمد ولا التسبيح، كما لا يخفى.

وحاصل فقه الرواية أنّ القراءة غيرُ واجبة أو محرّمة في الأوّلتين - لأنّه مأمور بالإنصات - وغيرُ واجبة في الأخيرتين[2] -لأنهما تبعان للأوّلتين- فعلّة النهي

---

١. **قوله: «لا أنّ المراد منه لا الحمد ولا التسبيح».** انتهى.

لما سيجيء آنفاً من أنّ احتمال سقوط القراءة والتسبيح كليهما مندفع بما دلّ على اختصاص ضمان الإمام للقراءة بالأوّلتين [أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٥٣-٣٥٤، ب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة].

٢. **قوله: «وغيرُ واجبة في الأخيرتين».**

لا يخفى أنّ الظاهر من قوله ﷺ: «والأخيرتان تبع الأوّلتين» هو تبعيتهما للأوّلتين في الحكم لا في مجرّد الترك، فحاصل فقه الرواية: أن القراءة محرّمة في الأوّلتين من الجهريّة، والإنصات لها واجب فيهما للأمر به في الآية المباركة، ومحرّمة في الأخيرتين منها أيضاً؛ لأنّهما تابعتان للأوّلتين.

ولا وجه لرفع اليد عن ظهوره في الحرمة، وحمله على مجرّد جواز الترك بعد عدم ورود دليل على الجواز في خصوص الجهريّة، وتعيّن تقييد ما دلّ على الجواز في الأخيرتين مطلقاً -كقوله ﷺ في رواية أبي خديجة المتقدّمة: «فإن كان في الركعتين خيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب» [تقدّم تخريجها في ص ٩٨]. انتهى- بهذه الصحيحة، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى إمكان حمل قوله ﷺ -في الرواية: «فإن كان في الركعتين الأخيرتين». انتهى- على بيان حكم المأموم المسبوق الذي أدرك الإمام بالركعتين الأخيرتين، فالمراد منه: فإن كان إمامتك للقوم في الركعتين الأخيرتين فعليهم حينئذٍ أن يقرأوا فاتحة الكتاب.

و يشهد لهذا الحمل قوله ﷺ: «فعلى الذين خلفك». انتهى؛ فإن كلمة (على) ظاهرة في الوجوب، ووجوب القراءة على المأمومين في الركعتين الأخيرتين خلاف الإجماع والنصّ.

بل يمكن دعوى ظهور قوله ﷺ: «فإن كان». انتهى في حدّ نفسه ومع قطع النظر عن كلمة (على) في بيان حكم المأموم المسبوق؛ وذلك لبداهة أنّه لا مرجع للضمير المستتر في (كان) إلّا كونك إماماً المستفاد من قوله في الصدر: «إذا كنت إمام قوم».

فالمعنى حينئذٍ وإن كان كونك إماماً في الركعتين الأخيرتين فعلى. انتهى.

ومن المعلوم أنّ الإمام لا يمكن أن يصير إماماً في الركعتين الأخيرتين إلّا فيما كان منفرداً أوّلاً، ثمّ لحقه المأموم في الركعتين الأخيرتين، هذا.

في الأوّلتين هي الإنصات وفي الأخيرتين هي التبعيّة. وأمّا احتمال سقوط القراءة والتسبيح كليهما فيدفعه ما دلّ على أنّ الإمام ضامن في خصوص الأوّلتين.

وبالجملة ظاهر النهي عن القراءة في هذه الرواية والأمر بالتسبيح في صحيح معاوية بن عمّار: سألت [٣٦/a] أبا عبدالله ﷺ عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين؟ [ب/٣٦] قال: «الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح»[١] هو أفضليّة التسبيح؛ ومن هذه الرواية يستفاد أفضليّة التسبيح في الأخيرتين من الإخفاتيّة لإطلاقها.

والروايات الدالّة بإطلاقها على أفضليّة التسبيح مطلقاً للإمام والمأموم والمنفرد كثيرة، ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: «إن كنت إماماً أو وحدك فقل: "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله" ثلاث مرّات تكتمله تسع تسبيحات»[٢]. وصحيحة الآخر عنه ﷺ: «فزاد النبيّ ﷺ في الصلاة سبع ركعات هي سنّة ليس فيهنّ قراءة إنّما هو تسبيح إلى آخر الحديث».[٣] وهكذا صحيحة ثالثة عنه عن أبي جعفر ﷺ: «فزاد رسول الله ﷺ سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة».[٤]

ويدلّ عليه أيضاً صحيحة رابعة منه وظاهرها تعيّن التسبيح، ولكنّه يحمل على الأفضليّة بقرينة الأخبار الدالّة على جواز القراءة، مضافاً إلى ما يدلّ بالصراحة على أفضليّة التسبيح، كالأخبار المعلّلة مثل صحيحة محمّد بن عمران البجلي أنّه سأل أبا عبدالله ﷺ لأيّ علّة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل؟ فذكر ﷺ حديث المعراج.[٥] وممّا يدلّ على تعيّن التسبيح ظاهراً في خصوص الجهريّة[٦] خبر [عبيد بن]

---

١. التهذيب، ج٢، ص٢٩٤، ح١١٨٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦١، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.
٢. الفقيه، ج١، ص٣٩٢، ح١١٦٠؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٢، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.
٣. الكافي، ج٣، ص٢٧٣، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠٩، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٦.
٤. الكافي، ج٣، ص٢٧٢، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٦.
٥. الفقيه، ج١، ص٣٠٩، ح٩٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٣.
٦. في هامش نسخة «ش»: «الاخفاتية، ظ».

زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأخيرتين من الظهر؟ قال: «تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك»؛[١]

ثمّ إنّ رواية أبي خديجة المتقدّمة تدلّ على أنّ التسبيح للإمام أفضل وعلى المأموم القراءة أفضل، ولكنّه لاستبعاد هذا المعنى يحمل الرواية بالنسبة إلى المأموم المسبوق.

وكيف كان فحيث إنّ المشهور اختاروا تساوي[٢] المأموم والمنفرد فما يدلّ على الخلاف لابدّ أن يوجّه أو يطرح. هذا في الجهريّة،

وأمّا الإخفاتيّة فقد يقال: إنّ القراءة للمأموم أفضل من [٣٦/b] التسبيح؛ لرواية أبي خديجة؛ فإنّ ظاهرها ورودها في الإخفاتيّة بقرينة قوله عليه السلام «**وعلى الّذين خلفك أن يقولوا سبحان الله. إلى آخره**».

وقد عرفت إمكان حملها على المأموم المسبوق الّذي يتعيّن عليه القراءة في الأوّلتين ولرواية ابن سنان: «إن[٣] **كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتّى يفرُغ وكان مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأوّلتين**»، [الف/٢٧] [و]قال: «**ويجزيك التسبيح في الأخيرتين**»، قلت: أيّ شيء تقول أنت؟ قال: «**أقرأ فاتحة الكتاب**»،[٤] فإنّ قوله: «أقرأ» بعد قوله: «يجزيك التسبيح» ظاهر في أفضليّة القراءة، سواءٌ كان المراد من قول السائل: «أيّ شيء تقول؟» أيّ شيء تقرأ أنت إذا كنت مأموماً! أو أيّ شيء تقول أنت في حكمه؟ بأن يكون «اقرأ» صيغة الأمر نعم، لو كان غرض السائل السؤال عن حال الإمام عليه السلام إذا كان إماماً فلا يدلّ على أفضليّة القراءة للمأموم، وعلى هذا فلم يبق دليل ظاهر في أفضليّة القراءة في الإخفاتيّة،

---

١. التهذيب، ج٢، ص٩٨، ح٣٦٨؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠٧، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

٢. في نسخة «ص»: «تساوا».

٣. في نسخة «ش»: «إذا» بدل «إن».

٤. قرب الإسناد، ص٩٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٩.

وقد عرفت أنّ مقتضى الإطلاقات عدم الفرق بينها وبين الجهريّة فالأقوى أفضليّة التسبيح فيهما أيضاً.

[أُمورسبعة]

بقي هنا أُمورينبغي التعرّض لها:

[الأمر] الأوّل:

كلّ مورد قلنا بحرمة القراءة أوكراهتها فهل هي كذلك مطلقاً، سواءٌ قصد بها الجزئيّة أو قصد بها القرآنيّة؟ أو يختصّ بما إذا أتى بها بعنوان الجزئيّة؟ وجهان، ظاهرما يُنقَل عن ابن حمزة من أنّ من واجبات الاقتداء الإنصاتَ لقراءة الإمام[1] هو الأوّل؛ فإنّه لوكان الإنصات واجباً لكان كلّ ما هو ضدّ له محرّماً[2] من غيرفرق

---

١. الوسيلة، ص١٠٦.

٢. **قوله: «لكان كلّ ما هو ضدّ له محرماً»**، انتهى.

لا يخفى منافاة هذا الكلام لما اختاره في الأصول [أُنظر: فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٠٤] تبعاً للمحقّقين من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاص، وأنّه لا توقّف ولا مقدّمية لترك أحد الضدّين لفعل الآخر، ولا لفعل أحدهما لترك الآخر، كي يقتضي الأمر بأحدهما الأمر بمقدّماته التي منها ترك الآخر.

نعم، لو قلنا بأنّ الإنصات المأمور به ليس مجرّد الإصغاء وتوجيه النفس إلى ما يقرأه الإمام، كي تكون القراءة ضدّاً له، بل الإنصات عبارة عن السكوت مع الإصغاء وتوجيه النفس نحو كلام الغير، وحينئذٍ فيكون ترك القراءة الذي هو فرد من أفراد السكوت من مقوّمات مفهوم الإنصات، فإذا كان ترك القراءة من مقوّمات مفهوم الإنصات فتكون القراءة نقيضاً للإنصات لا ضدّاً له لصحّ القول بكونها محرّمة مطلقاً ولو أتى بها بقصد القراءة أو الذكر والدعاء؛ ضرورة أنّ السكوت إذا كان واجباً يكون كلّ ما هو نقيض له محرّماً؛ فإن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضدّه، لكنّه يقتضي النهي عن نقيضه حتّى قيل: إنّ الأمر بالشيء عين النهي عن نقيضه [أُنظر: البحر المحيط (للزركشي)، ج ٢، ص ١٥٢.]

ولكنّ القول بأنّ الإنصات لغةً وعرفاً هو المركّب من السكوت والإصغاء مدفوع بالمنع كيف؟! وقد ورد الأمر بالإنصات والتسبيح في الأولتين من الإخفاتيّة، فلو كان السكوت من مقوّمات الإنصات لزم كون الأمر بهما فيهما من الأمر بالضدّين بل النقيضين

هذا مضافاً إلى ما مرّ عن الثعلبي [أُنظر: الكشف والبيان (للثعلبي)، ج ١، ص ١٣٣] من دعوى تسمية الرجل منصتاً وهو قارئ أو مسبّح إذا لم يكن جاهراً به مستدلّاً عليها بأنّه قيل للنبيّ صلى الله عليه وآله: ما تقول في إنصاتك؟ قال صلى الله عليه وآله: «أقول: اللّهمّ اغسلني من الخطايا» هذا وتبصّر.

بين أن يقصد به الجزئيّة أو القرآنيّة، فعلى هذا تبطل الصلاة لو أتى بها؛ لأنّ الكلام المحرّم مبطل لها ولو كان قرآناً كسور العزائم.

نعم، هذا يتأتّى بناءً على الحرمة، وأمّا بناءً على الكراهة - لكون تركها مستحبّاً - فلا يوجب [٣٧/a] البطلان، ولكن الأقوى هو الثاني.

أمّا أوّلاً[1] فلظاهر النواهي الواردة في المقام؛ لأنّها مسوقة لحرمةِ ما كان واجباً في غير الجماعة أو كراهتها وهو إتيانها على جهة الجزئيّة.

وأمّا ثانياً فلمنافاة الحرمة المطلقة مع التسبيحِ ومطلقِ الذكر، مع أنّه دلّ المرويّ عن زرارة عن أحدهما عليه السلام على الجمع بين الإنصات والتسبيح،[2] كما تقدّم، وحمل التسبيح على حديث النفس خلاف الظاهر.

وكذا دلّ رواية الصدوق عن أبي المغراء قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فسأله

---

١. **قوله: «ولكنّ الأقوى هو الثاني؛ أمّا أوّلاً»**، انتهى.

لا يخفى عليك عدم تمامية الوجهين اللذين ذكرهما بقوله: أوّلاً وثانياً؛ أمّا الوجه الأوّل فلأنّ النواهي الواردة في المقام وإن كانت مسوقة لحرمة ما كان واجباً في غير الجماعة، وهو المأتيّ بها بقصد الجزئيّة، لكنّ تعليل النهي عنها بالأمر بالإنصات في الآية المباركة الظاهر في أنّ النهي عنها لأجل المقدّميّة وتوقّف الإنصات على تركها يوجب تسرية الحكم إلى ما إذا أتى بها بقصد القرآنيّة أيضاً، كما هو واضح.

وأمّا الوجه الثاني فلأنّ حرمتها المطلقة ولو بقصد القرآنيّة إنّما تنافي جواز التسبيح ومطلق الذكر والدعاء والتعويذ لو كان هذا التعليل علّة للحكم، كي يدور الحكم مدارها، دون ما إذا كان حكمةً للتشريع، كما لا يخفى.

نعم، يتمّ الاستدلال بهما على البدل لو انضمّ إلى الأوّل دعوى كون التعليل حكمةً للتشريع، وإلى الثاني دعوى كونه علّةً للحكم، كما لا يخفى وجهه.

لكن الدعوى الثانية حيث ينافيها قوله عليه السلام في صحيحة ابن الحجّاج المتقدّمة: «فإنّما أمر بالجهر لينصت من خلفه» [تقدّم تخريجها في ص ١٠٢] لأنّ حصر علّة أمر الإمام بالجهر في إنصات من خلفه إنّما يصحّ فيما إذا كان الإنصات حكمةً لا علّةً يدور الحكم مدارها؛ ضرورة أنّ الجهر بالقراءة في الجهريّة واجبٌ على المكلّف مطلقاً ولو لم يكن إماماً، ومعه كيف يصحّ حصر علّة وجوبه عليه بإنصات من خلفه؟!

مع أنّ لازم هذا الحصر عدم وجوبه عليه فيما إذا لم يكن خلفه أحد، فينحصر الاستدلال بالوجه الأوّل بضميمة دعوى كون التعليل حكمةً، هذا وتدبّر جيّداً.

٢. **الكافي**، ج٣، ص٢٧٧، ح٣؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٣٦١، الباب ٣٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٤.

حفصٌ الكلبي فقال: أكون خلف إمام وهو يجهر بالقراءة فأدعو وأتعوّذ؟ قال: «نعم»[١] على جواز الدعاء والتعويذ.

وبالجملة لم يدلّ دليل على حرمةِ القراءة مطلقاً ولا كراهتِها كذلك فالأقوى جواز قراءتها بقصد القرآنيّة. وعلى هذا فكلّ مورد دار الأمر بين وجوبها وحرمتها فمقتضى الاحتياط إتيانها بقصد القربة المطلقة. ثمّ إنّ الكراهة في المقام لا ينافي العباديّة وبيّنّا وجهه في الأصول.

[ب/٢٧ الأمر] الثاني:

لا فرق في السماع بين أن يكون سمع السامع خارقاً للعادة فيسمع ما لا يسمعه غيرُه وغيرِه، ولا في عدم السماع بين أن يكون لعدم المقتضى كالصمم، أو لوجود المانع كبُعده عن الإمام أو مزاحمة الأصوات لسماعه صوت الإمام كلّ ذلك لإطلاق النصوص؛ فإنّ قوله ﷺ: «إذا سمع» وكذا قوله ﷺ: «إذا لم تسمع» يشمل كلا القسمين.

ولا فرق في مورد السماع أيضاً[٢] بين الصلاة الجهريّة والإخفاتيّة فإذا سمع في الإخفاتيّة - لشدّة قربه من الإمام قراءته - فحكمها حكم الجهريّة. نعم، هذا في الركعتين الأوليين، وأمّا الأخيرتان فلا أثر[٣] للسماع فلو قرأ الإمام في الأخيرتين وسمعه المأموم فهو على وظيفته في سائر الصلوات في سائر الحالات؛ لعدم كون الأخيرتين مقسماً للتقسيم.

---

١. الفقيه، ج١، ص٤٠٧، ح١٢١٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦١، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٢. **قوله: «ولا فرق في مورد السماع أيضاً»**، انتهى.

لا يخفى: أنّ الأقوى في هذا المورد هو الفرق بين كون الصلاة جهريّة أو إخفاتيّة؛ وذلك لاختصاص النصوص بما إذا كانت الصلاة جهريّة، كما لا يخفى على من راجعها، فليست الإخفاتيّة مشمولة لقوله ﷺ: «وإذا سمع»، هذا.

٣. **قوله: «وأمّا الأخيرتان فلا أثر»**، انتهى.

لا يخفى ما في هذا الكلام بإطلاقه من المنع؛ وذلك لما عرفت من أن الأخيرتين من الجهريّة حكمهما حكم الأوليتين منها، فكما أنّ في الأوليتين منها يحرم عليه القراءة لو سمع قراءة الإمام ولو همهمة، كذلك يحرم عليه القراءة في الأخيرتين منها لو سمع قراءته ولو همهمة.

[٣٧/b الأمر] الثالث:

كلّ مورد استُحبّ القراءة [فيه] فالظاهر منها الحمد والسورة كلاهما، فما عن جماعة باختصاصها بالحمد خاصّةً لا وجه له.

[الأمر] الرابع:

لو سمع بعض القراءة فهل المسموع في حكم سماع الجميع فيترك القراءة؟ أو غير المسموع في حكم عدم سماع الكلّ فيأتي بها؟ أو لكلّ من المسموع وغير المسموع حكم نفسه فإذا سمع يترك وإذا لم يسمع يأتي بها؟ وجوه، والأظهر بحسب الأدلّة هو الأخير، فإنّ قوله عليه السلام: «فإن سمعت فأنصت وإن لم تسمع فاقرأ»[1] يشمل بقرينة قوله قبل ذلك: «إنّما أمر بالجهر ليُنصِت مَن خلفه» كلّاً من أبعاض القراءة في طرف الإثبات والنفي، نعم، هذا النحو من التبعيض[2] يستبعده ذوق الفقاهة، سيّما إذا سمع كلمة ولا يسمع كلمة أخرى من أوّل القراءة إلى آخرها، بل يشكل ذلك فيما لو كان بطيئاً والإمام سريعاً، كما لو كان المأموم يقرأ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[3] لعدم سماعه هذه الآية إلى ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[4] فلما فرغ من الحمد سمع قراءة الإمام للآية الأخيرة من الحمد فإنّ مع ضمّ المقروء بالمسموع لا يلتئم الحمد أيضاً، فكيف يكفيه قراءة نفسه وقراءة إمامه مع أنّ المجموع منهما ليس بمقدار الحمد؟! ولكن الّذي يسهّل الخطب ما تقدم أنّ إتيانها بقصد القربة المطلقة لا بأس به، ففي نحو هذه الصور يأتي بمجموع القراءة بقصد القربة وإن سمع بمضامينها.

وبالجملة وإن كان الظاهر من الأدلّة أنّ الحكم في طرفي الإثبات والنفي من

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٦، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

٢. في نسخة «ص»: «التبقض» بدل «التبعيض».

٣. الحمد (١): ٢.

٤. الحمد (١): ٤.

العامّ الأصولي فإذا سمع يُنصِت وإن لم يسمع يقرأ، إلّا أنّه يبعّده ذوق الفقاهة، مع أنّ كونه الههمهمة [الف/٣٨] في حكم سماع نفس القراءة بمقتضى حكومة أدلّتها على أدلّة اعتبار سماع نفس القراءة يوجب صرف الأدلّة عن ظهورها في العامّ الأصولي؛ لأنّه لو كان المدار على سماع نفس القراءة لأمكنه أن يقرأ إذا لم يسمع ويسكت إذا سمع. وأمّا لو كان سماع [٣٨/a] الههمهمة أيضاً موجباً للسكوت فإذا سمع الههمهمة فسكت ثمّ لم يسمعها بعدُ فلا يمكن أن يُحرِزَ أنّ الإمام وصل إلى أيّ موضع من القراءة حتّى يقرأ من هذا الموضع، فهذا يوجب وهناً لاستفادة العامّ الأصولي فيدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين. ولكنّ الالتزام بالأوّل منهما أيضاً لا يمكن؛ لأنّه لو كان سماع بعض القراءة موجباً لترك القراءة فما دام الإمام مشغولاً بها لا يمكن للمأموم إحراز وظيفته فإنّه إذا لم يسمع قراءة الإمام في أوّل الفاتحة فلو علم بأنّه يستمرّ عدم السماع فيقرأها وأمّا لو احتمل سماعه في آخر القراءة فلابدّ أن يتركها فيدور أمره في أوّل شروع الإمام بين الوجوب والحرمة.

وبالجملة إذا كان عدم سماع الجميع موجباً لجواز القراءة أو وجوبها فلا يتحقّق هذا الموضوع إلّا بعد فراغ الإمام، وبعد الفراغ لا مجال لقراءة المأموم، فتعيّن على هذا ثاني الوجوه وهو أن يكون عدمُ سماع البعض موجباً[1] لوجوب القراءة، فعلى هذا إذا لم يسمع القراءة في أوّل الشروع يأتي بها وإن سمعها بعد ذلك. وإذا سمعها أوّل الشروع يتركها، فإن استمرّ السماع فيستمرّ الترك وإن لم يستمرّ فيأتي بها وإن لم يسمعها بعد ذلك.

وبالجملة لو قلنا بأنّ سماع الجميع موجب للترك وأمّا سماع البعض فلا أثر له فهذا لا يلزم محذور فيه؛ فإنّ هذا الموضوع أيضاً وإن لم يتحقّق إلّا بعد الفراغ إلّا أنّ وظيفته من أوّل شروع الإمام معلومة؛ لأنّه لو سمع القراءة يتركها لو استمرّ السماع ولو

---

١. في نسخة «ص»: «موجب» بدل «موجباً».

لم يسمعها يأتي بها وإن سمعها بعد ذلك، فحاصل هذا الوجه أنّ ضمان الإمام في الجهريّة إنّما يثبت لو سمع جميع القراءة وألّا وجب أن يأتي بها. نعم، يلزم المحذور المتقدّم في هذا القسم أيضاً لو سمع القراءة الى ما قبل آخرها ولم يسمع الآية الأخيرة؛ فإنّه يجب أن يأتي القراءة مع أنّه لا مجال لها إلّا [٣٨/b] أنّ القول بالوجوب حيث إنّه ضعيف فلا يلزم محذور بخلاف القول بالحرمة. نعم، قد عرفت أنّ الإتيان بقصد القربة المطلقة على أيّ حال لا محذور فيه.

[الأمر] الخامس:

لو شكّ في السماع وعدمه أو أنّ المسموع صوت الإمام أو غيره. **فلو قلنا** بالوجوب عند عدم السماع فيصير الأمر من قبيل الدوران بين المحذورين فالحكم التخيير[1] وإن كان مراعاة الترك أولى سيّما في المقام؛ فإنّ القول بالوجوب ضعيف، [ب/٣٨] بل مقتضى ذلك كون الترك أحوط. **وأمّا لو لم نقل** بالوجوب فلا شبهة أنّ الترك أحوط[2]. نعم، إتيانها بقصد القربة لا مانع منه هنا؛ بناءً على ما تقدّم أنّ احتمال حرمة ذات القراءة ضعيف.

---

١. **قوله: «فالحكم التخيير»**، انتهى.

قد يقال: إنّ حكم العقل بالتخيير في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنّما هو فيما إذا لم يمكن امتثال جنس الحكم الإلزامي المعلوم في البين لا مطلقاً، ولذا حكموا بوجوب الاحتياط فيما إذا تردّد الأمر بين وجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر، وفي المقام يمكن امتثال جنس التكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال بقصد الانفراد، ومعه لا مجال للحكم بالتخيير فيه، فتدبّر جيّداً.

فإنّ قصد الانفراد والإتيان بالقراءة ليس امتثالاً للتكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال، بل إذهاب لموضوعه بتبديله بموضوع آخر.

فالأولى أن يقال: ليس في المقام دوران بين الوجوب والحرمة بعد إمكان تبديل موضوع الحكم الإلزامي المردّد بينهما بموضوع حكم آخر لا تردّد فيه.

٢. **قوله: «فلا شبهة أنّ الترك أحوط»**، انتهى.

وإن كان الأقوى جواز الإتيان؛ وذلك لدوران الأمر حينئذٍ بين حرمة القراءة إن كان المسموع صوت الإمام، وجوازها أو استحبابها إن كان صوت غيره، فيكون الشكّ في أصل التكليف الإلزامي، والأصل البراءة عنه.

[الأمر] السادس:

في مورد كان الإمام ضامناً للقراءة فهو ضامن لشرائطها أيضاً فلا يجب على المأموم الطمأنينة حال قراءة الإمام. نعم، كلّ ما كان شرطاً للصلاة حال القراءة فلا يسقط شرطيّته بسقوط القراءة، كالقيام مثلاً؛ فإنّه من شرائط الصلاة، كما تقدّم في بحثه. نعم، مقتضى ما دلّ على أنّه لو أدرك المأموم[1] الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة كفايةُ قيام الإمام عن قيامه فلا يجب عليه المبادرة إلى القيام حال قراءة الإمام، بل يجوز أن يطيل سجوده حتّى إذا دخل الإمام في القنوت.

[الأمر] السابع:

مقتضى كون الإمام ضامناً للقراءة أنّه لو نوى الانفراد بعد قراءة الإمام قبل الدخول في الركوع لا يجب عليه القراءة؛ لأنّ قراءة الإمام قراءةٌ له. ومقتضاه أيضاً أنّه لو نوى الانفراد في أثناء القراءة يكفيه قراءة ما بقي منها فيلتئم الموضوع من مجموع ما قرأه وقراءة الإمام. ولو استُبعِد هذا المعنى أو ادُّعي الانصراف إلى غير هذه الصورة فطريق الاحتياط واضح.

وعلى أيّ حال لا فرق لو قلنا بكفاية [٣٩/a] قراءة الإمام عن قراءة المأموم تماماً أو تلفيقاً بين ما إذا كان مع الإمام في القيام فقَصَد الانفراد وبين ما إذا كان جالساً فنوى الانفراد، كما إذا بقي في السجدة الثانية من الركعة الأولى حتّى وصل الإمام إلى القنوت فنوى الانفراد؛ فإنّه يقوم ويقنت لنفسه بلا قراءة. وهكذا لو بقي في السجدة

---

١. **قوله: «نعم، مقتضى ما دلّ على أنّه لو أدرك»**، انتهى.

فيه: أنّ مقتضى إطلاق ما دلّ على أنّ الإمام ليس ضامناً إلا لخصوص القراءة، كقوله ﷺ في خبر ابن كثير: «وليس يضمن الإمام صلاة الذين هم من خلفه إنّما يضمن القراءة» [من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٧٨، ح١١٠٣] هو عدم كفاية شيء من أجزاء صلاة الإمام مطلقاً من أفعالها وأقوالها عن أجزاء صلاة المأموم كذلك إلا في القراءة، خرج منه القيام لمن أدرك الإمام في الركوع، وبقي الباقي، هذا وتدبّر.

إلى أن وصل الإمام إلى السورة فنوى الانفراد؛ فإنّه يقوم ويقرأ السورة بلا فاتحة، وذلك لما تقدّم في الفرع السابق أنّه بمقتضى الأدلّة الدالّة على إدراك الركعة بالركوع سقوط القيام عن المأموم أيضاً، والمفروض أنّ اقتداءه باقٍ إلى وصول الإمام إلى السورة أو إلى القنوت، فلا وجه لإعادة القراءة أو السورة. نعم، الاستبعاد المتقدّم هنا أقوى.

وعلى أيّ حال فالأقوى كفاية قراءة الإمام كلّاً أو بعضاً وإن كان الأحوط إتيانها من الابتداء بقصد القربة المطلقة، كما لا يخفى.

[الف/٢٩] المسألة الرابعة: [وجوب القراءة خلف الإمام غير المرضي]

تجب القراءة خلف الإمام الغير المرضي وإن سمع قراءته. وقبل ذكر ما يدلّ على حكم المسألة لا بأس بذكر ما يدلّ على جواز الصلاة معه، فنقول: يستفاد من جملة من الأخبار جواز تعريض النفس في محل التقيّة فتدلّ بالأولويّة على عدم وجوب التفصّي عنها ولو أمكنه بلا مُؤنة ومشقّة، بل قد ورد في الأخبار المستفيضة الحثّ والترغيبُ في خصوص الصلاة معهم وإظهارُ الموافقة لهم وتلبيسُ الأمر عليهم بحيث يحسبون أنّه من حزبهم، فقال أبو عبدالله عليه السلام لإسحاق: «**فإنّ المصلّي معهم في الصفّ الأوّل كالشاهر سيفه في سبيل الله**».[1] قال في *الوافي*: «**إنّما قيّد بالصف الأوّل لأنّه أدخل في معرفتهم بإتيانه المسجد، وأدلّ على كونه منهم، [٣٩/b] وإنّما شبّهه بشاهر سيفه في سبيل الله لدفعه شرّ العدوّ**».[2] وعن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «**من صلّى معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم**».[3]

---

١. **الكافي**، ج٣، ص٣٨٠، ح٦؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٢٩٩، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٢. **الوافي**، ج٨، ص١٢١٧، ذيل الحديث ٨٠٨٧.
٣. **التهذيب**، ج٣، ص٢٧٧، ح٨٠٩؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٣٠٠، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

وبالجملة لا يليق رسالتنا هذه بذكر الأخبار؛ فإنّها كثيرة صريحة في المدّعى. نعم، في بعض الروايات ما يدلّ على أنّ الصلاة معهم تحسب له خمس وعشرين صلاةً بعد صلاته في بيته بغير آداب التقيّة،[١] ولكن لا يبعد أن يكون كلا القسمين مستحسناً وأن تكون الصلاة معهم صحيحة، بل ذات فضل ومسقطة للقضاء والإعادة وإن تمكّن من الصلاة في بيته وحده، ففي ذيل رواية نشيط بن صالح عن أبي عبدالله ﷺ: «**الّذي يصلّي في بيته فيضاعفه الله له ضعفَي أجر الجماعة يكون له خمسون درجة، والّذي يصلّي مع جيرته يكتب الله له أجر من صلّى خلف رسول الله ﷺ ويدخل معهم في صلاتهم فيخلّف عليهم ذنوبَه ويخرج بحسناتهم**».[٢]

إذا عرفت ذلك فنقول: يدلّ على حكم المسألة مفهوم الأخبار المتقدّمة[٣] وروايات صحيحة صريحة، فعن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن ﷺ عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدي بصلاته والإمام يجهر بالقراءة؟ قال: «**اقرأ لنفسك، و إن لم تُسمِع نفسَك فلا بأس**»[٤].

وعن محمّد بن أبي حمزة عمّن ذكره عن أبي عبدالله ﷺ قال: «**يجزيك إذا كنت معهم من القراءة مثل حديث النفس**»[٥].

وعن علي بن أسباط عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله وأبي جعفر ﷺ في الرجل يكون خلف الإمام لا يقتدي به فيسبقه الإمام بالقراءة. قال: «**إذا كان قد قرأ أمّ الكتاب أجزأه يقطع ويركع**».[٦]

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٠٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح١-٢.
٢. التهذيب، ج٣، ص٢٧٣، ح٧٨٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٠٣، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.
٣. في هامش نسخة «ش»: «الدالّة على سقوط القراءة خلف الإمام إذا كان مرضيّاً».
٤. التهذيب، ج٣، ص٣٦، ح١٢٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٣، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٥. التهذيب، ج٢، ص٩٧، ح٣٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٤، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.
٦. التهذيب، ج٣، ص٣٦، ح١٣٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٤، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

وعن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين؟ قال: «ما هم عندي إلّا بمنزلة الجدر».[١]

وعن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت [ب/٢٩] خلف إمام لا يقتدي به فاقرأ خلفه سمعت قراءته أولم [a/٤٠] تسمع».[٢]

وفي ذيل رواية علي بن سعد البصري: «لا يعتدّ بالصلاة خلف الناصب، واقرأ لنفسك كأنك وحدك».[٣]

[أُمور ثلاثة]

ثمّ إنّه يستفاد من هذه الأخبار أُمور.

[الأمر] الأوّل:

عدم ضمانهم للقراءة، (وما يدلّ على خلافه - كخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بأن تصلّي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه؛ فإنّ قراءته تجزيك إذا سمعتها»؛[٤] وهكذا خبر بكير ونحوهما من الروايات الدالّة على كفاية قراءتهم عن قراءة المأموم[٥] - محمولة على التقيّة ويشهد له خبر الفضيل الّذي حكاه عليّ بن سعدٍ البصري)[٦].

[الأمر] الثاني:

صحّه الإخفات حتّى في الصلاة الجهريّة، بل كفاية نظير «حديث النفس» لا

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٧٣، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٦، الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٢. الكافي، ج٣، ص٣٧٣، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٦، الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٩.
٣. التهذيب، ج٣، ص٢٧، ح٩٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح٧.
٤. التهذيب، ج٣، ص٢٧٨، ح٨١٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٩، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.
٥. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٧ - ٣٦٩، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة.
٦. أضفنا ما بين الهالين من هامش نسخة «ص».

بمعنى «الاخطار بالبال»؛ فإنّه ليس «قراءةً»، وقد أمر في هذه الأخبار بها، بل بمعنى «كفاية أدنى درجة الإخفات وأوّل مرتبة من مراتب القراءة»؛ فإنّ الصوت إنّما يحدث من خرق الهواء بالنَفَس لا مجرّد تقليب[1] اللسان في مخارج الحروف، فالجمع بين القراءة وعدم السماع هو كفاية أداء الحروف عن مخارجها وإن لم يظهر من تحريك اللسان أو الشفتين صوتٌ.

[الأمر] الثالث:

كفاية قراءة الحمد وحدها عن القراءة إذا سبقه الإمام فلا يجب السورة بلا إشكال. إنّما الكلام في أنّه هل يعتبر الحمد بتمامه أم يكفي قراءة أيّ مقدار منه أدركه، بل يكفي الالتحاق معهم في الركوع؟ وجهان، ظاهر رواية علي بن أسباط اعتباره؛ فإنّ مفهوم قوله ﷺ: «إذا كان قد قرأ أمّ الكتاب أجزأه» أنّه لا يجزيه إذا لم يقرأه، وظاهر رواية إسحاق بن عمّار عدم اعتباره قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: إنّي أدخل المسجد فأجد الإمام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني أن أؤذّن وأقيم وأكبّر فقال لي: «فإذا كان ذلك فادخُل معهم في الركعة فاعتدّ بها؛ فإنّها من أفضل ركعاتك».[2]

(ثمّ الظاهر عدم وجوب إعادة الصلاة؛ لحكومة هذه الأخبار على الأدلّة الدالّة على أنّ الصلاة بلا فاتحة الكتاب ليست بصلاة.[3] نعم، من مجموع الأخبار يستفاد أنّه يعتبر عدم التمكّن من أداء الواجبات حال الفعل وإلّا وجب[4] إتيانها على نحو ما تعتبر في الصلاة الواقعيّة، فالفرق بين التقيّة وسائر الضرورات هو أنّه لا يعتبر في التقيّة عدم مندوحة في مجموع الوقت.

---

١. في نسخة «ص»: «تعقيب» بدل «تغليب».

٢. التهذيب، ج٣، ص٣٨، ح١٣٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٦٨، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

٣. أُنظر: الكافي، ج٣، ص٣١٧، ح٢.

٤. في نسخة «ص»: «وجبت» بدل «وجب».

[فروع ثلاثة]

ثم إنّ هاهنا فروعاً ينبغي الإشارة إليها.

[الفرع] الأوّل: أدلّة التقيّة لا تشمل التقيّة من فسّاق الشيعة ومن الكفّار غير المخالفين.

[الفرع] الثاني: إجزاء ما أتى به تقيّةً، بل كفاية الوضوء في حال التقيّة لجميع ما يعتبر فيه الوضوء ولو لم يكن تقيّة.

[الفرع] الثالث: عدم وجوب القراءة حال الركوع وإن تمكّن منها في هذا الحال، ولا يقاس بالتشهّد حال القيام؛ لورود النصّ فيه، مضافاً الى أنّه يلزم خلاف التقيّة لو أتى بالركوع ثانياً، أو إسقاطُ القيام المتّصل بالركوع).[1]

[٢: وجوب متابعة المأموم للإمام]

ومن أحكام الجماعة وجوب المتابعة فيها على المأموم للإمام في الجملة، **والبحث فيه وقع من جهات:**

[جهات ستة]

[الجهة] الأولى:

إنّه يجب عليه المتابعة في الأفعال بلا إشكال، والأصل فيه - مضافاً إلى الإجماع المنقول في كلمات الأعلام[2] النبويّ المشهور بين الفريقين: «**إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد** [٤٠/b] **فاسجدوا**»،[3] وفي بعض

---

١. أضفنا ما بين الهالين من هامش نسخة «ص».

٢. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٢، ص٤٨٥ والبك نصّ كلام الشيخ الأنصاري ﷺ: «يجب متابعة الإمام في الأفعال بالإجماع المستفيض، بل المحقّق»؛ وأنظر: جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج٧، ص١٥٣.

٣. أنظر: صحيح البخاري، ج١، ص٢٤٤، ح٦٥٧؛ صحيح مسلم، ج١، ص٣٠٩، ح٤١٤؛ سنن ابن ماجة، ج١، ص٢٧٦، ح٨٤٦ وسنن الترمذي، ج٢، ص١٩٤، ح٣٦١.

طرقه - كالمحكي عن مجالس الصدوق[١] - زيادة قوله: «فإذا كبّر فكبّروا وإذا قرأ فأنصتوا» قبل قوله: «فإذا ركع». وفي رواية أخرى: «أما يخشى الّذي يرفع رأسه والإمام ساجد أن يحوّل إليه رأسه رأس حمار».[٢]

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ التبعيّة مأخوذة في مفهوم الائتمام والاقتداء فحقيقة [الف/٣٠] المأموميّة تقتضي وجوب المتابعة.

ولكنّه لا يخفى أنّ هذا[٣] يستقيم في الجملة وهو التقدّم أو التأخّر الموجب لعدم بقاء القدوة في باب هيئة الجماعة، لا التقدّم في الجملة أو التأخّر كذلك؛ فإنّه ليس من مقوّمات الحقيقة، وسيجيء إن شاء الله تفصيله.

بل يظهر من صاحب الجواهر ﷺ أنّه يمكن استفادة وجوب التبعيّة من عدّة من الأخبار الواردة في الباب، كالأخبار الآمرة بالرجوع إلى الركوع والسجود لمن رفع رأسه عنهما قبل الإمام، والأخبار الآمرة باشتغال المأموم بتسبيح ونحوه إذا فرغ من القراءة قبل الإمام وانتظاره لركوع الإمام كي يركع معه، وغير ذلك من الأخبار،[٤] فأصل وجوب المتابعة لا إشكال فيه، إنّما الكلام في أنّ المتابعة بماذا تتحقّق، و[٥] هل يعتبر فيها التأخّر أو يكفي المقارنة أو يجوز التقدّم إذا علم التابع أنّ المتبوع يأتي بالفعل؟

فنقول الكلام تارةً يقع في مقام الثبوت وأخرى في مقام الإثبات أي في بيان ما يستفاد من الأخبار.

أمّا الكلام في مقام الثبوت فالحقّ عدم صدق التبعيّة مع تقدّم التابع تقدّماً فاحشاً، سواء كان مقام التبعيّة المحضة أو في مثل المقام الّذي يربط أحدهما فعله بفعل الاخر

---

١. لم نجده في أمالي الصدوق و إنّما حكاه عنه في مستند الشيعة، ج ٨، ص ٩٤.

٢. سنن الدارمي، ج ١، ص ٣٤٥، ح ١٣١٦.

٣. في هامش نسخة «ش»: «الوجه».

٤. جواهر الكلام، ج ١٣، ص ٢٠٣-٢٠٤.

٥. لم ترد لفظة «و» في نسخة «ص».

وبعبارة أخرى تارةً ليس هنا فعل واجب على كلا المتبوع والتابع، بل يجب على التابع التبعيّة إذا أتى المتبوع الفعل، كما إذا وجب على العبد أن يفعل كلّ ما يفعله المولى. **وأخرى** يجب على كلٍّ [٤١/a] منهما فعلٌ خاصٌّ، كما في باب الجماعة؛ فإنّه يجب الركوع والسجود ونحوهما على كلّ من الإمام والمأموم. غاية الأمر يجب على المأموم أن يربط فعله بفعل الإمام وأن يقصد الاقتداء به وإيجاده الفعل في وقت يوجده الإمام وعلى كيفيّة [ما] يوجده.

والحقّ في كلتا الصورتين عدمُ صدق التبعيّة مع التقدّم؛ لأنّ حقيقة التبعيّة تقتضي أن يكون التابع موجداً للفعل الخارجي تبعاً للمتبوع ومجرّد قصد التبعيّة لا يكفي لتحقّق عنوان التابع، فلو فرضنا أنّه يعلم التابع بإيجاد المتبوع الفعل لا يصدق عليه عنوان التبعيّة إذا أوجده قبل إيجاد المتبوع ولو بنحو الشرط المتأخّر؛ لما عرفت أنّ هذا العنوان من العناوين الخارجيّة فلابدّ في تحقّقه من إيجاد الفعل خارجاً بعد إيجاد المتبوع، بل قد يقال: إنّه فيما إذا لم يشترك الفعل بينهما[1] لا يكفي المقارنة أيضاً في صدق التبعيّة، بل لابدّ من [ب/٣٠] تحقّقه متأخّراً.

ولكن الحقّ في كلا المقامين كفاية التقارن في صدق التبعيّة إذا قصد في إيجاده الفعل التبعيّةَ لمتبوعه حيث يعلم بإيجاده في الآن الكذائي، وإذا كان الفعل واجباً على كليهما فصدق التبعيّة مع التقارن لا إشكال فيه إذا كان قصدُ التابع ربطَ فعله بفعل المتبوع والائتمامَ به في إيجاده على الكيفيّة الّتي يوجد بها فعل. وذلك لأنّ باب الائتمام في جهة الارتباط ليس أشدّ من باب المعلولات التكوينيّة وعللها، ولا إشكال في عدم اعتبار التأخّر الزماني في المعلولات التكوينيّة، والتقارن بينهما زماناً لا ينافي العليّة والمعلولية.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «كما في مقام التبعيّة المحضة كالعبد بالنسبة إلى المولى».

وبالجملة مراقبة أحد الشخصين للآخر في إيجاد الفعل لا يتوقّف على تأخّر فعل المراقب حسّاً، سواء كان المراقب تبعاً صرفاً ومتحرّكاً بحركة الآخر - كالعبد بالنسبة [٤١/b] إلى سيّده - أو كان تابعاً له في كيفيّة الإيجاد.

هذا في مقام الثبوت وأمّا [في] مقام الإثبات فقد يقال بوجوب التأخّر لوجوه كلّها مخدوشة.

الأوّل ظاهر لفظ «الفاء» المفيد للتعقيب والتأخّر الزماني.

الثاني ظهور فعل الماضي في النسبة التحقّقيّة فقوله ﷺ: «**وإذا ركع فاركعوا**» ظاهر في أنّ ركوع المأمومين إنّما هو بعد تحقّق الركوع من الإمام.

الثالث وجوب تأخّر المأموم عن الإمام في التكبير إجماعاً، ووحدة السياق تقتضي وجوب التأخّر في الأفعال أيضاً.

وجه المناقشة في الأوّل ظاهر؛ لأنّ الفاء الجزائيّة وُضِعت لمجرّد الترتّب والتأخّر بالمعلولية لا التأخّر الزماني، ولذا تستعمل بلا عناية فيما يكون مقارناً مع الشرط، بل مقدّماً عليه، كما في قوله ﷺ: «وإذا قرأ فأنصتوا» وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[1][2] و﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾[3] ونحو ذلك.

ووجهها في الثاني أنّ «الماضي» وضع للنسبة التحقّقيّة إذا استعمل في الإخبار وأمّا في باب الإنشاء[4] فمنسلخ عن هذا المعنى.

---

١. النحل (١٦): ٩٨.

٢. **قوله: «كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾»**، انتهى.
فيه: أنّ استعمالها في الشرط المقارن كالمثال الأوّل وفي المقدّم كالمثال الثاني إنّما هو لقرينة المقام، فلا يكون بلا عناية، كي يكشف عن كونها موضوعة لمجرّد الترتّب والتأخّر بالمعلوليّة، هذا.

٣. المائدة (٥): ٦.

٤. **قوله: «وأمّا في باب الإنشاء»**، انتهى.
فيه: أنّ الماضي في باب الإنشاء إنّما يكون منسلخاً عن هذا المعنى بالنسبة إلى الزمان الماضي دون زمان

ووجهها في الثالث ما سيجيء من عدم اعتبار التأخّر في تكبيرة الإحرام أيضاً، مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ اعتبار التأخّر فيها[1] مستفاد من الخارج لا من النبويّ؛ فإنّ الظاهر منه أنّه مسوق لبيان عدم جواز التقدّم.

وبالجملة إذا كان حقيقة الائتمام عرفاً عبارةً عن ربط فعله بفعل الإمام فهذا المعنى يكفي فيه عدمُ التقدّم ولم يدلّ دليل على اعتبار أمر زائد على هذا [الف/٣١] المعنى؛ لعدم ظهور النبويّ في هذا المعنى، بل مقتضى بعض المراسيل كفاية التقارن، بل ظاهر المرويّ عن قرب الإسناد اعتبار تقارن تكبير المأموم مع تكبير الإمام، وهذا

النسبة؛ ضرورة أنّ (قام) في قولنا: (إذا قام زيد غداً فأكرمه) وإن كان منسلخاً عن الدلالة على النسبة التحقيقيّة في الزمان الماضي كالأمس، لكن ليس منسلخاً في الدلالة عليها بالنسبة إلى زمان النسبة، وهو الغد، ولذا يكون ظاهراً في أنّ إكرام زيد يجب بعد تحقّق القيام منه في الغد.

وتوهّم: أنّ قوله صلّى الله عليه وآله: «إذا ركع فاركعوا» وإن كان في حدّ نفسه ظاهراً في النسبة التحقيقية، وأنّ ركوع المأمومين إنّما هو بعد تحقّق الركوع من الإمام، لكنّه حيث يكون متفرّعاً على سابقه، وهو قوله صلّى الله عليه وآله: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به»، فيكون من قبيل ذكر صغريات الائتمام وحيث إنّ الائتمام عرفاً عبارة عن ربط المأموم فعله بفعل الإمام بحيث يلزم أن لا يتقدّم عليه، وهذا المعنى لا يتوقّف على تأخّر فعله خارجاً وزماناً عن فعل الإمام فلا بدّ من رفع اليد عن ظهوره في النسبة التحقيقيّة، وحمله على كونه في مقام بيان اعتبار عدم التقدّم والتأخّر الفاحش المضرّ بصدق الائتمام والاقتداء.

مدفوع: بأنّ قوله صلّى الله عليه وآله: «إذا ركع فاركعوا» لو كان من قبيل ذكر مصاديق الائتمام لم يستقم حينئذٍ الاستدلال به على وجوب المتابعة؛ إذ لا معنى لوجوب مصاديق الائتمام بما هي مصاديق له مع استحباب أصله.

وتوهّم: أنّ وجوبها حيث يكون شرطيّاً فلا ينافي استحباب المشروط به، ولذا تجب الطهارة وجوباً شرطيّاً في الصلوات المستحبّة.

مدفوع: بأنّا نتكلّم على قول من يراها واجباً تعبّدياً كما هو المشهور، فاستفادتهم وجوبها تعبّداً من قوله صلّى الله عليه وآله: «إذا ركع فاركعوا» يكشف عن عدم ظهوره في كونه من قبيل ذكر صغريات الائتمام، فتأمّل جيّداً؛ فإنّه لا منافاة بين استحباب التبعيّة في أصل الصلاة ووجوبها تعبّداً في أفعالها من الركوع والسجود وغيرهما؛ وذلك لإمكان أن تكون التبعيّة في أصل الصلاة ذات مصلحة ملزمة، وإنّما لم يؤمر بها على وجه الوجوب والإلزام لمكان استلزامه العسر على نوع المكلّفين لو أمروا بها كذلك، وهذا بخلافها في حال أفعال الصلاة، فإنّ الأمر بها في حالها لا يترتّب عليه محذور أصلاً، فلا ضير حينئذٍ في الأمر بها على هذا الوجه، أي على وجه التأخّر بنحو الإلزام والوجوب؛ لما يترتّب عليها على هذا الوجه غالباً من التبعيّة للإمام دونها على وجه المقارنة، فإنّه لا يمكن إحراز وقوعها كذلك غالباً لاحتمال التقدّم على الإمام، هذا وتدبّر جيّداً.

١. في نسخة «ص»: «فيه» بدل «فيها».

الظهور وإن لم يكن متّبعاً - لجواز التأخّر في الجملة بلا إشكال - إلّا أنّه يدلّ على عدم لزوم التأخّر فمقتضى القاعدة جواز المقارنة [٤٣/a] وإن كان الأحوط هو التأخّر.

الجهة الثانية:

أنّه لا يجب المتابعة في الأقوال - واجبة كانت أو مستحبّة - إلّا في خصوص تكبيرة الإحرام. **أمّا في المستحبّات** فلأنّ أصل إتيانها إذا كان مستحبّاً فلا يمكن أن يكون تأخّره عن إتيان الإمام واجباً تعبديّاً. نعم، بناءً على القول بالشرطيّة فيمكن وجوب التأخّر بهذا المعنى فيها وإن كان ذاتها مستحباً، إلّا أن القول بالشرطيّة خلاف المشهور. **وعلى أيّ حال** لا دليل عليه، بل عدم وجوب الإسماع على الإمام[1] في الأقوال مطلقاً دليل على عدم وجوب التأخّر على المأموم، وعلى هذا فلا يجب في الأذكار الواجبة أيضاً؛ لأنّهما مشتركان في عدم قيام الدليل عليه وعدم وجوب الإسماع على الإمام، بل جوازُ تبديل المأموم[2] الأذكار الواجبة دليلٌ آخر على عدم وجوب المتابعة فيها.

---

١. **قوله: «بل عدم وجوب الإسماع على الإمام»**، انتهى.

فيه: أنّ عدم وجوب الإسماع على الإمام لا يدلّ على عدم وجوب التأخّر على المأموم.

توضيح ذلك: هو أنّه فرق في اعتبار التأخّر في التبعيّة بين ما كانت التبعيّة من الأمور الدفعيّة الحصول - كالركوع والسجود اللذين يحصلان بمجرّد وصول الانحناء إلى حدّ الراكع والساجد - وبين ما كانت في الأمور التدريجيّة الحصول كالأذكار؛ فإنّه لا يصدق عندهم في الأولى التأخّر إلّا بعد تحقّقها في الخارج، وهذا بخلاف الثانية، فإنّه يصدق فيها التأخّر بمجرّد تحقّق أوّل جزء منها في الخارج، ولذا نراهم فيما إذا قيل: (إذا مشى فلان أو كتب فامش واكتب) يفهمون منه وجوب المشي والكتابة بمجرّد شروع ذلك الشخص فيهما من دون انتظار لفراغه عنهما، بل لو مشى أو كتب بعد فراغه عنهما لا يعدّونه تابعاً له، كما لا يخفى. فإذا كانت المتابعة في الأمور التدريجيّة حاصلة بمجرّد شروع المتبوع بها فتكون متابعة المأموم للإمام في الأقوال غالباً في غاية الإمكان؛ ضرورة أنّ الغالب شروع الإمام بالقراءة بعد التكبير والاستعاذة، وبالتسبيح بعد القيام عن السجود، وبالذكر بعد الوصول إلى حدّ الركوع والسجود من غير فصل وتراخٍ، ومعه إذا صبر المأموم هنيئة يحصل له العلم بشروع الإمام بها وإن لم يسمع صلاته أصلاً، كما لا يخفى.

٢. **قوله: «بل جواز تبديل المأموم»**، انتهى.

فيه: أنّا لو قلنا بوجوب المتابعة في الأقوال فليس معناه أنّه يجب على المأموم متابعة الإمام في كلّ جزء جزء

وبالجملة إذا صدق الاقتداء بمجرّد ربط المأموم فعله بفعل الإمام فلا يعتبر في حقيقة الائتمام أمرٌ آخر إلّا إذا دلّ دليل عليه وحيث لم يقم عليه فلا وجه له[1]. وعلى هذا فيجوز له التسليم قبل الإمام أيضاً، سواءٌ كان لعذر أو بقصد الانفراد أو بغير ذلك، بل يدلّ على الجواز صحيح الحلبي[2] وصحيحي أبي المغراء عن الصادق عليه السلام.

من أجزاء القراءة أو التسبيح والذكر، كي يقال بامتناع ذلك مع اختلافهما فيما يختاران من الأذكار، بل معناه أنّه يجب على المأموم أن يشرع فيما يختاره من الأقوال بعد شروع الإمام فيما يختاره منها. والمتابعة بهذا المعنى يمكن تحقّقها مطلقاً ولو مع اختلافهما فيما يختاران من الأذكار، كما هو واضح.

١. **قوله: «وحيث لم يدلّ عليه دليل».** انتهى.

فيه: أنّه يكفي في اعتبار المتابعة في الأقوال ما عرفت في مقام تأسيس الأصل في باب الجماعة من أنّ مقتضى الأصل العمليّ -بل اللفظيّ من عموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» [تقدّم ص ٥٧]- في هذا الباب هو اعتبار كلّ ما شكّ في اعتباره في صحّتها.

اللّهمّ، إلّا أن يقال -بعد تسليم عدم كون النبويّ في مقام الإطلاق وعدم دليل آخر على اعتبار المتابعة في الأقوال-: نستكشف قطعاً عدم اعتبارها فيها؛ وذلك لأنّه إذا كان ما يحتمل دخله واعتباره في صحّة الجماعة التي تكون محلّاً لابتلاء عامّة المكلّفين في كلّ يوم مرّات ممّا لا يلتفت إليه إلّا الأوحديّ منهم أحياناً، ويكون عامّتهم غافلين عنه غالباً، فعلى الشارع بيان اعتباره في صحّتها، ونصب دلالة على دخله فيها، ولو بيّنه لنقل لنا؛ لتوفّر الدواعي على نقله، فحيث لا عين ولا أثر فيما بأيدينا من الأخبار من اعتبار المتابعة في الأقوال، فيكشف ذلك عن عدم بيان الشارع اعتبارها فيها، وهو يكشف كشفاً قطعيّاً عن عدم اعتبارها فيها.

وتوهّم: أنّه يكفي في بيان الشارع اعتبارها في صحّة الجماعة كونه مقتضى إطلاق «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

مدفوع: بأنّ مجرّد كون اعتبارها مقتضى إطلاق «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مع غفلة عامّة المكلّفين عن ذاتها، فضلاً عن احتمال اعتبارها، وكونه مقتضى ذاك الإطلاق لا يجدي في تماميّة البيان من الشارع، بل لا بدّ فيه من نصب دلالة خاصّة على دخلها واعتبارها في صحّة الجماعة، هذا.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل -أي الإطلاق المقامي- هو عدم اعتبار المتابعة في الأقوال.

وعليه نحتاج في الحكم باعتبارها في بعض الأقوال إلى الدليل، إلّا فيما كان اعتبارها فيه من مقتضيات حقيقة الاقتداء عرفاً، كتكبيرة الإحرام؛ حيث إنّ المتابعة للإمام في الشروع في الصلاة معتبرة عرفاً في صدق الائتمام، هذا وتدبّر جيّداً.

٢. **قوله: «بل يدلّ على الجواز صحيح الحلبي».** انتهى.

واحتمالُ أنّ الأمر بالتسليم قبل الإمام ونفي البأس عنه في هذه الأخبار لعلّه من جهة جواز قصد الانفراد في السلام فلا دلالة لها حينئذٍ على عدم اعتبار المتابعة في السلام بعيدٌ في الغاية؛ إذ من المستبعد جدّاً أن يكون السائل ممّن توهّم وجوب البقاء على الجماعة استدامةً بمجرّد الشروع فيها، وأنّه لا يجوز قصد الانفراد

ففي الأوّل: في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهّد، فقال: «**يسلّم من خلفه ويمضي لحاجته إن أحبّ**»،[١] ولا يدلّ قوله ﷺ: «**ويمضي لحاجته**» أنّ مورده الضرورة، كما لا يخفى.

وفي الثاني في الرجل يصلّي خلف الإمام فسلم قبل الإمام. قال: «**ليس بذلك بأس**».[٢]

وفي الثالث عن الرجل يكون خلف الإمام فيسهو فيسلّم قبل أن يسلّم الإمام. قال: «لا بأس».[٣] ومورد الثالث وإن كان السهو إلّا أنّه لوكانت المتابعة واجبة لوجب عليه تكرار السلام مع الإمام [٤٢/b] كالأفعال، فالأقوى عدم وجوب المتابعة فيها جميعاً إلّا التكبيرة. نعم، هو أحوط، سيّما إذا [ب/٣١] اختار قراءة ما يقرأه الإمام.

وأمّا التكبيرة فلا يجوز التقدّم فيها على الإمام بلا إشكال؛ فإنّه[٤] - مضافاً إلى النبويّ على بعض طرقه من قوله: «**فإذا كبّر فكبّروا**» والمرويّ عن *المجالس*: «**إذا قال إمامكم: "الله أكبر" فقولوا: الله أكبر**» - إنّ حقيقة الاقتداء الّذي هو عبارة عن ربط صلاة المأموم بصلاة الإمام متوقّفة على عدم تقدّم المأموم على الإمام، وعلمُ المأموم بإتيان الإمام التكبيرة لا يفيد؛ لجواز إتيانها قبل الإمام لأنّ الصلاة أمر خارجي

في الأثناء، أو توهّم أنّ قصد الانفراد في الجزء الأخير مضرّ بصحّة الصلاة جماعة من رأس، وأنّ وقوع الأجزاء السابقة جماعةً مراعى بوقوع الأجزاء اللاحقة كذلك، كي يكون أمره ﷺ بالتسليم قبل الإمام، ونفيه ﷺ البأس عنه لرفع هذين التوهّمين.

بل الظاهر أنّ السؤال وقع عن وقوع السلام جماعة ودرك فضيلة الجماعة فيه أيضاً مع التقدّم فيه على الإمام، فتأمّل جيّداً.

وفي حاشية التعليقة كتب التالي: «إشارة إلى أنّه كيف يمكن أن يقع هذا السلام جماعة مع خروجه به عن الائتمام قهراً، كما سيجيء بيانه في البحث عن جواز الانفراد للمأموم في الأثناء».

١. التهذيب، ج٢، ص٣٤٩، ح١٤٤٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.
٢. التهذيب، ج٣، ص٥٥، ح١٨٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٤، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.
٣. التهذيب، ج٢، ص٣٤٩، ح١٤٤٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٤، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.
٤. في هامش نسخة «ش»: «يدلّ عليه، ظ».

لا يمكن ربط صلاة أخرى بها إلّا بعد تلبّس الإمام بها[١]، فعدم جواز التقدّم عليه فيها لا إشكال فيه، إنّما الكلام في صحّة المقارنة، والأقوى هو الصحّة وإن كان الأحوط التأخّر عن الشروع فيها، بل الأحوط أن يكبّر المأموم بعد فراغ الإمام عن التكبيرة؛ لأنّ رواية *المجالس* وإن كانت ظاهرةً في وجوب التأخّر إلّا أنّها - مضافاً بأن وحدة السياق مع فقراتها الأخرى المتقدّمة والمتأخّرة من تعديل الصفوف وقول: «**اللهمّ ربّنا ولك الحمد**» بعد ما قال الإمام: «**سمع الله لمن حمده**» تقتضي حملَها على الاستحباب - أنّها كناية عن عدم التقدّم لا عن وجوب التأخّر فلا يضرّ المقارنة، مع أنّها معارضة بما عن *قرب الإسناد*[٢]: في الرجل يصلّي أله أن يكبّر قبل الإمام؟ قال: «**لا يكبّر إلّا مع الإمام، فإن كبّر قبله أعاد**»؛[٣] فإنّ المعيّة وإن لم يرد منها ما هي ظاهرة فيه من اعتبار المقارنة - لكفاية التأخّر إجماعاً - إلّا أنّه لا إشكال في دلالتها على عدم لزوم التأخّر

[الجهة] الثالثة:

كما لا يجوز التقدّم على الإمام كذلك لا يجوز التأخّر عنه، وأصل الحكم في الجملة لا إشكال فيه وإنّما الكلام [٤٣/a] في المقدار الّذي لا يجوز التأخّر تعبّداً أو يفوت به الاقتداء، وبعضهم منع عن التأخّر الفاحش دون غيره، وبعضهم جعل المدار على التخلّف عن الإمام بركن أو ركنين،[٤] **ويظهر من بعضهم المنع** في أقلّ من

---

١. في هامش نسخة «ش»: «هذا مع أنّ الإمام قبل تلبّسه بالصلاة لايكون إماماً كي يصحّ الاقتداء به كما هو واضح».

٢. **قوله: «مع أنّها معارضة بما عن *قرب الإسناد*»**. انتهى.

فيه: أنه لو سلّمت دلالة رواية المجالس على وجوب التأخّر ووصلت النوبة إلى المعارضة مع ما عن قرب الإسناد يكون المرجع إطلاق «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» القاضي بعدم تحقّق الجماعة إلّا مع التأخّر عن الإمام في التكبيرة، كما مرّ، فتدبّر.

٣. قرب الإسناد، ص٢١٨، ح٨٥٤؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص١٠١، الباب ١٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح١.

٤. أنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص٢٠٥-٢٠٦.

ذلك فقال: «لو نهض الإمام من السجدة الثانية قبل أن يجلس[١] نهض المأموم أيضاً من غير جلوس؛ لأنّ المتابعة واجبة».[٢] **ولكنّه لا يخفى** أنّ المتابعة لا ترتفع بمجرّد هذا المقدار من التخلّف؛ فالأولى [الف/٣٢] ذكر الأخبار الواردة في المقام.

ففي صحيحة معاوية عن الصادق ﷺ: في الرجل يدرك آخر صلاة الإمام وهي أوّل صلاة الرجل فلا يمهله حتّى يقرأ فيقضي القراءة في آخر صلاته؟ قال: «نعم».[٣] والصحيحة وإن كانت غير واضحة بالنسبة إلى قضاء القراءة[٤] إلّا أنّها دالّة على أنّه لا يجوز التأخير عن الإمام في الركوع، وحملها على مورد الركوع الأوّل من المأموم - الّذي قد عرفت سابقاً أنّ آخر ما يدرك المأموم الإمام هو الركوع - بلا موجب؛ لأنّ ظاهرها أنّه أدرك الإمام قبل ذلك وإنّما لم يمهله الإمام من إتمام القراءة.

وفي صحيحة زرارة عن الباقر ﷺ: إن أدرك من الظهر أو [من] العصر أو [من] العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأمّ الكتاب وسورة، فإن لم يدرك السورة أجزأته أمّ الكتاب».[٥] وهذه الرواية دالّة على أنّه يجب ترك السورة (لإدراك الركوع)[٦].

وفي المرويّ عن *دعائم الإسلام* دلالة على وجوب ترك بعض الحمد لإدراك الركوع ففي ذيله: «فاقرأ لنفسك بفاتحة الكتاب وسورة إن أمهلك الإمام، أو ما أدركت أن تقرأ».[٧]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «للاستراحة».

٢. منتهى الطلب، ج٦، ص٢٧٠.

٣. التهذيب، ج٣، ص٤٧، ح١٦٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

٤. في هامش نسخة «ش»: «وذلك لاحتمال كون المراد من القضاء هو معناه المصطلح كي تدلّ الرواية على يقين القراءة في آخر الصلاة بعنوان القضاء واحتمال كون المراد منه هو مطلق الاتيان كي تدلّ على رجحان القراءة في الأخيرتين لمن لم يمهله الإمام لها في الاولتين».

٥. التهذيب، ج٣، ص٤٥، ح١٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

٦. أضفنا ما بين المعقوفين من نسخة «ص».

٧. دعائم الإسلام، ج١، ص١٩٢.

وفي *الفقه الرضوي* أيضاً ما يدلّ على وجوب ترك السورة لإدراك الركوع؛[١]

ولا يمكن حمل هذه الأدلّة [٤٣/b] على مورد سقوط السورة للضرورة أو الاستعجال؛ فإنّه لولا درك الركوع لم يكن له ضرورة أو عجلة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مقتضى هذه الروايات أنّه لا يجوز ترك المتابعة في الركوع، ولكنّه ورد في بعض الأخبار أنّه لو سها عن الركوع حتّى رفع الإمام رأسه فيركع هو وحده ويلحق بالإمام ففي صحيح عبدالرحمن: سأل أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي مع إمام يقتدي به فركع الإمام وسها الرجل وهو خلفه لم يركع حتّى رفع الإمام رأسه وانحطّ للسجود، أيركع ثمّ يلحق بالإمام والقوم في سجودهم؟ أوكيف يصنع؟ قال: «**يركع ثمّ ينحط ويُتِمّ صلاته معهم، ولا شيء عليه**».[٢] بل في *الشرائع*[٣] في باب الجمعة أنّه إذا لم يتمكّن المأموم من السجود مع الإمام في الأولى حتّى سجد الإمام للثانية اقتصر على متابعته في السجدتين وينوي بهما للأولى، ثمّ يأتي بركعة تامّة، فمنه يظهر أنّ التخلّف عن الإمام بركعة [ب/٣٢] تامّة لا يضرّ بالاقتداء.

نعم، مورد كلامه التخلّف للضرورة من الزحام ونحوه، كما أنّ مورد صحيحة عبدالرحمن أيضاً هو الضرورة من النسيان ونحوه، فعلى هذا يشكل الأمر في أنّه لو اقتضى التخلّف عن هذا المقدار الخروجَ عن القدوة فلا فرق بين الاختيار والاضطرار. نعم، لو لم يقتض ذلك فيمكن الفرق بينهما بأن يقال في مورد التمكّن يجب تعبّداً المتابعة دون مورد الضرورة؛ فإنّه لا يتطرّق فيه وجوبها تعبّداً، وسيجيء أنّ هذا هو

---

١. فقه الرضا عليه السلام، ص١٤٤.

٢. التهذيب، ج٣، ص٥٥، ح١٨٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٣. شرائع الإسلام، ج١، ص١١٦ وإليك نصّ كلامه بتمامه: «العاشرة: إذا لم يتمكّن المأموم من السجود مع الإمام في الأولى فإن أمكنه السجود واللحاق به قبل الركوع صحّ وإلّا اقتصر على متابعته في السجدتين وينوي بهما الأولى فإن نوى بهما الثانية قبل تبطل الصلاة وقيل يحدّفهما ويسجد للأولى ويتم بثانية والأول أظهر».

الحقّ، أي لا يفوت الاقتداء بالتقدّم ولا بالتأخّر الفاحش وإنّما وجب التبعيّة تعبّداً لا شرطيّاً، فعلى هذا يظهر وجه الجمع بين الأخبار.

وحاصله أنّه لا يجوز التقدّم أصلاً، وأمّا التأخّر فإذا كان قليلاً لا يضرّ بالمتابعة عرفاً فلا مانع عنه شرعاً، وأمّا إذا كان التأخّر عنه في الركوع فلا يجوز - على ما عرفت من دلالة الأخبار عليه - فيجب أن لا يتخلّف [٤٤/a] عنه فيه، وأمّا في سجدة واحدة، - بل سجدتين - فلا دليل على حرمة التأخّر عنه. وعلى هذا ففي مورد الاضطرار من الزحام أو النسيان فلا يتطرّق فيه حرمة التخلّف فهو خارج عن موضوع البحث.

الجهة الرابعة:

هل المتابعة واجبة تعبّداً أو شرط للجماعة فبطل الاقتداء بالتخلّف عنها؟ وجهان، بل وجوه،

فقيل: إنّها واجبة تعبّداً فلا تبطل القدوة لا بالتقدّم ولا بالتأخّر إذا كان قصده المتابعة بعد ذلك[1].

وقيل: إنّها شرط للجماعة فتفسد الجماعة.

وقيل: إنّها شرط للصلاة فتفسد بالإخلال بها.

وقيل: إنّها تبطل الجزء المقدّم أو المؤخّر دون الجماعة.

وقيل: إنّه لو عزم على التقدّم في ابتداء الصلاة فتبطل الجماعة وأمّا إذا صار مأموماً باستجماع الشرائط المعتبرة في الجماعة فلا تبطل بالتقدّم في الأثناء وينسب إلى الموجز جواز التخلّف بركن ولكن المتابعة أفضل.[2]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «وإلّا فيصير منفرداً».

٢. أنظر: جواهر الكلام، ج ١٣، ص ٢٠١-٢٠٦.

ولكنّه لا يخفى أنّ مقتضى ما تقدّم[١] من صحّة الجمعة إذا تأخّر عن الإمام بركعة عدمُ فساد الجماعة بالتقدّم والتأخّر فضلاً عن الصلاة؛ لأنّه لو كانت المتابعة واجبة شرطيّةً[٢] [٣] فلم يفرق بين الاضطرار والاختيار.

وبعبارة أخرى لو توقّف حقيقة الائتمام على المتابعة فبانتفائها تنتفي حقيقتها ولم يكن وجه لصحّتها في مورد الزحام أو النسيان. هذا، مع أنّ مقتضى ما دلّ على أنّه لو نسي[٤] فتقدّم في[٥] الركوع أو السجود يعود إليه للمتابعة ولو تقدّم عمداً فلا يعود، بل ينتظر الإمام عدمُ شرطيّة [الف/٣٣] المتابعة، بل يظهر من الشهيد أنّ الحكم إجماعي فقال في *الذكرى* على ما حُكي عنه: «إنّ التأخّر بركن أو ركنين لا يبطل القدوة عندنا».[٦]

وكيف كان فبطلان خصوص الجزء لا وجه له؛ لأنّ الجماعة ليست من الكيفيّات

---

١. في هامش نسخة «ش»: «عن الشرائع».

٢. في المخطوطتين: «شرطيّاً» بدل «شرطيّة».

٣. **قوله: «لأنّه لو كانت المتابعة واجبة شرطيّاً»**، انتهى.

فيه: أنّ عدم الفرق بين الاضطرار والاختيار - بناءً على كونها شرطاً للجماعة - إنّما يصحّ فيما كان المراد من شرطيّتها للجماعة هو دخلها في حقيقة الاقتداء عرفاً دون ما إذا كان المراد منها هو دخلها في صحّة الجماعة شرعاً، كما هو واضح؛ ضرورة أنّ الفرق بين الاضطرار والاختيار في الشرائط الشرعيّة فوق حدّ الإحصاء، هذا.

٤. **قوله: «هذا مع أنّ مقتضى ما دلّ على أنّه لو نسي»**، انتهى.

فيه: ما سيجيء إن شاء الله تعالى من عدم تماميّة دلالة ما استدلّوا به على صحّة الصلاة جماعة فيما لو تقدّم على الإمام في الرفع عن الركوع والسجود عمداً، وأنّه لا يعود إليهما، كي ينافي وجوب المتابعة شرطاً. هذا مع إمكان دعوى: أنّ غاية ما يستفاد من أدلّة وجوب المتابعة في الأفعال من قوله صلّى الله عليه وآله: «فإذا ركع فاركعوا» [تقدّم ص١٢٠] هو وجوبها فيها ابتداءً وحدوثاً، لا مطلقاً واستدامة وبقاءً أيضاً، كي ينافي وجوبها شرطاً حكمهم بصحّة الصلاة جماعة فيما لو تقدّم في رفع الرأس عن الركوع أو السجود عمداً، وأنّه لا يعود إليهما تبعاً، فتأمّل جيّداً.

٥. في هامش نسخة «ش»: «الرفع عن، ظ».

٦. **الذكرى**، ج٤، ص٤٥٢.

اللاحقة لكلّ جزء جزء من أجزاء الصلاة على النحو العامّ الأصولي حتّى يكون التقدّم [٤٤/b] في جزء أو تأخّره موجباً لبطلان القدوة في خصوص هذا الجزء دون سائر الأجزاء، فلو كانت المتابعة واجبة تعبّداً فلا يبطل أصل القدوة حتّى في هذا[١] الجزء، ولو كانت شرطاً في الصلاة[٢] فتبطل الجماعة أصلاً، فالعمدة من الوجوه هو الشرطيّة للجماعة أو وجوبها التعبّدي. **ولكن الأقوى** هو الوجوب التعبّدي لا الشرطيّة؛ فإنّه - مضافاً إلى ما ذكرنا[٣] من أنّ مقتضى ما دلّ على أنّه لو تعمّد فتقدّم على الإمام لا تبطل قدوته، ومضافاً إلى ما تقدّم عن الشهيد[٤] [٥] «أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب المتابعة لا تدلّ على أزيد من الوجوب التعبدي» - و[٦] لا يقاس المقام بالأدلّة الواردة في الشرائط الأُخر؛ فإنّ سائر الشرائط حيث إنّ ظاهر الأوامر المتعلّقة بالمركّبات هو بيان القيديّة، كما أنّ ظاهر النواهي الواردة في ذلك المقام هو بيان المانعيّة فيحمل على ما هو ظاهرها، وأمّا في المقام فحيث إنّ الأمر الوارد[٧] بأنّه «إذا ركع فاركعوا»

---

١. لم ترد لفظة «هذا» في نسخة «ش».

٢. في هامش نسخة «ش»: «جماعة، ظ».

٣. **قوله: «فإنّه مضافاً إلى ما ذكرنا»**، انتهى.

فيه: أنّ الاستدلال بذلك على وجوبها تعبّداً مبنيّ على كونها شرطاً في جميع الأجزاء وسيجيء أنّ الحقّ هو كونها شرطاً في المعظم دون الجميع.

٤. في هامش نسخة «ش»: «من الإجماع على عدم بطلان القراءة بالتأخّر بركن أو ركنين».

٥. **قوله: «ومضافاً ألى ما تقدّم»**، انتهى.

فيه: أوّلاً: المنع عن ظهور كلمة (عندنا) في كلام الشهيد ﷺ في النسبة إلى الإماميّة.

وثانياً: ظهوره في ذلك لا يزيد على دعوى الإجماع صريحاً التي لا تكون حجّة عندنا أصلاً، فضلاً عن مثل المقام الذي اختلف فيه الآراء.

٦. كذا في المخطوطتين، والظاهر زيادة الواو؛ لأنّ قوله: «لا يقاس...» خبر قوله: «فإنّه» ظاهراً.

٧. **قوله: «وأمّا في المقام فحيث إنّ الأمر الوارد»**، انتهى.

فيه: أنّ الظاهر من تفريعه ﷺ قوله: «فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا» على قوله ﷺ: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به» هو كون قوله ﷺ: «فإذا ركع» انتهى من قبيل ذكر مصاديق الائتمام وصغرياته، فكأنّه ﷺ قال فإذا كان جعل الإمام إماماً للائتمام به فمقتضى الائتمام هو أن يتابعه المأموم في الأفعال،

جعل متفرّعاً على غاية[1] جعل الإمام إماماً فلا يدلّ على القيديّة؛ لأنّ غاية مفاد

بأن يركع إذا ركع، ويسجد إذا سجد، وهكذا؛ إذ لو لم يتابعه فيها - بأن تقدّم عليه أو تأخّر عنه تأخّراً فاحشاً - لا يكون مؤتمّاً به ومقتدياً به.

وتوهّم: أنّ قوله ﷺ: «فإذا ركع». انتهى لو كان من قبيل ذكر مصاديق الائتمام لم يستقم الاستدلال به على وجوب المتابعة، أو لا معنى لوجوب مصاديق الائتمام بما هي مصاديق له مع استحباب أصله.

مدفوع: بأنّ وجوب المتابعة - بناءً على ما استظهرناه من النبويّ - وجوب شرطي، لا ينافي استحباب المشروط بها، ولذا تجب الطهارة وجوباً شرطيّاً في الصلوات المستحبّة.

سلّمنا عدم ظهوره في كونه من هذا القبيل لكن ظهوره في كونه في مقام بيان أنّ من حكم من جعل إماماً ليؤتمّ به هو أن يتابع في الأفعال، ولا يتقدّم عليه فيها ولا يؤخّر عنه، كيلا يدلّ إلّا على وجوبها تعبّداً ممنوع جدّاً. ومعه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الأمر من حيث تعلّقه بكيفية العمل في الوجوب الوضعي.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ تفريعه على الائتمام حيث يكون مردّداً بين كونه من قبيل ذكر صغريات الائتمام، أو كونه في مقام بيان أنّ الإمام ممّن تجب متابعته، ويحرم التخلّف عنه، فيمنع عن انعقاد الظهور له في الوجوب الوضعي أيضاً.

لكن المرجع حينئذٍ هو الأصل العملي، بل اللفظي من عموم لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب، القاضي باعتبار كلّ ما شكّ في اعتباره في صحّة الجماعة.

وتوهّم: أنّ المتابعة لو كانت واجبة شرطاً لا تعبّداً، فكيف التوفيق بينه وبين ما دلّ على صحّة الصلاة جماعة مع الإخلال بالمتابعة عمداً؟! فإنّ الصحّة مع الإخلال بها عمداً ينافي كونها واجبة شرطاً، كما هو واضح فلا بدّ أن تكون واجبة تعبّداً، كيلا يترتّب على الإخلال بها عمداً إلّا العصيان دون الفساد والبطلان.

مدفوع: بأنه ليس في الأدلّة ما يمكن الاستدلال به على صحّة الصلاة جماعة مع الإخلال بالمتابعة عمداً إلّا خبر غياث بن إبراهيم الآتي [سيأتي ص ١٣٤]، حيث أفتى المشهور بصحّة الصلاة جماعة فيما رفع رأسه عن الركوع والسجود قبل الإمام عمداً مستندا إلى هذا الخبر [أنظر: منتهى المطلب، ج ٦، ص ٢٦٧؛ روضة المتقين، ج ٢، ص ٥٣٧؛ ذخيرة المعاد، ص ٣٩٨؛ الوافي، ج ٨، ص ١٢٥٥]. بدعوى ظهوره في العمد، من جهة ظهور قول السائل فيه: «فيركع إذا أبطأ الإمام» في أنّه تخيّل أنّ الإمام يرفع رأسه سريعاً، فرفع رأسه عن الركوع قبل الإمام عمداً بتوهّم أنّ هذا المقدار من التقدّم لا يضرّ بالمتابعة، فلمّا رأى أنّ الإمام أبطأ ندم عن تقدّمه، فسأل المعصوم ﷺ أنّه بعدما رأى أنّه أبطأ هل يعود إلى الركوع أم لا؟

ولا يخفى: أنّ دعوى ظهور الخبر في ذلك ممنوعة جدّاً؛ وذلك لاحتمال أنّ قول السائل: «فيركع إذا أبطأ الإمام» من جهة أنّه تخيّل أنّ الإمام في شرف رفع الرأس من الركوع، فرفع رأسه بتوهّم أنّ رفع رأسه يقع مقارناً لرفع الإمام رأسه، فلمّا رأى أنّ الإمام أبطأ انكشف له خطوه فيما توهّمه.

ولا يخفى: أنّ الخبر لو لم يكن ظاهراً في هذا الاحتمال فلا أقلّ من عدم ظهوره فيما احتملوه، فيكون من هذه الجهة مجملاً، هذا.

١. في هامش نسخة «ش»: «وهي الايتمام به».

النبويّ أنّ الإمام ممّن يجب متابعته ويحرم التخلّف عنه؛ فإنّ الإمامة في الصلاة جزء من سبعين جزءاً من الإمامة الّتي هي منصب إلهي يختصّ بالأئمّة الاثنى عشر سلام الله عليهم أجمعين، والإمام المفترض الطاعة يجب طاعته ويحرم نقض البيعة معه فالإمام في الصلاة جعل إماماً ليقتدي به فيجب إذا جعله إماماً لنفسه بأن اقتدى به أن يتابعَه ولا يتقدّم عليه ولو بيسير ولا يتأخّرَ عنه تأخّراً فاحشاً بحيث عُدّ أنّه متأخّر عرفاً، وهذا المعنى لا يستفاد منه إلّا الوجوب النفسي فلا تبطل الجماعة بالتخلّف عنه فضلاً عن بطلان الصلاة به.

نعم، قد يتوهّم الفساد حتّى بناءً على الوجوب [٤٥/a] التعبّدي من باب أنّ الأمر بالمتابعة يقتضي النهي عن الضدّ فالتقدّم أو التأخّر محرّم فيفسد الصلاة به.

ولكنّه لا يخفى أوّلاً أنّ هذا اجتهاد في مقابل النصّ؛ فإنّ النصّ دلّ على أنّه لو تقدّم عمداً [ب/٣٣] لا تبطل الصلاة ولا الجماعة.

ولا يقال: إنّ الدليل الشرعي لا يمكن أن يعارض الدليل العقلي والأمر بالشيء إذا اقتضى النهي عن الضدّ يقتضيه عقلاً؛

لأنّا نقول: من الدليل الصريح يستكشف أنّ الاقتضاء عقلاً ممنوع أو [أنّ] النهي متعلّق بأمر خارج لا بذات العبادة.

وبالجملة في مقامنا هذا وباب الجهر والإخفات حيث دلّ الدليل على صحّة ضدّ ما هو المأمور به فيستكشف منه أنّ النهي الناشي عن الضدّ لا يقتضي الفساد إمّا مطلقاً أو في خصوص البابين.

وثانياً أنّ مجرّد التضادّ بين الشيئين لا يقتضي فساد الضدّ[1] إلّا إذا صار إيجاد أحد الضدّين موجباً لسلب القدرة عن الضدّ الآخر الموسّع أو المضيّق.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «على القول به».

وبعبارة أخرى إذا كان أحد الضدّين مضيّقاً فإيجاد الضدّ الآخر الموسّع يوجب سلب القدرة عنه، وأمّا إذا لم يكن مضيّقاً فإذا صار إيجاد الضدّ المهمّ موجباً للعجز عن الآخر في موطنه فهذا أيضاً محرم. وأمّا إذا لم يكن كذلك - كالمقام وباب الجهر والإخفات، حيث إنّه لو تقدّم فيمكنه الإعادة مع الإمام أيضاً - فلا وجه لحرمته، كما أنّه لو أتى[1] جهراً فيمكنه إعادتها إخفاتاً.

وبالجملة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ على القول به متوقّف على أن يكون إتيان الضدّ موجباً لسلب قدرة المكلّف عن الضدّ الآخر، ومجرّد عدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد وكونهما ضدّين لا يفيد؛ لدخوله في محلّ النزاع، ولا شبهة أنّه لولا حكم الشارع [٤٥/b] بصحّة الجزء المتخلّف لا يمكنه الإعادة مع الإمام، وحكم الشارع بصحّته لا يوجب العجز عنه فلا يدخل في باب الضدّ المعروف.

وثالثاً أنّه على فرض القول بالفساد من باب التضادّ إلّا أنّ هذا لا يجري في التأخّر عن الإمام؛ لأنّ المأموم إذا تقدّم في الركوع مثلاً عن الإمام فيمكن القول بفساد الركوع؛ لأنّ النهي تعلّق بنفس الركوع؛ فإنّ التقدّم على الإمام في أجزاء الصلاة لا يمكن إلّا بتحقّقه في نفس الأجزاء، فإذا صار الجزء منهيّاً عنه - لكون تركه مقدّمة للواجب - فيفسد ويفساده يفسد العبادة؛ لأنّه لا يمكن تدارك الجزء ثانياً. وأمّا التأخّر عن الإمام فيمكن من دون توقّف على إتيان جزء فإذا كان التخلّف بالتأخّر حراماً فحرمته لا يسري إلى حرمة الجزء؛ فإنّ الجزء ليس بنفسه ممّا تحقّق به التخلّف ولا ملازماً له فلا وجه [الف/٣٤] لفساده، فحرمة التأخّر ليس إلّا بمعنى وجوب الالتحاق بالإمام فوراً ففوراً، لا حرمة الجزء الموجد بعد التخلّف.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «بالقراءة، ظ».

[الجهة] الخامسة

بعد ما عرفت أنّ وجوب المتابعة نفسي لا شرطي فلا يترتّب على مخالفتها إلّا الإثم لا فساد الصلاة ولا الجماعة، إنّما الكلام في أنّه هل يجب إعادة الجزء المتخلّف فيه أم لا؟

لا إشكال في أنّه لا معنى لإعادة الجزء عند التخلّف بالتأخّر مطلقاً، وإنّما الإشكال فيما لو تخلّف بالتقدّم، فالمشهور أنّه لو تقدّم متعمّداً فيبقى على حاله حتّى يلحقه الإمام، ولو تقدّم سهواً يرجع ويعيد مع الإمام، ومستندهم الجمع بين الروايات فعن غياث بن إبراهيم قال: سئل أبو عبدالله ﷺ عن الرجل يرفع رأسه عن الركوع قبل الإمام، أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه معه؟ قال: «لا»[1]. فدعوى ظهور هذه الرواية في العمد ليس بكلّ البعيد[2]؛ فإنّ قوله: [٤٦/a] «فيركع إذا أبطأ الإمام» ظاهر أنّه تخيّل أنّ الإمام يلحق به سريعاً فرفع رأسه عن الركوع عمداً فلما رأى أنّه أبطأ وتخلّف عمّا كان عادته من الاكتفاء بذكر واحد للركوع مثلاً ندم عن تقدّمه فسأل أنّه بعد ما رأى أنّه أبطأ، هل يعود أم لا.

---

١. التهذيب، ج٣، ص٤٧، ح١٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.

٢. **قوله: «فدعوى ظهورهذه الرواية في العمد ليس بكلّ البعيد».**

لا يخفى أنّ هذه الرواية وإن منعنا ظهورها في العمد لكن ليس لها ظهور في السهو أيضاً، كما مرّ بيانه فهي من هذه الجهة مجملة لا تصلح للمعارضة مع الأخبار الظاهرة في السهو.

ثمّ لو سلمنا ظهورها في السهو أيضاً فمقتضى الجمع بينها وبين الأخبار الآمرة بإعادة الركوع مع الإمام لو رفع رأسه قبل الإمام سهواً هو حمل النهي عن الإعادة في هذه الرواية على مجرّد الترخيص؛ لكونه وارداً مورد توهّم الوجوب، وحمل الأمر بالإعادة في تلك الأخبار على الاستحباب، أو حمل النهي في هذه على الكراهة وحمل الأمر في تلك على مجرّد الترخيص.

لكن حيث إنّ هذين الحملين مخالفان لما هو المشهور من كون الإعادة واجبة لا مستحبّة أو مكروهة، فالأولى ما ذكرنا من كون هذه الرواية مجملة محتملة لكلّ من العمد والسهو، فلا تصلح للمعارضة مع تلك الأخبار الظاهرة في السهو، هذا.

وعن الحسن بن علي بن فضّال قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام في الرجل يكون خلف إمام يأتمّ به فركع قبل أن يركع الإمام وهو يظنّ أنّ الإمام قد ركع، فلمّا رآه لم يركع رفع رأسه ثمّ أعاد الركوع مع الإمام، أيفسد ذلك صلاته أم يجوزله الركعة؟ فكتب: «يُتِمّ صلاته ولا يُفسِد ما صنع صلاته».[١]

وعن محمّد بن علي بن فضّال عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: أسجد مع الإمام وأرفع رأسي قبله أعيد؟ قال: «أعد واسجد».[٢]

وعن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام يقتدي به ثمّ يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال: «يعيد ركوعه معه».[٣]

وعن الفضيل أيضاً مثل ما عن محمّد بن علي بن فضّال؛[٤]

ودعوى ظهورهذه الروايات في النسيان وما بحكمه ليس كلّ البعيد؛ فإنّ صريح مكاتبة ابن فضّال هو مورد الظنّ بأنّ الإمام قد ركع فهو وإن ركع قبل الإمام اختياراً إلّا أن منشأه كان المظنّة بركوع الإمام فركع قبله سهواً لا مع التعمّد والعلم بعد ركوعه، فعلى هذا يحمل سائرالروايات على صورة النسيان، خصوصاً مع كون السائل مثل محمّد بن علي بن فضّال؛ فإنّه مع علمه بحرمة التقدّم كيف يرفع رأسه عن السجود قبل الإمام؟! فدعوى أنّ ترك الاستفصال قرينة لعموم المقال [ب/٣٤] لا يصغى إليها.

وبالجملة لوكان خبرغياث مختصّاً بصورة العمد وهذه الأخبارمخصوصة بالنسيان وما بحكمه فلا تعارض، ولو فرضنا عموم هذه الأخباراختصاص خبر غياث بالعمد فتخصّص به، كما أنّه لوكانت هذه مخصوصة بالنسيان وكان خبر

---

١. التهذيب، ج٣، ص٢٧٧، ح٨١١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.
٢. التهذيب، ج٣، ص٢٨٠، ح٨٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.
٣. التهذيب، ج٣، ص٢٧٧، ح٨١٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩١، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.
٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٩٠، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

[٤٦/b] غياث عاماً فيخصّص بها فلا إشكال. ومع الغمض[١] عن ذلك وعدم تسليم انصراف هذه الأخبار إلى صورة النسيان إلّا أنّه لا شبهة أنّه لا يجب العود في صورة العمد إجماعاً[٢]، ومخالفة بعض[٣] لا يضرّ بالإجماع فإذا كان هذا إجماعيّاً فبتوسّطه ينقلب النسبة بين المتباينين ولابدّ من معاملة الأخصّ المطلق فتخصّص هذه الأخبار ويختصّ موردها بالنسيان.

وكيف كان، هذا الجمع في المقام أولى من الجمع بين الطائفتين بحمل خبر غياث على عدم الوجوب وهذه الأخبار على الاستحباب؛ فإنّ هذا الجمع و إن كان جمعاً عرفيّاً في حدّ ذاته ولكنّه يَتِمّ فيما لو كانت إحدى الطائفتين ظاهرةً في الوجوب والأخرى صريحة في نفي الوجوب وخبر غياث ليس صريحاً في نفي الوجوب، بل ولا ظاهراً فيه فإنّ السؤال ليس عن الوجوب ولم يؤخذ الوجوب معنى إسميّاً ملحوظاً بنفسه حتّى يكون قوله عليه السلام: «لا» راجعاً إلى نفي الوجوب، بل السؤال راجع إلى الإعادة فالجواب يرجع إلى نفي الإعادة.

[فروع ثلاثة]

ثمّ إنّ هنا فروعاً ينبغي التعرّض لها:

[الفرع] الأوّل:

إنّ خبر غياث و إن كان وارداً في خصوص الركوع وفي خصوص رفع الرأس منه

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الغض، ظ».

٢. **قوله: «إلّا أنّه لا شبهة أنّه لا يجب العود في صورة العمد إجماعاً»**، انتهى.
فيه: أنّ هذا الإجماع على فرض تحقّقه حيث يحتمل قويّاً كونه مستنداً إلى ما استظهره المشهور من خبر غياث من اختصاصه بصورة التقدّم على الإمام عمداً فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، ولا عن عثورهم على دليل معتبر لو ظفرنا به لعملنا به.
ومعه لا يصلح هذا الإجماع لأن تنقلب به النسبة بين المتباينين، كما هو واضح.

٣. في هامش نسخة «ش»: «وعدم اختصاص خبر غياث بالعمد».

قبل الإمام ولا يشمل السجودَ ولا الهويَّ إليهما قبل هويّ الإمام، إلّا أنّه من المعلوم عدم الفرق[١] بين الركوع والسجود، وعدم الفرق في التقدّم على الإمام بين أن يتقدّم على الإمام في الرفع أو في الهويّ.

ومن هنا ظهر أن تفصيل صاحب *الحدائق*[٢] بين الصور وهو أنّه إن تقدّم في الرفع من الركوع أو السجود فيرجع وجوباً أو استحباباً عامداً كان أو ناسياً، وإن تقدّم في الهويّ للركوع أو السجود فالأظهر التفصيل بين العمد والنسيان، فإن تقدّم عمداً فالأحوط إعادة الصلاة بعد إتمامها، وإن تقدّم نسياناً فيرجع إن تقدّم في الهويّ للركوع [٤٧/a] سهواً أو ظنّاً، ويحتاط بالإعادة بعد الإتمام في الهويّ للسجود؛ لأنّه لم يَرِدْ في الروايات حكم سجوده قبل سجود الإمام،[٣] **لا وجه له**؛ لأنّ المدار على التقدّم من غير فرق بين التقدّم في الركوع أو السجود، ومن غير [الف/٣٥] فرق بين التقدّم في الرفع أو في الهويّ.

---

١. **قوله: «إلّا أنّه من المعلوم عدم الفرق»**، انتهى.

لا يخفى: أنّ دعوى العلم بعدم الفرق إنّما تصحّ بناءً على كون المتابعة واجبة تعبّداً، وأمّا بناءً على كونها واجبة شرطاً فلا مجال لهذه الدعوى، كما لا يخفى.

نعم، بناءً على اختصاص خبر غياث بالسهو -كما احتملناه- يمكن أن يقال: حيث إنّ المستفاد من تفريعه ﷺ في النبويّ المتقدّم المتابعة في الركوع والسجود على الائتمام هو أنّ اعتبار المتابعة في أفعال الصلاة إنّما هو لاقتضاء الائتمام لها، فإذا دلّ الدليل على أنّ الإخلال بها سهواً في الركوع لا يضرّ بصحّة الصلاة، نستكشف منه أنّ اقتضاء الائتمام للمتابعة في الأفعال مطلقاً ليس على نحو الإطلاق، بل مخصوص بحال العلم والاختيار.

٢. **قوله: «ومن هنا ظهر أنّ تفصيل صاحب الحدائق»**، انتهى.

لا يخفى: أنّ هذا التفصيل إنّما يكون بلا وجه بناءً على كون المتابعة واجبة تعبّداً وأمّا بناءً على كونها واجبة شرطاً، واختصاص خبر غياث بالسهو، فلا محيص عن هذا التفصيل إلّا بالتقريب الذي ذكرناه في الحاشية السابقة، كما لا يخفى.

٣. الحدائق الناضرة، ج١١، ص١٤٣.

[الفرع] الثاني:

بناءً على ما اخترناه من التفصيل بين العمد والسهو فلو عاد المتعمّد في التقدّم تبطل صلاته؛ لأجل الزيادة العمديّة الغير المغتفرة، بل تبطل صلاته بالزيادة إذا كانت ركناً ولو لم تكن عمديّةً[١] كما إذا رفع رأسه عن الركوع قبل الإمام عمداً ثمّ تابعه فيه سهواً، وهكذا في السجدتين. نعم، في السجدة الواحدة لا تبطل صلاته[٢]. ولو لم يَعُد الناسي فلا تبطل صلاته ولا يترتّب عليه إلّا الإثم على المخالفة في المتابعة؛ فإنّه أتى بأجزاء الصلاة وإنّما ترك المتابعة، ولا تدلّ الأدلّة على أنّ ما أتى به كالعدم وأنّ الجزء هو المُعاد. نعم، لو ادُّعي أنّ مجموع المأتي به والمُعاد هو الجزء فليس بكلّ البعيد[٣]، ومرجع هذه الدعوى إلى أنّ المُعاد من تتمّة الواجب فكأنّ الجزء طال مقداره.

ثمّ إنّه يترتّب على هذه الوجوه ثمرات:

منها أنّه لو كان الجزء هو المأتي لا المُعاد ولا المجموع فلو نسي ذكر الركوع أو السجود في الأوّل فلا يجب في الثاني؛ لفوت محلّهما. وأمّا لو كان المُعاد أو المجموع هو الجزء فيأتي بهما في المُعاد؛ لأنّه إمّا هو الجزء أو من تتمّة الجزء فيتلافى فيه ما فات في الأوّل.

ومنها أنّه لو تقدّم ودخل في السجود الثاني قبل الإمام ثمّ شكّ بين الاثنين

---

١. في المخطوطتين: «عمديّاً» بدل «عمديّةً».

٢. في هامش نسخة «ش»: «إذا تابعه فيها سهواً».

٣. **قوله: «فليس بكلّ البعيد».**

بأن يقال: بأنّ الأمر بالإعادة مع الإمام ليس لإلغاء الركوع والسجود المأتيّ بهما، بل لإلغاء رفع الرأس منهما قبل الإمام، وفرضه كالعدم، وعدّ مجموع المأتي والمعاد ركوعاً أو سجوداً واحداً. من جهة أنّ المأموم تابع في أفعاله الصلاتيّة للإمام، فيكون الحافظ لوحدة كلّ فعل من الأفعال الصادرة عنه هو وحده ما يصدر عن الإمام، فإذا رفع رأسه عن الركوع قبل الإمام سهواً، ثمّ ركع ثانياً بقصد المتابعة لا يكون ما تخلّل في البين من رفع الرأس مضرّاً بوحدة ركوعه شرعاً وإن كان موجباً لتعدّده عرفاً وعقلاً. فتدبّر جيّداً.

والثلاث ولم يكن الإمام حافظاً ولم يكن بين شكّهما رابطة فبناءً على الأوّل يكون شكّه بعد إكمال السجدتين دون الثاني؛ فإنّه قبله ودون الثالث، فإنّه بعد لم يكمّلهما.

ومنها أنّه لو تذكّر الناسي بعد ذكر الركوع فإذا قام للمتابعة ثمّ أعاد الركوع لها فلا يجب عليه ذكر الركوع، بناءً على كون الركوع هو المأتي أولاً أو المجموع، وأمّا بناءً على كون ركوعه[1] هو المُعاد فيجب عليه الذكر.

ومنها أنّه لو تذكّر قبل ذكر الركوع فبناءً على كون ركوعه هو المُعاد أو المجموع فيجب عليه المتابعة فوراً ويأتي بالذكر حال المتابعة، وأمّا بناءً على كون ركوعه هذا الركوع[2] فيقع المزاحمة بين إتيان الذكر والمتابعة ومراعات الذكر أولى، وعلى أيّ حال لا يجب عليه[3] ذكر الركوع بعد ما ركع ثانياً.

ومنها غير ذلك من الثمرات الّتي يظهر للمتأمّل في الفروع المتصوّرة في المقام.

وكيف كان فالأحوط أن يأتي بالذكر في المُعاد أيضاً بقصد القربة المطلقة وإن كان الأقوى هو ما تقدّم [من] أنّ ما أتى به أوّلاً هو الواجب عليه، ووجوب المتابعة تعبّداً لا يجعل المأتي كالعدم. ويشهد لذلك ما هو المسلّم بين الفقهاء من أنّه لو رجع بقصد المتابعة وقبل أن يصل إلى حدّ الركوع مثلاً قام الإمام عن الركوع لا شيء عليه. [ب/٣٥] وعلى هذا ففيما يجب عليه العود إلى الركوع للمتابعة لو نسي العود إليه صحّت صلاته؛ لأنّه أتى بركوعه. نعم، لو نسي عن أصل الركوع[4] ودخل في

---

١. في نسخة «ص»: «كونه» بدل «كون ركوعه».

٢. في هامش نسخة «ش»: «المأتي به أوّلاً».

٣. في هامش نسخة «ش»: «على هذا المبنى».

٤. **قوله: «نعم، لو نسي عن أصل الركوع»**. انتهى.
هذا بإطلاقه ممنوعٌ؛ ضرورة أنّ سجوده في المقام وإن لم يكن كالعدم، إلّا أنّه لا يزيد على ما إذا نسي المنفرد أصل الركوع ودخل في السجود، فكما أنّ مجرّد دخول المنفرد في السجود لا يوجب بطلان صلاته؛ لأنّ السجدة الواحدة حيث تكون زيادتها سهواً مغتفرة فيكون المحل لتدارك الركوع المنسيّ باقياً، كذلك في المقام، فتأمّل.

السجود ولم يركع الإمام بعد تبطل صلاته؛ لأنّ سبقه عن الإمام في السجود إذا لم يوجب أن يكون سجوده كالعدم فـ[قد] أخلّ بركوعه.

ثمّ إنّه يظهر من شيخنا الأنصاري ﷺ الفرق بين السبق إلى الركوع والسجود والسبق إلى الرفع عنهما، فاختار في الأوّل عدم كون المُعاد جزءاً ولا تتمّةً له بخلاف الثاني فقال: «وأمّا لو سبق إلى الرفع عنهما فالمُعاد جزء من السابق يجب فيه تدارك ما أهمله سابقاً»[1]. ولا يبعد أن يكون منشأ نظره في الفرق أنّ رفع الرأس حيث إنّه ليس إلّا مقدّمةً فالسبق إليه لا أثر له ويعد ما وجب عليه [٤٨/a] العود فكأنّ الجزء السابق باقٍ على حاله فكأنّ المصلّي لم يفرُغ منه.

وكيف كان الثمرات المترتّبة على الوجوه المحتملة كثيرة غير خفية **وهو** ﷺ ذكر جميع ما ذكرناه مع الزيادة في كتاب صلاته، فراجع.

وكيف كان فالأقوى ما ذكرناه، ويشهد له أيضاً ما عن علي بن يقطين؛ فإنّ قوله: «يعيد ركوعه معه» ظاهر في أنّه أتى بركوعه[2] وإنّما يعيده معه من جهة المتابعة. **على أيّ حال** لو تقدّم عمداً على الإمام في رفع الرأس من الركوع والسجود قبل الذكر الواجب بطلت صلاته من جهة ترك الذكر عمداً.

نعم، لو نسي عن أصل الركوع ولم يتذكّر له إلّا بعد الدخول في السجدة الثانية تبطل صلاته؛ لأنّ زيادة السجدتين غير مغتفرة مطلقاً ولو كانت عن سهو.

ومعه لا يكون المحلّ لتدارك الركوع المنسيّ باقياً؛ لاستلزام تداركه:

إمّا الإخلال عمداً بالترتيب المعتبر بينه وبين السجدتين لو اكتفى به ولم يأت بهما بعده.

وإمّا زيادة السجدتين لو أتى بهما كذلك، وهذا واضح.

١. كتاب الصلاة، ج٢، ص٥٠٨؛ و فيه: «المُعادة» بدل «المُعاد».

٢. **قوله: «ظاهر في أنّه أتى بركوعه»**. انتهى.

وذلك لأنّه لو كان الأمر بإعادة الركوع لأجل كون الركوع الأوّل لغواً كان المتعيّن إعادته ثانياً مطلقاً، كان الإمام باقياً في الركوع أم لا، وحينئذٍ يكون تقييد إعادة الركوع بقوله ﷺ: «معه» -أي مع الإمام- لغواً، فهذا التقييد يكشف عن أنّ الأمر بإعادة الركوع إنّما هو لمجرّد التبعيّة، لا لكون الركوع الأوّل لغواً، هذا وتدبّر جيّداً.

[الفرع] الثالث:

بناءً على ما تقدّم سابقاً أن ضمان الإمام لقراءة المأموم يقتضي ضمانه لشرائط القراءة أيضاً من الطمأنينة والاستقرار والقيام في حالها - بناءً على كونه شرطاً لها - فلو ركع المأموم قبل الإمام لا تبطل صلاته، سواءٌ ركع قبله بعد فراغ الإمام عن القراءة أو قبل فراغه، وسواءٌ كان ركوعه قبله عمداً أو سهواً؛ لأنّه بناءً على كون المتابعة واجباً نفسيّاً وبناءً على ضمان الإمام فلم يخلّ المأموم شيئاً من وظيفته، بل إنّما أثِم في صورة العمد خاصّة، فما في *العروة* من «أنّ الأقوى البطلان في صورة العمد والأحوط في صورة النسيان»[1] لا وجه له؛ لعدم الفرق بين الصورتين.

وتعليله البطلانَ[2] في صورة العمد بأنّه ترك القراءة وترك بدلها وهو قراءة الإمام **عليل**؛ لأنّه لم يترك بدلها وهو قراءة الإمام؛ لأنّ المفروض أنّ الإمام يقرأها وهو أيضاً لم يقصد الانفراد، بل باقٍ على اقتدائه وهو وإن كان في الركوع إلّا أنّه في هذا الحال كحال وقوفه ساكتاً حال القيام. ثمّ لو كان القيام شرطاً للصلاة حال القراءة فلا يوجب ترك [الف/٣٦] المتابعة بطلان الصلاة؛ لأنّه لم يترك القيام رأساً وإنّما ترك مقداراً [٤٨/b] منه حال قراءة الإمام، وهذا لا دليل على وجوبه مستقلّاً عليه و إلّا يجب عليه القيام فوراً حال نهوض الإمام للقراءة وقد تقدّم سابقاً عدم وجوبه وأنّ من ادّعى لزوم ترك جلسة الاستراحة للمتابعة قوله شاذّ ولا مدرك له.

---

١. أُنظر: العروة الوثقى، ج ٣، ص ١٦١، م ١٢.

٢. **قوله: «وتعليله البطلان»**.

فيه: أنّ تعليله البطلان بذلك إنّما يكون عليلاً بناءً على كون المتابعة واجبة تعبّداً، وأمّا بناءً على كونها واجبة شرطاً فيكون تعليله بذلك في غاية الصحّة؛ ضرورة أنّه بمجرّد سبقه إلى الركوع عمداً تبطل قدوته، فلا يكون لبقية قراءته مسقط، وحينئذٍ لو أتمّ صلاته كذلك فقد أخلّ بما هو وظيفته من القراءة التامّة عمداً، ولو عاد القراءة البقية وركع ثانياً لزم زيادة الركوع، وإن لم يركع ثانياً لزم الإخلال بالترتيب المعتبر بين القراءة والركوع عمداً، فتفسد صلاته على كل حال، كما هو واضح، هذا.

وبالجملة كون القيام شرطاً للصلاة حال القراءة يقتضي اختصاص شرطيّته بمن يجب عليه القراءة لا الشرطيّة المطلقة[1]، فعلى هذا لا يمكن الالتزام بالفساد لا من جهة ترك القراءة وترك بدلها ولا من جهة ترك القيام حال قراءة الإمام.

نعم، هنا وجه ثالث يمكن أن يكون منشأً للفرق بين السهو والعمد وهو أنّه لا شبهة في لزوم مراعاة الترتيب بين أجزاء الصلاة وأنّ الركوع متأخّر عن القراءة، فإذا ركع المأموم عمداً حال قراءة الإمام فكأنّ ركوعه وقع قبل تماميّة القراءة ومقتضى وجوب الترتيب بطلان الصلاة بإخلاله عمداً.

نعم، لو وقع الركوع سهواً أو ظنّاً بأنّ الإمام قد ركع فلا تبطل الصلاة، ولا وجه للإعادة ولو احتياطاً.

ولكنه لا يخفى أنّ وجوب الترتيب بين القراءة والركوع مسلّم لمن وجب عليه القراءة، وأمّا وجوب الركوع على المأموم بعد قراءة الإمام فلا دليل عليه. نعم، هنا مورد الاحتياط بالإعادة[2]؛ لاحتمال وجوب الترتيب حتّى عليه أيضاً.

الجهة السادسة:

ما ذكرنا من وجوب المتابعة على المأموم في الأفعال والأقوال إنّما هو في الأُمور المشتركة بينهما، وأمّا ما يجب على خصوص الإمام أو توهّم وجوبه عليه ففيه تفصيل، وتوضيحه يَتِمّ برسم مسائل

[مسائل ثلاث]

[المسألة] الأُولى:

لو وجب على الإمام سجدتا السهو فلا دليل على وجوب متابعته فيهما؛ فإنّ

---

١. في نسخة «ص»: «المطلق» بدل «المطلقة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «فيما لو ركع قبل الإمام عمداً لا مطلقاً».

قوله ﷺ: «وإذا سجد فاسجدوا» مسوق لوجوب المتابعة في السجود الّذي [٤٩/a] هو من أجزاء الصلاة.

[المسألة] الثانية:

لو وجب على الإمام التشهّد دون المأموم - لكونه مسبوقاً بركعة - فيجب عليه المتابعة في نفس التشهّد[١] من حيث جهة الفعل دون القول، وسيجيء تفصيله.

[المسألة] الثالثة:

لو توهّم الإمام وجوب فعل عليه مع عدم كونه واجباً **فتارةً** يكون زيادته مطلقاً موجبةً[٢] لبطلان الصلاة كالركوع، فهنا لا إشكال في عدم وجوب المتابعة[٣] على المأموم؛ لأنّه لو زاد الإمام الركوع فتبطل صلاته فينفرد المأموم قهراً ولا يبقى مجال [ب/٣٦] للمتابعة. **وأخرى** زيادته عمداً موجبة[٤] للبطلان لا سهواً، كما لو زاد سجدة ثالثة أو تشهّد في ركعة لا تشهّد فيها ونحو ذلك، كما إذا قنت في ركعة لا قنوت فيها. ففي مثل السجود لا يجوز للمأموم المتابعة رأساً؛ لعدم قيام دليل على اغتفار زيادته[٥]؛ فإنّ قوله ﷺ: «إذا سجد فاسجدوا» مسوق لوجوب المتابعة في الأجزاء، والأدلّة الدالّة على اغتفار زيادة الركوع والسجود مختصّة بما إذا سها المأموم وتقدّم على الإمام في رفع الرأس منهما فيأتيهما ثانياً - للمتابعة - فدليل المتابعة لو لم يشمل المقام فمتابعة المأموم مع الإمام موجبة[٦] لزيادة السجدة منه عمداً فتبطل

---

١. في هامش نسخة «ش»: «أي: جلسته».

٢. في المخطوطتين: «موجباً» بدل «موجبةً».

٣. في هامش نسخة «ش»: «فيه، ظ».

٤. في نسخة «ص»: «موجب» بدل «موجبة».

٥. في هامش نسخة «ش»: «تبعاً في غير السجود الصلاتي».

٦. في نسخة «ص»: «موجب» بدل «موجبة».

صلاته، وعلى هذا فيجب عليه الصبر حتّى يرفع الإمام رأسه فيتابعه. وأمّا في مثل التشهّد والقنوت فالحقّ فيهما التفصيل بين جهة الفعل وجهة القول فيتابعه في الفعل دون القول؛ لأنّه لو كان قاعداً وشرع الإمام في التشهّد فلا يجوز له القيام قبل الإمام ولو كان قائماً، كما لو توهّم أنّ الإمام قام فيجب عليه العود للمتابعة.

وعلى أيّ حال لا يجوز عليه أن يتقدّم على الإمام في القيام فلابدّ من جلوسه [٤٩/b] معه من دون ذكر التشهّد ولا يزيد شيئاً إلّا الجلوس وزيادته عمداً غير مفسد[ة] وليس كالسجدة الواحدة فيبقى هنا مجال للمتابعة.

وهكذا في مسألة القنوت؛ فإنّ الإمام إذا شرع فيه قبل ركوع المأموم فلا يجوز للمأموم أن يتقدّم على الإمام في الركوع فلابدّ أن يقف حتّى يفرغ الإمام. وإذا توهّم المأموم أنّ الإمام قد ركع فركع ثمّ رأى الإمام يقنت فحيث إنّ ركوعه صار قبل ركوع الإمام فيجب عليه العود إلى القيام، ولكن لم يقم دليل على وجوب المتابعة عليه في القنوت فيقوم معه بلا قنوت. بل الأقوى في هذا القسم[١] أيضاً عدم وجوب المتابعة من حيث الفعل[٢] وإنّما لا يجوز عليه التقدّم على الإمام فلو كان المأموم في السجود وزاد الإمام التشهّد فلا يجب على المأموم أن يرفع رأسه من السجود ويجلس مع الإمام في التشهّد؛ لما عرفت أنّ أدلّة المتابعة مختصّة بالأجزاء الواجبة على كليهما. نعم، لو استلزم طول سجوده التأخّر الفاحش فيجب عليه رفع رأسه منه من هذه الجهة لا لوجوب المتابعة في التشهّد.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الّذي يكون من قبيل التشهّد والقنوت».

٢. في هامش نسخة «ش»: «أيضاً».

المبحث السادس[1]: [في شرائط الإمام]

[أُمور ثمانية]

وهي أُمور:

[الأمر] الأوّل: الإيمان

بالمعنى الأخصّ بمعنى أنّه يعتبر أن يكون إمام الجماعة اثني عشريّاً. واعتبار هذا القيد - مضافاً إلى كونه إجماعيّاً[2] - مستفاد من النصوص الكثيرة المتقدّم **جملةٌ منها** الدالّة على وجوب القراءة خلف الإمام الغير المرضي وأنّهم بمنزلة الجدر. **وفي بعض منها** وقع السؤال عن إمامة الواقفيّة، كمكاتبة البرقي إلى الجواد عليه السلام «**تجوز الصلاة خلف من وقف على أبيك وجدك** [50/a] صلوات الله عليهما؟» فأجاب عليه السلام: «لا تصلّ ورائه».[3] وفي بعض منها وقع السؤال عن الصلاة خلف الغالي والمجسّمة والقائل

---

١. في المخطوطتين: «الخامس» بدل «السادس».

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص٢٧٣.

٣. التهذيب، ج٣، ص٢٨، ح٩٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣١٠، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

بالجبر فأجابوا عليهم السلام بعدم جوازها.[١] هذا، مع أنّ اعتبار العدالة - كما سيجيء - كافٍ لاعتبار الإيمان بالمعنى الأخصّ، فإنّ غير المؤمن لو لم يكن كافراً فلا أقلّ من كونه فاسقاً.

[الأمر] الثاني: طهارة المولد

وهذا الشرط مستفاد من أخبار كثيرة، فعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يصلّينّ أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزني، والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين**»[٢] ويقرب[٣] ما رواه في *الكافي* عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام،[٤] وهكذا روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام؛[٥]

وظاهر هذه الأخبار مانعيّة كونه ولد الزنى لا شرطيّةُ طهارة المولد، ففي مثل اللقيط الّذي لا يعلم حاله لا يدخل تحت هذه الأخبار، لاسيّما إذا كان ملتقطاً في دار الإسلام. **ولكن يمكن أن يقال**: إنّ «ولد الزنى» في الأخبار كناية عمّن لم يحرز الفراش له فمرجعها إلى اشتراط أمر وجودي وهو طهارة المولد، فمجهول الحال - كلقيط دار الكفر - لا يجوز أن يؤتمّ به[٦].

[الأمر] الثالث: العدالة

واعتبارها - مضافاً إلى الإجماع[٧] - مستفاد من الأدلّة الكثيرة،

---

١. أنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٠٩ - ٣١٣، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة.
٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.
٣. في هامش نسخة «ش»: «منه، ظ».
٤. الكافي، ج٣، ص٣٧٣، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٢١، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٥. الفقيه، ج١، ص٣٧٨، ح١١٠٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٢٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.
٦. في هامش نسخة «ش»: «لعدم إحراز طهارة مولده».
٧. أنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص٢٧٥.

ففي بعضها: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته»؛[١] فإنّ الموثوق بديانته بقرينة قوله: «وأمانته» من لا يخونها.

وفي بعضها: «إنّ إمامك شفيعك إلى الله ﷻ فلا تجعل شفيعك سفيهاً ولا فاسقاً».[٢]

وفي بعضها: «وإن سرّكم أن تزكّوا صلاتكم فقدّموا خياركم»[٣].

ومن الأوّل والثالث يستفاد «اشتراط العدالة» لا «مانعيّة الفسق» فلا [٥٠/b] يجوز الاقتداء بمجهول الحال أيضاً[٤]. ويدلّ عليه مضمرةُ سَماعة أيضاً الواردةُ في استحباب نقل المنفرد نيّته إلى التنفّل وإكمال ركعتين إذا خاف فوت الجماعة مع العدل، قال: سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: «إن كان إماماً عدلاً فليصلّ[٥] أخرى وينصرف ويجعلهما تطوّعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليَبنِ على صلاته كما هو»[٦]. والإشكال في سندها بأنّها مضمرة وفي راويها بأنّه واقفي لا يضرّ بالتمسّك بها؛ لأنّه ثقة ولا يروي إلّا عن العبد الصالح أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام[٧] ولا يُسنِده إليه؛ لشدّة التقيّة في عصره.[٨] نعم، لا يبعد أن يكون «العدل» في هذه الرواية بمعنى «الاعتدال في الدين» يعني إن كان إماميّاً بقرينة ذيل هذه الرواية وهو قوله: «فإنّ التقيّة واسعة».

---

١. التهذيب، ج٣، ص٢٦٦، ح٧٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٢. الفقيه، ج١، ص٣٧٨، ح١١٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣١٤، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٣. الفقيه، ج١، ص٣٧٧، ح١١٠٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣١٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٧.
٤. في هامش نسخة «ش»: «لعدم إحراز عدالته وإن لم يحرز فسقه أيضاً».
٥. في هامش نسخة «ش»: «ركعة. ظ».
٦. الكافي، ج٣، ص٣٨٠، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٥، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٧. أنظر في هذا المجال ما أفاده المحقّق المجلسي في روضة المتقين، ج١، ص٣٠٣، باب حدّ الوضوء.
٨. أنظر في هذا المجال ما أفاده المحقّق الرجالي الشيخ عبدالله المامقاني في تنقيح المقال (ج٣٣، ص٣٤٣-٣٥٧، رقم ١٠٢٩٧).

وكيف كان، يكفي سائر الروايات فإنّ ظاهرها شرطيّة العدالة مع أنّه ورد في الأخبار أنّ المجهول لا يجوز الاقتداء به،[١] وهو وإن لم يكن صريحاً في المقام - لاحتمال إرادة كونه مجهول الكفر والإيمان - ولكنّه مطلق فيكفي شاهداً.

[ب/٧٣] ثمّ لا يخفى أنّ ظاهر العنوان اعتبار هذه الشرائط في صلاة الإمام أيضاً بالنسبة إلى نفسه، كما هو ظاهر إطلاق الفتاوي ويعتبر في الإمام الايمان وطهارة المولد والعدالة والذكورة إذا أمّ الرجل وهكذا.[٢] ولكنّ[٣] هذا الظاهر غير مراد قطعاً؛ لأنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الشرائط إنّما تدلّ على اعتبارها بالنسبة إلى صلاة المأموم، فعلى هذا لو كان الإمام فاسقاً ولكن ائتمّ به من يراه عدلاً صحّت صلاة الإمام أيضاً ويترتّب على صلاته أيضاً آثار[٥٧/a] الجماعة من الثواب المترتّب عليها ومن رجوع الإمام إلى المأموم في الشكّ إذا كان المأموم حافظاً ونحو ذلك.

ثمّ لا فرق في صحّة صلاته بين ما كانت الجماعة واجبة كالجمعة بشرائطها أو مستحبّة كالفرائض اليوميّة ونحوها؛ لأنّ الأدلّة الواردة في اعتبار شرائط الإمام ظاهرة في اعتبارها لاقتداء المأموم الّذي به يتحقّق الجماعة، وليست الجماعة قائمة بنيّة الإمام الإمامة حتّى تعتبر فيه أيضاً. **فما في الحدائق** من أنّ «ظواهر جملة من الأخبار - مثل صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله ﷺ: "خمسة لا يؤمّون الناس على كلّ حال: المجذوم والأبرص والمجنون وولد الزنى والأعرابي" ونحوها من صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ - توجّهُ[٤] النهي إلى هؤلاء عن الإمامة بالناس؛ لأنّهم ليسوا من أهلها»[٥] **ففيه** أنّ سياق هذه الأخبار بيان شرطيّة هذه الأُمور للجماعة الّتي

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣١٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢-٣.
٢. كذا في نسخة «ص».
٣. في نسخة «ش»: «ولكنه» بدل «ولكن».
٤. في هامش نسخة «ش»: «خبران».
٥. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص٦٨.

قوامها بقصد اقتداء المأموم فهي كسائر الأخبار الواردة في المقام، كصحيحة زرارة ومكاتبة البرقي الصريحتين في اعتبار هذه الشرائط للمأموم، فقال عليه السلام في الأولى: «لا يصلّيَن أحدكم» وفي الثانية: «لا تصلّ». **والعجب** أنّه رحمه الله قال: «**ولا أظنّ أحداً يخالف فيما قلناه**». وأعجب من ذلك قياس المقام بباب الحكومة الّتي ورد في الأدلّة «أنّ **الحاكم إمّا نبي أو وصي نبي أو شقّي**»[1]؛ فإنّ حرمة القضاء لمن ليس أهلاً له لا يلازم حرمة الإمامة لمن كان يرى نفسه فاسقاً.

وكيف كان فالمدار على اتّباع الأخبار ولم يقم دليل على اعتبار العدالة للإمام من حيث عمل نفسه، بل غاية ما يستفاد من هذه الأخبار- بانضمام الأدلّة الدالّة على صحّة الصلاة وراء الفاسق، بل الكافر إذا اعتقد المصلّي عدالته وديانته - هو اعتبار إحراز العدالة في صحّة [٥١/b] صلاة المأموم، وأنّ الإحراز في هذا الباب هو الموضوع التامّ. نعم، يدلّ [الف/٣٨] على ما اختاره[2] رواية السيّاري عن الجواد عليه السلام قال: «**إن كان الّذي يؤمّهم ليس بينه وبين الله طَلِبة فليفعل**»؛[3] و«السيّاري» وإن كان صاحب [الإمامين] موسى والرضا عليهما السلام إلّا أنّه «ضعيف»؛ لكونه «فاسد المذهب» «**كثير المراسيل**»، على ما يحكى من النجّاشي و**فهرست** الشيخ؛[4] مع أنّ الرواية تدلّ على اعتبار أعلى درجات العدالة وهو ما يقرّب من العصمة، وليست العصمة معتبرة قطعاً فتحمل على مراتب الكمال لا الشرطيّة.

ثمّ لا يخفى أنّ صاحب الجواهر رحمه الله وإن أجاد فيما أفاد بالنسبة إلى صلاة الإمام في عمل نفسه فاختار ما اخترناه، إلّا أنّه جعل المفتي أيضاً كإمام الجماعة فقال:

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص٦٨-٦٩.

٢. في هامش نسخة «ش»: «في الحدائق».

٣. مستطرفات السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلّي: ج١٤)، ص٩٤، ح١٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح١٢.

٤. رجال النجاشي، ص٨٠، الرقم ١٩٢ والفهرست، ص٥٧، الرقم ٧٠.

«**يصحّ له الافتاء ... مع علمه بفسق نفسه**»[١]، وجعل شهود الطلاق كالحاكم في أنّه لو علم بفسق نفسه لا يجوز له تزويج المطلّقة وإن اعتقد المطلّق بعدالة الشاهدين، وهكذا لو علم الأجنبي بفسق الشاهدين لا يجوز له تزويج المطلّقة، وهكذا لو علم الزوج بفسقهما لا يجوز له تزويج أخت المطلّقة والخامسة، ووجّه الأخير[٢] بأنّ ظاهر العدالة هو الواقعيّة منها؛ لقاعدة كون الأسماء للمسمّيات الواقعيّة.[٣]

ولكنه لا يخفى أنّ حكم المفتي حكم القاضي فكما أنّ القاضي لو علم بفسق نفسه يدخل في القسم الثالث من جلساء مجلس القضاء[٤] فكذلك المفتي؛ لأنّ ما ذكره لاعتبار العدالة في القاضي لعمل نفسه - وهو أنّ القضاء من المناصب - بعينه جارٍ في المفتي، لأنّ الإفتاء أيضاً من المناصب كما يظهر من قول الحجّة عجّل الله تعالى فرجه وأرواح العالمين له الفداء لإسحاق بن يعقوب: «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي [٥٢/a] عليكم وأنا حجّة الله عليهم**»[٥]؛ ومثل ما ورد من الصادق ﷺ في حق أبان بن تغلب.

وبالجملة من لا يرى نفسه عادلاً لا يجوز له الإفتاء وإن كان مجتهداً وإن اعتقد المستفتي عدالته؛ لأنّ الفاسق ليس أهلاً لتصدّي المناصب الإلهيّة عصمنا الله من مُرديات الهوى[٦]. وأمّا ما أفاده في باب شاهد الطلاق ففيه كون العدالة في هذا الباب واقعيّة لا إحرازيّة لا تلازم اعتبارها لغير المطلّق أيضاً؛

---

١. جواهر الكلام، ج ١٣، ص ٢٧٨.

٢. في هامش نسخة «ش»: «وهو كون شهود الطلاق كالحاكم».

٣. جواهر الكلام، ج ١٣، ص ٢٧٩.

٤. أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٤٠٧، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

٥. اكمال الدين، ص ٤٨٤، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

٦. «أي: المهالك الناشية من هوى النفس»؛ بحار الأنوار، ج ٨٤، ص ٣٥١.

[مقامات ثلاثة]

فهنا مقامات ثلاثة:

الأوّل: لو اعتقد المطلّق عدالة الشاهدين ثمّ انكشف عنده كونهما فاسقين.

الثاني: لو علم بفسقهما مع كونهما عند الناس عادلين.

الثالث: لو اعتقد عدالتهما وهما أو الأجنبي يعتقدان فسقهما.

ففي الصورة الأولى والثانية [ب/٣٨] لو قلنا ببطلان الطلاق فلا يلازم القول ببطلانه في الثالث، والأقوى كونه كذلك؛ لأنّ المدار في تشخيص عنوان الموضوع أو المتعلّق إذا جُعِل بنظر شخص خاصّ فيدور الحكم مدار نظره، كما في باب الأولياء بالنسبة إلى المصلحة في حقّ المولّى عليه فلو رأى الولي المصلحةَ في بيع مال المولّى عليه فاعتقاد الأجنبي بعدم المصلحة لا يوجب بطلان البيع، بل يجوز له ترتيب الأثر، ففي المقام لو اعتقد المطلِّق عدالة الشاهدين يجوز لنفس الشاهدين تزويج المطلّقة وإن علما بفسق أنفسهما، وهكذا يجوز لهما استماع الطلاق، ويجوز للأجنبي أيضاً التزويج وإن علم بفسقهما، بل لا إشكال في هذا وإلّا يلزم الهرج والمرج.

ففي الصورة الثالثة لا إشكال بأنّ بناء المتشرّعة على ذلك وليس تزويج المطلّقة والشراء ممّن باعه الولي من جهة أصالة [٥٢/b] الصحّة، بل يرتّبون آثار الصحّة ولو مع العلم بعدم صحّة ما اعتقده الولي والزوج ومتولّي الأوقاف ونحو ذلك.

وأمّا الصورة الثانية فلو كان المطلّق وكيلاً في إجراء الصيغة وكان الشاهدان عدلين عند الزوج فيصحّ طلاقه، وأمّا لو كان الزوج هو المطلّق أو المطلّق هو الوكيل المفوّض فلا إشكال في فساده؛ لأنّ اعتقاده هو المدار واعتقاد الناس بعدالتهما لا أثر له.

وأمّا الصورة الأولى فصحّة الطلاق يتوقّف على أن يكون إحراز المطلّق عدالة

الشاهدين هو تمام الموضوع - كباب الاقتداء - وأمّا لو لم يقم دليل عليه فالمدار على الواقع، وتمام الكلام في محلّه.

وعلى أيّ حال كون المدار على الإحراز أو على الواقع المحرز أو على نفس الواقع فإنّما هو بالنسبة إلى المطلّق لا نفس الشاهدين والأجنبي ولا ملازمة بين الأمرين، كما لا يخفى.

وكيف كان فقد اختلفوا في معنى «العدالة» اصطلاحاً وفي الطريق المحرِز لها[١] على أقوال بعد اتفاقهم على أنّها لغةً بمعنى «الاستقامة[٢]».[٣]

فقيل: إنّها الإسلام مع عدم ظهور الفسق.

وقيل: إنّها ملكة تعديل الظاهر.

وقيل: إنّها ملكة نفسانيّة تبعث على ملازمة التقوى والمروّة.

وقيل: إنّها عبارة عن نفس اجتناب الكبائر.

وقيل: إنّها الحالة القاهرة لقوّتي الشهوة والغضب بالنسبة إلى جميع المعاصي في أغلب الأحوال.[٤]

ولا يخفى أنّ القول الخامس مرجعه إلى القول الثالث وإنّما فسّرها[٥] [الف/٣٩] بهذا المعنى لما قد يتوهّم أنّ «الملكة النفسانيّة» قريبة[٦] إلى معنى «العصمة»، ففراراً عن هذا فسّرها بأنّها «الملكة الرادعة عن المعاصي في أغلب الأحوال» فلا ينافي تحقّق الملكة صدور المعصية احياناً.

وكيف كان [٥٣/a] ليس المراد من الملكة إلّا الحالة النفسانيّة الحاصلة إمّا

---

١. في نسخة «ص»: «له» بدل «لها».

٢. في هامش نسخة «ش»: «والاستواء في مقابل الاعوجاج».

٣. أنظر: الصحاح (للجوهري)، ج٥، ص١٧٦٠-١٧٦١ ولسان العرب، ج١١، ص٤٣٠.

٤. أنظر: مستند الشيعة، ج١٨، ص٦٧ - ٧٤ ومصطلحات الفقه، ص٣٦٩.

٥. في هامش نسخة «ش»: «هذا القائل».

٦. في نسخة «ص»: «قريب» بدل «قريبة».

بالمزاولة والممارسة وإمّا بإلقاء الله سبحانه الخشية والخوف في قلبه دفعة، وتعبير بعضهم عن الحالة بـ«الملكة» وبعضهم بـ«الهيئة الراسخة» وبعض آخر بـ«الكيفيّة الراسخة» ليس لاختلاف في حقيقتها عندهم، بل كلّ هذه التعبيرات مرجعها إلى أنّه لو وصل العبد إلى حدّ [كون] زمامُ أمره بيده ولجامُ مطيّة شهوته وغضبه تحت سطوته فهو عادل، فعلى هذا لا يضرّ هذه الحالةَ صدورُ المعصية عنه أحياناً - لغلبة القوّتين - مع حصول الندامة منه فوراً.

هذا في أصل معنى العدالة. وأمّا طريق إحرازها

فقد يقال بأنّه حسن الظاهر؛

وقد يقال بأنّ الطرق المحرزة لسائر موضوعات الأحكام هو الطريق في المقام، كالبيّنة والشياع ونحوهما من الطرق الجعليّة والمنجعلة.

وقيل بكفاية الظنّ في المقام.

وقيل بأنّ عدم ظهور الفسق في[1] المسلم كافٍ لترتيب آثار العدالة.[2]

وقبل بيان ما هو الأقوى في النظر في المقامين يجب ذكر صحيحة ابن أبي يعفور الواردة في مقام بيان العدالة وما هو المثبِت لها لتكون على بصيرة ففي *الوسائل* محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام بِمَ تُعرَف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر الّتي أوعد[3] الله عليها النار من شرب الخمر والزنى والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على

---

١. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ».

٢. أُنظر: رسالة في العدالة (للسيّد علي القزويني)، ص٨٣- ٨٠.

٣. في نسخة «ص»: «أوعدها» بدل «أوعد».

المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك[١]، [٥٣/b] ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس. ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ، وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف 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 وكفّارة للذنوب، [ب/٣٩] وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلّي إذا كان لا يحضر مصلّاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنّما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة كي يعرف من يصلّي ممّن لا يصلّي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيّع، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح؛ لأنّ من لا يصلّي لا صلاح له بين المسلمين، فانّ رسول الله ﷺ همّ بأن يُحرِق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلّي في بيته فلم يقبل منه ذلك. وكيف يقبل شهادته أو عدالته بين المسلمين ممّن جرى الحكم من الله ﷻ ومن رسوله ﷺ فيه الحَرق[٢] في جوف بيته بالنار؟ وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلّي في المسجد مع المسلمين إلّا من علّة»[٣].

[جهتين في المقام]

إذا عرفت ذلك فالبحث في المقام يقع من جهتين:

الأولى في تعريف العدالة وما يعتبر فيها.

---

١. في نسخة «ش»: شطب على «و تفتيش ما وراء» وأضاف في الهامش «تفتيش» بين «المسلمين» و «ما وراء» وكتب فوقها «ص» علامة للصحيح.

٢. في نسخة «ش»: «بالحرق» بدل «الحرق».

٣. الفقيه، ج ٣، ص ٣٨، ح ٣٢٨٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

والثانية في الطريق المحرز لها؛

[الجهة الأُولى]

أمّا الجهة الأولى فتوضيح البحث عنها يتوقّف على أُمور.

[أمرين]

[الأمر] الأوّل في معنى «العدالة».[1]

ولا يخفى أنّ ظاهر صدور هذه الرواية الشريفة - الّتي سائلها مثل «عبدالله بن أبي يعفور» الّذي ورد في حقّه ما ورد عن الصادق عليه السلام [٥٤/a] من الرحمة والسلام[2] عليه - أنّ مورد السؤال هو السؤال عن حقيقة العدالة[3] فقوله: «بِمَ تُعرَف العدالة؟»

---

١. في نسخة «ص»: «في ضمن أُمور. الأوّل فيما يستفاد من الصحيحة المزبورة» بدل «يتوقّف على أُمور. الأوّل في معنى العدالة».

٢. اختيار معرفة الرجال، ص٢١٥، ش٤٦٤.

٣. **قوله: «هو السؤال عن حقيقة العدالة»**، انتهى.

لا يخفى: أنّ حمل قول السائل: «بم تعرف عدالة الرجل». انتهى على السؤال عن حقيقة العدالة وماهيّتها - مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر كما لا يخفى - يبعّده أنّ العدالة لغةً وعرفاً هي الاستقامة والاستواء في مقابل الاعوجاج، فإذا أطلقها الشارع فلا يشكّ في أنّ المراد بها هو الاستقامة في جادة الشرع الناشئة عن الحالة النفسانيّة، وهي الديانة الواقعيّة الباعثة على ملازمة التقوى وإتيان الواجبات وترك المحرّمات، وحينئذٍ فلا بدّ أن يكون مراد السائل بقوله: «بم تعرف العدالة» هو السؤال عن الطريق المحرز لها، لا الاستفهام عن حقيقتها وماهيّتها.

ولا ينافي ذلك قوله عليه السلام في الجواب: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن»؛ وذلك لأنّ هذه العناوين وإن كانت مشتملة على الملكة -إذ لا يقال الستير والعفيف إلا على من كان الستر [و] العفاف ملكة له- لكن لم يجعل نفس هذه العناوين جواباً عن السؤال ومعرفاً للعدالة المسؤول عنها، كي يكشف عن أنّ مراد السائل هو الاستفهام عن حقيقة العدالة، وإنّما جعل المعرّف للعدالة المسؤول عنها معروفيّة الرجل بين الناس بهذه العناوين، فكأنّه عليه السلام قال: تحرز عدالته بمعروفيته بين الناس بكونه ستيراً عفيفاً كافاً لنفسه عن القبائح والمحرّمات، ومرجع هذا كما ترى إلى جعل شيوع اتّصافه بهذه الملكات بين الناس طريقاً إلى إحراز عدالته تعبّداً.

لفظة «ما» فيه [هي] ما الحقيقة لا الشارحة، ولا السؤال عن علامتها والطريق المثبت لها بعد العلم بحقيقتها؛ لأنّ هذا ينافيه الجواب بقوله ﷺ: «**أن تعرفوه بالستر والعفاف**»؛ فإنّ كون الشخص ستيراً وعفيفاً عبارة أخرى عن كونه عادلاً.

وبالجملة الرواية الشريفة وردت في مقام بيان حقيقة العدالة وفي طريق إحرازها أيضاً بقوله ﷺ والدلالة على ذلك كلّه، فمن كلامي الإمام ﷺ في الجواب يستكشف أنّ السائل إمّا جمع في السؤال في قوله: «**بم تعرف العدالة**» بين السؤال عن الحقيقة وعن الطريق إليها إذا كان هناك جامع، وإمّا أنّه سأل عن الحقيقة وبعد ما أجاب الإمام ﷺ عنها زاد تفضّلاً منه صلوات الله عليه كلاماً في بيان طريق إحرازها. **وعلى أيّ حال** لا إشكال في أنّ من الجواب يستكشف أنّ مورد السؤال هو الاستفهام عن حقيقة العدالة.

ثمّ إنّ من الجواب يظهر أنّ حقيقة «**العدالة**» عبارة عن الملكة الموجبة للاجتناب عن الكبائر فعلاً أو الاجتناب عن الملكة.

وبعبارة أخرى مجموع الأمرين هو العدالة لا الملكة المحضة ولا اجتناب الكبائر من باب الاتّفاق، وذلك لأنّ قوله ﷺ: «**أن تعرفوه بالستر والعفاف**» ظاهر في اعتبار الملكة، فإنّ كونه ستيراً وعفيفاً معناه أن يكون له رادع نفساني، [الف/٤٠] فان

سلّمنا أنّ نفس هذه العناوين جعلت معرّفة للعدالة المسؤول عنها، لكن كون ذلك كاشفاً عن جعلها معرّفة لمفهوم العدالة وحقيقتها ممنوع جدّاً ضرورة أنّ صيرورة العفّة وكفّ النفس عن المحرّمات خلقاً وملكة لأحدٍ كما يمكن أن تكون ناشئة عن الديانة الواقعيّة والخوف من الله تعالى كذلك يمكن أن تكون ناشئة عن دواعٍ نفسانية ككونه ممدوحاً عند الناس غير مذموم لديهم، ونحو ذلك.

ومعه كيف يمكن جعلها معرفة لحقيقة العدالة وماهيّتها مع أنّ العامّ لا يدلّ على الخاصّ بإحدى الدلالات الثلاث؟!

فالحكم بأنّ العدالة محقّقة مع وجود هذه العناوين ليس إلّا من جهة جعلها طريقاً تعبّدياً إلى ثبوتها عند الشكّ. نعم، من اعتبار هذه العناوين في الطريق والكاشف يستفاد إنّاً اعتبارها في المنكشف، وأنّ العدالة عبارة عن ملكة كفّ النفس عن القبائح والمحرّمات لا مجرّد تركها ولو لعدم تهيؤ أسبابها، هذا وتبصّر.

«العفّة» عبارة عن كفّ النفس عن المحارم لا مجرّدُ الترك ولو لعدم تهيّؤ أسباب المعصية، وقوله عليه السلام: «وكفّ البطن والفرج واليد واللسان» عبارة عن ترك المعصية فعلاً، وقوله عليه السلام: «ويعرف ذلك باجتناب الكبائر» في بيان «معرفة كفّ البطن» لا كونه معرّفاً مستقلّاً للعدالة ولا كونه من تتمّة المعرّف الأوّل بأن يكون معرّفاً للشخص.

وبالجملة الستر[٥٤/b] في صدر الرواية عن الحياء من الله فيكون مرادفاً للعفّة، فإذا كان العفّة مع الاجتناب عن الكبائر هو معنى العدالة فيصير أظهر الأقوال دليلاً - بل اعتباراً - هو مجموع الأمرين؛ فإنّ الملكة الصرفة مع غلبة قوّتي الغضب والشهوة أحياناً ليست عدالةً؛ فإن مرتكب الفسق ولو كانت فيه ملكة الاجتناب لا يقال: «إنّه عادل» وإلّا لاتّصف بالصفتين المتضادّتين، كما أنّ مجرّد عدم ارتكاب الكبيرة ولو لعدم المقتضي ليس عادلاً؛ فإنّه ليس ستيراً وعفيفاً فعلى هذا لا وجه لما عن شيخنا الأنصاري قدس سره في رسالته المعمولة[1] في هذه المسألة من عدّ الأقوال في المسألة ثلاثة، بل خمسة؛ لأنّ القولين الأخيرين - وهو الإسلام مع عدم ظهور الفسق وحسن الظاهر - هما طريقان لإحراز العدالة؛

والحقّ أنّ طريق إحرازها كالطرق في سائر الموارد، بل يمكن كون مجرّد الوثوق ولو من اقتداء عدل واحد كافياً في المقام؛ لأنّ ظاهر الأخبار أنّ المدار في إحرازها هو الوثوق.

وأمّا الأقوال الثلاثة الأُول فأوّلها هو الملكة المعبّر عنها في لسان الفقهاء بعبارات مختلفة كـ«الكيفيّة النفسانيّة الباعثة على ملازمة التقوى - أو عليها - مع المروّة» أو «الحالة النفسانيّة» أو «الهيئة الراسخة».

وثانيها «نفس اجتناب الكبائر».

---

١. رسالة في العدالة (رسائل فقهيّه للشيخ الأنصاري)، ص٥ - ٨.

وثالثها «الاستقامة الفعليّة عن ملكة»، فالحقّ أنّ مرجعها إلى قول واحد؛ لأنّ بعضهم عبّر عن العدالة بـ«السبب» وهو الملكة الموجبة للاجتناب،

وبعضهم عبّر عنها بـ«المسبّب» وهو الاجتناب الناشئ عن الملكة،

وبعضهم جمع بين الأمرين، وليست أقوالهم صريحة في أنّ مجرّد الملكة الصرفة أو مجرّد الاجتناب ولولا عن ملكة هو العدالة.

وكيف كان فعلى فرض القول به فلا دليل عليه، بل [٥٥/a] المدار على الملكة مع فعليّة الاجتناب؛

[امور ثلاثة في الجهة الأولى]

نعم، لابدّ من التنبيه على أُمور:

الأوّل:

إنّ كون العدالة هي الملكة لا يلازم عزّتها؛ لأنّ المراد من الحالة الملازِمة للتقوى [ب/٤٠] ليست ما يصل إلى أفق العصمة؛ لأنّ الأحكام الكثيرة المترتّبة في الشرع على العدالة لا يمكن أن تترتّب على ما له وجود كوجود العنقاء ولا يمكن حصوله إلّا لأوحديّ من الناس، فلابدّ أن يكون المراد من الحالة الملازِمة للتقوى هي الحالة المتعارفة الغالبة على قوّتي الغضب والشهوة بحسب العادة فلا ينافي العدالة لو غلبت القوّتان على هذه الحالة لأمر خارج عن العادة، فعلى هذا لا يمكن أن لا يكون مثل الأردبيلي ﷺ - بل من هو أدنى مرتبةً منه - عادلاً؛ لأنّه لا يملك نفسه إذا ابتُلي بامرأة جميلة جامعة لجميع ما له دخل في رغبة النفس إلى الزنى معها، كما سئل عنه فلم يجب ﷺ بعدم الفعل، بل قال: «أسأل الله أن لا يبتليني بذلك»[1].

---

١. روضات الجنّات، ج١، ص٨٩.

وبالجملة عدم الوثوق بالنفس في مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف لا يضرّ بالعدالة.

الثاني:

إذا اعتبرنا في العدالة الملكةَ والاجتنابَ الفعلي فيمكن أن يكون الشخص فاسقاً وذا ملكة؛ لأنّ صدور المعصية منه لقوّة قوى الغضبيّة والشهويّة أحياناً لا ينافي بقاء الحالة الملازمة للتقوى. نعم، ينافي كونه عادلاً فعلاً، فعلى هذا يصحّ الجمع بين ما يقال: إنّ العدالة تزول بالمعصية وتعود بالتوبة؛ لأنّ العدالة إذا كانت متقوّمة بأمرين فبزوال أحدهما تزول وبالتوبة - لقوله عليه السلام: «التائب عن الذنب كمن لا ذنب له»[1] - ترجع، وهذا بخلاف ما إذا جعلنا العدالة عبارة عن الملكة الصرفة من دون [٥٥/b] اعتبار الاجتناب عن المعاصي فيها؛ فإنه أوّلاً لا معنى لزوالها بمجرّد صدور المعصية، وعلى فرض التسليم لا معنى لعودها بمجرّد التوبة؛ فإنه لو سلّم زوال الملكة بالمعصية فكيف يحصل الحالة الّتي تحتاج إلى مزاولة وممارسة بمجرّد التوبة؟ نعم، قد تقدّم أنّه يمكن حصول هذه الحالة دفعةً بإلقاء الله سبحانه خشيةً في قلبه، ولكنّه نادر جدّاً، والقائل بأنّ العدالة تزول بالمعصية وتعود[2] بالتوبة ليس ناظراً إلى هذه الصورة.

وكيف كان فالصواب أن يقال: إنّ الملكة لا تزول إلّا بارتكاب المعاصي مراراً من دون حصول ندم وتوبة وإنّما الزائل هو العدالة ولا محالة بعد التوبة ترجع على حالها؛ لبقاء الملكة والاجتناب الفعلي.

---

١. الكافي، ج٢، ص٤٣٥، ح١٠؛ وسائل الشيعة، ج١٦، ص٧٤، الباب ٨٦ من أبواب جهاد النفس، ح٨.

٢. في نسخة «ص»: «تزول» بدل «تعود».

الثالث:

لا ينافي كون العدالة هي الملكة مع القيد المذكور[الف/٤١] ما يقال من تقديم الجارح على المعدِّل عند التعارض؛ لأنّه إذا قلنا بأنّ العدالة هي الملكة الصرفة فلا وجه لتقديم الجارح على المعدِّل؛ لأنّ المعدِّل إنّما يشهد بالعدالة إذا حصل العلم بها من الاختبار وطول المعاشرة، كما أنّ الجارح يشهد بالفسق لعلمه بصدور المعصية منه، فتقديمه على المعدِّل يناسب مع القول بأنّها حسن الظاهر وأمّا إذا قلنا بأنّ العدالة هي الملكة مع الاجتناب فيمكن تقديم الجارح؛ لأنّه يخبر عن صدور المعصية والمعدّل يعتمد على أصالة العدم أو أصالة الصحّة في أحد جزءي دعواه وهو عدم ارتكابه المعصية فيكون قول الجارح مقدّماً؛ لحكومة شهادته على شهادة المعدّل في هذا الجزء من الدعوى وإن اتّفق كلّ منهما في كونه ذا ملكة.

الأمر الثاني:[1] **في بيان المراد من الكبائر** الّتي يعتبر في العدالة الاجتنابُ [٥٦/a] عنها؛

ولا يخفى تشتّت الأقوال واختلاف الآراء فيها،

فبعضهم خصّها بما أوجب الله عليها النار في خصوص كتابه العزيز،

وبعضهم عمّمها لمطلق ما أوجب الله عليها النار ولو استفيد ذلك من النصّ،

وبعضهم عمّمها لمطلق المعصية،

وبعضهم خصّها بما دلّ النصّ بالخصوص على أنّها كبيرة، إلى غير ذلك من الأقوال.[2]

ولكنّ الأقوى ما أفاده شيخنا الأنصاري ﷺ في رسالته المعمولة في هذه المسألة[3] وهو أنّ كون المعصية كبيرة [يعرف] بأحد من الوجوه الخمسة:

---

١. هذا ثاني الأُمور في الجهة الأولى وكان الأوْلى فيما يستفاد من الصحيحة المزبورة في معنى العدالة.

٢. أنظر: كفاية الأحكام، ج١، ص١٣٨-١٣٩.

٣. رسالة في العدالة (رسائل فقهيّة للشيخ الأنصاري)، ص٤٤- ٤٨ (مع التلخيص والتصرّف).

[وجوه خسمة]

[الوجه] الأوّل

دلالة النصّ المعتبر على كونها كبيرة، كما في الحسنة - بابراهيم بن هاشم الّتي هي من أعلى درجات الصحّة - المرويّة[1] عن الرضا سلام الله عليه في كتابه[2] إلى المأمون: «من محض الإيمان ... اجتناب الكبائر وهي قتل النفس الّتي حرّم الله» إلى آخر الحديث الشريف؛ فإنّه مشتمل على أربع وثلاثين معصية وعدّ عليه السلام منها «الإصرار على الذنوب» وسيجيء المراد منه وعدّ عليه السلام منها «اليأس من رَوح الله والقنوط من رحمة الله». ويمكن الفرق بينهما بأنّ «اليأس من روح الله» راجع إلى الأُمور الدنيويّة و«القنوط» راجع إلى الأُمور الأخرويّة، والشاهد على هذا قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾[3] حكايةً عن قول يعقوب لبنيه في التحسّس عن يوسف وأخيه على نبيّنا وأولاده وعليهم السلام.

وكيف كان، لا إشكال في أنّ مع تصريح الإمام على كون هذه المعاصي كبيرة لا وجه لحصرها فيما أوعد الله سبحانه عليه بالنار.

[ب/٤١ الوجه] الثاني:

دلالة النصّ المعتبر على أنّها ممّا أوجب الله عليها النار، سواءٌ أوعد في الكتاب أو أخبر المعصوم عليه السلام بأنّه ممّا يوجب النار. ويدلّ على الملازمة بين كون الذنب كبيرة وكونه [٥٦/b] ممّا يُستَحقّ بارتكابه النار صحيحة عبدالله بن أبي يعفور المتقدّمة،

---

١. في نسخة «ص»: «المرويّ» بدل «المرويّة».

٢. في المخطوطتين: «كتابته» بدل «كتابه».

٣. يوسف (١٢): ٨٧.

وما رواه في *الفقيه* عن عبّاد عن[١] كثير النّوا قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الكبائر؟ فقال: «كلّ ما أوعد الله عليه النار».[٢] وما رواه عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[٣] قال: «الّتي أوجب الله تعالى عليها النار»[٤]؛ وغير ذلك من الأخبار.

[الوجه] الثالث:

دلالة الكتاب أو السنّة على ثبوت العقاب عليها بالخصوص، والدليلُ على الملازمة بين العقاب وكون ما يترتّب عليه العقاب كبيرةً صحيحةُ عبدالعظيم سلام الله عليه المرويّة في *الكافي* عن الجواد عن أبيه عن جدّه سلام الله عليهم يقول: «دخل عمرو بن عبيد على أبي عبدالله عليه السلام فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾[٥] ثمّ أمسك فقال له أبو عبدالله عليه السلام ما أمسكك؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ وجلّ فقال عليه السلام يا عمرو: أكبر الكبائر الإشراك بالله، يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾»[٦] إلى آخر الحديث الشريف الّذي يظهر منه آثار العلم بكتاب الله بحيث إنّه خرج عمرو بن عبيد وله صراخ في بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم».

[الوجه] الرابع:

دلالة العقل أو النقل على أشدّيّةِ معصية أو مساواتها لما ثبت كونها من الكبيرة،

---

١. في المخطوطتين: «بن» بدل «عن».
٢. الفقيه، ج٣، ص٥٦٩، ح٤٩٤٧؛ وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣١٧، الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، ح٥.
٣. النساء(٤): ٣١.
٤. الكافي، ج٢، ص٢١١، ح١؛ وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣١٥، الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، ح٢.
٥. الشورى(٤٢): ٣٧.
٦. الكافي، ج٢، ص٢٨٥، ح٢٤؛ وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح٢.

إمّا عقلاً، كدلالة الكفّار على طريق الغلبة على المسلمين؛ فإنّها عقلاً بحكم الفرار من الزحف أو أشدّ منه؛ فإنّ الفرار من الزحف الّذي عُدّ من الكبائر في مكاتبة الرضا عليه السلام إلى المأمون وصحيحة عبدالعظيم عليه السلام إنّما يكون من الكبائر لكونه ممّا يوجب ضعفَ المسلمين وغلبةَ [٥٧/a] الكفّار والمشركين، فكلّ ما كان مشتركاً معه في هذه العلّة أو أشدّ منه محكوم بحكمه. وهكذا حبس المحصنة للزنا؛ فإنّه أشدّ من قذف المحصنة الّذي هو من الكبائر بنصّ هذا المكتوب والصحيحة الشريفة. **وإمّا نقلاً**، كقوله عزّ من قائل: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[١] وقوله: «الكذب شرّ من الشراب»[٢] و «الغيبة أشدّ من الزنا»[٣] ونحو ذلك؛ والملازمة بين [الف/٤٣] كونها كبيرة وكونها أشدَّ عقوبةً من الكبيرة واضحة.

[الوجه] الخامس:

دلالة النصّ على عدمِ قبول شهادة من ارتكب كذا أو عدمِ جواز الصلاة خلف من اتّصف بكذا، كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاقّ لوالديه. والدلالة على الملازمة بين كون شيء موجباً لعدم صحّة الصلاة خلف من ارتكبه أو عدم قبول شهادته وكونه كبيرةً واضحةٌ فإنّ ردّ الشهادة أو عدم جواز الصلاة يدلّ على أنّ عدم ارتكابه معتبر في قبولِ الشهادة أو صحّةِ الصلاة خلفه، ولا وجه لاعتبار عدمه إلّا كونه كبيرة.

ثمّ إنّ مقتضى كتابة الرضا عليه السلام إلى المأمون أنّ الإصرار على الذنب أيضاً من أحد الكبائر، ويدلّ عليه أيضاً جملة من الأخبار. **منها:** قوله عليه السلام: «**لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة**

---

١. البقرة (٢): ٢١٧.

٢. الكافي، ج٢، ص٣٣٨، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٤٣، الباب ١٣٧ من أبواب احكام العشرة، ح٣.

٣. الخصال، ص٦٢، ح٩٠؛ وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب احكام العشرة، ح٩.

مع الاستغفار».[١] **ومنها** المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام **«إنّ الإصرار على الذنب أمن من مكر الله»،**[٢] وقد عدّ **«الأمن من مكره»** في كتابة الرضا عليه السلام وصحيحة عبدالعظيم من الكبائر.

وبالجملة لا إشكال في حكم المسألة[٣]، إنّما الكلام في موضوعه وأنّه بِمَ يتحقّق الإصرار؛ فقد يقال: إنّ ارتكاب كلّ ذنب مع عدم التوبة عنه ومع كونه عازماً على إتيانه إصرار على المعصية.

واستدلّ للأوّل بوجوه:

الأوّل: أنّ التوبة واجبة [٥٧/b] فإذا ارتكب معصيةً وترك التوبة فقد أخلّ بواجب آخر وهو التوبة، وحيث إنّها فوريّة ففي أوّل زمان[٤] يتحقّق الإصرار.

والثاني: مفهوم قوله عليه السلام: «ما أصرّ من استغفر».

والثالث: قوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا﴾[٥]؛ «"الإصرار" أن يحدث الذنب فلا يستغفر».

والرابع: عُدّ «التوبة» في أخبار جنود العقل والجهل من جنود العقل وجعل ضدّ التوبة الإصرار على الذنب.[٦]

ولكنّه لا يخفى ما في هذه الوجوه:

أمّا في الأوّل: فلأنّ التوبة ليست واجبة شرعاً حتّى يلزم بإخلالها فوراً ففوراً الإصرارُ على المعصية، بل حكم عقلي محض ولا يستتبع حكماً شرعيّاً من باب

---

١. **الكافي**، ج٢، ص٢٨٨، ح١؛ **وسائل الشيعة**، ج١٥، ص٣٣٧، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ح٣.

٢. لم نعثر على هذا الحديث بهذا السند، إلّا أنّه نقل في البحار (ج٧٥، ص٢٠٩) عن الصادق عليه السلام ما هذا لفظه: «الإصرار أمن، ولا يأمن من مكر الله إلّا القوم الخاسرون».

٣. في هامش نسخة «ش»: «وهو كون الإصرار من الكبائر».

٤. في هامش نسخة «ش»: «تركها، ظ».

٥. آل عمران (٣): ١٣٥.

٦. **الكافي**، ج١، ص٢٠-٢٣، ح١٤.

الملازمة؛ لما ذكرنا في محلّه أنّ حكم العقل إذا وقع في سلسلة المعلولات[١] لا يستتبع حكماً شرعيّاً، وفي المقام ليس وجوب التوبة إلّا لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتّب على مخالفتها إلّا ما [ب/٤٢] يترتّب على نفس ارتكاب المعصية، أولأنّها من الوظائف المقرّرة عقلاً بين المولى والعبد، كما في أصل وجوب الطاعة.

وبعبارة أخرى وجوب التوبة إمّا للتخلّصِ عن المعصية وحبطِ آثارها وإمّا لأنّه حكم ذاتي ومن وظائف العبوديّة، كحكمِ العقل بوجوب إرسال الرسل وإنزال الكتب على المولى وحكمه بحجّية القطع،

وعلى أيّ حال لا يمكن جعل الحكم الشرعي المولوي بوجوب الطاعة وليس له ملاك آخر نحكم بوجوبه لهذا الملاك، كالحكم بوجوب الإحسان، فعلى هذا لا يعقل أن يكون ترك التوبة محقّقاً للإصرار. نعم، لو قيل بأنّ ترك التوبة وإن لم يكن تركاً لواجب شرعي فليس محقّقاً للإصرار؛ لأنه عبارة [٥٨/a] عن المداومة على الذنب، إلّا أنّه في حكم الإصرار تعبّداً[٢]، فيكفي هذا التنزيل الشرعي لإدخال المنزّل فيما يعتبر في العدالة الاجتنابُ عنه فلا دافع لهذا الدليل إلّا منع وجوب التوبة عن الصغيرة عقلاً.

وبالجملة قد عُدّ في حسنة ابن أبي عمير من لم يندم على الكبيرة مصرّاً مع أنّ عدم الندم ليس إلّا تركاً لواجب عقلي، فمجرّد كون التوبة واجباً عقليّاً لا يفيد لمنع كون غير النادم مصرّاً، فلو قيل: إنّه لا يحكم العقل بالتوبة عن المعاصي الصغيرة - لأنّ لها مكفّراً كالاجتناب عن الكبائر - فيتمّ ردّ هذا الدليل، وإلّا فلا دافع له.

وأمّا في باقي الوجوه فلما يظهر من حجّة الإسلام الرشتي ﷺ من المنع عن شمول الأخبار لمطلق المعاصي مع قوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ

---

١. في هامش نسخة «ش»: «للأحكام وآثارها».

٢. في هامش نسخة «ش»: «كما دلّ عليه تعبّداً».

نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[١]. **وبعبارة أخرى** هذه الأخبار لا تدلّ على أنّ[ه] مع عدم الاستغفار عن كلّ ذنب يتحقّق الإصرار، بل هذه مقابلة لما ورد من أنّه لا كبيرة مع الاستغفار، أي لا يترتّب حكم الكبيرة عليها إذا استغفر عنها، وأمّا لو لم يستغفر فيترتّب عليه أثره. هذا، مع أنّ مقتضى الآية الشريفة أنّ نفس اجتناب الكبائر يرفع أثر الصغيرة فلا موجب للتوبة عنها. ويدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام: «من اجتنب الكبائر[من المؤمنين] لم يُسأَل عن الصغائر».[٢]

ثمّ إنّه يرد إشكال في المقام وهو أنّ الإخبار عن العفو موجب للتجرّي فينافي الحكمة.

ولكنّا أجبنا عن هذا الإشكال في الأصول، وإجماله أنّ في ارتكاب الصغائر الإخبار بالعفو رتّب على [عدم] ارتكاب[٣] الكبائر كلّها، ولا يمكن أن يطمئنّ الإنسان [٥٨/b] من[٤] نفسه بعدم ارتكاب كبيرة في عمره حتّى يقدّم على ارتكاب الصغيرة.

وأمّا الإخبار بأنّ نيّة السوء لا تكتب[٥] فجوابه أوضح؛ لأنّ النيّة المجرّدة لا يمكن قصدها حتّى يوجب الإخبارُ بالعفو الجرأةَ على المعصية، بل ما يمكن قصدها هو إيجاد الفعل ولم يقم دليل على العفو عنه.

وبالجملة لا تنهض الأدلّة المذكورة لإثبات موضوع الإصرار بارتكاب صغيرة واحدة وعدم التوبة عنها، بل ظاهر حسنة ابن أبي عمير اختصاص تسمية المعصية الّتي لم يستغفر عنها بكونها إصراراً بالكبيرة[٦] فراجعها تجدها شاهدةً للمدّعى.

---

١. النساء(٤): ٣١.

٢. التوحيد، ص٤٠٧، ح٦؛ وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، ح١٢.

٣. في هامش نسخة «ش»: «اجتناب، ظ».

٤. في نسخة «ش»: «في» بدل «من».

٥. أنظر: وسائل الشيعة، ج١، ص٥١، الباب ٦ من أبواب العبادات، ح٥ و ٦.

٦. في هامش نسخة «ش»: «متعلق بالاختصاص».

واستدلّ للثاني - أي صدق الإصرار بالعزم على المعصية بعد ارتكابها أوّلاً وإن لم يفعلها ثانياً - بتبادر[١] هذا المعنى منه عرفاً.

وفيه أنّ التبادر ممنوع. نعم، لو ارتكبها ثانياً فيقال: إنّه مصرّ، وأمّا مجرّد العزم على ارتكابها فلا يقال: إنّه مصّر على المعصية وإن قيل: إنّه مصرّ على قصده. فالصواب أن يقال: إنّ المراد منه ما هو الظاهر منه عرفاً وهو الإقامة على المعصية والمداومة عليها بأنّ [الف/٤٣] يرتكبها مراراً ولا أقلّ من صدورها مرّتين على إشكال.

وعلى أيّ حال لو تخلّل بين المعصيتين توبة فلا يكون إصرار، كما هو صريح قوله عليه السلام: «**ما أصرّ من استغفر**»[٢] وفحوى قوله: «لا كبيرة مع الاستغفار»، فإذا لم تكن المعصية الكبيرة كبيرةً مع التوبة فالصغيرة مع التوبة عنها لا تكون كبيرة بطريق أولى.

ثمّ بناءً على كفاية العزم أو اعتبار المداومة فهل تختصّ موضوعه بما عزم أو فعل المعصية الّتي ارتكبها أولا؟ أو يعمّ ما إذا عزم أو فعل صغيرة أخرى؟ وجهان.

الأمر الثالث:[٣]

هل يعتبر المروّة في العدالة أم لا؟ أقوال. [٥٩/a] ثالثها عدم اعتبارها في العدالة المعتبرة في إمام الجماعة. **ولا يخفى** أنّ الأشهر بين القدماء عدم اعتبارها في إمام الجماعة وغيره، والأشهر بين المتأخّرين اعتبارها فيه وفي غيره.

وما يمكن أن يستدلّ لاعتبارها في العدالة المستعملة في كلام الشارع **أُمور:**

الأوّل: قوله عليه السلام «**بأن يعرفوه بالستر والعفاف**»؛ فإنّ كلّاً من الفقرتين يدلّ على

---

١. في نسخة «ص»: «تبادر» بدل «بتبادر».

٢. بحار الأنوار ج٩٠، ص٢٨٢.

٣. هذا ثالث الأمور في الجهة الأولى وكان الثاني في بيان المراد من الكبائر.

اعتبار المروّة؛ فإنّ «الستر» بإطلاقه يشمل العيوب الشرعيّة والعرفيّة، وهكذا «عفة النفس» عبارة عن عدم ارتكاب ما هو خسيس عند الشرع والعرف.

الثاني: قوله ﷺ «وكفّ البطن والفرج واليد واللسان»؛ فإنّ «كفّ الجوارح» إذا كان معتبراً في العدالة فيلزمه عدم ارتكاب ما تشتهيه الجوارح، سواءٌ كان من الأُمور الشرعيّة أو العرفيّة.

الثالث: قوله ﷺ: «أن يكون ساتراً لعيوبه»، بناءً على كون «العيب» أعمّ[1] ممّا كان عيباً شرعاً أو عرفاً.

ولايخفى أنّ الاستدلال بهذه الفقرات تنتج نتائج مختلفة؛

فإنّ الفقرة الأولى - بل الثانية - ظاهرة في اعتبار المروّة في حقيقة العدالة وفي المنكشف؛ لما عرفت من انّ «الستر» و«العفاف» معرّفين لحقيقتها.

والفقرة الثالثة ظاهرة في اعتبارها في الكاشف؛ فإنّ قوله ﷺ: «**والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه**» ظاهر في أنّ المدار على استفادة «العدالة» أن يكون العادل ساتراً لجميع عيوبه، فإذا كان المراد من «العيوب» الأعمّ من العيوب الشرعيّة والعرفيّة فتدلّ هذه الجملة على اعتبار المروّة بالمعنى المبحوث عنها في الكاشف.

ثمّ إنّ من اعتبارها في الكاشف يستفاد إمّا [٥٩/b] اعتبارها في المنكشف، فبناءً على هذا يمكن أن يقال باعتبارها في الكاشف والمنكشف جميعاً.

ولكنّه لايخفى أنّ الاستدلال بهذه الجملة فرع إطلاق العيب، وللمنع عنه مجال، بل يمكن عكس [ب/٤٣] هذه الاستفادة من الفقرة الأولى؛ بناءً على أنّ الظاهر من «الستر» و«العفاف» أن يكون ذا ملكة، وليست هذه الجملة ناظرة إلى الستر الفعلي،

---

١. في المخطوطتين: «أعمّاً» بدل «أعمّ» وفي هامش نسخة «ش»: «أعمّ، ظ».

ولم يدلّ دليل على اعتبار المروّة في حقيقة العدالة ولا اعتبارها فيها تعبّداً حتّى تعتبر في الملكة؛ هذا، مع أنّ الظاهر من «الستر» و«العفّة» أن يكون الشخص الستير عفيفاً عن العيوب الشرعيّة لا العرفيّة، فمن عدم اعتبار المروّة في حقيقة العدالة يستكشف لمّاً عدم اعتبارها في الطريق المحرز لها.

وبالجملة استفادة اعتبار المروّة من الأدلّة في غاية الإشكال. نعم، لو كشف فعل منافي المروّة عن قلّة المبالاة في الدين فهو يضرّ بالعدالة؛ لأنّه ليس ذا ملكة، وبناءً عليه ليس هنا شيء آخر معتبراً في العدالة غير كونه ذا ملكة باعثة على التقوى والاجتناب الفعلي، كما أنّ الأخبار الدالّة على أنّ «من كملت مروّته وجبت أُخوّته وحرمت غِيبته»[1] لا تدلّ على اعتبار المروّة بالمعنى المبحوث عنها في المقام؛ فإنّ المعنى المبحوث هو المروّة العرفيّة أي عدم ارتكاب ما يُعدّ قبيحاً عرفاً كالأكل في الأسواق ونحوه، والأخبار الدالّة على اعتبار المروّة في العدالة كقوله ﷺ: «مَن عامل الناس فلم يظلمهم وحدّثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يُخلِفهم فهو ممّن كملت مروّته وظهرت عدالته ووجبت أُخوّته وحرمت غيبته»[2] والدالّة [٦٠/a] على اعتبارها في الإيمان كقول أبي الحسن عليه السلام في حديث هشام بن الحكم: «لا دين لمن لا مروّة له ولا مروّة لمن لا عقل له»،[3] غير المعنى المبحوث عنه.

وبالجملة لو كشف ارتكابُ خلاف المروّة عن دناءة النفس وخستها فيمكن أن يقال إنّه مضرّ بالعدالة؛ لدلالة قوله عليه السلام: «بالستر والعفاف» على أنّ منافيات العفّة مضرّ بالعدالة، بضميمة ما ورد في *الكافي* في باب جنود العقل والجهل أنّ «الستر»

---

١. الخصال، ص٢٠٨، ح٢٨.

٢. الخصال، ص٢٠٨، ح٢٨؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب صفات القاضي، ح١٥.

٣. الكافي، ج١، ص١٩، ح٣٠.

مقابل لـ«لتبرّج»،[١] بضميمة ما فسّر في كلام شرّاح الحديث «التبرّجُ» بـ«التظاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع والعرف»، ولكن الإنصاف أنّه لا وثوق بهذا التفسير.

وعلى أيّ حال فلا يخفى أنّ كلّ ما يُعَدّ في العرف مستنكراً لا دليل على اعتبار عدمه في العدالة. هذا، مع ما ورد أنّه صلى الله عليه وآله وسلم[٢] يركب الحمار العاري ويردف خلفه[٣]. نعم، يمكن أن يقال باختلاف الأشخاص في ارتكاب المنكرات العرفيّة؛ فإنّه لو بلغ أحد مرتبةً لا يتصوّر فوقها في الجلالة والكمال بحيث كان سلطاناً ظاهراً ونبيّاً مرسلاً فيستحسن منه التواضع ولا يُعَدّ صدوره منه قبيحاً.

[الف/٤٤] وكيف كان فالمسألة في غاية الإشكال، ولا يبعد أن يقال باعتبار مانعيّة ما يظهر منه دناءة النفس وخستها، سيّما إذا كان كاشفاً عن عدم مبالاته في الدين وعدم الوثوق بتحرّزه عن المعاصي.

الجهة الثانية [في الطريق المحرز للعدالة]

قد اختلفوا في الطريق المحرز للعدالة على أقوال.

الأوّل: الإسلام وعدم ظهور الفسق.

الثاني: حسن الظاهر.

الثالث: الطرق المقرّرة لسائر الموضوعات.

ويظهر من بعض - كما أشرنا إليه - أنّ الأوّلين عبارتان عن نفس العدالة، إلّا أنّ من الجمع بين الكلمات يستفاد أنّ القائل [٦٠/b] بكلّ منهما مقصوده أنّ الإسلامَ وعدمَ ظهور الفسق أو حسنَ الظاهر طريق تعبّدي للعدالة الّتي هي الملكة.

---

١. نفس المصدر، ص٢٠-٢٣، ح١٤.

٢. في هامش نسخة «ش»: «كان، ظ».

٣. أنظر: نهج البلاغة، ص٧٠، خطبة ١٦٠.

وبعبارة أخرى غرض القائل بأنّ العدالة هي الإسلامُ وعدمُ ظهورالفسق غرضه تأسيس الأصل في مورد الشكّ، فكما أنّ في الشكّ في الحلّيّة والحرمة الأصل هو الحلّيّة فكذلك في الشكّ في العدالة والفسق الأصل في الإسلام هو العدالة. ويشهد لهذا ما عن الشهيد الثاني في *المسالك* فقال: «إذا شهد عند الحاكم شهود فإن عرف فسقهم فلا خلاف في ردّ شهادتهم، وإن عرف عدالتهم قبل شهادتهم، وإن لم يعرف حالهم في الفسق والعدالة فإن لم يعرف إسلامهم وجب البحث. وهذا كلّه ممّا لا خلاف فيه، وإن عرف إسلامهم ولم يعرف شيئاً آخرمن جرح ولا تعديل فهذا ممّا اختلف فيه الأصحاب» إلى أن قال: «يظهرمن الشيخ في *الخلاف* وابن الجنيد والمفيد في كتاب *الإشراف* الاكتفاء بمجرّد الإسلام».[1]

وكيف كان فما يمكن أن يستدلّ به لهذا القول عدّة من الأخبار، أظهرها صحيحة حريزعن أبي عبدالله عليه السلام: في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنى، فعُدِّل منهم اثنان ولم يعُدَّل الآخران، قال فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يُعرَفون بشهادة الزور أجيزت[2] شهادتهم جميعاً، وأقيم الحدّ على الّذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيزشهادتهم إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق».[3]

وما رواه الصدوق بسنده إلى علقمة عن الصادق عليه السلام حين سئل عمّن تقبل شهادته؟ فقال عليه السلام: «يا علقمة كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته»، قال فقلت له: تُقبَل شهادة مقترف [ب/٤٤] الذنوب؟ فقال: «يا علقمة! لو لم تقبل شهادة [٦١/a] المقترفين للذنوب[4] لما قُبِلت إلّا شهادة الأنبياء والأوصياء؛ لأنّهم [هم]

---

١. مسالك الأفهام، ج١٣، ص١٩، ح٣٩٧.

٢. في المخطوطتين: «أجزت» بدل «أجيزت».

٣. التهذيب، ج٦، ص٢٧٧، ح٧٥٩؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٩٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح١٨.

٤. في المخطوطتين: «المقترف بالذنوب» بدل «المقترفين للذنوب».

المعصومون دون سائر الخلق. فمن لم تربعينك يرتكب ذنباً أو يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً[١]».[٢]

ولا يخفى أنّ الخبر الأوّل قابل للتقييد بحسن الظاهر، كما أنّ ما دلّ على كفاية حسن[٣] الظاهر في الحكم بالعدالة قابل للتقييد بما اعتبر الوثاقة وبصحيحة ابن أبي يعفور الدالّة على أزيد من حسن الظاهر، سواءٌ كان المراد منه أنّ الإسلام وعدم ظهور الفسق هو العدالة، أو أنّه طريق للحكم بها؛ لأنّه على أيّ حال قابل للتقييد و إن كان إطلاقه في غاية القوّة.

وأمّا الخبر الثاني فذيله وإن لم يكن قابلاً للتقييد - لأنّ قوله ﷺ: «وإن كان مذنباً[٤] في نفسه» صريح في أنّ الفسق الباطني لا يضرّ بالحكم بالعدالة - إلاّ أنّه لو كان في مقام تفسير نفس العدالة فلا يمكن تقييده، ولكنّه حيث إنّه ﷺ في مقام بيان من يقبل شهادته ظاهراً فيمكن تقييده بحسن الظاهر؛ لأنّ الفسق الباطني لا يضرّ بالحكم بالعدالة ظاهراً.

وعلى أيّ حال حيث إنّ الخبر ضعيف لا يمكن أن يكون سنداً، مضافاً بأنّه مستلزم لقبول شهادة المخالف حتّى الناصب فلابدّ من حمله على التقيّة، فمساقه مساق الأخبار الواردة في الطلاق، كالمرويّ عن عبدالله بن المغيرة قال: قلت للرضا ﷺ: رجل طلّق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيّين. قال: «كلّ من وُلِد على الفطرة وعُرِف بالصلاح في نفسه جازت شهادته».[٥] وكالمرويّ عن البزنطي عن أبي الحسن ﷺ.[٦]

---

١. في المخطوطتين: «مضيّعاً» بدل «مذنباً».

٢. أمالي الصدوق، ص٩١، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٩٥، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح١٣.

٣. في المخطوطتين: «الحسن» بدل «حسن».

٤. مرّ آنفاً أنّ في المخطوطتين: «مضيّعاً» بدل «مذنباً».

٥. التهذيب، ج٦، ص٢٨٤، ح٧٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٩٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح٢١.

٦. قرب الإسناد، ص١٦١.

وبالجملة لا يمكن الأخذ بظاهر هذه الأخبار؛ لمنافاته للأخبار الصحيحة الصريحة المعمول بها بين القدماء والمتأخّرين فلابدّ إمّا [٦١/b] من تقييدها أو حملها على التقيّة.

وأمّا ما استُدِلّ به لحسن الظاهر فعدّة من الأخبار، منها مرسلة يونس عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام: «خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ بها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والمواريث والذبائح والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه».[1] ومنها صحيحة ابن أبي يعفور ويدلّ عليه ذيله وهو قوله عليه السلام: «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته. قالوا: "ما رأينا منه إلّا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه" فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين».

ولا يخفى على المتأمّل أنّ ما دلّ على اعتبار «حسن الظاهر» أخصّ ممّا دلّ على كفاية الإسلام وعدم ظهور الفسق - لاعتباره [الف/٤٥] أمراً زائداً وهو المأمونيّة ورؤية الخير منه والتعهّد لأوقات الصلاة - فيقيّد إطلاقه به، كما أنّ ما دلّ على اعتبار الوثاقة أخصّ ممّا دلّ على حسن الظاهر فيقيّد إطلاقه به. ونتيجة تقييد الإطلاقين اعتبار الوثاقة والاطمئنان في الطريق المحرز للعدالة. وعلى هذا فيكفي حصول الوثوق من اقتداء عدل واحد فضلاً عن العدلين، لا من باب دخول اقتداء العدلين في باب الشهادة الّتي هي طريق تعبّدي يثبت بها كلّ ما رتّب عليه أثر شرعاً - بناءً على عموم حجيّته لإثبات كلّ موضوع ولو في غير باب الترافع ورؤية الهلال - بل من جهة حصول الوثوق باقتدائهما بحيث إنّه لو لم يحصل من اقتدائهما الوثوق لا نقول بكفايته.

---

١. الكافي، ج٧، ص٤٣١، ح١٥؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٨٩، الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم، ح١.

وبالجملة لابدّ من حصول الوثوق بعدالة من يقتدى به أو بقيام[١] طريق تعبّدي كشهادة عدلين.

نعم، هنا كلام آخر وهو كفاية الوثوق [٦٢/a] في كلّ ما اعتبر فيه العدالة - كشاهدي الطلاق والحاكم والمفتي وغير ذلك - أو اختصاص باب الاقتداء بذلك.

وعلى أيّ حال كفايته في ذلك يظهر من قوله ﷺ: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»، ولا فرق بين حصوله من الشياع أو من الاختبار بالصحبة والملازمة أو من اقتداء عدلين أو نحو ذلك من الأسباب المتعارفة. وأمّا كفاية مجرّد اقتداء عدل - بل عدلين - فلا دليل عليه؛ لأنّ فعل الواحد أو الاثنين لا يدخلان في موضوع الخبر والشهادة.

وما أفاده شيخنا الأنصاري ﷺ من «أنّ الفعل كالقول منبئ ومخبر عمّا في الضمير»[٢] **ففيه** أوّلاً: أنّ النبأ لا يشمل الفعل، وثانياً: على فرض إطلاقه فلا إشكال في انصرافه عنه فشمول أدلّة حجّية الطرق والأمارات لفعل واحد أو اثنين في محلّ المنع.

وما أيّده من أنّه لم يتأمّل أحد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم **ففيه** أنّ العمل بها ليس من باب أنّ الكتابة شهادة حتّى نتعدّى منها إلى كلّ فعل، بل من جهة أنّ مكتوباتهم توجب دخول الخبر الّذي وثّقوا راويَه في موضوع الحجّة؛ لأنّ المدار في حجّية الخبر ليس على اعتبار عدالة الراوي، بل كلّ موثوق الصدور حجّة والظنّون الرجاليّة تفيد الوثوق بالصدور.

ثمّ إنّه بناءً على ما ذكرنا لا يكفي الظنّ بالعدالة إلّا إذا كان قويّاً موجباً للوثوق والاطمئنان، ومقدّمات الانسداد الّتي رتّبها شيخنا في رسالته[٣] غير تامّة؛ لأنّه لو لم يحصل العلم بالعدالة ولا الوثوق فالعمل بالاحتياط لا محذور فيه.

---

١. في نسخة «ش»: «قيام» بدل «بقيام».

٢. رسالة في العدالة (رسائل فقهيّة للشيخ الأنصاري)، ص٥٩.

٣. في هامش نسخة «ش»: «المعمولة في العدالة».

ثمّ إنّه كما يكفي الوثوق بالعدالة للاقتداء بالعادل فكذلك يكفي [ب/٤٥] للشهادة عليها، ويدلّ عليه ذيل صحيحة ابن أبي يعفور؛ فإنّه عليه السلام بعد أن بيّن طريق إحراز العدالة بأن يكون ساتراً لجميع عيوبه [٦٢/b] قال: «ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته بين المسلمين». وقبول النبي صلى الله عليه وآله شهادة رجلين من أصحابه المبعوثَين إلى قبيلة الشاهدين المجهولين لإحراز عدالتهما مع أنّ الرجلين لا يحصل لهما العلم غالباً من السؤال عن أهل المحلّة والقبلية عن حال الشاهدين المجهولين.[1]

وما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثلاث من كنّ فيه أوجبت له أربعاً على الناس: إذا حدّثهم لم يكذبهم وإذا وعدهم لم يُخلِفهم وإذا خالطهم

---

١. نذكر الرواية بتمامها تتميماً للفائدة حسب ما نقله الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل (ج٢، ص٢٣٩ - ٢٤٠، الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى): «الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا تخاصم إليه رجلان قال للمدّعي: ألك حجّة؟ فإن أقام بيّنة برضاها ويعرفها أنفذ الحكم على المدّعى عليه، وإن لم يكن له بيّنة حلف المدّعى عليه بالله، ما لهذا قبله ذلك الذي ادّعاه، ولا شيء منه. وإذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شرّ قال للشهود: أين قبائلكم؟ فيصفان. أين سوقكما؟ فيصفان، ثمّ يقيم الخصوم والشهود بين يديه، ثمّ يأمر فيكتب أسامي المدّعي والمدّعى عليه والشهود ويصف ما شهدوا به. ثمّ يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار، ثمّ مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه، ثمّ يقول: ليذهب كلّ منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالّهما والربض الذي ينزلانه فيسأل عنهما فيذهبان ويسألان ثمّ أتوا خيراً وذكروا فضلاً رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبراه، أحضر القوم الذين أثنوا عليهما وأحضر الشهود، فقال للقوم المثنين عليهما: هذا فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان، أتعرفونهما؟ فيقولون: نعم. فيقول: إنّ فلاناً وفلاناً جاثني عنكم فيما بيننا بجميل وذكر صالح أفكما قالا؟ فإن قالوا: نعم قضى حينئذٍ بشهادتهما على المدّعى عليه، فإن رجعا بخبر سيئ وثناء قبيح دعا بهم فيقول: أتعرفون فلاناً وفلاناً؟ فيقولون: نعم. فيقول: اقعدوا حتّى يحضرا، فيقعدون فيحضرهما، فيقول للقوم: أهما هما؟ فيقولون: نعم، فإذا ثبت عنده ذلك لم يهتك ستر الشاهدين، ولا عابهما ولا وبّخهما، ولكن يدعو الخصوم إلى الصلح، فلا يزال بهم حتّى يصطلحوا؛ لئلّا يفتضح الشهود، ويستر عليهم. وكان رؤفاً رحيماً عطوفاً على أمّته، فإن كان الشهود من أخلاط الناس، غرباء لا يعرفون، ولا قبيلة لهما، ولا سوق، ولا دار، أقبل على المدّعى عليه فقال: ما تقول فيهما؟ فإن قال: ما عرفنا إلّا خيراً، غير أنّهما قد غلطا فيما شهدا علي أنفذ شهادتهما وإن جرحهما وطعن عليهما أصلح بين الخصم وخصمه، أو أحلف المدّعى عليه، وقطع الخصومة بينهما.

لم يظلمهم وجب أن يظهروا في الناس عدالته، وتظهر فيهم مروّته وأن تحرم عليهم غيبته وأن تجب عليهم اخوّته»،[1] فإن حمل قوله ﷺ: «وجب أن يظهروا في الناس عدالته» على «التعبّد الصرف» من دون أن يرتّب على قولهم أثر الشهادة بعيد. ثمّ حمل الكلام على المورد الّذي حصل العلم بالعدالة للمظهر أبعد؛ فإنّ الغالب عدم حصول العلم بها من مجرّد عدم الكذب وعدم خلف الوعد وعدم الظلم، وكيف كان فلتوضيح هذا الأمر مقام آخر.

[خاتمة في التوبة]

والكلام تارةً في حقيقتها، وأخرى في حكمها، وثالثةً في الأثر المترتّب عليها،

أمّا حقيقتها فهي الرجوع إلى الله سبحانه بعد الإعراض عنه. **ولا يخفى** أنّ الرجوع إليه سبحانه بعد الندم عمّا فعله أو تركه يستلزم قهراً العزمَ على عدم العود، والمدار في العزم على العدم هو العزم على عدم ارتكاب المعصية اختياراً لا عدم ارتكابه على أيّ تقدير؛ لأنّ كلّ ما يعتبر قصده فإنّما يعتبر فيما يرجع أمره إلى الشخص دون الأُمور القهريّة الحاصلة بأسباب خارجة عن تحت اختياره، فعدم وثوق سيّئ الخلق عن نفسه بعدم شتم من يتعرّض له لا ينافي عزمه على عدم الشتم.

ثمّ إنّ الفرق بين التوبة و[٦٣/a] **الاستغفار** - بناءً على ما ذكر من حقيقة التوبة - واضح؛ فإنّ النادم عن ارتكاب المعصية لا نظر له في حطّ ذنوبه ومحو سيّئاته، بل يحصل له حالةٌ بعد المعصية وتألّمٌ نفساني فيرجع إلى الله سبحانه، وأمّا المستغفر فهو يطلب منه سبحانه حطّ[2] ذنوبه ومحو سيّئاته. وعلى هذا يظهر سرّ ما في *نهج البلاغة* من توقّف الاستغفار على الندم عمّا مضى والعزم على العدم في المستقبل.

---

١. الخصال، ص٢٠٨، ح٢٩؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح١٦.

٢. في نسخة «ص»: «حبط» ظاهراً.

وأمّا حكمها فقد عرفت أنّها تجب فوراً عقلاً، ولا يمكن أن يستتبع هذا الحكمُ العقلي الحكمَ الشرعي [الف/٤٦] فجميع ما استدلّ به لوجوبها شرعاً من الكتاب والسنّة والإجماع محمول على الإرشاد، كالأوامر الواردة في وجوب إطاعة الله سبحانه.

ثمّ هل تجب مطلقاً أو يختصّ وجوبها بالكبائر؟ وجهان، لو قلنا بأنّ ملاك الحكم العقل بوجوبها إنّما هو لمحو أثر الذنب وحطّ السيّئة فلا تجب في الصغائر؛ لأنّها تُكفَّر باجتناب الكبائر وبالحسنات فلا ملزم لها بالنسبة إليها. ولو قلنا بأنّ ملاك حكمه كونها من وظائف العبوديّة فلا فرق بين الصغائر والكبائر، وحيث إنّ الأقوى ثبوت الملاكين فتجب مطلقاً.

وأمّا أثرها فرفع أثر الذنب لما ورد أنّ «التائب عن الذنب كمن لا ذنب له» و«لا كبيرة مع الاستغفار» فعلى هذا يرجع بها العدالة الزائلة بالمعصية، إمّا حقيقةً؛ بناءً على ما تقدّم [من] أنّ الملكة لا تزول بمجرّد صدور ذنب مرّة وإمّا حكماً لو قلنا بأنّ الملكة تزول؛ فإنّ رجوعها بمجرّد التوبة مشكل.

وتمام الكلام له محلّ آخر فلنرجع إلى شرائط الإمام غير ما تقدّم.

[الأمر الرابع والخامس: عدم إمامة القاعد للقائم والأمّي للقارئ]

فمن الشرائط أن لا يؤمّ القاعد القائم ولا الأُمّي بالقارئ. **وبعضهم تعدّى** إلى بطلان إمامة كلّ ناقص للكامل فقال: «لا يجوز إمامة[1] القاعد للمضطجع، ولا العاري للمكتسي، ولا الأقرأ لغيره»،[2] **ولكنّه لا يخفى** أنّه لا دليل على هذه الكلّيّة. **وما في الإيضاح**: أنّ «كلّ ما [٦٣/b] اشتملت صلاة الإمام على رخصة في ترك

---

١. في هامش نسخة «ش»: «إتمام القائد بالمضطجع ولا المكتسي بالعاري ولا الأقرأ بغير، ظ».
٢. أنظر: رياض المسائل، ج٤، ص٢٤٨.

واجب أو فعل محرّم بسبب اقتضاها وخلا المأموم عن ذلك السبب لم يجز الائتمام من رأس»[١] **ففيه** أنّه لا دليل على هذه الكلّيّة؛ لما ورد من عدم البأس في إمامة المتيمّم للمتطهّر،[٢]

فالحقّ في المقام أن يقال: إنّ نقصان صلاة الإمام إمّا لعجزه عن القراءة على الوجه الكامل أو الصحيح، وإمّا لعجزه عن سائر الأجزاء على وجه الكمال، وإمّا لعجزه عن الشرائط الداخليّة كالسترونحوه، أو الخارجيّة كالطهارة عن الحدث على وجه الكمال بأن لا يقدر على الطهارة المائيّة. ومن صحّة اقتداء المتطهّر بالمتيمّم يستفاد عدم اعتبار تساوي الإمام والمأموم فيما يعتبر في الصلاة على وجه الكمال.

وبعبارة أخرى: الشرائط العذريّة كافية لصحّة الاقتداء بالمعذور، سواءٌ كان المأموم [ب/٤٦] مختاراً أو معذوراً، ولا دليل على اعتبار التساوي بين الإمام والمأموم، فضلاً عن لزوم أكمليّة الإمام، فيصحّ إمامة المسلوس والمبطون لمن لا يكون كذلك، وهكذا.

نعم، في خصوص إمامة القاعد القائم والملحن بالقارئ مقتضى الأدلّة عدم جوازها.

أمّا في الأوّل فلما رواه الصدوق في *الفقيه* مرسلاً قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّى بأصحابه جالساً فلمّا فرغ قال: لا يَؤُمّنّ أحدكم بعدي جالساً»،[٣] وما رواه الشيخ عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «قال أميرالمؤمنين صلوات الله عليه وآله الطاهرين: لا يؤمّن المقيّد المطلقين، ولا صاحب[٤] الفالج الأصحّاء، ولا صاحب التيمّم المتوضّئين»[٥].

---

١. *إيضاح الفوائد*، ج١، ص١٥٤.

٢. أنظر: *وسائل الشيعة*، ج٨، ص٣٢٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة الجماعة.

٣. *الفقيه*، ج١، ص٣٨١، ح١١١٩؛ *وسائل الشيعة*، ج٨، ص٣٤٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٤. في نسخة «ش»: «صالح» و في هامشها: «صاحب، ظ».

٥. *الكافي*، ج٣، ص٣٧٥، ح٢؛ *وسائل الشيعة*، ج٨، ص٣٤٠، الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

ولا ينافي ما ذكرناه[١] كراهةُ إمامة المتيمّم المتوضّي للأدلّة الأخرى؛ لإمكان استعمال النهي[٢] في القدر[٣] الجامع بين الحرمة والكراهة. ولا وجه لما عن *الوسائل* [٦٤/a] من ذكر الأخبار تحت عنوان قوله: «باب كراهة إمامة الجالس بالقائم»؛ لأنّ ظاهر الأوّل هو الحرمة. هذا مع أنّ المشهور[٤] - بل الإجماع - على التحريم.[٥]

ثمّ إنّ المشهور وإن عمّموا الحكم لكلّ ناقص بكامل إلّا أنّ[٦] استفادة المناط القطعي دعواها على مدّعيها. نعم، الأحوط ترك اقتداء كلّ كامل بناقص؛ خروجاً عن شبهة الخلاف. بل يمكن دعوى كراهته؛ بناءً على شمول أدلّة التسامح للمقام.

وأمّا في الثاني: فمضافاً إلى دعوى الإجماع ولا أقلّ من كونه مشهوراً بين الأصحاب[٧] قوله ﷺ: «يتقدّم القوم أقرأهم للقرآن»[٨]. هذا مع أنّ ضمانة الإمام عن المأموم يقتضي أن يكون قراءته كاملة حتّى تكون بدلاً عن قراءة المأموم أو مسقطةً عنها، لانصراف أدلّة الضمان إلى القراءة الصحيحة ولا أقلّ من الشكّ في كفايتها.

ويدلّ عليه أيضاً مفهوم ما دلّ على أنّه لا بأس بإمامة العبد إذا كان قارئاً،[٩] وظهور مصحّحة عبدالله بن سنان: «إذا كنت مع إمام لا تجهر بالقراءة حتّى يفرُغ وكان الإمام مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأوليين ويجزيك التسبيح في الأخيرتين»[١٠] في

---

١. في هامش نسخة «ش»: «من عدم الجواز».
٢. في هامش نسخة «ش»: «في هذه الرواية».
٣. في نسخة «ش»: «قيد» بدل «قدر».
٤. جواهر الكلام، ج١٣، ص٣٢٧-٣٢٨.
٥. الخلاف، ج١، ص٥٤٤؛ تذكرة الفقهاء، ج٤، ص٢٨٧ ومفاتيح الشرائع، ج١، ص١٦٠.
٦. لم ترد لفظة «أن» في نسخة «ص».
٧. أنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص٣٣١.
٨. الكافي، ج٣، ص٣٧٦، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥١، الباب ٢٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٩. أنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٢٥، الباب ١٦ من أبواب صلاة الجماعة.
١٠. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٥، ح١٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٩ (مع اختلاف في الالفاظ).

أنّ المراد من الأمانة على القراءة عدمُ كون الإمام أُميّاً لا كونه متعمّداً في ترك القراءة؛ فإنّه فاسق وليس الخبر في مقام بيان اعتبار العدالة فمفهومه يدلّ على عدم جواز الاقتداء خلف الأُمّي؛ لأنّه لو جاز الاقتداء خلفه لم يجب القراءة على المأموم في الإخفاتيّة، فتأمّل.

وكيف كان، يكفي لعدم جواز اقتداء القارى بالأُمّي[1] [الف/٤٧] انصرافُ أدلّة ضمان الإمام قراءة المأموم عن قراءة الأُمّي والملحن، ثمّ بناءً على الانصراف فلا فرق بين أقسام الملحن، سيّما إذا تغيّر المعنى به، وسيّما إذا كان مستنداً إلى تقصيره في التعلّم. وما ورد في أذان بلال من قوله ﷺ: «إنّ سين [٦٤/b] بلال [عند الله] شين»[2] لا يفيد لصحّة الاقتداء بمن عجز عن التعلّم؛ فإنّه أوّلاً مخصوص بالأذان، وثانياً غير معلوم أنّ مورده الأذان الإعلامي أو الأذان بالصلاة فلا يمكن استفادة بدليّة الملحون عن الصحيح ومسقطية اللحن في القراءة عن القارئ؛

وكذا لا يصحّ الاقتداء بمن يبدّل حرفاً بغيره كـ«الألثغ» الّذي يبدّل الراء لاماً، و«الأرّت» الّذي يبدّل اللام ياءً؛ لأنّ المدار على عدم صحّة القراءة في حال الاختيار كذلك[3]. وبناءً على هذا فمن يكرّر في التاء والفاء ونحوهما فلا بأس بالاقتداء به؛ لأنّه زيادة غير مخرجة عن صحّة القراءة. والقول بكراهة الاقتداء بهما لا وجه له إلّا بأن يقال بالكراهة مطلقاً؛ لأنّه لم يقم دليل ضعيف في خصوص «التمتام» و «الفأفاء» حتّى يحمل على الكراهة من باب التسامح في أدلّة السنن.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ القادر على التعلّم يجب عليه التعلّم أو الاقتداء. أمّا

---

١. في نسخة «ش»: زيادة لفظة «و» بين كلمتي «بالأُمّي» و «انصراف» وفي هامشها: «الظاهر زيادة كلمة الواو».

٢. عدّة الداعي، ص٢١؛ مستدرك الوسائل، ج٤، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، ص٢٧٨، ح٣ وجامع أحاديث الشيعة، ج١٥، ص٢٤، ح٨.

٣. في هامش نسخة «ش»: «أي: مع التبديل».

لو ضاق الوقت[١] أو كان الملحن أو المبدّل عاجزاً رأساً فهل يجب عليه الاقتداء إذا تمكّن؟ وجهان، والأوجه منهما التفصيل؛ فإنّ القادر على القراءة يجب عليه إمّا القراءة أو الاقتداء، فإذا عجز عن تعلّم القراءة تعيّن عليه الاقتداء.

وبعبارة أخرى عند التمكّن يجب عليه الصلاة الصحيحة وهي تتحقّق بأمرين فإذا تعذّر أحدهما يتعيّن الآخر.

وأمّا العاجز رأساً فالأقوى عدم وجوب الائتمام عليه؛ لأنّه لم يكن مخيّراً بين القراءة والائتمام حتّى يقال بتعذّر أحدهما تعيّن عليه الآخر؛ لأنّ المفروض أنّه كان من أوّل الأمر عاجزاً، فلو تصوّرنا في حقّه التخيير فلابدّ أن يقال بتخييره بين ما يقدر عليه وبين الاقتداء، بل الأمر لا محالة كذلك؛ فإنّ الجماعة من أفضل أفراد الواجب وكلّ مرتبة من مراتب الواجب يستحبّ فيه الجماعة فالجماعة ليست عدلاً لخصوص القراءة الصحيحة، بل عدل لكلّ ما يتمكّن منه [٦٥/a] المكلّف من الملحون وغيره.

[الأمر السادس: ذكورة إمام الرجال]

[ب/٤٧] ومن شرائط الإمام الذكورة إذا أمّ الرجال، ولا إشكال في المسألة بحسب الفتوى، بل نقل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه،[٢] إنّما الإشكال في مدركها بحسب الأخبار؛ لأنّه لا يدلّ على اعتبار الذكورة إلّا ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا تؤمّ المرأة رجلاً»[٣]، وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً قال: «أخّروهنّ من حيث أخّرهنّ الله»،[٤]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «عن التعلّم».

٢. الخلاف، ج١، ص٥٤٨؛ منتهى المطلب، ج٦، ص٢٢٥؛ تذكرة الفقهاء، ج٤، ص٢٨٥؛ ذكرى الشيعة، ج٤، ص٣٩٣ وروض الجنان، ج٢، ص٩٧١.

٣. سنن ابن ماجة، ج١، ص٣٤١، ح١٠٨١.

٤. مستدرك الوسائل، ج٣، ص٣٣٣، الباب ٥ من أبواب مكان المصلي، ح١.

وما روي عن *دعائم الإسلام* عن علي عليه السلام قال: «**لا تؤمّ المرأة بالرجال**[١]، **ولا تؤمّ الخنثى الرجال، ولا الأخرس المتكلّمين، ولا المسافر المقيمين**»،[٢] وفي موضع آخر عنه عليه السلام أيضاً قال: «**لا تؤمّ المرأة الرجال وتصلّي بالنساء**»[٣].

ولا يخفى ضعف الجميع سنداً وضعف ما عدا الأوّل والأخير دلالةً، ولكن الخطب سهل؛ لعدم نقل الخلاف عن أحد من الأعلام.

واستدلّ صاحب الحدائق بـ«الأخبار الدالّة على عدم جواز محاذاة المرأة للرجل ولا تقدّمها عليه»[٤]، فإنّها لا أقلّ من دلالتها على الكراهة فإذا دلّت على الكراهة ووجب تقدّم الإمام على المأموم في الجملة فلازم جواز إمامتهنّ للرجال وجوب تقدّمهنّ عليهم وهذا لا يجتمع مع كراهة التقدّم. والكراهة بمعنى قلّة الثواب وإن كانت مجتمعة مع الاستحباب إلّا أنّ الأمر بالجماعة المستلزمة لما يوجب نقص الثواب من جهة أخرى لا يقع من الشارع.

ولكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال بهذا التقريب الّذي أفاده شيخنا الأنصاري؛[٥] فإنّ ثواب الجماعة لو كان متداركاً لنقص التأخّر- بل كان أزيد - لا مانع من تشريعه، وكيف كان، فتوى الأصحاب تجبر ضعف الأخبار.

[الأمر السابع: بلوغ إمام البالغين]

ومن شرائطه أن يكون بالغاً إذا كان المأموم بالغاً، ويدلّ عليه المرويّ عن جعفر عن أبيه: «**أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا بأس أن يؤذّن الغلام** [٦٥/b] **قبل أن يحتلم، ولا**

---

١. في المخطوطتين: «بالرجال» بدل «الرجال».

٢. دعائم الإسلام، ج١، ص١٥١.

٣. دعائم الإسلام، ج١، ص١٥٢؛ مستدرك الوسائل، ج٦، ص٤٦٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٤. الحدائق الناضرة، ج١١، ص١٩٦.

٥. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٢، ص٣٠٤.

يؤمّ حتّى يحتلم، فإن أمّ جازت صلاته وفسدت صلاة من يصلّي خلفه».[١] والخبر وإن كان ضعيفاً ولكنّه منجبر بعمل الأصحاب. هذا، مضافاً لعدم جواز اقتداء المفترض بالمتنفّل؛ فإنّه لو قلنا بشرعيّة عبادات الصبي إلّا أنّه لا إشكال في عدم وجوبها عليه؛ ولم ينقل الخلاف في المسألة إلّا [الف/٤٨] عن الشيخ في خلافه ومبسوطه[٢] مع موافقته الأصحاب في *تهذيبه ونهايته*.[٣]

وكيف كان فمع اعتبار العدالة في الإمام المتوقّف تحقّقها على التكليف ومع عدم جواز الجماعة في النافلة إلّا في موارد مخصوصه ومع انجبار الخبر بعمل الجميع أو الأكثر فلا يبقى شكّ في المسألة. وما يدلّ على الجواز- مضافاً بإمكان تقييده بما إذا كان القوم الّذي يؤمّهم صبياناً - معرض عنه؛ وأمّا اقتداء غير البالغ به أو اقتداء البالغ في النافلة فلا يبعد جوازه؛ لإطلاق الأدلّة.

[الأمر الثامن: كون الإمام عاقلاً]

ومن الشرائط أن يكون عاقلاً حال إمامته وتقدّم ما يدلّ على اعتبار العقل في صدر المبحث، ولا ينافي اشتماله على ما لا نقول باعتباره، كالخلوّ من الجذام والبرص؛ لإمكان استعمال النهي في الجامع بين الحرمة والكراهة. هذا، مضافاً بأنّه حال الجنون ليس مكلّفاً شرعاً[٤] ولا يمكن الاعتداد بفعله لا شرعاً ولا عرفاً، بل يظهر من العلّامة[٥] عدم صحّة الاقتداء به حال الإفاقة أيضاً وعلّله بأنّه يمكن عروض

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٩، ح١٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٢٢، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٧ (و ليس فيه «يصلّي»).

٢. الخلاف، ج١، ص٥٥٣؛ المبسوط، ج١، ص٢٢٠.

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٠، ذيل الحديث ١٠٤ والنهاية، ص١١٣.

٤. في هامش نسخة «ش»: «فلا يكون عادلاً».

٥. تذكرة الفقهاء، ج٤، ص٢١.

الجنون له حال الصلاة ولا يؤمن احتلامه.

ولكن لا يخفى أنّ إمكان عروض ما يمنع عن إتمام الإمام صلاته لا يضرّ بالاقتداء إلّا في مورد لم يحصل للمأموم الوثوق، وأمّا في غير ذلك - كاحتمال موت الإمام أو عروض أحد الموانع له - فلا يضرّ به.

ثمّ إنّه قد يقال باعتبار شرائط أخرى - كالحريّة والخلوّ من الجذام والبرص وكونه بصيراً ومختوناً - ولكن مقتضى الجمع بين ما يدلّ على [٦٦/a] المنع عن الصلاة خلف هؤلاء وما يدلّ على الجواز حمل الأخبار المانعة على الكراهة، كما أنّ هذا الحمل متعيّن فيما يدلّ على المنع من اقتداء المتوضّي بالتيمّم، وما يدلّ على المنع من اقتداء المختلف مع الإمام في الحضر والسفر، ومن الاقتداء بالمسبوق ونحو ذلك ممّا هو مذكور في الكتب المفصّلة.

نعم، ورد سلب أثر الإمامة في موارد لابدّ من حملها على الحرمة والفساد؛ لفقد شرط من الشروط، كالمرويّ في *الخصال* بسنده عن عبدالملك بن عمرو، عن أبي عبدالله ﷺ قال: «أربعة لا تقبل لهم صلاة: الإمام الجائر، والرجل يؤمّ القوم وهم كارهون، والعبد الآبق [ب/٤٨] من مولاه من غير ضرورة، والمرأة تخرج من بيتها بغير إذن زوجها».[1] ومعلوم أنّ هذه الأُمور يوجب الفسق ولابدّ من حمل قوله ﷺ: «وهم له كارهون» على من لم يكن من أهل الإمامة ويَحمِل الناس على الائتمام.

[ما بقي من أحكام الجماعة]

وكيف كان فلنرجع إلى ما بقي من أحكام الجماعة، وتوضيحه إجمالاً يتمّ برسم مسائل.

---

١. الخصال، ص٢٤٢، ح٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٤٩، الباب ٢٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

[مسائل خمس]

[المسألة] الأُولى: [انكشاف فسق الإمام أو كفره أو كونه محدثاً]

إنّ ظاهر جملة من الأخبار أنّ ما يرجع إلى أوصاف الإمام شرط علمي لا واقعي، فلو تبيّن بعد الصلاة فسقُ الإمام أو كفرُه أو كونُه على غير وضوء لا يجب على المأموم الإعادة، ولو تبيّن في الأثناء لا يجب الاستئناف من رأس، بل من موضع العلم يعدل إلى الانفراد.

ولا يخفى أنّ الأخبار الدالّة على عدم الإعادة خلف من تبيّن كفره لا معارض لها. وأمّا الأخبار الدالّة على عدم الإعادة خلف من تبيّن كونه جنباً أو على غير وضوء فيعارضها ما نقله في *البحار* عن أبي الحسن عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «من صلّى بالناس وهو جنب أعاد وأعاد الناس».[1] وما رواه في *دعائم الإسلام* عن علي عليه السلام في قضيّة عمر في أنّه صلّى بالناس وهو جنب فقال عليه السلام له: «بل [يجب] عليك الإعادة وعليهم؛ إنّ القوم بإمامهم يركعون ويسجدون فإذا فسدت صلاة الإمام فسدت صلاة [٦٦/b] المأمومين».[2]

ولكنّه لا يخفى عدم مقاومة هذين الخبرين مع الأخبار الصحيحة الصريحة، مع أنّ الأوّلَ منهما محمول على التقيّة؛ لكونه عليه السلام في شدّة التقيّة من أصحاب أبي حنيفة. والثاني منهما محمول على الفساد من جهة، بل جهات أخرى أقلّها عدم عدالة الإمام مع علم المأمومين به. وكيف كان فالأقوى ما هو المشهور.

ثمّ إنّ المشهور أفتوا بصحّة صلاة المأموم فيما تبيّن فسق الإمام وكفره وكونه على غير وضوء[3] مع أنّه لا مدرك لهم في الصحّة في مورد الفسق إلاّ من حيث

---

١. بحار الأنوار، ج٨٥، ص٦٧، ح١٩.

٢. دعائم الإسلام، ج١، ص١٥٢؛ مستدرك الوسائل، ج٦، ص٤٨٥، الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٣. جواهر الكلام، ج١٤، ص٢ وفيه: «على المشهور بين الأصحاب قديماً وجديداً، نقلاً وتحصيلاً».

تضمّن الكفر الفسق فإذا صحّ فيما تبيّن كونه نصرانيّاً أو يهوديّاً فصحّته لو تبيّن كونه فاسقاً بالأولويّة القطعيّة.

إنّما الكلام في أنّه هل يتعدّى من هذه إلى فقد سائر صفات الإمام مثل ما تبيّن عدم كونه بالغاً أو عاقلاً أو طاهر المولد؟ ثمّ هل يتعدّى إلى فقد سائر شرائط الصلاة أو أجزائها، كما لو تبيّن بطلان صلاة الإمام لتركه ركناً من الأركان أو تركه جزءاً أو نحو ذلك ممّا يوجب القضاء[١]، أو لا؟

[الف/٩٤] قد يقال بالتعدّي مطلقاً؛ ضرورة أولويّة سائر الشرائط أو مساواتها لفاقد الطهارة وكون الإمام يهوديّاً أو نصرانيّاً. بل قد ورد أنّه إذا كان الإمام على غير القبلة يعيد صلاته دون المأمومين،[٢] بل يستفاد من صحيحة زرارة عن أبي جعفر ﷺ أنّه لو تبيّن للمأموم أنّ الإمام لم ينو الصلاة صحّت[٣] صلاة المأموم.[٤]

وقد يقال بالتفصيل بين ما كان شرطاً لصحّة الصلاة - كالعقل والبلوغ - وبين ما كان شرطاً لصحّة الإمامة - كطهارة المولد والذكوريّة - فيقال بالصحّة في الأوّل - لكونها مثل الطهارة - دون الثاني؛ لعدم دليل على المساواة.

ولكن فيه ما لا يخفى؛ لأنّه لو قيل بصحّة الصلاة خلف من تبيّن فسقه فتصحّ[٥] خلف من تبيّن كونه امرأة أو ولد الزناء؛ فإنّ الفسق [٦٧/a] أيضاً مانع عن الإمامة لا عن صحّة الصلاة، فالأقوى أن يقال: إنّ مقتضى ذيل صحيحة زرارة قال: سألته عن رجل صلّى بقوم ركعتين ثمّ أخبرهم أنّه ليس على وضوء. قال: «يُتِمّ القوم صلاتهم، فإنّه ليس

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الفساد، ظ».
٢. الكافي، ج٣، ص٣٧٨، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٧٥، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٣. في نسخة «ش»: «فيه ما لا يخفى من القياس الباطل عندنا».
٤. الفقيه، ج١، ص٤٠٣، ح١١٩٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٧٦، الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٥. في هامش نسخة «ش»: «الفساد، ظ».

على الإمام ضمان»[١] أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان إعطاء قاعدة كليّة وهو عدم ارتباط بين صحّة صلاة المأموم وصلاة الإمام. فعلى هذا يقتضي صحّة صلاة المأموم مطلقاً، سواءٌ كان الإمام فاقداً لشرائط الصحّة أو لشرائط الإمامة، بل يمكن أن يقال: إنّ بطلان صلاة الإمام لا يوجب إلّا بطلان القدوة لا بطلان صلاة المأموم؛ فإنّ مجرّد نيّة الائتمام لا يوجب ارتباط صلاته بصلاة الإمام صحّةً وفساداً. نعم، ما يحتمل أن يكون منشأً لفساد صلاة المأموم هو تركه القراءة اختياراً فهو أخلّ بوظيفة المنفرد ولم يدرك الجماعة أيضاً.

ولكنّه بعد ما ثبت أنّ ترك القراءة لشبهة موضوعيّة لا يوجب الفساد - كما لو تخيّل المأموم أنّ الإمام في الركعة الأولى أو الثانية فترك القراءة ثمّ تبيّن بعد الصلاة أو حال الركوع أنّ الإمام كان في الثالثة - فيقتضي في المقام عدم الفساد. ثمّ بناءً على ما ذكرنا يصحّ صلاة المأموم أيضاً لو علم في الأثناء فَقَدَ شرط الصحّة أو الإمامة في الإمام؛ لعدم الفرق بين الجزء والكلّ قطعاً. هذا، مضافاً بما دلّ على أنّ الإمام لو أحدث في الأثناء استناب أحد المأمومين.[٢] وعلى هذا فلو علم المأموم بعد قراءة الإمام الحمدَ أنّ الإمام جنب يكتفي بقراءة [ب/٤٩] السورة فقط إن لم يقتد[٣] بأحد من المأمومين.

وأظنّ أنّ المسألة واضحة وإن تأمّل شيخنا الأستاذ [٦٧/b] عليه السلام في غير مورد النصّ. نعم، الاحتياط لا ينبغي تركه.

المسألة الثانية: [مفارقة المأموم عن الإمام في الخصال المشتركة بينهما]

قد تبيّن سابقاً أنّه لا يجوز للمأموم مفارقة الإمام في الأفعال المشتركة فيحرم -ما لم ينو الانفراد- عليه التأخّر إلّا لعذر، كما [لو] وجب عليه التشهّد دون الإمام.

---

١. الفقيه، ج١، ص٤٠٦، ح١٢٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٧١، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٧٧، الباب ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة.
٣. في هامش نسخة «ش»: «يقتد، ظ».

إنّما الكلام في أنّه هل يجوز له المفارقة بنيّة الانفراد ولو لغير عذر أم لا؟ وهل يُفصَّل بين ما إذا كان قاصداً قبل الصلاة فيقال بالبطلان وبين ما إذا طرأ له قصد الانفراد في الأثناء فيقال بالصحّة؟ أقوال، ولكنّ الأقوى في الجماعة المندوبة الجواز مطلقاً، لعذر كان أو لغير عذر في النافلة والفريضة، كان لموجب عرض له في الأثناء أم كان قاصداً له من الابتداء على إشكال في الأخير في بعض صوره[1]. والدليل على ذلك أنّ الجماعة والفرادى ليسا كالظهريّة والعصريّة من أوصاف الماهيّة بحيث إذا قصد عنواناً خاصّاً لا يجوز له العدول إلى عنوان آخر إلّا بدليل حتّى يقال: الصلاة المركّبة من الفرادى والجماعة لا دليل على صحّتها، بل الجماعة والفرادى[2] من الأوصاف الخارجيّة للصلاة - كالمسجديّة ونحوها - فمجرّد أنّه قصد الائتمام لا يصير صلاته معنونة بعنوان خاصّ بحيث يتوقّف قصد عنوان آخر إلى دليل، بل يكفي نفس قصد الصلاتيّة لإتمامها في ضمن إحدى المشخّصات الخارجيّة.

غاية الأمر للجماعة آثار وأحكام شرعاً لا تترتّب في ضمن سائر المشخّصات فكلّ محلّ نوى الانفراد عنه يرتّب آثار الانفراد من هذا المحلّ، فلو نوى الانفراد بعد قراءة الحمد يأتي بالسورة وحدها، ولو نوى في أثناء الحمد يأتي بالبقيّة. نعم، الأحوط إتيان الجميع بقصد القربة المطلقة.

وعلى أيّ حال يكفي لما ذكرنا ما ورد [٦٨/a] في جواز التسليم قبل الإمام لطوله في التشهّد، وهو على صنفين: صنف يدلّ على الجواز في مورد العذر وصنف يدلّ عليه مطلقاً، ولا تنافي بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد. فالأوّل ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته

---

١. في هامش نسخة «ش»: «وهو ما إذا رجع قصده الانفراد إلى الاقتداء في بعض الصلاة».

٢. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٤، ص ٢٦١ - ٢٦٢، الهامش ٢.

عن الرجل يكون خلف الإمام فيطول في التشهّد فيأخذه البول أو يخاف على شيء أن يفوت أو يعرض له وجع، كيف يصنع؟ قال: «يسلّم وينصرف ويدع الإمام».[١]

والثاني ما رواه - أيضاً [الف/٥٠] في الصحيح - عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي خلف إمام فيسلّم قبل الإمام؟ فقال: «ليس عليه بذلك بأس».[٢] وعن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهّد. فقال: «يسلّم من خلفه ويمضي في حاجته إن أحبّ».[٣]

ولا يقال: لا تدلّ هذه الأخبار على قصد الانفراد؛ فإنّ غايتها دلالتها على جواز تقدّم المأموم على الإمام، إمّا في مورد العذر أو مطلقاً، فإذا تقدّم فيخرج عن الصلاة قهراً؛ لفراغه منها؛

لأنّا نقول: فرق بين تقدّمه على الإمام في الأثناء وتقدّمه عنه في التسليم؛ فإنّ التقدّم في الأثناء لا يلازم قصد الانفراد، وأمّا التقدّم في التسليم فقصده لا ينفكّ عن قصد الانفراد؛ فإنّ العنوان الغير المنفكّ عن الفعل لا يتوقّف تحقّقه على قصد العنوان مستقلّاً، بل قصد الفعل لا ينفكّ عن قصد عنوانه.

هذا، مضافاً بأنّ من مجموع الأدلّة الواردة في أحكام الجماعة يستفاد أنّ صحّة الصلاة لا تتوقّف على بقاء الجماعة استدامةً ولا على انعقادها جماعةً ابتداءً؛ كالأدلّة الواردة في مفارقة المأموم عند عروض [٦٨/b] ضرورة لإمامه، والأدلّة الدالّة على صحّة اقتداء الحاضر بالمسافر، والأدلّة الدالّة على كيفيّة صلاة الخوف، وما ورد في ذات الرقاع، وما ورد في حكم المأموم المسبوق.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٤٩، ح١٤٤٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٥، ح١٨٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٤، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٤٩، ح١٤٤٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

ثمّ لا يخفى عدم اختصاص هذه الأدلّة بما إذا لزم الانفراد لضرورة، بل يستفاد [منها] صحّة الاقتداء في بعض الصلاة اختياراً؛ فإنّ دليل اقتداء المأموم المسبوق أو اقتداء المتمّم بالمقصّر يقتضي في جميع المقامات عدم الفرق، فإذا اقتدى بالإمام من أوّل التكبيرة فيجوز له نيّة الانفراد قبل الركوع.

وما يتوهّم من أنّ كون الركوع مقوّماً للركعة موجب لاعتبار إدراك الركوع مع الإمام **فاسد جدّاً**؛ لأنّ اعتبار الركوع في الركعة ثمرته أنّ الاقتداء بعد الركوع لا يحسب له ركعة، لا أنّه لو انفرد قبل الركوع وركع لنفسه لا تصحّ صلاته أو يجب عليه القراءة.

وبالجملة مقتضى الأدلّة جواز نيّة الانفراد مطلقاً، وتحمّل الإمام القراءة لا يتوقّف على بقاء المأموم معه في الركوع مقتدياً. نعم، إذا لم يكن من أوّل التكبيرة مع الإمام، بل قصد الاقتداء في أثناء الحمد ثمّ قصد الانفراد في أثناء السورة ولم يركع معه مقتدياً فهذا لا معنى لتحمّل الإمام القراءة منه.

وعلى أيّ حال في هذا المورد أيضاً لا تبطل صلاته ولا يجب عليه إعادة التكبير.

فحاصل [ب/٥٥] ما يستفاد من مجموع الأدلّة أنّ الجماعة ليست وصفاً مجموعيّاً بأن يكون قوامها اقتداء[1] المأموم مجموع صلاته بمجموع صلاة الإمام، بل لا فرق بين الجملة والأبعاض، ومقتضى ذلك - مضافاً بما ذكرنا من جواز نيّة الانفراد في الأثناء - **أمران**.

أحدهما: عدم الفرق [٦٩/a] بين ما إذا طرأ له ذلك[2] في الأثناء أو[3] قاصداً له في الابتداء؛ لعدم الفرق - بمقتضى دلالة الأدلّة في[4] أنّ الجماعة في أبعاض الصلاة

---

١. في هامش نسخة «ش»: «باقتداء، ظ».

٢. في هامش نسخة «ش»: «أي: قصد الانفراد».

٣. في هامش نسخة «ش»: «كان، ظ».

٤. كذا في المخطوطتين، والأنسب: «على» و في هامش نسخة «ش»: «على، ظ».

من قبيل العموم الأصولي - بين الصورتين، بل لا فرق فيما إذا كان قاصداً له في الابتداء بين أن يرجع قصده إلى الاقتداء في بعض الصلاة بحيث إذا بنى على الاقتداء إلى آخر الصلاة بعد الفراغ ممّا قصده أوّلاً توقّف على قصد جديد أو لم يكن كذلك بأن بنى على الاقتداء وكان من قصده من أوّل الصلاة أن يقصد الانفراد في الأثناء.

وبعبارة أخرى: لا فرق بين أن يكون قصد الانفراد في الأثناء من قبيل قصد الهبة الموقّتة وبين أن يكون قصده الهبة من غير توقيت مع قصده الرجوع عنها بعد مدّة؛ فإنّ هاتين[1] الصورتين وإن لم يكن بينهما فرق بحسب المآل إلاّ أنّ بينهما فرقاً بحسب الآثار؛ فإنّ الهبة الموقّتة لا تصحّ وأمّا الهبة بقصد الرجوع بعد ذلك تصحّ. ثمّ إنّ بينهما فرقاً آخر وهو أنّه لو قصد التبعيض فإذا بنى على أن يكون المال للمتّهب لابدّ من الهبة ثانياً، بخلاف ما إذا قصد الهبة من غير توقيت مع قصده الرجوع في الأثناء فإنّ في الثاني لو رجع عن قصده الأوّل لا يحتاج إلى الهبة ثانياً.

وعلى أيّ حال لا فرق في الصورتين؛ لأنّه بعد ما ثبت أنّ التبعيض في الاقتداء لا مانع منه فيصحّ حتّى فيما لو بنى على الإئتمام مع الإمام بعد الفراغ عمّا قصده الاقتداء فيه [فـ]يتوقّف[2] على نيّة جديدة، فما عن شيخنا الأستاذ قدس سره في بعض الرسائل العمليّة منه من الفرق لا وجه له.

ثانيهما: أنّه يجوز للمنفرد أن ينوي الاقتداء في أثناء صلاته؛ ضرورةَ عدم الفرق بين [٦٩/b] هذه الصورة وما إذا أحدث الإمام في أثناء الصلاة واستناب آخراً من المأمومين أو[3] من غيرهم أو مات الإمام أو عرض له عارض؛ فإنّ في جميع هذه الصور المأموم ينفرد قهراً ثمّ يقتدي بإمام آخر، كان مأموماً أو لم يكن، كما إذا كان الآخر

---

١. في نسخة «ص»: «هذين» بدل «هاتين».

٢. في نسخة «ش»: «توقّف» بدل «يتوقّف» و في الهامش: «جواب لو».

٣. في نسخة «ص»: «و» بدل «أو».

أول [الف/٥١] صلاته. **ولا وجه لتوهّم** اختصاص الجواز بمورد الاستخلاف مع ظهور الأدلّة في كونه مثالاً.

نعم، قد يقال: لو جاز الائتمام في الأثناء بمن شرع في الصلاة لم يؤمر المصلّي بقطع صلاته أو نقلها إلى النفل لإدراك الجماعة.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ الأمر بالقطع أو النقل إلى النفل لعلّه كان لإدراك الجماعة كلّها أو لعدم إمكان تجديد الائتمام في الأثناء لفقد شرط من الشروط، كبُعده عن موقف الإمام أو وجود الفصل بينهما ونحو ذلك.

هذا كلّه في الجماعة المندوبة. وأمّا في الواجبة: فإذا كان وجوبها أصليّاً أو شرطيّاً فلا يجوز قصد الانفراد في الأثناء. أمّا في الواجب الأصلي - كالجمعة - فلدعوى الاتّفاق عليه، بل في *الحدائق والجواهر* أنّه لا إشكال ولا خلاف فيه.[1] وأمّا إذا كانت الجماعة شرطاً في صحّة الصلاة - كالمعادة - فلأنّه إذا قصد الانفراد فلا يشرع له الصلاة. وأمّا في الواجب بالعرض - كالجماعة الواجبة بالنذر - فقصد الانفراد لا يخلّ بصحّة الصلاة؛ لأنّ الوجوب الجائي من قِبَل النذر لا يوجب التقييد، بل واجب في واجب، كما لو نذر أن يصلّي صلاته الواجبة في مسجد الكوفة فإذا عصى في النذر وحنث وأتى بالصلاة في خارج المسجد فلا تبطل صلاته.

وعليك بالتأمّل فيما ذكرنا؛ فإنّ الأقوى جواز قصد الانفراد مطلقاً، وجواز قصد الائتمام كذلك وإن كان الأحوط الاقتصار [٧٠/a] على الموارد المنصوصة.

المسألة الثالثة: [مشروعية صلاة المعادة]

لا إشكال في مشروعيّة المُعادة في الجملة، ويدلّ عليه صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: إنّي أحضر مساجد جيراني

١. الحدائق الناضرة، ج١١، ص٢٤٠ وجواهر الكلام، ج١٤، ص٢٩.

وغيرهم فيأمروني بالصلاة بهم وقد صلّيت قبل أن آتيهم، فربّما صلّى خلفي من يقتدي بصلاتي والمستضعف والجاهل، وأكره أن أتقدّم وقد صلّيت لحال من يصلّي بصلاتي ممّن سمّيت لك، فمُرني في ذلك بأمر أنتهي إليه [و] أعمل به إن شاء الله تعالى. فكتب: «صلّ بهم».[١]

وعن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت صلاة وأنت في المسجد وأقيمت الصلاة فإن شئت فاخرج وإن شئت فصلّ بهم[٢] واجعلها تسبيحاً».[٣] ومثله ما عن الفقه الرضوي.[٤]

وعن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة، قال: «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء».[٥] [ب/٥١] ومثله ما عن البختري عنه عليه السلام بإسقاط قوله: «إن شاء».[٦]

وعن أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أُصلّي ثمّ أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صلّيت. فقال: «صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه»[٧].

ولا يخفى دلالة هذه الأخبار على مشروعيّة الجماعة لمن صلّى منفرداً، سواء صار إماماً كما هو مفاد صحيحة ابن بزيع، أو مأموماً كما هو مدلول سائر الأخبار، وظاهر هذه الأخبار اختصاصها بما إذا أعاد المنفرد هذه الصلاة لمن يصلّي معه هذه الصلاة بعينها ويمن يصلّي كذلك.

وبعبارة أخرى لا إطلاق لها من حيث المورد بحيث يشمل ما إذا اختلفت

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٠، ح١٧٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠١، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.
٢. في هامش نسخة «ش»: «معهم، ظ».
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧٩، ح٨٢١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٢، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح٨.
٤. فقه الرضا، ص١٢٤-١٢٥.
٥. الفقيه، ج١، ص٣٨٣، ح١١٣٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠١، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٦. الكافي، ج٣، ص ٣٧٩، ح١.
٧. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧٠، ح٧٧٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٣، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح١٠.

صلاة أحدهما مع صلاة الآخر ولو كان كلّ منهما أدائياً - كما إذا أعاد ظهره الأدائي بمن يصلّي العصر جماعة أدائياً - فضلاً عمّا إذا اختلفتا في الأدائيّة والقضائيّة.

وكيف كان فإطلاقها [٧٠/b] لما إذا تكرّر الجماعة أشكل؛ لا لتقييد إطلاق بعض منها بالمقيّد منها فإنّه لا تنافي بينها، بل لأنّ ظاهرها إعادة الجماعة لمن صلّى منفرداً.

وبعبارة أخرى قوله: «أصلّي ثمّ أدخل المسجد» لا يشمل ما إذا صلّى قبل ذلك إماماً ثمّ دخل المسجد.

وبالجملة ظاهر الأخبار المتقدّمة تشريع الإعادة لطائفتين: الأولى ما إذا صلّى المنفرد ما صلّاها لمن لم يصلّ. والثانية ما إذا اقتدى بغيره ما صلّاها، ولذا صرّح *الشرائع* بعين ما ذكرنا فقال: «ويُستحَبّ أن يعيد المنفرد صلاته إذا وجد من يصلّي تلك الصلاة جماعة، إماماً كان أو مأموماً».[1]

وعلى هذا فاستحباب إعادة الجماعة لمن صلّى جماعة مشكل حتّى في المرتبة الأولى، فضلاً عن الإعادة ثانيةً وثالثةً، لاسيّما إعادتها لعين هذه المأمومين. نعم، غير ما ذكرنا من الصورتين المنصوصتين صورة أخرى منصوصة وهي ما إذا صار المأموم إماماً[2] فقال شيخنا الأنصاري: «وروي أنّ معاذاً كان يصلّي مع النبي ﷺ ثمّ يرجع فيصلّي بقومه. وعن *عوالي اللئالي* أنّه ﷺ قال لأصحابه الّذين صلّوا معه: ألا رجل يتصدّق على هذا فيصلّي معه؟ مشيراً إلى من دخل المسجد ولم يصلّ»[3].

وبالجملة حيث إنّ مشروعيّة إعادة [الف/٥٢] الفريضة مع أنّه لا امتثال عقيب الامتثال تتوقّف على دليل صريح فلابدّ من الاقتصار على المتيقّن، وقد عرفته وهو إعادة المنفرد بالجماعة سواءٌ كان إماماً أو مأموماً، وإعادة المأموم لمن لم يصلّ. وإذا

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص١١٤.

٢. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٤، ص ٢٧١، الهامش ١.

٣. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٢، ص٥٣٣.

استفدنا من التعليل الوارد في هذه الروايات - كقوله ﷺ: «ألا رجل يتصدّق» وقوله: «يختارالله أحبّهما إليه» وقوله: «واجعلها تسبيحاً» - مناطَ المشروعيّة على سبيل الجزم فهو وإلّا لا يمكن التعدّي في غيرهذه الصوروبحتاج إلى تأمّل تامّ.

المسألة [٧١/a] الرابعة: [اختلاف الإمام و المأموم في التكاليف العذريّة]

قد تقدّم إجمالاً أنّ الأوامرالاضطراريّة والوقائع الثانويّة في طرف الإمام لا تمنع عن اقتداء المختاربه إلّا في خصوص القعود[1] واللحن في القراءة، فيصحّ اقتداء الطاهربمن كان لباسه أو بدنه نجساً مع عدم التمكّن من التطهير، والمتطهّربالمتيمّم والصحيح بالسلس والمبطون والمكتسي بالعاري ونحو ذلك، فلا يضرّمخالفتهما في التكليف[2] لأجل اضطرارالإمام دون المأموم. إنّما الكلام في مخالفتهما في التكاليف العذريّة، كالأوامر العقليّة والأوامر الظاهريّة.

وتنقيح ذلك في طي مقامين:

المقام الأوّل: فيما لوكان الإمام معذوراً لغفلته عن الموضوع أو الحكم، فالأوّل كما إذا لم يعلم بأنّ ماءَ وضوئه نجس أو ثوبَه من أجزاء غيرمأكول اللحم واعتقد المأموم ذلك. والثاني كما إذا نسي الحكم أوأخطأ في طريق الاستنباط وعلم المأموم ذلك. ولا خفاء في أنّه لا يجوزالاقتداء في هذه الصورة بلا ريب؛ لأنّ الأوامرالخياليّة لا توجب الإجزاء رأساً وما يفعله الغافل لا[3] مأمُوربه واقعاً ولا ظاهراً، وحيث إنّ هذا في كمال الوضوح فلا يحتاج إلى الاستدلال بالأخبار.

ثمّ لايخفى أنّ موضوع البحث في المقام هو ما لوكان اختلال صلاة الإمام عند المأموم لفقد شرطٍ واقعي، وأمّا لوكان الشرط علمياً - كنجاسة البدن والثوب -

---

١. في هامش نسخة «ش»: «ومنه يستفاد حكم الضطجاع بالاولويّة القطعيّة، فتدبّر».

٢. في نسخة «ص»: «التكليف» بدل «التكاليف».

٣. كذا في المخطوطتين، والأنسب: «ليس مأموراً به».

فيخرج عن موضوع البحث، فلو علم المأموم بأنّ ثوب الإمام نجس وهو لا يعلم به فيصحّ اقتداؤه به؛ لأنّ صلاته صحيحة واقعاً؛ فإنّ مانعيّة النجاسة إنّما هو في صورة العلم بها، سواءٌ كان متذكّراً أو ناسياً، وأمّا مع عدم العلم بها رأساً فليست مانعة.

وبالجملة ما تخيّله الإمام أنّه تكليفه مع علم المأموم بخطئه لا يمكن أن يكون موضوعاً [ب/٥٣] لجواز الاقتداء.

المقام الثاني: فيما إذا [٧١/b] اختلفا في المأمور به بالأمر الظاهري، وهذا أيضاً على قسمين؛ لأن اختلافهما تارةً في الشبهة الموضوعيّة، كما إذا اعتقد الإمام أنّ القبلة في هذا الطرف واعتقد المأموم خلافه، وأخرى في الشبهة الحكميّة، كما إذا اعتقد الإمام بجواز الصلاة في المشكوك أنّه من أجزاء المأكول واعتقد المأموم فسادها. ثمّ المأموم تارةً يقطع بخطأ الإمام في اجتهاده، وأخرى يعتقد خطأه اجتهاداً.

والأقوى في جميع الصور عدم جواز الاقتداء به، لما بيّنّا في الأصول أنّ مقتضى أصول المخطّئة عدم الإجزاء في الأوامر الظاهريّة. نعم، في خصوص الإعادة والقضاء بالنسبة إلى نفس المجتهد الّذي تبدّل رأيه أو المقلّد الّذي تبدّل رأي مجتهده لا يبعد الإجزاء؛ لدعوى الإجماع عليه. وأمّا ترتيب آثار الصحّة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى جواز اقتداء من يعلم بخطأ الإمام فلم يقم دليل عليه.

وما يقال: إنّ جواز الاقتداء مترتّب على صحّة الصلاة عند الإمام **كلام ظاهري**، فإنّه كيف يجوز أن يكتفي المأموم بقراءة الإمام خصوص الحمد مع اعتقاد المأموم بوجوب السورة أيضاً. وهكذا لو اعتقد المأموم بوجوب جلسة الاستراحة والطمأنينة ونحوهما وتركهما الإمام. نعم، لو لم يترك[1] ذلك فلا بأس بالاقتداء به ولا يضرّ مخالفتهما في الاعتقاد مع عدم مخالفتهما عملاً أو شكّ المأموم في ترك الإمام ذلك؛ فإنّه يبني على الصحّة الواقعيّة ويقتدي به.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الإمام».

وهكذا يصحّ لو كان اختلافهما في الأُمور[١] الاتفاقيّة، كما إذا اجتهد الإمام بأنّه لو وقع على ثوبه في أثناء الصلاة خرء الخفاش تصحّ صلاته واعتقد المأموم خلافه؛ فإنّ هذا أيضاً لا يضرّ بالاقتداء إلّا إذا اطمأنّ بوقوعه وقلنا بعدم جواز التبعيض في [٧٢/a] الاقتداء.

وبالجملة حيث قد تبيّن في الأصول أنّ الإجزاء على خلاف القاعدة فلا يجوز الاقتداء بمن كان[ـت] صلاته باطلة عند المأموم ولو بحسب اجتهاده.

ثمّ إنّ هذا كلّه لو اعتقد المأموم خطأ الإمام المعيّن، وأمّا لو اعتقد خطأ أحدهما - كما لو علم بجنابة أحدهما، أو اعتقد خطأ نفسه أو إمامه - فهذا خارج عن موضوع البحث فيمكن هنا القول بالصحّة في كلتا [الف/٥٣] الصورتين، ولا ملازمة بينهما وبين موضوع البحث وإن كان الأقوى عدم جواز الاقتداء في الصورة الأولى؛ لأنّ العلم الإجمالي بجنابة أحدهما كالعلم التفصيلي موجب للتنجّز، سواءٌ كان كلّ منهما محلّ ابتلائه[٢] للاقتداء أو كان أحدهما فاسقاً[٣]؛ لأنّ وحدة السنخ في جهة الابتلاء لا يعتبر في تأثير العلم الإجمالي للتنجّز، وتمام الكلام في الأصول.

وأمّا الصورة الثانية فلأنّ علمه إمّا بجنابة نفسه أو جنابة إمامه لا يؤثّر في التنجيز؛ لأنّ الجنابة الواقعيّة مع علم الإمام بطهارة نفسه من باب إجراء أصالة الطهارة لا تضرّ بالاقتداء، إلّا إذا كان وظيفته إجراء أصالة الطهارة في الإمام على المأموم؛ فإنّه لو كان كذلك فلا يجوز على المأموم الاقتداء؛ لتعارض أصالة الطهارة في حقّ نفسه مع أصالة الطهارة في حقّ إمامه. وأمّا لو كان المانع عن الاقتداء إمّا علم الإمام بجنابة نفسه أو علم المأموم بجنابة إمامه فلا مانع في المقام[٤]، وقد حرّرنا ذلك في تعليقتنا على *رسائل* الشيخ الأنصاري ﷺ في شرائط تأثير العلم الإجمالي في مباحث القطع.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «أي: في الامور التي قد تتفق في أثناء الصلاة».
٢. في هامش نسخة «ش»: «بأن كانا عادلين».
٣. في هامش نسخة «ش»: «وأراد استيجاره لعمل مشروط بالطهارة».
٤. في هامش نسخة «ش»: «ألذي يشكّ في جنابة إمامه».

المسألة الخامسة: [من لم يدرك أوّل صلاة الإمام]

إذا لم يدرك المأموم أوّل صلاة الإمام صلّى ما أدركه وجعله أوّل صلاته وأتمّ ما بقي عليه ثمّ يتابع الإمام فيما وجب [٧٢/b] عليه أو استحبّ.

[امورثلاثة]

وتتميم المسألة في طي أُمور.

[الأمر] الأوّل

إنّه لا يجعل أوّل صلاته آخرها وآخرها أوّلها، كما عليه بعض العامّة، ويدلّ عليه عدّة من الأخبار.

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ أنّه قال: «إذا فاتك شيء مع الإمام فاجعله أوّل صلاتك ما استقبلت منها، ولا تجعل أوّل صلاتك آخرها».[١]

ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركت القراءة الأخيرة قرأت في الثالثة من صلاته وهي ثنتان لك، فإن لم تدركه معه إلّا ركعة واحدة قرأت فيها وفي الّتي تليها، وإن سبقك بركعة جلست في الثانية لك والثالثة له حتّى تعتدل الصفوف قياماً».[٢]

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر ﷺ وفي ذيلها: «وإن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأمّ الكتاب وسورة ثمّ قعد فتشهّد ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة».[٣]

---

١. الفقيه، ج١، ص٤٠٤، ح١٢٠٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٦، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٢. الكافي، ج٣، ص٣٨١، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٧، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٥، ح١٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

وبهذا المضمون أخبار أخر سيجيء بعضها،

ولا يخفى صراحتها في الأمر المتداول فعلاً، ولا يعارضها ما يدلّ على أنّ ما فاته يجعله آخر صلاته [ب/٥٣] ويقضيها بعد ما فرغ الإمام من صلاته، كما في صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام الّتي تقدّمت في مسألة تأخّر المأموم عن الإمام؛ لما عرفت من إجمالها أوّلاً، وثانياً أنّ المراد بالقضاء هنا بمعنى الفعل[1] لا بالمعنى الّذي يقوله العامّة؛ لأنّهم يقولون بأنّ المأموم المسبوق يتابع الإمام بلا قراءة مادام معه ثمّ يقضي ما فاته من أوّل الصلاة آخر الصلاة فيأتي بالحمد والسورة، وهذه الصحيحة مفادها أنّه يقرأ خصوص الفاتحة، فهي في المفاد كرواية [احمد] بن النضر[2] [عن رجل] عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «أيّ شيء يقول هؤلاء في الرجل إذا فاته مع الإمام ركعتان؟» قال: [٧٣/a] يقولون: يقرأ في الركعتين بالحمد وسورة، فقال: «هذا يقلّب صلاته فيجعل أوّلها آخراً». قلت: فكيف يصنع؟ فقال: «يقرأ بفاتحة الكتاب في كلّ ركعة».[3]

وبالجملة المستفاد من هذه الأخبار أنّها وردت في مقام التعريض على العامّة، ويدلّ عليه المرويّ عن طلحة بن زيد عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «يجعل الرجل ما أدرك مع الإمام أوّل صلاته». قال: قال جعفر: «وليس نقول كما يقول الحمقى»،[4] فأصل المسألة لا إشكال فيها، وأدلّة ضمان الإمام قراءة المأموم لا يشمل المقام[5]، وعلى فرض عمومها تخصص بأدلّة المقام.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «والاتيان».

٢. في نسخة «ش»: «النظر» بدل «النضر» و في هامشها: «النضر، ظ».

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٦، ح١٦٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٩، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٧.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٤٦، ح١٦١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٩، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٦.

٥. في هامش نسخة «ش»: «لاختصاصها بالركعتين الأوّلتين اللتين يقرأ فيهما الإمام إذ لا معنى لضمان الإمام قراءة المأموم وبدليّة قراءته عن قراءته في ما لا يقرأ الإمام».

إنّما الإشكال في مقامين. الأوّل: في أنّه هل يجب عليه القراءة[1] أو تُستَحبّ؟ **والثاني**: في بقاء التخيير بالنسبة إلى الأخيرتين، أو يتعيّن عليه التسبيح، أو يتعيّن عليه القراءة.

أمّا الأوّل فالظاهر وجوبها؛ لظاهر الأوامر الواردة في المقام، ولا يعارضه عدا وجوهٍ نقلها بعض من القائلين بالاستحباب.

منها: أنّ الاستحباب مقتضَى الجمع بين أدلّة ضمان الإمام قراءة المأموم وأدلّة المقام.

ومنها: اشتمال بعض الأخبار على ما لابدّ من حمله على الاستحباب، كصحيحة ابن الحجّاج الآتية المشتملة على الأمر بالتجافي لتشهّد، واشتمال بعضها على الكراهة، كصحيحة زرارة في قوله بالنسبة إلى الأخيرتين: «لا يقرأ فيهما».

ومنها: استمرار السيرة على الدخول في الجماعة من غير سؤال أنّ الإمام في الأوّلتين حتّى لا يقرأ المأموم أو في الأخيرتين حتّى يقرأ، ولو كانت القراءة واجبة على المسبوق لوجب السؤال.

ومنها: غير ذلك ممّا هو مستند القائل بالاستحباب.

ولكنّه لا يخفى ما في هذه الوجوه؛ فإنّ اشتمال [الف/٥٤] الخبر على الاستحباب والكراهة ليس قرينةً على أنّ كلّ أمر ورد فيه محمول على الاستحباب وليس [٧٣/b] بناء الفقهاء[2] ذلك أيضاً، ولذا تراهم يفتون باستحباب شيء ووجوب شيء آخر كان معه في السياق. وأمّا السيرة فممنوعة جدّاً؛ لما نراه من السؤال إذا أمكنهم منه مع أنّ الدخول بلا سؤال لا يكشف عن التزامهم بالاستحباب؛ لعدم اعتبار قصد الوجه

---

١. في هامش نسخة «ش»: «في الأولتين».

٢. في هامش نسخة «ش»: «على».

فيُحرِمون ويقرؤون بقصد القربة المطلقة، وبعض المحتاطين يصبرون حتّى يركع الإمام فيُحرِمون ويلحقون به في الركوع فيما دارالأمر بين سقوط القراءة أو وجوبها.

وأمّا ما استدلّ به بعض بأنّ الأمر بالقراءة في النفس في صحيح زرارة كاشف عن عدم وجوبها،

ففيه ما لايخفى؛ لأنّ القراءة في النفس كناية عن الاخفات، كما تقدّم نظيره في باب الموارد الّتي تستحب القراءة أو تجب على المأموم.

وأمّا الثاني فالظاهر بقاء التخيير في حقّه أيضاً؛ لأنّ ظاهر صحيحة الحلبي النهي عن القلب، فعدم القلب إنّما هو بإبقاء حكم كلّ ركعة على محلّه الّذي كان. هذا مضافاً بأنّه مقتضَى الجمع بين ما دلّ على وجوب القراءة - كصحيحة ابن وهب وخبر ابن النضر[1] - وما دلّ على النهي عن القراءة، كصحيحة زرارة؛ فإنّه لولا صحيحة زرارة لأمكن القول بتعيّن القراءة وتخصيص الخبرين الأخبار الدالّة على التخيير، كما أنّه لولا الخبران أمكن القول بتعيّن التسبيح ولكن مع تعارضهما فيبقى أدلّة التخيير سليمةً عن المعارض، إمّا لتساقطهما وإمّا لحمل الأمر على الاستحباب والنهي على دفع توهّم التعيين. وكيف كان فلا نجد خصوصيّة للمأموم المسبوق، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثاني

لو اقتدى المأموم في الركعة الثانية للإمام يُستحَبّ له القنوت معه ويُستحَبّ له القنوت موضع قنوت نفسه إن أمهله الإمام أوكان الاقتداء بصلاة [٧٤/a] الفجر.

أمّا الأوّل: فلما رواه عبدالرحمن ابن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يدخل في الركعة الأخيرة من الغداة فقنت الإمام أيقنت معه؟ فقال: «نعم».[2]

---

١. في نسخة «ش»: «النظر» بدل «النضر» و في هامشها: «النضر، ظ» كما مرّ آنفاً.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣١٥، ح١٢٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٨٧، الباب ١٧ من أبواب القنوت، ح١.

وأمّا الثاني: فللمطلقات. نعم، لو لم يمهله الإمام يسقط استحبابه؛ لوجوب المتابعة، بل هو أولى بالسقوط من السورة وبعض الحمد، كما سيجيء.

ويُستحَبّ له أيضاً المتابعة في التشهّد معه، ويجب عليه التشهّد موضع تشهّد نفسه.

أمّا الأوّل فلما رواه إسحاق بن يزيد قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: جعلت [ب/٥٤] فداك! يسبقني الإمام بركعة فتكون لي واحدة وله ثنتان أفأتشهّد كلّ ما قعدت؟ قال: «**نعم؛ فإنّما التشهّد بركة**».[1] وفي رواية داود بن الحُصَين كذلك،[2] بل هي أصرح في مشروعيّة المتابعة ولزوم التشهّد عليه موضع تشهّد نفسه، فمنهما يظهر الحكم الثاني أيضاً، بل مقتضى المطلقات أيضاً عدم سقوط تشهّده.

غاية الأمر يتوهّم أنّ مقتضى وجوب المتابعة عدم وجوب التشهّد عليه، **ولكنّه**[3] اجتهاد في مقابل النصّ؛ فإنّ قوله: «أفأتشهّد كلّ ما قعدت» ظاهر في أنّه فرض القعود مفروغاً عنه وسأل عن إجراء ألفاظ التشهّد في اللسان حال قعوده، وهو بإطلاقه يشمل ما إذا كان الاقتداء في الرباعيّة الّتي يجلس المأموم في ثانيتها الّتي هي ثالثة الإمام.

وبالجملة لا يضرّ هذا المقدار من التخلّف عن الإمام بالاقتداء. ويدلّ عليه أيضاً رواية عبدالرحمن[4] بن أبي عبدالله في قوله ﷺ: «جلست في الثانية لك والثالثة له حتّى تعتدل الصفوف قياماً» وسيجيء أيضاً ما يدلّ عليه من صحيحة ابن الحجّاج. فالأقوى وجوب التشهّد عليه موضع تشهّد نفسه، والأقوى استحباب هذه

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٨١، ح١٣؛ وفيه: «فأتشهّد» بدل «أفأتشهّد». تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧١، ح٧٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٦، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٦، ح١٩٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٦، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٣. كذا في نسخة «ص» زيادة «إنّه» هنا و في نسخة «ش»: عليه شطب.

٤. في المخطوطتين: «الله» بدل «الرحمن» و لكن في هامش نسخة «ش»: «الرحمن، ظ».

الألفاظ عليه موضع تشهّد إمامه؛ [٧٤/b] فما عن جماعة من المنع لا يصغى إليه؛ لأنّ هذين الخبرين صريحان في مشروعيّة التشهّد. نعم، لا يتعيّن عليه التشهّد، بل مخيّر بينه وبين التسبيح؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إنّما هو بركة» ظاهر في استحباب التشهّد؛ **وعلى أيّ حال** لا إشكال في وجوب المتابعة عليه موضع تشهّد الإمام، ولا يجوز تقدّمه على الإمام بأن يقوم للقراءة مع أنّ الإمام جالس. إنّما الكلام في كيفيّة المتابعة، ويظهر من صاحب الجواهر وجوب التجافي عليه[1] فلا يجوز له القعود متمكّناً، مستدلّاً بصحيحة ابن الحجّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلاة مع الإمام وهي له الأولى كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ قال: «**يتجافى ولا يتمكّن من القعود، فإذا كانت الثالثة للإمام وهي له الثانية فلبث قليلاً إذا قام الإمام بقدرما يتشهّد ثمّ يلحق بالإمام**». قال: وسألته عن الرجل يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة كيف يصنع بالقراءة؟ فقال: «اقرأ فيهما؛ فأتهما لك الأوّلتان، ولا تجعل أوّل صلاتك آخرها».[2]

ولا يخفى أنّ الأمر بالتجافي والنهي عن القعود يكشف عن وجوب التجافي.

واستدلّ أيضاً بالصحيح الآخر عن الصادق عليه السلام في [الف/٥٥] حديث: «من أجلسه الإمام في موضع يجب أن يقوم فيه تجافى وأقعى إقعاءً ولم يجلس متمكّناً»،[3] وبالمرويّ عن *معاني الأخبار* عنه عليه السلام أيضاً: «**إذا جلس الإمام في موضع يجب أن تقوم فيه فتجافَ**[4]»؛[5]

---

١. جواهر الكلام، ج١٤، ص٤٥-٤٦.

٢. الكافي، ج٣، ص٣٨١، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٨، الباب ٦٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٣. الفقيه، ج١، ص٤٠٩، ح١٢١٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٨، الباب ٦٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.

٤. في المخطوطتين والمصدر: «فتجافي».

٥. معاني الأخبار، ص٣٠٠، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٤٩، الباب ٦ من أبواب السجود، ح٦.

ولا يبعد أن يقال - كما هو المشهور - باستحباب التجافي وكراهة القعود لا وجوبِ التجافي وحرمة القعود، كما هو الشأن في كلّ ما تعارض فيه ما يدلّ على وجوب شيء وما يدلّ على الرخصة في تركه، وما يدلّ على حرمة شيء وما يدلّ على جواز فعله؛ فإنّ رواية إسحاق بن يزيد ظاهر في مفروغيّة [٧٥/a] جواز القعود[١]، ويدلّ عليه أيضاً ما رواه علي بن جعفر عن أخيه ﷺ قال: سألته عن الرجل يدرك الركعة من المغرب، كيف يصنع حين يقوم يقضي؟[٢] أيقعد في الثانية والثالثة؟ قال: «يقعد فيهنّ جميعاً»؛[٣] فإنّ قوله: «فيهنّ» ظاهر في وجوب القعود في الركعة الأولى الّتي هي الثانية للإمام أيضاً. نعم، لو قلنا بأنّ التجافي من أنواع القعود والقعودَ مطلق فيجب حمله على المقيّد[٤].

الأمر الثالث:

قد تقدّم سابقاً أنّ آخر ما يدرك المأموم الركعةَ هو اقتداؤه حال ركوع الإمام من غير فرق بين الركعة الأولى وغيرها، فلا إشكال في سقوط القراءة عنه[٥] في هذا الحال. وأمّا لو اقتدى به أوّل الركعة من الركعة الثالثة مثلاً فلو تمكّن من الحمد والسورة يجب عليه قراءتهما بمقتضى أخبار المقام، وأمّا لو يمهله فلو يمهله من السورة فقط فلا إشكال في سقوطها، كما دلّ عليه صحيحة ابن وهب المتقدّمة وصحيحة زرارة عن أبي جعفر المتقدّم بعضها، ففيها: «فإن لم يدرك السورة تامّة أجزأته أمّ الكتاب»، وأمّا لو يمهله من إتمام الحمد فصاحب *الحدائق* قال: «ينبغي

---

١. في هامش نسخة «ش»: «حيث قال: أفأتشهّد كما قعدت».
٢. في هامش نسخة «ش»: «أي: يأتي ببقية صلاته».
٣. قرب الإسناد، ص٩٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٧، الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.
٤. في هامش نسخة «ش»: «أي: الأمر».
٥. في هامش نسخة «ش»: «لو اقتدى».

للمكلّف قبل دخوله وتكبيره أن يتأمّل وينظر، فإن أمكنه الدخول والقراءة ولو بالحمد وحدها قبل رفع الإمام رأسه من الركوع كبّر ودخل معه، وإن عرف ضيق الوقت عن ذلك صبر حتّى يركع الإمام فيدخل معه؛ إذ لا قراءة في هذا الحال، ومع فرض دخوله واتّفاق الأمر كما ذكرنا[1] فالأولى له قطع القراءة ومتابعة الإمام ثمّ الإعادة من رأس»؛ انتهى.[2]

ولكن الأقوى وجوب المتابعة؛ لا لتزاحمها مع القراءة وأهميّتها منها - فإنّ المزاحمة فرع عدم تمكّن التخلّص من أحد المتزاحمين وفي المقام يمكن له قصد [٧٥/b] الانفراد - بل لما رواه في *دعائم* [ب/٥٥] *الإسلام* عن علي عليه السلام أنّه قال: «إذا سبق الإمام أحدَكم بشيء من الصلاة فليجعل ما يدركه مع الإمام أوّل صلاته وليقرأ فيما بينه وبين نفسه إن أمهله الإمام».[3] وعنه أيضاً عن أبي جعفر محمّد بن علي الّذي تقدّم في باب التأخّر من قوله عليه السلام: «أو ما أدركت أن تقرأ»،[4] وراوي الكتاب و إن قيل بكونه زيديّاً ولكن الظاهر كونه اثني عشريّاً وفي كتابه قرائن على ذلك؛ فإنّه يروي عن الجواد عليه السلام بنحو يوهم أنّه محمّد بن علي الأوّل. نعم، لا يجوز له ترك القراءة لإدراك أوّل ركوع الإمام، بل يقرأ إلى منتهى ركوع الإمام؛ لأنّ المناط في وجوب ترك القراءة هو إدراك الركوع، وهو يتحقّق بإدراكه آخر جزء منه.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «من عدم الإمهال».
٢. الحدائق الناضرة، ج١١، ص٢٤٨.
٣. دعائم الإسلام، ج١، ص١٩١.
٤. نفس المصدر، ص١٩٢.



المقصد السابع:
صلاة المسافر[1]

---

١. مرّ في بداية صلاة الجماعة، أنّ عندنا مجموعة بخطّ العالم الفاضل الشيخ محمود الآشتياني من تقرير المحقّق النائيني بقلم الشيخ موسى الخوانساري قدّس الله أسرارهم وفيها صلاة الجماعة وصلاة المسافر، وأشرنا إليها برمز «ش».

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

المقصد السابع[2] في صلاة المسافر[3]

وتنقيح البحث [فيه][4] يُتمّ برسم مباحث.

[مباحث]

المبحث الأوّل: [في تحديد السفر]

لا إشكال في وجوب القصر على المسافر، وهكذا الإفطار في الجملة، وكونه عزيمة لا رخصة، وما يظهر من بعض العامّة من كونه رخصة[5] - لظهور ﴿لَا جُنَاحَ﴾[6] في قوله عزّ اسمه في آية الصوم[7] فيه - ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه؛ لأنّه - مضافاً

---

١. البسملة من نسخة «ش».

٢. في الأصل: السادس.

٣. استنسخ هذا القسم أيضاً العالم الفاضل السيّد حسين العلوي الخوانساري وطبع تحت عنوان صلاة المسافر من تقريرات السيّد ابوالحسن الإصفهاني، والحقّ أنّه من تقرير المحقّق النائيني بقلم الشيخ موسى الخوانساري قدّس الله أسرارهم، ورمزنا عنه بـ«المطبوعة» وسبق ذكره في المقدّمة، فليراجع.

٤. لم ترد في المطبوعة كلمة «فيه». وورد في هامش نسخة «ش»: «فيه، ظ».

٥. الأم، ج١، ص٢٠٧.

٦. النساء(٤): ١٠١.

٧. كذا في المخطوطتين، وهو سهو، ولعلّ الصواب: «القصر» أو «الضرب».

بورودِ هذا[١] اللفظ في آية الحجّ[٢] مع وجوب الطواف واستعمالِ هذه الكلمة في نفي البأس والوجوب كليهما - الأخبار الدالّة[٣] على كونه عزيمة، فبعد صراحة الأخبار في ذلك وإجماع الإماميّة عليه[٤] يغنينا[٥] عن التكلّم في دلالة ﴿لَا جُنَاحَ﴾ على الرخصة أو العزيمة.

[شروط ستّة]

ثمّ إنّه يعتبر في التقصير أُمور:

الشرط الأوّل: المسافة

وهي الضرب في الأرض ثمانية فراسخ، وما عن بعض العامّة[٦] بكفاية مجرّد الضرب في الأرض لإطلاق الآية الشريفة، أو اعتبار أزيد من ثمانية من «يوم وليلة» أو[٧] «يومين» أو «ثلاثة أيّام» كما عن بعض آخر منهم، بين إفراط وتفريط، ويدلّ على خلافهما الأخبار المتكاثرة، بل المتواترة، فلا إشكال في فسادهما. إنّما الكلام في أنّ المدار على «خصوص ثمانية فراسخ» أو «يكفي السير في اليوم وإن لم يبلغ ثمانية فراسخ». ولكنّ الأقوى اعتبار[٨] خصوص «ثمانية فراسخ»؛ فإنّ مسيريوم و إن ورد في الروايات أنّه موجب للتقصير إلّا أنّ التأمّل في مجموعها يوجب القطع بأنّ

---

١. في المطبوعة: «بناء» بدل «هذا».

٢. آل عمران (٣): ١٠٢.

٣. كذا في المخطوطتين، والعبارة «لأنّه مضافاً.. الأخبار الدالّة» لا تخلو عن ركاكة.

٤. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص١٩٣.

٥. كذا في نسخة «ص»، ولا يخلو عن ركاكة. وفي هامش نسخة «ش»: «نستغني، ظ»

٦. في هامش نسخة «ش»: «من القول، ظ»

٧. في المطبوعة: «و» بدل «أو».

٨. لم ترد في المطبوعة كلمة «اعتبار».

مسير اليوم تحديد [لـ]لثمانية، لا أنّه موجب للتقصير في عرضها، فيكون «مسيريوم» نظير «خمسة عشر رضعة» و «ارتضاع يوم وليلة» في أنّهما كاشفان عن «إنبات اللحم» و «شدّ العظم» الّذي هو الموجب للحرمة.[1]

وبالجملة وإن كان ظاهر بعض الأخبار[2] أنّ نفس سير اليوم موجب للقصر بلغ ما بلغ فهو في عرضها، إلّا [٢/a] أنّ الظاهر من المجموع أنّه في طول ثمانية فراسخ وبيان له (وطريق إليه)[3]؛ لأنّ الغالب بالنسبة إلى المتعارف تحقّق ثمانية بسيريوم، فمسيريوم جعل موجباً للقصر لكونه أمارةً على تحقّق ثمانية، لا كونه بنفسه هو تمام الموضوع وعنوان خاصّ في عرض الآخر.

ويتّضح ما ذكرنا بذكر الأخبار الواردة في الباب، فعن [الـ]فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنّه سمعه يقول: «إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقلّ من ذلك ولا أكثر؛ لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامّة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير [ب/١] في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأنّ كلّ يوم بعد هذا اليوم فإنّما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم فما وجب في نظيره إذا كان نظيره مثله ولا فرق بينهما».[4] وهذه الرواية وإن كان ظاهرها أنّ المدار على مسير اليوم وإنّما وجب القصر في سير ثمانية فراسخ؛ لأنّها مسيريوم، إلّا أنّه معلوم أنّ كون ثمانية فراسخ مسيرة يوم حكمةٌ للجعل لا أنّ اليوم هو الموضوع،

---

١. أُنظر: الوافي، ج٢١، ص٢٣١ - ٢٣٨.

٢. في المطبوعة: «بعضها» بدل «بعض الأخبار».

٣. ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

٤. الفقيه، ج١، ص٤٥٤، ح١٣٢٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥١، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

فالمدار على الثمانية لكونه مسيرة يوم نوعاً[۱]. ويشهد بهذا[۲] ما ورد في *العلل وعيون الأخبار* زيادةً على ما تقدّم من قوله ﷺ: «وقد يختلف المسير، فسير البقر إنّما هو أربعة فراسخ، وسير الفرس عشرون[۳] فرسخاً، وإنّما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ؛ لأنّ ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير، وهو أعظم المسير الّذي يسيره الجمّالون والمكارون[٤]»؛[٥] فانّ هذه الزيادة تدلّ على أنّ سير يوم من حيث هو لا أثر له - لاختلاف السائر في البطئ والسرعة - فالمناط هو الثمانية؛ لأنّ نوع القوافل يسيرون ثمانية فراسخ [۲/b] في اليوم.

وعن الرضا ﷺ في جواب زكريّا بن آدم: «التقصير في مسير يوم وليلة».[٦] وعن أبي أيّوب عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن التقصير؟ قال فقال: «في بريدين أو

---

۱. **قوله: «لكونها مسيرة يوم نوعاً»**، انتهى.

فيه: أنّ كون الثمانية مسيرة يوم نوعاً إنّما هو فيما إذا كان السفر في أيّام الصيف وفي الأراضي السهلة دون ما إذا كان في الشتاء أو في الجبال؛ فإنّه غالباً لا يبلغ المسير فيه يوماً إلى الثمانية، كما لا يخفى.

ومعه لا يصحّ جعل المسير يوماً أمارة نوعيّة على الثمانية مطلقاً، كما هو ظاهر الأخبار الدالة على أن المدار على مسيرة يوم [انظر: وسائل الشيعة، ج ۸، ص ٤٥١، ب ۱ من أبواب صلاة المسافر]، فلا بدّ في الأخذ بظاهر تلك الأخبار من الالتزام بأنّ لمسير يوم موضوعيّة في عرض الثمانية، لا أنّه أخذ أمارة نوعيّة على تحقّق الثمانية وفي طولها.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى: أنّ تلك الأخبار ناظرة إلى خصوص ما هو الغالب في الحجاز والعراق من كون المسافرة فيهما في الأراضي السهلة التي يبلغ السير فيها يوماً غالباً إلى الثمانية، كما يؤيّد ذلك ما في رواية ابن الحجّاج الآتية في قوله ﷺ في جواب قول السائل: قلت له إنّ بياض يوم يختلف. انتهى: «أنّه ليس إلى ذلك ينظر أما رأيت سير هذه الأثقال بين مكة والمدينة» [تأتي في ص ۲۱۳] الخبر. فإنّه ظاهر في أنّ محطّ النظر في أخبار مسيرة يوم هو ما كان من قبيل السير بين مكّة والمدينة لا مطلق السير، فتدبّر جيّداً.

۲. في نسخة «ش»: «لهذا» بدل «بهذا».

۳. في المخطوطتين والمطبوعة: «عشرين» بدل «عشرون».

٤. في المخطوطتين والمطبوعة: «المكاريون» بدل «المكارون».

٥. علل الشرائع، ص٢٦٦، ح۹ وعيون أخبار الرضا ﷺ، ج۲، ص۱۱۳، ح۱؛ وسائل الشيعة، ج۸، ص٤٥١، الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر، ح۲.

٦. الفقيه، ج۱، ص٤٥٠، ح۱۳۰۷؛ وسائل الشيعة، ج۸، ص٤٥٢، الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.

بياض يوم».[١] وهذان الخبران ظاهران في اعتبار اليوم، بناءً على جعل «الواو» في الأوّل بمعنى «أو».

وكيف كان، الخبر الثاني بلحاظ العطف بـ«أو» ظاهر في أنّ «مسيريوم» مقابل لـ«بريدين».

ولكنّه لا يخفى أنّ مقتضى سائر الأخبار المصرّح فيها بأنّ مسير اليوم إذا كان ثمانية فراسخ فهو الموجب للتقصير[٢] توجب التصرّف في هذا الخبر بأن يكون المراد منه أنّه إذا كان المقدار معلوماً فهو وإلّا يجعل السير في بياض يوم كاشفاً عن المقدار؛ لأنّ نوع القوافل تسير في بياض يوم ثمانية فراسخ. ويشهد لذلك رواية سماعة قال: سألته عن المسافر في كم يقصّر الصلاة؟ فقال: «في مسيرة يوم، وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ».[٣]

وهكذا رواية ابن الحجّاج عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: قلت: كم أدنى ما يقصّر فيه الصلاة؟ قال: «جرت السنّة ببياض يوم، فقلت له: إنّ بياض يوم يختلف، يسير الرجل خمسة عشر[الف/٢] فرسخاً في يوم ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم، قال: فقال: «إنّه ليس إلى ذلك ينظر، أما رأيت سير هذه الأثقال بين مكّة والمدينة»، ثمّ أومأ بيده أربعة وعشرين ميلاً يكون ثمانية فراسخ[٤].

ثمّ يشهد لما ذكرنا سائر الأخبار المذكورة في *الوسائل*، فالأقوى أنّ المدار على الثمانية الّتي هي البريدين، وهي عبارة عن أربعة وعشرين ميلاً؛ فإنّ كلّ فرسخ شرعي ثلاثة أميال، فالتقصير لا يجوز[٥] في أقلّ من هذا المقدار، ولا يعتبر أيضاً زيادة على هذا المقدار، فما ورد من طرقنا على خلاف ما ذكرنا في طرفي الزيادة والنقيصة

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٠، ح٥٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح٧.
٢. في هامش نسخة «ش»: «هو، ظ».
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٧، ح٤٩٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح٨.
٤. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٢، ح٦٤٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٥، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح١٥.
٥. في المطبوعة زيادة: «إلّا في ثلاثة أميال أي لا يجوز» هنا.

إمّا موجّه بما يرجع إلى ما ذكرنا، وإمّا محمول [٣/a] على التقيّة، فما ورد أنّه يقصّر في البريد يحمل على من أراد الرجوع ليومه، كما أنّ ما ورد من تحديد البريد بستّة أميال وبفرسخين لابدّ أن يحمل على الفرسخ الخراساني الّذي هو ضِعف الفرسخ الاصطلاحي؛[1] لأنّ الراوي خراساني.

وبالجملة لا إشكال في أنّ المتّبع هو «الثمانية» الّتي فسّرت بـ«أربعة وعشرين ميلاً» أو بـ«البريدين» كما أنّ «بياض اليوم» محمول على «ما هو المتعارف من سير القوافل بأنّهم يسيرون في اليوم مقدار ثمانية فراسخ». ويدلّ عليه - مضافاً إلى ما تقدّم - ما ورد عن الباقر عليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم وزرارة: «قد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذي خُشُب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان أربع وعشرون ميلاً، فقصّر وأفطر فصارت سنّة»[2].

ثمّ هل «الفرسخ» الّذي هو عبارة عن ثلاثة أميالٍ - تحقيقي، كسائر التحديدات الشرعيّة كـ«الكر» ونحوه، أو تقريبي والمدار على ما يعدّ عرفاً أنّه «فرسخ»؟ وجهان، والأقوى هو الثاني؛ لأنّ التحديد الحقيقي إنّما يعتبر فيما أمكن إحرازه لعامّة المكلّفين كـ«الكر»؛ فإنّه وإن كان تحديداً للماء الكثير الّذي لا يستقذر بالنجاسة إلّا أنّه حيث يمكن إحرازه لعامّة المكلّفين بتحديده بثلاثة أشبار ونصف في مثله فيمكن اعتبار هذا المقدار تحقيقاً، وأمّا ما لا يمكن إحرازه إلّا بآلات أو رصد فلا يمكن جعله موضوعاً لنوع المكلّفين.

ويشهد لما ذكرنا ما عن ابن أبي [ب/٣] عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن حدّ الأميال الّتي يجب فيها التقصير؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل حدّ الأميال من ظلّ عَيرٍ إلى ظلّ وُعَيرٍ - وهما جبلان بالمدينة - فإذا طلعت الشمس وقع ظلّ عَيرٍ إلى ظلّ وُعَيرٍ، وهو الميل الّذي**

---

١. لمزيد البيان، أنظر: الحاشية على مدارك الأحكام، ج٣، ص٣٩٣ وجواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص١٩٨.
٢. الفقيه، ج١، ص٤٣٤، ح١٢٦٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٢، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.

وضع رسول الله ﷺ عليه التقصير»؛[1] فإنّ جعل الحدّ بين الجبلين إنّما يتمّ لو كان التحديد [٣/b] تقريبيّاً، كما هو واضح؛ لأنّ التحديد التحقيقي إنّما يتمّ لو يذرع بين الجبلين - كما ذرعته بنو أميّة - ثمّ يذرع كلّ مسافة يسير فيها المسافر، إلّا أن يأخذ بالمتيقّن ويتمّ في غيره.

وبالجملة لا يمكن أن يكون المدار على ثمانية فراسخ تحقيقيّة[2] مع اختلاف الذراع والأصابع والشعيرات الّتي حدّدوا[3] الأميال بها. هذا مضافاً باختلاف ما ورد في تفسير «الميل» من أهل اللغة[4] وما ورد في رواية زرارة عن الصادق عليه السلام في «كون كلّ ميل ألفاً وخمسمأة ذراع»،[5] وما ورد عنه عليه السلام في «كون الميل ثلاثة آلاف وخمسمأة ذراع».[6] وهذان الخبران وإن وجب إرجاعهما إلى أمر واحد - لأنّه لا يمكن الأخذ بكلا التحديدين - إلّا أنّه يدلّان على أنّه ليس المدار على التحقيق وإلّا لجعلوا عليهم السلام التحديد بأمر لا يمكن أن يتفاوت كما في «الأشبار» و «الأرطال» في «الكر». هذا مع أنّ «الفرسخ» وإن حُدِّد بـ«ثلاثة أميال» إلّا أنّ «الميل» لم يحدّد في الأخبار فيرجع إلى ما يسمّيه العرف «ميلاً»[7]، والظاهر أنّ الموضوع له للميل[8] تقريبي؛ لأنّهم فسّروه بمدّ البصر من الأرض أو بمقدار يتميّز به الفارس من الراجل، ومعلوم أنّ هذا المعنى بحسب الموضوع له - وهو المعنى الشامل لمقدار خاصّ - لا يضرّه الزيادة والقلّة يسيراً وليس من قبيل «المنّ» و «الحقّة» اللّذين وُضِعا لمقدار خاصّ لا يصدق على غيره إلّا بالمسامحة.

---

١. الكافي، ج٣، ص٤٣٣، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٠، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.

٢. وفي المخطوطتين: «الحقيقي» وفي المطبوعة: «تحقيقي».

٣. في المطبوعة: «حدود» بدل «حدّدوا».

٤. القاموس المحيط، ج٤، ص٥٣؛ وأنظر: ال مصباح المنير ص٥٨٨.

٥. الفقيه، ج١، ص٤٤٧، ح١٣٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦١، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح١٦.

٦. الكافي، ج٣، ص٤٣٢، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٠، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح١٣.

٧. لم ترد في المطبوعة كلمة «ميلاً».

٨. في هامش نسخة «ش»: «عندهم، ظ»

ثمّ إنّه هل يعتبر الثمانية الامتداديّة، أم يكفي التلفيق من أربعة ذاهباً وأربعة جائياً، إمّا مطلقاً أو فيما إذا قصد الرجوع ليومه، وإلّا فالتخيير بين القصر والاتمام؟ أقوال، وقبل تنقيح الأقوال وبيان ما هو الأقوى لابدّ من ذكر الأخبار الواردة في الباب، **فنقول: هنا طوائف ثلاث، منها:** ما تقدّم ممّا ظاهره الثمانية الامتداديّة. **منها:** ما يدلّ على كفاية التلفيق،[1] سواء قصد الرجوع ليومه أو لم [٤/a] يقصد[2]. **ومنها** ما يدلّ على اعتبار الملفّق إذا قصد الرجوع ليومه. **ثمّ الطائفة الثانية** بين ما هو ظاهر في كفاية الأربع في التقصير[3] وبين ما يعتبر فيه الرجوع[4] فبعد حمل ما هو ظاهر في كفاية الأربع[5] على ما إذا قصد الرجوع - لعدم العمل بكفاية[6] ما[7] هو ظاهر في كفاية الأربع، مع أنّها مطلقات فيقيّد بما إذا قصد الرجوع - تصير النتيجة أنّ الأخبار على طوائف ثلاث.

فالطائفة [الف/٣] الثانية مثل رواية زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: «التقصير في بريد، والبريد أربعة فراسخ».[8] ورواية زيدٍ الشحّام قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول:

---

١. لم ترد كلمة «كفاية» ووردت فيها: «التلفيق» بدل «الملفّق».

٢. في هامش نسخة «ش»: «ليومه، ظ».

٣. في هامش نسخة «ش»: «ولولم يقصد الرجوع ليومه»

٤. في هامش نسخة «ش»: «ولو لغير يومه»

٥. **قوله: «ثمّ الطائفة الثانية بين ما هو ظاهر في كفاية الأربع»**. انتهى.

فيه: أنّة إن كان ظاهراً في كفاية الأربع مطلقاً ولو لم يقصد الرجوع رأساً فعنده حينئذٍ ممّا دلّ على كفاية التلفيق غيرُ صحيح؛ إذ لا تلفيق مع عدم الرجوع رأساً كما هو ظاهر.

وإن كان ظاهراً في كفاية الأربع لو لم يقصد الرجوع ليومه -لا رأساً- فهذا هو المختار والمشهور أيضاً، ومعه لا وجه لعدّه ممّا لم يعمل بظاهره، كما هو واضح، فالأولى جعل هذه الأخبار في أدلّة كفاية الأربع مطلقاً ولو لم يقصد الرجوع رأساً، لا من الطائفة الثانية الدالّة على كفاية التلفيق، كما فعله في الكتاب هذا، وتدبّر.

٦. في هامش نسخة «ش»: «الظاهر زيادة هذه الكلمة»

٧. في هامش نسخة «ش»: «بما، ظ».

٨. الكافي، ج٣، ص٤٣٢، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٩، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح١٠.

«يقصّر الرجل الصلاة في مسيرة اثني عشر ميلاً»[١]. وعن معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدنى ما يقصّر فيه الصلاة؟ قال: «بريد ذاهباً وبريد جائياً».[٢] وعن المروزي قال: قال الفقيه عليه السلام: «التقصير في الصلاة بريدان، أو بريد ذاهباً وجائياً».[٣] وعن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن التقصير؟ قال: «في بريد». قلت: بريد، قال: «إنّه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه».[٤]

وأمّا **الطائفة الثالثة**: ففي *الفقه الرضوي* قال: «فإن كان سفرك بريداً واحداً وأردت أن ترجع من ذلك قصّرت؛ لأنّ ذهابك ومجيئك بريدان» إلى أن قال: «فإن لم تُرِد الرجوع من يومك فأنت بالخيار إن شئت أتممت وإن شئت قصّرت».[٥] واستدلّوا أيضاً بما روى محمّد بن مسلم؛ فإنّ قوله عليه السلام: «فقد شغل يومه» يشعر بأنّ الموضوع ما إذا كان الثمانية حاصلة من الرجوع في اليوم. وهكذا رواية ابن وهب؛ فإنّها مشعرة كذلك[٦].

إذا عرفت ذلك فنقول: الأقوى أنّ الملقّى من الثمانية حكمه حكم الثمانية الامتداديّة، سواءٌ قصد الرجوع ليومه أو لم يقصد. أمّا عدم اعتبار خصوص الثمانية الامتدادية فلأنّ غاية ما يدلّ عليه الأخبار ظهور الثمانية في الامتداديّة، [٤/b] فلا يعارض ما هو حاكم عليها ويدلّ صريحاً أنّ حكم الملقّى حكم الامتداد،[٧] فالقول باعتبار خصوص الامتداديّة - كما حكي عن أبي المكارم[٨] - لا مدرك له، كما أنّ

---

١. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٣، ح٦٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٨، ح٦٥٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٨، ح٦٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٧، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.
٤. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٤، ح٦٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٩، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٩.
٥. فقه الرضا، ص١٥٩.
٦. في هامش نسخة «ش»: «بذلك، ظ».
٧. في المطبوعة: «الامتدادية» بدل «الامتداد».
٨. غنية النزوع، ص٧٣ - ٧٤.

التخيير بين القصر والإتمام - كما عن الشيخ في كتابيه[١] المعدَّين لذكر الأخبار[٢] - لا وجه له؛ لأنّ التخيير فرع التكافؤ وعدم إمكان الجمع بحسب الدلالة، وقد عرفت أنّ صريح الأخبار جعل الملفّق في حكم الامتداد فلا تعارض بين الطائفتين، ولم يدلّ دليل خاصّ على التخيير في الأربعة الملفّقة حتّى فيمن أراد الرجوع ليومه، [ب/٣] (بل صريح الأخبار الواردة في حكم أهل مكّة هو تعيين القصر حتّى لمن لم يرد الرجوع ليومه)[٣]، فعن معاوية بن عمّار أنّه قال لأبي عبدالله ﷺ: إنّ أهل مكّة يُتِمّون الصلاة بعرفات؟ فقال: «ويحهم - أو ويلهم - وأيّ سفر أشدّ منه، [لا]، لا تتمّ».[٤] وهكذا غيره من الروايات الدالّة على وجوب القصر وتعيينه.

وبالجملة لم يدلّ دليل على التخيير لمن أراد الرجوع في يومه، وأمّا التخيير لمن لم يرد الرجوع ليومه - كما هو المشهور بين القدماء[٥] - فلا مدرك له سوى الرضوي وهو لا يعارض المطلقات المتقدّمة، بل المصرّحة في تعيين القصر لمن لم يرد الرجوع[٦]، كما في الأخبار[٧] الواردة لأهل مكّة؛ فإنّهم لا يرجعون ليومهم مع أنّه وجب عليهم القصر، فراجع الأخبار.

وبالجملة مقتضى الجمع بين الأخبار أنّ الثمانية الملفّقة في حكم الثمانية الامتداديّة، وهذا مضافاً بصراحة بعضها في هذا المعنى شهادة أخرى[٨] فيه، فإنّ قوله ﷺ: «فقد شغل يومه» كالصريح في أنّ مقدار «شغل اليوم من المسافة» هو

---

١. **تهذيب الأحكام**، ج٣، ص٢٠٨، ذيل الحديث ٤٩٦ والاستبصار، ج١، ص٢٢٤، ذيل الحديث ٧٩٢.
٢. في المطبوعة: «للأخبار» بدل «لذكر الأخبار».
٣. أضفنا ما بين الهالين من المطبوعة.
٤. **الفقيه**، ج١، ص٤٤٧، ح١٣٠٣؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٤٦٣، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٥. أنظر: **جواهر الكلام** في ثوبه الجديد، ج٧، ص٤٦٧.
٦. في هامش نسخة «ش»: «ليومه، ظ».
٧. في نسخة «ص»: «أخبار» بدل «الأخبار».
٨. في المخطوطتين والمطبوعة: «الآخر» بدل «أخرى».

الموجب للقصر، سواءٌ كان امتداديّاً أو تلفيقيّاً، وسواء قصد الرجوع ليومه أو لم يقصد؛ فإنّ حكم من لم يَقصِد الرجوع حكمُ من سافر في الثمانية الامتداديّة في ثلاثة أيّام أو أزيد. ثمّ إنّ الاكتفاء [٥/a] في بعض الأخبار بالأربعة من دون ضمّ الرجوع إليه إنّما هو لأنّ الأربعة الامتداديّة - كما هو ظاهرها - مستلزم[١] لأربعة أخرى، ويشهد له رواية محمّد بن مسلم، فإنّ الإمام عليه السلام أجابه عن حدّ التقصير أوّلاً بالأربع، ولمّا كانت «الثمانية» ارتكازيّةً[٢] له تعجّب من هذا وقال: «بريد!» فأجابه عليه السلام ثانياً بـ«أن كلّ أربع مستلزم لأربع فقد يتمّ مقدار بياض يوم»، فهذه الرواية شاهدة[٣] للجمع بين «الأربعة» و «الثمانية»، فكلّ منهما بمعنى واحد، ولا تعارض بينهما أصلاً فلا وجه للتخيير في غير الثمانية الامتداديّة.

ثمّ لا دلالة في غير الرضوي بأنّ الأربعة الملفّقة موجب للتقصير إذا قصد الرجوع ليومه وإلّا فالتخيير، فما[٤] هو المشهور بين القدماء لا مدرك له سوى *الرضوي*، وحيث إنّه لا يقاوم سائر الروايات الصريحة في عدم اعتبار الرجوع لليوم فالأقوى [الف/٤] هو كفاية التلفيق مطلقاً؛ لأنّ *الرضوي* حجّة إذا عُلِم أنّه مروي عن الإمام عليه السلام، والظاهر أنّ هذا المضمون هو فتوى أحمد بن محمّد بن عيسى الّتي صارت منشأ فتوى الفقهاء.

وبالجملة مع صراحة أخبار الباب في أنّ غير مريد الرجوع ليومه يجب عليه التقصير، كما في أخبار باب مكّة - بل يظهر من التواريخ أنّ التمام كان[٥] من بدع عثمان وتبعه معاوية بعد أن صلّى أوّلاً القصر[٦] فلا وجه لما ذهب إليه المشهور من القدماء،

---

١. في هامش نسخة «ش»: «أي: غالباً».

٢. في المخطوطتين والمطبوعة: «ارتكازيّاً» بدل «ارتكازيّةً».

٣. في نسخة «ص»: «شاهد» بدل «شاهدة».

٤. في المطبوعة: «كما» بدل «فما».

٥. لفظة «كان» من نسخة «ش».

٦. لمزيد البيان، اُنظر: الكافي، ج٤، ص٥١٨، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٥، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح٩.

كما عرفت أنّه لا وجه لما ينسب إلى شيخ الطائفة من التخيير في الأربعة الملفّقة.

والعجب من *الروضة* أنّه نسب التخيير مطلقاً إلى جماعة، وفي خصوص الصلاة إلى خبرين؛[1] لأنّه ليس في الأخبار ما يدلّ على التخيير حتّى فيمن أراد الرجوع ليومه.

إن قلت: لعلّ وجهَه إمّا من باب تعارض أخبار الثمانية وأخبار الأربعة فبعد التكافؤ المرجعُ هو التخيير، أو من جهة أنّ أخبار الثمانية نصّ [٥/b] في وجوب القصر[2] عند تحقّق ثمانية وظاهر في اعتبار الامتداد، وأخبار الأربعة نصّ في كفاية الأربعة الملفّقة للتقصير وظاهر في تعيين القصر، فَبعد[3] حمل ظاهر كلّ على نصّ الآخر ينتج التخيير في الأربعة الملفّقة.

وبعبارة أخرى: التحديد بين الأقلّ والأكثر ينتج[4] أنّ للمكلّف الأخذ بالحدّ الأكثر فيصلّي تماماً وبالأقلّ فيصلّي قصراً، ففيما دون الثمانية الامتداديّة لا يتعيّن عليه القصر.

قلت: أمّا كون مدركه تعارض الأخبار فقد عرفت أنّه فرع التكافؤ، وبعد عدم المنافاة بين دليل الحاكم والمحكوم لا تصل النوبة إلى التخيير؛ لأنّ الأربعة الملفّقة وإن لم تكن سير ثمانية فراسخ[5] حقيقةً إلّا أنّها هي حكماً، فبعد توسعة الموضوع في دليل الحاكم وجعل المدار على سير الثمانية الأعمّ من الامتداديّة والملفّقة فلا تعارض رأساً.

وأمّا كون المدرك[6] هو الجمع الدلالي **فأوّلاً** هذا الجمع في كلّ مورد قيل به

---

١. الروضة البهيّة، ج١، ص٧٨٠.

٢. في هامش نسخة «ش»: «تعيّناً».

٣. في المطبوعة: «فيدخل» بدل «فبعد».

٤. في هامش نسخة «ش»: «حيث إنّ مقتضى تحديد القصر بالأكثر هو التمام في الأقلّ ومقتضى تحديده بالأقلّ هو القصر فيه».

٥. في هامش نسخة «ش»: «ممتدّة، ظ».

٦. في المطبوعة: «الملاك» بدل «المدرك».

حتّى في مثل «ثمن العذرة سحت»[١] و«لا بأس ببيع العذرة»[٢] لا يخرج عن الجمع التبرّعي أو التورّعي؛ لأنّ كلّ كلام مشتمل على مفاد واحد، واشتماله على نصّ من جهة وظهور من جهة ليس إلّا تحليليّاً فحمل ظاهر أحدهما على نصّ الآخر ممّا لا يرجع إلى محصّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو كانت المتعارضتان من قبيل التحديد بين الأقلّ والأكثر - بأن ورد نصّ على «أنّ حدّ التقصير هو الثمانية» ونصٌّ آخر على «أنّه هو الأربعة مطلقاً ولو لم يقصد [ب/٤] الرجوع رأساً» - لكان لهذا الجمع وقع، وأمّا بعد حمل الأخبار الأربعة على الأربعة الملفّقة وحكومة أدلّة الأربعة الملفّقة على الأدلّة الظاهرة في الثمانية الامتداديّة فلا وقع لهذا الجمع أصلاً. هذا مع ما عرفت في[٣] أنّ في الأخبار الملفّقة ما هو نصّ في تعيين القصر.

والعجب من [٦/a] أستاذ الأساتيذ شيخنا الأنصاري ﷺ أنّه جعل الإتمام هو الأقوى لو لم يُرِد الرجوع ليومه بعد أن احتاط [ب]الجمع بين القصر وبينه؛[٤] لأنّ كون الإتمام متيقّناً لو كان الأمر من الدوران بين التعيين والتخيير لا نعرف له وجهاً[٥]، إلّا أن يكون نظره ﷺ[٦] إلى قصور أخبار التلفيق عن الشمول لما لم يَقصِد الرجوع ليومه أو

---

١. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٧٢، ح١٠٨٠؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٧٥، الباب ٤٠ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٧٢، ح١٠٨١؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٧٥، الباب ٤٠ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.
٣. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ»
٤. نجاة العباد، ص١٨٠.
٥. **قوله: «لا نعرف له وجها»**، انتهى.
وذلك لأنّ جعل المقام من الدوران بين التعيين والتخيير إنّما يصحّ لو كانت المسألة ذات قولين: تعيين الإتمام والتخيير بينه وبين القصر؛ إذ حينئذٍ يكون الإتمام متيقّناً إمّا تعييناً أو تخييراً، وليست كذلك لما عرفت من أنّ فيها قولاً ثالثاً، وهو تعين القصر وأنّه الأقوى، ومعه كيف تصحّ دعوى كون الإتمام متيقّناً على كلّ حال؟!
٦. **قوله: «إلّا أن يكون نظره»**، انتهى.
وقد يتوهّم أنّ نظره ﷺ إلى أنّ بعد معارضة الأخبار الصريحة في تعيين القصر بالرضويّ الصريح في التخيير

إعراضِ الأصحاب عنها. ولكنّه لا يخفى ما في كليهما.

وكيف كان فالمدار على ملاحظة الأدلّة لا الأقوال، وبعد عدم إعراض الأصحاب عنها فالمدار على ما يستفاد من مجموع الأدلّة، وبعد حمل الأخبار الأربعة المطلقة على المقيّدة - كما يشهد له عدّة من الأخبار - ينتج أنّ حدّ القصر بحيث لا يجوز فيه التمام هو الثمانية الأعمّ من الامتداديّة والملفّقة[1].

بينه وبين الإتمام المنجبر ضعفه بعمل القدماء وسقوطها بالمعارضة في الحجّيّة، يكون المرجع هو الاستصحاب القاضي بوجوب التمام.

وفيه أوّلاً: أنّه لو سلّمنا قابليّة الرضويّ لمعارضة تلك الأخبار ومكافئته لها يكون المرجع حينئذٍ هو عموم ما دلّ على تعيين القصر في الثمانية الملفّقة مطلقاً، سواء أراد الرجوع ليومه أم لا [أنظر: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٦٣، ب ٣ من أبواب صلاة المسافر]، لا الاستصحاب.

وثانياً: أنّ مقتضى الأخبار العلاجية الواردة في تعارض الخبرين هو التخيير بينهما، لا التساقط والرجوع إلى عموم عامّ إن كان، وإلّا إلى الأصل في المسألة.

وثالثاً: أنّ المراد في الاستصحاب:

إن كان هو الاستصحاب الحكمي -أعني استصحاب وجوب التمام الثابت قبل المسافرة- ففيه:

أوّلاً: أنّه لا مجال له مع الشكّ في الموضوع.

وثانياً: أنّه إنّما يجري لو كان خروجه من الوطن بعد دخول الوقت؛ دون ما إذا كان قبل دخوله؛ إذ حينئذٍ يكون من الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول بحجّيّته، فالدليل يكون أخصّ من المدّعى.

وإن كان المراد منه هو الاستصحاب الموضوعي -أعني استصحاب عدم كونه مسافراً، فإنّه في السابق لم يكن مسافراً، والأصل بقاؤه على هذا العنوان- فهو وإن كان في حدّ نفسه ممّا لا إشكال فيه، وليس في المثبت، كما توهّم؛ إذ الأثر -وهو وجوب التمام- لم يترتّب على عنوان الحاضر كي يكون إثبات هذا العنوان بذاك الأصل من قبيل إثبات أحد الضدّين باستصحاب عدم الآخر، بل الأثر رتّب على عنوان المكلّف، وبعد تقييده بعدم كونه مسافراً أنتج أنّ كلّ مكلّف ليس بمسافر يجب عليه التمام، فموضوع وجوب التمام هو كلّ من كان متّصفاً بعدم كونه مسافراً، وهذا عين مجرى ذاك الأصل، لا من لوازمه العقليّة كي يكون إثباته بذاك الأصل مبنيّاً على القول بالأصل المثبت.

إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا مجال لهذا الأصل مع وجود ما دلّ على تعيّن القصر في الثمانية الملفّقة مطلقاً، وما دلّ على التخيير في تعارض الخبرين.

وبالجملة: كون نظره ﷺ إلى ما ذكر من الوجه في غاية البعد عن ساحته ﷺ، هذا وتدبّر جيّداً.

١. في المطبوعة: «التلفيقيّة» بدل «الملفّقة».

[فروع ستة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً يجب التعرّض لها.

[الفرع] الأوّل:

هل يكفي مطلق التلفيق؟ أو يختصّ بالأربعة ذاهباً وجائياً فما زاد؟ أو يُفصَّل بين ما إذا كان الذهاب أزيد من الإياب فيقصّرون[1] ما إذا كان الذهاب ثلاثة و الإياب خمسة فيتمّ؟ والأوسط هو الوسط.

أمّا الأوّل: فلا مدرك له أصلاً سوى ما يتوهّم من مثل رواية محمّد بن مسلم أنّه جعل المدار على شغل اليوم، فإذا ذهب فرسخاً ورجع سبعة فقد شغل يومه. ولكنّه فاسد بلا إشكال؛ لما عرفت أنّ شغل اليوم هو ليس بنفسه[2] من موجبات القصر، بل لأنّ فيه يتحقّق الثمانية، وعرفت أنّ الثمانية ظاهرة في الامتداديّة وإنّما[3] عمّمناها في الملفّقة أيضاً لظهور الأخبار في ذلك، والأخبار المعمّمة ينحصر[4] موردها بالأربعة ذاهباً والأربعة جائياً، فلو كان أحد الطرفين أقلّ من ذلك فلا يدلّ على أنّه مثل الثمانية الامتداديّة دليل، بل في *العلل* أنّ أبا الحسن عليه السلام قال: «هل تدري كيف صار[٦/b] هكذا؟» قلت: لا، قال: «لأنّ التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في أقلّ [الف/٥] من ذلك، فإذا كانوا قد ساروا بريداً وأرادوا أن ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير، و إن كانوا قد ساروا أقلّ من ذلك لم يكن لهم إلّا إتمام الصلاة»،[5] فهذا يدلّ على أنّ

---

١. في المطبوعة: «فيقصرون» بدل «فيقصر دون».

٢. في المطبوعة: «بنفسه ليس» بدل «ليس بنفسه».

٣. في المطبوعة: «و إلّا» بدل «إنّما».

٤. في المطبوعة: «و ألا عمّمنا ما فى الملفّقة أيضاً لظهور الأخبار المعمّمة ينحصر» بدل «و إنّما عمّمناها في الملفّقة أيضاً لظهور الأخبار المعمّمة في ذلك والأخبار المعمّمة ينحصر».

٥. علل الشرائع، ج٢، ص٣٨٢، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.

الأقلّ من الأربع من الطرفين لا يكفي[١]، فالقول بكفاية مطلق التلفيق[٢] لا وجه له.

هذا مع أنّ السفر إنّما يتحقّق بمقدار خاصّ من البُعد، ومجرّد الخروج عن حدّ الترخّص أو الوصول على نصف فرسخ لا يعدّ مسافراً ولو رجع سبعة ونصف. نعم، هذا التعليل لا يجري فيما إذا كان الذهاب خمسةً والإياب ثلاثةً؛ لأنّ البُعد تحقّق، فلو قلنا بأنّ الأربعة ذهاباً والأربعة إياباً إنّما هو من باب المثال فإنّما يوجب التعدّي عمّا إذا كان الذهاب أزيد من الإياب، وأمّا إذا كان بالعكس فلا يمكن التعدّي إليه بلا إشكال، مع أنّه بعد صراحة ما في *العلل ومحاسن* البرقي[٣] لا وجه للقول بكفاية مطلق التلفيق.

وبالجملة لم يدلّ الدليل على كفاية التلفيق إلّا إذا كان كلّ من الذهاب والإياب أربعة. ولو قيل بالتعدّي إلى ما كان الذهاب خمسةً مثلاً والإياب ثلاثةً فلا وجه للتعدّي إلى العكس[٤].

[الفرع] الثاني:

بعد ما عرفت أنّه ليس المدار على شغل اليوم فلا فرق بين أن يسير الثمانية الممتدّة في يوم واحد أو ليلة واحدة والأزيد، ومن هذه الجهة قلنا بأنّ الثمانية الملفّقة لا يعتبر فيها قصد الرجوع ليومه.

---

١. في هامش المخطوطتين: «إلّا أن يقال: إنّ الظاهر منه عدم كفاية الأقلّ من الثمانية، لا عدم كفاية الأقلّ من الأربعة ذاهباً والأقلّ منها جائياً. نعم، ليس في الأخبار ما يدلّ على كفاية مطلق التلفيق. منه».

٢. في المطبوعة هنا زيادة كلمة «مثلاً».

٣. المحاسن، ج٢، ص٣١٢، ح٢٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ذيل الحديث ١١.

٤. في هامش نسخة «ص»: «وفيه أنّ رواية العلل والمحاسن دلّ على كفاية مطلق التلفيق من اعتبار الأربعة في الطرفين؛ لأنّ ظاهرهما أنّ موضوع القصر هو البريدان. ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ الخمسة الذهابة والثلاثة الإيابيّة مثلاً كافية فلابدّ من القول بكفاية العكس أيضاً؛ لأنّ الخمسة الأولى ليست في مقدار البُعد من البلد أزيد من الثلاثة الإيابيّة؛ فإنّ مرجع هذا المثال ونحوه إلى التفاوت في الخطّ المستقيم وغيره. و بعبارة أخرى: مرجعه إلى أنّ للبلد طريقين، أحدهما أبعد والآخر أقرب. منه».

وبالجملة المدار على سير ثمانية فراسخ، ولو في أيّام متعدّدة. نعم، لابدّ أن يصدق عليه عنوان «المسافر» فلو خرج عن هذا العنوان - كما لو سافر كلّ يوم فرسخاً لا[1] للمشقّة عليه أو كونه على عكس الماء أو في الوحل والثلج ونحوها، بل للتنزّه ونحو ذلك، كمن يدخل [٧/a] في مُضيف بعد أن خرج من الآخر المتقارب له - لا يدخل في عنوان المسافر.[2]

[الفرع] الثالث:

لا إشكال في أنّ مبدأ الثمانية أوّل آنٍ صدق عليه اسم «المسافر»؛ فإنّ اعتبار حدّ الترخّص إنّما هو للتخصيص في[3] حكم المسافر لا لبيان موضوع السفر؛ فإنّه يتحقّق غالباً بالخروج عن المنزل[4] بقصد المسافرة ولو لم يخرج عن سوره، فضلاً عمّا إذا خرج عن سوره، ففي موثّقة عمّار: «لا يكون مسافراً حتّى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ».[5]

وبالجملة لا يؤخذ مبدأ المسافة من حدّ الترخّص، ولا ملازمة بين عدم جواز التقصير قبل حدّ الترخّص وكونه هو مبدأ المسافة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين البلاد المتّسعة وغيرها، ولا بين أهل القرى والبوادي، فيؤخذ مبدأ [ب/٥] الثمانية لو قيل بتحقّق السفر بالخروج عن خطّة البلد عن الخطّة حتى في البلاد المتّسعة مثل «إصبهان» و«تبريز»، ولا اعتبار بالمحلّة إذا كانت متّصلة بمحلّة أخرى، بل ولو كانت منفصلة بنهر وشط كـ«الحلّة» و«البغداد».

---

١. في المطبوعة: «له» بدل «لا».

٢. في هامش نسخة «ش»: «في عدم دخوله في عنوان المسافر مع كونه قاصداً للمسافة منع جدّاً، فتدبّر».

٣. في المطبوعة: «لتخصيص» بدل «للتخصيص في».

٤. في هامش نسخة «ش»: «البلد، ظ».

٥. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٥، ح٦٦١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٩، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

نعم، إذا كانت البلدة منفصلة المحالّ بحيث عُدّ كلُّ محلّة بلدةً غيرمحلّة أخرى فالحكم على المحلّة، كما أنّ بالنسبة إلى أهل البوادي لو خرج عن الحي[1] والعشيرة الّتي سمّيت باسم واحد فالمبدأ يؤخذ منه.

وبالجملة المدار على الخروج عن البلد وما بحكمه لا الخروج عن المحلّة. نعم، لو قلنا بأنّه يتحقّق صدق المسافرة بالخروج عن الدارفالحكم واحد.

وبالجملة مجرّد وسعة البلد لا يوجب أن يؤخذ مبدأ المسافة من المحلّة ويلاحظ حدّ الترخّص بالنسبة إليها أيضاً، بل الحكم في المتّسعة وغيرها واحد بالنسبة إلى المبدأ وحدّ الترخّص إلّا إذا عُدّ كلّ محلّة[2] بلدةً ولو سمّي المجموع باسم [٧/b] واحد كال«هنديّة» في «عراق العرب» و«الكرّاز»[3] في «عراق العجم» و«لنجان» في أطراف «إصبهان» و «خوانسار[4]» بالنسبة إلى محالّها الثلاثة؛ فإنّ كلّ محلّة[5] غير الأخرى. وهكذا «جرفادقان»؛ فإنّها وإن كانت اسماً لمجموع القرى ونفس البلدة إلّا أنّ كلّ قرية منها غيرالأخرى وكلّ واحد[ة] غيرنفس البلدة. وأمّا «إصبهان» فهي[6] وإن كانت وسيعة إلّا أنّ محالّها متّصلة؛ نعم، كلّ قرية منها غير الأخرى.

[الفرع] الرابع:

لو قصد المسافة عرضاً لا طولاً - بأن سافر على نحو الدائرة - فحكمه حكم الطولي فيجب القصر، ولا إشكال فيه؛ لصدق المسافة. إنّما الإشكال في أنّه يعدّ الثمانية الامتداديّة مطلقاً، أو الملفّقة مطلقاً، أو يُفصَّل بين ما إذا كان له في البين

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الحي القلبيّة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «منها، ظ».

٣. في المطبوعة: «الكرّار» بدل «الكرّاز».

٤. في المخطوطتين: «خونسار» بدل «خوانسار».

٥. في هامش نسخة «ش»: «منها، ظ».

٦. في نسخة «ص»: «فهو» بدل «فهي».

مقصد[١] وما لم يكن،[٢] وجوه والحقّ هو الأخير؛ لأنّه لو كان له مقصد[٣] فمن خروجه عن خطّة البلد إلى المقصد يعدّ ذهابيّاً، ومن خروجه منه الى بلده يعدّ إيابيّاً، فيعتبر أن يكون كلّ منهما أربعاً، بناءً على ما تقدّم من اعتباره فيهما. ويثمر الثمرة أيضاً في الرجوع ليومه وعدمه.

وبالجملة لو لم يكن له مقصد في محيط الدائرة، بل ليس له إلّا السير على نحو الدائرة فيعدّ المجموع مسافة امتداديّة، و[الف/٦] إلّا فيعدّ التلفيقيّة، وذلك ظاهر بالمراجعة على العرف.

وأمّا القول بأنّ الوصول إلى مقابل قطر الدائرة الّذي هو مقابل لبلده ذهابي والسير عنه إلى بلده إيابي ولو لم يكن له في رأس القطر مقصد فمّما لا يساعده العرف؛ لأنّ كلّ نقطة يمكن أن يجعل مبدأ القطر ولا خصوصيّة للنقطة[٤] الّتي مقابل البلد بالخطّ المستقيم.[٥] وأمّا القول بأنّ كلّ الدائرة ذهابي ولو كان في وسطها بلدة تكون من مقصد المسافر فمّما لا وجه له.

وعلى أيّ حالٍ فطريق الاحتياط واضح وإن كان الأقوى أنّ هذا النحو[٧/a] من السير لا يعدّ من الثمانية التلفيقيّة؛ لا لما ينسب إلى الشهيد ﷺ من اعتباره الرجوع من نفس الخطّ الّذي ذهب إليه[٦] - فإنّ هذا دعوى بلا دليل؛ لأنّ قوله ﷺ: «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه» يشمل ما إذا رجع عن غير الخطّ الّذي ذهب فيه بل

---

١. في هامش نسخة «ش»: «فيعدّ ملفّقة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «فيعدّ امتداديّة».

٣. عبارة «وما لم يكن.. كان له مقصد» لم تأت في المطبوعة.

٤. في المطبوعة: «للقطر» بدل «للنقطة».

٥. في هامش نسخة «ش»: «فيه أنّ الخصوصيّة لها هي كونها أبعد نقطة من الدائرة بالنسبة إلى بلده و لذا يعدّ السير عنها إلى بلده إيابيّاً كما يظهر ذلك بالمراجعة إلى العرف».

٦. في هامش نسخة «ش»: «فيه، ظ».

لأنّ أخبار التلفيق لا يشمل هذا المقدار من البُعد بين الخطّ الذهابي والإيابي، وعلى هذا فلا يفيد وجود المقصد في البين في شمول أخبار التلفيق لهذه الصورة. هذا، مع أنّه يلزم بناءً عليه اختلافُ الذهاب والإياب باتّحاد المقصد وتعدّده؛ لأنّه لو تعدّد المقصد فلابدّ أن يجعل منتهى الذهاب آخر المقاصد، وهذا واضح فساده. فالحقّ أنّه لو جعل هذا من المسافة التلفيقيّة فمنتهى الذهاب هو المسامت لقطر الدائرة المقابل لنقطة السير، ومبدأ الإياب هو منتهى الذهاب ومنتهاه[1] نقطة السير، وقلنا: إنّ طريق الاحتياط واضح.

[الفرع] الخامس:

إنّما يجب القصر بعد العلم ببلوغ المسير حدّ المسافة أو ما يلحق به، كالبيّنة، وأمّا العدل الواحد فلا دليل على حجّية قوله في الموضوعات مطلقاً؛ ويلحق به في المقام الشياعُ ولو لم يفد العلم، وذلك لما تقدّم في صدر المبحث أنّ أصل التحديد تقريبي لا تحقيقي، ثمّ حمل سائر المواضع على التحديد التقريبي ليس إلّا تقريباً في تقريب، وذلك لأنّه لو جعل الحدّ بين الجبلين وهما «العَير» و«الوُعير» فمع عدم ذرعهما[2] يكون نفس الحدّ تقريبيّاً، ثمّ استكشاف سائر الموارد في أنّه بمقدار بين الجبلين ليس إلّا تقريبيّاً، فيستفاد منهما أنّ المدار على ما يسمّى في العرف فرسخاً، فإذا شاع بين الناس بأنّه بين النجف وكربلاء ثلاثة عشر فرسخاً، فالمدار على ما شاع[3].

---

١. في المطبوعة: «منتهى» بدل «منتهاه».

٢. في هامش نسخة «ش»: «ذرع بينهما، ظ».

٣. **قوله: «فالمدار على ما شاع»**، انتهى.

وذلك لأنّ الشياع بين الناس كاشف عن كونه فرسخاً عند العرف.

لكنّ الاعتماد على هذا الشياع إنّما هو فيما إذا أفاد العلم بكون ما شاع فرسخاً عرفيّاً؛ إذ لا دليل على حجّيته مطلقاً ولو لم يفد العلم، ومجرّد كون الحدّ في المقام تقريبياً لا يجدي في كفاية الظنّ به؛ إذ لا بدّ من إحراز موضوع الحكم ولو كان تقريبياً بالعلم أو الظنّ المعتبر، ولا يجدي مجرّد الظنّ بتحقّق هذا الموضوع التقريبي، كما هو واضح.

ثمّ إنّ في الشبهة الحكميّة - كما لو شكّ في كفاية (أصل)[1] التلفيق، أو في اعتبار الرجوع ليومه - يجب الفحص عن الأدلّة أو عن فتوى [٨/b] مجتهده أو الاحتياط. وأمّا في الشبهات الموضوعيّة - كما في مورد تعارض البيّنتين ونحوه - فلو توقّف رفع الشبهة على مجرّد السؤال ونحوه فيجب؛ لعدم صدق الشبهة في مورد يمكن حصول العلم بالنظر ونحوه، ففي نحو هذه الموارد لا يجوز الرجوع إلى الأصول العلميّة. وأمّا لو توقّف رفعها على أزيد من ذلك فحيث قد تبيّن في محلّه أنّ في الشبهات الموضوعيّة لا يجب الفحص فالمرجع هو الأصول العمليّة؛ لأنّ المورد وإن كان من مورد العلم الإجمالي إلّا أنّه إنّما يؤثّر في التنجيز[2] لو لم يكن أحد طرفيه [ب٦/] موافقاً للأصل، وفي المقام الأصل هو التمام. **وذلك بتقريبين.**

أحدهما: هو الاستصحاب الموضوعي وهو عدم صيرورته مسافراً؛ فإنّه قبل ذلك لم يكن مسافراً فإذا شكّ في أنّه صار مسافراً فالأصل بقاؤه على هذا العنوان، وهذا ليس مثبتاً؛ لأنّه لم يرتّب الأثر - أي التمام - على عنوان الحاضر، بل التقصير رتّب على المسافر وكلّ من كان متّصفاً بنقيض هذا العنوان فعليه التمام، وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب وجوب التمام؛ لأنّ الاستصحاب الحكمي مع الشكّ في الموضوع غير جارٍ ومع إحرازه بالاستصحاب فيرتّب عليه الحكم فلا تحتاج إلى استصحاب الحكم.

ولا ينافي هذا قوله فيما مرّ آنفاً: «ويلحق به في المقام الشياع ولو لم يفد العلم». انتهى؛ إذ المراد بعدم إفادته للعلم هو عدم إفادته له بالنسبة إلى الفرسخ التحقيقي لا العرفي، فتأمّل جيّداً.

فإنّه بعد استفادة كون المدار على ما يسمّى في العرف فرسخاً على ما صرّح به في الكتاب [أنظر: ص ٢١٥] لا بدّ من إحراز كون المسير مسافة عرفيّة، وحصول الظنّ بكونه مسافة تحقيقيّة بالشياع لا أثر له ولو قلنا بحجّيّته، فضلاً عما إذا منعنا عنه، كما هو واضح.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أن الظنّ بكونه مسافة تحقيقية ملازم للقطع بكونه مسافة عرفيّة، أو الظنّ الاطمئناني به، فتأمّل.

١. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

٢. في المطبوعة: «التخيير» بدل «التنجيز».

وثانيهما: أنّ كلّ حكم علّق على أمر وجودي ففي مورد الشكّ في وجود المعلّق عليه لابدّ من إحرازه وإلّا يبنى على ضدّه أو نقيضه، وذلك كالاعتصام المعلّق على الكرّ أو كونه جارياً أو مطراً ونحو ذلك؛ فإنّه لو لم يحرز الكرّيّة يحكم بنجاسته بالملاقاة، لا من باب قاعدة المقتضي والمانع - فإنّها ليست قاعدة مبنيّةً على أساس - بل لأنّ تعليق الحكم على قيد يدلّ بلازم الخطاب عرفاً على أنّ [في] مورد الشكّ يبنى على عدم حصول القيد، وعدم الحكم لا من باب استعمال اللفظ في [٩/a] الحكم الواقعي والظاهري - فإنّه باطل - بل من باب الملازمة العرفيّة المستفادة من التعليق وإلّا فاللفظ مستعمل في الحكم الواقعي. ومن هذا القبيل تعليق الحلّيّة والرخصة على طيب النفس، ففي الشكّ في رضا المالك لا يجوز له التصرّف. وفي المقام الترخيصُ في القصر والتسهيلُ على المسافر عُلِّق على سير المسافة الخاصّة فمع الشكّ في حصولها يبنى على عدمه.

[الفرع] السادس:

لو صلّى قصراً ثمّ تبيّن عدم كون مقدار السير مسافة فهل يجب الإعادة أو القضاء أولا؟ وجهان، والأقوى هو الوجوب؛ فإنّ الإجزاء مبني على أحد من الوجهين، وكلاهما ممّا لا دليل عليه.

[الوجه] الأوّل: قاعدة الإجزاء المعروفة كليّة وقد بيّنا في الأصول أنّ مقتضى المذهب عدم الإجزاء، لاسيّما مع انكشاف الخلاف القطعي.

[الوجه] الثاني: أن يكون حكم[1] القصر مرتّباً في المقام على الواقع وعلى ما قام عليه الطريق كليهما، فيدور القصر امّا على الثمانية الواقعيّة، وإمّا على ما أحرزأته ثمانية إمّا بالبيّنة [الف/٧] أو بالشياع الظنّي، وهذا وإن لم يكن تصويباً باطلاً - لأنّ التصويب

---

١. في المطبوعة: «أنّ حكم» بدل «أن يكون حكم».

في الموضوعات لا دليل على بطلانه، لاسيّما في موضوع خاصّ - إلّا أنّ الدليل على الإلحاق لابدّ أن يكون قطعيّاً، فإدخال الشياع الظنّي ونحوه في الموضوع الواقعي ممّا لا وجه له. نعم، هنا شيء تقدّم الإشارة إليه وهو أنّ الموضوع في المقام ليس تحقيقيّاً، بل المدار على ما يعدّ في العرف أنّه ثمانية، فتبيّنُ الخلاف في المقام لابدّ أن يلاحظ بالنسبة إلى هذا النحو من الموضوع لا الثمانية الواقعيّة، ففي مورد وجب القصر ولو[1] علم أنّه لا يبلغ الثمانية التحقيقيّة لا إلى [illegible] أنّه لو انكشف عدم كونه كذلك[2] لا يجب الإعادة والقضاء، فمحلّ الكلام أنّه لو تبيّن [٩/b] عدم كونه ثمانية عرفاً. والأقوى وجوب الإعادة والقضاء ولو اعتمد على أمارة ظاهريّةٍ، كالبيّنة ونحوها من الشياع الظنّي[3].

وعلى هذا ظهر حكم عكس المسألة وهو ما لو صلّى تماماً ثمّ تبيّن كون ما قصد سيره مسافةً؛ فإنّ الاستصحاب وإن كان مدركاً له إلّا أنّه ليس حجّة مع تبيّن كونه مخالفاً للواقع، فالأقوى وجوب الإعادة والقضاء في هذه الصورة أيضاً.

الشرط الثاني: قصد المسافة

فمجرّد قطعها من دون قصد لا يوجب التقصير، فالهائم الّذي لا مقصد له أو طالب

---

١. في هامش نسخة «ش»: «حقّ العبارة أن يقال: ولو مع العلم بأنّه لا يبلغ.. إلى آخره».

٢. في هامش نسخة «ش»: «أي: بالغاء الثمانية الحقيقيّة».

٣. **قوله: «من الشياع الظنّي»**، انتهى.

فيه: أنه إن كان المراد من الشياع الظنّي هو كونه ظنّياً بالنسبة إلى الثمانية العرفية فقد عرفت في الحاشية السابقة أنّه لا دليل على اعتباره كي يصح الاعتماد عليه في مقام إحراز المسافة.

وإن كان المراد كونه ظنّياً بالنسبة إلى الثمانية التحقيقيّة مع كونه قطعياً بالنسبة إلى العرفيّة ففيه: أنّه -بعد كشف الخلاف وأنّها لم تكن ثمانية عرفاً- لا فرق بين كونه ظنّياً بالنسبة إلى الثمانية التحقيقيّة أو قطعيّاً، فتقييد الشياع بالظنّي لم يعلم له وجه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التقييد به لإخراج ما إذا كان قطعياً بالنسبة إلى الثمانية التحقيقيّة، ولم ينكشف الخلاف بالنسبة إليها، فإن انكشافه بالنسبة إلى الثمانية العرفيّة حينئذٍ لا يضرّ بصحّة ما صلّاه قصراً؛ لأنّ المدار على الأعمّ من الثمانية الحقيقيّة والعرفيّة، وليس على خصوص العرفيّة كي يكون انكشاف الخلاف بالنسبة إليها موجباً للإعادة والقضاء مطلقاً ولو لم ينكشف الخلاف بالنسبة إلى الحقيقيّة، فتأمّل جيّداً.

الغريم أو الآبق الّذي يقصد الرجوع متى وجده لا يقصّر وإن زاد سفره على أضعاف المسافة.

والدليل عليه - مضافاً بأنّ القاعدة الأوّلية المستفادة من مجموع أحكام المسافر تقتضي ذلك؛ فإنّ وجوب التقصير بعد الخروج عن حدّ الترخّص لا يعقل إلّا[1] أن يكون قاصداً للمسافة، وإلّا لابدّ أن يكون الحكم موقوفاً على بلوغ المسافة خارجاً - الأخبار الخاصّة، ففي مرسلة صفوان قال: سألت الرضا ﷺ عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتّى بلغ النهروان، وهي أربعة فراسخ من بغداد، أيفطر إذا أراد الرجوع ويقصّر؟ قال: «لا يقصّر ولا يفطر؛ لأنّه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية [ب/٧] فراسخ، إنّما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير إلى الموضع الّذي بلغه، ولو أنّه خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً وجائياً لكان عليه أن ينوي من الليل سفراً والإفطار».[2]

وتقدّم في صدر المبحث موثّقة عمّار؛ فإن قوله ﷺ: «لا يكون مسافراً حتّى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ»[3] ظاهر في أنّه يراد منه حتّى يقصد [١٠/a] سير ثمانية من منزله أو قريته.

وفي موثّقه الآخر قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يخرج في حاجته وهو لا يريد السفر، فيمضي في ذلك يتمادى به المضي حتّى يمضي به ثمانية فراسخ، كيف يصنع في صلاته؟ قال: «يقصّر ولا يُتِمّ الصلاة حتّى يرجع إلى منزله»؛[4] فإنّ الرواية ظاهرة في حكم الرجوع حيث إنّه يقصد المسافة.

وبالجملة مجرّد قطع المسافة لا يوجب التقصير، بل تقدّم أنّه لا يمكن الالتزام به مع وجوب القصر بمجرّد الخروج عن حدّ الترخّص.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «إلّا، ظ».

٢. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٥، ح٦٦٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٨، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٨، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٤. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٥، ح٦٦٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٨، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

[فروع أربعة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً:

[الفرع] الأوّل:

إنّه لو طرأ لغير القاصد القصدُ في الأثناء فهل يعتبر كون مقصوده بنفسه مسافةً أو يكفي بلوغها ولو بضمّ الرجوع إليه؟ وجوه، والأقوى أنّه يضمّ الرجوع[1] إلى الذهاب لو كان كلّ منهما أربعاً؛ لأنّه لا خصوصيّة لهذه الصورة بحيث يكفي فيه مطلق التلفيق، فلو سافر ستّة فراسخ بلا قصد أو بقصد خصوصها من دون قصد الرجوع ثمّ بدا له سير فرسخ مع قصد الرجوع فلا موجب للتقصير؛ لأنّه وإن أنشأ قصد سير ثمانية فراسخ فرسخاً ذهابيّاً وسبعة إيابيّاً إلّا أنّ التلفيق إنّما يكفي لو كان كلّ من الذهاب والإياب أربعاً؛ لما تقدّم أنّه لا دليل على كفاية مطلقة. وفي حكم هذه الصورة من حيث عدم الإلحاق ما لو سافر سبعة فراسخ بلا قصد ثمّ قصد فرسخاً مع قصد الرجوع؛ فإنّ هذا الفرسخ لا يضمّ إلى الإياب وإن كان بنفسه مسافة، بل يقصّر بعد الرجوع؛ وذلك لأنّ قصد نفس الفرسخ لا أثر له في تحقّق المسافة، والقصر إنّما يشرع بعد تحقّق قصد نفس المسافة وهو يتحقّق بالشروع في الرجوع، فلو سافر ثمانية فراسخ بلا قصد ثمّ بدا له سير فرسخ أو فرسخين أو ثلاثة مع [١٠/b] الرجوع فلا يجوز له القصر إلّا عند الرجوع؛ لأنّ الثمانية بلا قصد كالعدم، وذهاب فرسخ أو فرسخين أو ثلاثة بنفسه ليس مسافة، وضمّها إلى الإياب إنّما يفيد لو كان كلّ من الذهاب والإياب بريداً، فقصد ما هو أقلّ من بريد لا أثر له.

[الفرع] الثاني:

إنّه كما يعتبر القصد في الابتداء كذا يعتبر في الأثناء، أي لابدّ [الف/٨] من

---

١. عبارة «إليه وجوه، والأقوى أنّه يضمّ الرجوع» لم تأت في المطبوعة.

استمرار قصد قطع المسافة، فلو عدل عنه في الأثناء يرجع إلى حكم الحاضر، وكذا لو تردّد في الأثناء.

ويدلّ عليه ما في *العلل* عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر ﷺ عن قوم خرجوا في سفرلهم فلمّا انتهوا إلى الموضع الّذي يجب عليهم فيه التقصير قصّروا، فلمّا أن صاروا على رأس فرسخين أو ثلاثة أو أربعة فراسخ تخلّف منهم رجل لا يستقيم لهم السفر إلّا بمجيئه إليهم، فأقاموا على ذلك أيّاماً لا يدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون، هل ينبغي لهم أن يُتِمّوا الصلاة أو يقيموا على تقصيرهم؟ فقال: «إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم أقاموا أم انصرفوا، وإن كانوا ساروا أقلّ من أربعة فراسخ فليُتِمّوا الصلاة ما أقاموا، فإذا مضوا فليقصّروا، ثمّ قال ﷺ [و] هل تدري» إلى آخره[1] الّذي تقدّم ذكره في الشرط الأوّل.

وصحيحة أبي ولّاد قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: إنّي (كنت)[2] خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن هبيرة، وهو من الكوفة على نحو عشرين فرسخاً في الماء، فسرت يومي ذلك أُقصِّر الصلاة، ثمّ بدا لي في الليل الرجوع إلى الكوفة، فلم أدر أُصلّي في رجوعي بتقصير أو تمام؟ وكيف[3] كان ينبغي أن أصنع؟ فقال: «إن كنت سرت في يومك الّذي خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت أن تصلّي بالتقصير؛ لأنّك كنت مسافراً إلى أن تصير إلى [١١/a] منزلك»، قال: «وإن كنت لم تسر في يومك الّذي خرجت فيه بريداً فإنّ عليك أن تقضي كلّ صلاة صلّيتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تَرِيمَ[4] من مكانك ذلك؛ لأنّك لم تبلغ الموضع الّذي

---

١. علل الشرائع، ج٢، ص٣٦٧، ح١.

٢. أضفنا ما بين المعقوفين من المصدر.

٣. في المخطوطتين والمطبوعة: «فكيف»، كما في الوافي، ج٧، ص١٣٨.

٤. «تريم أي تبرح، يقال: مارمت بالمكان» ملاذ الأخيار، ج٥، ص٥٧٠.

يجوز فيه التقصير حتّى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصّرت، وعليك إذا رجعت أن تُتِمّ الصلاة حتّى تصير إلى منزلك»،[١]

فإنّ هاتين الروايتين تدلاّن على أنّ «الترديد» أيضاً في حكم «العزم» على العدم في انقلاب حكم القصر إلى التمام، ولا يضرّ اشتمال الثانية على وجوب إعادة ما صلّاه قصراً الّذي ينافي مع[٢] صحيحة زرارة[٣] الّتي هي المعمول بها عند الأصحاب من عدم وجوب الإعادة، وعلى الفوريّة في القضاء الّتي لا نقول بها؛ لأنّ عدم العمل ببعض مضمونها لا يضرّ بحجيّتها في الباقي، مع أنّه يمكن حملها على الاستحباب، كما حملوا عليه رواية المروزي عن *الفقيه* قال عليه السلام: «التقصير في الصلاة بريدان أو بريد ذاهباً ويريد جائياً» إلى أن قال: «وإن كان قصّر ثمّ رجع عن نيّته أعاد الصلاة».[٤]

وبالجملة كما يعتبر القصد في الابتداء [ب/٨] كذا يعتبر في الأثناء؛ لأنّه لم يُجعَل القصر دائراً[٥] مدار مجرّد قصد الثمانية في خبر من الأخبار، بل على قطعها مع قصدها وإن كان تبعيّاً اختياريّاً أو مجبوراً، بل اضطراريّاً، بحيث لو لم تكن صحيحة زرارة لقلنا إنّ مقتضى القاعدة إعادة ما صلّاه قصراً إذا رجع عن نيّته أو تردّد حتّى لو قلنا بأنّ الأمر الظاهري موجب للإجزاء؛ لأنّه ليس ما صلّاه قصراً مطابقاً للأمر الظاهري، بل أمر خيالي لم يقل أحد بكونه موجباً للإجزاء، فلو لم يستمرّ قصده يجب عليه التمام. نعم، يشكل ذلك أنّه لو كان المدار على القطع مع القصد كيف يجب عليه القصر بمجرّد الخروج عن محلّ الترخّص، وسيجيء إن شاء الله ما يدفع [١١/b] به الإشكال. نعم، إذا بلغ مقدار أربعة فراسخ وأراد الرجوع - أو مقدار ثمانية -

---

١. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٩٨، ح٩٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٩، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٢. في هامش نسخة «ش»: «ما في» ظ».
٣. اُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٤. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٦، ح٦٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٧، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.
٥. في نسخة «ص»: «دائر» بدل «دائراً».

فترديده في الزائد لا يضرّ بالقصر، فمحلّ الكلام ما إذا عدل أو تردّد قبل بلوغ الأربعة، وكذا إذا كان بعد بلوغ الأربعة وقبل الوصول إلى الثمانية مع العزم على عدم العود أو مع التردّد. وذلك لأنّه مع العزم إلى العود ينقلب قصد المسافة الامتداديّة إلى التلفيقيّة، فإذا تردّد أو عزم على العدم بعد بلوغ أربعة فراسخ فهذا التردید أو العزم على العدم وإن أضرّ بقصد الثمانية الامتداديّة إلّا أنّه لا يضرّ بموجب القصر الّذي هو أعمّ من الثمانية الامتداديّة والتلفيقيّة، فمع العزم على العود يبقى على القصر. فما عن *المحصول* من أنّ التلفيق يكفي إذا قصده من أوّل السفر لا وجه له؛ لأنّه لا فرق بين الأمرين في تحقّق موضوع القصر.

ومن ذلك يظهر أنّه يكفي في قصد الثمانية الامتداديّة قصدُ نوعها وإن رجع عن شخص خاصّ، فلو قصد في أوّل السفر بلداً مخصوصاً به يتحقّق المسافة فبدا له في الأثناء وقصد بلداً آخر يبلغ ما بقي من الوصول إليه مع ما سلف منه مقدار المسافة قصّر بلا إشكال؛ لأنّ المدار على قصد ثمانية فراسخ ولم يرجع عن هذا القصد وإنّما رجع عن قصد بلد مخصوص، وهذا لا يضرّ بما هو موضوع للقصر، فما عن *الروض* من أنّ المدار على المسافة الشخصيّة[1] لا وجه له.

ثمّ إنّ شيخنا الأنصاري ﷺ في حاشية *نجاة العباد*[2] استشكل فيما لو عدل من قصده بعد بلوغ الأربعة عن[3] التقصير لو لم يرجع ليومه مع أنّه أفتى بالتمام فيما لو كان من أوّل الأمر قاصداً لسير أربعة مع عدم قصد الرجوع. ولعلّ وجهه ورود الروايات الخاصّة في المقام، كرواية إسحاق بن عمّار[4]. والأقوى هو القصر في كلتا المسألتين، و[١٢/a] تقدّم وجهه.

---

١. روض الجنان، ج٢، ص١٠٢٧.

٢. نجاة العباد، ص١٨٠.

٣. في هامش نسخة «ش»: «في». ظ.

٤. في هامش نسخة «ش»: «المتقدّمة حيث قال ﷺ: إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم أقاموا أم انصرفوا».

[الفرع] الثالث:

لا يعتبر في قصد المسافة أن يكون مستقلّاً، بل يكفي ولوكان من جهة التبعيّة للغير، كالزوجة والخادم والعبد إذا علموا بقصد متبوعهم المسافة وكانوا عازمين على المتابعة، ولا أن يكون عن اختيار،[1] بل يكفي ولوكان مجبوراً على السفر، كالمكره، بل يكفي[2] مضطرّاً في السير، كأن يُشَدّ يداه ورجلاه وحُمِل إلى السفر مع علمه بأنّ ما يوجّه إليه مسافة.

أمّا المكره فواضح؛ لأنّه قاصد للسفر وإن كان قصده ناشئاً عن داعٍ غير اختياري، ولم يعتبر في أدلّة القصر إلّا قصد المسافة، فإنّ مطلق[3] [الف/٩] ثمانية فراسخ - كما في قوله عليه السلام: «إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ»،[4] ونحو ذلك مثل قوله: قال: سألته عن التقصير؟ قال: فقال: «في بريدين أو بياض يوم»،[5] وقوله عزّ من قائل ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[6]، فالمضطرّ[7] و إن لم ينسب إليه الفعل إلّا أنّه يصدق في حقّه كونه على سفر بل يمكن استفادة ما ذكرنا من مناسبة الحكم والموضوع، وهي أنّ المدار في التقصير على البُعد الخاصّ من البلد[8] وهو حاصل ولو لم يكن عن اختيار، وحيث إنّ البُعد عن البلد يوجب المشقّة والتعب فناسب التخفيف على العباد وجوب القصر عليهم.[9]

---

١. في نسخة «ص»: «طيب» بدل «اختيار».

٢. في المخطوطتين: «بل ولو كان» بدل «بل يكفي».

٣. في نسخة «ش» والمطبوعة: «بل نفس سير» بدل «فإنّه مطلق».

٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥١، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٥. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح٧.

٦. البقرة(٢): ١٨٤.

٧. في هامش نسخة «ص» فوق كلمة «المضطرّ»: «وإن قيّد بالنيّة إلّا أنّها لا بمعنى الاسمي والإخطاري، بل بمعنى العلم بكونه على سفر ثمانية».

٨. في هامش نسخة «ص» فوق كلمة «البلد»: «غاية الأمر لا مجرّد ذلك، بل مع العلم به».

٩. في المطبوعة زيادة «كذا قال بعض الأساطين» هنا.

وبالجملة: أدلّة الباب على طوائف ثلاث:

[الطائفة] الأولى: ما رتّب الحكم فيه على نفس تحقّق المسافة، كالآية الشريفة وما ساق مساقها.

و[الطائفة] الثانية: ما رتّب الحكم فيه على إيجاد المسافة، كقوله ﷺ: «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً»،[1] و نحو ذلك.

و[الطائفة] الثالثة: ما رتّب فيه على نيّتها و إرادتها، كقوله ﷺ: «وليس يريد السفر ثمانية [فراسخ]»،[2] وقوله ﷺ: «لكان عليه أن ينوي من الليل سفراً».[3]

أمّا الطائفة الأولى فصريحة في أنّه لو تحقّق منه المسافة مع علمه بها فحكمه القصر ولو كان مضطرّاً في صدور السير منه.

وأمّا [الطائفة] الثانية: فكذلك أيضاً؛ لما ظهر في محلّه [١٣/b] أنّ هيئة غير فعل الأمر والنهي وضعت لنسبة العرض إلى محلّه، ولم يوضع مخصوص الفعل الاختياري، ولا وجه لانصرافه إليه أيضاً؛ لأنّه بعد عموم الأفعال لأفعال السجايا والأفعال اللازمة وعدم أخذ الاختياريّة في مادّة الفعل ولا في هيئته ولا في المجموع المركّب فيشمل الأفعال الخارجة عن تحت الاختيار، بل حكمهم بالضمان في حال النوم ونحوه ليس إلّا لعموم الفعل.

وأمّا [الطائفة] الثالثة: فلأنّ «الإرادة» و «النيّة» تارةً تعتبر من حيث إنّها من الصفات النفسانيّة، وأخرى من حيث انفعال النفس عنها وتوطينها نحو المراد، وثالثةً من حيث الجهتين، وفي المقام - بمناسبة الحكم والموضوع وأنّ السفر في نوعه موجب للتعب والمشقّة - يناسب أن يكون وجه اعتبارها توطين النفس عنها، فمع

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٩، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٩.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٨، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٣. نفس المصدر.

العلم بأنّه يُحمَل قهراً إلى ثمانية فراسخ يجب عليه القصر؛ فإنّه المناسب للمسافر، وهي الموجب للتسهيل عليه، فعلى هذا لا يمكن التمسّك بحديث الرفع[1] لرفع أثر [ب/٩] الفعل المكره عليه والمضطرّ عليه؛ لأنّ رفع أثرهما خلاف المنّة في المقام.

وحاصل الكلام أنّ نفس العلم بتحقّق المسافة منه كافٍ في لزوم القصر وإن لم يكن مستقلّاً في القصد ولا مختاراً فيه ولا في السير، في مقابل الجاهل بتحقّق سير هذا المقدار منه والمردّد، فلو علم أنّ المتبوع يقصد المسافة وكان التابع قاصداً للتبعيّة يجب عليه القصر، وأمّا لو لم يعلم بذلك فلو أمكنه السؤال عنه فيجب على ما تقدّم أنّ الشبهة الموضوعيّة لا يجب الفحص عنها لو احتاج الفحص إلى أزيد من السؤال ونحوه مثل النظر والاستماع وأمثالهما، لا ما إذا ارتفعت الشبهة بالسؤال والنظر ونحوهما، (إلّا أن يقال: لو كان وجوب السؤال من باب عدم صدق الشبهة حتّى يكون مورداً للاستصحاب لوجب السؤال، وأمّا إذا كان من باب إدخال نفسه في موضوع من يجب عليه القصر فلا وجه له، فتدبّر)[2]. نعم، لا يجب على المتبوع إعلامه ولا إخباره بعد السؤال؛ لعدم دليل عليه.

ثمّ لو انكشف أنّ المتبوع كان قاصداً للمسافة فلا يجب [١٣/a] عليه القصر إلّا إذا كان الباقي مسافة؛ لأنّه وإن قصد ما قصد متبوعه إلّا أنّه حيث لا يعلم بقصد متبوعه - إمّا لاعتقاده بعدم قصده المسافة أو لشكّه في ذلك - فيكون كمن قصد غريمه ولا يعلم بمكانه، فقياسه بمن قصد بلداً معيّناً واعتقد عدم بلوغه مسافةً فبان في أثناء الطريق أنّه مسافة - كما في *العروة*[3]. لا وجه له؛ لأنّه فرق بين أن يكون المقصود معيّناً وبلوغه مقدار المسافة مجهولاً، وبين أن يكون المقصود مجهولاً،

---

١. الخصال، ص٤١٧، ح٩ والتوحيد، ص٣٥٣، ح٢٤.

٢. بين الهلالين لم تأت في نسخة «ش» والمطبوعة.

٣. العروة الوثقى، ج٢، ص٤٢٨، م٢٠.

ومجرّد كون مقصود المتبوع في الواقع معيّناً لا يفيد؛ لصدق تعيّن قصد التابع،[1] كما أنّ كون الغريم في بلد خاصّ في الواقع لا يفيد؛ لصدق تعيّن قصد طالبه.

وبالجملة حيث لا يعلم التابع أنّ المتبوع قاصد لأيّ مكان من الأمكنة فلا وجه لأن يكون القصر عليه واجباً.

وبالجملة وجوب القصر على التابع يتوقّف على أمرين: أحدهما: علم التابع بقصد المتبوع المسافة، فلا يكفي قصده الواقعي ولو انكشف في أثناء الطريق. الثاني: بناؤه على التبعيّة، فلو علم بمفارقته أو ظنّ أو شكّ يبقى على التمام ولو كانت التبعيّة واجبةً عليه، كالزوجة والعبد.

أمّا مع العلم فواضح، وأمّا مع الظنّ والشكّ فلأنّه معهما لا يمكن [الف/١٠]أن يتحقّق منه قصد المسافة؛ لأنّ السفر إنّما يتحقّق إمّا عن جزم أو وثوق واطمينان بتحقّقه، ومع احتمال رجوعه عنه قبل وصوله إلى أربعة فراسخ احتمالاً عقلائياً لا يعقل أن يتحقّق منه قصده فيجب عليه التمام، وقد ذكرنا في بحث النيّة اعتبار الجزم فيما يرجع اختياره إليه، وإنّما لم يعتبر الجزم فيما يكون فسخاً لقصده وناسخاً لإرادته، كالموانع الّتي يحتمل تحقّقها في الأثناء، فاحتمال وجود المانع من الموت والزحام ونحوهما لا يضرّ بالجزم.

وأمّا كونه مردّداً في إتمام [١٣/b] الصلاة ولو لم يعرض عارض فهذا ينافي قصد الامتثال، فالمسافر الّذي لا يكون جازماً بمتابعة متبوعه، بل يبني على التخلّف عنه مهما أمكن لا يكون قاصداً للسفر. نعم، إذا احتمل في البين عروض ما يوجب فسخ عزمه فهذا لا يضرّ بقصده.

وبالجملة مع عدم الوثوق بطي المسافة كيف يمكن أن يقال: يجب عليه

---

١. في هامش نسخة «ش»: «فإنّه في الأوّل يكون قاصداً للمسافة. غاية الأمر أنّه لا بعنوانها وهذا بخلاف الثاني فإنّه ليس قاصداً لها أصلاً، كما لا يخفى».

القصرُ؟ بل ينحصر مورده بما إذا بنى جزماً على المتابعة من حيث الجهة الراجعة إليه وإن احتمل احتمالاً بعيداً بعروض ما يمنعه عن طي المسافة، كمن يصلّي في المشاهد المشرّفة في غير مورد الزحام ويحتمل الزحام اتّفاقاً؛ فإنّ هذا الاحتمال - كاحتمال المرض والموت مع عدم وجود آثارهما - لا يضرّ بالجزم والعزم؛ فإنّ الزائد على هذا المقدار لا يمكن أن يعتبر وإلّا يمتنع الامتثال غالباً، بل دائماً.

[الفرع] الرابع:

قد تقدّم أنّه يعتبر استمرار القصد وأنّه لو تردّد أو عزم على العدم يُتِمّ، ولا كلام في ذلك لو بقي على العزم على العدم أو على تردّده، إنّما الإشكال في أنّه لو عاد إلى قصده الأوّل فهل يعتبر كون الباقي مسافة بنفسه؟ أو يكفي بلوغها بضمّه إلى السابق مطلقاً؟ أو بإسقاط ما تخلّل في البين في حال العزم على العدم أو التردّد؟ أو فيما إذا لم يقع منه سير في حال التردّد أو العزم على العدم؟ وجوه أو أقوال.

أمّا اعتبار كون الباقي بنفسه مسافةً فلِما يُتوهَّم أنّ حكم ما قطعه أوّلاً زال من جهة العزم على العدم أو التردّد، فلو عزم على الذهاب ثانياً فهذا سفر جديد لابدّ أن يكون بنفسه مسافة. ولا يخفى أن هذا القول يناسب اعتبار السفر الشخصي في لزوم القصر، ويناسب أن يكون قائله قائلاً [ب/١٠] في سفر المعصية بما قاله في المقام، أي لو رجع عن قصد المعصية يجب أن يكون الباقي مسافة.

[41/a] **وكيف كان** فلا وجه له أصلاً؛ لعدم دليل على اعتبار الاستمرار في القصد[1] بحيث لا يتخلّل في أثنائه تردّدٌ أو عزمٌ على العدم بحيث يكون حكمه

---

١. **قوله: «العدم دليل على اعتبار الاستمرار في القصد»**. انتهى.
يمكن أن يقال: إنّ الدليل على اعتبار استمراره بحيث لا يتخلّل في الأثناء التردّد أو العزم على العدم هو قوله عليه السلام في رواية إسحاق بن عمّار: «وإن كانوا ساروا أقلّ من أربعة فراسخ فليتمّوا الصلاة»، فإنّه لو لم يكن الاستمرار معتبراً في القصد لما كان وجه لأمره عليه السلام بالإتمام بمجرّد تخلّل التردد في أثناء المسافة.

حكم الصوم، مع أنّ إطلاق قوله ﷺ في ذيل رواية إسحاق بن عمّار: «فإذا مضوا فليقصّروا»[1] يشمل ما لوكان الباقي بعد المضي أقلّ من المسافة.

وأمّا كفاية ضمّ ما بقي إلى ما سبق حتّى المقدار المتخلّل في الأثناء الّذي هو في طرفي النقيض مع الوجه الأوّل فلِما يُتوهَّم من عود ما كان سبباً للقصر فيكفي تحقّق المسافة من مجموع ما مضى وما بقي والمتخلّل. ولكنّه فاسد لأنّ ما وقع في الأثناء من السير بلا قصد أو مع قصد عدم سير المسافة كيف يمكن إلحاقه بما قبله وما بعده؟! وهذا لا يستقيم إلّا أن يكون نفسُ قطع المسافة موجباً للقصر لا قصدُها.

وأمّا كفاية ضمّ ما بقي إلى ما سبق بإسقاط ما سار في حال التردّد أو العزم على العدم - كما جزم به صاحب *الجواهر* وأفتى به في *نجاة العباد*[2]. فمبني على أن يكون قصد المسافة الّتي بين أزيد من الثمانية من قبيل الكلّي في المعيّن بحيث كلّ ما نقص ما عدا الثمانية لا يضرّ بالثمانية، ففي المقام حيث إنّه قصد من الأوّل سير أزيد من الثمانية فما تخلّل في البين من السير الواقع في حال التردّد لا يضرّ

ومنه يظهر أنّه لا وجه للتمسّك للمقام بإطلاق قوله ﷺ في ذيل الرواية: «فإذا مضوا فليقصروا»؛ إذ مع ظهور الصدر في اعتبار الاستمرار في القصد، ووجوب الإتمام بمجرّد تخلّل التردّد في الأثناء لا ينعقد لقوله ﷺ في الذيل: «فإذا مضوا». انتهى إطلاق، كي يعمّ ما إذا كان الباقي أقلّ من المسافة أيضاً.

هذا، والتحقيق: ابتناء حكم المسألة على أنّ التردّد في أثناء المسافة هل هو قاطع لموضوع السفر أو لحكمه؟ فإن قلنا بأنّ المستفاد من قوله ﷺ: «وإن كانوا ساروا أقلّ من أربعة فراسخ فليتمّوا» هو كون التردّد قاطع لموضوع السفر، فاللازم هو الحكم باعتبار كون الباقي بنفسه مسافة.

وإن قلنا بأنّ المستفاد منه هو كون التردّد قاطعاً لحكم السفر فاللازم هو الحكم بكفاية كون الباقي بانضمامه إلى السابق مسافة.

ولا يبعد دعوى ظهور قوله ﷺ: «فليتمّوا» في انقطاع مجرّد حكم السفر دون موضوعه، لا أقلّ من عدم ظهوره في انقطاع موضوعه، فلا دلالة له حينئذٍ على أزيد من انقطاع مجرّد حكمه؛ لأنّه المتيقّن على كلّ حال، كما لا يخفى، فتدبّر جيّداً.

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح١٠.

٢. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٢٠٧؛ ونجاة العباد، ص١٨٠.

بقصد [الـ]ثمانية، وهو وإن تردّد في الأثناء إلّا أنّه لمّا رجع إلى قصده الأوّل فإذا كان ما بقي مع ما سبق مسافةً فيتعيّن أن يكون كلّي الثمانية منطبقاً على المجموع الملفّق.

ولكنّه لايخفى أنّ من قصد سيرأزيد من ثمانية المسافة الموجبة للقصريتحقّق بأوّل وجودها، ولا معنى أن يكون من قبيل الكلّي في المعيّن، ولذا لا إشكال في أنّه بعد تحقّق سيرثمانية لا يضرّالتردّد، بل لو نوى الإقامة [١٤/b] وعدل عنها قبل أن يصلّي تماماً يجب عليه القصروإن بقي في هذا المحلّ، فضلاً عمّا لو سافرثانياً.

وبالجملة كما لا إشكال في أنّه بعد التردّد لوعزم على السفرالّذي هوبنفسه مسافة يجب عليه القصركذلك لا إشكال في أنّه لوتردّد بعد سيرثمانية يجب عليه القصرإلّا أن ينوي الإقامة أو يتردّد ثلاثين، فإذا كان القصرعليه واجباً ينكشف أنّ المسافة تتحقّق [الف/١١] بأوّل وجودها، ففي المقام وإن رجع إلى قصده الأوّل إلّا أنّ المنوي حيث وقع مقداراً منه بلا قصد فضمُّ الباقي إلى ما سبق لم يدلّ دليل على كفايته؛ للشكّ في شمول إطلاقات الثمانية للثمانية الّتي وقع [منها] قطعة بلا قصد بين أجزائها، وكفاية ضمّ ما سبق إلى ما سيأتي يحتاج إلى دليل.

نعم، لولم يقع منه سيرفي حال التردّد أوالعزم على العدم فالأقوى كفاية كون المجموع مسافة، وهو رابع الوجوه؛ لأنّ المنوي وقع مجموعه عن قصدٍ ولا يعتبرفي قصد أجزاء المركّب إلّا وقوع كلّ جزء تبعاً عن قصد الكلّ؛ وأمّا بقاء قصد الكلّ حين إتيان كلّ جزء فلا يعتبر، بل لا يمكن اعتباره؛ لأنّ ما وقع من الأجزاء لا يمكن بقاء قصد إتيانه حين قصد ما بقي؛ فإنّ كلّ قدم هي جزء من سيرائتي عشرألف قدماً إذا تحقّق فينقطع القصد به. فبالنسبة إلى المنوي إذا رجع إلى قصده الأوّل فيقع ما بقي على طبق ما قصده أوّلاً، ولم يدلّ دليل على أنّ حكم سيرثمانية حكم الصوم في اعتباراستمرارالقصد وقاطعيّة التردّد أوالجزم على العدم. وأمّا بالنسبة إلى القصد فهو وإن رجع عن قصده إلّا أنّه لم يدلّ دليل على اعتباراستمراره كذلك ولا

على [١٥/a] اعتبار القصد الشخصي، بل مقتضى الإطلاقات كفاية سنخ هذا القصد. هذا مع ما عرفت من شمول ذيل موثّقة إسحاق بن عمّار للمقام، فالإنصاف أنّ هذه الصورة لا وجه للاستشكال فيها[ـا]، بل الأقوى إلحاق الصورة السابقة بها وإن استشكل فيها شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه، فتدبّر.

الشرط الثالث: أن لا ينقطع سفره بأحد القواطع[1]

وهذا الشرط تارةً يكون شرطاً لأصل شرعيّة القصر، وأخرى شرط لاستمراره بمعنى أنّه لو نوى في أوّل سفره الإقامة في أثناء السفر قبل وصوله إلى ثمانية فراسخ أو المرور إلى وطنه فيجب عليه التمام من أوّل السفر، وأمّا لو لم يكن هذا من نيّته أوّلاً ولكنّه عرض له قصد الإقامة مثلاً فيجب عليه التمام حين عروض هذا القصد. وعلى هذا فلو تردّد في الإقامة والرحيل في أثناء الطريق ثلاثين يوماً ينقطع سفره أيضاً، وسيجيء في محلّه أنّ قصد إقامة عشرة أيّام والتردّد ثلاثين قاطع لموضوع السفر لا لحكمه.

وعلى أيّ حالٍ لا يتصوّر كون تردّد ثلاثين يوماً مانعاً عن قصد أصل السفر؛ لأنّه لا معنى لعزم التردّد، (كي يكون العزم عليه مانعاً عن قصد أصل السفر، كما هو واضح)[2] [ب/١١] فعلى هذا ما يعتبر لأصل القصد والترخيص للقصر أمران:

الأوّل: أن لا يكون قاصداً لإقامة عشرة أيّام في أثناء الطريق، أي قبل طيّ المسافة، وأمّا لو كان قاصداً للإقامة بعد سير ثمانية فراسخ فلا يضرّ بالقصر.

والثاني: أن لا يكون قاصداً لمروره على وطنه في أثناء الطريق، وأمّا ما يعتبر لاستمرار القصد فثلاثة بضمّ[3] بقائه متردّداً ثلاثين يوماً في أثناء الطريق بالأمرين

---

١. في هامش نسخة «ش»: «وانعقاد سفره شرعاً».

٢. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

٣. في هامش نسخة «ش»: «عدم، ظ».

المتقدّمين، فهنا مقامات:

[مقامات ثلاثة]

المقام الأوّل: في الوطن

وهو بمعناه العرفي واضح وهو مسقط الرأس والوطن الاتخاذي، ويظهر من بعض الأساطين أنّ [١٥/b] له معنى ثالثاً وهو الوطن الشرعي؛[١] فإنّ الطبقة الوسطى من الأساطين ألحقوا بالوطن العرفي الوطنَ الشرعي، وهم بين طوائف:

طائفة يفسّر الوطن الشرعي بالوطن الأصلي الّذي نشأ فيه بعد إعراضه عنه، وهم بين من يعتبر فيه بقاء داره وبين من يكتفي بوجود ضيعة له وعقار حتّى نخلة، وبين من لا يعتبر هذا أيضاً، بل لو نزل عند أهله أو بني أعمامه في وطنه الأصلي يتمّ.

وطائفة أخرى يفسّر الوطن الشرعي بالوطن الاتخاذي الّذي أعرض عنه بعد أن جعله مقرّاً لسكناه مع قيامه فيه ستّة أشهر متوالية أو متفرّقة مع وجود داره فيه أو عقار ولو نخلة، وأمّا لو لم يكن له دار أو عقار أو كان وأخرجه عن ملكه فيخرج عن حكم الوطن.

وطائفة ثالثة – وهم المشهور من هذه الطبقة – يفسّره بالمكان الّذي أقام فيه الإنسان ستّة أشهر متوالية أو متفرّقة مع وجود ملك له فيه، سواءٌ اتّخذه مقرّاً له أولا، وسواءٌ كان وطنه الأصلي أولا، كان للتجارة أو لتحصيل العلم أو لغيرهما، فعلى هذا للـ«وطن»

---

١. أُنظر: كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٣، ص١٠٥ – ١٠٨؛ وإليك نصّ كلام الشيخ في المقام: «اعلم أنّ قواطع السفر ثلاثة: أحدها: الوطن الأصلي ألذي نشأ فيه.. الثاني: الوطن المتّخذ، بأن يتّخذ الرجل الغريب مكاناً دار إقامة له على الدوام.. الثالث: الوطن الشرعي، وهو عند المشهور بين المتأخرين كلّ منزل قد أقام فيه ستّة أشهر مع ثبوت ملك له فيه...».

معانٍ ثلاثة: «الوطن الأصلي» و«الوطن الاتخاذي» - ولا يخفى في صدق الوطنيّة على كليهما من دون شرط، كما سيجيء - والثالث «الوطن الشرعي» بمعانيه المذكورة.

وبالجملة محصّل ما يستفاد من مجموع الكلمات أنّ الوطن الشرعي يفسّر بمعانٍ ثلاثة مع الاختلاف في قيود كلّ واحد من هذه المعاني بحيث صار اعتبار كلّ القيود أو بعضها منشأً لأقوال ثمانية، وذكر كلّها في *المستند* مع مدركها.[1] والاختلاف بينهم نشأ من اختلاف الأخبار وهي بين طوائف كثيرة يطّلع عليها الناظر في *الوسائل*،[2] وجعلها في *الحدائق* ثلاثة عشر طائفة.[3] وعمدة المدرك في المسألة صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقصّر في ضيعته؟ قال: «لا بأس ما لم ينو مُقام عشرة أيّام إلّا أن يكون له فيها منزل [١٦/a] يستوطنه»، فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستّة أشهر، فإذا كان كذلك يُتِمّ متى دخلها».[4]

ولا يخفى [الف/١٣] أنّ هذه الصحيحة في مقام بيان حكم ذي الوطنين، وأنّ كلّ من له وطنان يبقى فيه[5] ستّة أشهر في كلّ سنة إذا دخل وطنها يتمّ. وذلك لظهور قوله عليه السلام: «**إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه**» في «استيطانه الفعلي»، أي إذا كان متلبّساً بهذا المادّة وكان يتّخذ هذا المكان وطناً فيُتِمّ، ويؤيّده قوله عليه السلام: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستّة أشهر»؛ فإنّ «يقيم» أيضاً ظاهر في التلبّس بالإقامة وتجدّدها[6]،

---

١. أُنظر: مستند الشيعة، ج٧، ص٢٢٧ - ٢٣٣.

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٢ - ٤٩٧، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر.

٣. الحدائق الناضرة، ج١١، ص٣٦٠ - ٣٦٤.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٣، ح٥٢٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٤، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.

٥. في هامش نسخة «ش»: «فيهما، ظ».

٦. **قوله: «فإنّ (يقيم) أيضاً ظاهر في التلبس بالإقامة وتجددها»**. انتهى.

ولو منع من ظهوره بنفسه في تجدّدها فلا مجال للمنع عنه بعد وقوعه صفة للمنزل في الرواية؛ وذلك لوضوح

الفرق بين قولنا (يقيم زيد في دار له ستّة أشهر) وقولنا: (يكون لزيد دار يقيم فيها ستّة أشهر) فإنّ الأوّل لا يفهم منه إلّا مجرّد تلبّسه بالإقامة فيها في تلك المدّة، وهذا بخلاف الثاني، فإنّه ظاهر في أنّ تلك الدار معدّة للإقامة فيها ستّة أشهر، فيدلّ على تجدّد تلبّسه بالإقامة فيها؛ إذ لا يتحقّق الإعداد إلّا بالتجدّد والتكرّر، كما هو واضح.

وبالجملة: دلالة الصحيحة على حكم ذي الوطنين ليست قابلة للإنكار؛ فإنّها تدلّ عليه من وجوه:

منها: ما ذكرناه آنفاً.

ومنها: ظهور قوله عليه السلام: «يستوطنه» مادّةً في الاستيطان العرفي، فإنّه عليه السلام لما سئل عن حكم التقصير في الضيعة أجاب بأنّ التقصير فيها لا بأس به ما لم ينو إقامة العشرة، أو كان مستوطناً فيها وسكت، ولولا سؤال السائل عن معنى الاستيطان فيها لاقتصر عليه السلام على ذلك، ومن المعلوم أنّه لو كان المراد من الاستيطان المعنى التعبّدي لكان اللازم عليه عليه السلام التعرض لبيان ذلك المعنى ابتداءً ومن دون سؤال السائل.

ولا ينافي ما ذكرنا - من كون المراد من الاستيطان في الصحيحة معناه العرفي - سؤال السائل بقوله: «ما الاستيطان؟»، ولا تفسير الإمام عليه السلام له بقوله: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر»، أمّا عدم منافاة الأوّل فلأنّ الإمام عليه السلام لمّا علّق الإتمام على الاستيطان في الضيعة، وكان المفروض أنّ وطن السائل محلّ آخر، ولم تكن الضيعة مقرّاً دائمياً له، فسأل عن معنى الاستيطان في الضيعة التي ليست مقرّاً دائمياً له، وأجابه عليه السلام بكفاية كونها مقرّاً دائمياً في ستّة أشهر.

ومنه يظهر اندفاع ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمه الله: من أنّ الرواية وإن كانت ظاهرة في اتّخاذ المنزل في الضيعة مقرّاً دائمياً، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بعد منافاته لمفروض السائل من عبوره من أهله ووطنه الدائمي إلى ضيعته [كتاب الصلاة (للأنصاري)، ج ٣، ص ١٠٨].

توضيح الاندفاع: أنّ المنافاة بين ظهور الرواية في الاستيطان الدائمي في الضيعة، وكون مفروض السائل عبوره من وطنه الدائمي إلى ضيعته إنّما تلزم فيما إذا أريد من الاستيطان في الضيعة هو اتّخاذها مقرّاً دائمياً في تمام السنة، فإنّه ينافي فرض كون مقرّه الدائمي هو وطنه الأصلي.

وأمّا إذا أريد منه اتّخاذها مقرّاً دائمياً في ستّة أشهر - كما استظهرناه من الرواية - فلا منافاة بينه وبين كون مفروض السائل عبوره من وطنه إلى ضيعته أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

وأمّا عدم منافاة الثاني فلأنّ من طبع من يبني على الإقامة في كل سنة في محلّ خاصّ مدّة أن يتّخذ فيه منزلاً، بل يهيئ أسباب معيشته في ذلك المنزل غالباً.

ومعه لا يكون ذكر المنزل في الرواية لبيان القيديّة بعد كونه وارد مورد الغالب.

وأمّا ذكر ستّة أشهر فهو أيضاً وارد مورد ما هو الغالب في ذي الوطنين من إقامته في كلّ منهما ستّة أشهر، فلا دلالة له أيضاً على بيان القيديّة، كي ينافي إرادة الاستيطان العرفي من الرواية.

هذا مع أنّ ذكرها كان لازماً بناءً على كون الرواية في مقام بيان حكم من كان له وطنان: شتويّ وصيفيّ، بعد خفاء موضوعه على مثل ابن بزيع، بل أعظم منه.

ومنها: ظهور قوله عليه السلام: «يستوطنه» هيأة في الاستيطان الفعلي والتلبّس بهذه المادّة في الحال؛ لمّا حقّق في

ومقتضى دلالة [الـ]فعل المضارع على التلبّس والتجدّد اعتبار إقامة ستّة أشهر في كلّ سنة فيصير مفاد المجموع أنّ من له وطن يقيم في كلّ سنة فيه ستّة أشهر إذا دخل فيه يُتِمّ صلاته، فالرواية في[1] بيان حكم من كان ذا الوطنين، وليست ناظرة إلى من دخل في منزل كان مقيماً فيه سابقاً[2] ستّة أشهر، إلّا إذا جعل «يقيم» بمعنى «أقام».

وبالجملة قد استدلّ بهذه الصحيحة لأقوال ثلاثة:

الأوّل: لحكم ذي الوطنين،

محلّه من أنّ الفعل المضارع إنّما وضع للنسبة التلبّسية المساوقة للحال، ويتوقف إرادة الاستقبال منه على إدخال (السين) أو (سوف) عليه، فإذا كان ظاهراً في الحال والاستيطان الفعلي فيدلّ على أنّ من كان متلبّساً بهذه المادّة وكانت الضيعة وطناً له فعلاً يتمّ الصلاة متى دخلها.

ولا ينافي ما ذكرنا -من ظهور «يستوطنه» في الحال والتلبّس الفعلي- ما أفاده شيخنا الأنصاري ﷺ من أنّ استيطان المنزل عبارة عن اتّخاذه وطناً، وهذا المعنى حيث إنّه آنيّ، وليس أمراً تدريجيّاً كي يمكن التلبّس به في الحال، فينحصر في الماضي والاستقبال... إلى آخر ما أفاده [انظر: كتاب الصلاة (للأنصاري)، ج ٣، ص ١٠٩]؛ وذلك لأنّ الاتّخاذ المستفاد من هيأة الاستفعال وإن كان آنيّاً فلا يمكن التلبّس الفعلي به بمعناه المصدري، إلّا أنّه يمكن التلبّس الفعلي به بلحاظ معناه الاسم المصدري؛ فإن المتّخذ وطناً باعتبار وصفه العنوانيّ أمر تدريجيّ قابلٌ للتلبّس به فعلاً.

وعليه فلا محذور في إرادة الحال من قوله ﷺ: «يستوطنه» أصلاً، كما لا يخفى.

ثمّ لو سلّمنا عدم تماميّة ما استظهرناه من الصحيحة من الوجوه في دلالتها على حكم ذي الوطنين فلا أقلّ من كونها مانعة عن انعقاد الظهور لها فيما استفاده المشهور منها من الوطن الشرعيّ، فلم يبق ما يمكن لهم الاستدلال به لما التزموا به من الوطن الشرعي إلّا طائفتان من الأخبار:

إحداهما: ما دلّ على كفاية المرور بمحلّ يكون له فيه ملك ولو نخلة في وجوب التمام عليه مطلقاً، سواء كان سكن في ذلك المحلّ أو لم يسكن، وسواء نوى الإقامة فيه أو لم ينو.

ثانيتهما: ما دلّ على عدم كفاية مجرّد وجود الملك في وجوب التمام، بل وجوبه يدور مدار السكون فيه وجعله وطناً.

وسيجيء أنّ الطائفة الأولى بإطلاقها غير معمول بها حتّى عند القائلين بالوطن الشرعي؛ لأنّهم يعتبرون فيه السكون ستّة أشهر.

والطائفة الثانية حيث إنّ الظاهر من الاستيطان المأخوذ فيها هو الوطن العرفي، وكان فرض السؤال فيها العبور من الوطن إلى المنزل أو الضيعة، فمحمولة على ذي الوطنين.

فالوطن الشرعي بأيّ معنى أريد منه لا دليل عليه.

١. في هامش نسخة «ش»: «مقام، ظ».

٢. لم ترد كلمة «سابقاً» في نسخة «ش».

الثاني: لحكم الوطن الشرعي،

الثالث: لحكم الوطن العرفي.

وهو أيضاً يطلق على أمرين:

أحدهما: ما نشأ فيه وكان مسقط رأسه ومسقط رأس آبائه وأجداده.

وثانيهما: ما اتّخذه وطناً.

والظاهر أنّه يصدق عليه الوطن بمجرّد الاتّخاذ ولا يتوقّف على بقائه فيه في الجملة، فضلاً عن توقّفه فيه ستّة أشهر، كما لا يعتبر في الوطن الأصلي.

وجماعة من العلماء استدلّوا بهذه الصحيحة على اعتبار إقامة ستّة أشهر في الوطن الاتّخاذي، وأنّه لا يكفي مجرّد الاتّخاذ في صدق الوطنيّة.[1]

ولايخفى أنّ كونها دليلاً لهذا القول موقوف على أن يجعل «يقيم» بمعنى «أقام».

ثمّ المستدل بها للوطن الشرعي أيّد ما استفاده منها بسؤال الراوي عن الإمام عليه السلام: «ما الاستيطان؟» ولو كان [١٦/b] المراد منها «الوطن العرفي» لم يكن موضوعه مخفيّاً لابن بزيع.

ولكنّه لايخفى أنّه لو حمل على ذي الوطنين فخفاؤه على مثله وأعظم منه لا غرو فيه.

وعلى أيّ حال لا إشكال في أنّ من اتّخذ مكاناً وطناً له وبنى على استيطانه مدّة عمره فإذا دخل فيه أو مرّ عليه يُتِمّ صلاته ولو لم يقصد إقامة عشرة أيّام فيه؛ لأنّ هذا [ب/١٢] صار وطناً له بمجرّد الاتّخاذ كالوطن الّذي نشأ فيه ولم يُعرِض عنه، ولا وجه لاعتبار إقامته ستّة أشهر، كما أفاده الشهيد رحمه الله[2] وتبعه جماعة أخرى.[3]

---

١. منهم المحقق في المعتبر، ج٢، ص٤٦٩؛ والعلّامة في التذكرة، ج٤، ص٣٩٠، م٦٣٢.

٢. الدروس الشرعيّة، ج١، ص٢١١.

٣. منهم المحقّق في المختصر النافع، ص٥١ والقاضي في المهذّب البارع، ج١، ص١٠٦؛ وأبو الصلاح في

وبالجملة استدلّوا بهذه الصحيحة لأقوال ثلاثة:

[القول] الأوّل: لحكم ذي الوطنين، كما هو ظاهرها، فتدلّ على أنّ من له وطنان يقيم في كلّ منهما ستّة أشهر في كلّ سنة يُتِمّ في كلّ منهما إذا دخل فيهما ولو لم يقصد إقامة عشرة أيّام وهذا المعنى هو الّذي يحكى عن الصدوق في تفسير الرواية[١] ويستظهر من جماعة من المتأخّرين كصاحب *المدارك*[٢] وصاحب *المعالم*[٣] والفاضل الجواد[٤] والمجلسي[٥] والفيض[٦] والأستاذ وغيرهم[٧] على ما حكي عنهم.[٨]

ثمّ بناءً عليه فهل يشمل من كان له أوطان متعدّدة أو يختصّ بذي الوطنين بمعنى من كان في الشتاء في مكان وفي الصيف في مكان آخر؟ وجهان، والظاهر خروج من كان له أوطان متعدّدة أزيد من ثلاثة، فمن كان له في كلّ بلد أو قرية زوجة يقيم عندها شهرين أو ثلاثة لا يشمله الصحيحة وإن أقام في أوّل الأمر عند كلّ واحدة منها ستّة أشهر أو أزيد.

وأمّا بالنسبة إلى الثلاثة فمحلّ شكّ؛ لاحتمالِ كون «الستّة أشهر» من باب المثال، واحتمالِ خصوصيّة فيها لا يشمل ذا الأوطان. نعم، اعتبار «ستّة أشهر» من دون زيادة ونقصان لا خصوصيّة له قطعاً؛ لأنّ المقصود من الرواية[٩] حكم من كان له

الكافي في الفقه، ص١١٧.

١. أُنظر: الفقيه، ج١، ص٤٥٠، ح١٣١٠ وذيل الحديث ١٣٠٩.

٢. مدارك الأحكام، ج٤، ص٤٤٤.

٣. نقله عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامة، ج١٠، ص٤٩١.

٤. حكاه عن شرح الجعفريّة الشيخ الأنصاري في كتاب الصلاة، ج ٣، ص ١٠٨.

٥. بحار الأنوار، ج٨٦، ص٣٦.

٦. أُنظر: مفاتيح الشرائع، ج١، ص٢٥٥ والوافي، ج٧، ص١٦٢.

٧. منهم الوحيد البهبهاني في مصابيح الظلام، ج٢، ص٢٨٨ - ٢٩٠.

٨. الحاكي هو الفقيه المتتبّع السيّد العاملي في مفتاح الكرامة، ج١٠، ص٤٩١ - ٤٩٢.

٩. في هامش نسخة «ش»: «بيان، ظ».

منزل شتوي وصيفي - كما هو المتعارف في أكثر البلدان، ويقال للمنزلين بالفارسيّة[١]: «ييلاق»[٢] و«قشلاق» - فلو[١٧/a] كان دأبه بقاءه في أحد المنزلين خمسة أشهر وفي الآخر سبعة يشمله الصحيحة، كما أنّه لا وجه لاعتبار المنزل أو الضيعة؛ فإنّ مورد السؤال وإن كان فيمن له ضيعة ومورد الجواب أيضاً صرّح بأن يكون له فيها منزل إلّا أنّه من المعلوم أنّ اعتبار المنزل ليس لبيان القيديّة، بل لأنّ طبع من كان يقيم[٣] في كلّ سنة ستّة أشهر أن ينزل في محلّ، وهذا وإن استشكل عليه شيخنا الأنصاري ﷺ في *كتاب الصلاة*، بل اعتبر[الـ]منزل المِلكي بقوله: «لو لم يرد منه ملكيّة المنزل لم يكن وجه لاعتبار المنزل في الاستيطان في الضيعة؛ لأنّ الاستيطان [الف/١٣] فيها لا يكون إلّا في منزل فكان يكفي قوله: إلّا أن يستوطنها»،[٤] إلّا أنّ الظاهر عدم اعتبار المنزل، فضلاً عن المنزل الملكي؛ لأنّ السكون في الضيعة لا يلازم السكون في المنزل؛ لإمكان نصب خيمة، بل يمكن البقاء فيها بلا خيمة وكوخ وإن كان صعباً، خصوصاً في الشتاء. نعم، طبع النازل في كلّ سنة في مكان خاصّ أن يكون له فيه منزل.

وعلى أيّ حال لا يقتضي المنزل الملكي، وأشار إليه ﷺ إلى هذا بقوله: «فافهم».

و[القول] الثاني: لحكم المنزل الاتخاذي أي الوطن العرفي، واستند إلى الشهيد[٥] وأكثر من تأخّر عنه[٦] الاستدلال بهذه الصحيحة باعتبار إقامة ستّة أشهر فيه مع عدم اعتبارهم الملك؛ فإنّ الأدلّة الدالّة بإطلاقها في[٧] الإتمام فيما يستوطنه من المنازل

---

١. في نسخة «ص»: «الفارسي» بدل «الفارسيّة».
٢. في المخطوطتين: «ايلاق» بدل «ييلاق».
٣. في هامش نسخة «ش»: «في مكان، ظ».
٤. *كتاب الصلاة* (للشيخ الأنصاري)، ج٣، ص١٠٨.
٥. *اللمعة الدمشقية*، ص٣٩؛ *وذكرى الشيعة*، ج٤، ص٣٠٨.
٦. منهم ثاني الشهيدين في *روض الجنان*، ج٢، ص١٠٢٩.
٧. في هامش نسخة «ش»: «على، ظ».

يقيّد بهذه الصحيحة الدالّة على أنّ الوطن ما أقيم فيه ستّة أشهر، وإنّما لم يعتبروا في الوطن الأصلي إقامةَ ستّة أشهر؛ لأنّ الرواية تدلّ على الوطن الاتخاذي كما هو مفاد باب الاستفعال. وإنّما لم يعتبروا الملك في الوطن الاتخاذي؛ لما ذكرنا من أنّ اعتبار المنزل أُخذ فيها باعتبار اقتضاء إقامة ستّة أشهر طبعاً ذلك، لا لكونه مقيّداً.

ولا يخفى أنّ [١٧/b] الاستدلال بها لهذا القول يتوقّف على جعل فعل المضارع في «يستوطنه» و«يقيم» بمعنى الماضي وسيجيء وجهه.

[القول] الثالث: لقول المشهور من الطبقة الوسطى، وهو أنّ كلّ من أقام في بلد ستّة أشهر مع كونه ذا منزل ملكي فهذا البلد وطن له شرعاً فيُتِمّ فيه إذا مرّ عليه ونزل فيه. ووجه الاستدلال لهذا القول بهذه الصحيحة ما أفاده شيخنا الأنصاري ﷺ في *كتاب الصلاة*، وحاصله: أنّ الاستيطان هو المنزل الاتخاذي، وهذا المعنى ينحصر في الماضي والاستقبال؛ إذ بعد الاتخاذ لا يصدق إلّا أنّه اتّخذ، وقبله لا يصدق إلّا أنّه سيتّخذ، وبعد عدم كون الاستقبال مراداً منه قطعاً - لأنّ من ليس له منزل اتّخذه وطناً وإنّما يتّخذه بعد ذلك لا يمكن أن يتمّ فيه - فلابدّ أن يراد منه الماضي. ووجه عدم إمكان [ب/١٣] إرادة الحال هو أنّ التلبّس بالاتخاذ ليس أمراً تدريجيّاً حتّى يصدق التلبّس بانقضاء شيء منه وبقاء شيء آخر منه.[1]

ثمّ بناءً عليه وإن دلّت الصحيحة على اعتبار[2] الاتخاذ[3] الدائمي إلّا أنّه ليس مراداً قطعاً؛ لأنّ مفروض السائل عبور الرجل من أهله ووطنه الدائمي إلى ضيعته، فلا ينبغي أن يراد منه الاستيطان الدائمي في الضيعة، إذ لا معنى لاستثناء هذا عن الفرض

---

١. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٣، ص١٠٩.

٢. أضفنا لفظة «اعتبار» من هامش نسخة «ش».

٣. في هامش نسخة «ش»: «أي: اتخاذ الضيعة دار مقامه على الدوام والاستمرار وذلك لدلالة الاستيطان مادّة على ذلك فإنّ معنى اتخاذ محل وطناً عرفاً هو اتخاذه مقرّاً دائميّاً».

المستثنى منه فتنحصر فيما أفاده المشهور، وهو كلّ مكان أقام فيه ستّة أشهر مع كونه ذا منزل ملكي فيه؛ فإنّ هذا في حكم الوطن الأصلي والوطن الاتّخاذي الدائمي.

ثمّ إنّه ﷺ لما تفطّن بأنّ الإقامة يمكن فيه التلبُّس الفعلي فيكون بمعنى الحال، كما هو الأصل في معنى[1] المضارع - بناءً على ما حرّرنا في محلّه من أنّه وضع للنسبة التلبّسية المساوقة للحال - وإرادة الاستقبال منه يتوقّف على دخول «سين» أو «سوف» عليه ثمّ [١٨/a] بعد كونه ظاهراً في الحال يكون ظاهراً في تجدّد التلبّس، فيصير مفادها منطبقاً على ما أفاده الصدوق ومن تبعه من المتأخّرين،[2] أجاب بأنّه وإن أمكن فيه ذلك إلّا أنّه حيث يكون تفسيراً للاستيطان المصدري المعرّى عن الزمان فالتلبّس الفعلي في «يقيم» لا يلاحظ إلّا بالنسبة إلى «ستّة أشهر»، لا أنّ إقامة ستّة أشهر يلاحظ التلبّس بها متجدّداً حتّى يكون شاهداً لتفسير الصدوق[3] ومن تبعه[4]. هذا.

ولكنه لا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما أفاده بـ«أنّ التلبّس الفعلي لا يمكن أن يراد في الاتّخاذ؛ لأنّه آني» إنّما يصحّ لو كان المصدر هو «الاتّخاذ» وورد هيئة الاستفعال على هذه المادّة، وفي المقام «المادّة» هي «الوطن» وصيغة الاستفعال وردت على هذه المادّة، والاتّخاذ الّذي هو معنى حرفي مستفادٌ من الصيغة لم ترد الصيغة عليه، فكون الاتّخاذ آنيّاً غير أن يكون الاستيطان آنيّاً.

وثانياً: يمكن التلبّس الفعلي بالاتّخاذ بلحاظ معناه الاسم المصدري وإن لم

---

١. في نسخة «ص»: «المعنى» بدل «معنى».

٢. عبارة «ثمّ بعد كونه.. تبعه من المتأخّرين» لم تأت في المطبوعة.

٣. أُنظر: الفقيه، ج١، ص٤٥١، ح١٣١٠ وذيل الحديث ١٣٠٩.

٤. منهم شيخ الطائفة في كتاب المبسوط، (ج١، ص١٩٨).

يمكن بالنسبة إلى معناه المصدري، فانّ المأخوذ وطناً أمر تدريجي،[1] فإرادة الحال من قوله «يستوطنه» لا محذور فيه.

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك فالإقامة لا إشكال أنّها أمر[الف/١٤] تدريجي.

وأمّا ما أفاده في دفع إفادة «يقيم»، «التجدّد والاستمرار» من باب أنّ الفعل هنا مسبوك بالمصدر،

ففيه أنّ الفعل الّذي مسبوك بالمصدر هو «يكون» لا «يقيم»، فيصير التعبير بمنزلة قوله: كون محلّ نزول له يقيم، فالمؤوّل بالمصدر هو «يكون» ومتعلّقه، أي اسمه وخبره، لا كلّ فعل واقع بعده.

ثمّ إنّ ما أفاده في دفع ما هو ظاهر الرواية من كون الاستيطان مقرّاً دائميّاً فإنّ اتّخاذ محلّ وطناً غير اتّخاذه محلّاً للنزول للتجارة ونحوها بقوله: «لأنّ هذا ينافي مفروض السؤال وهو عبور الرجل من [١٨/b] أهله ووطنه إلى ضيعته».

ففيه أوّلاً: أنّ هذا لا ينافي كون مقصود الإمام ﷺ في الجواب بيان الوطن العرفي الاتّخاذي بعد إعراضه عن وطنه الأصلي.

وثانياً: إذا كان المراد ذو الوطنين فيمكن أن يعبر الرجل عن أهله ويمرّ وينزل على وطنه وإلى أهله أو داره وضيعته.

ثمّ إنّه بناءً على دلالتها على الوطن الشرعي **فيتفرّع عليه فروع:**

[فروع ثلاثة]

[الفرع] الأوّل:

اعتبار المنزل الملكي؛ لأنّ «اللام» في المقام ظاهر في «الملكيّة» وإن كان في غير

---

١. في هامش نسخة «ش»: «أي: باعتبار وصفه العنواني وإن لم يكن كذلك باعتبار ذاته».

المقام مفيداً لمطلق الاختصاص؛ لأنّ الإضافة تختلف باختلاف الأشياء الّتي تقع طرف الإضافة، كما أنّ الظرف في قولك: «زيد في الدار» مفاده غير مفاده في قولك: «ضرب زيد في الدار»؛ فإنّ في الأوّل هو نفس المقولة وهي «الأين»، وفي الثاني متمّم المقولة فكون «الملك لله سبحانه» و«كونه ملكاً لزيد»، و«كونه ملكاً[1] للفقراء» على أنحاء مختلفة فـ«الوقف على الفقراء» لا يفيد إلّا اختصاص للفقراء دون ملكيّة الرقبة، كقولك: «الجَمل للفرس»، وهذا بخلاف ما إذا قيل: «الملك لزيد»؛ فإنّه ظاهر في «ملكيّة الرقبة».

وما ذكرنا من أنّه لو كان الرواية في مقام بيان حكم ذي الوطنين لا تدلّ على اعتبار الملك لا ينافي ما ندّعيه في المقام؛ لأنّه لو كان المراد منها الوطن الشرعي، فلابدّ من اعتبار كلّ قيد مذكور فيها تعبّداً وهذا بخلاف ما لو حملناها على الوطن العرفي، فإنّ القيود المأخوذة فيه يمكن أن تكون جارية مجرى العادة فلا يمكن استفادة دخلها في الموضوع.

[ب/١٤ الفرع] الثاني:

يعتبر أن تكون الإقامة فيه ستّة أشهر متوالية؛ فإنّ كلّ مدّة تؤخذ في موضوعات الأحكام كـ «شهر» و«شهرين» ونحوهما ظاهر في التوالي، فما في *الحدائق*، أنّ الحكم بالتمام في الأخبار المتقدّمة علّق على مطلق استيطان [١٩/a] المدّة المذكورة وهو أعمّ من أن يكون مع التوالي أو التفريق[2] لا وجه له. هذا مع أنّ غير صحيحة ابن بزيع لم يدلّ على اعتبار استيطان هذه المدّة؛ فإنّ روايتي علي بن يقطين ورواية الحلبي لا تدلّ إلّا على اعتبار الاستيطان والسكون، سواء كان الاستيطان ستّة أشهر أو أقلّ.

وبالجملة ظاهر أخذ مدّة قيداً لحكم هو التوالي إلّا أن يقوم على خلافه دليل.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «اختصاصاً، ظ».

٢. الحدائق الناضرة، ج١١، ص٣٧٢ - ٣٧٣.

[الفرع] الثالث:

دوام الملك[1]، فلو خرج عنه لم يترتّب عليه الحكم ولا إشكال فيه؛ بناءً على حمل الصحيحة على ما حملوها عليه.

ثمّ إنّ هنا فروعاً أُخر لا وجه للتعرّض لها؛ بناءً على ما استفدنا من الصحيحة.

منها: قولهم بكفاية إقامة ستّة أشهر متفرّقة ولو لم يصلّ في هذه المدّة صلاةً تماماً بأن يبقى تسعة أيّام مثلاً ثمّ يسافر ثمّ يرجع ويبقى مقداراً، وهكذا إلى أن يبلغ ستّة أشهر.

ولا يخفى أنّه لو قلنا بالوطن الشرعي فالاكتفاء بإقامة ستّة أشهر من دون قصد إقامة لا دليل عليه[2] أصلاً، مع أنّه[3] من أصله فاسد.

---

١. **قوله: «الثالث دوام الملك».** انتهى.

قد يقال: إنّ حمل الصحيحة [تقدّمت ص ٥٦] على ما حملوها عليه من الوطن الشرعي مبني على جعل قوله ﷺ فيها: «يستوطنه» و«يقيم فيه» بمعنى الماضي، ومعه لا دلالة لقوله ﷺ في تفسير الاستيطان: «أن يكون له فيها منزل تقيم فيه». انتهى إلّا على اعتبار أن يكون له ملك في تلك المدّة التي استوطن، لا مطلقاً كي يدلّ على اعتبار دوام الملك.

وفيه: أنّ اعتبارهم الملك في الوطن الشرعي ليس من جهة دلالة قوله ﷺ في تفسير الاستيطان: «أن يكون له فيها منزل». انتهى عليه، بل الظاهر أنّ اعتبارهم الملك فيه مستفاد من قوله ﷺ: «إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه» فإنّه ظاهر، بل صريح في وجود المنزل والملك له فعلاً، كما لا يخفى على من راجع الصحيحة وتأمّل فيها.

٢. **قوله: «من دون قصد إقامة لا دليل عليه».** انتهى.

بل ينفيه نفس الصحيحة وغيرها ممّا جعل فيه وجوب التمام مدار الاستيطان؛ وذلك لأنّ الاستيطان بأيّ معنى أخذ مقابل للمسافرة، فلا يمكن أن يعمّ ما إذا أقام في محلّ ستّة أشهر متفرّقة من دون قصد إقامة؛ ضرورة أنّه ما لم يقصد الإقامة لا يخرج عن كونه مسافراً ولو أقام ستّة أشهر متفرّقة.

ومعه لا يصدق عليه أنّه استوطن ستّة أشهر كي يعمه إطلاق الصحيحة ونحوها.

وبعبارة أخرى: مورد هذه الأخبار بقرينة تعليق الحكم فيها على الاستيطان هو القاصد للإقامة؛ إذ لا استيطان بدونها، فلا إطلاق لهذه الأخبار بالنسبة إلى غيره كي يعمّ ما إذا أقام ستّة أشهر متفرّقة، ولم يصلّ في تلك المدّة صلاة تامّة، فعلى تقدير تسليم عموم الأخبار لستّة أشهر متفرّقة لا بدّ من تخصيصها بما إذا قصد الإقامة وصلّى بالتمام فيها.

٣. في هامش نسخة «ش»: «ويمكن أن يكون مرجع الضمير هو الاكتفاء، ووجه بطلانه هو ما عرفت من ظهور ستة أشهر في المتوالية».

تنبيه:

لا يخفى أنّ صاحب *الجواهر* جعل الوطن الشرعي في *نجاة العباد* هو الوطن الاتّخاذي للمقرّ الدائمي إذا كان له فيه ملك وجلس فيه حال الاتّخاذ المزبور ستّة أشهر ولو متفرّقة،[1] وأعرض عنه ونقل هذا المعنى في *الجواهر* عن الأستاذ في *بغية الطالب*،[2] بل يظهر منه على ما حكاه عنه أنّ الوطن الشرعي الّذي يلتزمون به هو هذا المعنى لا مجرّد إقامة ستّة أشهر في مكان له فيه ملك مع عدم اتّخاذه وطناً دائميّاً.

ولكنّه لا يخفى عليك أنّ ما يظهر من أهل هذا القول - وهم الطبقة الوسطى - هو مجرّد إقامة ستّة أشهر في محلّ يكون له فيه ملك وإن لم يجعله وطناً دائميّاً. نعم، بُعدُ هذا المعنى وعدمُ استفادته من الأخبار أوجب جعل محلّ كلامهم [الف/١٥] الوطن [ب/١٩] الاتّخاذي للمقرّ الدائمي.

وعلى أيّ حال لا دليل على الوطن الشرعي بأيّ معنى أريد منه، سواءٌ قلنا بأنّه الوطن الأصلي الّذي أعرض عنه أو الوطن الاتّخاذي الّذي أعرض عنه أو المحلّ الّذي أقام فيه ستّة أشهر؛ **فإنّ الأخبار** بأجمعها **بين طوائف ثلاث:**

الطائفة الأولى: ما[3] يجعل وجوب التمام مدار وجود ملك ولو نخلة، سواءٌ كان سكن فيما فيه الملك أو لم يسكن، وسواءٌ نوى فيه الإقامة أو لم ينو، كصحيحة إسماعيل بن الفضل[4] قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يسافر من أرض إلى أرض وإنّما ينزل قُراه وضيعته. قال: «إن نزلتَ قُراك وضيعتك فأتمّ الصلاة وإن كنت في غير أرضك فقصّر».[5]

---

١. نجاة العباد، ص١٨٢.

٢. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٢٤٥.

٣. أضفنا كلمة «ما» من نسخة «ش».

٤. في المخطوطتين والمطبوعة زيادة «محمّد بن» هنا.

٥. الفقيه، ج١، ص٤٥١، ح١٣٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.

وكرواية البزنطي قال: سألت الرضا ﷺ عن الرجل يخرج إلى ضيعته ويقيم اليوم واليومين والثلاث، أيقصّر أم يتمّ؟ قال: «يتمّ الصلاة كلّ ما أتى ضَيعة[1] من ضياعه»[2]. وبهذا المضمون رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرضا ﷺ.[3]

وكصحيحة ابن الحجّاج قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ الرجل يكون له الضياع بعضها يقرب من بعض فيخرج فيقيم فيها، يُتِمّ أو يقصّر؟ قال: «يتم».[4]

وكموثّقة عمّار عن أبي عبدالله ﷺ: في الرجل يخرج في سفر فيمرّ بقرية له أو دار فينزل فيها، قال: «يُتِمّ الصلاة ولو لم يكن له إلّا نخلة واحدة»[5].

وكصحيحة عمران بن محمّد قال: قلت لأبي جعفر الثاني ﷺ: جعلت فداك! إنّ لي ضَيعَة على خمسة عشر ميلاً خمسة فراسخ، فربّما خرجت إليها فأقيم ثلاثة أيّام أو خمسة أيّام أو سبعة أيّام، فأُتِمّ الصلاة أم أقصّر؟ فقال: «قصّر في الطريق، وأتِمّ في الضَيعة».[6]

والطائفة الثانية: ما يجعل وجوب التمام مدار السكون وجعله وطناً أو مدار إقامة عشرة، وصريحة في عدم كفاية المنزل أو الضيعة في وجوب التمام، كصحيحة الحلبي [عن أبي عبدالله ﷺ]: في الرجل يسافر فيمرّ بالمنزل في الطريق، يُتِمّ الصلاة أو يقصّر؟ قال: «يقصّر، إنّما [٣٠/a] هو المنزل الّذي تُوطِنه».[7] فإنّ قوله: «تُوطِنه» [ب/١٥] ظاهر في كونه من باب «الإفعال» لا من باب «التفعّل»؛[8] لكونه

---

١. «ضَيعَة» في المخطوطتين والمطبوعة ولكن في المصدر «ضيعة» وفي هامش نسخة «ش»: «ضيعة، ظ».
٢. الكافي، ج٣، ص٤٣٧، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٧، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١٧.
٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٧، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١٨.
٤. الكافي، ج٣، ص٤٣٨، ح٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٥، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.
٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١١، ح٥١٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.
٦. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٠، ح٥٠٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٦، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١٤.
٧. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٢، ح٥١٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح٨ وفي الأخير «عن حماد بن عثمان».
٨. في متن نسخة «ش»: «التفعيل» و في الهامش «في مكان، ظ».

متعدّياً وسيجيء أنّ باب «الإفعال» يعتبر فيها أن تكون المادّة الواردة عليها هذه الهيئة قصديّاً، فمعنى الكلام: «تجعله وطناً» فـ«الوطنيّة» تعتبر في التمام، ومجرّد إقامة مدّة ولو أزيد من ستّة أشهر ليس ممّا جعل وطناً.

وصحيحة علي بن يقطين قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: الرجل يتّخذ المنزل فيمرّ به، أيُتِمّ أم يقصّر؟ فقال: «كلّ منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك أن تُتِمّ فيه»[1].

وهكذا صحيحة سعد وفيها: «إن كان ممّا سكنه أتمّ الصلاة، وإن كان ممّا لم يسكنه فليقصّر».[2]

و رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أتى ضيعة له ثمّ لم يُرِد المُقام عشرة أيّام قصّر».[3] ونظيره رواية موسى بن حمزة بن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام.[4]

والطائفة الثالثة: ما يجعل وجوب التمام مدار الوطن الّذي توطّن فيه[5] ستّة أشهر، كصحيحة ابن بزيع.[6]

ولا يخفى أنّ الطائفة الأولى: ما يمكن حملها[7] على ما إذا توطّن في الملك والمنزل، كما لو كان مطلقاً من هذه الجهة - كالصحيحة الأولى - فلابدّ من حمله على ذلك. وحاصل الحمل أنّ كلّ منزل من المنازل الّتي اتّخذتها وطناً إذا سافرت

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٩، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٧.
٢. نفس المصدر، ص٤٩٤، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١١، ح٥١٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٩، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٦.
٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٢، ح٥١٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح٦.
٥. في المطبوعة: «في» بدل «فيه» وأضاف المحقق في هامشه: «كذا في الأصل، ولعلّ الأصحّ "فيه"».
٦. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٢، ح٥١٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح٦.
٧. في نسخة «ش»: «حمله» بدل «حملها» و في الهامش مكتوب فوقها: «منها، ظ».

من وطنك غيرهذا إلى هذا الوطن فأتِم. وما لا يمكن حملها على ذلك فليُحمَل على التقيّة؛ لأنّ القائلين بالوطن الشرعي أيضاً لا يقولون بكفاية وجود ضياع من دارٍ أو نخلةٍ أو قريةٍ؛ لوجوب الإتمام لو لم يسكن فيه ستّة أشهر.

وأمّا الطائفة الثانية فظاهر «الاستيطان» و«السكون» هو «الوطن العرفي»، وحيث إنّ فرض السؤال العبورمن الوطن إلى الوطن فمحمولة على ذي الوطنين. نعم، بعضها ظاهرٌأنّ ذا الأوطان حكمه حكم ذي الوطنين، كقوله ﷺ: «كلّ منزل من منازلك لا تستوطنه»، إلّا أنّه ليس [٣٠/b] ظهوراً يقاوم ظهور صحيحة ابن بزيع في اعتبارإقامة ستّة أشهرفي كلّ سنة؛ فإنّ اعتبار«الستّة» وإن كان تقريبيّاً لا خصوصيّة فيها، بل يكفي إقامة خمسة أشهرفي بلدة وسبعة في أخرى، إلّا أنّ ظهورها في اعتبارما هو المتعارف [الف/١٦] من الشتوي والصيفي لا يخلو من وجه.

وعلى أيّ حال لو قلنا بكفاية إقامة أربعة أشهرفي كلّ سنة فظهوره في اعتبار قصد التوطّن الدائمي كذلك لا إشكال فيه؛ لأنّ السكونَ المقابل للمضي والتوطّنَ المقابل للسفروالمقابل للبقاء من غيرقصد توطّن هو المقصود من الأخبار؛ فإنّ «المسكن» و«الوطن» عرفاً هو هذا المعنى لا الاستقرارفي مكان.

ثمّ إنّ الشهيد جمع بين الوطن الشرعي والعرفي فاعتبرفي الوطن الاتخاذي أيضاً الاستيطان ستّة أشهر، قال في *الذكرى*: وهل يشترط هنا - أي في الوطن الاتخاذي - الاستيطان ستّة أشهر؟ «الأقرب ذلك؛ لتحقّق الاستيطان الشرعي مضافاً إلى العرفي»،[1] «وهو غيربعيد؛ لأنّ الاستيطان على هذا الوجه إذا كان معتبراً مع وجود الملك فمع عدمه أولى» إلى آخره[2]. وكأنّه جمع بين الأخبار.

---

١. ذكرى الشيعة، ج٤، ص٣٠٩.

٢. هذه العبارة ليست تتمّة كلام الشهيد، بل كلام السيّد العاملي في مدارك الأحكام، ج٤، ص٤٤٥.

ولا يخفى أنّ الأخبار إنّما واردة في الوطن الشرعي فهو لا يعتبر فيه اتّخاذه وطناً، بل يكفي مجرّد إقامة ستّة أشهر مع الملك.

وإنّما واردة في الوطن الاتّخاذي وهو لا يعتبر فيه الملك، فكيف يعتبر فيه إقامة ستّة أشهر مع ما عرفت أنّ المحلّ الّذي أخذ مقرّاً دائمياً يصدق عليه الوطن بمجرّد الاتّخاذ، ولا يتوقّف في الصدق على البقاء في الجملة، فضلاً عن اعتبار ستّة أشهر فيه؟

ثمّ لا يخفى من[1] الأولويّة الّتي ادّعاها؛ لأنّ اعتبار الستّة في مورد الملك لا يلازم اعتبارها في الوطن الاتّخاذي ولو لم يكن له فيه ملك؛ لأنّ التملّك لا يلازم الوطنيّة، فاعتبر في وجوب الإتمام الّذي هو تكليف للحاضر البقاء ستّة أشهر معه، وأمّا الوطن الاتّخاذي فهو وطن حقيقة فلا وجه لاعتبار بقاء ستّة أشهر[٢١/a] إلّا أنّ لا يصدق عليه الوطن بمجرّد الاتّخاذ، وعليه لا خصوصيّة لستّة أشهر، بل كلّ ما يوجب صدق الوطنيّة بعد الاتّخاذ فهو المعتبر.

وبالجملة التأمّل في الكلمات يوجب القطع بأنّ الأقوى ما عليه الوحيد ﷺ.[2]

[ب/١٦] المقام الثاني: في الإقامة

وقلنا في أوّل البحث: إنّ انقطاع السفر بها يكون على وجهين: الأوّل: أن يَقصِد الإقامة في ابتداء نيّة السفر في أثناء المسافة. الثاني: أن يعرض له قصد الإقامة في الأثناء بعد ما كان قاصداً للمسافة ابتداء، فالأوّل قاطع[3] لأصل السفر والثاني لاستمراره.

ثمّ إنّ هذه الهيئة مع قطع النظر عن القرائن الأخر هي بظاهرها تدلّ على اعتبار وقوع المادّة عن القصد إليها والعلم بها؛ لأنّ باب «الإفعال» يقتضي أن يكون المادّة

---

١. في هامش نسخة «ش»: «ما في، ظ».

٢. أُنظر: مصابيح الظلام، ج٢، ص٢٨٨.

٣. في هامش نسخة «ش»: «أي: مانع عن انعقاده».

المجرّدة الواردة عليها هذه الهيئة المزيدة عليها واقعةً عن [ال]اختيار الّذي في المقام هو الأعمّ من الإرادة المستقلّة والتبعيّة، بل توطين النفس بها؛ فإنّ باب «الإفعال» ظاهر في إيجاد المادّة وإصدارها عن علم، فإذا أضيف هذا الإصدار إلى النفس بأن قيل: «أقام نفسه» فظاهر «الإقامة» في مقابل «المشي» - كما هو المناسب في المقام، لا المقابل للعقود - هو أن يكون صدور هذا السكون والتوقّف عن التفات و إرادة، فمجرّد وقوع إقامة عشرة أيّام من دون علم به لا يقطع السفر.

هذا مضافاً[1] إلى دلالة الأخبار على هذا المعنى، فإنّ بعضَها يدلّ على أنّ من أجمع على الإقامة، وبعضَها على أنّ من أراد الإقامة، وبعضَها على من أيقن أنّ[2] له ببلدة مُقاماً، ونحوها؛ وظاهر الإجماع هو العزم، وهكذا ظاهر الإرادة، وظاهرهما أن تكون الإقامة ناشئةً عن الاختيار بحيث إذا كان محبوساً في بلدة لا تكون عازماً ومريداً [٢١/b] لها، إلّا أنّ بعد ما عرفت سابقاً أنّ «الإرادة» قد يراد منها ما ينطبع في النفس منها وهو «التوطين»،[3] ولاسيّما مع قوله ﷺ: «إذا دخلت أرضاً فأيقنت أنّ لك بها مُقاماً عشرة أيّام فأتمّ الصلاة». ثمّ قد تقدّم سابقاً أنّ الإجماع أو العزم المعتبر في الأفعال هو العزم من قِبل نفسه لا العزم المطلق حتّى من قِبل فاسخ [الف/١٧] العزم ورافعه؛ لأنّه لا يمكن أن يكون الشيء مقيّداً بعدم رافعه؛ لأنّ الرافع ما يرفع الشيء بعد وجوده، فإذا كان من قيود وجوده فيستحيل وجوده. هذا، مضافاً بأنّه لو اعتبر العزم حتّى من قِبل الموانع الخارجيّة فيستحيل عادةً تحقّق العزم من أحد؛ لأنّ احتمال الموت ونحوه ليس منسدّاً بابه.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «كما يدلّ عليه أيضاً ما دلّ على قاطعيّة التردّد ثلاثين يوماً، كما لا يخفى وجهه».

٢. في المطبوعة: «لنا» بدل «أنّ» وأضاف المحقّق في هامشه: «كذا في الأصل، والصحيح "أنّ"».

٣. في هامش نسخة «ش»: «فالأقوى كفاية وقوع الإقامة عن علم و لو لم يكن عن اختيار، بل عن اضطرار وكره؛ انتهى».

وبالجملة الإقامة مشتملة على مسائل، بعضها ممّا لا إشكال فيه أو لا ينبغي أن يستشكل وبعضها محل كلام، **ففيها جهتان:**

الجهة الأولى مشتملة على أُمور:

[امور ثلاثة]

[الأمر] الأوّل: اعتبار وقوع الإقامة عن علم بها فمجرّد التوقّف الاتفاقي عشرة أيّام في محلّ واحد لا يكفي لكونها قاطعة.

[الأمر] الثاني: كفاية وقوعها اضطراراً، فضلاً عن كونها عن كره، وفضلاً عن كونها تبعيّة؛ لأنّه بعد ما قلنا بكفاية العلم بها فلازمه أن يكون مجرّد توطين النفس على الإقامة ولو من جهة القهر والحبس ونحوهما كافياً في قاطعيّتها، فعلى هذا لو أكره على إقامة عشرة أيّام أو قصده تبعاً لقصد زوجها أو سيّده ومستأجر ونحوهم تكون قاطعة.

[الأمر] الثالث: احتمال عروض عارض يمنعه عن الإقامة إذا كان بعيداً لا يضرّ بالعزم إذا كان عارفاً من الجهات الراجعة إلى نفسه.

وأمّا الجهة الثانية فمشتملة على مسائل أيضاً.

[مسائل خمس]

[المسألة] الأولى: في بيان محلّ الإقامة

والنزاع هنا هو النزاع في مبدإ المسافة فيقال في البلاد المتّسعة: إنّه يعتبر أن يكون محلّ الإقامة هو [٢٢/a] المحلّة من البلدة لا الإقامة في مجموعها؛ ولكنّ الأقوى عدم الفرق بين البلدة المتّسعة وغيرها بعد اتّحاد البلدة بحسب الصدق ولو كان بين محلّاتها شطّ فاصلاً كجانبي «الحلّة» و«بغداد». نعم، لو كانت المحلّات منفصلة - كجانبي «قسطنطنيّة» - فالإقامة في مجموع الجانبين لا تقطع السفر.

وبالجملة المدار على وحدة المحلّ، وهذا يختلف بالنسبة إلى البلاد والقرى والبراري، فـ«إصفهان» بلدة واحدة وكلّ قرية منها غير الأخرى، وهكذا في البرّيّة محلّ [ب/١٧] خيام عشيرة غير محلّ خيام عشيرة أخرى.

وبالجملة يشترط وحدة محلّ الإقامة، فلو قصد الإقامة في أمكنة متعدّدة عشرة أيّام لم ينقطع حكم السفر أو نفسه، كما لو قصد الإقامة في «النجف» و«الكوفة» أو في قرى متعدّدة ولو جمعها اسم واحد؛ فإنّ دخولها تحت جامع لا أثر له بعد كونها متعدّدة. فعلى هذا لو قصد الإقامة في بلدة وفي مزارعها الخارجة عن خطّة البلد فلا ينقطع السفر بها؛ لأنّ المدار إذا كان على محلّ واحد ليس الخارج عن سور البلد متّحداً مع البلد. نعم، لو قصد الإقامة في البلدة وبنى على الخروج عن سورها في بعض الأيّام كـ«الزائر المقيم في النجف الأشرف» إذا قصد الخروج إلى «وادي السلام» أو إلى بركة الماء فلا يضرّ بالإقامة، وسيجيء إن شاء الله[1] عن قريب.

[المسألة] الثانية: في بيان المراد من «الإقامة»

فنقول: لا إشكال أنّ القيام الّذي هو مبدأ الإقامة لا يراد في المقام المقابل للجلوس، بل لابدّ أن يراد منه إمّا الملازمة للهيئة الحاصلة من عروض العرض بمحلّه وهو الوقوف والاستقرار في مكان، وإمّا المقابل للارتحال والرواح، والظاهر في باب المسافرة الّتي هي الرحيل من مكان إلى مكان أن يكون الإقامة مقابلة لهذا المعنى، فعلى هذا لا ينافي الإقامةَ [٢٢/b] الخروجُ إلى بعض البساتين، بل إلى حدّ الترخّص، بل إلى ما دون الأربعة وإن كان قصدها هذا من أوّل الأمر، فمن قصد الإقامة في «النجف الأشرف» وكان من نيّته في أوّل القصد الخروج في أثناء الإقامة إلى «مسجد الكوفة» لا يضرّ هذه النيّة بقصده الإقامة.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «توضيحه، ظ».

وهذا لا ينافي ما ذكرنا من[١] المسألة الأولى أنّه يعتبر في الإقامة أن يكون محلّها واحداً؛ لأنّه فرق بين أن ينوي الإقامة في «النجف الأشرف» و«الكوفة» وأن ينوي الإقامة في «النجف» إلّا أنّه كان قاصداً للخروج إلى «الكوفة» للزيارة ونحوها؛ فإنّ في الصورة الأولى محلّ الإقامة متعدّدة بخلافه في الثانية، [الف/١٨] والتداخل بين المسألتين أوجب هذا التوهم.

نعم، لو قلنا بأنّ الإقامة عبارة عن الوقوف والسكون في محلّ، فلو كان من قصده أوّل الأمر الخروج في أثنائها من خطّة البلد فلا يتحقّق منه قصدها، وأمّا مع ظهورها في عدم الارتحال فما لم يَقصِد المسافرة في أثنائها لا يضرّ بتحقّق نيّة الإقامة في محلّ واحد، وصرّح بما ذكرنا فخر المحقّقين[٢] والفيض[٣] والوحيد البهبهاني،[٤] بل العلّامة في جواب المسائل المهنائية[٥] على ما حُكي عنهم وغيرهم.

وما أفاده صاحب الجواهرﷺ بـ«أنّه لا صراحة في كلام العلّامة ولا في كلام السائل بأن كان قصد المقيم في الحلّة من أوّل الأمر الخروج إلى زيارة الحسين عليه السلام، بل ولا أنّ الخروج إلى كربلاء كان في أثناء الإقامة فيدخل في المسألة الأخرى، وهي أنّ المقيم إذا خرج إلى ما دون المسافة وقد قصد العود دون الإقامة فهل يقصّر ذهاباً وإياباً وفي المقصد ومحلّ الإقامة أو يُتِمّ؟»[٦] **فغير وجيه**، لما يظهر من التاريخ: أنّ الشريف العلوي كان من قصده زيارة الحسين عليه السلام في عرفة والأمير عليه السلام [٢٣/a] في

---

١. في متن نسخة «ش»: «من» وفي هامشها: «في، ظ».

٢. نقله عنه في «نتائج الأفكار» (رسائل الشهيد الثاني، ج١، ص٣٢٦ وجواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٣٠٥.

٣. الوافي، ج٧، ص١٥٤، ذيل الحديث ٥٦٦٦.

٤. مصابيح الظلام، ج٢، ص٢٥١.

٥. أجوبة المسائل المهنائية، ص١٣١، م٣٦.

٦. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٣٠٥.

الغدير من أوّل الأمر وسافر إلى العراق لهذا القصد وإنّما أقام في الحلّة؛ لأنّها كانت في ذاك الزمان مركز للأعلام مثل العلّامة وغيره قدّس الله أسرارهم.

هذا مع أنّ المسألة الأخرى لها جهتان: جهة منها داخلة في هذه المسألة وهو أنّه لو كان المقيم من أوّل قصده كان ناوياً للخروج إلى ما دون المسافة لغرض يرجع في يومه أو ولو مع المبيت ليلة واحدة فهذا لا يضرّ بقصده الإقامة، فيتمّ في الذهاب والإياب والمقصد ومحلّ الإقامة.

وجهة أخرى داخلة في المسألة الأخرى وهو أنّه لو تحقّقت الإقامة وتمّت العشرة أو صلّى تماماً فبدا للمقيم الخروج إلى ما دون المسافة والمبيت أزيد من يوم وليلة أو بدا له الخروج إلى ما دون المسافة وقلنا بأنّ الخروج إلى ما دون المسافة مبطل للإقامة فحكمه ماذا؟

وبالجملة النزاع في المسألة الآتية في أنّه إذا بطلت الإقامة حكمه ماذا، وفي المقام أنّ الخروج إلى ما دون المسافة هل يُبطِل الإقامة أو لا؟

وكيف كان، بعد ما استفدنا من الروايات أنّ الإقامة الّتي هي موضوع للتمام هي المعنى المقابل للرحيل فلا ينافي القصد إلى الخروج إلى ما دون المسافة من أوّل الأمر هذا مع [ب/١٨] ما سيظهر في محلّه أنّ الإقامة قاطعةٌ لموضوع السفر؛[1] لأنّ المقيم متوطّن في وطنه الصغير، فإذا كان هو حاضراً فلا يضرّ تردّده إلى ما دون المسافة.

ثمّ إنّه يدلّ على ما ذكرنا رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل قدم مكّة قبل التروية بأيّام، كيف يصلّي إذا كان وحده، أو مع إمام، فيُتِمّ أو يقصّر؟ قال: «يقصّر إلّا أن يقيم عشرة أيّام قبل التروية»؛[2] فإنّ إطلاق ذيلها يشمل ما لو نوى الخروج إلى زيارة قبور آل أبي طالب عليهم السلام، بل لا ينفكّ عادةً

---

١. في هامش نسخة «ش»: «فيحتاج إلى عود القصر إلى إنشاء سفر جديد».

٢. قرب الإسناد، ص٩٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٣، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٩.

قصد الخروج [٢٣/b] عن خطّة البلد في مثل مكّة للمقيم عشرة أيّام. ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من قدم قبل التروية بعشرة أيّام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكّة، فإذا خرج إلى منى وجب التقصير، فإذا زار البيت أتمّ الصلاة، وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتّى ينفر»؛[1] فإنّ قوله عليه السلام «وهو بمنزلة أهل مكّة» يدلّ من جهة عموم المنزلة أنّه بمنزلتهم في أنّ محلّ الإقامة وطن له، فيدلّ على قاطعيّة الإقامة للسفر؛ ويدلّ أيضاً على أنّ نيّة الخروج لا يضرّ بالإقامة؛ لأنّه إذا صار بمنزلة «أهل مكّة» فكما أنّ أهلها لا يقصّرون في مورد الخروج إلى ما دون المسافة فكذلك المقيم. ويدلّ أيضاً على وجوب القصر عند الخروج إلى أربعة فراسخ ولو مع عدم العود ليومه؛ فإنّ خروجه إلى منى ليس إلّا لامتثال أعماله بعد الفراغ عن قضاء نسك عرفات والمشعر، وبين مكّة المعظّمة وعرفات أربعة فراسخ، ويدلّ على أنّه يُتمّ بعد حدّ الترخّص، كما سيجيء. ويدلّ ذيله أيضاً على أنّه لو خرج إلى منى - الّذي بينه وبين مكّة فرسخ - يُتمّ، مع أنّه كان المقيم في مكّة قاصداً للخروج إلى منى من أوّل قصده الإقامة في المكّة بعد عوده من عرفات والمشعر ومنى.

ثمّ إنّ هاهنا روايات أخرى تدلّ على الحكم المتقدّم، بل تدلّ على أنّ الخروج إلى عرفات أيضاً لا يضرّ بالإتمام، [الف/١٩] مع أنّه كان من قصده ذلك من أوّل قصد الإقامة وبينها و[2] بين مكّة أربعة فراسخ، إلّا أنّها غير معمول بها، مع احتمال اختصاصها بمكّة، كما سيجيء في[3] أنّ لها وللمدينة المنوّرة أحكاماً خاصّة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٨٨، ح١٧٤٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٢. في نسخة «ش»: «وبينها بين مكّة».
٣. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ».

وعلى أيّ حال في تحقّق الإقامة المقابلة للرحيل لا يضرّ القصد إلى الخروج إلى ما دون المسافة.

[المسألة] الثالثة:

الإقامة الّتي قاطعة للسفر هي[1] إقامة العشرة لا الخمسة. نعم، في صحيحة محمّد بن مسلم «وإن [٢٤/a] أقام بمكّة والمدينة خمساً فليتمّ»،[2] وفي رواية الخرّاز عن محمّد بن مسلم ما يدلّ على كفاية الخمس في جميع الأماكن.[3]

ولكنّه لا يخفى مع صراحة الأخبار بعدم كفاية الأقلّ من العشرة فلابدّ من طرح ما يدلّ على الأقلّ أو حمله على خصوص مكّة والمدينة، ويمكن حمله على عدم اعتبار التوالي في العشرة في خصوص مكّة والمدينة، كما يشعر عليه رواية محمّد بن إبراهيم الحصيني، قال: استأمرت أبا جعفر ﷺ في الإتمام والتقصير، قال: «إذا دخلت الحرمين فانو عشرة أيّام وأتمّ الصلاة». فقلت له: إنّي أقدمُ مكّة[4] قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة. قال: «انو مُقام عشرة أيّام وأتمّ الصلاة»؛[5] فإنّ قوله ﷺ: «انو مُقام عشرة أيّام وأتمّ الصلاة» مع أنّ من قصده الخروج إلى عرفات الّتي بينه وبين مكّة المشرّفة أربعة فراسخ يدلّ على أنّ التلفيق في العشرة لا يضرّ في خصوص مكّة.

وعلى أيّ حال كفاية مُقام خمسة في سائر البلدان لا يمكن القول به مع عدم العمل من الفقهاء على مضمون ما يدلّ عليه.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ المراد بـ«العشرة» هي «العشرة المتوالية» لا المتفرّقة،

---

١. لم ترد كلمة «هي» في نسخة «ص».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٠، ح٥٤٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٢، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٦.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠١، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.

٤. في نسخة «ص»: «المكّة» بدل «مكّة».

٥. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٢٧، ح١٤٨٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٨، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٥.

وعلى هذا يدخل الليالي المتوسطة قهراً؛ لا من جهة دخول الليل في مفهوم اليوم -كما يُدَّعى- بل لأنّ التواليَ لا يمكن إلّا بدخولها، ولذا نقول يخرج الليلة الأولى والليلة الأخيرة؛ لتحقّق عشرة أيّام بدونهما. فلو نوى الإقامة [ب/١٩] أوّل الليل فلا يحسب مدّة الإقامة من أوّل الليل، بل يجب في تحقّق الإقامة أن يكون مقيماً عشرة أيّام؛ لأنّ الليل غير اليوم؛ لأنّ اليوم في غير يوم الصوم عبارة من طلوع الشمس إلى الغروب ولا يدخل فيه أوّل الفجر إلى أوّل طلوع الشمس، فضلاً عن دخول الليل في مفهومه، بأن يكون عبارة عن أربعة وعشرين ساعة. كما أنّه لا يكفي بعض اليوم ولو كان أزيد من نصفه؛ فإنّ [٢٤/b] العرف وإن أطلق عليه «اليوم» إلّا أنّه إطلاق تسامحي، لا من باب أنّه مفهوم «الليل».[1]

وبالجملة يتفرّع على هذا الأمر أُمور يجب التعرّض لها.

[فروع ستة]

[الفرع] الأوّل:

إنّ المتبادر من الأدلّة اعتبار التوالي في العشرة؛ لأنّ عدم كفاية يوم أو يومين إلى تسعة أيّام في الإقامة ليس إلّا من باب اعتبار التوالي في العشرة وإلّا لكان اللازم التفصيل[2] بين ما إذا انضمّ إلى يوم أو يومين أو خمسة أيّام أيّامٌ أُخر في وقت آخر وما لم ينضمّ، فعدم كفايتها مطلقاً شاهد على اعتبار التوالي في العشرة.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «اليوم، ظ».

٢. **قوله: «وإلّا لكان اللازم التفصيل».** انتهى.

فيه: أنّ الظاهر ممّا دلّ على عدم كفاية يوم أو يومين إلى تسعة أيّام هو عدم كفايتها في مقابل العشرة، وحينئذٍ فيكون المراد منها هو اليوم واليومين إلى التسعة بشرط لا عن الانضمام بأيّام أخر، لا لا بشرط عنه، وإلّا لم تكن مقابلة للعشرة، وإذا كانت بشرط لا عن الانضمام فلا إطلاق لما دلّ على عدم كفايتها كي يكون شاهداً على اعتبار التوالي في العشرة، فتدبّر جيّداً.

[الفرع] الثاني:

إنّ «اليوم» لا يطلق على أربع وعشرين ساعة فالليل غير داخل في مفهومه، ولذا يعطف الليل على اليوم في كلّ ما كان المدار على أربعة وعشرين ساعة، كباب الرضاع فيقال: «يوم وليلة»، وهكذا باب القسمة بين الزوجات، فاعتبار الإقامة في الليالي المتوسّطة إنّما هو لاعتبار الاتّصال في الأيّام، فلو سافر في الليل إلى أربعة فراسخ ورجع قبل طلوع الشمس لا يتّصل إقامة اليوم الواقع قبله باليوم الواقع بعده، وعلى هذا فلا يعتبر أن يكون نيّة الإقامة في أوّل الليل. نعم، لو نواها أوّل الليل وكان من قصده بقاء عشرة أيّام كاملة يجب عليه التمام من أوّل الليل، وهذا لا ينافي خروج الليل من مفهوم اليوم؛ لأنّه وجب عليه التمام من حيث صار قاصداً للإقامة[1] لا من حيث اعتبار دخول الليل في مفهوم اليوم. وهكذا الحكم في باب الاعتكاف، فلو نواه أوّل الليل يجب أن يجدّد النيّة عند طلوع الفجر؛ لأنّ الليلة الأولى - كالأخيرة - خارجة، وإنّما دخلت الليلتان المتوسّطتان لاعتبار الاتّصال، كما لا يخفى.

---

١. **قوله: «لأنّه وجب عليه التمام من حيث صار قاصداً للإقامة»**، انتهى.

وتوهّم: أنّه لا بدّ أن يكون حكمهم بوجوب التمام من أوّل الليل على من قصد إقامة عشرة أيّام في أوّلها إمّا من جهة دخول الليل في اليوم حقيقةً وموضوعاً، أو لحوقها به تبعاً وحكماً، كي يكون محكومة بحكمه، وإلّا فمجرّد قصد إقامة عشرة أيّام في أوّل الليل لو كان كافياً في وجوب التمام من أوّلها للزم الحكم بوجوبه من أوّلها ولو فيما احتمل - بل علم - بأنّه يسافر فيها أربعة فراسخ ويرجع قبل طلوع الشمس؛ إذ ملاك وجوب التمام - وهو قصد إقامة عشرة أيّام - متحقّق مع هذا العلم أيضاً، وهو واضح الفساد، فالملزوم مثله.

مدفوع: بأنّه لو كان الأثر - وهو وجوب التمام على من قصد إقامة عشرة أيّام - مقصوراً في الأدلّة على خصوص الأيّام لكان لهذا التوهّم مجال؛ إذ تسرية الحكم المترتّب على اليوم إلى الليل لا يصحّ إلّا بكونها داخلة في اليوم حقيقةً وبالذات، أو تبعاً وبالعرض، وليس كذلك، بل الأثر في الأدلّة مرتّب على هذا القصد من حين تحقّقه ولو كان في أوّل الليل، كما لا يخفى على من راجعها.

ومعه لا حاجة إلى الالتزام بكون الليل داخلاً في مفهوم اليوم، أو ملحقة به حكماً من باب التبعيّة العرفيّة، مع أن الوجدان يشهد بكذبهما، فتدبّر جيّداً.

[الفرع] الثالث:

يعتبر الإقامة في اليوم ولا يكفي إقامة عشرة ليالٍ ولا الملفّق من اليوم والليل، فلو نوى الإقامة أوّل الليل يجب أن يكون قاصداً لبقاء عشرة أيّام لا [٣٥/a] تسعة أيّام، وهكذا لو نوى الإقامة نصف الليل فلا [الف/٣٠] يكفي قصد بقاء تسعة أيّام ونصف يوم؛ لاحتمال دخل خصوصيّة «النهاريّة» في موضوع الحكم، ومجرّد توافق الليل مع النهار في مقدار المكث لا يوجب سراية حكم اليوم إلى الليل.

[الفرع] الرابع:

إنّ بعض اليوم لا يكفي في المُقام، لا في ابتداء الإقامة ولا في انتهائها، فلا يكفي أقلّ من عشرة أيّام ولو ساعة واحدة، والمسامحات العرفيّة[1] لا أثر لها بعد كون «اليوم» عندهم هو المقدار الخاصّ.

[الفرع] الخامس:

إنّ التلفيق من اليوم كافٍ في المقام؛ لأنّه وإن كان لليوم خصوصيّة إلّا أنّ الظاهر فيما ورد الحكم على اليوم أنّ المقصود هو المقدار بين البياض النهاري، فلو نوى الإقامة أوّل الزوال فيكفي في تحقّق الموضوع كونه قاصداً للإقامة إلى أوّل الزوال في[2] اليوم الحادي عشر، وهكذا الحكم في أيّام العدّة والحيض والطهر، وإنّما خرج الاعتكاف ونحوه عن هذا الحكم لاعتبار خصوصيّة فيه - كالصوم ونحوه - الموجب لاعتبار اتّصال اليوم.

[الفرع] السادس:

إنّ مبدأ اليوم هو طلوع الشمس لا طلوع الفجر؛ لأنّ ظاهر «اليوم» بل الموضوع

---

١. في نسخة «ص» والمطبوعة: «العرفي» بدل «العرفيّة» وصُحح في هامش نسخة «ش».

٢. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ».

له فيه هو يوم الإجاري، فاعتبار اليوم الصومي إنّما هو لدليل خارجي، فلو قيل في باب التراويح والاعتكاف بأنّ مبدأ اليوم هو طلوع الفجر فإنّما هو لقرينة خارجيّة، بل يظهر في[1] كثير من الأخبار[2] والأشعار[3] أنّ «بين الطلوعين» خارج من الليل والنهار.

[المسألة] الرابعة:

هل الإقامة قاطعة لموضوع السفر أو قاطعة لحكمه؟ وجهان، والأقوى هو الأوّل. وذلك لأنّ كلّ موضوع له أفراد مختلفة ومصاديق مشكّكة إذا حدّده الشارع بحدّ فيكون المحدود هو الموضوع واقعاً، كما في الكرّ والسفر ونحوهما، فإنّ الماء الكثير الّذي يُعدِم القذارة بنظر العرف [٣٥/b] يختلف باختلاف القذارات، فربّ ماء يوجب أن يكون معدماً للقذر وربّ ماء لا يعدمه، بل إنّما لا يتحمّله، وربّ ماء يتحمّله أيضاً؛ فإنّ الماء [ب/٣٠] في الحُبّ يتنفّر الطبع منه إذا وقع فيه قَمَل ولا يتنفّر من الذباب، فإذا لم يكن للكثرة حدّ منضبط فإذا جعل الكرّ ميزاناً لما لا يستقذر شرعاً فلا وجه لأن يقال: إنّ الكرّ في حكم الماء الكثير. وهكذا إذا لم يكن للسفر ميزاناً منضبطاً، بل يطلق على الأقلّ والأكثر، فإذا حدّده الشارع بسير ثمانية فراسخ فيكون المسافر في هذا المقدار هو المسافر حقيقة. وهكذا الخروج عن المسافرة ليس له في العرف ميزان منضبط. نعم، له قدر متيقَّن به يخرج يقيناً عن عنوان كونه مسافراً، كما أنّه في الطرف الآخر الّذي لا يخرج عن عنوان المسافرة أيضاً قدر متيقَّن، كإقامة يومين أو ثلاثة أيّام.

وبالجملة بين المتيقّن من الطرفين مصاديق مختلفة بنظر العرف، كاختلاف

---

١. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ».

٢. كما في حديث نصراني الشام مع الإمام أبي جعفر الباقر ﷺ في الكافي، ج٨، ص١٢٢، ح٩٤.

٣. لم ترد في المطبوعة كلمتا «و الأشعار».

نظرهم بين[1] الباني على الإقامة والمتردّد فيها؛ فإنّ بينهما فرقاً في نظرهم فيعتبرون في المتردّد إقامة أيّام زائدة على الباني على الإقامة، فإذا حدّد الشارع الموضوع بالنسبة إلى القاصد بعشرة أيّام وبالنسبة إلى المتردّد بثلاثين يوماً فهذا هو من الموضوع الحقيقي العرفي في مقابل المسافر.

فلا يقال: كيف يكون عشرة أيّام موجباً لخروج قاصد الإقامة فيها عن كونه مسافراً عرفاً مع أنّ العشرة إلّا ساعة حكمها حكم العشرة التامّة بنظر العرف؟ **لما ذكرنا** أنّ العرف وإن لم يفرق بينهما، بل قد يطلق على قاصد إقامة تسعة أيّام - بل أقلّ منها - أنّه غير مسافر إلّا أنّ الاختلاف إذا صار منشأ لأن يجعل الشارع موضوعاً مضبوطاً فالاختلاف بينهما يكون ظاهراً.

وبالجملة قاصد الإقامة عشراً والمتردّد ثلاثين يوماً [٢٦/a] بعد الثلاثين يخرج عن كونه مسافراً حقيقة، ويُعَدّ محلّ الإقامة وطناً صغيراً له.

هذا مع أنّه لو أغمضنا عن ذلك وقلنا: إنّ الشارع ليس في مقام تحديد ما يتحقّق به الوطن عرفاً إلّا أنّه لا إشكال في أنّه ليس مطلق سير ثمانية فراسخ ما يتحقّق به موضوع القصر، بل الثمانية الّتي لا يمرّ في أثنائها إلى الوطن ولا يقيم في أثنائها عشرة أيّام مع القصد ولا يكون في أثنائها متردّداً في الإقامة والرحيل إلى ثلاثين يوماً، فإذا كان من وجب عليه القصر من كان قاصداً للثمانية الّتي لم يتخلّل بينها هذه القواطع فالقاصد لإقامة عشرة أيّام وإن لم يكن متوطّناً إلّا أنّه ليس بمسافر يجب عليه القصر أيضاً فيترتّب الثمرة الّتي ترتّب على النزاع في كون الإقامة قاطعةً للسفر أو لحكمه فيُحكَم بأنّه يجب عليه التمام وإن أبطل الإقامة أو بطلت بوجهٍ ما لم ينشئ سفراً جديداً؛ لأنّه لا يعتبر في وجوب التمام كونه متوطّناً أو حاضراً؛

---

١. في هامش نسخة «ش»: «في، ظ».

لأنّ التمام واجب على كلّ من لم يجب عليه القصر وإن لم يكن معنوناً بعنوان أنّه [الف/٣١] حاضر أو متوطّن؛ لما ذكرنا من أصالة التمام وكلّ ما لم يتحقّق موضوع القصر فيجب عليه التمام. هذا مع أنّ صحيحة أبي ولّاد تدلّ على أنّ المسافر إذا نوى الإقامة وصلّى صلاة فريضة واحدة بتمام فليس له أن يقصّر حتّى يخرج من المدينة،[1] والخروج في المقام عبارة عن المسافرة لا مجرّد الخروج عن البلد.

وبالجملة في الثمرة المترتّبة على النزاع كافٍ مثل هذه الرواية، وما ذكرنا من أنّ قاصد الإقامة عشرة أيّام ليس مسافراً يجب عليه القصر وهذا واضح، فتدبّر. وتقدّم أنّ في رواية زرارة ما هو صريح في هذا المعنى؛ فإنّ قوله ﷺ: «وهو بمنزلة أهل مكّة»[2] دالّ على أنّه مثلهم في أنّ الخروج [٣٦/b] إلى ما دون المسافة لا يوجب إليه التقصير، فما لم ينشئ سفراً جديداً يُتِمّ، ولا معنى لأن يقال: إنّ التشبيه بلحاظ وجوب التمام لا سائر الآثار، وذلك لأنّه ﷺ بعد ما قال: «وجب عليه التمام» قال: «وهو بمنزلتهم».

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على ما ذكرنا لا فرق بين أن يكون في ابتداء سفره قاصداً لإقامة عشرة أيّام في أثناء سفره أو بدا له في أثناء السير، ولا فرق بين أن يكون قاطعاً للمسافة ثمّ بدا له كذلك[3] أو في أثناء المسافة في أنّ الإقامة على أيّ حال قاطعةٌ ما قبلها عمّا بعدها؛ لأنّ نتيجة اشتراط موضوع القصر بالسفر الّذي لم يقع في أثنائه إحدى القواطع أنّ كلّ ما تحقّقت إحداها ينقطع ما قبله عمّا[4] بعده، فرجوع حكم القصر يتوقّف على مسافة مستقلّة.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٣. في هامش نسخة «ش»: «ذلك، ظ».
٤. في المطبوعة إضافة «بعد» هنا.

وعلى هذا فلو بدا للمقيم بعد تحقّق الإقامة أو بعد صلاة التمام الخروج إلى ما دون المسافة، فلو قصد العود إلى محلّ الإقامة واستئناف إقامة عشرة أخرى فلا إشكال في وجوب التمام عليه في الذهاب والمقصد والإياب، كما أنّ الحكم كذلك لو قصد إقامة عشرة أخرى في غير محلّ الإقامة، مثل ما إذا أراد إقامة عشرة أيّام في الكوفة مَن كان مقيماً في النجف الأشرف.

وأمّا لو لم يقصد إقامة عشرة أخرى في محلّ الإقامة أو في غيره، بل كان عازماً على العود إلى محلّ الإقامة والمكث فيها أقلّ من عشرة أيّام فهل يجب عليه القصر بمجرّد الخروج فيجب عليه في الذهاب والإياب والمقصد ومحلّ الإقامة، أو لا يجب عليه إلّا بعد الإياب؟ والأقوى أنّه لا يجب القصر بمجرّد الخروج، أي لا يضمّ الباقي إلى ما سبق، بل لابدّ في رجوع حكم القصر إلى مسافة جديدة وهي تتحقّق بعد العود. وأمّا مجرّد الخروج فلا يجوز له القصر إلّا إذا قلنا بأنّ الإقامة قاطعة للحكم، [٢٧/a] فيكون[1] المقام عكس ما تقدّم فيما لو عزم على العود أو تردّد في أثناء المسافة في ضمّ الباقي إلى ما سبق لو عاد إلى قصده السابق إذا لم يتخلّل بينهما سير،[2] وإنّما استشكلنا فيما لو سار حال التردّدِ أو العزمِ على العدم من جهة اعتبار الاستمرار في المنويّ لا في النيّة، وأمّا في النيّة فلم يدلّ دليل على اعتبار الاستمرار فيه بأن يكون نيّة المسافرة كنيّة الصوم. فهنا مسألتان لا ينبغي الإشكال فيهما: الأولى: ضمّ الباقي إلى ما مضى لو تردّد في أثناء السير، الثانية: عدم الضمّ لو بطلت الإقامة.

وهنا مسألة مشكلة وهي لو قصد المعصية في أثناء السير ثمّ ندم وعاد إلى قصده الأوّل في أنّه هل ينقطع السفر أولا؟ وسيجيء إن شاء الله تعالى حكمه.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «تفريع على قوله: الأقوى».

٢. لم ترد في المطبوعة كلمة «سير».

وعلى أي حال حيث اعتبر في الثمانية عدم وقوع الإقامة في أثنائها ولا المرور إلى الوطن ولا التردّد في البقاء والمسافرة ثلاثين يوماً، فإذا وقعت هذه الأُمور يخرج عن كونه موضوعاً للقصر فلا وجه لضمّ الباقي إلى ما سبق، فلا وجه لأن يجب عليه القصر بمجرد الخروج، مع أنّ هنا قاعدتين إجماعيّتين في الجملة وإن خالف فيهما من خالف.

[القاعدة] الأولى:

إنّ ناوي الإقامة بعد تحقّق الصلاة منه تامّةً قد انقطع سفره فلا [ب/٣١] يجدّد له حكم المسافر إلّا بإنشاء سفر جديد، ومن بدا له الخروج إلى ما دون المسافة ينشئ السفر بعد العود؛[1] فإنّه وإن كان عازماً على عدم الإقامة بعد الخروج لا في محلّ الإقامة الأولى ولا في غيره إلّا أنّ هذه القطعة الّتي يقطعها فعلاً ليست داخلة فيما يريد سيره، فهذه القطعة بمنزلة ما إذا وقعت قطعة بلا قصد سفر، كمن بنى[2] في رواحه إلى الكوفة زيارة المسجد ثمّ عوده إلى النجف الأشرف ثمّ بعد [٣١/b] ما وصل إلى الكوفة قصد المسافرة إلى كربلا، فلو لم يكن بين الكوفة وكربلاء ثمانية فلا يفيد ضمّ المقدار الّذي ساره من النجف إلى الكوفة.

نعم، بعد عزمه المسافرة من الكوفة إلى كربلاء يجب عليه القصر إذا كان مسافة بمجرّد التلبس بالسفر، أي لا يلاحظ حدّ الترخّص بالنسبة إليه. ففي مسألتنا هذه يجب عليه القصر إذا خرج من المقصد وشرع في العود، وحكم هذا الخطّ في حال الذهاب الّذي يرجع منه إلى محلّ الإقامة حكم من قصد من الكوفة الذهاب إلى كربلاء ومشى يمنة ويسرة، كمن مشى من الكوفة إلى مسجد السهلة، أي كما أنّ

---

١. في هامش نسخة «ش»: «إلى محلّ الإقامة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «نوى، ظ».

مجرّد القصد إلى المسافرة لا يفيد لجواز القصر، بل لابدّ من التلبّس بالسفر، فمع عدم تلبّسه به لو ذهب يميناً وشمالاً لا يقصّر فكذلك في المقام في أنّ مجرّد قصده المسافرة بعد العود لا يوجب القصر في الذهاب والمقصد؛ فإنّ الخطّ الذهابي كالخطّ إلى اليمين والشمال في تلك المثال، فلا يقاس هذا الخطّ بالسير إلى اليمين والشمال في أثناء السفر.

[القاعدة] الثانية:

إنّ الذهاب لا يُضَمّ إلى الإياب إلّا إذا كان أربع فراسخ، كما تقدّم، ففي مسألتنا كون الإياب مسافة لا يفيد؛ لوجوب القصر في الذهاب.

وبالجملة ما لم ينشئ المقيم سفراً جديداً لا يمكن أن يرجع إلى حكم القصر، فلا يقاس المقام بما لو تردّد في أثناء السفر أو عزم على العدم ثمّ رجع إلى قصده في أنّه يضمّ الباقي إلى ما سبق، لاسيّما مع عدم سيره في حال التردّد أو العزم على العدم؛ لأنّ في تلك المسألة لم يدلّ دليل على قاطعيّة التردّد أو قصد الخلاف للسير الثمانية المنويّة. وهذا بخلاف مسألتنا هذه؛ فإنّه لو لم نقل بأنّ الشارع في مقام تحديد الموضوع العرفي المقابل للسفر إلّا أنّه لا إشكال في أنّ السفر الّذي يوجب القصر[٢٨/a] قُيّد بأن لا يقع في أثنائه أحدُ القواطع، فمع وقوعه[1] يخرج عن الموضوع الّذي يجب القصر فيه، فلا يمكن أن يرجع الحكم السابق ويضمّ المقدار الّذي يسير إلى المقدار الّذي ساره قبل وقوع أحد القواطع.

ثمّ إنّه لو لم يَتِمّ ما ذكرناه وشُكّ في أنّ الإقامة قاطعة للحكم أو قاطعة للموضوع فهل المورد من مورد التمسّك بالعامّ [الف/٢٢] وهو المتحصّل من الأدلّة من أن كلّ مسافر يقصّر، أو يرجع إلى استصحاب حكم المخصّص؟ فالحقّ أنّه ليس من مورد

---

١. في هامش نسخة «ش»: «وقوعها، ظ».

التمسّك بالعامّ[١]؛ لأنّ مورد التمسّك به ما إذا كان الدليل دالّاً على أنّ كلّ مسافر في كلّ رباعيّة يصلّيها في أثناء سفره يقصّر، فإذا خرج من هذا العموم الرباعيّاتُ الواقعة في حال الإقامة وشُكّ بعد بطلان الإقامة بأنّ حكم هذه الرباعيّات حكم الخارج أو حكم الباقي تحت العام فيقال: يتمسّك بالعموم؛ لأنّه شكّ في تخصيص زائد. وأمّا لو لم يكن الدليل كذلك، بل دلّ[٢] على أنّ المسافر يقصّر ودلّ دليل آخر على أن هذا الحكم مستمرّ ما دام مسافراً أو ما لم ينو الإقامة عشرة أيّام فلو خرج عنه أيّاماً وشُكّ في مقدار التخصيص فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص؛ لأنّ هذا العموم الدالّ على أنّ حكم المسافر يستمرّ ما دام مسافراً أو ما لم ينو الإقامة لا يحرز موضوعه وأنّ هذا الشخص حكمه حكم المسافر أولا. ونحن قد أوضحنا الكلام في الأصول[٣] وفي خيار الغبن في الفقه[٤] الفرقَ بين مورد التمسّك بالعامّ ومورد التمسّك باستصحاب حكم المخصّص.

وإجماله أنّه لو كان الزمان ظرفاً لمتعلّق الحكم بحيث ورد الحكم على المتعلّق في كلّ يوم فهنا محلّ التمسّك بالعموم، وأمّا لو كان الزمان ظرفاً لنفس الحكم بأن دلّ

---

١. **قوله: «فالحق أنّه ليس من مورد التمسّك بالعام»**، انتهى.
لا يخفى: أنّه لا مجال في المقام للتمسّك بالعامّ مطلقاً، سواء قلنا بأنّ الزمان ظرف لمتعلّق الحكم، أو قلنا بأنّه ظرف لنفس الحكم.
أمّا على الثاني فلما سيجيء في الكتاب بيانه.
وأمّا على الأوّل فلأنّ مع الشكّ في أنّ الإقامة قاطعة للحكم أو لموضوعه -أعني المسافرة- يكون التمسّك بعموم ما دلّ على أنّ كلّ مسافر يقصر من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.
نعم، استصحاب الموضوع -بأن يقال: إنّه قبل الإقامة كان مسافراً، والأصل بقاؤه على هذا العنوان- لا بأس به إن لم يكن الشكّ في المقام ناشئاً عن الشبهة المفهوميّة، وإلّا فلا مجال لهذا الاستصحاب على ما حقّقناه في محلّه.

٢. في هامش نسخة «ش»: «دليل، ظ».

٣. وردت في المطبوع من صلاة المسافر: «وقد تعرض الشيخ مرتضى الأنصاري ﷺ في التنبيه العاشر من الاستصحاب في الاصول وفي خيار الغبن في الفقه...» بدل «ونحن قد أوضحنا الكلام في الاصول...».

٤. في هامش نسخة «ش»: «وبيّنا، ظ».

دليل خارجي من عموم الحكمة أو من قوله ﷺ: «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[١] [٣٨/b] فهنا محلّ التمسّك بالاستصحاب؛ لأنّ نفس الحكم حيث لا يمكن أن يتعرّض بقاء نفسه فلا محالة يدلّ على استمراره دليل آخر، كدليل الحكمة الّذي مفاده أنّ تشريع الأحكام آناً ما لغو[٢] فلا محالة من استمراره، أو مثل قوله: «حلال محمّد ﷺ» إلى آخره؛ ومعلوم أنّ هذا الدليل الدالّ على استمرار الحكم يدلّ على أنّ الحكم لو كان فهو مستمرّ، ففي مورد الشكّ في أصل كونه وتحقّقه هذا الدليل الخارجي لا أثر له.

وبالجملة لو لم يكن الزمان ظرفاً للمتعلَّق فلا مجال للتمسّك بالعامّ. وهذا [ب/٣٢] لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في تمييز الموارد الّتي يكون الزمان ظرفاً للحكم عن الموارد الّتي يكون الزمان ظرفاً للمتعلّق، فنقول:

في[٣] **جميع الأحكام الوضعيّة** الزمان ظرف للحكم؛ لأنّه ليس فيها متعلّق حتّى يؤخذ الزمان ظرفاً له، فقوله: «الخمر حرام»، و«البول نجس»، و«العقد لازم» ونحو ذلك عموم الحكمة يقتضي دوام الحكم.

وأمّا الأحكام التكليفيّة - سواء كانت من النواهي أو الأوامر وسواء كانت من[٤] العقائديّة أو الأعمال الجارحيّة - يمكن ثبوتاً أن يكون الحكم مستمرّاً، وأن يكون متعلّقه مستمرّاً:

أمّا النواهي فواضح؛ لإمكان أن يكون حرمة شرب الخمر مستمرّة، وأن يكون شرب الخمر مستمرّاً حراماً.

وأمّا الأوامر فالأصول العقائديّة أيضاً كذلك؛ لإمكان أن يكون وجوب الاعتقاد بكذا مستمرّاً، والاعتقاد المستمرّ واجباً

---

١. اُنظر: كنز الفوائد، ص١٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٦٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٤٧.

٢. في المطبوعة: «انّ ما لُغيت» بدل «آناً ما لغو».

٣. لم ترد لفظة «في» في نسخة «ص».

٤. في هامش نسخة «ش»: «الأصول، ظ».

وأمّا الجوارحية فقد يُتوهَّم أنّه لا يمكن أن يكون التكليف الوجوبي مستمرّاً وإلّا لزم أن يكون الإنسان دائماً مشغولاً بفعل الصلاة مثلاً.

ولكنّه فاسد؛ لأنّ استمرارَكلّ شيء تابع لكيفيّة جعل متعلَّقه، فلو جعل وجوب صلاة الظهر في الزوال من كلّ يوم[1] فمعنى استمراره أنّ الوجوب في أوّل الظهر في جميع الأيّام باقٍ، فتقطيع الامتثال [٢٩/a] لا يضرّ بالاتّصال

وأمّا إثباتاً فحيث إنّه لو كان الزمان ظرفاً للمتعلّق يمكن أخذه في نفس الدليل الوارد على حكم المتعلّق - سواءٌ كان بلفظ «دواماً» أو «استمراراً» أو «كلّ يوم» أو نحو ذلك - فإذا لم يؤخذ في الدليل فنستكشف عدم دخله فيه. ثمّ إذا علمنا بأنّ تشريع الحكم آناً مّا لغو - كما هو كذلك في الأحكام الوضعيّة والنواهي - فبدليل الحكمة نستكشف دوامه، ومعلوم أنّ دليل الحكمة يقتضي أن يكون الزمان ظرفاً للحكم لا للمتعلّق؛ لأنّ المتعلّق معنىً إفرادي، ودليل الحكمة تجري في الجمل؛ لأنّه لا معنى لأن يقال: الحكمة تقتضي دوام الخمر أو دوام الشرب.

فتحصّل أنّه لو وصلت النوبة إلى قرينة الحكمة فهي [الف/٢٣] تقتضي أن يكون الزمان ظرفاً للحكم فلا يبقى مجال للتمسّك بعموم العامّ، بل المرجع هو استصحاب حكم المخصّص. ففي مسألتنا هذه لو قيل بأنّ (الإقامة قاطعة لموضوع السفر وأنّ)[2] المقيم ليس مسافراً موضوعاً فالمرجع هو أصالة التمام من غير فرق بين أن يكون الزمان في باب المسافر ظرفاً للحكم أو للمتعلّق؛ لأنّه ما لم ينشئ السفر ليس مسافراً، فبطلانّ الإقامة لا أثر له؛ لأنّ هذا الشخص وإن لم يكن حاضراً فعلاً إلّا أنّه لا يعتبر في موضوع التمام إلّا عدم كونه مسافراً، وهذا العنوان ما لم ينشئ السفر الجديد حاصل له.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الظاهر زيادة قوله: من كلّ يوم».

٢. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

وأمّا لو شكّ بأنّ الإقامة قاطعة لحكم السفر أو لموضوعه فلو دلّ الدليل على أنّ المسافر في كلّ صلاة رباعيّة يصلّيها في أثناء سفره يقصّر، فالمرجع هو العموم؛ لأنّه خرج منه الصلوات الّتي يصلّيها حال الإقامة دون غيرها. ولا مجال هاهنا للرجوع إلى حكم استصحاب المخصّص؛ لأنّه من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر. وأمّا لو دلّ الدليل على أنّ هذا الحكم مستمرّ فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص لا الرجوع إلى عموم العامّ؛ [٢٩/b] لأنّ قوله: «يستمر حكم القصر ما دام مسافراً إلّا إذا نوى الإقامة» لا يحرز موضوعه وأنّه مسافر حتّى ببطلان الإقامة يرجع إلى حكم القصر، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص.

ولا يقال: إنّ موضوع التمام هو الإقامة والمفروض أنّها بطلت بقصد الخروج فلا معنى لاستصحاب حكمها.

لأنّا نقول: إنّ الموضوع في صحيحة أبي ولّاد[1] هي المكلّف المقيم، فجعل الإقامة موضوعاً للتمام في بعض الأدلّة لا يضرّ بالاستصحاب؛ لأنّ مقتضى هذه الصحيحة أنّ الناوي لمقام عشرة أيّام إذا صلّى صلاة فريضة بتمام فليس له أن يقصّر حتّى يخرج من المدينة الّتي نوى المُقام فيها، فلو شُكّ أنّ مطلق الخروج موجب للقصر أو الخروج بإنشاء سفر جديد فالمرجع هو استصحاب التمام.

ثمّ إنّ هذا كلّه في مقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات فجميع الأدلّة الواردة في المقام مطابقة للآية الشريفة: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾[2] في أنّه لم يؤخذ في متعلّق الحكم عموم، بل رتّب الحكم على المسافر، فلو اقتضت الحكمة أن يكون الحكم [ب/٣٣] مستمرّاً ما دام مسافراً ففي

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٢. النساء (٤): ١٠١.

مورد الشكّ بأنّه مسافراً أو ليس مسافراً فلا مناصّ إلّا إلى الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص؛ لأنّ عموم الحكمة لا يحرز موضوعه.

وحاصل الكلام أنّ البحث في المقام تارةً في الصغرى وأنّه بماذا يَبطُل الإقامة، وأخرى في الكبرى وأنّه بعد بطلان الإقامة فالحكم ماذا. أمّا في الصغرى فقد تقدّم سابقاً أنّ مجرّد الخروج إلى ما دون المسافة لا يُبطِل الإقامة - سواء طرأ بعد نيّة الإقامة والصلاة تماماً، أو كان من قصده ذلك في ابتداء القصد - لأنّه لو جعل المقيم محطّ رحله ومأواه مكاناً خاصّاً لا أمكنة متعدّدة فخروجه من [٣٠/a] مأواه ووطنه الصغير لا يضرّ بقصد إقامته، سيّما إذا كان الإقامة في بلد بحسب طبعها يقتضي الخروج عنها إلى ما دون المسافة، كالمقيم في النجف الأشرف وكربلاء والكاظميّة؛ فإنّ الخروج إلى كوفة وإلى زيارة الحرّ وإلى زيارة النوّاب بحسب الطبع يقتضيه الإقامة أو التوطّن في هذه البلاد، بل لو خرج كلّ يوم لا يضرّ بقصد إقامته، وهكذا في سائر البلاد.

نعم، قد يستشكل في المبيت إلى ما دون المسافة، وتقدّم أنّ المبيت ليلة واحدة لا يضرّ بأن يكون مأواه غير محلّ مبيته.

نعم، أزيد من ليلة واحدة محلّ إشكال، بل المبيت أربع ليال وأزيد يضرّ بالإقامة قطعاً؛ فعلى هذا المقيمُ في بلد تارةً يخرج إلى ما دون المسافة ويعود إليه من دون أن يجعل محلّ إقامته منزلاً من منازل سفره، بل يرجع إليه لكونه محطّ رحله ومأواه الّذي بنى على إقامته فيه، فهذا يتمّ في الذهاب والمقصد والإياب ومحلّ إقامته؛ لأنّه لم يُبطِل إقامته. وأخرى يخرج إليه بحيث أعرض عن محلّ إقامته وأخذ أثاثه وما معه من لوازم سفره، وإنّما يرجع إلى محلّ إقامته لشغل له - كاكتراء مركوب ونحوه - فهذا يجيء حكمه، ولا يبعد أن يكون صغرى من الكبرى الّتي هي [الف/٣٤] محلّ البحث فلنرجع إلى الكبرى.

فنقول: لو بطلت الإقامة - كما لو قصد المقيم في النجف المبيت في الكوفة أزيد من ليلتين - **فهنا مسائل.**

[مسائل]

[المسألة] الأُولى:

أنّه يقصد العود إلى محلّ الإقامة والإقامة عشرة أيّام، وهذا لا إشكال في أنّه يبقى على حكم التمام إلى أن ينشئ سفراً جديداً. وفي حكمه لو قصد الإقامة في غير بلد الإقامة ممّا لا يكون بينه وبينه مسافة. ولا وجه لما ذهب إليه صاحب *المحصول* والشيخ المرحوم الشيخ محمّد طه نجف - على ما حكى عنهما الأستاذ دام ظله - من[1] [٣٠/b] وجوب القصر بمجرّد الخروج عن محلّ الإقامة، إلّا على أن يكون هذا المقدار من السير منضمّاً إلى السفر السابق، وهذا قد انعقد الإجماع على خلافه، كما عرفت أنّ هذا القول مخالف للقاعدة الأولى[2] المجمع عليها، بل عرفت أنّه لو لم يكن الشارع في مقام تحديد الموضوع العرفي المقابل للسفر إلّا أنّه لا اشكال في أنّ السفر الموجب للقصر هو الّذي لم يقع في أثنائه أحد القواطع.

فعلى أي حال انقطع حكم السفر السابق فلا يمكن أن يضمّ هذه القطعة إلى السابق، والمفروض أنّها ليست مسافةً مستقلّة؛ لوقوع القاطع بينها وبين ما يلحقها.

[المسألة] الثانية:

أن يكون عازماً على العود إلى محلّ الإقامة من دون قصد إقامة مستأنفة، والأقوال المعتدّ بها في هذه الصورة ثلاثة: القول بوجوب التمام مطلقاً، والقصر

---

١. في نسخة «ش» والمطبوعة: «إلى» بدل «من».

٢. في هامش نسخة «ش»: «من القاعدتين، ظ».

مطلقاً، والتفصيل بين الذهاب والمقصد فالتمام والشروع في العود فالقصر.

ولكنّه لايخفى أنّ القول الأوّل مرجعه إلى النزاع الصغروي وهو أنّ مجرّد الخروج إلى ما دون المسافة لا يضرّ بالإقامة، فلابدّ أن يكون مورده ما لم يَبطُل الإقامة، كما لو خرج إلى ما دون المسافة لشغل يرجع في يومه أو ولو بعد مبيت ليلة واحدة من دون إعراض عن محلّ الإقامة، وأمّا إذا بطلت الإقامة بأن أعرض عنها ورجع إلى محل الإقامة لشغل عرض له - كاكتراء [ب/٣٤] مركوب ونحوه - بحيث كان محلّ إقامته كأحد المنازل الواقعة في السفر، أو فرضنا قصد الخروج إلى ما دون المسافة للاعتكاف ونحوه. وإن لم يعرض عن محلّ إقامته فلا وجه للقول بالتمام مطلقاً.

وبالجملة في الصغرى الّتي [هي] داخلة تحت الكبرى لا وجه للقول بالتمام[1] فينحصر القول فيها بوجوب القصر مطلقاً والتفصيل.

ولكنّه لايخفى أنّ القول بالقصر مطلقاً مبني على أحد [٣١/a] أمرين:

إمّا بالقول بانضمام هذه القطعة بالسفر السابق مع أنّ القائل به لا يلتزم به وإلّا لزم أن يقول بالقصر فيها ولو قصد الإقامة عشرة أيّام في بلد الإقامة.

وإمّا بالقول بانضمام الذهاب إلى الإياب ولوكان أقلّ من أربعة فراسخ، والظاهر أنّ القائل به لا يلتزم به[2] مطلقاً؛ فإنّ الشيخ والحلّي ومن تبعهما قدّس الله أسرارهم لا يفتون بالقصر في مجرّد التلفيق، فعلى هذا لا وجه لهذا القول أيضاً. فالأقوى هو التفصيل؛ لا لما تقدّم من أنّ هذه القطعة بمنزلة القطعة الواقعة بلا قصد - فإنّ هذا الوجه لو تمّ ليَتِمّ فيما إذا لم يعرض عن محلّ الإقامة وإنّما بطلت الإقامة بقصد المبيت للاعتكاف ونحوه في الخارج عن محلّ الإقامة - بل لأنّ الذهاب لا يضمّ إلى

---

١. في هامش نسخة «ش»: «مطلقاً. ظ».

٢. أضفنا لفظة «به» من نسخة «ش».

الإياب إلّا إذا كان أربع فراسخ، فكون الإياب مسافة لا يفيد؛ للزوم القصر في الذهاب والمقصد.

وبالجملة المعرض عن محلّ الإقامة وإن أنشأ السفر فعلاً إلّا أنّه ما لم يتلبّس بالإياب لا يجوز له القصر، فهذه القطعة الذهابيّة بمنزلة القطعة الواقعة بلا قصد أو القطعة الواقعة قبل الضرب في الأرض يمنة ويسرة، وليست كالقطعة الواقعة في أثناء السفر؛ للفرق بينهما؛ فإنّ ما يقع في أثناء السير حتّى المكث يجب القصر حاله فضلاً عن السير الواقع يميناً وشمالاً، بخلاف ما وقع في ابتداء القصد من دون التلبّس بالسفر؛ لأنّ في هذا الحال يجب التمام.

[الف/٣٥] وعلى هذا فكلّ سير وقع قبل التلبّس بالسفر فالذهابي منه لا يجوز فيه القصر، وكلّ سير وقع بعد التلبّس به - سواء كان قبل الخروج عن حدّ الترخّص أو بعده - يجب فيه القصر مطلقاً. نعم، هذا بناءً على أنّ مبدأ المسافة هو سور البلد، [٣١/b] ولو جعلنا مبدأها من حدّ الترخّص فالسير الواقع قبل حدّ الترخّص كالسير الواقع قبل التلبّس بالسفر، بل يمكن أن يقال: إنّ السير الواقع قبل حدّ الترخّص ملحق بالسير الواقع قبل التلبّس بالسفر ولو قلنا بأنّ مبدأ المسافة هو سور البلد إذا أعدم هذا السير ورجع إلى المحلّ الّذي سار منه.

وبعبارة أخرى من خرج من النجف الأشرف - مثلاً - وقصد كربلاء وقبل وصوله إلى حدّ الترخّص مشى إلى مسجد السهلة أو الكوفة فتارةً يمشي إلى السهلة ومنها إلى كربلاء من دون رجوعه إلى المحلّ الّذي مشى منه إلى السهلة، وأخرى يرجع إليه، فإذا لم يرجع إليه فيقصّر في الطريق الّذي يمشي إلى السهلة إذا وصل إلى حدّ الترخّص بينه وبين النجف ولو لم يكن من أوّل خروجه قاصداً إلى زيارة مسجد السهلة؛ لما تقدّم سابقاً من أنّ قصد المسافة الشخصيّة لا يعتبر في القصر، بل لو

تبدّل هذا القصد بقصد مسافة أخرى والسير إلى مقصدٍ آخر لا يضرّ في وجوب القصر فجعله طريق كربلاء معوجاً لا يضرّ بالتقصير، فهنا يقصّر في الذهاب إلى السهلة أيضاً، كما يقصّر منها إلى كربلاء. وأمّا إذا رجع إليه فحيث تقدّم أنّ الذهاب الّذي يعدمه لا يلحق بالإياب فهذا الذهاب لا يجوز فيه القصر، ولا يقاس بالذهاب الّذي يقع بعد خروجه عن محلّ الترخّص؛ لأنّ بعد خروجه عن محلّ الترخّص فلا فرق بين مكثه ومشيه، فالذهاب يمنة ويسرة ليس بأدون من المكث، وهذا بخلاف الذهاب الواقع قبل حدّ الترخّص؛ فإنّه حيث إنّه يعدمه فلا يمكن أن يلحق بالإياب فلا يجوز له القصر إلّا بعد العود وإن خرج عن محلّ الترخّص؛ فإنّ الخروج عن محلّ الترخّص موجب للقصر إذا كان سيره إلى هذا المحلّ محسوباً من المسافة، وأمّا إذا لم يكن محسوباً منها[1] - [٣٢/a] لأنّه يعدمه - فلا أثر له.

ثمّ إنّ المقصد - وهو نفس مسجد السهلة أو الكوفة - حكمه حكم الذهاب في أنّه يجب أن يُتِمّ فيه ولا يلحق بالإياب؛ لأنّه وإن كان واقعاً في أثناء السفر إلّا أنّ السفر الّذي يعدمه في حكم ما إذا لم يسافر بعد، كما تقدّم أنّه لو خرج غير ناوٍ للمسافة ثمّ بدا له في الكوفة أن يسافر إلى كربلاء فما لم يتلبّس بالسفر لا يجوز له القصر وإن كان خارجاً عن حدّ الترخّص؛ لأنّ المفروض أنّ هذا القطعة الّتي قطعها وقعت بلا قصدٍ، فقصده الخروج لا يفيد لوجوب القصر ما لم يخرج. ففي المقام حيث إنّ هذه القطعة بمنزلة العدم فقصده العود والمسافرة لا يفيد؛ لوجوب القصر ما لم يشرع في العود، فتأمّل جيّداً.

وهنا يظهر فرع آخر وهو أنّه لو تكرّر ممّن خرج عن محلّ الإقامة الذهابُ والإيابُ فلا [ب/٣٥] يجوز له القصر إلّا في الإياب الأخير دون الأوّل وإن أبطل الإقامة.

---

١. في نسخة «ص» والمطبوعة: «منه» بدل «منها».

وذلك لأنّ الإياب الّذي يعدمه بالذهاب ثانياً لا يحسب من المسافة، نعم، هذا إذا قصد التكرار من أوّل الأمر، وأمّا إذا بدا له بعد العود من الذهاب فيقصّر على هذا[1] في الذهاب أيضاً فضلاً عن الإياب؛ لأنّ هذا الذهاب واقع في أثناء التلبّس بالسفر بعد الخروج عن حدّ الترخّص.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لو لم يبطل الإقامة فحكمه التمام مطلقاً، سواءٌ كان متردّداً في الإقامة ثانياً في محل الإقامة أو في غيره أو لم يكن، بل كان عازماً على عدم إقامة مستأنفة. وأمّا لو أبطلها فحكمه التمامُ في الذهاب والمقصد والقصرُ في الإياب ومحلّ الإقامة لو لم يكن قاصداً للتكرار[2] وإلّا فالقصر في الإياب الأخير، فالقول بالتمام مطلقاً و[٣٢/b] القصر كذلك لا وجه له. كما أنّ التفاصيل المنقولة عن الشهيد الثاني من رسالته المعمولة في هذه المسألة المسمّاة *بنتائج الأفكار*[3] بين صور المسألة بحسب أوضاع محلّ الإقامة والمقصد والوطن لا أثر لها.

[المسألة الثالثة]

فلنرجع إلى المسألة الثالثة:

وهي أن يكون غافلاً صرفاً عن المسافرة وعدمها وعن العود إلى محلّ الإقامة وعدمه، كما إذا لم يكن معه لوازم السفر فخرج إلى ما دون المسافة غافلاً. وهذا لا إشكال فيه أنّه ما دام غافلاً فحكمه التمام؛ لأنّه لم يقصد المسافة. وأمّا إذا التفت فتارةً يبطل الإقامة بأن يقصد بقاءه في الخارج عن محلّ الإقامة مقداريبطل الإقامة فيجب عليه القصر حين الشروع في العود لو لم يَقصِد إقامةً مستأنفةً، وأخرى لم تبطل الإقامة

---

١. كذا في المخطوطتين والمطبوعة، والظاهر زيادة «على هذا».

٢. في نسخة «ص» والمطبوعة: «للتكرّر» بدل «للتكرار».

٣. نتائج الأفكار (رسائل الشهيد الثاني، ج١)، ص٢٩٣ - ٣٣٣.

فحكمه التمام مطلقاً، فعلى هذا لا أثر لغفلته. كما أنّ الحكم كذلك لو كان عازماً على السفر وغافلاً عن العود وعدمه بأنّه لو التفت قبل الصلاة فيُتِمّ في الذهاب والمقصد ويقصّر في العود ومحلّ الإقامة؛ لما ذكرنا أنّه لا يضمّ الذهاب إلى الإياب مطلقاً.

[المسألة] الرابعة:

أن يكون عازماً على السفر ومتردّداً في العود وعدمه، ولا يخفى أنّ مع عزمه على المسافرة فلا محالة أعرض عن محلّ الإقامة فأبطلها، إلّا أنّه مع ذلك لو لم يصل وعزم على العود إلى محلّ الإقامة فما لم يشرع [الف/٢٦] في العود يجب عليه التمام؛ لما ذكرنا من أنّ الذهاب في جميع صور المسألة لا يضمّ بالإياب، فلا فرق بين الغفلة والتردّد والنسيان. وإنّما الكلام في المقصد وقد تقدّم أنّه في حكم الذهاب؛ لأنّه ما لم يتلبّس بالعود فيكون على حكمه السابق. وأمّا إذا بقي متردّداً[1] فليقصّر حتّى في الذهاب؛ لأنّه متلبّس بالسفر ويشكّ في إبطال ذهابه، فلا يقاس هذا بصورة أخرى، وهي[2] ما لو خرج عن محلّ الإقامة [٣٣/a] متردّداً في العود مع تردّده في الإقامة في محلّ الإقامة على تقدير العود أو جزمه بها على العود؛ لأنّ مرجع هذه الصورة إلى التردّد في المسافرة؛ لأنّ المسافرة الّتي يتخلّل بينها الإقامة ليست بمسافرة على المختار أو لا يجب فيها القصر.

وعلى أيّ حال مع تردّده في الإقامة أو بنائه عليها على تقدير العود لم يجزم على المسافرة الّتي لا يتخلّل بينها الإقامة.

[تنبيهان]

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمرين:

---

١. في هامش نسخة «ش»: «في العود وعدمه».

٢. في نسخة «ص» والمطبوعة: «هو» بدل «هي».

[الأمر] الأوّل:

إنّه يظهر من صاحب الجواهر أنّه في الكبرى الّتي قلنا بأنّه يجب التمام في الذهاب والمقصد أنّ مدركها هو الإجماع على عدم ضمّ الذهاب إلى الإياب، فاعتذر عن القائلين بالقصر- فيما لو قصد العود لكن لا إلى محلّ الإقامة، بل إلى مكان آخر محاذيه في الجهة، بينهما مقدار محلّ الترخّص أو أزيد - بأنّ دعوى الإجماع على عدم ضمّ الذهاب إلى الإياب بحيث يشمل المقام على وجه يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام واضحة المنع.[1]

ولايخفى ما فيه؛ لأنّ أصل مسألة عدم ضمّ الذهاب إلى الإياب ليس إجماعيّاً، فضلاً عن أن يكون هو المدرك في الموارد الّتي يُشَكّ أنّها من مصاديق ما هو الّذي انعقد عليه الإجماع أولا، بل المدرك ما ذكرنا من أنّ ظاهر أدلّة القصر أنّ موضوعه المسافة الامتداديّة، وإنّما ثبت كفاية التلفيق في مورد خاصّ، وفي غير هذا المورد لم يقم دليل على كفايته، فعمدة المدرك هو هذا، كما لا يخفى.

[الأمر] الثاني:

يحكى عن بعض المتأخّرين أنّه يحتسب الذهاب من المسافة دون العود إذا لم يكن محلّ الإقامة واقعاً في أثناء[2] المسافة المقصودة[3]، والعكس إذا كان كذلك، [ب/٣٦] فالمقيم في النجف الأشرف إذا خرج بعزم المسافرة إلى كربلاء من طريق الماء - أي من طريق الكوفة - فإذا [ب/٣٣] كان قاصداً للرجوع من الكوفة إلى النجف ثمّ من النجف إلى الكوفة فمبدأ المسافة يحسب من خروجه أوّلاً من

---

١. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٣٧٤.

٢. في المطبوعة زيادة: «الطريق، أي» هنا.

٣. أنظر: الحدائق الناضرة، ج١١، ص٣٣٠ - ٣٣١.

النجف إلى الكوفة؛ لأنّه واقع في طريق مقصوده. وأمّا في عوده من الكوفة إلى النجف فلا يحسب من المسافة المقصودة؛ لأنّه يُعدِمه برجوعه ثانياً من النجف إلى الكوفة. وهذا بخلاف من خرج[1] بعزم المسافرة إلى كربلاء من طريق الحماد، فلو كان قاصداً للكوفة ثمّ العود منها إلى النجف ثمّ إلى كربلاء فمبدأ المسافة العود من الكوفة؛ لأنّ العود هنا واقع في طريق مقصوده وهو أوّل مبدأ مسافرته، دون ذهابه من النجف إلى الكوفة فإنّه يعدمه بالعود.

ولكنّه لا يخفى أنّ هذا داخل فيما تقدّم أنّ المتكرّر ذاهباً وجائياً مبدأ مسافته هو العود الأخير لا العود الّذي يُعدِمه؛ فإنّ مقتضى ذلك أنّ مبدأ المسافة في المقام هو الخروج ثانياً من النجف إلى الكوفة لا الخروج أوّلاً؛ فإنّ عدم احتساب العود من الكوفة إلى النجف جزءاً للمسافة وإن كان حقّاً إلّا أنّ الذهاب من النجف أوّلاً إلى الكوفة حكمه حكم العود؛ لأنّ كلّاً منهما يعدم، فالذهاب الأوّل يعدم بالعود والعود بالذهاب الثاني، وذلك واضح، فتدبّر.

وعلى هذا فلا وجه لوجوب القصر عليه بمجرّد الخروج في الصورة الأولى ووجوبه في الشروع في العود في الثانية؛ لعدم الفرق بينهما. ومن هنا ظهر أنّه لا يمكن القول بالقصر مطلقاً وجعل الصورة الأولى مقياساً له؛ لما عرفت أنّ الحكم في المقيس عليه ليس هو القصر.

المسألة الخامسة:

لا إشكال في أنّ مجرّد إقامة عشرة أيّام لا تكون قاطعة لحكم السفر، بل يتوقّف قاطعيّتها إلى قصدها، إنّما الكلام في أنّه هل مقتضى العمومات الأوّلية مع قطع النظر عن صحيحة أبي ولّاد هي قاطعيّة مجرّد القصد فيكون القصد مأخوذاً [٣٤/a]

---

١. في متن نسخة «ش»: «جزم» و في هامشها: «خرج»، ظ.

موضوعيّاً ومعنى اسميّاً، أو قاطعيّته مع تحقّق إقامة عشرة أيّام فيكون ملحوظاً طريقيّاً ومعنى حرفيّاً، فلو قصد الإقامة وبقي تسعة أيّام ثمّ عزم على السفر فلم يتحقّق منه القاطع فيرجع إلى القصر؟ وجهان، والإنصاف أنّه لا يمكن استفادة خصوص كلّ واحد منهما من أخبار الباب؛ لأنّ بعضها [الف/٢٧] ظاهر في كفاية مجرّد قصد الإقامة، مثل قوله عليه السلام: «إذا أجمع على مُقام عشرة أيّام»،[1] وقوله عليه السلام: «وأنت تريد أن تقيم بها عشرة أيّام»،[2] ونحو ذلك ممّا رتّب الحكم فيها على نفس العزم والنيّة والإرادة والإجماع. وبعضها ظاهر في نفس الإقامة مع القصد، كرواية ابن الحجّاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يكون له الضياع بعضها قريب من بعض، يخرج فيقيم فيها يُتِمّ أو يقصّر؟ قال: «يُتِمّ»،[3] ونحوها ممّا رتّب الحكم على اليقين بالإقامة الظاهر في أنّ اليقين أخذ طريقيّاً، بل يمكن دعوى أنّ ما رتّب الحكم فيه على النيّة والإجماع ونحوهما أيضاً ظاهر في أنّه حيث يعلم ببقائه عشرة أيّام فهو يَقصِد بقائه، وإلّا نفس القصد بنفسه ليس له خصوصيّة.

ولكنّ الإنصاف أنّه بعد ما تقدّم من أنّ إقامة عشرة أيّام بنفسها ليست قاطعةً لموضوع السفر فلابدّ إمّا من جعل القاطع مجموعَ الأمرين أو خصوصَ نيّة الإقامة. والظاهر من الأخبار عدم اعتبار استمرار النيّة في قاطعيّتها للسفر، ومقتضى ذلك أنّه لو بدا له السفر بعد نيّة الإقامة فلا يكشف عن عدم حصول قاطع السفر، بل البداء رافع له[4].

وبالجملة ظاهر الأخبار أنّ في موضوع وجوب القصر اعتُبِر أن لا ينوي المُقام

---

١. الكافي، ج٣، ص١٣٣، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٨، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٢. الكافي، ج٣، ص١٣٣، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٨، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٣. تهذيب الاحكام، ج٣، ص٢١٣، ح٥٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٥، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.
٤. لم ترد في المطبوعة كلمة «له».

عشرة أيّام، فمجرّد تحقّق النيّة منه يرفع الموضوع، فحصول البداء عن هذه النيّة لا يكشف عن عدم تحقّق الرافع أصلاً، بل غايته [٣٤/b] أنّ هذا البداء من حين حصوله يرفع الرافع[1].

ثمّ إنّ ثمرة النزاع يظهر فيما لم يشمله صحيحة أبي ولّاد؛ لأنّه لو كانت الإقامة بنفسها رافعةً لموضوع السفر فيجب عليه التمام في المورد الّذي لا يشمله الصحيحة، وأمّا لو لم تكن نفس النيّة كافية، بل النيّة الّتي تتعقّبها[2] الإقامة أو الصلاة تماماً ففي مورد الشكّ يجب عليه القصر.

وكيف كان فلابدّ من ذكر الصحيحة وإن تقدّم بعض منها، قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: إنّي كنت نويت حين دخلت المدينة أن أقيم بها عشرة أيّام وأُتِمّ الصلاة، ثمّ بدا لي بعد أن[3] [لا] أقيم بها، فما ترى لي أُتِمّ أم أُقصّر؟ قال: «إن كنت دخلت المدينة وصلّيت بها صلاة واحدة فريضة بتمام فليس لك أن تقصّر حتّى تخرج منها، وإن كنت حين دخلتها على نيّة التمام فلم تصلّ فيها صلاةً فريضةً واحدةً بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم فأنت في تلك الحال [ب/٣٧] بالخيار، إن شئت فانو المُقام عشراً وأتِمّ، وإن لم تنو المُقام عشراً فقصّر ما بينك وما بين شهر، فإذا مضى لك شهر فأتِمّ الصلاة».[4]

ولا يخفى صراحة هذه الرواية في وجوب التمام على من صلّى صلاة واحدة بعد نيّة المُقام وإن بدا له الخروج إلى المسافة ما لم يخرج؛ فإنّ أبا ولّاد كان من أهل الكوفة وبدا له الخروج من المدينة المنوّرة، إمّا إلى مكّة وإمّا إلى الكوفة، وعلى أيّ حال بدا له المسافرة فقال له ﷺ: «ما لم تتلبّس بالرحيل إذا صلّيت صلاة فريضة

---

١. في نسخة «ص» زيادة لفظة «أصلاً» هنا.

٢. في المطبوعة: «تبعتها» بدل «تتعقبها».

٣. في هامش نسخة «ش»: «لا، ظ».

٤. تهذيب الاحكام، ج٣، ص٢٢١، ح٥٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٨، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

تامّة بعد النيّة يجب عليك التمام». ولا يعارضها رواية حمزة بن عبدالله الجعفري قال: لما أن نفرتُ من منى نويت المُقام بمكّة فأتممت الصلاة حتّى جاءني خبر من المنزل فلم أجد بدّاً من المصير إلى المنزل، ولم أدر أتِمّ أم أقصّر، وأبوالحسن عليه السلام يومئذٍ بمكّة فأتيته [٣٥/a] فقصصت عليه القصّة، [فـ]قال: «ارجع إلى التقصير»؛[1] لأنّها غير معمول بها، فمطروحة أو مؤوّلة، وإن كان التأويل بعيداً فحملها الشيخ على أنّه يرجع إلى التقصير بعد المسافرة،[2] أو على أنّ المراد من الصلاة فيها هي النافلة لا الفريضة، أو على عدم قصد المقام عشراً.

وكيف كان بعد كون صحيحة أبي ولّاد هي المعمول بها فلا يعارضها ما ينافيها، فالمهمّ بيان ما هو ظاهر الرواية، والمحتملات فيه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المدار على خصوص الصلاة الفريضة التامّة.

الثاني: أن يكون من قبيل ذكر الخاصّ وإرادة العامّ، وهذا على نحوين:

لأنّه: إمّا أن يكون كنايةً عن مطلق الشروع في عمل مشروط صحّته بالإقامة من صلاة نافلة الظهرين والدخول في صوم وصلاة جمعة ونحوها،

وإمّا أن يكون كنايةً عن عامّ أضيق دائرةً من السابق، بأن يكون كنايةً عن عمل مشروط صحّته بالإقامة مع وجوب الإتمام[3] عليه، كما إذا صام إلى بعد الزوال ثمّ عدل عن نيّة الإقامة أو وصل في الصلاة إلى ركوع الثالثة ونحو ذلك. والأقوى هو الأوّل [الف/٣٨] وإن ادّعى[4] الإجماع على خلافه في *المصابيح*،[5] وليس دعواه

---

١. تهذيب الاحكام، ج٣، ص٢٢١، ح٥٥٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٩، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.
٢. تهذيب الاحكام، ج٣، ص٢٢٢، ذيل الحديث ٥٥٤.
٣. في هامش نسخة «ش»: «بعد الشروع في ذلك العمل».
٤. في هامش نسخة «ش»: «بحر العلوم».
٥. نقل عنه قدس سره صاحب الجواهر في جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٣٢١.

الإجماع ممّا يمكن طرحه؛ لاحتمال تشرّفه بحضور الإمام ﷺ، كما هو المسلّم من جلالته ﷺ وسماعه حكم المسألة منه ﷺ، ونَقْله بلفظ الإجماع لئلّا يُكذَّب.

وبالجملة كونه من قبيل ذكر الخاصّ وإرادة العامّ يحتاج إلى قرينة قطعيّة دالّة على عدم خصوصيّة للخاصّ، ولولاها يجب الاقتصار على ما هو المتبادر من الرواية فيحتمل أن يكون الرواية في مقام تقييد الإطلاقات الدالّة على أنّ نيّة الإقامة قاطعة للسفر، فمفادها أنّ مجرّد نيّة الإقامة غير كافية، بل يتوقّف ترتيب آثار الإقامة على الصلاة التامّة، فإلحاق [٣٥/b] ما لا يجوز على المسافر بالصلاة الفريضة تامّة لا دليل عليه.

ويحتمل أن يكون الرواية في مقام بيان حكم الرجوع عن النيّة، كما هو ظاهر السؤال، فيجيب الإمام ﷺ بأنّه لو عدل قبل الصلاة فقصد الإقامة كالعدم، فيعود إلى حكم سفره السابق، ولو عدل بعد الصلاة فهو في حكم من لم يرجع فلا يقصّر إلّا بإنشاء سفر جديد والتلبّس به. فحاصل الاحتمال أنّها في مقام تقييد الإطلاقات الدالّة على أنّ نيّة الإقامة قاطعة للسفر من هذه الجهة وهو[1] تلازم القاطعيّة مع رجوع[2] القصر إلى التلبّس بالسفر لا مجرّد قصد السفر، فيقول ﷺ: إنّ نيّة الإقامة موجبة لعدم رجوع حكم القصر إلّا بالتلبّس، إلّا فيما إذا عدل قبل الصلاة؛ فإنّه لا يحتاج إلى التلبّس. وحاصل هذا المعنى أنّ نيّة الإقامة وإن كانت موجبةً للتمام - سواء عدل عنها أو لم يعدل - إلّا أنّه مخصِّص بما إذا عدل قبل الصلاة؛ فإنّه يجب عليه القصر وإن انقطع سفره.

والأوّل بعيد جدّاً؛ لأنّه لو كان التقييد متصلاً لكان الأمر كذلك؛ لأنّ الجمع بين ما

---

١. في هامش نسخة «ش»: «حقّ التعبير أن يقال: وهو تلازم القاطعيّة مع عدم رجوع حكم القصر إلّا بالتلبّس بالسفر؛ انتهى».

٢. في هامش نسخة «ش»: «حكم، ظ».

دلّ على أنّ موضوع القصر إنّما يتحقّق فيما إذا لم ينو في أثناء المسافة إقامة عشرة أيّام وبين صحيحة أبي ولّاد الدالّة على أنّ النيّة مضرّة بموضوع القصر إذا لم يعدل عنها يقتضي أن يكون القاطع لموضوع السفر النيّة الّتي لم يتعقّبها الرجوع، فعلى هذا الرجوعُ عن النيّة كاشف عن عدم تحقّق القاطع حتّى بعد الصلاة أيضاً.

نعم، ثبت تعبّداً أنّ المصلّي تماماً مع أنّه عاد[1] سفره السابق يجب عليه القصر ما لم يتلبّس بالسفر فكلّ ما شكّ أنّه ملحق بالصلاة فالأصل عدم إلحاقه؛ لأنّه بعد ما بطلت نيّة الإقامة من الأصل - لكشف الرجوع عنه - فيبقى على حكمه السابق [٣٦/a] وهو القصر.

وأمّا إذا كان التقييد منفصلاً - كالمقام - فغاية ما تقتضيه التقييد أنّ الرجوع قبل الصلاة في حكم عدم تحقّق القاطع، ولا يقتضي تقييد القاطع بعدم الرجوع فلا يكشف عن أنّ مع الرجوع لم يتحقّق القاطع، بل مقتضى ذلك أنّ الرجوع ناقل ومن حينه يرتفع أثر قاطع موضوع السفر. هذا مع أنّ ظاهر السؤال ليس في مقام حكم الرجوع من حيث إنّه كاشف أو ناقل؛ لما عرفت من أنّ أبا ولّاد كوفي، فإمّا أراد الخروج إلى مكّة أو إلى الكوفة، فمفروض سؤاله هو إنشاء السفر الجديد، فالإمام عليه السلام في مقام [ب/٣٨] بيان أنّ الصلاة التامّة حكمها حكم بقاء نيّة الإقامة فما لم يخرج من المدينة لا يجوز له القصر.

وبالجملة إلحاق الشروع في كلّ ما لا يجوز على المسافر بالصلاة الفريضة التامّة يتوقّف على القطع بعدم خصوصيّة لها وإلّا يكون من القياس، وما أفاده الشهيد الثاني في *روض الجنان*[2] للإلحاق مطلقاً لا يستقيم.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «إلى، ظ».

٢. روض الجنان، ج٢، ص١٠٤٨.

أمّا وجه إلحاق العمل الّذي إذا شرع فيه يجب عليه إتمامه فمحصّل ما أفاده أنّه مَن نوى الإقامة وصام ثمّ سافر بعد الزوال فإمّا أن يجب عليه الإفطار أولا، لا سبيل إلى الأوّل؛ للأخبار الدالّة على وجوب المضي على الصوم بعد الزوال وإن خرج من بيته مسافراً فتعيّن الثاني وحينئذٍ فلا يخلو إمّا أن نحكم بانقطاع حكم الإقامة بالرجوع عنها بعد الزوال وقبل الخروج أولا، لا سبيل إلى الأوّل؛ لاستلزامه وقوع الصوم الواجب سفراً وصحّته بلا نيّة الإقامة، وهو غير جائز إلّا في موارد خاصّة، كالصوم المنذورة ونحوه كبدل الهدي، فتعيّن عدم انقطاع حكم الإقامة بالرجوع عنها بعد الزوال، سواءٌ سافر أو لم يسافر؛ إذ لا مدخل للسفر في صحّة الصوم وتحقّق الإقامة، [٣٦/b] بل حقّه أن يتحقّق مع عدمه، وقد عرفت عدم تأثير السفر في صحّة الصوم، فإذا لم يسافر بقي على التمام إلى أن يخرج.

وفيه أنّه لا مانع من اختيار انقطاع حكم الإقامة بالرجوع عنها بعد الزوال، واستلزامُه صحّةَ الصوم بلا نيّة الإقامة لا محذور فيه؛ لأنّ الصوم يعتبر فيه الحضور أو الإقامة ابتداءً واستدامةً إلى الزوال، وأمّا اعتبار استدامتهما بعد الزوال فلا دليل عليه حتّى يستكشف منه عدم انقطاع الإقامة بالرجوع عنها بعد الزوال.

وأمّا وجه إلحاق مطلق ما لا يصحّ من المسافر الشروع فيه بالصلاة تماماً إلّا بعد نيّة الإقامة هو أنّه بعد ما دخل فيه صحيحاً - لأنّه نوى الإقامة - فإذا قلنا بأنّ الرجوع عن الإقامة مبطل لها فيلزم أن يبطل العمل [الف/٣٩] أيضاً مع عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[1]، فمن جهة حرمة الإبطال لابدّ من الالتزام بأنّ الرجوع عن الإقامة لا أثر له،[2] ومجرّد جواز إبطال الصوم بالمسافرة قبل الزوال لا يوجب جواز

---

١. سورة محمّد ﷺ (٤٧): ٣٣.

٢. في هامش نسخة «ش»: «وإلّا لم يجز الرجوع عنها مع أنّه جائز (قطعاً)».

إبطالها بالرجوع عن الإقامة قبل الزوال.

وفيه أنّه من قبيل التمسّك بالعموم مع الشكّ في المصداق؛ لأنّ الإبطال يحرم فيما لو كان العمل صحيحاً من غير جهة الإبطال، وفي المقام لو قلنا بأنّ العدول عن الإقامة يبطلها فلا يبقى العمل صحيحاً حتّى يحرم ابطاله[1].

فالعمدة في المقام استفادة حكم الفروع المتفرّعة في الباب من نفس مدلول الرواية، فلو قلنا بأنّ العدول كاشف عن عدم تحقّق القاطع للسفر فمقتضاه أنّه لو نوى الإقامة ولم يصلّ في مجموع الوقت - إمّا تعمّداً أو نسياناً[2] - ثمّ رجع عنها بعد خروج الوقت قبل القضاء أن يكون القضاء واجباً عليه قصراً، فإذا وجب القصر بالنسبة إلى القضاء مع أنّه فاتت الصلاة [٣٧/a] عنه في مورد قصد الإقامة فلازمه وجوب القصر بالنسبة إلى كلّ ما يصلّيه بعد الرجوع. وأمّا لو قلنا بأنّ العدول ناقل، كما هو المختار على ما تقدّم من الفرق بين التقييد بالمتّصل والمنفصل؛ فإنّ المتّصل يوجب عدم انعقاد الظهور للمطلق الّا بـ[ال] مقدار المتيقّن، وأمّا المنفصل فعكس ذلك؛

---

١. **قوله: «فلا يبقى العمل صحيحاً حتى يحرم إبطاله»**. انتهى.

فيه: أنّه بناءً على المختار من أنّ العدول ناقل ومن حينه يرفع أثر الإقامة لا شكّ في أنّ العمل يقع صحيحاً قبل العدول، فلو قلنا بأنّ العدول يبطله، فيكون نفس العدول في أثناء العمل إبطالاً له، وحينئذٍ لو تمّ ما ادّعي من الإجماع [تقدّم نقله عن السيّد بحر العلوم ﷺ ص ١١٩] على جواز العدول في الأثناء فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

إمّا بجعل الإجماع على جواز العدول مخصّصاً لعموم قوله: «لَا تُبْطِلُوا».

وإمّا بارتكاب التقييد في إطلاق قوله ﷺ في صحيحة أبي ولّاد: «وإن لم تصلّ فيها صلاة فريضة واحدة بتمام فأنت بالخيار» الدالّ على أنّ العدول قبل الصلاة الفريضة التامّة موجب لإبطال الإقامة مطلقاً سواء شرع فيما لا يجوز على المسافر إتيانه أم لا.

وبعبارة أُخرى: يدور أمر العدول في المقام بين كونه مؤثّراً في إبطال الإقامة وجعل الإجماع على جوازه مخصّصاً لعموم «لَا تُبْطِلُوا»، وبين كونه غير مؤثّر في إبطال الإقامة بارتكاب التقييد في إطلاق ما دلّ على أنّ العدول قبل الصلاة الفريضة التامّة مبطل للإقامة، ولا شكّ في تعيّن الثاني؛ لترجيح التقييد على التخصيص في مقام الدوران، سيّما إذا كان العموم آبياً عن التخصيص، كما في المقام، كما لا يخفى، فتدبّر جيّداً.

٢. في نسخة «ص»: «لنسيان» بدل «نسياناً».

لأنّه لا يوجب رفع الظهور عن المطلق إلّا بالمقدار المتيقّن منه، والمتيقّن من صحيحة أبي ولّاد أنّه في مقام بيان حكم بعد الصلاة تماماً وحكم الرجوع قبل الصلاة في وقتها في أنّه لا يحتاج القصر إلى التلبّس وليست ناظرة إلى أنّ الرجوع كاشف أو ناقل ولا إلى أنّ الرجوع قبل الصلاة في خارج الوقت - حكمه ماذا.

فبالنسبة إلى نفس القضاء فمقتضى استقرار التمام عليه - لبقاء نيّة الإقامة إلى آخر الوقت وعدم استفادة بطلانها من الأوّل من دليل من الأدلّة - أن يكون التمام واجباً عليه. وأمّا بالنسبة إلى سائر الصلوات[1] الواجبة عليه فالإنصاف أنّ استفادة حكمها من الرواية مشكلة[2]؛ لظهورها في فعليّة التمام، فمجرّد[3] وجوب التمام عليه واستقراره كذلك لا يندرج فيها، سواء تركها عمداً أو نسياناً. [ب/٣٩] نعم، لو قضاها خارج الوقت ثمّ عدل فيجب عليه التمام في سائر الفرائض ما لم يتلبّس بالسفر؛ لصدق أنّه صلّى فريضةً بتمام.

وإذا ظهر حكم هذا الفرع فلنرجع إلى حكم سائر الفروع:

فمنها: ما إذا صلّى رباعيّة بتمام بعد العزم على الإقامة لشرف البقعة - كمواطن التخيير - لغفلته عن نيّة الإقامة، والأقوى شمول الحكم له؛ لأنّ المفروض أنّه نوى ما هو وظيفته، وتخيّله بأنّه أحد فردي التخيير لا يضرّ بقصده. وما يُتخيّل من أنّ ظاهر الرواية إتيان الفريضة [٣٧/b] التامّة عن نيّة الإقامة، والمصلّي تماماً في مواطن التخيير وإن كانت صلاته صحيحة لتحليل داعيه - فإنّ المورد من أظهر موارد الخطإ في التطبيق - إلّا أنّه لم يأت بما هو وظيفته عن داعي كونه ناوياً للإقامة فاسد؛ فإنّه لم يتقيّد الرواية بأن يكون الإتمام بهذا الداعي.

---

١. في المخطوطتين: «الصلاة» بدل «الصلوات».

٢. في المخطوطتين والمطبوعة: «مشكل» بدل «مشكلة».

٣. في المطبوعة: «و مجرّد» بدل «فمجرّد».

وما أفاده في الروض من أنّ التمام كان سائغاً له بحكم البقعة فلم تؤثّر نيّة المقام[1] **ففيه** أنّ نيّة المُقام تؤثّر في التمام[2] واقعاً، غاية الأمر هو نسي المؤثِّر وأتى بالتمام لداع آخر، وبعد فرض أنّ صلاته صحيحة - لأنّ هذا الداعي المتحقّق مع قصد ما هو المأمور به واقعاً لا يضرّ بقصده - فتكون في حكم ما أتى بها بداعي نيّة الإقامة.

ومنها ما لو نوى الإقامة عشراً في أثناء الصلاة الّتي نواها ابتداء قصراً ثمّ أتمّها تماماً ثمّ رجع. والأقوى كونها ملحقة بما إذا وقع مجموع الصلاة بعد النيّة وقبل الرجوع.

ولا وجه لإلحاق الروض هذه الصورة بالصورة السابقة في الإشكال،[3] **أمّا أوّلاً:** فَلِما عرفت أنّ السابقة أيضاً لا إشكال فيها. **وأمّا ثانياً:** فللفرق بينهما؛ فإنّ في الأولى لم يقع التمام بنيّة الإقامة ولم تؤثّر فيه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإنّ المفروض فيها أنّ الإتمام من أثر الإقامة. نعم، في أوّل الشروع لم يكن آتياً بها عن نيّة الإقامة، وليس في النصّ إلّا اعتبار إتيان الفريضة التامّة بعد نيّة الإقامة. نعم، مورد السؤال كان فيمن صلّى بعد النيّة؛ لأنّه دخل المدينة ناوياً ثمّ صلّى، ولكنّ المدار على عموم الجواب.

ومنها ما لو صلّى تماماً بعد النيّة غافلاً عن [الف/٣٠] نيّة الإقامة ثمّ رجع، **والأقوى** كونه كمن كان ملتفتاً بعد فرض صحّة صلاته؛ لأنّه أتى بما هو وظيفته بعد نيّة الإقامة [٣٨/a] ورجع بعد الصلاة فيشمله الصحيحة.

ومنها ما لو نوى الإقامة ثمّ نسي عن النيّة فصلّى بنيّة القصر ثمّ أتمّ أربعاً ناسياً ثمّ رجع، **والأقوى** عدم كفاية هذه الصورة؛ لأنّ هذه الصلاة باطلة؛ فإنّ التمام والقصر ماهيّتان

---

١. روض الجنان، ج٢، ص١٠٥٤.

٢. في المطبوعة: «المقام» بدل «التمام».

٣. روض الجنان، ج٢، ص١٠٥٤.

متباينتان ولا يجري الخطأ في التطبيق فيهما، كما ذكرنا ذلك في أوّل أحكام الصلاة في باب النيّة.

ومنها ما لو أتمّ الصلاة لنسيان كونه مسافراً ثمّ نوى الإقامة بعدها ثمّ رجع، **والأقوى** كون هذه الصلاة في حكم العدم؛ لأنّ الإقامة ليست شرطاً متأخراً لصحّة التمام ولا كاشفةً[1] عنها، ومجرّد قيام الدليل على أنّه لو لم يتذكّر إلّا بعد خروج الوقت لا يجب عليه القضاء لا يلحقه بالتمام في جميع الآثار، وذلك واضح.

ومنها ما[2] لو صلّى تماماً ناسياً مع التفاته إلى كونه مسافراً وإلى أنّ حكمه القصر،[3] وبالجملة أتمّها غافلاً ثمّ بعد الصلاة عزم الإقامة ثمّ رجع عن عزمه. **والأقوى** عدم تأثيرها في وجوب الإتمام أصلاً، بل هذا القسم في عدم التأثير أظهر من سابقه؛ لأنّ هذه الصلاة ليست مجزية أصلاً - سواءٌ تذكّر في الوقت أو بعد الوقت - ومجرّد نيّة الإقامة بعدها لا أثر لها، سواءٌ بقي على الإقامة أم لا، كما في المقام.

فتحصّل أنّ كلّ مورد أتمّ الصلاة على طبق ما هو وظيفته فيلحق بما إذا كان التمام بنيّة الإقامة، وكلّ مورد لم يكن كذلك فالإلحاق لا وجه له، فعدّ *الروض*[4] جميع الصور ذا وجهين لا وجه له، فراجع.

هذا **كلّه حكم أقسام الصلاة الواجبة، وأمّا** الصوم الواجب فتارةً يلاحظ بالنسبة إلى نفسه، وأخرى يلاحظ في كفايته لبقاء أثر الإقامة.

أمّا بالنسبة إلى نفسه فلا إشكال في أنّه لو عدل عن نيّة الإقامة بعد الفراغ منه فهذا الصوم صحيح، على ما تقدّم من أنّ العدول [٣٨/b] ناقل؛ لأنّه وقع في

---

١. في المخطوطتين والمطبوعة: «كاشفاً» بدل «كاشفةً».

٢. لم ترد في نسخة «ص» والمطبوعة لفظة «ما».

٣. في المطبوعة: «التقصير» بدل «القصر».

٤. روض الجنان، ج٢، ص١٠٥٤.

حال الإقامة والعدولُ عنها لا يضرّ بما تقدّم وإنّما يؤثّر فيما يأتي. ولو عدل بعد الزوال فحكمه حكم ما إذا عدل بعد الغروب، وما أفاده في *الروض* قد عرفت ما فيه. [ب/٣٠] وأمّا لو عدل قبل الزوال فصحّته مبني على أن يكون الصحيحة في بيان ذكر الخاصّ وإرادة العامّ، بمعنى أنّ الشروع في كلّ ما لا يصحّ من المسافر كافٍ لترتيب آثار الإقامة بعد العدول عنها فيكون كالقيام في الركعة الثالثة، وسيجيء حكمه؛

وأمّا بالنسبة إلى الصلاة وسائر آثار الإقامة، فلو قلنا بأنّ الصحيحة كنايةٌ عن الشروع في كلّ ما لا يصحّ من المسافر فلا إشكال في أنّ الشروع في الصوم كافٍ لترتيب آثار الإقامة ولو عدل عنها قبل الزوال، فضلاً عمّا إذا عدل عنها بعد الزوال أو بعد الغروب. ولو منعنا عن ذلك - كما هو كذلك، لعدم القطع بالغاء الخصوصيّة - فكفايته عن آثار الإقامة للصلوات المتأخّرة عن العدول وللصوم كذلك ممنوعة[1].

نعم، هنا شيء لا يبعد أن يكون موجباً لإلحاق الصوم التامّ بالصلاة التامّة وهو أنّ ظاهر ذيل الصحيحة وهو قوله عليه السلام: «وإن لم تنو المُقام فقصّر ما بينك وبين شهر» عدمُ اختصاص القصر بالنسبة إلى الصلاة مع ارتكازيّة اتّحاد حكمها مع الصوم، فيكون الصدر أيضاً كذلك، فتأمّل.[2]

وأمّا الصوم المندوب والنوافل المرتّبة فلا تؤثّر في بقاء حكم الإقامة لو عدل عنها قبل الصلاة الفريضة؛ لعدم القطع بكون الرواية كناية عن إتمام كلّ ما لا يجوز على المسافر.

---

١. في نسخة «ص» والمطبوعة: «ممنوع» بدل «ممنوعة».

٢. في هامش المخطوطتين: «فإنّ كونهما متّحدَي الحكم إجماعاً غير الظهور الرواية في ذلك وهي ليست إلّا في مقام بيان الصلاة، ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: فإذا مضى لك شهر فأتمّ الصلاة؛ منه».

[فروع أخر]

بقي هنا فروع آخر لابأس بالتعرّض لها:[1]

[الفرع] الأوّل:

إنّ الشروع في القيام[2] الثالثة[3] لا أثر لها إلّا إذا كانت الرواية كناية، وقد عرفت منعها. نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ قوله ﷺ: [٣٩/a] «وصلّيت بها فريضة تامّة» ليس ظاهراً في وقوع الصلاة، بل «المضي» في أمثال هذه الموارد مستعمل في مجرّد التلبّس، ومن تلبّس بما لا يجوز على المسافر من الصلاة التامّة يصدق عليه أنّه صلّى فريضة واحدة بتمام، فتأمّل. وعلى هذا فشمولها لمن دخل في الركوع الثالثة لا إشكال فيه.

[الفرع] الثاني:

إنّه لو قلنا بأنّ نفس استقرار الصلاة التامّة في ذمّة الناوي للإقامة حكمه حكم ما لو صلّى تماماً إلّا أنّه لا شبهة أنّ مجرّد مضي الوقت مع النيّة بلا تعلّق وجوب تكليف عليه لا يفيد؛ لبقاء أثر[الف/٣١] الإقامة. فلو نوى الإقامة قبل الوقت ثمّ أغمي عليه أو جُنّ أو حاضت وعدل عنها بعد الوقت فيجب عليه القصر؛ لعدم تأثير نيّة الإقامة في القضاء فلا وجه لبقاء أثر نيّة الإقامة بعد العدول.

[الفرع] الثالث:

إنّ مورد الصحيحة هو ما إذا رجع قبل العشرة، وأمّا إذا أتمّها فعدل فلا أثر للعدول وإن لم يصلّ في تمام العشرة لعذرٍ مسقطٍ للتكليف، كالحيض ونحوه؛ لأنّ

---

١. في نسخة «ص»: «لها» بدل «عنها».

٢. في نسخة «ص» والمطبوعة: «القيام» بدل «قيام».

٣. في المطبوعة: «الثالث» بدل «الثالثة».

اعتبار فعل الصلاة تماماً إنّما هو للرجوع قبل إتمام العشرة المنويّة، وأمّا بعدها - فسواء رجع أو لم يرجع، وسواء صلّى أو لم يصلّ - فيجب عليه التمام إلى أن يتلبّس بالسفر الجديد.

[الفرع] الرابع:

إذا نوى الإقامة وعدل عنها وشكّ في أنّه هل صلّى تماماً بعد نيّة الإقامة أم لا، فتارةً يقع الشكّ في الوقت وأخرى في خارج الوقت، فلوكان في الوقت فلا إشكال في أنّه لم يحرز بأصل من الأصول إتيان الصلاة، فيرجع إلى القصر ويقصّر في هذه الصلاة الّتي شكّ في إتيانها. وأمّا لوكان الشكّ بعد الوقت فمقتضى قاعدة الشكّ بعد الوقت[1] أنّه لا يجب عليه إعادة الصلاة، ولكنّ الإشكال في أنّه هل يترتّب آثار الإقامة مع الصلاة [٣٩/b] تماماً على هذه الصلاة الّتي حكم بإتيانها بمقتضى قاعدة الحائل أم لا؟ الأقوى أنّه يترتّب عليها، لا من باب كون القاعدة أمارةً لا أصلاً - لكونها أصلاً على ما حقّق في الأصول - بل لأنّ الأثر مترتّب على إتيان ذات الصلاة لا على لوازمها، والصلاة بعد فرض كونها مأتيّاً بها بحكم القاعدة يتحقّق موضوع آثار الإقامة؛ لأنّها مترتّبة على نيّةِ الإقامة المحرزة بالوجدان والصلاة تماماً عن نيّة الإقامة المحرزة بالتعبّد، فتحقّق كلا الجزءين.

---

١. **قوله: فمقتضى قاعدة الشكّ بعد الوقت**». انتهى.

لا يخفى: أنّه لا بدّ من تقييد هذا الفرع بما إذا كان العدول أيضاً في خارج الوقت، وإلّا فلا تجدي قاعدة الشكّ بعد الوقت في إحراز إتيان الصلاة تماماً، كي يترتّب عليه وجوب التمام ما لم يتلبّس بسفر جديد؛ وذلك لأنّه لو كان العدول قبل خروج الوقت فلا يكون مقتضى قاعدة الشكّ بعد الوقت إلّا إتيان صلاة صحيحة في الوقت إمّا تماماً قبل العدول عن نيّة الإقامة، أو قصراً بعد العدول عنها. وأمّا إتيانها تماماً قبل العدول فليس ممّا تقتضيه القاعدة أصلاً ولو مع العلم بأنّه لو صلّى لصلّى تماماً قبل العدول؛ وذلك لأنّ إتيانه صلاة تامّة قبل العدول حينئذ من اللوازم العقليّة لمجموع أمرين: أحدهما إتيانه صلاة صحيحة في الوقت الذي هو مؤدّى القاعدة، وثانيهما العلم بعدم إتيانه صلاة قصراً بعد العدول، هذا وتدبّر.

وبعبارة أخرى: كون القاعدة أمارة أو أصلاً إنّما يثمر في إثبات اللوازم، وأمّا مثبتيّة نفس المؤدّى فلا إشكال في أنّه[1] من أثر نفس اعتبار الأصل، فإذا كان مفاد الأصل تحقّق الصلاة فيرتّب عليه جميع الآثار، فعلى هذا لو صلّى بنيّة[2] التمام وبعد السلام شكّ في أنّه سلّم على الأربع أو على الاثنين فاقتضاء قاعدة الفراغ أنّه سلّم على الأربع يلازم كفاية هذه الصلاة لترتيب آثار الصلاة التامّة، فالعدول بعده عدول بعد الصلاة تماماً.

نعم، لو شكّ في أثناء الصلاة بين الاثنتين والأربع وبنى على الأربع ثمّ قبل إتيان صلاة الاحتياط عدل عن نيّة الإقامة فهذا لا يكفي عن الصلاة التامة؛ لأنّ البناء على الأربع ليس معناه وقوع الأربع، بل عدم لزوم إتيان ركعتين موصولتين؛ نعم، في الشكّ بين الثلاث والأربع يدخل في المسألة السابقة وهو كفاية الدخول في الركوع الثالثة من الصلاة التامّة وعدمها.

[الفرع] الخامس

لو شكّ في أنّ الصلاة كانت قبل العدول عن نيّة الإقامة أو بعد العدول. فتارةً كلّ منهما مجهولي التاريخ وأخرى أحدهما معلوم التاريخ، فإذا [a/٤٠] كان كلّ منهما مجهولي التاريخ فحيث إنّ الأصل في كلا الطرفين متعارض مع الآخر فيرجع الى حكم القصر ويبني على صحّة صلاته. أمّا صحّتها فلقاعدة الفراغ، وأمّا الرجوع إلى حكم [ب/٣١] القصر فلأنّ الشرط في البقاء على التمام هو وقوع الصلاة قبل العدول وهو مشكوك[3].

---

١. في هامش نسخة «ش»: «منها، ظ».

٢. في المطبوعة: «به نيّة» بدل «بنيّة» وأضاف المحقق في هامشه: «كذا في الأصل، والصحيح "بنيّة"».

٣. **قوله: «فلأنّ الشرط في البقاء على التمام هو وقوع الصلاة قبل العدول، وهو مشكوك»** انتهى.
فيه: أنّ الشرط في الرجوع إلى حكم القصر هو وقوع العدول قبل الصلاة، وهو أيضاً مشكوك، فمقتضى القاعدة هو الحكم بصحّة هذه الصلاة، والجمع بين الإتمام والقصر في الصلوات المتأخّرة.
وما يقال: من أنّه يكفي في الرجوع إلى حكم القصر مجرّد الشكّ في تحقّق قاطع السفر المحرز عدمه بالأصل؛ لأنّ الأصل عدم وقوع الإقامة المتعقّبة بالصلاة تماماً.

وأمّا لو كان أحدهما معلوم التاريخ فلو كان تاريخ العدول معلوماً فالحكم كالسابق، وهو واضح بالنسبة إلى بقاء حكم القصر، وأمّا صحّة الصلاة فلأنّ استصحاب تأخّرها لا يثبت وقوعها بعد العدول فقاعدة الفراغ محكّمة. ولو كان تاريخ الصلاة معلوماً فقد يُتوهَّم أنّه يترتّب عليها أثر الإقامة، ولكنّه لا يخفى أنّ[1] أصالة تأخّر العدول لا يثبت أنّه وقعت الصلاة قبل العدول، بل لو كان لنفس تأخّر العدول أثر يترتّب عليه لا للازمه.

فعلى هذا لا فرق بين مجهولي التاريخ والعلم بتاريخ أحدهما في أنّ مقتضى القاعدة صحّة الصلاة والرجوع إلى القصر بالنسبة إلى الآثار الباقية. نعم، يتولّد هنا علم إجمالي، وهو العلم إمّا بوجوب إعادة الصلاة[2] وإمّا العلم بلزوم ترتيب آثار الصلاة تماماً،[3] فالحكم بصحّة الصلاة والرجوع إلى القصر بعد ذلك لا يجتمعان، ومقتضى العلم الإجمالي هو إعادة الصلاة قصراً والجمع بين القصر والاتمام في الصلوات المتأخّرة، فتأمّل وافهم.[4]

[الفرع] السادس:

لو قصد الإقامة باعتقاد أنّ رفقاءه قصدوها وصلّى تماماً ثمّ تبيّن أنّهم لم يَقصِدوها

ففيه: أنّ هذا إنّما يتمّ بناءً على القول بكون العدول كاشفاً عن عدم تحقّق القاطع من الأصل. وأمّا على المختار من كونه ناقلاً ومن حينه يرتفع أثر القاطع فلا؛ ضرورة أنّ حكم السفر حينئذٍ يرتفع بارتفاع موضوعه بمجرّد قصد الإقامة، فعوده ثانياً يحتاج إلى العدول قبل الصلاة تماماً، والمفروض أنّه مشكوك.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الأقوى -بل المتعيّن في المقام- هو البقاء على التمام؛ لأنّه قبل تحقّق الصلاة والرجوع كان التمام عليه واجباً، والأصل بقاؤه؛ لأنّ المفروض عدم إحراز ما هو رافع لأثر الإقامة، وهو الصلاة قبل العدول، وهذا واضح.

١. لم ترد في نسخة «ص» والمطبوعة لفظة «أنّ».

٢. في هامش نسخة «ش»: «لو كانت بعد العدول».

٣. في هامش نسخة «ش»: «لو كانت قبل العدول».

٤. في هامش نسخة «ش»: «لعلّه إشارة إلى أنّ الحكم بصحّة هذه الصلاة واقعاً وإن كان ملازماً لترتّب آثار الصلاة تماماً عليها، لكن التفكيك بين المتلازمين في مقام الظاهر غير عزيز في الشرعيات، كما لا يخفى».

فرجع هو أيضاً عن قصده فالأقوى وجوب التمام عليه ما لم يسافر. وما أفاده في *العروة* من أنّه لو قيّد قصده بقصدهم فيرجع إلى التقصير ولو كان اعتقاده داعياً له إلى القصد فنُيتمّ[1] لا يرجع إلى محصّل؛ لأنّ القصد حيث إنّه إنشاء لا يعقل أن يكون [٤٠/b] مقيّداً بقصد[2]. نعم، يمكن أن يكون الإنسان بانياً على البقاء مطلقاً وأن يكون بانياً عليه إن لم يرتحلوا، ولكن بعد اعتقاده ببقائهم فلا محالة قاصد للبقاء وإذا كان شاكّاً فلا يتمشّى منه القصد، فكونه قاصداً ومع هذا كان قصده معلّقاً لا معنى له، فتأمّل جيّداً.

المقام الثالث: في التردّد في البقاء والرحيل شهراً

قد تقدّم في أوّل بحث القواطع أنّ التردّد ليس من قواطع أصل السفر وإنّما هو من قواطع استمراره، ولذا لم يعدّ في أغلب المتون هذا من القواطع وإنّما ذكروه في أحكام السفر.

وكيف كان فالبحث فيه يقع من جهات:

[جهات أربعة]

[الجهة] الأُولى: في أنّه قاطع للموضوع أو الحكم

وقد تقدّم أنّه قاطع للموضوع كالإقامة والمرور على الوطن؛ غاية الفرق بينه وبين الإقامة أنّه قاطع له من جهتين:

---

١. العروة الوثقى، ج ٣، ص ٥٠٣ - ٥٠٤، م ٣٥.

٢. **قوله: «لا يعقل أن يكون مقيّداً بقصد»**. انتهى.

لا يخفى: أنّ بطلان تعليق القصد -كتعليق الإنشاء- في الوضوح كالشمس في رابعة النهار، فلا يمكن أن يكون هو مراد السيّد ﷺ، بل الظاهر أنّ مراده هو تعليق المقصود، أعني البقاء، بأن يقصد البقاء المقيّد ببقائهم، ويكون وجه الرجوع إلى التقصير حينئذٍ هو انصراف ما دلّ على قاطعيّة قصد الإقامة عمّا إذا قصدها مقيّدة ببقاء الرفقة. ولا يرد عليه: أنّه إن كان معتقداً ببقاء الرفقاء فلا محالة يقصد البقاء، وإن كان شاكاً فلا يتمشّى منه القصد.

إذ فيه: أنّ عدم تمشّي القصد منه إن كان بمعنى عدم تمشّي قصد البقاء المطلق فمسلّم، لكنّه لا يضرّ بما هو محلّ كلامه من قصد البقاء المقيّد، وإن كان بمعنى عدم تمشّي قصد البقاء المقيّد فهو مخالف للوجدان، ولعلّه إلى ذلك أشار بقوله: «فتأمّل».

الأولى: من جهة كون الشارع في مقام تحديد الموضوع العرفي للقاطع ويحدّده بالنسبة إلى الجازم بعشرة أيّام وبالنسبة إلى المتردّد بشهر.

والثانية: أنّه قيّد موضوع القصر بما إذا لم يبق قاصد المسافة في أثناء سفره في محلّ واحد متردّداً إلى شهر بأن يقول: أخرُجُ اليوم أو غداً.

نعم، الوجه الثالث الدالّ على قاطعيّة نيّة [الف/٣٢] الإقامة عشرة أيّام لموضوع السفر - وهو خبر أبي ولّاد - لا يجري في المقام.

نعم، نظير خبر أبي ولّاد رواية أبي بصير في المقام، ففي ذيلها: «فإذا بلغ الشهر فاتمّ الصلاة والصيام وإن قلت: أرتحل غُدوة»؛[1] فإنّ «الارتحال» عبارة عن «المسافرة» لا «الخروج إلى ما دون المسافة». وهكذا قوله: «هم بمنزلة أهل مكّة» في موثّقة إسحاق بن عمّار يجري بالنسبة إلى المتردّد.

وعلى أيّ حال يكفيه الوجهان الأوّلان، لاسيّما الثاني منهما؛ فإنّه غير قابل للمناقشة.

[الجهة] الثانية:

هل المدار على الشهر مطلقاً، أو على ثلاثين مطلقاً، [٤١/a] أو إذا صادف التردّد أوّل الشهر فعلى الشهر وإلّا فعلى ثلاثين؟ وجوه، والأقوى هو الثاني مطلقاً؛ فإنّ «الشهر» وإن كان معناه لغةً - بل عرفاً - هو بين الهلالين، سواءٌ كان ثلاثين يوماً أو تسعة وعشرين، فهو مشترك معنوي بين المصداقين وثلاثون هو مصداقه الكامل، إلّا أنّ صريح الحسن بإبراهيم[2] بن هاشم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب، قال: سأل محمّد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام - وأنا أسمع - عن المسافر إن حدّث نفسه

---

١. الكافي، ج٤، ص١٣٣، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٨، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٢. في المطبوعة: «صريح حسن علي بن إبراهيم» بدل «صريح الحسن بإبراهيم».

بإقامة عشرة أيّام قال: «فليُتِمّ الصلاة، فإن لم يدر ما يقيم يوماً أو أكثر فليَعُدّ ثلاثين يوماً ثمّ ليُتِمّ وإن [كان] أقام يوماً أو صلاة واحدة - إلى آخره -»انتهى[١]، يوجب تقييد الشهر بثلاثين يوماً، فكون جميع الروايات ما عدا الحسنة ظاهراً في كفاية مطلق الشهر لا أثر له.

ثمّ لا ينافي حمل المطلق على المقيّد رواية ابن وهب وفي ذيله: إن[٢] دخلت بلداً أوّل يوم من شهر رمضان ولست أريد[٣] أن أقيم عشراً؟ قال: «قصّر وأفطر». قلت: فإن مكثت كذلك أقول غداً أو بعد غد فأفطر الشهر كلّه وأقصّر؟ قال: «نعم، هما واحد إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»؛[٤] فإنّ الإمام ﷺ في مقام دفع ما توهّمه السائل وتعجّب منه من[٥] أنّه كيف يمكن أن يفطر الإنسان جميع الشهر، وليس في مقام بيان أنّ الشهر هو بين الهلالين، وأنّه لو كان تسعة وعشرين فيُتِمّ بعدها.

وبالجملة ظهور الحسنة في اعتبار الثلاثين وعدم كفاية الأقلّ منه غير قابل للإنكار فيقيّد ما هو الدالّ على كفاية الشهر؛

ثمّ لو قيل بكفاية الشهر فالفرق بين ما إذا وقع التردّد أوّل الشهر أو وسطه باعتبار الثلاثين فيه لا في الأوّل لا وجه له؛ لأنّ حمل كفاية الشهر على الصورة الأولى واعتبار الثلاثين على الثانية يحتاج إلى [٤١/b] شاهد، فلو قلنا بكفاية بين الهلالين فلو كان ابتداء التردّد في الثاني من الشهر فلابدّ من كفاية تسعة وعشرين إذا كان الشهر ناقصاً فيتمّ[٦] في الثاني من الشهر الآتي؛ [ب/٣٢] لأنّ كلّ ما ورد الحكم على عنوان الشهر فالمدار عليه، كان ناقصاً أو تامّاً، كان مبدأ الحكم أوّل الشهر أو وسطه؛ لأنّ الشهر

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٩، ح٥٤٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠١، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.
٢. ورد في نسخة «ش»: «إذا» وفي نسخة «ص»: «فقد» وفي المطبوعة: «إذا» وصحّحناها من المصدر.
٣. في المخطوطتين: «ادري» بدل «اريد».
٤. الفقيه، ج١، ص٤٣٥، ح١٢٧١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٣، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٧.
٥. لم ترد في نسخة «ص» والمطبوعة لفظة «من».
٦. في المطبوعة: «فليتمّ» بدل «فيتمّ».

عبارة عن مقدار بياض بين الهلالين لا عن خصوصيّة ابتداء الرؤية إلى ابتداء رؤية الهلال الشهر الآتي، وإلّا لو كان كذلك فلا يكفي الثلاثون[1] يوماً أيضاً، فمع كفايته - كما هو المسلّم - فلابدّ من الالتزام بكفاية مقدار بين الهلالين، فلو كان مبدأ ترذده أوّل الفجر من اليوم الثاني فمنتهاه آخر اليوم من اليوم الأوّل من الشهر الثاني لا [ال]يوم الثاني منه حتّى يكون المقدار ثلاثين يوماً، فالتفصيل لا وجه له.

[الجهة] الثالثة:

إنّ المدار على المقدار والظاهر أنّه اتّفاقي، بل الحكم مطّرد على كلّ ما ورد الحكم على الشهر - كما عرفت - فالتلفيق لا يضرّ.

[الجهة] الرابعة:

إنّ الثلاثين مع نيّة الإقامة مشترك في سائر الأحكام وهو اعتبار الإقامة في محلّ واحد وحكم الخروج إلى ما دون المسافة وحكم بطلان الإقامة والعود إلى محلّ الإقامة والتوقّف على إنشاء سفر جديد والتلبّس به في عود القصر.

الشرط الرابع: [أن يكون السفر سائغاً]

من شروط القصر أن يكون السفر سائغاً.

[مسائل سبع]

وتنقيح البحث عنه يتمّ برسم مسائل:

[المسألة] الأُولى:

إنّ «السائغ» الّذي هو بمعنى «الجائز» أعمّ من أن يكون واجباً أو مستحبّاً

---

١. في المخطوطتين: «الثلاثين» بدل «الثلاثون».

أو مباحاً أو مكروهاً، فهذا مقابل لخصوص الحرام، فمرجع هذا الشرط إلى أن لا يكون السفر معصية. ثمّ المراد من كون السفر معصية على ما يستفاد من النصوص والفتاوى أعمّ من أن يكون نفس السير معصية كالفرار من الزحف والإباق والنشوز، أو كان السير مباحاً [٤٢/a] ولكن يسير لغاية محرّمة كالسرقة والسعاية على ضرر بقوم من المسلمين ونيل المظالم من الجائر ونحو ذلك، كما إذا كان العبد قاصداً للإباق[١] بعد ذلك وهكذا الزوجة، أي إذا كانا مأذونين من السيّد والزوج في السفر ولكنّهما قصدا المعصية بعد ذلك.

ويظهر من *الروض*[٢] اختصاص الحكم بالثاني وتبعه المقدّس البغدادي على ما حكى عنه في *الجواهر*[٣]. واستدلّ في *الروض* على الاختصاص بأنّه لو شمل الحكم ما إذا كان نفس السفر معصية لم يتحقّق الترخّص إلّا للأوحدي من الناس؛ لاستلزام السفر للمعصية نوعاً. ويظهر من قائلٍ مجهول [الف/٣٣] الاسم اختصاص الحكم بالأوّل؛ لأنّه لو كانت غاية السفر محرّمةً فيدخل السفر في مقدّمة[٤] الحرمة الّتي ليست محرّمة بلا إشكال.

ولكنّه لا يخفى ما فيهما. أمّا في الثاني فلأنّه اجتهاد في مقابل النصّ، فعن عمّار بن مروان عن أبي عبدالله ﷺ قال: سمعته يقول: «من سافر قصّر وأفطر إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد، أو في معصية الله، أو رسولاً لمن يعصي الله، أو في طلب عدوّ أو شحناء أو سعاية أو ضرر على قوم من المسلمين».[٥]

---

١. في المطبوعة: «الإباق» بدل «للإباق».

٢. روض الجنان، ج٢، ص١٠٣٣.

٣. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٢٥٨.

٤. في المخطوطتين: «المقدّمة» بدل «مقدّمة».

٥. الفقيه، ج٢، ص١٤٢، ح١٩٨١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

وعن سماعة قال: سألته عن المسافر إلى أن قال - «ومن سافر قصّر الصلاة وأفطر إلّا أن يكون رجلاً مشيّعاً لسلطان جائر أو خرج إلى صيد»[١].

وفي الحديث: «سبعة لا يقصّرون الصلاة» إلى أن قال: «الرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا، والمحارب الّذي يقطع السبيل»[٢].

وعن أبي سعيدٍ الخراساني قال: دخل رجلان على أبي الحسن الرضا عليه السلام بخراسان فسألاه عن التقصير؟ فقال لأحدهما: «وجب عليك التقصير؛ لأنك قصدتني»، وقال للآخر: «وجب عليك التمام؛ لأنك قصدت السلطان»[٣].

ولايخفى دلالتها على أنّه [٤٢/b] لوكان غاية السفر محرّمةً يجب التمام على الناوي لها.

وأمّا في الأوّل فمضافاً بشمول الأخبار له - لكون السفر معصية الله سبحانه - أنّ ما أفاده من لزوم اختصاص القصر بالأوحدي من الناس.

ففيه أنّه فرق بين ما إذا كان نفس السفر من حيث عنوان ذاته محرّماً وأن يكون مستلزماً للحرام، ومحلّ الكلام هو الأوّل لا الثاني، فنشوز الزوجة وإباق العبد نفس مسافرتهما نشوز وإباق؛ لأنّ بهما يتحقّق النشوز والإباق، لا أنّ النشوز والإباق غاية للسفر.

نعم، يمكن ذلك أيضاً كما تقدّم. فعلى هذا جميع ما كان السفر ملازماً لمعصية أو كان حرمته من باب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ فخارج عن الأخبار، بل عن أكثر الفتاوى، فالسفر للفرار عن الدَّين ولترك الجمعة بعد وجوبها ولترك الوقوف بعرفات ونحو ذلك ليس سفر معصية، فلا وجه لعدّ أمثال ذلك من قبيل النشوز والإباق.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٧، ح٤٩٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٧، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٤، ح٥٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٧، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.
٣. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢٠، ح٦٤٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٨، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٦.

نعم، لو فرضنا أنّه صار السفر علّة تامّة[١] لمخالفة أداء الدين بحيث إنّه لو كان في البلد لأوفاه ولو خوفاً من عرضه فيدخل في سفر المعصية.

وعلى أيّ حال عدُّ الخروج لترك الجمعة من سفر المعصية [ب/٣٣] وهكذا عدّ[٢] السفر لترك التعلّم من أفراد سفر المعصية لا وجه له.

أمّا الأوّل: فلما ذكره شرّاح روضة البهيّة على قوله ﷺ: «ويحرم السفر إلى مسافة أو الموجب[٣] تفويت الجمعة بعد الزوال على المكلّف بها؛ لتفويته الواجب وإن أمكنه إقامتها في طريقه؛ لأنّ تجويزه على تقديره دوري»،[٤] [٥] فأوردوا عليه بأنّه على هذا

---

١. في نسخة «ص»: «التامّة» بدل «تامّة».

٢. لم ترد في نسخة «ص» والمطبوعة لفظة «عدّ».

٣. في المطبوعة: «توجب» بدل «أو الموجب».

٤. الروضة البهية، ج١، ص٦٦٩ - ٦٧٠.

٥. **قوله: «لأنّ تجويزه على تقديره دوريّ»**، انتهى.

أي لأنّ تجويز السفر على تقدير إمكان إقامة الجمعة في الطريق دوريّ.

والمراد بإمكانها في الطريق هو إمكان اجتماع العدد الذي يعتبر في صحّة عقد الجمعة، وهو الخمسة أو السبعة الجامعة للشرائط، بأن يكونوا ذكوراً أحراراً مكلّفين، ويكون بينهم من يصحّ الائتمام به ومن يخطب بهم الخطبتين.

وليس المراد من إمكانها في الطريق هو إمكان قصد الإقامة له فيه، كي يصحّ منه عقد الجمعة؛ إذ حينئذٍ يخرج سفره عن كونه مفوّتاً للجمعة، وهو خلاف ما هو المفروض من كون سفره مفوّتاً لها.

وقد قرّروا الدور بوجوه:

منها: أنّه لو توقّف جواز السفر على إمكان إقامة الجمعة في الطريق المتوقّف على عدم جواز السفر المتوقّف على فوت الجمعة المتوقّف على جواز السفر لزم توقّف جواز السفر على جوازه، وهذا دور.

ومنها: أنّ جواز السفر مع إمكان إقامة الجمعة في الطريق مستلزم لوجوب القصر وسقوط الجمعة وتفويتها، وتفويتها مستلزم لحرمة السفر المستلزمة لوجوب الإتمام وثبوت الجمعة وعدم تفويتها، فيلزم من تفويتها عدم تفويتها.

ومنها: أنّه لو توقّف جواز السفر على إمكان إقامة الجمعة في الطريق، وإمكانها في الطريق موقوف على عدم جواز السفر؛ إذ لو كان جائزاً لسقطت الجمعة، فيلزم توقّف جواز السفر على عدم جوازه.

هذا، ولا يخفى أنّ الوجهين الأخيرين ليسا من الدور المصطلح، وهو توقّف الشيء على نفسه، بل الأوّل منهما من استلزام فرض وجود الشيء عدمه الذي مرجعه إلى لزوم الخلف، والثاني من توقّف وجود الشيء على عدمه.

التقدير يلزم من تحريم السفر عدم تحريمه؛ لأنّه متى حرم السفر لم يسقط الجمعة فلو لم تسقط فلا وجه لتحريمه.[1]

وهذا الإشكال وإن أجاب عنه المحقّق السلطان ﷺ بـ«أنّه مغالطة؛ إذ العلّة [٤٣/a] للحكم بتحريم السفر هو تفويت الجمعة على تقدير جواز السفر، وهذا المعنى - أي استلزام جواز السفر تفويت الواجب - كان باقياً في حال التحريم أيضاً غيرَ زائل حتّى يلزم بزواله زوال التحريم، وليس علّةُ التحريم المذكور فوتَ الواجب مطلقاً حتّى يقال: إنّه زائل حال التحريم؛ فإنّ زواله حينئذٍ بسبب التحريم ويكفي للحكم بالتحريم أنّه لو لم يكن التحريم لزم الفوت[2]» انتهى[3]. و[لكن] الصواب أن يقال: إنّ السفر لو كان بنفسه معصية فهو غير مستلزم لفوات الجمعة، وأمّا لو كان بنفسه جائزاً فهو مستلزم لفواتها.

وأمّا الثاني: فلأنّ تارك التعلّم إنّما يكون عاصياً بتركه لا بالسفر إلّا إذا كان ضدّاً له وقلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، بل بناءً على القول به أيضاً لا يدخل في موضوع الأخبار؛ لأنّ ظاهر قوله ﷺ: «في معصية الله» أن يكون السفر محرّماً نفسيّاً، فدخول المحرّم الغيري لا وجه له. فعلى هذا فلو قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي فالمسافرة في أرض الغير أو على الدابّة المغصوبة وإن كانت محرّمة إلّا أنّ هذه لا تدخل في موضوع الأخبار، أي لا تشملها الأدلّة؛ لأنّ ظاهرها أن يكون نفس السفر معصية لا ما إذا اتّحد مع عنوان محرّم أو صار ملازماً له.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ قضاء الصوم المضيّق يوجب وجوبَ الإقامة وحرمةَ السفر إلّا أنّه مع ذلك هذه الحرمة المستلزمة لتفويت الواجب لا تشملها الأخبار.

---

١. راجع: حواشي الروضة البهيّة (الطبعة الحجريّة)، ج١، ص١٣.

٢. في نسخة «ص» والمطبوعة: «فوات» بدل «فوت».

٣. حواشي الروضة البهيّة (الطبعة الحجريّة)، ج١، ص١٣.

وحاصل الكلام: أنّ الأخبار تشمل صورتين:

إحداهما ما إذا كانت غاية السفر محرّمة، كما إذا سافر لقتل نفس محترمة أو للسرقة أو للزنى ونحوهما.

وثانيهما [الف/٣٤] ما إذا كان نفس السفر حراماً، كالفرار من الزحف ونحو ذلك. وأمّا لو لم يكن داخلاً في إحدى الصورتين فلا يوجب[1] وإن استلزم سفرُه تفويتَ واجب أو اتّفق [٤٣/b] فعلُ محرّم - كالغِيبة ونحوها - في أثناء سفره.

[المسألة] الثانية:

إنّ إباحة السفر شرط في الابتداء والأثناء، فكما أنّه لو كان في ابتداء سفره قاصداً للمعصية بُتِّمَ فكذلك لو قصدها في أثنائه، سواءٌ كان قبل قطع المسافة أو بعده؛ لأنّ مقتضى تقييد موضوع القصر بأن لا يكون السفر معصية أنّه لو عرض هذا القيد في الابتداء والأثناء يجب عليه التمام؛ لأنّ هذا القيد كسائر القيود، كنيّة الإقامة ونحوها.

وبعبارة أخرى: بعد تقييد أدلّة القصر بإباحة السفر فنتيجة تقييدها أنّه كلّ ما ارتفع القيد ارتفع موضوع القصر، **ولازم ذلك أمران**:

أحدهما: خروج القطعة الّتي طواها معصية عن السابق، سواءٌ كان بعد طيّ المسافة أو قبله، ولازمه تبدّل حكم المسافر، وكونُه ممّن صلّى قبل ذلك قصراً لا يوجب بقاءه على القصر.

وثانيهما: توقف رجوع التقصير الى[2] إنشاء سفر جديد، وسيجيء ذلك.

فما أفاده شيخنا الأنصاري في حاشية *النجاة* على قول صاحب *الجواهر*: «فلو كان ابتداء سفره طاعة فقصد المعصية في الأثناء انقطع ترخّصه وإن كان قد قطع

---

١. في هامش نسخة «ش»: «التمام، ظ».

٢. في هامش نسخة «ش»: «على، ظ».

مسافات»[١] من قوله: «فيه تأمّل مع قطع المسافة الموجبة للقصر»[٢] لا نعرف وجهه، **ولو كان مقصوده** أنّه لو قطع المسافة طاعة ثمّ نوى المعصية فقبل تلبّسه بالسفر المعصية لا يُتِمّ بمجرّد النيّة **ففيه** أنّه ﷺ لا يعتبر التلبّس حتّى لو نوى المعصية بعد قطع المسافة. نعم، سيجيء أنّ الحقّ هو التفصيل بين الصورتين وهو ﷺ في كتابه وإن لم يفرق بينهما إلّا أنّه يمكن[٣] رجوعه عمّا فيه.

وعلى أيّ حال لا إشكال أنّ قصد المعصية كقصد الإقامة، وعرفت أنّه يوجب تبدّل حكم المسافر[٤٤/a] ابتداءً واستدامةً، والسرّ في ذلك أنّه لو قيل: «كلّ سفر نوى الإقامة في أثنائه يتبدّل حكمه» صادق على ما إذا كان من نيّته ذلك في ابتداء السفر أو بدا [له] في أثنائه، كان ذلك قبل قطع المسافة أو بعده؛ لأنّ مرجع هذا الكلام إلى أنّ كلّ صلاة يصلّيها المسافر في سفره فإنّما يقصّر فيه ما لم يتحقّق أحد القواطع، وهذا شامل لما إذا تحقّق بعد المسافة.

[أُمور أربعة]

[ب/٣٤] وتوضيح البحث في هذه المسألة يتوقّف على تنقيح أُمور.

[الأمر] الأوّل:

هل هذا الحكم - وهو وجوب القصر على المطيع والتمام على العاصي - دائر مدار هذا العنوان[٤] فيكون الحكم ماداميّاً، أي مادام عاصياً يُتِمّ ومادام مطيعاً يقصّر من غير نظر إلى كون البقيّة مسافةً أولا، ومن غير فرق بين توقّف المسافة على هذه

---

١. نجاة العباد، ص١٨٥.

٢. نفس المصدر.

٣. لفظة «يمكن» لم تأت في المطبوعة وأضاف المحقّق في الهامش: «كذا في الأصل، ولعلّه "رجع" بدل "رجوعه"، أو أنّ الكلام غير تامّ، أو غير ذلك».

٤. في هامش نسخة «ش»: «هذين العنوانين، ظ».

القطعة المتخلّلة بين الطاعتين وعدم توقّفه أوّلاً، بل لابدّ من إخراج القطعة القاطعة لموضوع ما يجب فيه القصر؟ وجهان، والأقوى هو الثاني.

أمّا كفاية المجموع من الطاعتين بانضمام القطعة المتخلّلة بينهما فهذا لا وجه لاحتماله أصلاً؛ لأنّ هذا السير بعد كونه محرّماً فوجوده كالعدم، فلا يمكن أن يحتسب من المسافة، ومجرّد قصد قطع ثمانية فراسخ لا يفيد بعد استثناء هذه القطعة بالدليل المنفصل، فضلاً عن الدليل المتّصل، كروايتي العمّار وسماعة المتقدّمتين.

هذا مع أنّه لو كان مجرّد قصد ثمانية فراسخ كافياً في القصر ولو كان مقداراً منها معصية للزم القول فيما لو كان في أوّل السفر قاصداً للمعصية ثمّ عدل عن قصدها إلى الطاعة بانضمام الباقي إلى ما مضى وعدم احتياج البقيّة إلى المسافة، [٤٤/b] ولا قائل به بلا إشكال إلّا في *العروة*؛[١] فإنّه اكتفى بالتلفيق فيما كان أوّل سفره معصيةً فعدل في الأثناء إلى الطاعة.

وبالجملة لو قطع في حال المعصية مقداراً من المسافة فلا يضمّ هذا المقدار إلى البقيّة، فلو توقّف المسافة عليه فالحكم التمام ولو قصد الطاعة ولا ينافي ذلك إطلاق مرسلة السيّاري عن أبي الحسن عليه السلام: «إنّ صاحب الصيد يقصّر مادام على الجادّة، فإذا عدل عن الجادّة أتمّ وإذا رجع إليها يقصّر»؛[٢] لكونها بهذا الإطلاق غير معمول بها.

نعم، لو كان الباقي مع ما سبق بإسقاط هذه القطعة المتخلّلة مسافةً فاحتمال كفاية الضمّ لا يخلو من قائل، كما نسب في *الروض* إلى *الذكرى*،[٣] وأفتى به في *النجاة*[٤] كما في *العروة*؛[٥]

---

١. العروة الوثقى، ج٣، ص٥٠١، م٣٣.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٨، ح٥٤٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٠، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح٦.

٣. روض الجنان، ج٢، ص١٠٣٤ وذكرى الشيعة، ج٤، ص٣١٤.

٤. نجاة العباد، ص١٨٦.

٥. العروة الوثقى، ج٣، ص٥٠١، م٣٣.

ولكنّه لوكان المدرك هذه المرسلة فالأقوى عدم كفايتها للمقام؛ لأنها - مضافاً إلى كونها مرسلة ولم يعمل بها عملاً يخرجها عن الضعف - مجملة من حيث الدلالة **تارةً** من جهة لفظ «الجادّة»؛ لإمكان أن يكون المراد منها «الجادّة الشرعيّة». **وأخرى** من جهة ظهورها في كون صاحب الصيد بانياً من أوّل سفره على المعصية، وحملها على ما إذا بدا له في الأثناء بعيد.[1]

[الف/٣٥] **وكيف كان فما أفاده** شيخنا الأنصاري ﷺ من قوله: «فكما أنّ عنوان المسافر موضوع للحكم يرتفع بارتفاعه فكذلك هذه الخصوصيّة - وهي كونه مسافراً بسفرٍ حقّ ومتلبّساً به أو مسافراً بسفرٍ باطل ومتلبّساً به - موضوعان للقصر والإتمام، يدوران مدارهما وجوداً وارتفاعاً»[2].

ففيه إنّه لو ارتفع موضوع القصر بالتلبّس بالسفر الحرام فعوده يتوقّف على سفر جديد، ومجرّد أنّه قصد ابتداء الأمر مسافةً محلّلةً لا يوجب ضمّ الباقي إلى ما مضى[3] مع تخلّل ما قطع موضوع القصر، فلا يقاس قصد المعصية [٤٥/a] بالتردّد

---

١. في المطبوعة: «بعيدها» بدل «بعيد» وأضاف المحقّق في الهامش: «كذا في نسخة الأصل..».

٢. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٣، ص١٣٦.

٣. **قوله: «لا يوجب ضمّ الباقي إلى ما مضى»**: انتهى.

وتوهّم: أنّ الموجب للضمّ هو إطلاق ما دلّ على أنّ كلّ من قصد المسافة يجب عليه القصر فيها، فإنّه يعمّ ما إذا تخلّل بين المسافة سير محرّم أيضاً، واضح الفساد.

ولا لدعوى انصراف الإطلاق إلى المسافة المستمرّة، كي يقال إنّه بدوي لا يعبأ به.

ولا لدعوى أنّ المتيقّن من الباقي تحت الإطلاق بعد تقييده بتقييد متّصل هو المسافة التي لم يقع في أثنائها سير محرّم، كي يقال إنّ غاية ما يستفاد من التقييد هو اعتبار كون نفس المسافة محلّلة غير محرّمة، وأمّا اعتبار أن لا يقع في أثنائها سير محرّم فلا يستفاد منه، كي يكون السير المحرّم في أثنائها موجباً لانفصال الطرفين، وسقوطهما عن قابلية الانضمام والتئام المسافة منهما.

ولا لدعوى الشكّ في شمول الإطلاق للمسافة التي تخلّل بينها سير محرّم، فيكون المرجع أصالة التمام، كي يقال إنّه لا مجال للشكّ في شموله لهذه المسافة بعد عدم دلالة التقييد على اعتبار أن لا يقع في الأثناء سير محرّم.

في السيرأو الجزم بالعدم ثمّ تجدّد قصد السيرفي انضمام ما سبق إلى الباقي بعد إسقاط القطعة المتخلّلة في حال الترديد أو الجزم بالعدم؛ لأنّه لم يقيّد موضوع القصربأن لا ينوي الخلاف في أثناء السير. نعم، هناكلام سيأتي في أنّ حكم البابين حكم واحد.

بل لعدم إمكان شمول الإطلاق لما إذا تخلّل بين المسافة ما ينقطع به موضوع السفر؛ وذلك لأنّ الإطلاق -الذي هو عبارة عن تساوي الحكم بالنسبة إلى الحالات والأوصاف الطارئة على الموضوع- إنّما يصحّ بالنسبة إلى الحالات والأوصاف المتبدّلة على الموضوع مع انحفاظه بوحدته الشخصيّة في جميع تلك الحالات والأوصاف المتبدّلة عليه.

وأمّا الحالات التي يوجب عروضها على الموضوع انعدامه عن صفحة الوجود فلا يمكن أن يكون الحكم مطلقاً بالنسبة إليها؛ إذ لا معنى لإطلاق الحكم بالنسبة إلى حالتي وجود الموضوع وعدمه، كما هو لازم شمول إطلاق الأدلّة للمقام؛ ضرورة أنّ وجوب القصر بعدما رتّب في الأدلّة على كلّ فرد من أفراد السفر الذي يكون بمقدار المسافة، فلا يمكن أن يعمّ هذا الحكم ما إذا تخلّل في الأثناء ما يرتفع به موضوع هذا السفر، إلّا بناءً على إمكان إطلاق الحكم بالنسبة إلى حالتي وجود الموضوع وعدمه، وذلك لما حقّق في محلّه من أنّ الوحدة الشخصيّة في الأُمور المتصرّمة المتدرّجة في الوجود -كالزمان والحركة ونحوهما- إنّما تكون بعين وحدتها الاتّصالية، فإذا تخلّل بينها ما تنقطع به وحدتها الاتّصاليّة ترتفع وحدتها الشخصيّة أيضاً، فلا يبقى حينئذٍ موضوع كي يعمّه الحكم أو لا يعمّه.

وهذا نظير ما إذا قيل: كلّ خط بلغ ذراعاً فحكمه كذا؛ فإنّه لا يمكن أن يقال بعموم هذا الحكم لخطّ تخلّل بينه ما قطعه إلى قطعتين تكون كلّ واحدة منهما أقلّ من الذراع، ولكن تكون بلحاظ انضمامها إلى الأُخرى بمقداره؛ وذلك لأنّ بتخلّل القاطع ينعدم ذلك الخط الذي كان موضوعاً للحكم، ويوجد خطّان آخران ليس شيء منهما بموضوع له، كما هو واضح.

فكما أنّ في المثال إذا عرض في الأثناء ما يمنع عن اتّصال الأجزاء اللاحقة من الخط بالسابقة لا يتحقّق هناك خطّ واحد بالغ إلى الذراع، كي يلحقه حكمه، كذلك في المقام إذا تخلّل في الأثناء ما يرتفع بتخلّله موضوع السفر لا يتحقّق هناك سفر واحد بالغ إلى المسافة كي يلحقه حكمه، وهذا واضح جداً.

نعم، هناكلام في أصل كون قصد المعصية رافعاً لموضوع السفر، ولا بدّ في استفادة ذلك من الرجوع إلى الأخبار وإن كان الاعتبار قبل الرجوع إلى الأخبار يقضي بكونه رافعاً للحكم؛ ضرورة أنّ التقصير في السفر حيث يكون بمكان الإرفاق والتسهيل على العباد، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي انتفاء هذا الحكم عمّن ليس بقابل للإرفاق كالعاصي بسفره، كما يؤيد ذلك قوله عليه السلام في مرسلة السياري المتقدّمة: «إنّ صاحب الصيد يقصّر ما دام على الجادّة، فإذا عدل عن الجادة أتمّ، فإذا رجع إليها يقصر» [تقدّم في ص ٣١٦] فإنّ إطلاقه يقتضي الرجوع إلى حكم القصر بمجرّد العود إلى الطاعة ولو لم يكن ما بقي بقدر المسافة، وهذا لا يتمّ إلّا بناءً على كون قصد المعصية قاطعاً لحكم السفر لا لموضوعه، كما هو واضح.

ثمّ إنّه بناءً على ما ذكرنا لا فرق في وقوع المعصية في خطّ[١] المسافة أو في غيره، كما لو ذهب للمعصية يمنة ويسرة؛ لأنّ السير الّذي يعدمه وإن لم يحسب من المسافة إلّا أنّه لا إشكال في أنّ مجرّد قصد المعصية والتلبّس بها يوجب انقطاع حكم المسافر، فعدم كون المعصية واقعاً في الخطّ لا يوجب بقاء حكم الطاعة.

هذا مع أنّ عوده يحسب من المسافة، مع أنّ الذهاب أيضاً قد يحسب من المسافة إذا ذهب معوّجاً وقوسيّاً بأن لم يرجع من الخطّ الّذي ذهب منه؛ بناءً على ما تقدّم من عدم اعتبار قصد المسافة الشخصيّة، بل كفاية النوعيّة، فتبدّل القصد من المسافة الشخصيّة إلى غيرها لا يضرّ بقصد المسافة.

وبالجملة كلّ جزء من السير إذا أردنا أن نضمّه إلى سائر الأجزاء لاعتبار المسافة إذا وقع عن معصية فيُتِمّ فيه ولو لم يتوقّف المسافة عليه بالفعل؛ لكون الباقي أزيد. فلا فرق بين كون هذا الجزء من نفس الخطّ المقصود أو من غيره، فاحتمال أن يكون هذا الجزء من قبيل السكونات الواقعة في أثناء السفر من أنّه يجب القصر فيها لا وجه له.

ثمّ بناءً على هذا لا فرق بين هذا الواقع في حواشي الجادّة وبين ما إذا وقع في نفس [ب/٣٥] الجادّة من أنّه لابدّ أن يكون الباقي مسافةً ولو ملفّقة من أربع ذهاباً وأربع عوداً، والتلفيق من السابق واللاحق لا يصحّ في كلا القسمين إلّا إذا اعتمدنا على رواية السيّاري.

الأمر الثاني:

إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين الابتداء والأثناء[٢] فكما أنّ كون السفر[٤٥/b] سائغاً

---

١. في نسخة «ص»: «الخطّ» بدل «خطّ».

٢. في النسخ: «والإبداء» و في هامش نسخة «ش»: «والاستدامة، ظ».

شرط لحدوث القصر فكذا بقاؤه عليه شرط لاستدامته، فلو كان في أوّل سفره لم يقصد المعصية وإنّما بدا له في الأثناء انقطع ترخّصه وإن قطع مسافات. والظاهر أنّ هذا اتّفاقي أيضاً، كما يظهر من شيخنا الأنصاري ﷺ في كتاب الصلاة[1] فلا يمكن أن يكون حاشيته على *النجاة* من جهة التفصيل في المسألة، بل هو ﷺ يردّ توهّم الفرق.

وبالجملة كلّ جزء من أجزاء السفر إذا وقع عن عصيان يجب فيه التمام ولو بعد قطع مسافات؛ لأنّه لابدّ أن يكون بحيث إذا انضمّ إليه سائر الأجزاء التأمت منه المسافة، سواءٌ كان يتوقّف الضمّ فعلاً إليه كما قبل المسافة، أو شأناً كما بعد المسافة، فمجرّد تحقّق موضوع القصر قبل ذلك لا يوجب أن يبقى حكم القصر ولو ارتفع بعد ذلك.

[الأمر] الثالث:

هل يعتبر التلبّس بالمعصية في وجوب التمام مطلقاً، أو لا يعتبر مطلقاً بل يكفي مجرّد النيّة، أو تفصيل بين قبل قطع المسافة[2] فلا يعتبر وبعده فيعتبر؟ وجوه، والأقوى هو الأخير.

وتوضيح ذلك: أنّ نيّة الخلاف تارةً توجب رفع الشرط عن موضوع أحد الضدّين وأخرى توجب إدخال المنوي في موضوع الضدّ الآخر، فلو توقّف وجوب التمام على إدخال المسافر في العاصي بسفره فمعلوم أنّ مجرّد نيّة المعصية لا يجعل الناوي عاصياً بسفره.

وأمّا لو كان وجوب التمام مترتّباً على السفر الّذي لم يتحقّق فيه شرائط القصر فلا محالة من القول بالتفصيل. وذلك لأنّ قبل قطع المسافة لو نوى المعصية

---

١. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ص١٣٧.

٢. في هامش نسخة «ش»: «بتمامها».

فقهراً يرتفع موضوع القصر؛ لأنّ موضوع القصر هو السفر الّذي [الف/٣٦] لم ينو فيه المعصية، فلو ذهب فرسخين مثلاً عن طاعة ثمّ نوى المعصية فهذه النيّة بنفسها توجب رفع شرط موضوع القصر؛ لأنّ مجرّد النيّة وإن لم تجعل المسافر عاصياً بسفره ما لم يتلبّس به إلّا أنّه حيث اشتُرِط في [٤٦/a] موضوع القصر أن لا يكون السفر معصية فقهراً يعتبر في نيّة السفر أن لا يكون السفر عن قصد المعصية، ولا يعقل أن يكون المعصية الخارجيّة قيداً للقصر فيكون نيّة المعصية كالتردّد الحاصل في أثناء المسافة أو العزم على العدم، فكما أنّ نفس التردّد رافع لشرط القصر ويُتمّ بمجرّد حصول هذا التردد ولو لم يتلبّس بالسير مع التردد فكذلك في المقام؛ لأنّه ليس وجوب التمام بمجرّد التردد[1] إلّا لارتفاع موضوع القصر؛ لأنّ موضوعه قطع المسافة عن قصد طاعة فإذا كان موضوعه مقيّداً بأن يكون عن قصد طاعة فمجرّد قصد المعصية يرتفع موضوعه.

وأمّا لو حصل هذه النيّة بعد قطع المسافة فمجرّد ذلك لا يرفع موضوع القصر؛ لتحقّقه قبل ذلك واجداً لجميع قيوده، فارتفاعه ملازم في المقام لدخول الناوي في عنوان ضدّ موضوع القصر، وهو التلبّس بالسفر عن المعصية.

وما أفاده شيخنا الأنصاري ﷺ وجهاً لعدم الفرق غير وجيه.

أمّا الوجه الأوّل وهو قوله ﷺ: «إنّ السابق وإن كان سفراً مستقلّاً مباحاً إلّا أنّه قد انقضى التلبّس به مع فرض اعتباره مستقلّاً، كما أنّ المقدار الباقي الّذي هو السفر في معصية إذا لوحظ مستقلّاً يتحقّق التلبّس به بعد، فالّذي يصحّ دعوى التلبّس به فعلاً هو المجموع من الماضي والباقي الملحوظ سفراً واحداً، ولا يخفى أنّه سفر باطل».[2]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «القصد، ظ».

٢. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ص١٣٤ - ١٣٥.

ففيه أنّه وإن انقضى التلبّس بالماضي ولكن رفع حكم القصر يتوقّف إمّا على فقد شرطه أو على دخوله في موضوع ضدّه، والمفروض أنّ نفس النيّة لا يرفع موضوعه - لتحقّقه قبل ذلك - ولا يدخل الناوي في موضوع ضدّه؛ لعدم تلبّسه به.

وأمّا الوجه الثاني وهو قوله: «استفيد من الروايات - كرواية الفضل [ب/٣٦] الواردة في علّة التقصير - أنّ تقصير الصلاة في المنزل لأجل الجزء المتأخّر من السفر لا المتقدّم، ولهذا لو دخل إلى بلده أو حصل أحد [٤٦/b] القواطع وجب التمام، والمفروض أنّ الجزء المتأخّر - لكونه إلى المعصية - لا يوجب الترخّص».[1]

ففيه أنّ هذا الوجه وإن كان لطيفاً في نفسه إلّا أنّه ليس بحيث يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّ رواية الفضل الواردة في علّة التقصير اثنتان، وليست كلّ واحدة منهما صريحة في ذلك.

أولاهما: قول أبي الحسن الثاني ﷺ: «لو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأنّ كلّ يوم بعد هذا اليوم فإنّما هو نظير هذا اليوم».[2] **ولا يخفى** عدم كونها ناظرة إلى هذا المعنى.

وثانيهما: قوله ﷺ: «وإنّما قصّرت الصلاة في السفر لأنّ الصلاة المفروضة أوّلاً إنّما هي عشر ركعات، والسبع إنّما زيدت فيها بعد، فخفّف الله عنه تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه واشتغاله بأمر نفسه وظعنه وإقامته، لئلّا يشتغل عمّا لابدّ له من معيشته، رحمةً من الله» إلى آخره.[3]

ولا يخفى أنّ منشأ التقصير وإن كان «التعب» و«المشقّة»، ولكنّهما يحصلان بضمّ المجموع لا الباقي وحده، فوجوب القصر في المنزل إنّما هو لمشقّة السفر لا لمشقّة الباقي.

---

١. نفس المصدر، ص١٣٥.

٢. الفقيه، ج١، ص٤٥٤، ح١٣٢٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥١، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٣. علل الشرائع، ص٢٦٦، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٠، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.

[الأمر] الرابع:

لو عاد إلى قصد الطاعة فهل يعتبر كون الباقي مسافةً مطلقاً أو إذا تخلّل بين القصدين المباحين سيرٌ أو لا يعتبر مطلقاً؟ وجوه.

ثمّ هل يعتبر التلبّس بجزء من السفر المباح مطلقاً، أو لا يعتبر مطلقاً، أو تفصيل بين الموارد؟ وجوه أيضاً. **فالكلام يقع من جهتين:**

[الجهة] الأولى: في اعتبار كون الباقي مسافة.

فنقول: تارةً يرجع إلى قصد الطاعة من كان في ابتداء سيره قاصداً للمعصية، **وأخرى** من كان قاصداً للمعصية في أثناء سيره، ثمّ هذا قد يكون قبل قطع ثمانية فراسخ وأخرى بعد قطعها.

ففي الصورة الأولى تقدم أنّه لابدّ أن يكون الباقي مسافةً بلا إشكال، بل عليه الاتّفاق، ووجهه واضح؛ لأنّ ما قطعه أوّلاً لا يحتسب من المسافة، فمبدأ سفره الّذي يقصّر فيه هو حين قصده الطاعة.

وأمّا الصورة الثانية فإذا عاد إلى الطاعة [٤٧/a] قبل قطعه مقداراً فالأقوى ضمّ [الف/٣٧] الباقي إلى ما سبق؛ لأنّ المفروض أنّه لم يقع منه شيء إلّا نيّة المعصية والأخبار الدالّة على اعتبار الطاعة في السفر لا تدلّ على اعتبار الطاعة في السير، والمفروض أنّ جميع أجزاء السير وقع عن طاعة، ولا تدلّ على أنّ نفس النيّة ممّا يكون حدوثه كافياً في بقاء حكم التمام، ولا في انقطاع السابق عن اللاحق، فنيّة المعصية كالتردّدِ الحاصل في أثناء السفر أو العزمِ على العدم مع عدم طيّ مقدار حال التردّد.

وبالجملة نيّة المعصية صارت موجبة لرفع شرط موضوع القصر، فإذا ندم وتاب يعود الشرط ثانياً فيكفي كون المجموع من السابق واللاحق مسافة.

وأمّا لو تاب وندم بعد قطعه مقداراً فاعتبار هذه القطعة وجعلها جزءاً من المسافة لو لم تَتِمّ إلّا بها فلا وجه لاحتماله أصلاً، وتقدّم أنّ ما هو ظاهر *العروة* لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ هذه القطعة لو لم تضرّبضمّ اللاحق إلى السابق إلّا أنّه لا يمكن عدّها من المسافة؛ لعدم تحقّق موضوع القصر إلّا إذا كان المتقدّم عليها مع المتأخّر مسافة، ومجرّد سير ثمانية فراسخ ليس موضوعاً للقصر، وتقدّم نظير هذا الاحتمال في التردّد في الأثناء.

وبالجملة فخروج هذه القطعة لا إشكال فيه، إنّما الكلام في ضمّ أحد طرفيها إلى الآخر، والظاهر اتّحاد الإشكال فيه مع الإشكال المتقدّم في التردّد، وهو أنّه ليس لنا إطلاق يدلّ على أنّ كلّ مسافة موجبة للقصر، لا من باب انصراف الأدلّة إلى المسافة المستمرّة غير المتخلّلة بين أجزائها إحدى القواطع أو إحدى الموانع من التقصير - فإنّه وإن كان كذلك إلّا أنّه يمكن منعه ودعوى أنّه بدوي - بل من باب أنّ تقييد موضوع القصر بتقييد متّصل يوجب خروج هذه الصورة عن موضوع التقصير؛ لأنّ المتيقّن [٤٧/b] من الباقي تحت الإطلاق هو المسافة الّتي لم يقع في أثنائها سير في حال المعصية أو عن معصية ولو منعنا عن هذا وقلنا: إنّ نتيجة التقييد أنّ نفس السير الواقع عن معصية خارج عن حكم التقصير، وأمّا كونه موجباً لانفصال الطرفين - كنيّة الإقامة - فلا يظهر من التقييد، ولكنّه لا أقلّ من الشكّ في شمول إطلاقات الأدلّة الموجبة للتقصير لها فالمرجع [الف/٣٧] هو أصالة التمام. نعم، لو كان الباقي مسافة ولو تلفيقيّة فلا إشكال في القصر.

وأمّا الصورة الثالثة وهي ما إذا ندم عن المعصية بعد قطع المسافة الموجبة للتقصير فقد تقدّم أنّه لا يرجع إلى التمام إلّا بعد التلبّس بالمعصية، فلو عزم على المعصية وتاب من دون تلبّس بها فيبقى على القصر، فإذا تلبّس بها وندم فالحكم

في جهة الإشكال هو الحكم قبل قطع المسافة، فلو لم يكن الباقي مسافة فالرجوع إلى القصر محلّ إشكال فيرجع إلى أصالة التمام، وإن منعناها فالحكم هو الاحتياط، وعلى هذا فيمكن دعوى اتّحاد قصد المعصية مع التردّد في جهة الإشكال.

وأمّا الجهة الثانية فلا إشكال في أنّه في الصورة الأولى يتوقّف القصر على التلبّس بالسفر المباح فمجرّد الندم لا يوجب التقصير، وذلك واضح. ونظيره ما تقدّم من أنّه لو قطع مقداراً من المسافة بلا قصد ثمّ قصد السفر فما لم يتلبّس به لا يقصر، وكونه في أوّل السفر عاصياً نظير كونه بلا قصد.

وأمّا الصورة الثانية فلا إشكال[1] أنّه بمجرّد قصد الطاعة يرجع حكم القصر، كما لو[2] قلنا إنّه بمجرّد قصد المعصية يُتِمّ، فلا التمام يتوقف على التلبّس بالمعصية ولا القصر يتوقّف على التلبّس بالطاعة.

وأمّا الصورة الثالثة فحكمه حكم الصورة الأولى؛ لما عرفت أنّه لا يُتِمّ إلّا بعد التلبّس بالمعصية، فلا يقصّر أيضاً إلّا بعد التلبّس بالسفر المباح؛ لأنّه ما لم يتلبّس

---

١. **قوله: «وأمّا الصورة الثانية فلا إشكال»**. انتهى.

الظاهر أنّ المراد من الصورة الثانية هو الشقّ الأوّل منها، وهو ما إذا عاد إلى الطاعة قبل قطعه مقداراً عصياناً؛ إذ لو كان المراد منها هي الصورة الثانية بكلا شقّيها لم يصحّ الحكم بالرجوع فيها مطلقاً إلى حكم القصر بمجرّد العود إلى الطاعة؛ وذلك لما عرفت من أن تخلّل سير محرّم في البين يمنع عن ضمّ اللاحق بالسابق، ومعه كيف يمكن الحكم بالرجوع إلى حكم القصر بمجرّد العود إلى الطاعة؟! مع أنّه لم يتلبّس بالسفر المباح بعدُ.

كما أنّ الظاهر أنّ مراده من قوله بعيد هذا: «وأمّا الصورة الثالثة». انتهى.

هو الشقّ الثاني من الصورة الثانية لا الصورة الثالثة التي يكون قصد المعصية في الأثناء فيها بعد قطع المسافة -أي ثمانية فراسخ-؛ إذ حينئذٍ لا يناسبه قوله: «ومجرّد النيّة لا يفيد» وكذا تعميمه لقوله: «أو قلنا بكفاية مجموع المباح عن السابق واللاحق» كما لا يخفى.

وإنّما لم يتعرّض لحكم هذه الصورة هاهنا لتعرّضه له عند التعرّض لحكمها من الجهة الأولى، كما لا يخفى على من راجع، فتبصّر.

٢. لفظة «لو» لم تأت في نسخة «ص» والمطبوعة.

لا يصدق أنّه متلبّس بالسفر[٤٨/a] المباح ومجرّد النيّة لا يفيد، سواءٌ قلنا بتوقّف الرجوع إلى القصر إلى مسافة جديدة أو قلنا بكفاية مجموع المباح عن السابق واللاحق؛ لأنّه ما لم يتلبّس بالسفر لا يصدق عليه موضوع القصر.

المسألة الثالثة:

لو كانت غاية السفر ملفّقة من الطاعة والمعصية فتارةً كلّ من داعي الطاعة والمعصية مستقلّ في الموجبيّة، وأخرى: كلّ منهما جزء لها، وثالثةً: أحدهما تبع للآخر.

ففي الصورتين الأوّلتين لا إشكال في وجوب التمام عليه، كما لا إشكال فيما إذا كان داعي الطاعة تبعيّاً؛ لأنّ المستفاد من الأخبار أن يكون من شرط القصر ممحّضيّة السفر للإطاعة، أي الجواز، فمع ضمّ المعصية إليه [الف/٣٨] يخرج عن الإباحة، إنّما الإشكال فيما لو كان قصد المعصية تبعيّاً، ولكنّ الأقوى وجوب القصر فيه؛ لأنّه يستند السفر عرفاً إلى ما كان هو المقصود بالأصالة.

نعم، ظاهر الفقه الرضوي من قوله: «وسائر الأسفار الّتي ليست بطاعة مثل طلب الصيد والنزهة ومعاونة الظالم وكذلك الملّاح والفلّاح والمكاري»[1] أنّ ضمّ المعصية إلى الطاعة كالرياء في العبادات. **ولكنّه** - مضافاً بعدم صراحته في هذا المعنى - ليس معمولاً به.

وعلى أيّ حال لا إشكال في أنّ في الصور الثلاث يُتِمّ في السفر؛ لأنّ الطاعة المنضمّة أو التبعيّة لا اقتضاء بالنسبة إلى القصر فلا يزاحم ما فيه اقتضاء التمام.

ثمّ إنّه قد يُنشَأ سفر[2] في سفر، فإذا كان طارئاً - كمن أنشأ أوّلاً سفر الزيارة ثمّ

---

١. الفقه الرضا، ص١٦١.

٢. في هامش نسخة «ش»: «المعصية، ظ».

بعد وصوله إلى مقصده قصد سفر المعصية - فلا إشكال في أنّ كلّاً من السفرين يتبعه حكمه. وأمّا لو كان من أوّل سفره قاصداً كذلك فهذا على قسمين:

قسم يكون سفر الطاعة من مقدّمات سفر المعصية بحيث لو لم يقصد البغداد للمعصية لم يسافر من النجف إلى [٤٨/b] كربلاء للزيارة، وهذا لا إشكال في أنّ مجموع السفر سفر المعصية. وأمّا لو لم يكن كذلك بحيث كان كلّ منهما مقصوداً بالأصالة - كمن كان قاصداً من النجف إلى كربلاء للزيارة بحيث لو لم يكن قصده لسفر البغداد أيضاً لكان قاصداً للزيارة - فيتبع أيضاً كلّ سفر حكم نفسه؛ فإنّ سفر الزيارة وإن كان خارجاً[1] من مقدّمات سفر المعصية إلاّ أنّ المسافر إلى كربلاء لم يجعله في قصده مقدّمة له[2] فلا وجه لأن يُتِمّ فيه، فتدبّر ذلك.

[المسألة] الرابعة:

هل العود من سفر المعصية في حكم نفس السفر - كما عن المحقّق القمّي[3] - أو أنّه يقصّر فيه؟ وجهان، والأقوى هو الثاني لو لم يكن من قصده أيضاً المعصية في العود؛ لعدم دخوله في عموم الأخبار، فإنّ المشيّع للسلطان مشيّع له مادام معه فإذا فارقه ورجع إلى محلّه لا يدخل في تحت هذا العنوان. وهكذا القاصد للسرقة

---

١. في هامش نسخة «ش»: «أي: في الخارج».

٢. **قوله: «لم يجعله في قصده مقدّمة له».** انتهى.

وتوهّم: أنّه لو قلنا بحرمته من باب المقدّمية فلا وجه لاختصاصها بما إذا قصد به المقدّمية إلّا بناءً على المقدّمة الموصلة التي لا نقول بها.

مدفوع: بما مرّ من أنّ التمام في السفر الذي يترتب عليه المعصية ليس من باب حرمة المقدّمية كي يكفي في حرمته مجرّد كونه مقدّمة لها خارجاً وإن لم يقصد التوصّل به إليها، بل لأجل دلالة الأخبار على أنّ السفر الذي يكون لغاية محرّمة يجب التمام فيه، ومن المعلوم أنّ السفر لا يتّصف بكونه لغاية محرّمة إلّا إذا قصده بهذا العنوان وبداعي التوصّل به إلى المحرّم، كما لا يخفى.

ولعلّه إلى ما ذكرنا من الإشكال والدفع أشار بقوله: «هذا فتدبر [كذا]، والمثبت في المتن: فتدبّر ذلك]».

٣. أنظر: مناهج الأحكام، ص٧٣١.

في بلدة كذا ذهابه من بلده إلى هذه البلدة نشأ من غاية محرّمة. وأمّا بعد قضاء وطره أو يأسه ممّا قصده فرجوعه إلى بلده ليس لغاية محرّمة فلا وجه لوجوب التمام عليه. وعدّه [في] العرف جزء من سفر المعصية لا أثر له.

أمّا أوّلاً فلمنعه،

وأمّا ثانياً [ب/٣٨] فلأنّ نظرهم متّبع في تعيين المفاهيم لا في تشخيص المصاديق، فلو قيل بأنّ العود داخل مفهوماً في الذهاب أو يستفاد حكمه من الأخبار من باب التبعيّة - كاستفادة أحكام التوابع في سائر الأبواب - لكان له وجه، ولكنّه لا داخل فيه مفهوماً ولا هو من التوابع خارجاً أو عرفاً بحيث لا يكون بينهما تفكيك حكماً.

وبالجملة لا ينبغي التأمّل في أنّ العود عن سفر المعصية ليس في حكم الذهاب. نعم، ما لم يتلبّس بالعود لا يرجع إلى التقصير، سواء تاب أو لم يتب؛ لأنّ مجرّد قصد العود نظير ما تقدّم أنّ من خرج إلى مكان [٤٩/a] بلا قصد المسافة ثمّ بدا له المسافة فما لم يتلبّس لا يقصّر وإن كان خارجاً عن حدّ الترخّص؛ لأنّ القصر مرتّب على الضرب في الأرض لا على قصده.

[المسألة] الخامسة:

قد عدّوا من سفر المعصية السفر للصيد لهواً وتنزّهاً لا لقوت نفسه وعياله ولا للتجارة، ومنشأ عدّه منه صراحة الأخبار في ذلك، كما عن حمّاد عن أبي عبدالله ﷺ في قول الله تعالى ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[1] قال: «الباغي باغي الصيد، والعادي السارق، وليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّا إليها هي حرام عليهما، ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصّرا في الصلاة».[2]

---

١. البقرة (٢): ١٧٣.

٢. الكافي، ج٣، ص٤٣٨، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.

وعن زرارة عن الباقر عليه السلام: سألته عمّن يخرج بأهله بالصقور والبزاة والكلاب يتنزّه الليل والليلتين والثلاثة هل يقصّر؟ قال: «إنّما خرج في لهو، لا يقصّر».[1] قلت: الرجل يشيّع أخاه اليوم واليومين في شهر رمضان؟ قال: «يفطر ويقصّر؛ فإنّ ذلك حقّ عليه».[2]

وفي خبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام: «إنّ التصيّد مسير باطل، لا يقصّر الصلاة فيه».[3]

وفي خبر عبيد بن زرارة عنه عليه السلام: «يُتِمّ؛ لأنّه ليس بمسير حقّ».[4]

وعن عمران بن محمّد بن عمران القمّي عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: قلت له: الرجل يخرج إلى الصيد مسيرة يوم أو يومين يقصّر أو يتم؟ قال: «إن خرج لقوته أو قوت عياله فليفطر ويقصّر، وإن خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة».[5]

ولا يخفى صراحة بعضها وظهور الآخر في كونه سفر معصية، فما عن المقدّس البغدادي من «أنّ هذا [الف/٣٩] التنزّه كسائر التنزّهات والتفرّجات في الغياض والرياض والأودية العطرة والأندية الخضرة الّتي لا إشكال في اباحتها»[6] كأنّه اجتهاد في مقابل النصّ؛ لأنّ نفس التصيّد وإن [٤٩/b] لم يكن حراماً إذا كان في البلد والتنزّه وإن لم يكن حراماً إذا لم يكن للصيد، إلّا أنّه يمكن أن يكون اجتماعهما موجباً للحرمة[7].

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٨، ح٥٤٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٨، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٨، ح٥٤١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٣، الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.

٣. الكافي، ج٣، ص٤٣٧، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٠، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح٧.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٧، ح٥٣٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٩، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.

٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٧، ح٥٣٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٠، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.

٦. وسائل الشيعة للمقدّس البغدادي ولكن المطبوع والموجود منها المجلد الاولى فقط وغيرها غير مطبوع ولعلّ هذا الكلام منه ﷺ في مجلدات الاخر منها، وعلى اىّ حال لم نعثر عليه.

٧. **قوله: «أن يكون اجتماعهما موجباً للحرمة»**، انتهى.

ولعلّ علّة إيجاب اجتماعهما للحرمة هو التشبّه بخلفاء الجور الذين كان دأبهم الخروج للتصيّد تنزّهاً على ما نقل.

وبالجملة خروج بعض أفراد التنزّه عن الإباحة ليس أمراً غريباً حتّى يُستبعَد عنه. ويُحمَل الأخبار الصريحة على ضرب من التسامح، فالأقوى كونه محرّماً والتقصير فيه ممنوعاً كسائر الأسفار[1] المحرّمة.

ثمّ لا يخفى أنّه لو كان الصيد لقوت نفسه أو عياله يجب عليه القصر؛ لرواية عمّار المفصّلة بينه وبين ما خرج لطلب الفضول، وهذه الرواية مقيّدة للإطلاقات الدالّة على أنّ سفر الصيد مطلقاً يجب فيه التمام، كخبر ابن بكير وخبر حمّاد. كما أنّها مبيّنة لإجمال ما يدلّ على التمام إذا كان حول البلد، كخبر العيص عن الصادق ﷺ عن الرجل يتصيّد فقال: «إن كان يدور حوله فلا يقصّر، فإن كان تجاوز الوقت فيقصّر»؛[2] فإنّ المراد منه أنّه إذا كان الصيد لقوته فإذا تصيّد فيما لم يخرج عن المسافة فليُتِمّ، وأمّا إذا خرج الوقت - الّذي هو عبارة عن الخروج عن محلّ الترخّص - فليقصّر؛ لأنّه مسافر، ولا فرق بعد كونه مسافراً بين استمراره ثلاثة أيّام وعدمه. فما عن أبي بصير عن الصادق ﷺ: «ليس على صاحب الصيد تقصيرٌ ثلاثةَ أيّام، وإذا جاوز الثلاثة لزمه»[3] مؤوّل بضرب من التأويل، أو محمول على التقيّة؛ لمنافاته لسائر الأخبار وإعراض الأصحاب عنه.

ثمّ إنّه لو كان[4] للتجارة فإذا كان السفر لها عملاً له فيجب عليه التمام بالنسبة إلى الصوم والصلاة، ويدلّ عليه ما في أصل زيد النرسي[5] وهذا الأصل وإن لم يظفر به صاحب *الوسائل* إلّا أنّه من الأصول المعتبرة، كما يظهر من صاحب *المستدرك* ﷺ.[6]

---

١. في المطبوعة: «الأفراد» وجعل في الهامش «الأسفار» نسخة البدل.

٢. الفقيه، ج١، ص٤٥٢، ح١٣١٤؛ وسائل الشيعة، ج٩، ص٤٨١، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح٨.

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٨، ح٥٤٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٩، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٤. في هامش نسخة «ش»: «الصيد، ظ».

٥. أصل زيد النرسي (الأصول الستة عشر)، ص٥٠.

٦. مستدرك الوسائل، ج٦، ص٥٣٢، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

وعلى أيّ حال التاجر الّذي يدور في الأسواق [٥٠/a] كالملّاح والمكاري وسيجيء أنّه يجب عليهم التمام.

وأمّا لو لم يكن السفر عملاً له فوجوب القصر بالنسبة [ب/٣٩] إلى الصوم لا إشكال فيه، وما في *الرضوي* من وجوب التمام عليه في الصلاة والصيام،[١] محمول على من كان السفر شغلاً له إنّما الكلام بالنسبة إلى الصلاة، والمشهور بين القدماء وجوب التمام عليه وبين المتأخّرين عكس ذلك،[٢] ومدرك القدماء غير معلوم إلّا ما في الرضوي من قوله: «و رُوِيَ أنّ عليه الإفطار في الصوم»، ويظهر منه أنّ في الصلاة يجب عليه التمام. وما في *المبسوط*: [من] أنّه منسوب إلى رواية أصحابنا[٣] مع أنّه لم يذكرها في كتب الأحاديث، وكذا ما في *السرائر* من أنّ أصحابنا أجمعوا على ذلك فتوى[٤] ورواية[٥] مع أنّه لم يظفر أحد بهذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليهما إلّا أن يكون مقصودهما هو *الفقه الرضوي*[٦].

وبالجملة بعد عدم كونه سفر المعصية فمقتضى إطلاقات القصر هو القصر في الصوم والصلاة. نعم، للخروج عن شبهة الخلاف فالاحتياط بالنسبة إلى الصلاة هو الجمع.

[المسألة] السادسة:

التابع للجائر في السفر على وجهٍ يكون من أعوانه وجنده يُتِمّ ولو كان سفر

---

١. فقه الرضا، ص١٦٢.

٢. رياض المسائل، ج٤، ص٣٥٤.

٣. المبسوط، ج١، ص١٩٧.

٤. في المخطوطتين والمطبوعة: «فتياً» بدل «فتوىً».

٥. السرائر (موسوعة إبن إدريس الحلّي ج٨،)، ص٤٧٦.

٦. **قوله: «هو الفقه الرضوي»**. انتهى.

ولا يخفى أنّه لا مجال لتوهّم دلالته على التمام في الصلاة إلّا من حيث الاقتصار فيه على الإفطار في الصوم.

وفيه المنع عن دلالة مجرّد ذلك على اختصاص الحكم بالصوم، سيّما مع احتمال كون الاقتصار عليه لأجل ما هو المركوز في الأذهان من اتّحاد الصلاة مع الصوم في الحكم كما هو واضح.

الجائر طاعة؛ لصدق قوله ﷺ: «إلّا أن يكون رجلاً مشيّعاً لسلطان جائر»،[1] بل يتمّ ولو لم يكن مشيّعاً له إذا عدّ سفره إعانةً للظالم في ظلمه؛ لقوله ﷺ: «أو رسولاً لمن يعصي الله»،[2] بل قيل بالتمام وإن لم يكن إعانة له في ظلمه إذا أعدّ نفسه لامتثال أمره فأمره فسافر امتثالاً لأمره،[3] ولا يبعد شمول[4] قوله ﷺ: «أو رسولاً لمن يعصي الله» لهذه الصورة بدعوى إطلاقه له، ولِما إذا كان أرسله للأمر الّذي هو معصية الله، ويظهر من قول أبي الحسن ﷺ لصفوان الجمّال أنّ مجرّد حبّ بقاء الجائر أيضاً معصية[5] [٥٠/b] فإطاعة أوامره معصية بطريق أولى.

[المسألة] السابعة:

إذا شكّ في كون السفر معصية أو لا فلو كان هناك أصل موضوعي، أي الأصل الرافع للشكّ - كاستصحاب الحليّة أو الحرمة، أو استصحاب بقاء الإذن من المولى والزوج، أو بقاء المنع منهما - فالمدار عليه. وأمّا لو لم يكن كذلك فالأصل هو الإباحة، سواءٌ كانت الشبهة موضوعيّة أو حكميّة، إلّا أن يكون من موارد الاحتياط، كباب الدماء والأعراض والأموال.

ثمّ هل المدار في الحليّة والحرمة على الواقع أو على الاعتقاد أو أحدِ [الف/٤٠] الأدلّة الشرعيّة من الطرق والأمارات والأصول لو لم يكن هناك اعتقاد؟ وجهان[6]، ولا يبعد أن يقال: إنّ المقام من صغريات ما إذا رتّب الأثر على نظر المكلّف لا على الواقع،

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٧، ح٤٩٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٧، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.
٢. الفقيه، ج٢، ص١٤٢، ح١٩٨١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٣. انظر: جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٢٦٨.
٤. في نسخة «ص» والمطبوعة: «شموله» بدل «شمول».
٥. إختيار معرفة الرجال، ص٣٦٨، رقم ٢٨٢؛ وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٨٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ح١٧.
٦. كذا في المخطوطتين والمطبوعة، والظاهر أنّ الصواب: «وجوه».

كباب الوكالة والولاية وما يحذو حذوهما من متولّي الأوقاف والناظر على أمر الميّت واعتقاد المطلّق[١] في عدالة الشاهدين ونحو ذلك ممّا كان الاعتقاد أخذ موضوعيّاً؛ فإنّه وإن كان طريقاً إلى متعلّقه إلّا أنّ جهة حجّيّته ليست صرف الطريقيّة. وعلى هذا لو حصل العلم فهو، وإلّا فالمرجع هو الأدلّة الشرعيّة، سواء صادفت الواقع أولا.

ويشهد لهذا المعنى في الجملة قوله عليه السلام في رواية عمّار: «أو في معصية الله»،[٢] فإنّ «المعصية» هو «المخالفة عن اعتقاد».

نعم، هذه الرواية لا تفيد في جميع الصور؛ لأنّه لو فرض أنّه اعتقد أنّ السفر معصية ولم يكن في الواقع كذلك فلابدّ من التمسّك بذيل حرمة التجرّي. وأمّا بناءً على أن يكون المدار على الاعتقاد أو الاعتماد على الأصول والأمارات فالقول بحرمة التجرّي وعدمها لا أثر له[٣]، إلّا أنّ الإشكال في كون المقام من صغريات ما إذا رتّب الأثر على نظر المكلّف، مع أنّه لا يمكن الالتزام به في أصل [٥١/a] عنوان السفر والحضر؛ لأنّ المدار فيهما على الواقع لا على الاعتقاد، ولذا لو اعتقد بأنّ بين مبدإ بلدٍ إلى مبدإ بلد آخر ثمانية فراسخ وقصّر ثمّ انكشف الخلاف فيجب عليه الإعادة.

---

١. **قوله: «واعتقاد المطلّق»**. انتهى.

قد يقال: إنّ في كون اعتقاد المطلّق عدالة الشاهدين من صغريات ما إذا رتّب الأثر على نظر المكلّف إشكالاً، بل منعاً؛ لتحقّق الإجماع ظاهراً على بطلان الطلاق عند انكشاف فسقهما؛ فإنّه كاشف عن أن الشرط في باب الطلاق هو العدالة الواقعيّة.

وفيه: ما حقّقناه في محلّه من اختصاص بطلان الطلاق عند انكشاف فسق الشاهدين بما إذا انكشف فسقهما للمطلّق دون غيره، فنظر المطلق واعتقاده وإن كان له طريقيّته بالنسبة إلى نفسه، لكن له موضوعيّة بالنسبة إلى غيره، وتمام الكلام موكول إلى محلّه.

٢. **الفقيه**، ج٢، ص١٤٢، ح١٩٨١؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٣. **قوله: «فالقول بحرمة التجرّي لا أثر له»**. انتهى.

وذلك لأنّه إذا كان الأثر مترتّباً على الاعتقاد فبمجرّد الاعتقاد بحرمة السفر يترتّب عليه وجوب التمام، سواء طابق اعتقاده هذا للواقع أم خالف، و سواء قلنا بحرمة التجرّي أم لم نقل، وهذا واضح.

وما تقدّم من الإجزاء فيما سافر مقداراً ثمّ تردّد في السير على ما هو مضمون خبر زرارة **لا يفيد** في المقام؛ لأنّه كان قاصداً لثمانية فراسخ فقصّر على طبق قصده ثمّ تردّد، لا فيما إذا توهّم مقداراً أنّه مسافة أو ليس مسافة فقصّر أو أتمّ.

وبالجملة وإن كان الاستاذ صلى الله عليه وآله مال، بل رجّح كون المقام من صغريات باب الوكلاء والأمناء إلّا أنّه مشكل جدّاً، كما لا يخفى.

ثمّ على ما أفاده صلى الله عليه وآله لا فرق بين العمل الّذي أتى به قبل كشف الخلاف أو العمل الّذي لم يأت به، فإذا اعتقد أنّ السفر معصية ولم يصلّ إلى أن خرج الوقت ثمّ انكشف أنّه لم يكن معصية فيجب عليه القضاء تماماً؛ لأنّه كان مكلّفاً به.

ولا يخفى أنّ الاحتياط طريق النجاة وإن كان الأقوى أنّ المدار على الواقع.

[ب/٤٠] الشرط الخامس: أن لا يكون السفر عملاً له

ولا يخفى أنّ هذا التعبير أحسن ممّا يقال: «أن لا يكون سفره أكثر من حضره»، كما في *الشرائع والإرشاد*[1] (ونحوهما[2] من المتون)،[3] فإنّ هذا التعبير مستفاد من الأخبار دون كثرة السفر. هذا مع أنّه لا وجه لعدّ من كان بيته معه داخلاً في كثير السفر؛ فإنّ هذا عنوان آخر، بل هو في الحقيقة ليس بمسافر؛ لأنّه ليس له محلّ خاصّ، بل يطلب القطر والنبت، كالأعراب والغرباء العجم.

وبالجملة المدار في هذا الشرط اعتبار أن لا يتّخذ السفر عملاً له.

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص١٢٤؛ ارشاد الأذهان، ج١، ص٢٧٥.

٢. معالم الدين في فقه آل ياسين، ج١، ص١٣٠.

٣. عبارة «ونحوهما من المتون» لم تأت في المطبوعة.

ثمّ البحث فيه يقع عن جهات:

[جهات ثمانية]

[الجهة] الأولى:

أن يكون عمله [٥١/b] فيما فوق المسافة، فالمكاري في حول البلد والمتحطّب ونحوهما لا تدخل في هذا العنوان، فلو سافر بحدّ المسافة الشرعيّة وجب عليه القصر وإن سافر لاكتراء دابّته أو للاحتطاب، إلّا إذا صار الاكتراء أو الاحتطاب في المسافة عملاً له. وذلك لأنّ المستفاد من الأخبار أنّ المناط في وجوب التمام على المكاري كون السفر عملاً له[1] لا كونه[2] مكارياً.

هذا مضافاً بصراحة خبر إسحاق بن عمّار - أو خبرين منه[3] - عن أبي إبراهيم عليه السلام: [سألته] عن الّذين يُكرون الدوابّ ويختلفون كلّ الأيّام، أعليهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال عليه السلام: «نعم» في أنّ من يروح ويجيء في كلّ يوم إذا سافر يجب عليه القصر.

وبالجملة المدار على كون السفر عملاً له، كما يستفاد من رواية زرارة قال قال أبو جعفر عليه السلام: «أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري والكري والراعي والأشتقان[4]؛ لأنّه عملهم»؛[5] فإنّ الضمير يرجع إلى السفر، وهكذا في رواية ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام.[6]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «ولا سفر فيما دون المسافة».

٢. في المطبوعة: «الكونه» بدل «كونه».

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٦، ح٥٣٣ - ٥٣٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٨ - ٤٨٩، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح٣ - ٤.

٤. في هامش نسخة «ش»: «قيل: إنّه معرّب "دشتبان" وفسّر في بعض الروايات بـ"البريد". واحتمل بعض كونه من الراوي لا من المعصوم عليه السلام».

٥. الكافي، ج٣، ص٤٣٦، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٥، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.

٦. الخصال، ص٣٠٢، ح٧٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٧، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.

[الجهة] الثانية:

أن يكون السفر عملاً له في جميع السنة أو أغلبها، فمثل الحملداريّة العراقيّة لا يُتِمّون في السفر؛ لأنّهم وإن اتّخذوا السفر عملاً لهم إلّا أنّهم لا يسافرون إلّا في ثلاثة أشهر أو[1] أربعة في كلّ سنة.

[الجهة] الثالثة:

بعد ما جعلنا المدار على اتّخاذ السفر عملاً له فلا يدور تحقّق هذا العنوان مدار كثرة السفر؛ لصدق هذا المعنى بمجرّد جعل المسافرة عملاً له. نعم، يعتبر التلبّس به، وأمّا مجرّد القصد فلا يكفي.

وبالجملة إذا كان المدار على الاتّخاذ فيكفي في صدق هذا العنوان التلبّس بالسفر الّذي جعله عملاً له.

نعم، مقتضى ما ورد في رواية هشام بن الحكم عن الصادق ﷺ من قوله: [٥٢/a] «المكاري والجمّال الّذي يختلف وليس له مُقام يُتِمّ الصلاة ويصوم شهر رمضان»[2] اعتبار تعدّد السفر. وذلك لأنّ الاختلاف عبارة عن الذهاب والإياب، ففي السفر الأوّل لا يتحقّق هذا المعنى، مع أنّ قوله ﷺ «ليس له مُقام» ظاهر في أنّ الاتّخاذ موضوع للتمام إذا لم يُقِم عشرة أيّام في بلد؛ فإنّ «المُقام» عبارة عن الإقامة المعهودة في باب السفر، فإذا فرض أنّ الإقامة ترفع أثر الاتّخاذ في الأسفار اللاحقة فلا محالة[3] تدفع أثره في السفر الأوّل، فمن كان في بلده أو غيره عشرة أيّام [فـ]اتّخاذ السفر عملاً له لا يوجب الإتمام؛ لأنّ ما كان رافعاً لأثر الإتمام فكونه دافعاً له أولى.

---

١. في المطبوعة هنا زيادة كلمة «في».

٢. الكافي، ج٤، ص١٢٨، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٤، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٣. في المطبوعة: «حجّة» بدل «محالة».

وبالجملة اعتبار التعدّد إنّما نشأ عن اعتبار الاختلاف وعن قاطعيّة الإقامة، فلا إشكال في أنّ السفر الأوّل ليس موضوعاً لوجوب الإتمام ولو طال سنةً؛ لعدم صدق الاختلاف.

[الف/٤١٧] نعم، يقع الإشكال فيما لو تعدّد منه السفر من دون رجوعه إلى وطنه، كمن أكرى دابّته من النجف إلى بغداد ثمّ منه إلى حلب ثمّ منه إلى الشام وهكذا؛ فإنّ المدار لو كان على الاختلاف بما هو ظاهره فليس[١] هذا داخلاً في الموضوع؛ لأنّ ظاهر الاختلاف أن يكون يروح ويرجع. بل لو قيل بأنّ المدار على الكثرة لا يتحقّق هذا العنوان[٢] بمجرّد تعدّد محلّ الكراء والمقصد الّذي يُكري إليه، بل يظهر من *الروض*[٣] أنّ اعتبار تعدّد السفر لا إشكال فيه، وإنّما الكلام في أنّه هل يكفي الانفصال بين الاسفار بالانفصال الشرعي أو المركّب من الحسّي والشرعي، أم يعتبر الانفصال الحسّي بأن يروح ويرجع إلى وطنه العرفي؟

وأمّا إذا سافر من أهله إلى وطنه الشرعي ثمّ منه [٥٢/b] إلى وطن شرعي آخر ثمّ رجع إلى أهله ثمّ سافر أو سافر من أهله إلى أوطان شرعيّة أو إلى محلّ قصد فيه المُقام ولم يبق فيها عشرة أيّام ولم يصلّ بعد النيّة صلاة واحدة بتمام ففيه إشكال، ونحن لمّا أنكرنا الوطن الشرعي فلا نتعرّض له.

ولكنّه لو كان ذو الوطنين فسافر من أحدهما إلى الآخر ثمّ منه إلى مقصد آخر فهذا يعدّ سفراً ثانياً بلا إشكال. وهكذا لو سافر من وطنه إلى مقصد ثمّ نوى الإقامة ولم يبق فيها[٤] إلّا مقدار يومين أو نوى الإقامة ولم يصلّ فيها ثمّ ارتحل فهذا الارتحال

---

١. في نسخة «ص» والمطبوعة: «ليس» بدل «فليس».

٢. في هامش نسخة «ش»: «أي: عنوان الكثرة».

٣. روض الجنان، ج٢، ص١٠٣٨.

٤. في هامش نسخة «ش»: «فيه، ظ».

يعدّ سفراً ثانياً ثمّ لو سافر إلى مقصد آخر ثمّ نوى الإقامة وقبل أن يصلّي تماماً ارتحل فيعدّ هذا سفراً ثالثاً؛ لما تقدّم من أنّ نيّة الإقامة بنفسها قاطعة، والصلاة التامّة تؤثّر بالنسبة[1] إلى بعد الرجوع لا من جهة توقّف القاطعيّة عليها.

وعلى أيّ حال لو كان المدار على الكثرة فيتحقّق بمجرّد السير من وطن إلى وطن ثمّ منه إلى آخر، وهكذا بنيّة الإقامة، إلّا أنّ الاختلاف ظاهر في الرواح والمجيء.

وبالجملة لو كان المدار على تعدّد الأسفار الّتي يُتمّ الصلاة بينها أو موجبة للإتمام وإن لم يصلّ فلا إشكال في تعدّدها[2] بالمرور على الوطن العرفي والشرعي، والمحلّ الّذي نوى الإقامة ولو لم يصلّ فيه.

وأمّا لو كان المدار على التعدّد المتخلّل بينه[3] العود إلى وطنه - كما هو ظاهر لفظ الاختلاف - فلابدّ من الاقتصار عليه.

فتحصّل أنّ الاحتمالات في المسألة ثلاثة: اعتبار الرجوع إلى وطنه، وكفاية التعدّد [ب/ ٤١] بفصل ما يوجب التمام، وكفاية مطلق التعدّد ولو لم يفصل بين الأسفار ما يوجب التمام. والظاهر من الاختلاف هو المعنى الأوّل، إلّا أنّه قد أطلق على مطلق الرواح في الرواية[4] الثانية من إسحاق بن عمّار عن أبي [٥٣/a] إبراهيم ﷺ قال: سألته عن المكارين الّذين يُكرون الدوابّ وقلت: يختلفون كلّ أيّام، كلّما جاءهم شيء اختلفوا. فقال ﷺ: «عليهم التقصير إذا سافروا»؛[5] فإنّ قوله: «كلّما جاءهم شيء اختلفوا» ظاهر في أنّ مجرّد التلقّي لأمر الرواح له يصدق عليه الاختلاف.

---

١. لم ترد في المطبوعة كلمة «بالنسبة».

٢. في المطبوعة: «تعدادها» بدل «تعددها».

٣. في المطبوعة: «بنيّة» بدل «بينه».

٤. في نسخة «ص»: «رواية» بدل «الرواية».

٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٦، ح٥٣٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٨، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

هذا مضافاً إلى ما في خبر السكوني: «سبعة لا يقصّرون [الصلاة]: الجابي الّذي يدور في جبايته، والأمير[١] الّذي يدور في إمارته، والتاجر الّذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق» إلى آخره؛[٢] فإنّ قوله عليه السلام: «يدور في تجارته من سوق إلى سوق» يدلّ[٣] على كفاية التعدّد بهذا النحو ولا يتوقّف على الرجوع ثمّ المشي إلى سوق آخر، ولا إشكال أنّ جميع من كان السفر عملاً له بحكمٍ واحد، كان تاجراً أو مكارياً، إلّا أن يقال: إنّ (لفظ)[٤] الاختلاف في الروايتين[٥] يوجب تقييد هذه المطلقات.

وعلى أيّ حال لا وجه لما أفاده الشهيد [الثاني] في *الروض* تبعاً للذكرى؛[٦] لأنّ الفصل بما يوجب التمام لا خصوصيّة له إلّا إذا صدق به الاختلاف.

[الجهة] الرابعة:

لا فرق فيما ذكرنا من وجوب التمام على من كان السفر عملاً له بين أن يجد في السير وعدمه، ولا بين صلاة النهار أو الليل، والروايات الدالّة على الفرق غير معمول بها.

[الجهة] الخامسة:

يعتبر في استمرار التمام على من شغله السفر أن لا يقيم في بلده أو غيره عشرة أيّام، وهذا الشرط إنّما يستفاد من رواية هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام، ومن رواية السندي[٧] بن الربيع[٨] من تقييد وجوب التمام على المكاري والجمّال بقيد

---

١. في نسخة «ص» والمطبوعة: «الآمر» بدل «الأمير».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٤، ح٥٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح٩.

٣. هامش نسخة «ش»: «بإطلاقه».

٤. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

٥. في هامش نسخة «ش»: «أي رواية هشام بن حكم والرواية الأولى من إسحاق بن عمّار».

٦. روض الجنان، ج٢، ص١٠٤٠ وذكرى الشيعة، ج٤، ص٣١٧.

٧. في المطبوعة: «السند» بدل «السندي».

٨. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٤ و ٤٨٧، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، ح١ و ١٠.

وجودي وهو الاختلاف، وقيد عدمي وهو[1] الإقامة.

ومن مرسلة يونس بن عبدالرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبدالله ﷺ قال: «سألته عن حدّ المكاري الّذي يصوم ويُتِمّ؟ قال: أي [٥٣/b] مكارٍ أقام في منزله أو في البلد الّذي يدخله أقلّ من مُقام عشرة أيّام وجب عليه الصيام والتمام أبداً، وإن كان مُقامه في منزله أو في البلد الّذي يدخله أكثر من عشرة أيّام فعليه التقصير والإفطار».[2]

ومن رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ قال: «المكاري إذا لم يستقرّ في منزله إلّا خمسة أيّام أو أقلّ قصّر في سفره بالنهار وأتمّ صلاة الليل وعليه صوم شهر رمضان، فإن كان له مُقام في البلد الّذي يذهب إليه عشرة أيّام أو أكثر وينصرف إلى منزله ويكون له مُقام عشرة أيّام أو أكثر قصّر في سفره وأفطر».[3]

وهذه الرواية وإن كانت منافية صدرُها وذيلُها للمدّعى[4] إلاّ أنّ هذه لا ينافي دلالتها[5] على أنّ إقامة عشرة في غير بلدها موجبة لانقطاع حكم التمام، مع أنّ

---

١. في هامش نسخة «ش»: «عدم، ظ».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٦، ح٥٣٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٨، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٣. الفقيه، ج١، ص٤٣٩، ح١٢٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٨٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.

٤. **قوله: «وإن كانت منافية صدرها وذيلها للمدعى»**، انتهى.

أمّا منافاة صدرها للمدّعى فلدلالته على ثبوت القصر في النهار على من يبقى في منزله خمسة أيّام أو أقلّ، وهذا مخالف لما هو المدّعى من عدم ثبوت القصر مطلقاً على من يبقى في منزله أقلّ من عشرة أيام.

وأمّا منافاة ذيلها للمدّعى فلدلالته على اعتبار إقامة عشرة أيّام في كلّ من بلده والبلد الذي يذهب إليه في ثبوت القصر، وهذا مخالف لما هو المدّعى من كفاية إقامته في أحدهما في ثبوته، هذا.

٥. **قوله: «إلّا أنّ هذه لا تنافي دلالتها»**، انتهى.

فيه: أنّها كيف تكون دالّة على ذلك مع اعتبارها الإقامة في كلّ من بلده والبلد الذي يذهب إليه في ثبوت القصر، فإنّ مقتضى ذلك عدم انقطاع حكم التمام بالإقامة في أحدهما.

اللّهمّ إلّا أن يراد من دلالتها على كون الإقامة في غير بلده موجبة لانقطاع حكم التمام مجرّد مدخليتها في الانقطاع، لا كونها سبباً له، هذا وتدبّر.

صدرها غير معمول به، وذيلها وإن اعتبر في القصر رجوعه الى منزله وإقامة عشرة فيه إلّا أنّ الذيل غير مروي في غير الكافي؛ فإنّ الشيخ[١] رواها[٢] [الف/٤٢] بإسقاط قوله: «وينصرف» إلى قوله: «أو أكثر».[٣]

وعلى أيّ حال يكفي الروايات الثلاثة للمدّعى، إنّما الكلام في أنّه هل المدار على مجرّد توقّف عشرة أيّام مطلقاً منويّة أو غير منويّة في بلده، أو مطلقاً - كما في *العروة*[٤] - أو المدار على الإقامة العشرة المنويّة مطلقاً، أو العشرة المطلقة في بلده والمنويّة في غير بلده؟ وجوه، والأقوى هو التفصيل، فيصير محصّله[٥] أنّ المدار على التمام في الصوم والصلاة عشرة أيّام. وعلى هذا فلو بقي متردّداً في غير[٦] بلده ثلاثين يوماً لا ينقطع حكم عمليّة السفر، بل يتوقّف على بقائه أربعين يوماً حتّى يتمّ الصلاة عشرة أيّام بعد الثلاثين و[٧] لو لم يكن السفر عملاً له.[٨]

وبالجملة المسافر الّذي عمله السفر وإن بُتِّمَ مطلقاً في بلده أو غير بلده - سواء قصد الإقامة أو كان متردّداً - إلّا أنّ المستفاد من الروايات أنّ وجوب الإتمام مشروط بأن لا يكون ممّن صلّى تماماً عشرة أيّام، فلو كان قبل اتّخاذه السفر عملاً له كان ممّن وظيفته التمام وصلّى تماماً [٥٤/a] عشرة أيّام - سواء كان في بلده أو في غير بلده مع نيّة الإقامة أو مع بقائه متردّداً أربعين يوماً، فاتّخاذه لا يوجب أن يكون في السفر مُتِمّاً.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الصدوق».

٢. في هامش نسخة «ش»: «في الفقيه».

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١٦، ح٥٣١.

٤. العروة الوثقى، ج٣، ص٤٧٨.

٥. في هامش نسخة «ش»: «أي أنّ المدار في انقطاع حكم عمليّة السفر على الصوم و الصلاة تماماً عشرة أيّام».

٦. في نسخة «ص»: «غيره بلده» بدل «غير بلده».

٧. لم ترد لفظة «و» في نسخة «ص» والمطبوعة.

٨. لم ترد في المطبوعة كلمة «له».

وهكذا لو طرأ هذا المعنى في الأثناء؛ فإنّ به يخرج عن موضوع من يجب عليه التمام بعد ذلك، فالسفر بعد عشرة أيّام ممّن صلّى تماماً في العشرة يوجب القصر.

ثمّ لا يخفى أنّه لو اعتبرنا إقامة عشرة أيّام بنيّته أو بلا نيّة فالاكتفاء بثلاثين يوماً متردّداً[1] في غير بلده لا وجه له؛ لأنّ غاية الأمر أنّ الثلاثين بحكم نيّة الإقامة موجبة لإتمام الصلاة، وكثرة السفر أو عمليّة السفر لا تنقطع إلّا بإقامة عشرة فلابدّ من إقامة عشرة بعد الثلاثين. نعم، لو كان تردّدُ[2] ثلاثين في حكم إقامة العشرة[3] لقلنا بكفايتها بالقاطعيّة ولكنّه أتى لنا بإثبات ذلك؟!.

وبالجملة الحقّ هو التفصيل بين البلد وغيره، فيكفي في البلد مجرّد إقامة عشرة أيّام، وفي غيره يعتبر إمّا إقامة عشرة أيّام عن نيّة وإمّا بقاؤه أربعين يوماً، وهذا هو الموافق لما ذهب إليه الأساطين[4] ووجه[5] استفادته من الأخبار.

أمّا في غير البلد فلأنّ[6] ظاهر «الإقامة» و«المُقام» هو القيام عن نيّة؛ فإنّ باب[7] الإفعال ظاهر في صدور المادّة عن الفاعل عن قصد؛ فإنّ «أقام» معناه جعل نفسه قائماً. وبعد صراحة خبر يونس وعبدالله بن سنان بإقامة عشرة [ب/٤٢] وظهور خبري إسحاق بن عمّار أيضاً بإقامة عشرة - لأنّ المُقام هو الإقامة المعهودة في باب السفر لا مجرّد الإقامة ولو يوماً أو يومين - فينطبق المجموع على اعتبار العشرة المنويّة في غير البلد، ومقتضى ذلك اعتبار عشرة [ب/٥٤] أيّام بعد الثلاثين

---

١. لم ترد في المطبوعة كلمة «متردداً».

٢. في المطبوعة: «متردداً» بدل «تردّد».

٣. في هامش نسخة «ش»: «مطلقاً» و في جميع الآثار».

٤. أنظر: كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٣، ص١٢٨ والدروس الشرعيّة، ج١، ص٢١٢.

٥. في هامش نسخة «ش»: «وجهه، ظ».

٦. في نسخة «ص» والمطبوعة: «لأنّ» بدل «فلأنّ».

٧. في هامش المخطوطة: «فيه أن قوله: "من أدرك ركعة" وقوله: "من أتلف مال الغير" ونحو ذلك أعمّ من ذلك، منه».

ولو بغير نيّة؛ لأنّ التردّد بهذا المقدار مثل نيّة الإقامة فلابدّ من بقاء عشرة أيّام بعده؛

ثمّ إنّه مضافاً إلى ما ذكرنا - من أنّ مادّة[1] باب[2] الإفعال ظاهرة في صدورها عن قصد - دعوى الإجماع على اعتباره في غير البلد من جملة من الأساطين - كما في صلاة أُستاذ الأساتيذ شيخنا الأنصاري ﷺ - فما أفاده في *العروة*[3] من كفاية إقامة عشرة أيّام ولو بدون النية حتّى في غير بلده لا وجه له.

ثمّ إنّ[4] كفاية إقامة عشرة أيّام في بلده ولو من دون نيّة هو الاتفاق عليها، مع أنّ من[5] مناسبة الحكم والموضوع يستفاد أنّ المدار في القاطعيّة[6] المنويّة في غير البلد هو كون نيّة الإقامة قاطعة للسفر فيرتفع بها الكثرة، غاية الأمر مشروطة ببقائها عشرة أيّام، ولا شبهة أنّ المرور على الوطن بنفسه موجب لانقطاع السفر فلا يتوقّف انقطاعه ببقائه فيه عن نيّة، فإذا تحقّق موجب التمام ومضى عليه عشرة أيّام فينقطع به الكثرة.

وحاصل الوجه: هو أنّه وإن لم يمكن الجمع بين اعتبار النيّة وعدمه في كلامٍ واحد إلّا أنّ خروج البلد عن اعتبار النيّة في البقاء فيه إنّما هو للإجماع أو لدليل آخر، وهو القطع بأنّ اعتبار النيّة إنّما هو لإتمام الصلاة عشرة أيّام ولو لم يكن السفر عملاً له، ولا شبهة أنّ إتمام الصلاة عشرة أيّام يتحقّق في البلد بلا نيّة وفي غير البلد بعد تردّد الثلاثين أيضاً، وأمّا في غير البلد قبل ثلاثين فلا يتحقّق موجب التمام إلّا

---

١. كذا في نسخة «ص» والمطبوعة و في هامش نسخة «ش»: «عدم ظاهراً»؛ والظاهر أنّ الصواب: «من أنّ باب الإفعال ظاهر» كما تقدّم قبل سطور أنفاً.

٢. لم ترد في المطبوعة كلمة «باب».

٣. أنظر: كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج٣، ص١٢٨ و العروة الوثقى، ج٣، ص٤٧٨.

٤. في هامش نسخة «ش»: «وجه، ظ».

٥. لم ترد في المطبوعة كلمة «من».

٦. في نسخة «ش»: «قاطعيّة» بدل «القاطعيّة».

مع النيّة. هذا مع أنّه يستبعد غاية البُعد أنّ المكاري في غير البلد يُتِمّ عشرة أيّام ويقصّر بعد ذلك ولو لم يسافر؛ لأنّه لو قلنا بكفاية بقاء عشرة أيّام في غير البلد بلا نيّة [٥٥/a] لزم أن يقال: إنّه بعد عشرة أيّام لو بقي أياماً أن يقصّر ولو قبل خروجه عن[١] هذا البلد الّذي بقي فيه عشرة أيّام؛ لأنّ المفروض تحقّق قاطع [الف/٤٣] الكثرة بعد العشرة وكونه مسافراً فلا يتوقّف القصر على الخروج.

وبالجملة ما ذهب إليه الأساطين هو المتّبع، ولا يلزم على ما أفادوه الفرق بين الأيّام الّتي[٢] يبقى المسافر في غير بلده؛ لأنّه لو اعتبرنا النيّة في العشرة في غير البلد فما دام فيه يبقى على التمام؛ لأنّ قاصد الإقامة يُتِمّ كلّ ما بقي في محلّ الإقامة، وهكذا المتردّد بعد الثلاثين، وهكذا المقيم في الوطن، فتدبّر جيّداً.

[الجهة] السادسة:

هل يعتبر التوالي في العشرة بمعنى أن لا يخرج إلى ما دون المسافة أم لا؟ والأقوى هو الثاني؛ لما عرفت سابقاً أنّ مجرّد الخروج إلى ما دون المسافة لا يُبطِل الإقامة، لاسيّما في البلد - فإنّ المتوطّن لا يصير مسافراً بمجرّد الخروج إلى ما دون المسافة (وكذا الناوي في غير بلده - نعم المبيت ليلتين أو أزيد في خارج البلد يضرّ بصدق بقاء عشرة أيّام وأمّا مجرّد الخروج إلى ما دون المسافة)[٣] فلا يضرّ.

وبالجملة حكم المقام حكم ما تقدّم سابقاً، ولا خصوصيّة في المقام حتّى يقال باعتبار التوالي. نعم، يضرّ الخروج إلى المسافة في كلا البابين، فيعتبر في تحقّق القاطع بقاء عشرة مستأنفة.

---

١. في نسخة «ص» والمطبوعة: «من» بدل «عن».
٢. في نسخة «ص» والمطبوعة: «الّذي» بدل «الّتي».
٣. لم ترد ما بين المعقوفين في المطبوعة.

[الجهة] السابعة:

إنّ إقامة أقلّ من عشرة أيّام لا أثر له، ورواية عبدالله بن سنان غير معمول بها؛ فإنّها تدلّ على كفاية أقلّ[١] من خمسة أيّام في تحقّق القاطع مع أنّها مستلزم لعدم تحقّق كثير السفر رأساً؛ لأنّ كلّ مكارٍ وجمّال يبقى بين أسفاره يوماً أو يومين.

وعلى أيّ حال لا شبهة في ضعف هذا القول، وكذا القول في التفصيل[٢] بين صلاة [٥٥/b] النهاريّة[٣] فتقصّر والليليّة فيتمّها إذا أقام خمسة أيّام.

[الجهة] الثامنة:

هل إقامة العشرة على التفصيل المتقدّم رافعة لحكم كثرة السفر فيجب القصر بعدها[٤] والتمام في السفر الثاني، أو رافعة لموضوع الكثرة فلا يرجع إلى التمام إلّا في السفر الثالث أو الرابع؟ وجهان، والأقوى هو الثاني؛ لأنّ العمليّة كما لا تكون موضوعاً لوجوب التمام - بل الموضوع له هو العمليّة مع الاختلاف من دون إقامة - فكذلك ينقطع الموضوع بمجرّد إقامة عشرة أيّام؛ لأنّ الموضوع لو قيّد بمن يختلف وليس له مُقام فمجرّد كون [ب/٤٣] السفر عملاً له لا يوجب أن يرجع حكم التمام في السفر الثاني.

وما في الجواهر من أنّ المقيّد مجمل والمتيقّن منه هو[٥] السفرة الأولى وأمّا

---

١. في هامش نسخة «ش»: «الشامل لمن يبقى يومين بل يوماً واحداً وهذا ممّن لم يقل به أحد».

٢. في نسخة «ش»: «القول في بالتفصيل» ثم شطب على «في».

٣. **قوله: «وكذا القول بالتفصيل بين الصلاة النهاريّة»**، انتهى.

فإنّه وإن دلّ عليه قوله ﷺ في رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة: «المكاري إن لم يستقرّ في منزله إلّا خمسة أيّام أو أقلّ قصّر في سفره بالنهار، وأتمّ بالليل [تقدّمت ص ٣٤٠]» إلّا أنّها مضافاً إلى الخدشة فيها بضعف السند غير معمول بها؛ إذ ثبوت القصر في النهار على المكاري الذي يبقى في منزله خمسة أيّام على الظاهر مخالف للإجماع.

٤. في هامش نسخة «ش»: «في السفر الأوّل».

٥. في هامش نسخة «ش»: «التقصير في».

السفرة الثانية فيرجع فيها[١] إلى حكم من كان السفر عملاً له[٢] **ففيه** أنّ القيد و إن لم يكن مبيّناً بالنسبة إلى انقطاع حكم عمليّة السفر إلّا أنّ أصل تقييد العمليّة بعدم الإقامة يقتضي أن يكون موضوع من وجب عليه التمام هو المكاري الّذي لم يُقِم عشرة أيّام، فإذا [أ]قام لابدّ أن يختلف ثانياً حتّى يجب عليه التمام. هذا مع أنّ مقتضى وجوب القصر على كلّ مسافر أن يكون المرجع هو هذا العموم لا وجوب التمام الّذي يعتبر فيه أُمور ثلاثة: عمليّة السفر والاختلاف وعدم الإقامة، فلا يبقى[٣] شكّ حتّى يكون المرجع هو استصحاب التمام.

مع أنّ هذا الاستصحاب استصحاب حكمي لا يجري مع الشكّ في الموضوع؛ لأنّ المراد منه إمّا استصحاب وجوب التمام الّذي كان له قبل الإقامة، وإمّا استصحاب وجوب التمام الّذي كان له حين الإقامة.

أمّا الأوّل فلأنّ التمام كان واجباً له من جهة تحقّق الشرائط وهو العمليّة والاختلاف وعدم الإقامة فلا يمكن إجراؤه لمن سافر بعد الإقامة، مع أنّ في السفر الأوّل يقصّر[٤] بلا إشكال.

وأمّا الثاني فلأنّ التمام الّذي وجب عليه من جهة كونه في وطنه أو من جهة نيّة الإقامة [٥٦/a] في غير وطنه لا يمكن إجراؤه لمن كان مسافراً بعد الإقامة مع انقطاع وجوب التمام في السفر الأوّل.

فما أفاده في *الجواهر* من «أنّ المرجع هو استصحاب حكم التمام الثابت له

---

١. لم ترد لفظة «فيها» في نسخة «ص» والمطبوعة.

٢. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص٢٨١ ـ ٢٨٢.

٣. في هامش نسخة «ش»: «مع هذا العموم».

٤. في هامش نسخة «ش»: «فحكم التمام انتقض بوجوب القصر في السفر الأوّل ومعه لامجال لاستصحابه في السفر الثاني، كما هو واضح».

في منزله أو ما بحكمه»[١] **لا نتعقّله**. نعم، لو قلنا بجريان الاستصحاب الكلّي[٢] في القسم الثالث لا مانع من جريانه في المقام؛ لاحتمال مقارنة فرد آخر مع هذا الفرد الّذي نقطع بارتفاعه وهو عمليّة السفر-فإنّهما كالبقاء في الوطن موجبان للتمام- فارتفاع التوطّن لا يوجب عدم جريان الموجب الآخر للتمام في السفر الثاني، ولكنّ الأقوى عدم جريانه، كما حرّرناه[٣] في الأصول. هذا مع أنّ[٤] ما أفاده من معارضة ذلك باستصحاب حكم التقصير بإقامة العشرة.

وما أجاب عنه بـ«أنّه يجب الاقتصار في الخروج[٥] عن حكم اليقين الأوّل بيقين وليس هو إلّا[٦] السفرة الأولى»[٧] **ففيه** أنّه يجب الاقتصار في الخروج عن حكم اليقين الثاني أيضاً بيقين وهو ليس إلّا السفرة الثالثة أو الرابعة دون السفرة الثانية، ولا يبعد أن يكون وجه التأمّل في كلامه راجعاً إلى ما ذكرنا.

وعلى أيّ حال لا مجال لاستصحاب التمام ولا لاستصحاب حكم القصر في السفر على ما أفاده شيخنا الأنصاري وقال ﷺ: «لأنّ المستصحب هو وجوب القصر في السفر»[٨] هذا لم [الف/٤٤] ينقطع بعوده من السفرة الأولى إلى بلده؛ لأنّ صدق

---

١. **جواهر الكلام في ثوبه الجديد**، ج١٤، ص٢٨١.

٢. **قوله: «نعم، لو قلنا بجريان استصحاب الكلّي»**. انتهى.

فيه: أنّه لا مجال لجريانه في المقام ولو على القول بجريانه في القسم الثالث؛ وذلك لأنّ مورد جريانه في القسم الثالث على ما حقّقناه في الأصول [أُنظر: **مقالات الأصول**، ج ٢، ص ٣٧٨] -وأشار إليه في المتن- هو ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل، لا ما إذا احتمل وجوده بعد تخلّل فصل بينهما، كما في المقام الذي وقع السفر الأوّل فاصلاً بين التوطّن والسفر الثاني؛ إذ حينئذٍ لا يكون الشكّ في بقاء الكلّي، كي يجري فيه الاستصحاب، بل في حدوثه بعد ارتفاعه، والأصل عدم حدوثه، وهذا واضح جدّاً.

٣. في المطبوعة: «قرّر» بدل «حرّرناه».

٤. لم ترد لفظة «أنّ» في نسخة «ص» والمطبوعة.

٥. الكلمتين غير موجودة في نسخة «ش» ولكن في هامشها: «في الخروج، ظ».

٦. لم ترد في المطبوعة كلمة «إلّا».

٧. **جواهر الكلام في ثوبه الجديد**، ج١٤، ص٢٨١.

٨. عبارة «لأنّ المستصحب ... في السفر» في نسخة «ص» والمطبوعة.

الشرطيّة[١] لا يتوقّف على صدق الشرط[٢]»[٣]، وذلك لما أورده عليه بـ«أنّ الشرط في استصحاب القضيّة الشرطيّة والحكم التعليقي هو عدم كون الشكّ مسبّباً عن تعيين الشرط المعلّق عليه، كاستصحاب عدم النسخ»؛[٤] فإنّ الشكّ في النسخ ليس إلّا من جهة احتمال طروّ المانع[٥] فيستصحب الحكم المعلّق عليه، كوجوب القصر على المسافر ووجوب الصلاة على من بلغ ونحوهما، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الشكّ في ثبوت القصر في السفرة [٥٦/b] الثانية مسبَّب[٦] عن كون الشرط المعلّق عليه حكم القصر هو خصوص السفرة الأولى أو السفرة الغير المحقّقة[٧] للكثرة ليشمل السفرة الثانية[٨].

وبالجملة لا مجال لاستصحاب التمام ولا لاستصحاب حكم القصر كما أفاده ﷺ، بل الحقّ ما اختاره أخيراً تبعاً للشهيد ﷺ،[٩] وهو أنّ التمام علّق[١٠] على الاختلاف الغير المقرون بالإقامة، فإذا تحقّقت الإقامة فلا يجوز الإتمام[١١] إلّا إذا حدث اختلاف غير مقرون بالإقامة، وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا بالسفر الثالث أو الرابع.

ثمّ لا يخفى أنّ ما جعله مبنى الوجهين[١٢] -وهما الرجوع إلى استصحاب حكم

---

١. في هامش نسخة «ش»: «وهي إن سافرت بعد الإقامة فقصّر».

٢. في هامش نسخة «ش»: «وتحقّق السفر فعلاً».

٣. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج ٣، ص ١٢٩.

٤. نفس المصدر، ص ١٢٩ - ١٣٠.

٥. في نسخة «ش» «الرافع» بدل «المانع» و في هامشها: «للقضية الشرطيّة».

٦. في المطبوعة: «سبب» بدل «مسبب».

٧. في المخطوطتين والمطبوعة: «الغير المحقّق» بدل «الغير المحقّقة».

٨. في هامش نسخة «ش»: «أيضاً، ظ».

٩. ذكرى الشيعة، ج ٤، ص ٣١٦.

١٠. لم ترد في المطبوعة كلمة «علّق».

١١. في هامش نسخة «ش»: «في السفر».

١٢. **قوله: «ثمّ لا يخفى أنّ ما جعله مبنى الوجهين»**، انتهى.
فإنّه ﷺ بعد ما قوّى أخيراً ما اختاره الشهيد ﷺ بقوله: «ومع ذلك فالأقوى ما ذكره الشهيد» [كتاب الصلاة للأنصاري، ج ٣، ص ١٣١]. انتهى.

المخصّص[١] أو الرجوع إلى إطلاقات وجوب التمام على كثير السفر من سكوت رواية الإقامة[٢] من حيث الأزمان أو من حيث الأفراد[٣] - لا نتعقّله؛ لأنّه لا إشكال في أنّ السفر الأوّل لو طال سنة يجب القصر فيه، وإنّما الكلام في السفر الثاني، فرواية الإقامة ليست ساكتة من حيث الأزمان، فلو كانت إطلاقات[٤] التمام على كثير السفر شاملة للسفرة الثانية فلا مجال للرجوع إلى استصحاب التمام وإن كانت موافقة له؛ لأنّه لا مجال للأصل مع الدليل، ولو لم تكن شاملة فتصل النوبة إلى استصحاب التمام، وقد عرفت أنّها غير جارية.

ولو قيل: إنّ المرجع في مَقام الشكّ هو أصالة التمام.

فنقول: لا تصل النوبة في المَقام إليها؛ لأنّ الوظيفة في المَقام إمّا الرجوع إلى حكم كثير السفر، وإمّا الرجوع إلى حكم المسافر مطلقاً؛ لأنّ هذا الشخص على أيّ حالٍ غير خارج عن كونه مسافراً فلا يمكن الرجوع إلى أصالة التمام الّتي هي

قال ما حاصله: وأمّا دليل القول بأنّ الإقامة رافعة للحكم في السفرة الأولى، وأنّه يجب التمام في الثانية فهو أمران:

أحدهما: استصحاب التمام.

ثانيهما: إطلاقات وجوب التمام على كثير السفر، فإنّ رواية الإقامة ساكتة بالنسبة إلى ما بعد السفرة الأولى، فتبقي ما بعدها داخلة في إطلاق كثير السفر.

وفي كليهما ما لا يخفى.

أمّا الاستصحاب فلما عرفت من أنّه لا مجال له مع الشكّ في الموضوع.

وأمّا الإطلاقات فلأنّ سكوت رواية الإقامة يمكن أن يوجب الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص، وهو وجوب القصر الثابت في السفرة الأولى، دون الرجوع إلى إطلاقات وجوب التمام على كثير السفر، وممبنى ذلك على أنّ سكوتها هل هو من حيث الأزمان كي يجري استصحاب حكم المخصّص، أو من حيث الأفراد كي يرجع إلى الإطلاق [أُنظر: كتاب الصلاة (للأنصاري)، ج ٣، ص ١٣٢]. انتهى ملخّصاً.

١. في هامش نسخة «ش»: «أي وجوب القصر الّذي كان ثابتاً له بعد الاقامة».

٢. في هامش نسخة «ش»: «الدالّة على كونها رافعة لحكم كثير السفر».

٣. في هامش نسخة «ش»: «أي أفراد السفر لعدم دلالتها إلّا على كون الإقامة رافعة للحكم في السفر الأوّل فقط».

٤. في هامش نسخة «ش»: «وجوب، ظ».

المرجع في الشكّ في الحضر والسفر، فتأمّل جيّداً[١].

[فروع أربعة]

[ب/٤٤] ثمّ إنّ هاهنا فروعاً ينبغي التعرّض لها:

[الفرع] الأوّل:

من كان السفر عملاً له إذا سافر لغير عمله - كما إذا سافر للحجّ أو الزيارة - يقصّر. وذلك لأنّ العلّة الواردة في الباب من قوله ﷺ: «لأنّ السفر عمله» كما تعمّم الموضوع وتُسري حكمَ المكاري والجمّال إلى غيرهما كذلك تخصّص [٥٧/a] الموضوع بالسفر الّذي طواه للعمل. نعم، لو حجّ أو زار من حيث عمله - كما إذا أكرى دابّته للحجّ أو الزيارة فحجّ نفسه أو زار - يجب عليه التمام؛ لعدم خروجه عن عنوان «من كان السفر عملاً له».

[الفرع] الثاني:

لو بدّل عنوانه بعنوان آخر ممّن[٢] شغله السفر كما لو صار المكاري تاجراً أو بدّل حميره بالبغال أو بغاله بالجمال لا يرجع إلى القصر؛ لأنّ المدار على عمليّة السفر لا الكيفيّات والخصوصيّات.

[الفرع] الثالث:

قد تقدّم في صدر[٣] هذا الشرط أنّه لا وجه لإدخال «من كان بيته معه» في

---

١. **قوله: «في الحضر والسفر، فتأمل جيّداً».** انتهى.
لعلّه إشارة إلى أنّه وإن لم يكن على أيّ حالٍ خارجاً عن كونه مسافراً، إلّا أنّه على تقدير كونه كثير السفر حيث يكون حكمه التمام فلا يمنع ذلك عن الرجوع إلى أصالة التمام في المقام، هذا وتدبّر.

٢. في نسخة «ش»: «من» بدل «ممّن».

٣. في المطبوعة: «صور» بدل «صدر».

موضوع «من كان السفر عملاً له»، بل هو عنوان مستقلّ وإنّما لم يعدّوه شرطاً مستقلّاً لكونه في الحقيقة خارجاً عن كونه مسافراً.

وعلى أيّ حال من كان بيته معه لا يقصّر؛ لأنّ القصر واجب على من خرج من بلده مسافراً وهذا لم يخرج عن بلده، بل بلده كلّ موضع كان فيه العشب والماء ونحوهما. هذا مضافاً إلى الأدلّة الواردة فيه. فأصل الحكم لا إشكال فيه ولا إشكال في أنّه لو سافر بغير الحال الأوّل كما لو لم يأخذ بيته معه وسافر للحجّ أو الزيارة أو غيرهما يجب عليه القصر؛ لدخوله في عنوان «المسافر». إنّما الإشكال فيما لو سافر لاختيار المنزل أو لطلب محلّ القطر والعشب، والأقوى وجوب القصر عليه وإن استشكل شيخنا الأنصاري ﷺ في *حاشية النجاة* والسيّد في *العروة*؛[1] لخروجه عن عنوانه الّذي كان له، واحتمالُ دخوله في توابع عنوانه لا وجه له. نعم، لو كان بيته معه ويسافر مع رحله لطلب القطر واختياره فيجب عليه التمام.

وبالجملة المدار على هذا العنوان عموماً وخصوصاً فيتعدّى من «البدوي» إلى «الغربتي» ويخصّص بما إذا كان بيته معه، وأمّا لو سافر لعنوان آخر أو لإحراز المحلّ المناسب[2] للنزول فيجب عليه [٥٧/b] القصر.

[الفرع] الرابع:

من سافر مُعرِضاً عن وطنه ولكنّه لم يتّخذ مكاناً وطناً له يقصّر؛ لعدم دخوله [الف/٤٥] في «من كان بيته معه» ولا «من كان السفر عملاً له». نعم، السائح في الأرض الّذي لم يتّخذ منها وطناً يُتِمّ؛ فإنّ المُعرِض عن الوطن يخرج عن وطنه ثمّ يسافر، وأمّا السائح الّذي بناؤه على السياحة ما عاش فليس له وطن حتّى يقال: خرج عن وطنه

---

١. نجاة العباد، ص١٨٨ والعروة الوثقى، ج٣، ص٤٥٢ - ٤٥٣.

٢. في نسخة «ص»: «محل المناسب» وفي المطبوعة: «محل مناسب» بدل «المحل المناسب».

مسافراً، فيدخل في مناط «من كان بيته معه»، أي لا يدخل في عنوان «المسافر».

الشرط السادس: الوصول إلى حدّ الترخّص

وهذا شرط في الابتداء والانتهاء، أي شرط للقصر في ابتداء السفر وفي الرجوع عنه، فلو وصل إلى حدّ الترخص يُتِمّ. ثمّ هل يلحق بالوطن محلّ الإقامة خروجاً ودخولاً وهكذا الموضع الّذي تردّد فيه ثلاثين يوماً خروجاً؟ وجهان. وتنقيح البحث عن جميع ذلك يَتِمّ برسم[1] مسائل.

[مسائل خمس]

[المسألة] الأولى في حكم من خرج عن منزله.

والأقوى أنّه لا يجوز له القصر إلّا بوصوله إلى حدّ الترخّص، والدليل على هذا الأخبار الواردة فيه. **نعم، الأقوال في المسألة خمسة:**

الأوّل: وجوب القصر بمجرّد الخروج عن المنزل، وينسب[2] إلى والد الصدوق،[3] ولكنّه على فرض صدق النسبة اتّفق الأصحاب على خلافه، والمرسل الدالّ بإطلاقه على وجوب القصر بمجرّد الخروج من المنزل[4] لابدّ أن يؤوّل[5] أو يقيّد[6].

الثاني: وجوب القصر بخفاء الأذان والجدران معاً.

الثالث: التخييربين اعتبار أحدهما، اي يكفي أحدهما.

---

١. في المطبوعة: «يتوقّف على رسم» بدل «يتمّ برسم».

٢. في هامش نسخة «ش»: «هذا، ظ».

٣. نقله عنه العلامة الحلّي في مختلف الشيعة، ج٣، ص٥٣٤، م٣٩٢.

٤. وإليك نصّ المرسلة: «وقد روي عن الصادق ﷺ أنّه قال: إذا خرجت من منزلك فقصّر إلى أن تعود» الفقيه، ج١، ص٤٣٦، ح١٢٦٩.

٥. في هامش نسخة «ش»: «بحمل المنزل على البلد ألي يسكن فيه».

٦. في هامش نسخة «ش»: «بما إذا وصل إلى حدّ الترخّص».

الرابع: اعتبار خصوص خفاء الأذان.

الخامس: اعتبار خصوص خفاء الجدران؛

والقول الثاني والثالث مشهوران بين الأصحاب،[١] ومنشؤهما الجمع بين الأخبار، ففي صحيح ابن مسلم قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل يريد السفر فيخرج، متى يقصّر؟ قال: «إذا توارى من البيوت».[٢]

وفي صحيح ابن سنان: سألته عن التقصير؟ فقال: [٥٨/a] «إذا كنت في الموضع الّذي لا تسمع الأذان فقصّر، و إذا قدمت من سفرك مثل ذلك».[٣]

ثمّ إنّ البحث تارةً يتكلّم[٤] عن حيث المسألة الأصوليّة وأخرى عن جهة الفقهيّة، ونحن نتعرّض عن الجهتين على طريق الإجمال.[٥] فنقول: أمّا الجهة الأولى فقد قيل: إنّه لو تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فالتوفيق بينهما بأحد الوجوه الخمسة:

[الوجه] الأوّل: عدم ثبوت المفهوم لواحد من القضايا الشرطيّة، ونتيجته في المقام ثبوت القصر بأحد الأمرين وإمكان تحقّقه بأمر آخر[٦]؛ لأنّه لو لم نقل بالمفهوم فلازمه أن لا يكون المتكلّم في مقام بيان انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، بل إثبات القصر بأحدهما فيمكن ثبوته على فرض ثبوت شرط آخر.

[الوجه] الثاني: جعل الشرط هو الجامع بينهما.

---

١. «على المشهور شهرة كادت تكون إجماعاً» كما عن الذكرى [ج٤، ص٣٢٠]، بل لا خلاف محقّق معتدّ به و إن نُسب إلى والد الصدوق، كما ستسمع، حتّى استثناه خاصّة من معقد نفي الخلاف في الرياض [ج٤، ص٤٣٣]، بل هو إجماع نقلاً عن الخلاف [ج١، ص٥٧٢] إن لم يكن تحصيلاً»؛ جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٤، ص ٢٨٤.

٢. الكافي، ج٣، ص٤٣٤، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٠، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٣. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٣٠، ح٦٧٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٢، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٤. في المطبوعة: «يقع من» بدل «يتكلم عن»؛ و في هامش نسخة «ش»: «يقع، ظ».

٥. عبارة «ونحن نتعرّض عن الجهتين على طريق الإجمال» لم ترد في المطبوعة.

٦. في هامش نسخة «ش»: «غيرهما».

[الوجه] الثالث: كون الشرط أحدهما والآخر دالّاً عليه.

[الوجه] الرابع: تقييد إطلاق كلّ شرط بالآخر[ب/٤٥] فينتج نتيجة العطف بالواو، فيجب القصر عند اجتماع الشرطين ولا يجب بانتفاء أحدهما.

[الوجه] الخامس: تقييد مفهوم كلّ واحد منهما بمنطوق الآخر فينتج نتيجة العطف بأو، فثبوت أحدهما كافٍ للقصر، ولكنّه لا ينتفي إلّا[1] بانتفاء المجموع. والفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل أنّه في الوجه الأوّل انتفاء المجموع أيضاً لا يلازم انتفاء الجزاء، بخلاف هذا الوجه الّذي نقول بثبوت المفهوم، غاية الأمر يقيّد إطلاقه؛ فإنّ الشرط يصير أحدهما لا غير. نعم، الوجه الثاني مع هذا الوجه مشتركان في النتيجة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

الوجه الأوّل لا وجه له؛ لأنّ بمجرّد تعدّد شرطين أو ثلاثة لا يستكشف عدم كون المتكلّم في مقام البيان، وكذلك الوجه الثاني والثالث.

وأمّا [الوجه] الثاني فلأنّ مجرّد [وجود] جامعٍ انتزاعي -كالبُعد عن البلد ونحوه- لا يفيد لجعل الشرطيّتين أو الشروط من باب التخيير[٥٨/b] العقلي، بل لابدّ أن يكون هناك جامع قريب عرفي.

وأمّا [الوجه] الثالث فلأنّه لا يمكن في المقام جعل أحدهما أصلاً والآخر دالّاً عليه وإن أمكن ذلك في أسباب نشر الحرمة[2] في الرضاع بأن يجعل «إنبات اللحم» و«شدّ العظم» أصلاً و«ارتضاع يوم وليلة» أو «خمس عشر رضعة» طريقاً إليه. فانحصر التوفيق بأحد الوجهين الأخيرين[3] المشهورين بين الأصحاب في

---

١. لم ترد كلمة «إلّا» في المطبوعة.

٢. في المطبوعة: «نشر أسباب الحرمة» بدل «أسباب نشر الحرمة».

٣. **قوله: «فانحصر التوفيق بأحد الوجهين الأخيرين»**، انتهى.

فيه: أنّه كيف يصحّ التوفيق بأحد هذين الوجهين مع ما نرى من الاختلاف البيّن بين الحدّين، وكون أحدهما

المسألة الفقهيّة، والأقوى منهما[1] هو الأخير؛ فإنّ الإطلاق الّذي في مقابل العطف بـ«الواو» أقوى من الإطلاق الّذي في مقابل العطف بـ«أو»؛ فإنّ استفادة السببيّة المستقلّة والانحصار وإن كان كلّ منهما بالإطلاق إلّا أنّ تقييد السبب وجعله جزء السبب خلاف ظاهر السببيّة، بخلاف تقييد العلّة[2] ورفع اليد عن ظهورها؛ فإنّ نفس تعدّد الشرط يكفي لبيان عدم الانحصار.

-وهو خفاء الأذان- الظاهر في خفاء صوتها أخصّ مطلقاً من الآخر، وهو خفاء البيوت -الظاهر في خفائها رأساً- فإنّ البيوت ترى من مسافة فرسخ، بل فرسخين، ولا يسمع صوت الأذان المتعارف من ربع هذه المسافة؟! ومع هذا الاختلاف بين الحدّين وكون أحدهما أكثر بمراتب من الآخر كيف يمكن أن يكون السبب هو المجموع منهما الذي هو مقتضى الوجه الأوّل؟ مع استلزام اعتبار الأكثر لغوية اعتبار الأقلّ؛ حيث إنّ الأكثر واجد للأقلّ مع شيء زائد، وكيف يمكن أن يكون السبب كل منهما ما لم يسبقه الآخر كما هو مقتضى الوجه الثاني، مع استلزام سببيّة الأقلّ لغويّة سببيّة الأكثر، حيث إنّ الأقلّ متحقّق دائماً قبل الأكثر.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الجمع بهذين الوجهين إنّما يستقيم لو كان المقام مقام بيان ما هو السبب للتقصير، كي يحمل على أنّ السبب هو المجموع من الشرطين أو كلّ منهما ما لم يسبقه الآخر، وليس كذلك، بل المقام -كما سيشير إليه- مقام بيان التحديد لما يعتبر في ثبوت التقصير من البُعد الخاصّ من البلد، ومن المعلوم عدم استقامة تحديد شيء واحد بحدّين مختلفين كثرةً وقلّةً.

وأمّا ما يتوهّم: في وجه اعتبار كلا الحدّين من أنّه لا شبهة في أنّ لكلّ منهما مراتب متفاوته، فإنّ خفاء البيوت تارةً يكون بعدم تمييزها، وأنّ هذا بيت زيد أو عمرو، وأُخرى بعدم تمييز صورتها، وثالثة بعدم تمييز شبحها. وكذا خفاء الأذان تارة يكون بعدم تمييز فصولها، وأُخرى بعدم تمييز كونها أذان، وثالثة بعدم سماعها رأساً.

فالنسبة بينهما عموم من وجه، فمورد الاجتماع هو موضع خفاء صور البيوت وخفاء صوت الأذان، ومورد الافتراق من طرف خفاء البيوت هو خفاؤها بمعنى عدم تمييزها وأنّ هذا بيت زيد أو عمرو، ومورد الافتراق من طرف خفاء الأذان هو خفاء فصولها، والقدر المتيقّن اعتباره من البُعد عن البلد هو مورد الاجتماع، ويرجع في غيره إلى إطلاق أدلّة التقصير إن كان لها إطلاق وإلّا فإلى استصحاب التمام الثابت قبل الخروج عن البلد.

ففيه: -مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الظاهر من خفاء البيوت هو خفاؤها رأساً، وكذا الظاهر من خفاء الأذان هو خفاء صوتها، فلا إطلاق لهما بالنسبة إلى سائر المراتب من الخفاء، كي تكون النسبة بينهما عموماً من وجه- أنّ الالتزام بذلك بعد كون الأخبار المشتملة على الحدّين في مقام البيان، وكون السائل في المشتملة على أحدهما غير السائل في المشتملة على الآخر في غاية الإشكال، كما لا يخفى وجهه.

١. في المطبوعة: «منها» بدل «منهما».

٢. في هامش نسخة «ش»: «المنحصرة»، ظ.

وبتعبير آخر الانحصار إنّما هو[1] في طول الاستناد لا في عرضه؛ لأنّ بعد ظهور الشرطيّة في استناد الجزاء إلى الشرط لا إليه وإلى غيره بالاشتراكِ ووصفِ الاجتماع يصحّ أن يقال في ظهورها بانحصار السبب بهذا الشرط، لا أنّه أو غيره سبب فلا تصل النوبة إلى حفظ الانحصار إلّا بعد إثبات أصل السببيّة، وبعد أن أثبتنا [الف/ ٤٦] السببيّة وأنّ الشرط ليس له شريك وجزء في التأثير فلابدّ من رفع اليد عن ظهور الحصر، وهذا الظهور[2] يرتفع بمجرّد ورود دليل آخر دالّ على أنّ شيئاً آخر أيضاً يترتّب عليه الجزاء، فالأقوى بحسب المسألة الأصولية كفاية كلّ واحد من السببين لوجوب القصر.

وأمّا الجهة الثانية فالحقّ اعتبارهما معاً، وذلك لأنّ أقوائيّة إطلاق المقابل للعطف بـ«الواو» ليست بمرتبة توجب تقييد الإطلاق المقابل للعطف بـ«أو»، وما ذكر للترجيح ليس إلّا [٥٩/a] اعتباريّاً لا يوجب الظهور الّذي يُعتمَد عليه، وتقييد المفهوم في كلّ منهما لا يمكن إلّا بالتصرّف في المنطوق؛ فإنّ المفهوم تابع للمنطوق وليس قضيّة مستقلّة حتّى يقال: إطلاق الشرط يَتِمّ دون إطلاق المفهوم، فالأمر يدور بين أحد الإطلاقين للعلم الإجمالي بأنّ ظهورَ القضيّة في سببيّة الشرط وحده لترتّب الجزاء عليه، أو ظهورَها في الانحصار غير مقصود، والوجه الاعتباري لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بأن يكون ظهورُها في السببيّة متيقّنة وظهورُها في الانحصار مشكوكة حتّى يقال بكفاية أحد السببين لوجوب القصر، فمقتضى العلم الإجمالي اعتبار اجتماعهما معاً، فإذا تحقّق أحدهما دون الآخر فلو صلّى يجب الجمع بين القصر والإتمام أو يصبر حتّى يتحقّق كلاهما. نعم، مقتضى الاستصحاب في الخروج عن المنزل هو التمام وفي الدخول إليه هو القصر.

---

١. لم ترد كلمة «هو» في المطبوعة.

٢. في هامش نسخة «ش»: «لكونه إطلاق».

وعلى أيّ حال سواء قلنا بأنّ المورد مورد الاستصحاب أو الاحتياط فالاكتفاء بأحدهما لا دليل عليه. مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ كلّاً من خَفاء الأذان والجدران أمارتان[1] لما هو الموجب للقصر أو التمام وهو البُعد عن البلد أو القرب إليه، فما لم يتحقّق هذا الّذي هو الموضوع للحكمين لا يكفي تحقّق أحد الأمارتين؛ لعدم العلم بتحقّق ذي[2] العلامة، بل مع اختلاف مراتب الخفاء في هاتين[3] العلامتين من جهة تمييز البيوت وعدمه وتمييز فصول الأذان[4] وعدمه دعوى القطع بأنّ المدار ليس على خصوصيّة فيهما - بل على الأمر الّذي هما علامتان له - ليست مجازفة. ويشهد له صحيحة ابن سنان؛ فإنّه عليه السلام عبّر عن حدّ الترخّص بـ«الموضع الّذي لا تسمع فيه الأذان»، وهكذا في الموثق المتقدّم في منتظر الرفقة،[5] فقال عليه السلام: «أليس قد بلغوا [٥٩/b] الموضع الّذي لا يسمعون فيه أذان [ب/٤٦] مصرهم»؛[6] فإنّ ظاهرهما[7] أنّ هذا الموضع وجب فيه التقصير؛ لأنّه بعيد عن البلد.

وعلى أيّ حال فمقتضى العلم الإجمالي بأحد التقييدين هو الاعتبار باجتماعهما معاً.

ثمّ لايخفى أنّ التخيير الّذي يُتصوَّر في المَقام هو الاكتفاء بأحد الأمرين بمعنى تقييد الإطلاق الّذي في مقابل العطف بـ«أو» فيرتفع ظهور الشرطيّة في الانحصار، لا التخيير في المسألة الأصوليّة بمعنى الأخذ بأحدهما وطرح الآخر؛ لأنّ هذا التخيير

---

١. في المطبوعة: «الخفائين أمارتان» بدل «خفاء الأذان والجدران أمارتان».

٢. في نسخة «ص»: «ذو» بدل «ذي».

٣. في نسخة «ص»: «هذين» بدل «هاتين».

٤. عبارة «في هاتين العلامتين.. فصول الأذان» لم ترد في المطبوعة.

٥. في المطبوعة: «منتظر الرخصة» بدل «منتظر الرفقة».

٦. علل الشرائع، ص٣٦٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.

٧. في المطبوعة: «ظاهرها» بدل «ظاهرهما».

مورده عدم إمكان الجمع الدلالي، وفي المقام إمّا يقيّد ظهور الشرطيّة في السببيّة المستقلّة لترتّب الجزاء عليها وإمّا يقيّد ظهورها في الانحصار فلا مجال لطرح أحدهما والأخذ بالآخر.

وبالجملة الأمر يدور بين أحد التقييدين، وجعلُ كلٍّ منهما سبباً موقوف على أن يكون المرجّحات الاعتباريّة مرجّحاً في مقام الأخذ بالظهور، كالمرجّحات الّتي تُذكَر في دوران الأمر بين تقييد المادّة وتقييد الهيئة، والمقام نظير ذاك؛ لأنّه لو قيّد إطلاق الشرطيّة، الظاهر في كون الشرط سبباً مستقلّاً، لا يبقى مجال لإطلاقها في الانحصار، كما أنّ تقييد الهيئة موجب لبطلان التمسّك بإطلاق المادّة. هذا مع أنّ كون المقام مقام التحديد ينافي أن يكون كلّ واحد منهما حدّاً، فلابدّ أن يُجعَل الحدّ مجموع الأمرين بالمعنى المتقدّم، وهو أن يكون المدار على حدّ خاصّ لا يتحقّق إلّا[1] باجتماعهما[2]. وعلى هذا لا يمكن أن يقال: يكتفى بأحدهما ما لم يعلم مخالفة

---

١. لم ترد كلمة «إلّا» في المطبوعة.

٢. **قوله: «وهو أن يكون المدار على حدّ خاصّ لا يتحقّق إلّا باجتماعهما»**. انتهى.

فيه: أنّ تحقّق حدّ خاصّ بأمرين مختلفين كثرةً وقلّةً -كما مرّ بيانه- لا يستقيم كما هو واضح.

وما أفاده في تصحيحه من أنّ لكلّ من خفاء الأذان وخفاء البيوت وأن كانت مراتب متفاوتة لكنّ الظاهر من نسبة الخفاء إلى الأذان هو عدم تمييز كون الصوت أذان، لا مجرّد خفاء فصوله، وإلّا لنسب الخفاء إليها، لا إلى أصل الأذان ولا عدم سماعه رأساً، وإلّا لم يكن وجه لاعتبار خفاء خصوصه من بين سائر الأصوات، فتدبّر.

فإذا كان الظاهر من خفاء الأذان هو عدم تمييز كون الصوت أذان فيحمل خفاء البيوت على مرتبة من مراتب خفائها تكون مطابقة لخفاء الأذان، وهي خفا صورها وأشكالها المائزة بعضها عن بعض، فإنّ موضع خفاء صور البيوت وأشكالها هو موضع خفاء الأذان، بمعنى عدم تمييز كون الصوت أذان.

وحينئذٍ فيتّحد الأمران، ولا يتصوّر تفكيك بينهما، كي يقع التعارض بين الأخبار المشتملة على الحدّين.

ففيه: أنّه كما أنّ الظاهر من خفاء الأذان هو عدم تمييز كون الصوت أذاناً كذلك الظاهر من خفاء البيوت هو خفاؤها رأساً بحيث لا يرى شبحها، فحمل خفائها على خفاء صورها وأشكالها خلاف الظاهر، فلا يكون الجمع بين الأخبار بهذا الوجه إلّا جمعاً تبرّعيّاً، لا عرفيّاً.

فالأولى أن يقال في وجه الجمع بينها بما أفاده بعض الأساتيذ ﷺ بعد تمهيد مقدّمتين:

الآخر له، بل لابدّ أن يعلم الموافقة، ولا يبعد أن يقال: هذان الأمران متوافقان واقعاً، وذلك لأنّ خفاء الأذان عبارة عن عدم تمييز كون الصوت أذاناً أو غيره لا (مجرّد)[1] خفاء فصوله؛ لأنّه نسب الخفاء إلى الأذان لا إلى فصوله. وأمّا خفاء الجدران [٦٠/a] فله مراتب متفاوتة؛ لأنّه يمكن أن يكون المدار على عدم تمييز البيوت وأنّ هذا بيت زيد أو عمرو، وأن يكون المدار على عدم تمييز صورة البيوت، أو على عدم تمييزه شبحه ونحو ذلك من المراتب، فيؤخذ بالمرتبة المطابقة لخفاء الأذان، فلا يتصوّر التفكيك بين الأمرين حتّى يقال بالاكتفاء بأحد الحدّين أو[2] عدمه. قال في *الروض*: «المعتبر خفاء صورة الجدران لا شبحه، وسماع صوت الأذان وإن لم يميّز فصوله،

الأولى: أنّ المذكور في الأخبار في تحديد حدّ الترخص أمران:

أحدهما: عدم سماع المسافر أذان مصره.

ثانيهما: تواريه عن بيوته الظاهر في غيبوبته عن البيوت، لا غيبوبة البيوت عنه، كما فهمه المشهور.

وصحّة الاستدلال حينئذ إمّا بتقدير الأهل، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف (١٢): ٨٢] أو بتنزيل البيوت منزلة من له العين ولا وجه لرفع اليد عن ظاهره بحمله على غيبوبة البيوت عنه بعد إمكان معرفة غيبوبته عن بلده بعدم رؤيته أحداً من أهله.

هذا مع أنّ دعوى كون مقدار البعد عن البلد بحيث يوارى عن أهله معلوماً عند العرف قريبة جدّاً، فليس غيبوبته عن بلده ممّا لا طريق له إلى معرفته، كي يحمل على غيبوبة البلد عنه، كما ارتكبه المشهور.

الثانية: أنّ المدار في السماع والمسموع والرؤية والمرئي وإن كان على المتعارف المعتاد دون الخارج عنهما؛ لأنّ ما ورد في هذه التحديدات من لفظ السماع والصوت منزل على المتعارف منهما، إلّا أنّه لا شبهة في أنّ للمتعارف منها أيضاً مراتب، كالمتعارف من سائر الأشياء المأخوذة في سائر التحديدات، فلا بدّ أن يكون المدار في السماع والمسموع والروية والمرئي في هذا المقام على المرتبة الأولى من مراتب المتعارف منها؛ لأنّ الظاهر في أمثال المقام هو الاكتفاء بأوّل المرتبة، فإذا كان المراد من التواري عن البيوت هو خفاء الشخص المسافر عنها، بحيث لا يراه أهلها، ومن خفاء الأذان هو عدم تمييز كون الصوت المسموع أذاناً، وكان المدار في الرؤية والسماع على المرتبة الأولى من مراتب المتعارف منهما، فحينئذٍ إمّا أن نقطع باتّحاد الحدّين واقعاً، وأنّ موضع خفاء المسافر عن أهل بلده هو موضع خفاء صوت أذانهم عنه، وإمّا لا نعلم باختلافهما، وعلى أيّ حال يرتفع التعارض بين الأخبار: أمّا على الأوّل فواضح.

وأمّا على الثاني فلأنّ التعارض فرع العلم بالاختلاف، فلا تعارض مع عدم العلم به، كما هو واضح، هذا.

١. ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».

٢. في المطبوعة: «و» بدل «أو».

ويعتبر فيهما الحاسّة المعتدلة، كما يعتبر الصوت والبناء المتعدلان» إلى آخره.[١]

ولا يخفى أنّ موضع خفاء صورة الجدران هو موضع خفاء صوت[٢] الأذان فاتّحد الأمران.

وكيف كان فالجمع [الف/٤٧] بين الأمرين هو الأقوى في المقام وإن قلنا بأقوائيّة ظهور الشرطيّة في الاستقلال من حمل الشرط على أنّه جزء السبب في غير المقام، ويؤيّد ذلك رواية *قرب الإسناد*: «أنّ عليّاً عليه السلام كان إذا خرج مسافراً لم يقصّر من الصلاة حتّى يخرج من احتلام البيوت، وإذا رجع لم يُتِمّ حتّى يدخل احتلام البيوت»؛ فإنّ «الاحتلام»[٣] - وفي بعض النسخ «الأحلام» - عبارة عن الأجسام، كما في *القاموس*،[٤] والمراد: «حتّى يخرج من محل خفاء الأجسام».

وكيف كان فالظاهر أنّ كلّاً من هذين الحدّين علامتان لأمر آخر وهو البُعد، فالمدار عليه.

[فروع أربعة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً ينبغي التعرّض لها وإن ظهرت إجمالاً ممّا تقدّم.

[الفرع] الأول:

إنّ المدار في السماع والرؤية على المعتادَين دون الخارقَين، وذلك لما ظهر أنّ المدار على البُعد الخاصّ الحاصل بخفاء الصوت الّذي لم يتميّز أتّه أذان أو[٥] غيره،

---

١. روض الجنان، ج٢، ص١٠٤٥.

٢. في المطبوعة: «صورة» بدل «صوت».

٣. قرب الإسناد، ص١٤٥، ح٥٢٥؛ وفيه: «لا يتمّ».

٤. القاموس المحيط، ج٤، ص٩٩.

٥. في نسخة «ش»: «و» بدل «أو».

ومعلوم أنّ ما ورد من[١] هذه التحديدات يُنزَّل على المتعارف من السماع [٦٠/b] وعلى المتعارف من الصوت، بل تقدّم أنّه ليس للأذان والسماع خصوصيّة أصلاً ولذا جعل المدار في رواية عبدالله بن سنان على «الموضع الّذي لا تسمع فيه الأذان».[٢]

[الفرع] الثاني:

إنّه لا فرق بين البلد المرتفع والمعتدل؛ لأنّه إذا كان المدار على خفاء صور البيوت لا أشباحها لا يتفاوت خفاء الصور بين المرتفع والمعتدل. نعم، لا عبرة بخفاء البلد المنخفض؛ لأنّه يخفى عن المسافر بأدنى بُعد، وبَعد ما عرفت أنّ المدار على البُعد الخاصّ فلا أثر لخفاء جدران البلد المنخفض، كما أنّه لا أثر للخفاء من جهة الحائل. فما عن *المدارك* لا وجه له، سيّما بالنسبة إلى الأخير، فإنّ الخفاء من جهة الحائل[٣] كالخفاء من جهة عمى المسافر، وإطلاق الأخبار منزّل على الخفاء من جهة البُعد لا الخفاء المطلق، مع أنّه يرى البيوت بعد ذلك إذا بَعُد عن الحائل.

[الفرع] الثالث:

إنّه لا فرق بين ما كان هناك بيت وأذان أو لم يكن؛ فإنّ خفاء الخيام مثل خفاء البيوت، وعلى ما ذكرنا لا نحتاج إلى تقدير أصلاً؛ لأنّه ليست للبيوت والأذان موضوعيّة حتّى يكون المدار عليهما فيقدّر فيما لا يكون للمسافر بيت ولا أذان البيتُ والأذانُ. وما عن المقدّس البغدادي من اعتبار خفاء نفس الصوت لعلّه يشهد لما ذكرنا من أنّ[٤] الأذان لا خصوصيّة فيه، بل هو تمثيل للصوت الرفيع، فيجب خفاء أصل الصوت لا عدم التمييز بين الأذان وغيره.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «في، ظ».

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٢، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٣. عبارة «فما عن المدارك.. من جهة الحائل» لم ترد في المطبوعة.

٤. كلمة «أنّ» لم تأت في نسخة الأصل ولذا جعلها المحقّق بين المعقوفين.

[الفرع] الرابع:

لو كان البلد صغيرة - كالنجف الأشرف - أو متوسطة - مثل كربلاء - فالمدار على أذان البلد؛ [ب/٤٧] لقوله ﷺ في الموثق المتقدّم: «أذان مصرهم».[1] وأمّا لو كانت البلدة متّسعة فالمدار على أذان آخر البلد في ناحية المسافر. والسرّ في الفرق بين البلاد ما عرفت من أنّ المدار على البُعد الخاصّ، فلو اكتفى بأذان البلد في البلد المتّسع للزم [٦١/a] وجوب القصر على من لم يخرج عن البلد. نعم، إذا كانت البلدة المتّسعة منفصلة المحالّ وكانت كالقرى المتقاربة فالمدار في خفاء الأذان والجدران خفاء أذان المحلّة وبيوتها لا أذان آخر البلدة وبيوتها.

وبالجملة إذا كان بلده متّسعاً وكانت محلّاتها متّصلة فالمدار على أذان آخر البلد؛ لأنّه إذا سمعه يصدق أنّه يسمع أذان مصره فخفاء أذان محلّته لا أثر له، كما أنّ بالنسبة إلى محلّ الإقامة في مثل هذا البلد أيضاً لا يعتبر أن يقصد إقامة محلّة خاصّة. وأمّا لو كانت محلّاتها منفصلة فكأنّها بلاد متعدّدة وكلّ بلدة يعتبر حكم نفسها، ولابدّ أن يحمل كلمات الأعلام على ما ذكرنا، وإلّا فلو قيل: إنّ في البلد الوسيع المدار على محلّته مطلقاً ولو كان المحلّات متّصلة فيرد عليه ما أورد عليه صاحب *الحدائق*،[2] [3] وللزم أن يقصّر المسافر قبل خروجه عن سور البلد.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.

٢. الحدائق الناضرة، ج١١، ص٣٠٥.

٣. **قوله: «ما أورد عليه صاحب الحدائق»**. انتهى.

حيث قال ما ملخّصه: «إنّا لم نظفر بهذا الفرق على دليل، بل يردّه إطلاقات الأدلّة، وخصوص موثّقة غياث بن إبراهيم، عن الصادق ﷺ عن أبيه الباقر ﷺ: «أنّه كان يقصر الصلاة حين يخرج من الكوفة [تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٢، ٦٧٥] بتقريب أنّ الكوفة لا ريب أنّها كانت من البلدان المعظّمة المتّسعة، والرواية تدلّ على أنّه ﷺ كان يقصر بعد الخروج منها، وصحيحة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «المسافر يقصّر حتّى يدخل المصر» [المحاسن، ج ٢، ص ٣٧١، ح ١٢٦] بتقريب أنّ المصر إنّما يطلق على البلدان المتّسعة، ومع ذلك جعل ﷺ غاية التقصير الدخول فيه لا المحلة.

المسألة الثانية: في حدّ الترخّص بالنسبة إلى الإياب.

والموافق لعلي بن بابويه في المسألة الأولى هنا جماعة من الأصحاب، كالسيّد المرتضى[١] وابن جنيد[٢] وجماعة من المتأخّرين من الأخباريّين.[٣] **ومستندهم الأخبار** الكثيرة الدالّة على أنّ المسافر يقصّر حتّى يرد منزله، مثل رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «إنّ أهل مكّة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتمّوا، وإذا لم يدخلو منازلهم قصّروا».[٤] ورواية عيص عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «لا يزال المسافر مقصّراً حتّى يدخل بيته».[٥] وخبر إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم عليه السلام: قال: سألته عن الرجل يكون مسافراً ثمّ يدخل ويَقدَم فيدخل بيوت الكوفة، أيُتِمّ الصلاة أم يكون مقصّراً حتّى يدخل أهله؟ قال: «بل يكون مقصّراً حتّى يدخل أهله»[٦] وفي [٦١/b]

ولفظا (الخروج) و(الدخول) في الروايتين وإن كانا في بادئ النظر مجملين، إلّا أنّه بمعونة ما عرفت سابقاً من أنّ حدود البلد عبارة عمّا ينتهي إلى محلّ الترخّص يرتفع إجمالهما، ويظهر أنّ المراد بالخروج والدخول هو الوصول إلى ذلك المحلّ خروجاً، والتجاوز عنه دخولاً، فلو كان الاعتبار في البلاد المتّسعة بالمحلّة لما كان وجه لتأخيره عليه السلام التقصير إلى الخروج عن الكوفة، ولا لجعله عليه السلام غاية التقصير الدخول في المصر.

هذا مضافاً إلى استلزام ما ذكروه من الفرق وجوب مراعاة المحلّة على القاصد للإقامة في البلاد المتّسعة، فلا يجوز له أن ينوي الإقامة في مجموع البلد، بل لا بدّ له أن يعيّن محلّه خاصّة منها، وكذا لا يجوز له الخروج إلى سائر المحلّات الخارجة عن حدّ الترخص بالنسبة إلى المحلّة التي أقام فيها، وهذا - مضافاً إلى عدم التزامهم به - موجبٌ للحرج؛ بداهة أنّ منع المسافر المقيم في بلدة عن التردّد في محلّاتها لقضاء حوائجه ومطالبه كما هو الغالب الذي عليه كافّة الناس مستلزمٌ للحرج، مع أنّ من المستبعد جدّاً أن تكون مراعاة المحلّة في البلاد المتّسعة واجبة ومع ذلك لم يظهر له أثر ولا خبر في الأخبار مع عموم البلوى به، وكون مقتضى الأصل فيه براءة الذمّة عنه «أنظر: الحدائق الناضرة، ج ١١، ص ٤١٠-٤١١]. انتهى ما أردنا نقله ملخّصاً.

١. نقله عنه في المختلف، ج ٢، ص ٥٣٥، م ٣٩٣.

٢. نقله عنه في المعتبر، ج ٢، ص ٤٧٤.

٣. منهم المحدّثان البحراني والكاشاني في الحدائق الناضرة، (ج ١١، ص ٤١٢) ومفاتيح الشرائع، (ج ١، ص ٢٦).

٤. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٨٧، ح ١٧٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٧٢، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٢، ح ٥٥٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٧٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤؛ في نسخة «ص» والمطبوعة زيادة «يدخل و» هنا.

٦. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٢، ح ٥٥٥؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٧٤، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

معناها عدّة من الأخبار.[١]

ولكنّه لا يخفى أنّ مطلقاتها تُقيَّد بالخبر المتقدّم عن ابن سنان وفي آخره: «وإذا قَدَمتَ من سفرك فمثل ذلك».[٢] وبما في *محاسن* البرقي عن حمّاد عن أبي عبدالله ﷺ: قال: «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر»[٣] فإنّهما يدلاّن على أنّ الإياب حكمه حكم الخروج من المنزل. وما ليست قابلة للتقييد يؤوّل المنزل فيه بمحلّ رؤية الجدران وسماع [الف/٤٨] الأذان، أو يحمل على التقيّة؛ لأنّ القدماء من الأصحاب - الّذين عملهم المرجع في الانجبار وإعراضهم المدار على الضعف - أعرضوا عن هذه الأخبار، ولم يفرّقوا بين الخروج والعود، فالأقوى ما عليه المشهور من أنّه إذا وصل إلى حدّ الترخّص يُتِمّ.

[المسألة] الثالثة: هل محلّ الإقامة حكمه حكم الوطن خروجاً ودخولاً أم لا؟

الظاهر أن يكون بالنسبة إلى الخروج حكمه حكم الوطن مطلقاً، وبالنسبة إلى الدخول حكمه حكمه؛ بناءً على أن يكون محلّ الإقامة وطناً صغيراً له، أي بناءً على كونها قاطعةً لموضوع السفر على الوجه الأوّل من الوجوه التقدّمة. **أمّا في مسألة الخروج** فلشمول[٤] الأخبار له؛ فإنّ قوله ﷺ: «إذا كنت في الموضع الّذي تسمع الأذان»[٥] وقوله ﷺ: «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر» ونحوهما يشمل المقيم أيضاً، ودعوى انصراف الأخبار إلى المسافر عن وطنه لا وجه له. هذا[٦] مضافاً بما تقدّم أنّ محلّ الإقامة أيضاً وطن له.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٤، ح٥٥٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٥، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.
٣. المحاسن، ص٣٧١، ح١٢٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٣، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح٧.
٤. في نسخة «ص» و«المطبوعة»: «الشمول» بدل «فلشمول».
٥. الكافي، ج٣، ص٤٣٤، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٠، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٦. لم ترد كلمة «هذا» في المطبوعة.

وعلى أيّ حال لو لم نقل بهذا أيضاً دعوى الانصراف بلا موجب؛ فإنّ سؤال محمّد بن مسلم: «رجل يريد السفر فيخرج متى يقصّر؟»[1] يشمل من خرج عن موضع الإقامة؛ فإنّ المقيم وإن كان مسافراً إلّا أنّ سفره بعد الإقامة يعدّ سفراً آخر، ولذا قيل بتحقّق الكثرة بالسفر بعد الإقامة؛ فإنّه غير السفر قبلها، فلو سئل بأنّ الرجل يريد السفر فيشمل سؤاله عن المسافر الّذي يريد سفراً آخر.

وأمّا بالنسبة إلى الورود إلى محلّ الإقامة فالأقوى أنّه لو قلنا بأنّ محلّ [٦٢/a] الإقامة وطن عرفاً فحكمه حكم الوطن في أنّه يُتِمّ المسافر قبل وصوله إلى الموضع الّذي يَقصِد فيه الإقامة إذا وصل إلى مكان يسمع فيه أذان محلّ الإقامة أو يرى بيوته. وأمّا لو لم نقل بذلك[2] فلا، بل يقصّر حتّى يصل إليه، وذلك لأنّ الأخبار لا يشمل ذلك؛ فإنّ قوله ﷺ في صحيحة ابن سنان: «وإذا قَدِمتَ من سفرك فمثل ذلك» ظاهر فيمن ينزل إلى منزله. ورواية حمّاد: «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر» وإن كان مطلقاً إلّا أنّ شموله لكلّ مسافر يوجب وهن إطلاقه؛ لأنّ المسافر الّذي يرد على كلّ موضع يسمع فيه الأذان لا يجب عليه الإتمام مطلقاً.

ثمّ إنّ الموضع الّذي تردّد فيه ثلاثين حكمه حكم محلّ الإقامة، فإذا خرج عنه لا يقصّر حتّى يخرج عن محلّ الترخّص، والدليل [ب/٤٨] عليه الدليل المتقدّم في محلّ الإقامة؛ فإنّهما مشتركان في الدليل في المُقام وفي القاطعيّة. نعم، لا يتصوّر بالنسبة إليه حكم الورود، فإنّ المسافر لا يمكن أن يقصد مكاناً يتردّد فيه ثلاثين يوماً، وذلك واضح.

---

١. الكافي، ج٣، ص٤٣٤، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٠، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٢. **قوله: «وأما لو لم نقل بذلك»**. انتهى

كما هو الحقّ؛ ضرورة أنّ الإقامة لا تكون قاطعة للسفر عند العرف، فضلاً عن أن تكون موجبة لعدّ محلّها وطناً عندهم.

وعلى تقدير التسليم فإنّما هو بعد الورود في محلّ الإقامة، لا بمجرّد الوصول إلى حدّ الترخّص منه.

وبالجملة المتردّد ثلاثين يوماً في مكان إذا خرج عنه فلا يقصّر بمجرّد الخروج؛ فإنّه كالمقيم حكمهما[١] حكم المتوطّن. والأقوى أنّ المقيم حكمه بالنسبة إلى الورود أيضاً حكم الوطن؛ فإنّ الإقامة قاطعة للموضوع[٢]، مع أنّه لو لم[٣] نقل بها فيكفي في اشتراكها معه في الحكم ما دلّ على أنّ المقيم في مكّة بمنزلة أهل مكّة؛ فإنّ عموم المنزلة يقتضي[٤] اشتراكه معه في جميع الأحكام.

---

١. في نسخة «ص»: «حكمه» بدل «حكمهما».

٢. **قوله: «فإنّ الإقامة قاطعة للموضوع»**، انتهى.

فيه: أنّ كون الإقامة قاطعة للموضوع مطلقاً ولو لم يرد بعدُ في محلّها أوّل الدعوى وعلى تقدير التسليم فاشتراك محلّها مع الوطن في جميع الأحكام ممنوع جدّاً، كما سيجيء بيانه.

٣. لم ترد كلمة «لا» في متن نسخة «ش» ولكن في هامشها: «لم، ظ».

٤. **قوله: «فإن عموم المنزلة يقتضي»**، انتهى.

فيه:

أوّلاً: ما أورده هو عليه من أنّ دليل التنزيل إنّما دلّ على أنّ من قدم قبل التروية بعشرة أيّام يتمّ؛ لأنّه بمنزلة أهل مكّة، وحيث إنّ (قدم) فعل ماض يدلّ على النسبة التحقيقية فلازمه هو كونه بمنزلة أهل مكّة بعد وروده فيها، لا بمجرّد الوصول إلى حدّ الترخص منها.

ولا يندفع هذا الإيراد بما أفاده من أنّ المراد من لفظة (قدم) في دليل التنزيل هو الإشراف لا القدوم الفعلي؛ وذلك لإرادة الإشراف بالقدوم من هذه اللفظة في صحيحة ابن سنان المتقدّمة [تقدّمت في ص ٣٦٤] التي هي الأصل، فلا بدّ أن يكون هو المراد منها أيضاً في دليل التنزيل؛ إذ فيه أنّ إرادة الإشراف على القدوم من لفظ (قدمت) في الصحيحة الظاهر في القدوم الفعلي بقرينة خصوصيّة المقام لا يوجب رفع اليد عن ظهور هذا اللفظ في القدوم الفعلي في غير الصحيحة ممّا ليست فيه هذه القرينة المقامية [كرواية حمّاد المتقدّمة في ص ٣٦٣].

وثانياً: سلّمنا أنّ المراد من هذه اللفظة في دليل التنزيل أيضاً هو الإشراف على القدوم إلّا أنّا نمنع عن كونه في مقام التنزيل في جميع الأحكام التي منها هذا الحكم؛ وذلك لأنّ المتبادر المنساق من قوله ﷺ: «وهو بمنزلة أهل مكّة» ليس إلّا أنّ المقيم في بلد حيث تكون إقامته فيه قاطعة لسفره، فيكون كأهل ذاك البلد في وجوب التمام عليه، وتوقّف ثبوت القصر له على إنشاء السفر.

هذا مضافاً إلى كون هذين الأثرين أظهر الآثار الموجبة لانصراف إطلاق التنزيل إليهما.

فاستفادة كون المقيم في بلد بمنزلة أهل ذاك البلد في جميع الأحكام من هذا التنزيل ممنوعةٌ جدّاً، كيف؟! وإلّا لزم أن يكون المرور بمحلّ كان أقام فيه في زمان كالمرور بالوطن قاطع الموضوع السفر؟! وهذا ممّا لم يقل به أحد.

فالأولى الاستدلال على إلحاق محلّ الإقامة بالوطن في هذا الحكم بما أفاده بعض الأساتيذ (قدّس سرّه) بعد تمهيد مقدّمتين:

الأولى: أنّ مبدأ المسافة على ما يظهر من العرف والشرع هو خطة بلد المسافر وآخره لا منزله؛ أمّا عرفاً فلأنّ المعيار عندهم في مقام تعيين سير المسافر هو البعد الواقع بين بلده والبلد الذي يقصده، ولذا لو كان مقدار البعد الواقع بين البلدين سبعة فراسخ ونصفاً مثلاً يرون سفر كلّ من سافر من أحدهما إلى الآخر سبعة فراسخ ونصفاً من غير التفات إلى منازل الأشخاص الواقعة في البلدين، وأنّ منزل هذا واقع في أوّل البلد ومنزل ذاك في وسطه أو آخره.

وحينئذٍ إذا قيل لهم التقصير في ثمانية فراسخ يلاحظون مقدار البعد الواقع بين البلدين، فإن كان ثمانية فراسخ أو أكثر يقصرون، وإلّا فلا ولو كان البعد الواقع بين منازلهم الواقعة في البلدين ثمانية فراسخ، بل أكثر.

وأمّا شرعاً فلتعليقه ﷺ في صحيحة ابن بزيع المتقدّمة [تقدّمت ص ٢٤٦] الإتمام على الدخول في الضيعة، لا على الدخول في المنزل الذي كان مقرّاً له فيها؛ فإنّه يكشف عن أنّ المناط في المسافة هو البعد الواقع بين البلدين، لا الواقع بين مبدأ السير ومنتهاه.

ولا ينافي ذلك قوله ﷺ في موثّقة عمار: «لا يكون مسافراً حتّى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ» (تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٥، ح ٦٦١؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٦٩، ب ٤ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣) إذ الظاهر أنّ الترديد إنّما هو بملاحظة أنّ المنزل قد لا يكون في بلد[ه] أو قريته، كما يومئ إليه كلام السائل.

هذا مضافاً إلى شيوع إطلاق المنزل عرفاً على البلد الذي يسكن فيه، فيقال إنّ منزل فلان بلد كذا، فتدبر.

الثانية: أنّه لا شبهة في أنّ مقداراً من أطراف البلد يعدّ عرفاً جزءً له، ولذا تراهم إذا وصلوا إلى خان أو قهوة أو بستان واقع خارج البلد بالقرب منه يقولون وصلنا إلى البلد.

وحينئذٍ فيحتمل أن يكون الوجه في اعتبار الوصول إلى محلّ الترخص في ثبوت القصر شرعاً هو أنّه لمّا لم يكن ذاك المقدار من أطراف البلد الذي يعدّ عرفاً جزءً له مضبوطاً عند العرف فحدّد الشارع ذاك المقدار بمحلّ الترخّص، نظير تحديده الماء الكثير الذي لا يستقذر عرفاً بملاقاة النجاسة بالكرّ، فإذا احتمل كون اعتبار حدّ الترخص لتحديد ما يعدّ جزءً للبلد من أطرافه، فيدور أن يكون وجوب التمام على المسافر من بلده قبل الوصول إلى حدّ الترخّص من باب التخصيص والخروج حكماً عن أدلّة وجوب القصر على المسافر، أو من باب التخصّص والخروج موضوعاً عن تلك الأدلّة، وقد حقّق في محلّه أنّ مقتضى أصالة العموم في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص هو تعين الثاني.

فنقول في المقام أيضاً: إنّ مقتضى أصالة العموم في أدلّة وجوب القصر على المسافر هو كون وجوب التمام عليه قبل الوصول إلى حدّ الترخّص من باب التخصّص، وكون ما قبل حدّ الترخّص جزءً للبلد، فإذا كان ما قبل حدّ الترخّص جزءً للبلد ولو بتحديد الشارع، فيكون القاصد للإقامة في بلد بمجرّد وصوله إلى حدّ الترخص منه وارداً في محلّ الإقامة، فيجب عليه التمام من هذا الحين [كتاب الصلاة (للحائري)، ص ٦٢٧].

هذه خلاصة ما أفاده ﷺ في وجه ما ذهب إليه جمع من الأساطين [أنظر: نتائج الأفكار (ضمن رسائل الشهيد

وما يقال: إنّ[1] دليل التنزيل يدلّ على أنّ من قَدِم قبل التروية بعشرة أيّام يتمّ؛ لأنّه بمنزلة أهل مكّة[2] و«قدم» فعل ماض يدلّ على النسبة التحقيقيّة، ولازمه أنّه بمنزلتهم بعد وروده في مكّه لا بمجرّد وصوله حدّ الترخّص؛ **ففيه** أنّه لابدّ من إرادة الإشراف بالقدوم من لفظ [٦٢/b] «قدم»؛ لأنّ هذه اللفظة وردت في صحيحة ابن سنان أيضاً الّتي هي الأصل. وقوله ﷺ: «وإذا قدمت من سفرك مثل ذلك» ليس معناه بعد القدوم[3] بلا إشكال فكذلك القدوم في مكّة لمن أراد الإقامة فيها أيضاً كذلك.

[المسألة] الرابعة:

الأقوى اختصاص حدّ الترخّص بالنسبة إلى الثلاثة المتقدّمة، فليس لطالب

الثاني، ج ١، ص ٢٩٧؛ مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٤٦١؛ مفتاح الكرامة، ج ١٠، ص ٤٥٩-٤٦٠] من إلحاق محلّ الإقامة بالوطن في وجوب التمام دخولاً أيضاً بمجرّد الوصول إلى حدّ الترخّص.

وهذا الوجه وإن كان أمتن الوجوه لكنّه أيضاً غير نقيّ عن المناقشة:

أمّا أوّلاً: فلأنّ أصالة العموم أو الحقيقة إنّما هي من الأصول العقلائيّة التي استقرّ بناؤهم عليها في مقام تعيين أصل المراد، لا في مقام تعيين كيفيّته، وأنّها على نحو أو التخصّص أو الحقيقة أو المجاز بعد تعيّن أصله، كما في المقام، حيث إنّ التخصيص خروج ما قبل الوصول إلى حدّ الترخص عن عموم أدلّة وجوب القصر على المسافر معلوم لا شبهة فيه، وإنّما الشكّ في كيفيّة خروجه، وأنّه من باب التخصيص والخروج الحكمي، أو التخصّص والخروج الموضوعي.

وأمّا ثانياً: فلأنّ لازم كون حدّ الترخّص تحديداً لبلد المسافر بعد ضمّه إلى ما دلّ على أنّ مبدأ المسافة هو آخر خطّة البلد أن يكون مبدأ المسافة هو من محلّ الترخّص، والظاهر أنّه ممّا لم يلتزم به أحد.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ إلحاق محلّ الإقامة بالوطن في اعتبار حدّ الترخص دخولاً أيضاً في غاية الإشكال.

ومقتضى إطلاق أدلّة القصر على المسافر إن كان لها إطلاق والاستصحاب إن لم يكن لها إطلاق وإن كان وجوب القصر إلى أن يدخل البلد الذي قصد الإقامة فيه، إلّا أنّه حيث ذهب جمع من الأساطين إلى وجوب التمام بمجرّد الوصول إلى حدّ الترخّص إلحاقاً لبلد الإقامة بالوطن في هذا الحكم، فلا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام من وصوله إلى حدّ الترخّص إلى أن يدخل في البلد الذي قصد الإقامة فيه، هذا وتدبّر جيّداً.

١. في المطبوعة: «من أنّ» بدل «إنّ».

٢. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٦٤، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر.

٣. في هامش نسخة «ش»: «إذ لا معنى لاعتبار حدّ الترخّص بعد تحقّق القدوم، كما هو واضح».

الغريم والآبق ولا لعاصي بسفره[١] ولا لمن قصد المسافرة بعد خروجه عن حدّ الترخّص[٢] حدٌّ إذا قصدوا ثمانية فراسخ أو أربعة تلفيقيّة، بل يجب عليهم القصر بمجرّد الضرب في الأرض؛ لإطلاق الأدلّة من غير معارض؛ لعدم شمول أدلّة المقام لهم؛ فإنّ رواية محمّد بن مسلم قد اعتبر في سؤاله أمرين، فيسأل أنّه رجل يريد السفر فيخرج متى يقصّر؟[٣] والخروج في هذه الموارد[٤] متحقّق قبل إنشاء السفر فلا يعتبر فيه خروج آخر، فمجرّد إنشاء السفر[٥] بعد الضرب في الأرض موجب للقصر.

[فروع ثلاثة]

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً:

[الفرع] الأوّل:

إذا كان في السفينة ونحوها فشرع في الصلاة قبل حدّ الترخّص بنيّة التمام ثمّ في الأثناء وصل إليه، فإن كان قبل القيام للركعة الثالثة أتمّها قصراً ولا إعادة، ونيّة

---

١. في المطبوعة: «سفره» بدل «بسفره».

٢. **قوله: «ولا لمن قصد المسافرة بعد خروجه عن حدّ الترخّص»**. انتهى.

فيه: أنّ عدم اعتبار حدّ الترخّص لمن قصد المسافرة بعد الخروج عن حدّ الترخص إن كان لأجل ما ذكره -من أنّ خروجه عن الوطن المعتبر في التقصير متحقّق قبل إنشاء السفر- فلا وجه للتقييد بما إذا قصد المسافرة بعد الخروج عن حدّ الترخّص؛ لأنّ ما ذكره من الملاك -وهو الخروج عن الوطن- متحقّق ولو قصد المسافرة قبل الوصول إلى حدّ الترخّص.

نعم، لو قلنا بأنّ ما دلّ على اعتبار البلوغ إلى حدّ الترخّص في ثبوت القصر يكون في مقام تحديد ما يعدّ من أطراف البلد جزءاً له عرفاً لكان لهذا التقييد مجال، لكنّك عرفت أنّ استفادة ذلك من الأدلّة في غاية الإشكال.

ويمكن أن يكون وجه التقييد بذلك هو تحقّق الإجماع ظاهراً على عدم جواز التقصير لمن قصد المسافرة بعد الخروج عن بلده ما لم يصل إلى حدّ الترخّص، هذا وتدبّر جيّداً.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧٠، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

٤. في المطبوعة: «المورد» بدل «الموارد».

٥. عبارة «فلا يعتبر فيه خروج آخر، فمجرّد إنشاء السفر» لم ترد في المطبوعة.

التمام لا تضرّ في المقام؛ لكون القصر والإتمام من قبيل الأقلّ والأكثر وفي [الـ]حدّ المشترك مشتركان، مع أنّه دلّ الدليل بأنّه لو بدا [الف/٤٩] للمسافر الإقامة في أثناء الصلاة أتمّ، ومن هذا الدليل يستكشف أنّ نيّة القصر لا تضرّ بالإتمام، فنيّة الإتمام أيضاً لا تضرّ بالقصر. ولو كان في حال القيام للركعة الثالثة فيجلس ويُتِمّ قصراً، ولا يضرّ هذه الزيادة كما في غير المقام. وأمّا لو كان بعد ركوع الركعة الثالثة فتبطل صلاته، واحتمال وجوب الإتمام ثمّ الإعادة قصراً لا وجه [له]؛ لعدم شمول ما دلّ على أنّ الصلاة [٦٣/a] على ما افتتحت[1] للمَقام، فراجع الأخبار.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ظهر حكم العود، فلو شرع في الصلاة بنيّة القصر ثمّ وصل إلى الحدّ قبل السلام فبُيِّتها وصحّت، كما لو شرع فيها بنيّة القصر ثمّ بدا له الإقامة.

[الفرع] الثاني:

إذا جاز عن حدّ الترخّص ثمّ في أثناء الطريق وصل إلى ما دونه. **إمّا لاعوجاج الطريق** - كراكب السفينة من بغداد إلى بصرة؛ فإنّ الدجلة تدور بحيث يرجع المسافر إلى محاذات حدّ الترخّص من المكان الّذي ركبه في ابتداء السفر **وإمّا لحاجة** ونحو ذلك، فتارة يسافر عن وطنه، وأخرى عن محلّ الإقامة ونحوه، ففي الأوّل تارة يعلم بأنّه يرجع إلى محلّ الترخّص وأخرى جاهل به، فلو كان عالماً فلا يجوز له القصر مطلقاً إلّا إذا كان الرجوع بعد بلوغ أربعة فراسخ، وإلّا يُتِمّ حال الرجوع إلى حدّ الترخّص وقبله؛ لأنّه لو كان عالماً به فلا يحسب هذه القطعة من مسافته، بل من بلوغه حدّ الترخّص بعده. وذلك كمن كان من أهل النجف فيمشي إلى كوفة ثمّ يرجع منها إلى النجف ثمّ يسافر ثانياً من النجف، وكونه قاصداً للمسافرة في أوّل الأمر لا أثر له بعد علمه بأنّه يهدم مقداراً من السير، ففي ذهابه إلى الكوفة وعوده لا

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٧، ح٧٧٦.

يجوزله القصربلا إشكال، فلوكانت المسافة متوقّفة على احتساب هذه القطعة فلا تحتسب أصلاً، وذلك واضح.

ثمّ لا فرق بين علمه برجوعه إلى بلده ورجوعه إلى حدّ الترخّص؛ لأنّه على أيّ حال إذا علم بأنّه يهدم مقداراً من المسافة ففي هذا المقدارلا يجوزله القصر خصوصاً بالنسبة إلى الذهاب. نعم، يحسب الإياب من المسافة إذا لم يهدمه بأن سافرإلى طريق آخرولم يرجع إلى ما عاد عنه.

وأمّا لوكان جاهلاً فالصلاة الّتي صلّاها قصراً لا يجب إعادته؛ لأنّه في حكم من قصد المسافة فصلّى قصراً ثمّ بدا له العود، وقد تقدّم أنّ صحيحة زرارة تدلّ [٦٣/b] على عدم وجوب الإعادة.

وأمّا في الثاني فمبني على مسألة الإقامة، وقد تقدّم أنّه لو أعرض عن محلّ الإقامة فيجب عليه القصرفي العود إذا [ب/٤٩] قصد الرجوع إلى محلّ الإقامة لولم يرجع من محلّ الإقامة إلى هذا الطريق الّذي عاد منه وإلّا يجب عليه القصرمن خروجه من محلّ الإقامة ثانياً؛ لأنّ العود الّذي يعدمه بالذهاب ثانياً لا يحسب من المسافة.

وبعبارة أخرى لوتكرّرمنه الذهاب والإياب فالأخيرمن الذهاب مبدأ سفره فلا يجوزله القصرقبل ذلك، فبناءً على المختارحكم المقيم حكم المتوطّن في صورة العلم والجهل، فمع علمه بالعود لا يجوزله القصر.

[الفرع] الثالث:

لوشكّ في البلوغ إلى حدّ الترخّص بنى على عدمه - للاستصحاب - فيبقى على التمام في الذهاب إلى حدّ يتيقّن ببلوغه إلى حدّ الترخّص، وعلى القصرفي الإياب إلى حدّ يتيقّن ببلوغه إلى حدّ الترخّص.[1]

١. عبارة «وعلى القصر.. إلى حدّ الترخّص» لم ترد في المطبوعة.

نعم، يرد هنا إشكال وهو أنّه يعلم إجمالاً ببطلان إحدى صلاتي التمام والقصر في المكان الخاصّ الّذي يُتِمّ فيه في الذهاب بمقتضى الاستصحاب ويقصّر في الإياب بمقتضى الاستصحاب.

ولكنّه يدفعه - مضافاً إلى ما دلّ في باب المسافر والحاضر في أنّ ما أتاه على طبق وظيفته الفعليّة لا يجب عليه الإعادة، كما في صحيحة زرارة المتقدّمة - ما تقدّم منّا أنّ كلّ موضوع لوحظ فيه نظر المكلّف متّبعاً فيه فلا واقع له إلّا ما هو محرَز له، فإذا كان الترخّص المحرز هو الموضوع لوجوب القصر والتمام فلو لم يحرز الموضوع فلا قصر في الأوّل ولا تمام في الثاني. نعم، بناءً على هذا لا يحتاج وجوب التمام في الذهاب والقصر في الإياب إلى الاستصحاب؛ لأنّ الإحراز وجداناً غير حاصل.

ثمّ إنّه لو شُكَّ في أنّ الموضوع هو الحدّ الواقعي أو الحدّ المحرز فمقتضاه أيضاً عدم تأثير[٦٤/a] العلم الإجمالي، أي لا يعلم إجمالاً بمخالفة إحدى الصلاتين؛ لأنّه أتى بما هو وظيفته ويشكّ في وجوب إعادة إحداهما.

المبحث الثاني[1]: في أحكام المسافر

[مسائل خمس]

وتوضيح البحث عنها يَتِمّ برسم مسائل[2].

[المسألة] الأُولى: [استحباب نوافل المقصورة في مواضع التخيير]

لا إشكال في أنّه بعد تحقّق الشرائط المتقدّمة يسقط عن كلّ صلاة رباعيّة ركعتان، وكذلك تسقط النوافل النهاريّة، وأمّا النوافل الليليّة فلا تسقط إلّا نافلة العشاء على إشكال فيها تقدّم في أوّل كتاب الصلاة،[3] منشأه احتمال كونه نافلة الوقت لا نافلة الصلاة،[4] فإتيانها رجاءً للمطلوبيّة لا إشكال فيه؛ لأنّ موضوع [الف/٥٠] حسن الاحتياط عقلاً متحقّق حتّى لو قامت الأمارة على سقوطها فضلاً عن المقام.

وبالجملة كلّ مورد لم يدلّ دليل قطعي على شيء فإتيان الشيء لاحتمال كون

---

١. «المبحث الثاني» لم ترد في المطبوعة.

٢. «وتوضيح البحث عنها يتمّ برسم مسائل» لم ترد في المطبوعة.

٣. عبارة «تقدّم في أوّل كتاب الصلاة» لم ترد في المطبوعة.

٤. في المطبوعة: «لا نافلة العشاء اى صلاة العشاء» بدل «لا نافلة الصلاة».

الأمارة مخالفة للواقع برجاء المطلوبيّة حسن عقلاً. نعم، مورد حسن الاحتياط فيما لو قامت الأمارة على وجوب شيء واحتُمِل وجوب أمرآخرإنّما هو بعد العمل بمؤدّى الأمارة لا قبله، ولذا اختلف العلمان استاذ الأساتيذ شيخنا الأنصاري والمحقّق الشيرازي ﷺ في تقديم[١] التمام على القصروالعكس في مريد الرجوع لغيريومه في المسافة التلفيقيّة،[٢] فحيث اختارالأوّل التمام جعل طريق الاحتياط تقديم التمام على القصروحيث اختارالثاني القصربحسب الأدلّة جعل طريق الاحتياط تقديم القصرعلى التمام.[٣]

[المسألة] الثانية [التخييرفي المواطن الأربعة]

يتخيّر المسافربين القصروالاتمام في أحد المواطن الأربعة: «مكّة المشرّفة» و «المدينة المنوّرة» و «مسجد الجامع بالكوفة» و «الحائرالحسيني على مشرفه الصلاة والسلام»؛

وتنقيح البحث يظهرفي ضمن فروع.

[فروع تسعة]

[الفرع] الأوّل في أصل ثبوت التخييرفي الجملة.

والأقوال فيه ثلاثة:

قول بثبوته، وهو[٦٤/b] المشهورقديماً وحديثاً.[٤]

---

١. في نسخة «ش»: «في تقسيم» وفي هامشها: «في تقديم، ظ».

٢. لم نجده في مظانّه.

٣. في المطبوعة: «تقديم التمام على القصر» بدل «تقديم القصر على التمام».

٤. «على المشهور بين الأصحاب نقلاً في المختلف والمصابيح وغيرهما، وتحصيلاً، بل في ظاهر الروض وعن التذكرة والذكرى وفي صريح السرائروعن الخلاف الإجماع عليه، بل في الوسائل: لأنّه مذهب جميع الإماميّة أو أكثرهم، وخلاف الصدوق شاذ نادر.. إلى غير ذلك من عبارات الأصحاب الظاهرة أو الصريحة في معلوميّة الحكم بين الطائفة الّتي يشهد لها التتبّع أيضاً، فإنّي لا أجد فيه خلافاً- كما اعترف به في الرياض - إلّامن ظاهر الصدوق أو صريحه...»؛ جواهرالكلام في ثوبه الجديد، ج٧، ص٥٥٨.

وقول بتعيّن القصر إلّا إذا نوى المُقام فيها عشرة أيّام، وهو منسوب إلى الصدوق[١] واختاره بحر العلوم[٢] - تبعاً لأستاذه الوحيد - [٣] وادّعى في *مصابيحه* أنّه المشهور بين قدماء الأصحاب.

وقول بتعيّن التمام، وهو المنسوب إلى ظاهر كلام العلمين ابن الجنيد[٤] وعلم الهدى.[٥]

ولكنّ الأقوى ما عليه المشهور؛ للجمع بين الأخبار الكثيرة، بل صراحة بعضها بالتخيير؛ فإنّه لولا ذلك لكان مقتضى التعارض بين الأخبار الدالّة على وجوب القصر والدالّة على وجوب الإتمام هو التخيير[٦]، فمع وجود شاهد الجمع من[٧] نفس الأخبار لا إشكال في المسألة.

ونحن نذكر تيمّناً من كلّ واحد من الطوائف الثلاث،

فممّا دلّ على (تعيّن)[٨] **التمام** صحيح ابن الحجّاج: قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التمام بمكّة والمدينة؟ فقال: «أتمّ وإن لم تصلّ فيهما إلّا صلاة واحدة».[٩]

وعن حمّاد 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 وحرم الحسين بن عليّ عليهم السلام»[١٠].

---

١. الفقيه، ج١، ص٤٤٢، ذيل الحديث ١٢٨٥.
٢. نقله عنه في الجواهر، أُنظر: جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج٧، ص٥٥٨.
٣. مصابيح الظلام، ج٢، ص١٩٦.
٤. نقله عنه في مختلف الشيعة، ج٢، ص٥٥٥، م٤٠٠.
٥. جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى، ج٣)، ص٤٧.
٦. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٢٩، الهامش ٧.
٧. في هامش نسخة «ش»: «في، ظ».
٨. أضفنا ما بين المعقوفين من هامش نسخة «ش».
٩. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٢٦، ح١٤٨١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.
١٠. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٣٠، ح١٤٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٤، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

وممّا دلّ على وجوب القصر ما عن معاوية بن عمّار: قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن رجل قَدِم مكّة فأقام على إحرامه؟ [ب/٥٠] قال: «فليقصّر الصلاة ما دام محرماً»[١].

وعن ابن بزيع: قال: سألت الرضا ﷺ عن الصلاة بمكّة والمدينة، تقصير أو تمام؟ فقال: «قصّر ما لم تعزم على مقام عشرة أيّام»[٢].

وممّا دلّ على التخيير: ما عن علي بن يقطين عن أبي الحسن ﷺ في الصلاة بمكّة، قال: «من شاء أتمّ، ومن شاء قصّر»[٣].

وعن حسين بن المختار عن أبي إبراهيم ﷺ: قال: قلت له: إنّا إذا دخلنا مكّة والمدينة نُتِمّ أو نقصّر؟ قال: «إن قصّرت فذلك، وإن أتممت فهو خير تزداد».[٤]

ثمّ إنّ ما نسبه بحر العلوم إلى الشهرة بين القدماء لا مدرك [٦٥/a] له إلّا عمل جملة منهم على القصر، والعمل لا يدلّ على تحتّم القصر، بل يشهد في نفس مدركه أنّ التمام أيضاً كان معروفاً بينهم، فعن ابن قولويه - في كامل الزيارة - عن أبيه، عن سعد بن عبدالله قال: «سألت أيّوب بن نوح عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد[٥]، مكّة والمدينة والكوفة وقبر الحسين ﷺ[٦] والّذي رُوِيَ[٧] فيها؟ فقال: أنا أقصّر وكان صفوان يقصّر وابن أبي عمير وجميع أصحابنا يقصّرون».[٨] وفي مكاتبة

---

١. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٧٤، ح١٦٦٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٢٦، ح١٤٨٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٣٣، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٣٢.
٣. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٣٠، ح١٤٩٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٦، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٤. الكافي، ج٤، ص٥٢٤، ح٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٩، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٦.
٥. لم ترد لفظة «المشاهد» في المخطوطتين وأضفناها من المصدر.
٦. في المطبوعة هنا زيادة كلمة «الأربعة».
٧. في المخطوطتين والمطبوعة: «يروى» بدل «روي».
٨. كامل الزيارات، ص٢٦٢، ح٦.

علي بن مهزيار إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام يدلّ على أنّه كان يصلّي في الحرمين تماماً، وإنّما أشار فقهاء أصحابنا عليه بالتقصير وفي ذيلها قال عليه السلام: «فأنا أحبّ لك إذا دخلتهما أن لا تقصّر».[1]

وبالجملة إشارة أصحابنا إليه بالتقصير وعملهم عليه لا يدلّ على تحتّم القصر، مع أنّ جلالة ابن مهزيار تمنع عن كونه متمّاً مع عدم معروفيّة التخيير.

وبالجملة وجوب القصر وعدم جواز التمام إلّا بنيّة الإقامة قول ضعيف، وحمل ما يدلّ على جواز التمام على التقيّة لا وجه له بعد شيوع مذهب أبي حنيفة في لزوم القصر،[2] ومذهب الشافعي في التخيير،[3] بل حمل نصوص القصر على التقيّة أولى من العكس. والتعليل الدالّ في بعض الأخبار بـ«أنّي أمرتهم بالتمام؛ لأنّهم كانوا يقصّرون ويأخذون نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم ويدخلون المسجد فأمرتُهم بالتمام»[4] لا يدلّ على أنّ الأمر بالتمام كان للتقيّة؛ لأنّ الاتقاء كان يمكن بأمرهم بالبقاء في المسجد والصلاة مع الجماعة قصراً، بل في[5] نفس هذا التعليل يشهد بأنّ الأمر بالإتمام لم يكن للتقيّة؛ فإنّ إتمامهم ملازم[6] لعلم الجماعة به مع أنّ مذهبهم كان قصراً أو تخييراً. هذا مع أنّ الأمر بالإتمام في حرم الحسين عليه السلام ينافي التقيّة بلا إشكال؛ لأنّهم عليهم السلام كانوا يجهدون بخفاء حضور شيعتهم عنده.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٢٨، ح١٤٧٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.

٢. المبسوط (للسرخسي)، ج١، ص٢٣٧؛ المغني (لابن قدامة)، ج٢، ص٩٩؛ الشرح الكبير، ج٢، ص١٠٩؛ والمجموع، ج٤، ص٣٣٧-٣٣٨.

٣. المختصر (للمزني)، ص٢٤-٢٥ والمجموع، ج٤، ص٣٣٤-٣٣٩.

٤. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٢٨، ح١٤٨٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٣٤، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٣٤.

٥. كذا في المخطوطتين والمطبوعة، والظاهر زيادة لفظة «في».

٦. في المخطوطتين والمطبوعة: «يلازم» بدل «ملازم».

[الف/٥١ b/٦٥] ثمّ إنّه لا يمكن حمل أخبار التمام على التقيّة؛ لقول العامّة[١] بالإتمام في مطلق السفر من جهة استفادة الرخصة من قوله ﷺ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾[٢] إلى آخر الآية المباركة، وذلك لأنّ التعليل الوارد له - وهو شرف البقعة - ينافي الحمل على التقيّة.

وبالجملة مع وضوح وجوب القصر على المسافر مع الشرائط المتقدّمة ووضوح وجوب التمام على ناوي إقامه العشرة فكثرة السؤال عن حكم هذه الأماكن الأربعة تكشف عن أنّ لها خصوصيّة ليست لغيرها من الأماكن فالقول بوجوب القصر فيها إلّا إذا نوى الإقامة لا وجه له.

[الفرع] الثاني:

هل يلحق بهذه الأماكن مطلق المشاهد المشرّفة أم لا؟ وجهان، بل قولان، وينسب إلى العلمين المرتضى[٣] وابن الجنيد[٤] الإلحاق، ولكنّ الأقوى عدم الإلحاق، فإنّ تعليل الإتمام في صحيحة ابن مهزيار بشرف البقعة ليس بحيث يمكن منه استفادة العلّيّة، فإنّ قوله ﷺ: «قد علمت يرحمك الله فضل الصلاة في الحرمين على غيرهما»[٥] لا يدلّ[٦] على أنّ كلّ مكان له فضل يجوز أن يُتِمّ المسافر فيه. والرضوي وإن تُوُهِّم دلالته على ذلك حيث قال: «إذا بلغت موضع قصدك من الحجّ والزيارة والمشاهد وغير ذلك ممّا قد بيّنته لك فقد سقط عنك

---

١. المجموع، ج٤، ص٣٣٤- ٣٣٩.

٢. النساء (٤): ١٠١.

٣. جمل العلم والعمل، ص٧٧.

٤. نقل في مختلف الشيعة، ج٢ ص٥٥٥.

٥. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٢٨، ح١٤٨٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٥، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٤.

٦. في المطبوعة لم ترد كلمتي «لا يدل».

السفر ووجب عليك الإتمام»[١] إلاّ أنّه لا يمكن الأخذ بظهوره؛ لأنّ قوله: «وغير ذلك ممّا قد بيّنته لك» و[٢]هو سائر الأسفار المباحة من قصد الصديق والأخ لم يقل أحد بأنّه يجوز الإتمام فيه، فلابدّ من حمله على نيّة الإقامة[٣]. هذا مع أنّ العمل الّذي يوجب جابريّة السند لا يتحقّق من عمل العلمين على فرض صدق النسبة.

[الفرع] الثالث: في تحديد محلّ التخيير في الأماكن الأربعة.

وعمدة الأقوال فيه ثلاثة:

قول بالتوسعة الّتي يستفاد من جملة من الأخبار وهو الحرمان وحرم أميرالمؤمنين عليه السلام والحائر.

وقول في مقابل [٦٦/a] هذا وهو نفس المسجدين في الأوّلين وخصوص مسجد الكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام.

وقول متوسّط بينهما وهو مكّة والمدينة وكوفة وكربلاء.

وهنا قولان آخران:

الأوّل: البلدان وجامع الكوفة والحاير.

الثاني: المساجد الثلاثة والحائر.

وكيف كان فمقتضى القاعدة الأصوليّة الأخذ بالمعنى الأعمّ[٤]، أي المشتمل على التوسعة، لعدم التنافي بين المطلق الانحلالي والمقيّد، ومقتضاه التخيير حتّى في خارج المدينة ومكّة؛ فإنّ الحرم أوسع من البلاد، أمّا في مكّة فلأنّه بريد في بريد، وأمّا في المدينة فلأنّ حدّه من «عائر» إلى «وُعير» كما في بعض الأخبار: «إنّ

---

١. فقه الإمام، ص١٦٠.

٢. في هامش نسخة «ش»: «الظاهر زيادة الواو وكون مابعدها خبراً لأنّ».

٣. في هامش نسخة «ش»: «كما يؤيّده قوله عليه السلام: "فقد سقط عنك السفر" في انقطاع موضوع السفر».

٤. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج٥، ص٢٣٥-٢٣٦، الهامش ٦.

بين لابتيها حرم».[١]

نعم، في بعض الأخبار يطابق البلد مع الحرم، ففي رواية حسّان بن مِهران عن أميرالمؤمنين ﷺ: «**مكّة حرم الله، والمدينة حرم رسول الله، والكوفة حرمي**».[٢]

وكيف كان فمقتضى القاعدة هو ثبوت التخيير فيما هو أوسع؛ لعدم التنافي بين العامّ والخاصّ، إلّا أنّه لمّا ثبت من الخارج أنّ حرم النبي والأمير صلوات الله عليهما وآلهما الطاهرين لا يشتركان في الحكم مع حرم الله سبحانه في سائر الآثار- من حرمة قتل صيدهما وقطع شجرهما وكونهما بلد الأمن والأمان، وغير ذلك - فلا يمكن الأخذ بهذه التوسعة، فلابدّ أن يراد منهما خصوص مسجد النبي ﷺ ومسجد الكوفة، وحيث إنّ حرم الله سبحانه متّحد في السياق معهما فلابدّ أن يراد منه مسجد الحرام لا مطلق الحرم.

وعلى أيّ حال نفس البلاد[٣] - بناءً على اختلافها مع الحرم - لا دليل على ثبوت التخيير فيها[٤]؛ لأنّه إمّا لابدّ من الأخذ بالتوسعة وإمّا بخصوص المساجد وما دار عليه سور مشهد الحسين ﷺ، فالأخذ بالمتوسّط بينهما لا وجه له. هذا مع أنّ اشتمال البلاد على دور الكفّار[٦٦/b] والمنافقين موجب لعدم إمكان الالتزام بالتخيير فيها[٥] حتّى في مثل دار شمر بن ذي الجوشن وعبدالله بن أُبي ونحوهما من الكفّار والمنافقين، فمن هذه الجهة الأخذ بالمتيقّن هو الأحوط، بل الأقوى وإن كان من جهة العموم لا محلّ للأخذ بالمتيقّن.

وبالجملة لولا التعليل الوارد في بعض الأخبار من [الف/٥٢] أنّ وجه الإتمام

---

١. الكافي، ج٤، ص٥٦٤، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٦٢، الباب ١٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح١.
٢. الكافي، ج٤، ص٥٦٣، ح١؛ وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٦٠، الباب ١٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح١.
٣. في المطبوعة: «البلد» بدل «البلاد».
٤. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٣٧-٢٣٨، الهامش ٢.
٥. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٣٨، الهامش ١.

في هذه الأماكن الأربعة هو شرف بقاعها وأنّ[١] التمام لفضل الصلاة في الحرمين، ولولا أن إطلاق الحرم على غير حرم الله سبحانه بوجه من التوسّع لقلنا إنّ محلّ التخيير هو الأوسع، إلّا أن بعد هاتين[٢] القرينتين لابدّ من الأخذ بالمتيقّن وهو في مكّة والمدينة والكوفة مساجدها[٣]، والمراد منها ما هو الموجودة في زماننا؛ لأنّ الأخبار الواردة عن الأئمّة الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين متأخّرة عن التغييرات الّتي حدثت من الأمويّين والتعميرات الواقعة بعد قضيّة القرامطة، فالمسجد الحرام الّذي هو المسجد فعلاً ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومسجد الجامع بكوفة الّذي وراءه قبر مسلم بن عقيل عليه السلام محلّ التخيير، بل المسجد في الكوفة لم يزد من زمان ورود الروايات لو لم نقل بصيرورة جزء منه - وهو جانب الغربي والشمالي - خارجاً منه.

وعلى أيّ حال هذا الّذي هو الموجود فعلاً يصحّ التخيير فيه.

وأمّا في كربلاء فالمتيقّن الّذي ليس محلّاً للشكّ هو عشرون[٤] ذراعاً، بل خمسة وعشرون من القبر المطهّر من جميع الجهات الأربع، وذلك لأنّ عشرين ذراعاً وإن ورد في رواية عبدالله بن سنان عن الصادق إلّا أنّه قال عليه السلام: «قبر الحسين عليه السلام عشرون ذراعاً مكسّراً روضة من رياض الجنّة»؛[٥] فإنّ «المكسّر» عبارة عن ضرب عشرين في مثله، فيحتمل أن يكون أربعمأة ذراع من كلّ جانب، ويحتمل أن يكون مجموع حول القبر[٦٧/a] أربعمائة ذراع بأن يكون عشرين من كلّ طرف[٦]، وأمّا خمسة وعشرون من كلّ جهة فهو المرويّ عن [ال]حسن بن محبوب.[٧]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «كون».

٢. في المخطوطتين: «هذين» بدل «هاتين».

٣. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٣٩، الهامش ٤.

٤. في نسخة «ص» والمطبوعة: «عشرين» وكذا فيما بعده.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٧٢، ح ١٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٥١٢، الباب ٦٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٦.

٦. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٤٠، الهامش ٣.

٧. أنظر: وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٥١٢، الباب ٦٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٥.

وعلى أيّ حال فالمتيقّن هو عشرون[1] ذراعاً من كلّ جانب، وجعل شيخنا الأستاذ ﷺ خمسةً وعشرين هو المتيقّن.[2]

وكيف كان فما ورد في هذا المقام من [ب/٥٢] محلّ التخيير بين طوائف ثلاث:

طائفة دلّت بأنّه عند قبر الحسين ﷺ.

وطائفة دلت بأنّه الحائر.

وطائفة بأنّه حرم الحسين و«الحرم» وإن حُدّ في بعض الأخبار بأنّه خمس فراسخ من أربع جوانب إلّا أنّ إطلاق الحرم - كما في إطلاقه على حرم الرسول ﷺ والأمير ﷺ - لابدّ أن يكون بضرب من العناية ونحو من التوسّع. وأمّا «الحائر» فهو وإن اختلفت التفاسير فيه إلّا أنّه يظهر من آداب الزيارة أنّه قريب إلى المشهد المقدّس فقال ﷺ في خبر[الـ]حسين بن ثوير: «حتّى تصير إلى باب الحاير، ثمّ تقول: السلام عليك»[3] إلى آخره، والمراد منه هو الحرم الّذي دائر في ألسنتنا مقابل الرواق والصحن الشريفين.

وبالجملة بعد اختلاف التفاسير في معنى الحائر واختلاف الروايات في حدّ الحرم فيصيران مجملين، والمتيقّن هو الحضرة المقدّسة وهو ما دار عليه سور المشهد المقدّس في زماننا،[4] فيدخل المسجد الواقع عقيب الرأس في محلّ التخيير - لأنّه لا يزيد عن خمسة وعشرين ذراعاً - ويخرج منه الصحن الشريف وإن دخل في الحائر على بعض معانيه، وهو ما حار فيه الماء.

وبالجملة حيث إنّ التمام خلاف القاعدة فالمتيقّن منه ما ذكرنا.

وعلى أيّ حال لا شبهة أنّ التمام في هذه المواضع أفضل، كما يظهر من الأخبار،

---

١. في المخطوطتين: «العشرين» بدل «العشرون».

٢. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٤١، الهامش ٢.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٥٧٥، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٤٩٠، الباب ٦٢ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١.

٤. في المطبوعة هنا زيادة كلمة «هذا».

ولكنّ القصر أحوط؛ خروجاً عن شبهة الخلاف؛ فإنّ احتمال تعيّن التمام لا وجه له، فيدور الأمر بين التخيير وتعيّن القصر.

[الفرع] الرابع:

لا إشكال في أنّ التخيير في المقام استمراري؛ لأنّه تخيير شرعي ثبت من الأدلّة، فله أن يُتِمّ في [٦٧/b] صلاة الظهر ويقصّر في العصر وبالعكس.

[الفرع] الخامس:

هل يتعيّن عليه نيّة[١] أحدهما أو يكفي نيّة صلاة الظهر؟ ثمّ لو عيّنه هل يجوز له العدول في الأثناء أو يجب البقاء على ما عيّنه؟ الأقوى [الف/٥٣] عدم وجوب التعيين وجواز العدول إلى غير ما عيّنه، وذلك لإطلاق الأخبار، فإنّه يشمل كلا الأمرين؛ فإنّ قوله عليه السلام: «من شاء أتمّ ومن شاء قصّر»[٢] وكذا قوله: «إن قصّرت فلك، وإن أتممت فهو خير»[٣] يشمل ما لو قصد أوّلاً ذات صلاة الظهر وكذا يشمل ما لو عيّن أوّلاً القصرَ ثمّ قبل السلام الواجب بدا له الإتمام، أو عيّن أوّلاً الإتمامَ ثمّ قبل الركوع في الركعة الثالثة بدا له القصر، وورودهما جواباً عن السؤال عن أصل التخيير في الحرم لا ينافي الأخذ بإطلاق الجواب.

نعم، لا يبعد أن يُدَّعى أنّ الخبرين ونحوهما ليسا في مقام بيان التخيير من حيث العدول ومن حيث النيّة بأن يجعل المنوي هو الحدّ المشترك بين الإتمام والقصر، كصلاة الظهر والعصر ونحوهما، إلّا أنّ الظاهر شمولهما لجميع الصور، فتأمّل.[٤]

ولكنّ الّذي يسهّل الخطب أنّ القصر والإتمام وإن قلنا بأنّهما ماهيّتان متباينتان

---

١. في المطبوعة: «هل يكفي نية» بدل «هل يتعيّن عليه».

٢. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٣٠، ح١٤٩٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٦، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١٠.

٣. تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٣٠، ح١٤٩٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٦، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.

٤. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسية، ج ٥، ص ٢٤٤، الهامش ٢.

ومقتضى التباين لزوم تعيين النيّة وعدم جواز العدول إلّا أنّه لا نسلّم أنّ كلّ متباين لابدّ من أن يُعيَّن بالنيّة[1] ولا يمكن العدول من مباين إلى غيره، بل التعيين لازم إذا لم يكن بينهما مانزإلّا بالقصد، كالظهر والعصر، لا مثل المقام الّذي هما مميّزان خارجاً بالتسليم على الركعتين أو الدخول في ركوع الركعة الثالثة، فما كان تمييزه بأمر تكويني خارجي لا يلزم تعيينه في ابتداء الشروع.

وبالجملة وإن قلنا بأنّهما متباينان ولم نتصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر بل قلنا بأنّ الأقلّ بشرط لا عِدلٌ مع بشرط شيء فلا محالة متباينان إلّا أنّ التباين عقلاً لا ينافي الاتّحاد [٦٨/a] عرفاً، كما أنّه قد يكون بين الشيئين اتّحادٌ عقلاً واختلاف عرفاً، كالأمة والعبد، والمدار في النيّة على الاشتراك في الصورة عرفاً، فلو نوى صلاة الظهر ولم يعيّنها قصراً أو تماماً صحّ المنويّ فيصحّ أن يسلّم على الركعتين وأن يلحق بهما ركعتين أخريين. وأمّا مسألة [ب/٥٢] العدول عمّا نوى فعلى فرض التباين فلابدّ من شمول أدلّة الباب له، فتأمّل.

ثمّ إنّ محل البحث فيما لو كان ملتفتاً إلى ما نوى وعدل عنه إلى غيره، وأمّا لو نوى التمام فسلّم على الركعتين ساهياً أو نوى القصر فأتمّه ساهياً فالحكم بالصحّة مشكل إلّا أن يستفاد من أدلّة التخيير كفاية إتيان أحد الفردين خارجاً وإن لم يلتفت إليه إلى الفراغ منه إذا كان ناوياً للصلاة، أو يدّعى أولويّة هذا القسم من صورة العدول.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّهما ماهيّتان متباينتان فلا إشكال في صحّة الإتمام مطلقاً ولو كان عليه فريضة مقضيّة وقلنا بعدم صحّة التطوّع لمن عليه فريضة؛ فإنّ الركعتين الأخيرتين ليستا بتطوّع.

وأمّا لو قلنا بأنّ التخيير من قبيل التخيير بين الأقلّ والأكثر فكذلك أيضاً؛ لعدم

---

١. في متن نسخة «ش»: «بالنسبة» وفي هامشها: «بالنيّة، ظ».

اندراج المقام في باب التطوّع[١] لمن عليه الفرض قطعاً وإن قلنا بأنّ الأخيرتين نفل وتطوع، وهذا واضح جدّاً.

[الفرع] السادس:

هل تصحّ النوافل الساقطة في السفر في هذه الأماكن مطلقاً سواء صلّى قصراً، أم تصحّ إذا صلّى تماماً، أم تسقط مطلقاً؟ وجوه، والأقوى صحّتها مطلقاً؛ للأخبار الدالّة على أنّ عند قبر الحسين عليه السلام والحرمين ولو كان المسافر مقصّراً يتنفّل ما قدر عليه، بل في خبر علي بن أبي حمزة[٢] عن العبد الصالح عليه السلام قال: وسألته عن الصلاة بالنهار عند قبر الحسين عليه السلام ومشاهد النبي والحرمين تطوّعاً ونحن نقصّر؟ فقال: «نعم، ما قدرت عليه»[٣] ولا وجه [٦٨/b] لحمل الأخبار على غير الرواتب من النوافل؛ لاستبعاد السؤال عنها مع ورود الإطلاقات والعمومات باستحباب النافلة مطلقاً.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في أنّ وجه السؤال ثبوت التخيير في هذه الأماكن وارتكازيّة سقوط النافلة للصلاة المقصورة في السفر، فيتوهّم أنّ صحّة التخيير يلازم [الف/٥٤] صحّة النافلة فيسأل عنها، فإذا أجاب الإمام عليه السلام بصحّة النافلة فيدلّ على صحّة الراتبة.

هذا مع أنّ في خبر علي بن أبي حمزة سئل عن نافلة النهار، وهي كالصريحة في نافلة الظهرين، ولا ينافي ما فيه من مشهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لإمكان حمله على مسجده صلى الله عليه وآله وسلم، وحمل الحرمين على حرم الله سبحانه وحرم الأمير عليه السلام.

وكيف[٤] **كان**، من التأمّل في الأخبار ومن التعليلات الواردة بأنّ الزيادة في الصلاة

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٤٦، الهامش ١.

٢. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٤٦، الهامش ٣.

٣. كامل الزيارات، ص ٢٦١، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٣٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٤. في المطبوعة: «فكيف» بدل «وكيف».

خير وزيادة الخير خير»[١] وممّا دلّ على أنّه لو صلحت النافلة[٢] في السفر لتمّت الفريضة يستفاد الملازمة بين صحّة الإتمام وصحّة النافلة ولو صلّى الفريضة قصراً، بل ولو صلّى الفريضة في خارج هذه الأماكن، كما ينسب إلى الشهيد في *الذكرى*.[٣]

ولكنّه لا يخفى أنّه حيث ورد النهي في رواية عمّار بن موسى قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الصلاة في الحائر؟ قال: «ليس الصلاة إلّا الفرض بالتقصير، ولا تصلّ النوافل»[٤] فإتيانها رجاءً للمطلوبيّة لا بأس به، وأمّا بقصد[٥] الأمر فمشكل وإن كان ظاهر عدّة من الأخبار صحّته، فتأمّل.[٦]

[الفرع] السابع:

لو فاتت الصلاة في غير أماكن التخيير فيجب قضاؤها على نحو ما فاتت ولو في أماكن التخيير، فإذا فاتت سفراً فلا يتخيّر بين التمام والقصر ولو قضاها في أماكن التخيير؛ لعدم شمول الأخبار له[٧]. وأمّا لو فاتت في أماكن التخيير فتارةً يقضيها في هذه الأماكن، وأخرى في غيرها. ثمّ في الأوّل فتارةً يقضيها بعد [٦٩/a] خروجه عنها وعوده إلى المحلّ الّذي فاتت فيه أو في مثل هذا المحلّ، كما لو فاتت في مسجد الكوفة وأراد أن يقضيها في الحائر، وأخرى: يقضيها من دون خروجه عنه. والأقوى في الجميع وجوب قضائها قصراً.

أمّا فيما إذا قضاها في غير هذه الأماكن فالأمر أوضح؛ لاحتمال مدخليّة البقاع[٨] المتبرّكة في التخيير ولو بالنسبة إلى ما فات فيها. نعم، الشبهة الموجبة لبقاء حكم

---

١. أنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢٦، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.
٢. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٤٨، الهامش ٣.
٣. ذكرى الشيعة، ج٤، ص٣٣٥.
٤. كامل الزيارات، ص٢٦١، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٣٦، الباب ٢٦ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٥. في المطبوعة: «لقصد» بدل «بقصد».
٦. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٥٠، الهامش ٤.
٧. في هامش نسخة «ش»: «لانصرافها إلى غيره».
٨. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٥١، الهامش ١.

التخيير في القضاء حتّى في غير هذه الأماكن هي ما يستفاد من أدلّة القضاء من وجوب القضاء على نحو ما فاتت، والدليل يشمل ما إذا قضاها في غير أماكن التخيير؛ لأنّ مقتضى دليل مطابقة القضاء لما فات أن يكون التخيير الّذي كان في الفائت ثابتاً في قضائه في كلّ مكان أدّاه.

ولكنّه لا يخفى أنّ الظاهر من الأدلّة هو أنّ الواجب هو [ب/٥٤] القصر وإنّما ثبت التخيير لفضل الصلاة في هذه الأماكن، ومعلوم أنّه لا فضيلة في غير هذه الأماكن فيجب القصر؛ لأنّه الفائت الأصلي[١]. وأمّا في نفس هذه الأماكن فبناءً على ما تقدّم - من أنّ الواجب الفائت الأصلي هو القصر.[٢] وجوب قضائها قصراً، سواءٌ قضاها في محلّ آخر من أماكن التخيير أو في نفس محلّ الفوت، وسواء خرج منه ورجع إليه أو بقي فيه إلى أن فات وقته وأراد القضاء.

نعم، لو لم يخرج منه فلا يبعد جواز التخيير في القضاء بدعوى شمول أدلّة التخيير لهذه الصورة؛ لأنّ الصلاة المقضيّة كأنّها هي الّتي وجب عليه إتيانها مخيّراً فيبقى التخيير إلى أن يؤدّيها، فتأمّل.

[الفرع] الثامن:

هل يختصّ التخيير بالصلاة أو يعمّ الصوم؟ وجهان، والأقوى هو الاختصاص؛ لعدم دليل على ثبوت الملازمة بينهما[٣] حتّى في هذا الحكم. هذا مع ما عن عثمان [٦٩/b] بن عيسى قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن إتمام الصلاة والصيام في الحرمين؟ فقال: «أتمّها ولو صلاة واحدة»؛[٤] فإنّ من جواب الإمام عليه السلام يظهر الاختصاص؛ لأنّ السؤال كان عن كليهما وأجاب عليه السلام عن الصلاة. هذا مضافاً بتصريح

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٥١، الهامش ٣.

٢. في هامش نسخة «ش»: «الأقوى، ظ».

٣. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٥٢، الهامش ١.

٤. الكافي، ج ٤، ص ٥٢٤، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٢٩، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٧.

الحكم في الصلاة في جميع أخبار الباب، ولوكان الحكم مشتركاً لذكرلا محالة في إحدى الروايات على نحو يعمّها.

[الفرع] التاسع:

لا إشكال في أنّه لولم يبق من الوقت إلّا مقدارأربع ركعات لا يجوزله الإتمام حتّى في صلاة العصر؛ لأنّ «قاعدة من أدرك» يختصّ بما إذا ضاق الوقت اتّفاقاً، فلا يجوزعمداً تفويته. فعلى هذا لولم يبق إلّا مقدارسبع ركعات فلا يجوزله إتمام الظهر[1]، بل يقصّرفيه ويتخيّرفي العصر.

المسألة الثالثة:

لو قصّر المسافراتّفاقاً قبل بأنّه لا تصحّ صلاته وأعاد قصراً.[2] وقبل تفصيل الصورفي المسألة ينبغي أن يعلم أنّ المختارهو صحّة عبادة تارك[3] طريقي الاجتهاد[4] والتقليد إذا طابق عمله الواقع مع تمشّي قصد القربة منه، سواءٌ كان هناك طريق لو تفحّص عنه لكانت وظيفته العمل به ظاهراً - كما لوكانت هناك بيّنة تدلّ على أنّ هذا المقدارمن السيرليست مسافة وهولم يعلم بها أولم يعلم بحجّيّتها فصلّى قصراً باعتقاده أنّه مسافة وتبين كونها كذلك واقعاً - أولم يكن هناك طريق معتبر- كما لو قلّد أمّه مثلاً وطابق عمله الواقع - ففي كلتا الصورتين تصحّ عمله؛ لأنّ المدارعلى الواقع وهذا حكم عقلي غيرقابل للتخصيص، فالصورالّتي نقول ببطلان[5] صلاة المسافرإذا صلّاها قصراً لابدّ أن لا تكون من صغرويّات هذه الكبرى، وهي صحّة

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٥٤، الهامش ٤.

٢. شرايع الإسلام، ج١، ص١٢٤.

٣. في المطبوعة: «تاركي» بدل «تارك».

٤. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٥٤، الهامش ٦.

٥. في المطبوعة: «بصحّة صلاة المسافر إذا صلّاها قصراًلابدّ أن تكون» بدل «ببطلان صلاة المسافر إذا صلّاها قصراًلابدّ أن لا تكون».

عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا طابق عمله الواقع وتمشّى منه قصد القربة.

إذا عرفت ذلك فلا يخفى أنّ للمسألة [٧٠/a] صوراً ينبغي التعرّض لها.

[صور خمسة]

[الصورة] الأُولى

أن يكون عالماً بالحكم والموضوع إجمالاً ولكنّه شرع في الصلاة غافلاً عن علمه[١] بكليهما مع قصد المأُموربه وسلّم على القصر غافلاً أيضاً، وهذا لا إشكال في صحّته، فضلاً عمّا كان حين الشروع ملتفتاً وحين التسليم غافلاً.

[الصورة] الثانية

أن يكون عالماً بالحكم والموضوع ولكنّه قصد التمام نسياناً ثمّ سلّم على ركعتين ناسياً، وهذا بناءً على أن لا يكون القصروالإتمام من مقوّمات الفعل حتّى يجب نيّتهما - كما في *الجواهر*[٢] - والمفروض عدم تعدّد ما في الذمّة حتّى [الف/٥٥] يجب تشخيصه بالنيّة فلا موجب للبطلان أيضاً؛ لأنّ نيّة التمام لغو لا أثر لها إلّا أنّ الحقّ بطلان الصلاة حتّى لو التفت قبل التسليم وسلّم عن التفات على ركعتين؛ لأنّ القصروالإتمام بالنسبة إلى الحاضروالمسافر ماهيّتان متباينتان[٣]، وليس مميّزهما صِرفَ التسليم على ركعتين وعدم التسليم عليهما.

نعم، في باب تخييرالمسافرفي الأماكن الأربعة الحكم كذلك، ولكنّه في غير ذلك فلابدّ من[٤] تحقّق القصر نيّته[٥] حين الشروع ووقوعه خارجاً لا أثر له، سواءٌ

---

١. «عمله» في متن نسخة «ش» و في هامشها: «علمه، ظ».

٢. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج٧، ص٥٧٤.

٣. في هامش نسخة «ش»: «لأنّ بشرط لا، عدل ومقابل بشرط شيئ».

٤. في هامش نسخة «ش»: «في، ظ».

٥. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ».

التفت قبل التسليم أو لم يلتفت وإنّما سلّم على ركعتين غفلة.

[الصورة] الثالثة

أن يكون جاهلاً بالحكم مع علمه ببلوغ ما قصد سيره مسافة فبنى على أن يأتي بالتمام فسلّم على ركعتين غفلة، والأقوى وجوب الإعادة عليه؛ لأنّه لم يأت بما نواه، فبعد الصلاة لو علم الحكم فإذا كان في الوقت يعيدها قصراً؛ لارتفاع جهله فيخرج عن موضوع مَن صحّ منه التمام. وإذا كان خارج الوقت فقد يقال بوجوب التمام عليه؛ لأنّ ما فات منه هو التمام؛ لأنّ الجاهل بالحكم في هذه المسألة حكمه الواقعي هو التمام. ويمكن أن يقال بوجوب القصر عليه؛ لأنّه [٧٠/b] وإن كان حكمه الواقعي في حال الجهل التمام إلّا أنّ التمام والقصر بالنسبة إلى الجهل والعلم كالاختلاف بين النائب والمنوب عنه في الذكوريّة والأنوثيّة بالنسبة إلى الجهر والإخفات، فالقاضي الّذي علم بوجوب القصر على المسافر لا يجوز له أن يُتِمّ وإن كان لو أتى المكلّف به حال الجهل كان مكلّفاً بالتمام.

هذا مضافاً إلى ما نقّحناه في الأصول من أنّ القضاء وإن لم يكن بالأمر الأوّل - فإنّ الواجب المقيّد بوقت لا يمكن أن يبقى بعد انتفاء قيده - إلّا أنّه ليس بأمر جديد، بمعنى أن يكون واجباً بملاك آخر بل الحقّ هو الجمع بين المعنيين، وهو أنّ ملاك الأمر الأوّل اقتضى وجوبه بعد الوقت، ومرجع هذا المعنى إلى أنّ دليل القضاء يوجب التوسعة في الوقت[1]، فهو في الحقيقة يأتي المأمور به في هذا الزمان، ولا إشكال في أنّه لو علم بالحكم في الوقت قبل أن يصلّي يوجب عليه القصر فكذلك لو علم به بعد خروج الوقت؛ لأنّ من دليل القضاء إذا استفيد التوسعة في الوقت فمقتضاه اتّحاد حكم الموسّع مع الموسّع فيه.

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٥٧، الهامش ٢.

[الصورة] الرابعة

أن يكون عالماً بالحكم وجاهلاً[١] بأنّ ما قصد[٢] سيره مسافة، وهذا على قسمين؛ لأنّه قد ينسى عمّا هو معتقده[٣] فينوي القصر ويأتي به، وأخرى لا ينسى عمّا هو اعتقاده فينوي على ما هو تكليفه على طبق اعتقاده وهو التمام ويسلّم على القصر غفلة. أمّا الأوّل فتارةً يعتقد عدم المسافة من دون فحص عمّا هو معتقد العرف، وأخرى يرى خطأ العرف. فإذا لم يتفحّص واعتقد عدم المسافة فنسي وصلّى قصراً ثمّ تبيّن أنّ معتقَد العرف كان خطأ واقعاً فصلاته باطلة[٤]؛ لأنّ الواقع وإن كان مسافة إلّا أنّه ما لم يعتقد خطأ العرف كان تكليفه في الواقع هو التمام؛ لما بيّنّا في صدر المسألة أنّ المدار في المسافة ليس على الواقع ما لم ينكشف خطأ العرف.

نعم، لو انكشف يتبدّل حكمه [٧١/a] ويصير حكمه هو الواقع، وسيجيء توضيحه أيضاً. وأمّا إذا اعتقد خطأ العرف ونسي وصلّى ما هو تكليفه في الواقع وهو القصر فصحّت صلاته وإن لم يأت بما هو وظيفته بحسب معتقَده. وأمّا لو اعتقد عدم المسافة فنوى الإتمام فسلّم اتّفاقاً على ركعتين فصلاته باطلة[٥] فيجب عليه الإعادة قصراً، بل حكم هذا الجاهل في وجوب القصر عليه اظهر بالنسبة إلى القضاء؛ لأنّ ما فات منه واقعاً هو القصر.

نعم، في الصورة[٦] الّتي قلنا إنّ الجاهل بالموضوع كجاهل الحكم يجب عليه التمام فحكم المسألتين حكم واحد.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «مركّباً».

٢. في المطبوعة: «قصده» بدل «قصد».

٣. في هامش نسخة «ش»: «من عدم كون مسيره مسافة».

٤. لم ترد كلمة «باطلة» في نسخة «ش» و لكن مكتوب في الهامش: «باطلة، ظ».

٥. لفظنا «فصلاته باطلة» لم ترد في المطبوعة.

٦. في هامش نسخة «ش»: «وهي ما إذا لم يتفحّص عن معتقد العرف و صلّى قصراً».

ولكنّه قد عرفت أنّ العلم والجهل ليسا كسائر الخصوصيّات الّتي يجب أن يكون القضاء مطابقاً لما فات، بل بالعلم يتبدّل الحكم.

هذا مع أنّ الرواية الآتية الدالّة على وجوب التمام على الجاهل هي بنفسها تدلّ على أنّ من فات عنه الصلاة إذا يريد أن يقضيها وعلم أنّ حكم المسافر القصر يجب أن يقضي قصراً؛ لأنّه داخل في من قرأ عليه آية التقصير[1] فتأمّل.[2]

نعم، وجوب الإعادة[3] في الوقت لا يخلو عن إشكال بناءً على ما أفاده في *الجواهر* من أنّ نية القصر والتمام[4] ليست[5] من مقوّمات الفعل؛[6] لأنّ في السابقة حكم الجاهل كان في الواقع هو التمام[7]، فإذا نوى ما هو تكليفه ولكنّه لم يأت به - بل أتى تكليف العالم - وجب عليه الإعادة.

غاية الأمر لو علم بالحكم قبل أن يصلّي يصلّي قصراً؛ [ب/٥٥] لتبدّل عنوانه. وهذا بخلاف الجاهل بالموضوع؛ فإنّ تكليفه الواقعي كان هو القصر فإذا أتى به فلا يجب عليه الإعادة.

نعم، لو[8] نوى[9] التمام الّذي هو غير وظيفته، ولكن تقدّم أنّ هذه النيّة لا تضرّ بالعبادة؛ لأنّها ليست من مقوّماتها، بل المقوّم لها أصل النيّة والمفروض حصولها.

---

١. النساء(٤):١٠١.

٢. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٦٠، الهامش ٤.

٣. في هامش نسخة «ش»: «على من اعتقد عدم المسافة فنوى الاتمام ولكن سلّم على الركعتين اتفاقاً».

٤. في المطبوعة: «الاتمام» بدل «التمام».

٥. في المخطوطتين والمطبوعة «ليس» بدل «ليست».

٦. جواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج ٧، ص ٥٧٤.

٧. لم ترد لفظة «التمام» في المطبوعة.

٨. لم ترد لفظة «لو» في نسخة «ص» والمطبوعة.

٩. وردت في متن نسخة «ش» كلمة «لو» بين كلمتي «نعم» و «نوى» وفي هامشها: «الظاهر أنّ كلمة "لو" زائدة أو سقط عن العبارة شيئ».

[الصورة] الخامسة:

لو قصّر مع اعتقاده بأنّ تكليفه الإتمام ثمّ تبيّن أنّ تكليفه كان في الواقع القصر، وهذا [٧١/b] لا إشكال في فساده؛ لعدم تمشّي قصد القربة منه، فيجب عليه الإعادة أو القضاء قصراً. نعم، لو فرض إمكان تمشّي قصد القربة منه فلا إشكال في صحّته.

وعلى أيّ حال هذا القسم ليس داخلاً في مثل عبارة *الشرائع* ونحوه: «ولو قصّر المسافر اتّفاقاً لم تصحّ صلاته»[1]؛[2] لأنّه داخل في تعمّد القصر.

المسألة الرابعة:

لو أتمّ المسافر صلاته جاهلاً بالحكم فهو معاقب ولكن تصحّ صلاته فلا إعادة عليه لا في الوقت ولا في خارجه.

والكلام في هذه المسألة تارةً في البحث عن المسألة الأصوليّة، وهي: كيف يجتمع العقاب مع الصحّة، لأنّ العقابَ فرع مخالفة الأمر والصحّةَ فرع موافقته؟ وأخرى عن الفقهيّة.

أمّا الأصوليّة فقد أجيب عن الإشكال بأجوبة مذكورة في رسائل شيخنا الأنصاري ﷺ،[3] ونحن أوردنا على الجميع، ومن أراد فليراجع تعليقتنا عليه، وذكرنا أنّ الصواب[4] أن يقال: إنّه يمكن أن يكون لقيدٍ خاصّ ملاكٌ للقيديّة في حال ومصلحة نفسيّة في جميع الحالات، فيكون التسليم على ركعتين قيداً للعالم به بنتيجة التقييد، وواجباً نفسيّاً على كلّ مكلّف، فإذا لم يسلّم الجاهل على ركعتين فقد خالف الواجب النفسي ولكنّه أتى بالمكلّف به؛ لكون التكليف المشترك بين

---

١. شرايع الإسلام، ج١، ص١٢٥.

٢. ذكرى الشيعة، ج٤، ص٣٣٤.

٣. فرائد الاصول، ج٢، ص٤٣٠ - ٤٤٠.

٤. في المطبوعة: «والحقّ» بدل «ونحن أوردنا على الجميع.. وذكرنا أنّ الصواب».

القصر والإتمام - وهو ركعتان - واجباً واقعاً.

وبعبارة أخرى[١] المكلّف به في الواقع هو الركعتان ثمّ يحرم الإتيان بالركعتين الأخيرتين منضمّاً إلى الأوليين بالتحريم النفسي لكلّ مسافر ثمّ يجعل الركعتان مانعتين للعالم بالتحريم النفسي.

لكنّه لايخفى أنّه لوكان الواجب[٢] مشتركاً بين الركعتين واقعاً على هذا النحو للزم القول بالصحّة في المسألة السابقة - وهي [٧٢/a] لو قصّر المسافر اتّفاقاً - مع أنّهم لا يلتزمون به.

وبالجملة هذا الجاهل بوجوب القصر على المسافر لو نوى التمام وقصّر من باب الاتفاق تفسد صلاته مع أنّه لوكان مخيّراً لا وجه لفساده، بل يقال بأنّه لو نوى القصر تفسد صلاته أيضاً، سواءٌ نواه عمداً - فإنّه تشريع محرّم[٣]؛ لأنّه مع اعتقاده بوجوب التمام على المسافر لا يمكن له نيّة القصر[٤] - أو نواه نسياناً؛ لأنّه لم يعتمد على ما نواه على طريق[٥] من الطرق الشرعيّة الّتي تدلّ على وجوب القصر، فبطلان صلاته في جميع هذه الصور لا يجتمع مع ما قلنا.

نعم، بناءً على ما أجاب به كاشف الغطاء يرتفع الإشكال؛[٦] لأنّ ما أفاده من صحّة الخطابين ترتّباً وإن لم يستقم من باب صحّة الترتّب[٧] عقلاً، إلاّ أنّه يصحّ من دليل خاصّ يدلّ على الترتّب، فمن حكم المشهور بالعقاب والصحّة يستفاد أنّ الحكم الواقعي أوّلاً هو القصر، ولو قصّر في التعلّم[٨] فحكمه الإتمام، وعلى هذا

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٦٢، الهامش ٤.

٢. في هامش نسخة «ش»: «المشترك بين القصر والاتمام، ظ».

٣. لم ترد لفظة «محرّم» في نسخة «ص» والمطبوعة.

٤. في هامش نسخة «ش»: «إلّا تشريعاً».

٥. في نسخة «ص»: «طرق» بدل «طريق».

٦. أنظر: فرائد الاصول، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

٧. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٦٣، الهامش ٤.

٨. في نسخة «ص»: «التعليم» بدل «التعلّم».

فيستقيم الفرع المتقدّم، وهو أنّه لو قصّر الجاهل بوجوب القصر اتّفاقاً يفسد صلاته؛ لأنّه لم يأت بما هو وظيفة الجاهل.

ثمّ إنّ هذا كلّه لو قلنا بالعقاب والصحّة، إلّا أنّه لم يعلم من مذهب المشهور أنّه معاقب لترك تكليف نفسي؛ فإنّ تقرير السيّد لأخيه وللرسي[1] لا يدلّ على أنّه اعترف بالعقاب على مخالفة الواجب النفسي، بل لعلّه التزم بالعقاب على ترك التعلّم.

[الف/٥٦] ومحصّل الكلام أنّ المشهور حيث اعترفوا بالعقاب على ترك الخطابات الطريقيّة - سواء صادفت الواقع أولم تصادف، غاية الأمر أنّهم في صورة عدم المصادفة يلتزمون بالعقاب من جهة قبح التجرّي - فلا يمكن استكشاف[2] المخالفة النفسي[ـه] من الاعتراف بالعقاب. فعلى هذا نحن لمّا أنكرنا العقاب على مخالفة الخطابات [ب/٧٢] الطريقيّة فلا نسلّم العقاب في المقام، فلنا أن نختار فيه أنّ العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر بنتيجة التقييد، وأمّا الجاهل بوجوبه على العالم بالقصر فيجب عليه التمام بالتقييد اللحاظي. فعلى هذا يكون المسافر على نوعين: العالم بوجوب القصر والجاهل بوجوبه، فحكم الجاهل هو التمام واقعاً، فلو قصّر اتّفاقاً - لنسيانه أنّ حكمه القصر[3] - تفسد صلاته؛ لأنّه لم يأت بما هو وظيفته ولو تمشّى منه قصد القربة.

وبالجملة من الالتزام بالعقاب لا يمكن استكشاف أنّه هناك خطاب خولف فلا وجه للالتزام بما أفاده كاشف الغطاء، مع أنّه بناءً عليه لابدّ من الالتزام بتعدّد العقاب لو ترك الجاهل القصر والإتمام كليهما والالتزام به بعيد، فالصواب أن يقال بالتنويع مع عدم الالتزام بالعقاب رأساً، ولو لم يكن بدّ من الالتزام به فلا بأس بأن يقال: وإن كان المسافر على نوعين: عالم بحكم القصر وجاهل به، إلّا أنّه يحرم

---

١. في المطبوعة: «للنرسي» وفي نسخة «ش»: «وللمريسي» و في هامشها: «في الرسي».

٢. في هامش نسخة «ش»: «مخالفة الخطاب، ظ».

٣. في هامش نسخة «ش»: «الإتمام، ظ».

إدخال الشخص نفسه عن اختيار في موضوع مَن وجب عليه التمام، كحرمة من أدخل نفسه في موضوع من يجب عليه التيمّم، فتأمّل.[١]

وأمّا الفقهيّة فالدليل في المقام هو صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم قالا: قلنا لأبي جعفر ﷺ: رجل صلّى في السفر أربعاً، أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قُرئت عليه آية التقصير وفُسِّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قُرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»،[٢] ولا إشكال في ظهورها في نفي القضاء والإعادة كليهما. والمراد من التفسير له إمّا لكونه عجمياً ولا يعرف اللسان، وإمّا لكونه متخيّلاً أنّ ظاهر الآية الشريفة في قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾[٣] هو الرخصة، فالمراد أنّه لو علم بوجوب القصر في السفر فليعد وإلّا فلا.

ولا يعارضها إلّا رواية العيص بن القاسم [٧٣/a] قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن رجل صلّى وهو مسافر فأتمّ الصلاة؟ قال: «إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا»؛[٤] فإنّ هذه الرواية تدلّ على التفصيل.

وصحيحة الحلبي: قلت لأبي عبدالله ﷺ[٥]: صلّيت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر. قال: «أعد»؛[٦] فإنّها تدلّ على الإعادة في الوقت وفي خارجه.[٧]

ومثله المرويّ عن *الخصال*: «وإن لم يقصّر في السفر لم تُجزِ صلاته؛ لأنّه قد زاد في فرض الله تعالى».[٨]

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٦٦، الهامش ١.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٦، ح ٥٧١؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.
٣. النساء (٤): ١٠١.
٤. الكافي، ج ٣، ص ٤٣٥، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٠٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٥. في المطبوعة: «عليه آلاف التحية والسلام» بدل «عليه السلام».
٦. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤، ح ٣٣؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٠٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.
٧. عبارة «فإنّها تدلّ.. وفي خارجه» وردت في المطبوعة بعد «في فرض الله تعالى» في الرواية التالية عن الخصال.
٨. الخصال، ص ٦٠٤، ح ٩.

ولكنّه لا يخفى أنّ الرواية الأولى محمولة على النسيان بقرينة رواية أبي بصير[١] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى فيصلّي في السفر أربع ركعات، قال: «إن ذكر في ذلك اليوم فليُعِد، وإن لم يذكر حتّى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه».[٢] مع أنّه على فرض شمولها للجهل والنسيان فتخصَّص بصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم؛ لأنّها أخصّ منها، وعلى فرض كون النسبة بينهما العموم من وجه - باعتبار اختصاص رواية العيص بالإعادة في الوقت واختصاص الصحيحة بالجاهل - إلّا أنّه لا إشكال في أنّ مادّة الاجتماع - وهو إعادة الجاهل في الوقت - داخل في الصحيحة؛ لاتّفاق الأصحاب[٣] على عدم وجوب الإعادة على الجاهل مطلقاً، ما عدا الاسكافي[٤] والحلبي[٥] فإنّهما ألحقا الجاهل بالناسي.

وأمّا صحيحة الحلبي -على فرض شمولها للجاهل- بأن يكون سؤاله عن قضيّة فرضيّة لا عن قضيّة راجعة إلى نفسه لجلالة قدره بأن يكون متمّاً عمداً أو جهلاً فالنسبة بينها وبين صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم بالأعمّ المطلق فتخصّص بها. وعلى فرض كون [ب/٥٦] النسبة الأعمّ من وجه بأن لم يجعل الظهر من باب المثال فتخصّص صحيحة الحلبي بالظهر وأعمّ من الجهل والنسيان، وصحيحة [ب/٧٣] الفاضلين تختصّ بالجهل وأعمّ من الظهر وغيره، إلّا أنّه لا إشكال بأظهريّة صحيحة الفاضلين في مادّة الاجتماع وهو وقوع الظهر تماماً جهلاً، ومقتضاه عدم

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٦٧، الهامش ٥.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٦٩، ح ٣٧٣؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

٣. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٦٨، الهامش ٢.

٤. نقله عنه العلامة الحلّي في مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٥٣٨، م ٣٩٥.

٥. الكافي في الفقه، ص ١١٦.

وجوب إعادته، مع أنّ ظهور صحيحة[١] الحلبي في النسيان[٢] لا يبقى مجال[٣] للتعارض، فضلاً عمّا هو واضح[٤] أنّ الظهر لا خصوصيّة له[٥] وإنّما هو من باب المثال. وأمّا بالنسبة إلى المرويّ في *الخصال* فلا إشكال في أنّه أعمّ من صحيحة الفاضلين ومن صحيحة عيص فيخصّص بهما، ويخرج الجاهل والناسي عن عموم قوله ﷺ: «لم تُجزِ» فيختصّ بالعامد والناسي إذا تذكّر في الوقت.

[فروع خمسة]

ثمّ إنّ هنا فروعاً ينبغي التعرّض لها.

[الفرع] الأوّل:

هل يختصّ وجوب التمام على الجاهل بالجاهل بأصل الحكم، أو يشمل الجاهل بخصوصيّاته، كمن جهل انقطاع كثرة السفر بإقامة عشرة وانقطاع سفر المعصية بقصد الطاعة ونحوهما فأتمّوا جهلاً؟ قولان، والأقوى هو الاختصاص؛ لأنّ ظاهر النصّ - وهو قوله ﷺ: «إن قُرِنَّت علمه آية التقصير وقُصِّرت له» - هو الجاهل بأصل الحكم، مع أنّ هذا هو المتيقّن منه. بل الأقوى أنّ الجاهل بالخصوصيّات يدخل فيمن قُرِنَّت عليه آية التقصير؛ لأنّ الآية الشريفة في مقام بيان تشريع أصل القصر على المسافر لا في بيان سائر أحكام المسافر من وجوب القصر على المطيع في سفره وعلى من انقطع كثرة سفره وعلى من نوى الإقامة ورجع عن نيّته قبل الصلاة تماماً، ونحو ذلك.

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٦٩، الهامش ٢.

٢. في هامش نسخة «ش»: «لكون السائل هو الحلبي».

٣. في هامش نسخة «ش»: «مجالاً، ظ».

٤. في هامش نسخة «ش»: «من، ظ».

٥. لم ترد لفظة «له» في نسخة «ص» والمطبوعة.

[الفرع] الثاني:

هل يلحق الصوم بالصلاة في ذلك أم لا؟ وجهان، بل قولان، ولا يبعد الإلحاق؛ فإنّه - مضافاً إلى عموم قوله عليه السلام: «وإن لم يكن قرئت عليه»[1]

[و] صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل صام شهررمضان في السفر، فقال: «إن كان لم يبلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد أجزء [٧٤/a] عنه الصوم»،[2] وبهذا المضمون صحيحة الحلبي[3] - ويدلّ عليه خبرعيص[4] عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: من صام في السفربجهالة لم يقضه»،[5] وقريب منه رواية ليث.[6] [الف/٥٧] وبهذه الأخبار تخصّص العمومات مثل قوله عليه السلام في خبرمعاوية بن عمّار: «إذا صام الرجل رمضان في السفرلم يجزه وعليه الإعادة»[7] ونحو ذلك من العمومات.

[الفرع] الثالث:

هل الجاهل بوجوب التمام حكمه حكم الجاهل بالقصرفي الإجزاء؟ قولان، والأقوى عدم الإلحاق؛ لأنّه لا دليل عليه إلّا ما يقال: إنّ ظاهرقولهم: أنّ الجاهل غيرمعذورإلّا في الجهروالإخفات والقصروالإتمام هو صحّة التمام في موضع القصر وبالعكس، وإلّا رواية منصورعن الصادق عليه السلام: «إذا أتيت بلدة وأزمعت المُقام[8]

---

١. في هامش نسخة «ش»: «يدلّ عليه، ظ».

٢. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢١، ح٦٤٤؛ وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٧٩، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح٢.

٣. وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٧٩، الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٣.

٤. في المطبوعة: «عيسى» بدل «عيص» والسهو واضح.

٥. الكافي، ج٣، ص١٢٨، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٨٠، الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٥.

٦. وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٨٠، الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٦.

٧. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٢١، ح٦٤٥؛ وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٧٩، الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١.

٨. في هامش نسخة «ش»: «بها، ظ».

عشرة أيّام فأتمّ الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة»[١].

ولكنّه لا يخفى ما في كليهما. أمّا قولهم فلا يستفاد منه الإجماع على كلتا المسألتين في كلا الشقّين مع مخالفة جمّ غفير في كفاية القصر موضع التمام. وأمّا الرواية فليست معمولاً بها[٢] بين[٣] القدماء وأكثر المتأخّرين،[٤] وإنّما عمل بها قليل من المتأخّرين.[٥]

ثمّ إنّ هذا كلّه على القول به إنّما هو في صحّة القصر مَقام التمام في الصلاة الّتي يمكن أن تكون مقصورة، كالرباعيّة، وأمّا ما لا يجوز قصره - كالمغرب والفجر بأن صلّى المغرب ركعتين أو صلّى الصبح ركعة جاهلاً - فلا إشكال في فساده ووجوب الإعادة في الوقت وخارجه. أمّا الصبح فلأنّه لا دليل عليه ولم يقل به أحد، وأمّا المغرب فإنّه وإن دلّ عليه خبر محمّد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام في المرأة[٦] الّتي صلّت المغرب ركعتين في سفرها، قال: «ليس عليها قضاء»[٧] إلاّ أنّه غير معمول به، ويعارضه الأخبار[٨] الصريحة في أنّ المغرب ليس فيه تقصير،[٩] فهذا مطروح أو مؤوّل بحمل الكلام على الاستفهام الانكاري [٧٤/b] أو حمل المرأة على غير البالغة، ونحوهما من المحامل وإن كانت بعيدة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢١، ح٥٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٢. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٧٣، الهامش ١.
٣. في نسخة «ص» والمطبوعة: «من» بدل «بين».
٤. أنظر: مدارك الأحكام، ج٤، ص٤٣٩.
٥. أنظر: الجامع للشرائع، ص٩٣؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج٣، ص٤٣٦ وأنظر: ذكرى الشيعة، ج٤، ص٣٣٤ - ٣٣٥.
٦. في المطبوعة: «المرأة» بدل «الإمرأة».
٧. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٦، ح٥٧٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٠٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح٧.
٨. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٧٤، الهامش ٢.
٩. أنظر: وسائل الشيعة، ج٤، ص٨١ - ٨٤ وص٨٦ - ٨٩، بابي ٢١ و ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، وأيضاً ج٨، ص٥٠٧، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.

[الفرع] الرابع:

هل يلحق بالجاهل بالحكم الجاهل[١] بالموضوع فيه؟ قولان، واحتمل شيخنا الأستاذ ﷺ الإلحاق؛ نظراً إلى أنّ الاعتقاد في المقام له موضوعيّة، فحيث إنّه توهّم أنّ مقدار السير ليس مسافة وصلّى تماماً فلا إعادة عليه؛ لأنّ المدار في المقدار على [ب/٥٧] نظر السائر. وأيّد ذلك بما في *المسالك*[٢] من أنّه لو أتمّ لجهله بالمسافة فلا إعادة مطلقاً؛ لاقتضاء الأمر الناشي من الأمر بالاستصحاب الإجزاء؛ فإنّ كلامه و إن كان في مورد الشكّ فعمل بالإتمام من جهة الأمر الظاهري إلّا أنّ مقتضى كلامه[٣] أنّه لو لم يشكّ واعتقد جهلاً مركّباً بعدم المسافة فيجزي أيضاً، والإجزاء لا يصحّ إلّا أن يكون للاعتقاد موضوعيّة و إلّا لا وجه لإجزاء الأمر الخيالي.

ولكنّه لا يخفى فيما أفاده من أنّه لم يعلم في باب المسافر أنّ للاعتقاد دخلاً في موضوع الحكم[٤] - لا نفياً ولا إثباتاً - فلو دلّ دليل على الإجزاء فهو، وإلّا فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة حتّى فيما إذا عمل بالقصر في موضع التمام وبالعكس من جهة الأمر الظاهري إذا انكشف الخلاف، فضلاً عمّا عمل بخلاف تكليفه الواقعي من دون استناد إلى أمر ظاهري[٥] وهو الأمر الخيالي. وعلى هذا فما أفاده في *الجواهر* من وجوب الإعادة في الوقت دون القضاء في خارج الوقت وإن فرّط في الفحص؛ لعدم صدق اسم الفوت[٦] لا وجه له؛ لأنّ الفوت ليس إلّا عدم امتثال ما هو المأمور به واقعاً، فلابدّ من الإجزاء بالنسبة إلى القضاء دون الإعادة من قيام دليل دلّ على التفصيل.

---

١. في هامش نسخة «ش»: «جهلاً مركّباً».
٢. *مسالك الأفهام*، ج١، ص٣٤٨.
٣. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٧٥، الهامش ٢.
٤. في المطبوعة: «الموضوع» بدل «موضوع الحكم».
٥. في هامش نسخة «ش»: «بل إلى أمر عقلي، ظ».
٦. *جواهر الكلام في ثوبه الجديد*، ج٧، ص٥٧٠.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ ﷺ قوّى أخيراً ما تقدّم منّا الإشارة إليه وهو أنّه لا دليل على دخل النظر والاعتقاد في باب القصر[٧٥/a] والتمام، بل المدار على ما هو ظاهر الأدلّة من أنّ حكم القصر والتمام مرتّب على العناوين الواقعيّة كسائر موضوعات الأحكام. نعم، أصل عنوان البحث إنّما هو لو اعتقد على خلاف ما هو الموضوع عرفاً. وأمّا لو وافق اعتقاده مع ما هو المسافة عرفاً[١] ثمّ تبيّن بالذرع ونحوه أنّه لم يكن كذلك، وهكذا لو عدّ العرف مقداراً خاصّاً غير مسافة ثمّ انكشف أنّه مسافة فلا يجب عليه الإعادة والقضاء؛ لما تقدّم في صدر البحث أنّ الموضوع الشرعي في باب المسافة هو الموضوع العرفي، والتحديدات الواردة [الف/٥٨] في الباب منزّلة على ما عدّه العرف مسافة أو غير مسافة، فالمدار على ما هو في أنظارهم كذا، بل بعد التحديد بالذرع ونحوه ليس المدار على الواقع وإن احتمله شيخنا الأستاذ ﷺ.

وحاصل ما أفاده ﷺ أنّ تحديدَ المسافة بثمانية فراسخ في أوّل الإسلام، وتحديدَ [ال]ثمانية بالمسافة بين «ظلّ عير» و«فيء وُعَير» يكشف عن أنّه لم يكن المدار على الثمانية التحقيقيّة، بل الأعمّ منها وممّا عدّه العرف ثمانية، فجعل الشارع نظر العرف طريقاً إلى إحرازها مع إعمال جهة موضوعيّة فيه بمعنى أنّه جعل توسعةً في الثمانية، فما لم يحرز الثمانية الواقعيّة فالمدار على ما يراه العرف ثمانية، وإذا أحرز الواقع فيتبدّل الحكم ويكون الواقع هو المدار.

ولا يخفى أنّ إقامة البرهان على هذه الدعوى مشكلة، فتدبّر.[٢]

[الفرع] الخامس:

هل ناسي الحكم حكمه حكم ناسي الموضوع أي السفر، أو هو جاهل

---

١. عبارة «وأمّا لو وافق اعتقاده مع ما هو المسافة عرفاً» لم ترد في المطبوعة.

٢. في المطبوعة: «فتأمّل جيّداً» بدل «فتدبّر».

بالحكم؟ قولان، ذهب السيّد ﷺ في *العروة* في أغلب المسائل باتّحاد حكم ناسي الموضوع والحكم،[١] ولكنّ الأقوى كونه جاهلاً بالحكم؛ لأنّ ناسي الموضوع يمتنع توجّه الخطاب إليه؛ لعجزه عن امتثاله، بخلاف الجاهل؛ فإنّ توجّه التكليف إليه لا محذور[٧٥/b] فيه، وليس هو عاجزاً عن الامتثال حين الجهل.

نعم، فرق بين الجاهل وناسي الحكم في مقامنا؛ فإنّ الجاهل البدوي يدخل في من لم يقرأ عليه آية التقصير فيصحّ صلاته تماماً؛ بناءً على ما تقدّم [من] أنّ الجاهل في هذا الباب مكلّف بالتمام واقعاً ولا عقاب عليه أيضاً؛ لأنّ وجوب التعلّم إنّما هو حكم طريقي لا عقاب على مخالفته. وأمّا ناسي الحكم فحيث إنّه قرئ عليه آية التقصير ونسيه فليس معذوراً، فيجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، فليس له حكم الجاهل البدوي ولا الناسي[٢]، وذلك واضح.

المسألة الخامسة:

إذا دخل الوقت وهو حاضر فسافر أو كان مسافراً ثمّ حضر فهل المدار في وجوب القصر أو التمام على زمانِ الوجوب أو زمانِ الأداء أو فرق بين القصر والتمام فالأوّل على زمان الوجوب والثاني على زمان الأداء، أو يتخيّر بينهما في كليهما، أو يُتِمّ مع السعة ويقصّر مع الضيق إمّا مطلقاً أو فيما إذا كان أوّل الوقت مسافراً فحضر؟ وجوه، بل أقوال، والأقوى أنّ المدار على زمان الأداء، وهذا هو المشهور أو الأشهر.[٣]

ثمّ إنّ التفصيلَ بين القصر والاتمام وجعلَ الحكم في الأوّل مدار زمان الوجوب

---

١. على سبيل المثال، أُنظر: *العروة الوثقى*، ج٣، ص٥١٠ - ٥١٤.

٢. في هامش نسخة «ش»: «للموضوع».

٣. أُنظر: *إيضاح الفوائد*، ج١، ص١٥٩ و*جواهر الكلام في ثوبه الجديد*، ج٧، ص٥٨٠.

وفي الثاني مدار الأداء - كما عليه الشهيدان،[١] وبعبارة أخرى إذا كان حاضراً فسافر يجب عليه التمام وإذا كان مسافراً فحضر يجب أيضاً عليه التمام - إنّما هو مبني على جعل القصر نظير التكليف الاضطراري وأنّ التكليف الأوّلي هو التمام، فعلى أيّ حال يجب التمام. نعم، لو كان في جميع الوقت مسافراً فيقصّر.

وكيف كان، لابدّ أوّلاً من ذكر الأخبار الدالّة على هذه الأقوال، ثمّ بيان الجمع بينها.

فممّا يدلّ على المختار صحيح إسماعيل بن جابر، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: [ب/٥٨] يدخل علي وقت الصلاة وأنا في السفر فلا أصلّي حتّى أدخل أهلي، فقال: «صلّ وأتمّ [٧٦/a] الصلاة»، قلت: فدخل علي وقت الصلاة وأنا في أهلي أريد السفر فلا أصلّي حتّى أخرج، فقال: «فصلّ وقصّر، فإن لم تفعل فقد خالفتَ - والله - رسول الله»[٢].

وصحيح محمّد بن مسلم في حديث قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس، فقال: «إذا خرجت فصلّ ركعتين»[٣].

والرضوي: «فإن خرجت من منزلك وقد دخل عليك وقت الصلاة في الحضر ولم تصلّ حتّى خرجت فعليك التقصير، وإن دخل عليك وقت الصلاة في السفر ولم تصلّ حتّى تدخل أهلك فعليك التمام».[٤]

وخبر الوشّاء قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «إذا زالت الشمس وأنت في المصر وأنت تريد السفر فأتمّ، فإذا خرجت بعد الزوال قصّر العصر».[٥]

ولا يخفى صراحةُ صحيحة إسماعيل والرضوي في المدّعى، وظهورُ صحيحة محمّد بن مسلم وخبر الوشّاء فيها أيضاً؛ لأنّ قوله: «حين تزول الشمس» أي حين

---

١. البيان، ص٢٦٤؛ اللمعة الدمشقية، ص٣٩ والروضة البهية، ج١، ص٧٨٩.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٢، ح٥٥٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٢٤، ح٥٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
٤. فقه الرضا، ص١٦٢.
٥. الكافي، ج٣، ص٤٣٤، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح١٢.

دخل وقت الصلاة. وهكذا ظهور خبر الوشّاء في أنّ قوله عليه السلام: «فأتمّ» أي في المصر؛ فإنّ مفاده أنّ صلاة الظهر حيث إنّك في المصر حين زوال الشمس فأتمّها؛ لأنّك لم تسافر بل تريد السفر. وأمّا العصر فقصّرها؛ لأنّك تصلّيها في السفر من جهة استحباب التفريق. وأمّا حمل هذه الأخبار على الخروج قبل زمان يسع فعل الصلاة وما تحتاجه من الشرائط ففي غاية البُعد، خصوصاً في صحيحة إسماعيل والرضوي.[1]

ثمّ إن صحيح محمّد بن مسلم مروي في الكتب الثلاثة من المشايخ،[2] والكافي رواه بطريق آخر غير طريق الشيخ والصدوق، فلا إشكال في صحّة سنده والاطمئنان بصدورها[3]، ولا إشكال في ظهوره في المدّعى، بل صراحته؛ لأنّ من زوال الشمس إذا خرج المسافر من منزله إلى وصوله إلى حدّ الترخّص يسع الصلاة مع جميع شرائطه، ولا وجه لحمله على خروجه من حدّ الترخّص حين زوال الشمس.

وممّا يدلّ على المختار أيضاً [٧٦/b] صحيحة [ال]عيص قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدخل عليه وقت الصلاة في السفر ثمّ يدخل بيته قبل أن يصلّيها؟ قال: «يصلّيها أربعاً» وقال: «لا يزال يقصّر حتّى يدخل بيته».[4]

ولايخفى صراحتها [الف/٥٩] في المدعّى. نعم، لابدّ من تخصيص ذيله - **وهو** قوله عليه السلام: «لا يزال يقصّر[5] حتّى يدخل بيته» - بوصوله إلى حدّ الترخّص.

وممّا يدلّ على أنّ المدار على وقت الوجوب صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سئل عن رجل دخل[6] وقت الصلاة وهو في السفر فأخّر الصلاة حتّى قَدِم

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٨١، الهامش ١.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٤٣٤، ح ١؛ تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٤، ح ٥٦٦ والفقيه، ج ١، ص ٤٣٥، ح ١٢٦٨.

٣. في نسخة «ص» والمطبوعة «بصدوره» بدل «بصدورها».

٤. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٦٢، ح ٣٥٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥١٣، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

٥. لم ترد كلمة «يقصّر» في المطبوعة.

٦. في هامش نسخة «ش»: «عليه، ظ».

فهو[1] يريد يصلّيها إذا قدم إلى أهله فنسي حين قَدِم إلى أهله أن يصلّيها حتّى ذهب وقتها؟ قال: «يصلّيها ركعتين صلاة المسافر؛ لأنّ الوقت دخل وهو مسافر، كان ينبغي له أن يصلّي عند ذلك».[2]

ولايخفى صراحتها على أنّ المدار على وقت الوجوب؛ بناءً على تبعيّة القضاء للأداء.

وأصرح منه في ذلك صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة وهو في الطريق؟ فقال: «يصلّي ركعتين، وإن خرج إلى سفره وقد دخل وقت الصلاة فليصلّ أربعاً».[3]

ويظهر ذلك أيضاً من رواية بشير النبّال،[4] وصحيحة أخرى لمحمّد بن مسلم،[5] وصحيحة زرارة. نعم، صحيحة زرارة معارضة بصحيحة أخرى منه، ففي إحداهما عن أحدهما ﷺ أنّه قال في رجل مسافر نسي الظهر والعصر في السفر حتّى دخل أهله، قال: «يصلّي أربع ركعات».[6] وفي الأخرى عن أحدهما أنّه قال لمن نسي الظهر والعصر وهو مقيم حتّى يخرج قال: «يصلّي أربع ركعات في سفره» وقال: «إذا دخل على الرجل وقت صلاة وهو مقيم ثمّ سافر صلّى تلك الصلاة الّتي دخل وقتها عليه وهو مقيم أربع ركعات في سفره».[7] وحمل الأولى على قراءة المجموع من [٧٧/a] الظهر والعصر أربع ركعات بعيد.

وكيف كان مدرك هذا القول أيضاً لا يخلو عن قوّة سنداً ودلالةً وإن كان[8] القول

---

١. في المخطوطتين والمطبوعة: «وهو» بدل «فهو».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٦٢، ح٣٥١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٣، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٣، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.

٤. نفس المصدر، ص٥١٠، ح١٠.

٥. نفس المصدر، ص٥١١، ح١١.

٦. مستطرفات السرائر (موسوعة إبن ادريس الحلّي، ج٧)، ص٨٥، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح١٣.

٧. مستطرفات السرائر (موسوعة إبن إدريس الحلّي، ج٧)، ص٨٥، ح٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح١٤.

٨. في هامش نسخة «ش»: «مدركٌ، ظ».

الأوّل أقوى من كلتا الجهتين[١] وكثرة الروايات، مضافاً إلى كونها مشهورة بين القدماء والمتأخّرين عملاً، فلابدّ من حمل الثانية على تقيّة ونحوها؛ لأنّ عمل القدماء على طائفة من الأخبار مع كون معارضها بمرأى ومسمع منهم يوجب قوّةَ سندها[٢] ووهنَ معارضها[٣]، فالمتّبع هو الأولى.

[ب/٩٥] وممّا[٤] يدلّ على التفصيل بين السعة والضيق رواية إسحاق بن عمّار قال: سمعت أباالحسن عليه السلام يقول في الرجل يَقدَم من سفره في وقت الصلاة، فقال: «إن كان لا يخاف فوت[٥] الوقت فليُتِمّ، وإن كان يخاف[٦] خروج الوقت فليقصّر».[٧]

ولا يخفى أنّها[٨] مضافاً باختصاصها على من كان مسافراً فحضر ولا دليل على التفصيل في العكس عدم صراحتها فيه؛ لاحتمال أن يكون المراد من الإتمام الصلاة في المنزل ومن القصر الصلاة في السفر، أي إذا لم يخف فوت الصلاة فلا يصلّيها في السفر، بل يدخل منزله ويتمّ وإلّا فيصلّي في الطريق قصراً. ويشهد لهذا الحمل صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما - وفي نسخة عن أبي عبدالله عليه السلام - في الرجل يَقدَم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلاة، فقال: «إن كان لا يخاف أن يخرج الوقت فليدخل وليُتِمّ، وإن كان يخاف أن يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصلّ وليقصّر».[٩]

وما يدلّ على التخيير خبر منصور بن حازم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول:

---

١. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٨٤، الهامش ٢.

٢. في المطبوعة: «سندٍ لها» بدل «سندها».

٣. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٨٤، الهامش ٤.

٤. في نسخة «ش»: «ما» بدل «ممّا».

٥. ليست كلمة «فوت» في التهذيب.

٦. لم ترد كلمة «يخاف» في المطبوعة.

٧. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٣، ح ٥٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥١٤، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

٨. كذا في المخطوطتين والمطبوعة، والظاهر زيادة لفظة «أنّها».

٩. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٦٤، ح ٣٥٤؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥١٤، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.

«إذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله فإن شاء قصّر وإن شاء أتمّ[١]، والإتمام أحبّ إليّ».[٢]

ولا يخفى عدم صراحته في التخيير، بل يحتمل أن يكون المراد إن شاء صلّى في السفر[٧٧/b] قصراً وإن شاء صبر حتّى يدخل أهله فيصلّي تماماً، كما ذكره العلّامة في *المنتهى*.[٣] وليس هذا الاحتمال ممّا يكون بعيداً، مع أنّه لم ينقل القائل به[٤] إلّا الشيخ في بعض كتبه.

وعلى أيّ حال لا يدلّ على التخيير[٥] فيما كان أوّل الوقت حاضراً ثمّ سافر. نعم، التخيير في كلتا المسألتين من جهة الجمع بين الأدلّة[٦] لو لم نرجّح ما دلّ على أنّ المدار على حال الأداء لا إشكال فيه.

ثمّ إنّ التفصيل بين حال الوجوب وحال الأداء فيقال بأنّ المدار على حال الوجوب لو كان أوّل الوقت حاضراً فسافر وعلى حال الأداء لو كان بالعكس لم يدلّ عليه دليل، فما اختاره الأساطين - كالعلّامة في بعض كتبه والشهيدين[٧] - لا وجه له.

نعم، تقدّم أنّ مدرك ذلك كون القصر كالتكليف الاضطراري فالتمام هو الأصل، مع [الف/٦٠] أنّ بعض الأخبار الدالّة على المختار شاهد على أنّ المسافر إذا دخل أهله يُتِمّ كصحيحة عيص، وبعض الأخبار الدالّة على أنّ المدار على زمان الوجوب تدلّ على أنّ الحاضر لو سافر يُتِمّ، فأخذوا لكلّ من طرفي التفصيل طائفةً من أخبار البابين.

---

١. في نسخة «ص»: «تمّ» بدل «أتمّ».

٢. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٣، ح ٥٦١؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥١٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.

٣. منتهى المطلب، ج ٦، ص ٣٧٦.

٤. في هامش نسخة «ش»: «أي بالتخيير».

٥. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٨٦، الهامش ٧.

٦. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٨٧، الهامش ١.

٧. منتهى المطلب، ج ٦، ص ٣٧٦؛ اللمعة الدمشقية، ص ٣٩ و الروضة البهيّة، ج ١، ص ٣٧٦.

نعم، روى في *البحار* عن كتاب محمّدٍ الحضرمي ما يدلّ على التفصيل، قال: إذا خرج الرجل مسافراً وقد دخل وقت الصلاة كم يصلّي؟ قال: «أربعاً»، قال: قلت: فإن دخل وقت الصلاة وهو في السفر؟ قال: «يصلّي ركعتين قبل أن يدخل أهله، وإن وصل العصر فليصلّ أربعاً»؛[1] فإنّ ذيله يدلّ على أنّه إذا دخل أهله لا يصلّي ركعتين، بقرينة أنّه يصلّي العصر أربعاً[2] إذا وصل أهله، مع أنّه دخل وقت العصر في السفر بناءً على المختار.

نعم، يمكن المناقشة فيه بأنّه يدلّ على أنّ المدار على وقت الوجوب لا على التفصيل؛ لأنّه ليس لقوله ﷺ: «يصلّي ركعتين قبل أن يدخل أهله» مفهوم وإنّما حكم بوجوب إتمام العصر؛ بناءً على أنّ وقت العصر إنّما هو بعد القدمين أو أربعة أقدام.

وعلى أيّ حال ليس مستند التفصيل [٧٨/a] هذه الرواية - لأنّ القائلين به لا يعتمدون على هذا الكتاب، ولا على الراوي الّذي ينقل عنه محمّد الحضرمي - فلا وجه له أصلاً.

ثمّ إنّه لا وجه لحملهم الأخبار الدالّة على أنّ الحاضر إذا دخل عليه وقت الصلاة ثمّ سافر يقصّر الصلاة على ما إذا لم يسع وقت الصلاة مع الشرائط.

أمّا أوّلاً فلأنّ التقييد بلا موجب؛ لأنّه لو كان المدار على زمان الوجوب فلابدّ من الأخذ به تعبّداً، وسع وقت الصلاة أم لا، فضلاً عن وقت الشرائط؛ لأنّه يمكن أن يتعبّدنا الشارع بأنّه إذا دخل الوقت - أي إذا أدرك جزءاً منه - وسافر يجب عليه التمام، سواءً كان بمقدار الصلاة أم لا؛ لأنّ الأخبار الدالّة على أنّ المدار على وقت

---

١. بحار الأنوار، ج٨٦، ص٥٥، ح١٨.

٢. عبارة «فإنّ ذيله يدلّ.. يصلّي العصر أربعاً» لم ترد في المطبوعة.

الوجوب لم يقيّد فيها بأن يكون الوقت واسعاً، فلا وجه لحمل الأخبار الدالّة على الخلاف على ما إذا لم يسع الوقت.

ولا وجه لقياس المقام بذوي الأعذار فإنّ الحائض مثلاً وإن لم تجب عليها الصلاة إلّا إذا أدركت الوقت بمقدار يسع الصلاة مع الشرائط على خلاف في الشرائط؛ لأنّه مع الفارق؛ فإنّ باب ذوي الأعذار حيث يفوت الصلاة بعد ذلك فوجوب القضاء يتوقّف على تعلّق التكليف في أوّل الوقت. وأمّا الحاضر إذا سافر فيتبدّل تكليفه الحضري إلى السفري أو[1] بالعكس، فيمكن أن يقال بعدم تبدّل التكليف بمجرّد إدراك جزء من الوقت.

وأمّا ثانياً فلأنّ هذا التقييد ممتنع [ب/٦٠] في جملة من الأخبار، كالرضوي وصحيحة إسماعيل بن جابر وخبر الوشّاء،[2] فإنّ فرض السؤال فيها كونه حين دخول الوقت في الأهل، ولا شبهة أنّ الوقت إلى وصوله حدّ الترخّص يسع أزيد من صلاة واحدة مع جميع شرائطها.

وبالجملة هذا التفصيل لا مدرك له، فالعمدة في الباب وقوع التعارض بين ما يدلّ على أنّ [٧٨/b] العبرة بوقت الأداء مطلقاً، وما يدلّ على أنّ العبرة بوقت الوجوب[3]، وقلنا أنّ الأقوى هو الأوّل؛ لكثرة العمل، مضافاً إلى قوّة الدلالة.

هذا مضافاً بأنّ الإطلاق[4] غير معلوم القائل؛ فإنّ الأساطين من الطبقة المتوسّطة لم يعملوا بها بالنسبة إلى المسافر إذا حضر بل قالوا بأنّ المدار فيه على وقت الفعل لا الوجوب فالمتعيّن طرحها. واحتمال حملها على التقية بعيد[5]؛ لأنّ

---

١. في المطبوعة: «و» بدل «أو».

٢. تقدم في ص ٤٣٠.

٣. في هامش نسخة «ش»: «كذلك، ظ».

٤. في هامش نسخة «ش»: «بأنّهما بإطلاقها، ظ».

٥. وردت هنا حاشية في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة، ج ٥، ص ٢٩٠، الهامش ٤.

أغلب المخالفين يجوّزون[١] القصر والإتمام كليهما في السفر؛

نعم، حمل أصل الاختلاف على التقيّة على ما يستفاد من كلماتهم عليهم السلام: «نحن ألقينا الخلاف بينكم»[٢] لا بأس به.

ولكن هذا المعنى لا يفيد لطائفة دون أخرى. نعم، على ما ينقل من مالك[٣] أنّه قائل بتعيّن القصر في السفر في أصل صلاة المسافر وقائل بأنّ المدار على وقت الوجوب في هذه المسألة فيتعيّن حمل الأخبار الدالّة[٤] على أنّ المدار على وقت الوجوب على التقيّة المصطلحة. وعلى هذا فالحلف الّذي في صحيحة إسماعيل بن جابر وقع من الإمام عليه السلام[٥] يكشف عن أنّ ما ورد منهم عليهم السلام مخالفاً لهذا القول هو المحمول على التقيّة، لا أن يكون الحلف شاهداً على أنّ كون المدار على وقت أداء الفعل هو المحمول على التقية؛ لأنّه لم ينقل من أحد من المخالفين هذا القول؛ لأنّهم بين من يقول بالتخيير في أصل صلاة المسافر ومن يقول بتعيّن القصر وتعيّن وقت الوجوب في المقام، فالحقّ - بل المتعيّن.[٦] هو قول المشهور.

وكيف كان فالأقوى أنّه بالنسبة إلى الأداء المدار على وقت الفعل، وأمّا القضاء

---

١. في المخطوطتين والمطبوعة: «مجوّزون» بدل «يجوّزون».

٢. أُنظر: **الكافي**، ج٣، ص٢٧٦؛ **علل الشرائع**، ج٢، ص٣٩٥، ح١٥؛ **عدّة الأُصول**، ج١، ص١٣٠؛ **والحدائق الناضرة**، ج٦، ص١٤٢.

٣. «فأمّا حكم القصر فإنّهم اختلفوا فيه على أربعة أقوال: فمنهم من رأى أنّ القصر هو فرض المسافر المتعيّن عليه، ومنهم من رأى أنّ القصر والاتمام كلاهما فرض مخيّر له كالخيار في واجب الكفّارة، ومنهم من رأى أنّ القصر سنّة، ومنهم من رأى أنّه رخصة وأنّ الاتمام أفضل؛ وبالقول الأوّل قال أبو حنيفة، وأصحابه والكوفيّون بأسرهم - أعني أنّه فرض متعيّن - وبالثاني قال بعض أصحاب الشافعي وبالثالث - أعني أنّه سنة - قال مالك في أشهر الروايات عنه، وبالرابع - أعني أنّه رخصة - قال الشافعي في أشهر الروايات عنه، وهو المنصور عند أصحابه»؛ **بداية المجتهد**، ج١، ص١٣٤.

٤. لم ترد الكلمة في متن نسخة «ش» و لكن في هامشها: «الدالّة. ظ».

٥. **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٥١٢، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.

٦. في المطبوعة: «بل الحقّ والمتعيّن» بدل «فالحقّ، بل المتعيّن».

فهل يبتني على الأقوال في الأداء، أو يمكن اختيار القول بأنّ العبرة في الأداء على وقت الفعل وأتما في[1] القضاء فيتخيّر بين القصر والإتمام؟ وجهان، واختار الأخير في *العروة*[2] وعلّله بأنّه فاتت منه الصلاة في مجموع الوقت. والمفروض أنّه كان [٧٩/a] مكلّفاً في بعضه بالقصر وفي بعضه بالتمام.

ولكنّه لا يخفى أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية هو الأوّل؛ لأنّ ما فات منه هو الصلاة في آخر الوقت؛ فإنّ أوّل الوقت تبدّل تكليفه إلى سنخ آخر أدائي، وما فات منه هو التكليف الّذي خرج وقته.

وبعبارة أخرى قبل خروج الوقت كان مكلّفاً بتكليف قصري أو تمامي، وما فات منه[3] يجب أن يقضيه دون ما تعلّق به [الف/٦١] التكليف في زمان.

نعم، لو كان مخيّراً في الوقت بين القصر والتمام كلّاً في عرض الآخر لصحّ القول بالتخيير، بل لو قلنا بالتخيير طولاً - على [ال]فرض المحال، كما قال به في *العروة* في بعض فروض[4] التخيير بين الوضوء والتيمّم - لصحّ القول بالتخيير في القضاء. وأمّا مع عدم القول بالتخيير لا عرضاً ولا طولاً، بل قيل بتبدّل التكليف من القصر إلى التمام[5] أو العكس فلا معنى للتخيير في القضاء. وتعليله بأنّ الفائت هو التكليف في مجموع الوقت والمفروض كونه مكلّفاً في بعضه بالقصر وفي بعضه بالتمام، لا يستقيم إلّا من قبيل الصفة بحال متعلّق الموصوف؛ لأنّ كون التكليف فائتاً في مجموع الوقت إنّما هو باعتبار جزئه الأخير.

---

١. لم ترد كلمة «في» في المطبوعة.

٢. العروة الوثقى، ج٣، ص٥١٥، م١٠.

٣. لم ترد كلمة «منه» في المطبوعة.

٤. في المخطوطتين والمطبوعة: «الفروض» بدل «فروض».

٥. في المطبوعة: «الإتمام» بدل «التمام».

هذا كلّه بمقتضى القواعد الكلّيّة، وأمّا بحسب النصوص الخاصّة فليس في البين دليل يدلّ على أنّ العبرة بحال الفعل في الأداء والتخيير في القضاء؛ لأنّ صحيحة زرارة في قوله: «فنسي حين قَدِم إلى أهله» من الأخبار الدالّة على أنّ العبرة بحال الوجوب فقوله عليه السلام: «يصلّيها ركعتين؛ لأنّ الوقت دخل وهو مسافر»[1] لا يدلّ على أنّه كان الفائت هو التمام ويصلّي قضاءه قصراً لأنّ أوّل الوقت كان مكلّفاً به. **وبالجملة** بالمراجعة إلى الأخبار يظهر أنّه لا وجه لما أفاده في *العروة*.

ثمّ إنّه بناءً على ما حملنا عليه صحيحة زرارة لا يبقى للقول بأنّ المدار في الأداء على وقت الفعل [٧٩/b] وفي القضاء على وقت الوجوب دليل، كما اختاره في *السرائر*[2] حاكياً ذهاب جماعة من القدماء عليه، وتقدّم[3] أنّ مقتضى القواعد أيضاً كون القضاء تابعاً في الكمّ للأداء؛ وبعد ما عرفت من أنّ الأداء يدور مدار وقت الفعل فالتفصيل بين الأداء والقضاء لا وجه له، وعليك بالتأمّل التامّ.

---

١. **تهذيب الأحكام**، ج٣، ص١٦٢، ح٣٥١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٣، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، ح٣.
٢. **السرائر** (موسوعة ابن إدريس الحلّي، ج٨)، ص٤٨٢.
٣. في المطبوعة هنا زيادة كلمة «أيضاً».

فهرس مصادر التحقيق

المصادر العربيّة

* قرآن الكريم.

١. **الآراء الفقهية**، للشيخ هادي النجفي، تهران، چتر دانش، الطبعة الثانية، ١٤٤٠ق.

٢. **الإجازة الكبيرة**، للسيد شهاب الدين النجفي المرعشي(١٣١٥-١٤١١ق)، إعداد: الشيخ محمد السمامي الحائري، قم المقدسة، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١٤ق.

٣. **اجتماع الأمر والنهي**، للشيخ موسى النجفي الخوانساري(١٣٠٣-١٣٦٥ق)، تقريرات الميرزا النائيني، قم المقدسة، مكتبة الفقيه، ١٣٧٥ق.

٤. **أجود التقريرات**، للسيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧-١٤١٣ق)، تقريرات الميرزا النائيني، قم المقدسة، مؤسسة صاحب الأمر، ١٤١٩ق.

٥. **الاحتجاج على أهل اللجاج**. لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ق ٦)، إعداد: السيّد محمّد باقر الموسوي الخرسان، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤٠٣ق.

٦. **اختيار معرفة الرجال** (رجال الكشّي)، لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن

المعروف بـ«الشيخ الطوسي» (٣٨٥- ٤٦٠)، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧ق.

٧. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨- ٧٢٦)، تحقيق: فارس الحسّون، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ق.

٨. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، لأبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النُّعمان البغدادي المعروف بـ«الشيخ المفيد» (٣٣٦- ٤١٣)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ق.

٩. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥- ٤٦٠). إعداد السيّد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ق.

١٠. الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (م ٨٥٢ هـ ق)، بيروت- لبنان، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥ق.

١١. أعلام اسرة آل الحلو، للسيد خالد الحلو (المعاصر)، النجف الأشرف، مكتبة الأبرار، الطبعة الثانية، ٢٠١٩ق.

١٢. أعلام اسرة الوحيد البهبهاني، للشيخ عبدالحسين جواهر كلام، كربلا، دار الكفيل، ١٤٣٦ق.

١٣. أعيان الشيعة، للسيّد محسن الأمين العاملي (١٢٨٤-١٣٧١ق)، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ق.

١٤. الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرّة في السنة، لأبي القاسم رضي الدين السيّد علي بن موسى بن طاوس الحسني الحلّي (٥٨٩-٦٦٤)، الطبعة الثانية، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٧ش.

١٥. إكمال الدين وإتمام النعمة (كمال الدين)، لأبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحُسَيْن

بن بابويه القمّي المعروف بـ«الشيخ الصدوق» (م ٣٨١ هـ) تحقيق عليّ أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩٠ق.

١٦. أمالي الصدوق، لأبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الشيخ الصدوق» (م- ٣٨١)، تقديم: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الخامسة، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٠ق.

١٧. أمالي الطوسي، لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بـ«الشيخ الطوسي» (٣٨٥- ٤٦٠)، إعداد: مؤسسة البعثة، قم، دار الكتب الثقافة، ١٤١٤ق.

١٨. الإمامة والسياسة، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبه دينورى (٢١٣- ٢٧٦ هـ)، قم، نشر شريف الرضى، ١٤١٣ق.

١٩. الانتصار، لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى و علم الهدى (٣٥٥- ٤٣٦)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ق.

٢٠. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، لفخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي (٦٨٢-٧٧١)، إعداد: عدّة من العلماء، الطبعة الثانية، طهران و قم، بنياد فرهنگ إسلامي كوشان پور و إسماعيليان، ١٣٦٣ش.

٢١. بحار الأنوار الجامعة لِدُرَر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، للعلّامة محمّدباقر بن محمّدتقي المجلسي (١٠٣٧-١١١٠)، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.

٢٢. بدائع الصنائع (كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، الملقّب بمَلِك العلماء (م- ٥٨٧)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٤ق.

٢٣. البيان، للشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (م- ٧٨٦)، إعداد: محمّد الحسون، قم، ١٤١٢ق.

٢٤. تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة، للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن

ابن يوسف ابن المطهّر (٦٤٨ - ٧٢٦)، تحقيق: ابراهيم البهادري، قم المقدسة، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٠ق.

٢٥. تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، لأبي محمد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحراني (م٣٨١)، تحقيق: على أكبر الغفاري، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ق.

٢٦. تذكرة الفقهاء، للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨-٧٢٦)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤ ١٤١٧ق.

٢٧. تفسير العيّاشي، لمحمّد بن مسعود بن عيّاش السلمي السمرقندي المعروف بـ «العيّاشي» (أواخر ق ٣)، تحقيق: السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، ١٣٨٠ق.

٢٨. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع. لجمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الحلّي (م ٨٢٦). تحقيق: السيّد عبد اللطيف الكوهكمري، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.

٢٩. التنقيح في شرح المكاسب، للشهيد الميرزا علي الغروي التبريزي (١٣٤٩-١٤١٨)، تقريرات السيد أبو القاسم الخوئي، الطبعة الرابعة، قم المقدسة، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٣٠ق.... «موسوعة الإمام الخوئي».

٣٠. تنقيح المقال في علم الرجال. للشيخ عبدالله بن محمّد حسن المامقاني (١٢٩٠-١٣٥١). تحقيق: واستدراك: الشيخ محيي الدين المامقانى، قم المقدسة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٢٣ق.

٣١. التوحيد. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق (م٣٨١)، تحقيق: علي أكبر الغفاري والسيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨ق.

٣٢. **تهذيب الأحكام**. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ -٤٦٠). إعداد: السيّد حسن الموسوي الخرسان. الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٤ش.

٣٣. **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بـ«الشيخ الصدوق» (م ٣٨١). الطبعة الثانية، قم المقدسة، دار الشريف الرضي، ١٤٠٦ق.

٣٤. **جامع أحاديث الشيعة**، الف تحت اشراف الآية المام السيد حسين الطباطبائي البروجردي (١٢٩٢-١٣٨٠). طهران، نشر فرهنگ سبز، ١٤٢٩ق.

٣٥. **جامع المقاصد في شرح القواعد**. للمحقّق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (٨٦٨ ٩٤٠). تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. قم المقدسة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ -١٤١١ق.

٣٦. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**. للشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، الطبعة السادسة، إعداد: عدة من الفضلاء، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٨ق.

٣٧. **جواهر الكلام في ثوبه الجديد**. للشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، تحقيق و نشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة.

٣٨. **حاشية شرائع الإسلام**. للشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١-٩٦٥). تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميّة، قم المقدسة، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢ق.

٣٩. **الحاشية على مدارك الأحكام**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد أكمل الاصفهاني المعروف بـ«الوحيد البهبهاني» (١١١٧- ١٢٠٥ هـ)، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٩ق.

٤٠. الحبل المتين، للشيخ محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي المعروف بـ: الشيخ البهائي (٩٥٣- ١٠٣١ هـ). تحقيق: السيّد بلاسم الموسوي، مشهد، مكتبة الروضة الرضوية، ١٤٢٤ق.

٤١. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، للشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني (١١٠٧- ١١٨٦ هـ). قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ق.

٤٢. الخصال. لأبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن القميّ المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ). تحقيق: علي أكبر الغفّاري. الطبعة الخامسة، قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ق.

٤٣. الخلاف. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١- ١٤١٧ق.

٤٤. درة الصدف فيمن تلمذ بالنجف، للشيخ رحيم القاسمي، قم المقدسة، مجمع الذخائر الإسلاميّة، ١٤٣٦ق.

٤٥. الدرة النجفية، للسيد محمدمهدي بحرالعلوم النجفي(١١٥٥-١٢١٢ق)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الزهراء، ١٤٠٦ق.

٤٦. الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة. للشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (م٧٨٦). تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ -١٤١٤ق.

٤٧. دعائم الإسلام. لأبي حنيفة القاضي النعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي (م ٣٦٣). تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٣ق.

٤٨. ذخيرة المعاد، للشيخ محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (١٠١٧-١٠٩٠هـ). قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٤٩. الذريعة إلى تصانيف الشيعة. للشيخ محمّد محسن آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣- ١٣٨٩). الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦ق.

٥٠. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. للشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (٧٨٦). تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٩ق.

٥١. رجال النجاشي (فهرس أسماء مصنّفي الشيعة). لأبي العبّاس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (٣٧٢-٤٥٠). تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني. الطبعة الثامنة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧ق.

٥٢. رسائل الشهيد الثاني. للشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١-٩٦٥). تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميّة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢ق.

٥٣. الرسائل العشر. لجمال الدين أبي العباس أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي (٧٥٧-٨٤١). تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩ق.

٥٤. رسائل فقهيه «ضمن تراث الشيخ الأعظم»، للشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤- ١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، ١٤١٨ق.

٥٥. رسائل المحقّق الكركي. للمحقّق الثاني عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي (٨٦٨ -٩٤٠). إعداد: محمّد الحسّون، قم، مكتبة آية الله المرعشي و مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩ -١٤١٢ق.

٥٦. رسالة صلاة الجمعة، راجع: «رسائل الشهيد الثاني».

٥٧. رسالة في بعض أحكام المياه، للسيد أحمد الحسيني الزنجاني (١٣٠٨-١٤٩٣ق)، تقريرات الشيخ محمدرضا النجفي الإصفهاني، تحقيق: مهدي الباقري السياني، اصفهان، (ميراث حوزه اصفهان، ج٤).

٥٨. رسالة في العدالة، للشيخ الأنصاري، راجع: «رسائل فقهية».
٥٩. رسالة في العدالة، للسيد علي الموسوي القزويني(١٢٩٧)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ق.
٦٠. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، للسيّد محمّدباقر الخوانساري الاصفهاني (١٢٢٦-١٣١٣)، تحقيق: أسدالله إسماعيليان، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٩٠ق.
٦١. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان. للشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١- ٩٦٥)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميّة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢ق.
٦٢. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية. للشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١- ٩٦٥)، إعداد: السيّد محمّد كلانتر، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٦٣. روضة المتّقين، للمولى محمّد تقي بن مقصود علي المجلسي الأوّل (١٠٠٣- ١٠٧٠ هـ)، تحقيق: قسم التحقيق في مؤسسة دار الكتاب السلامي، قم، دار الكتب الإسلامي، ١٤٢٩ق.
٦٤. رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل. للسيد علي بن محمد بن علي الطباطبائي (١١٦١-١٢٣١ هـ)، قم، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٤ق.
٦٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، راجع «موسوعة إبن إدريس الحلّي».
٦٦. سنن ابن ماجة. لأبي عبدالله محمّد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٧/٢٠٩ ٢٧٣/٢٧٥). تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥ق.
٦٧. سنن أبي داوُد. لأبي داوُد سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢ ٢٧٥). تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

٦٨. سنن الترمذي. لأبي عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩-٢٧٩). تحقيق: أحمد محمّد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٦٩. سنن الدارقطني. لعليّ بن عمر الدارقطني (٣٠٦-٣٨٥)، الطبعة الرابعة، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٦ق.
٧٠. سنن الدارمي. لأبي محمد عبد الله بن بهرام الدارمي(١٨١-٢٥٥)، القاهرة، دار الفكر، ١٣٩٨ق.
٧١. شذرات من افادات المحقق النائيني، للسيد محمد الحسيني الهمداني المشتهر بـ «آقا نجفي»، تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي، همذان، اقليم دانش، ١٤٤٠ق.
٧٢. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. للمحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢-٦٧٦)، إعداد: عبد الحسين محمّد علي البقّال، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤٠٨ق.
٧٣. شرح فتح القدير. لكمال الدين محمّد بن عبد الواحد (٦٨١ هـ)، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي.
٧٤. الصحاح (تاج اللّغة و صحاح العربيّة). لإسماعيل بن حمّاد الجوهري (م ٣٩٣). تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار. الطبعة الثالثة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٤ق.
٧٥. صحيح البخاري. لأبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (١٩٤-٢٥٦). تحقيق: مصطفى ديب البُغا. الطبعة الرابعة، دمشق و بيروت، دار ابن كثير و اليمامة، ١٤١٠ ق.
٧٦. صحيح مسلم. لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٢٦١). تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٤ق.
٧٧. الصحيفة السجادية الجامعة. للإمام السجاد زين العابدين عليه السلام. نشر و تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الثانية، قم، ١٤١٣ق.

٧٨. صراط النجاة. للشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، تحقيق: محمد حسين فلاح زاده، قم، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، ١٤١٥ق.

٧٩. الصلاة في لباس المشكوك، للشيخ موسى النجفي الخوانساري (١٣٠٣-١٣٦٥ق)، تقريرات الميرزا النائيني، تحقيق وتصحيح: الشيخ منصور المظاهري، قم المقدسة، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت، ١٤٣٨ق.

٨٠. صلاة المسافر...، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ق.

٨١. ضياء الأبصار في ترجمة علماء الخوانسار، السيّد مهدي إبن الرضا (١٣٥٤-١٤٣٨ق)، قم المقدسة، موسسة أنصاريان، ١٣٨٢ش.

٨٢. طبقات أعلام الشيعة، للشيخ محمّد محسن آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩). الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٠ق.

٨٣. الطبقات الكبرى. لمحمد بن سعد كاتب الواقدي، (١٦٨-٢٣٠)، بيروت، دار بيروت، ١٤٠٥ق.

٨٤. عدّة الداعي ونجاح الساعي. لأبي العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلّي (٧٥٧-٨٤١)، إعداد: أحمد الموحدي القمّي. قم، دار الكتاب الإسلامي.

٨٥. العروة الوثقى فيما تعم به البلوى، للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٢٦٤-١٣٣٧) مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠ق، ٨٦. العناوين الفقهية. للسيد مير فتاح المراغي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ق.

٨٧. علل الشرائع. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ «الشيخ الصدوق» (م ٣٨١)، نجف، مكتبة الحيدرية، ١٣٨٦ق.

٨٨. عيون أخبار الرضا ﷺ. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بـ«الشيخ الصدوق» (م ٣٨١)، اعداد: الشيخ حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ق.

٨٩. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد. للشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (٧٣٤-٧٨٦)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم، مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، ١٤١٤-١٤٢١ق.

٩٠. غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع. لأبي المكارم السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحسيني المعروف بابن زهرة (٥١١-٥٨٥). إعداد: إبراهيم البهادري، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧ق.

٩١. الفتاوى، للميرزا محمّدحسين الغروي النائيني ((١٢٧٦-١٣٥٥ق)، تحقيق: الشيخ جعفر الغروي النائيني، قم، نصايح، ١٤٢٣ق.

٩٢. فرائد الأصول. للشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، إعداد و نشر: مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ق.

٩٣. فقه الرضا عليه السلام، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام، مشهد، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦ق.

٩٤. الفقه على المذاهب الخمسة، للشيخ جواد المغنية (١٣٢٢-١٤٠٠)، الطبعة الخامسة، طهران، مؤسسة الصادق، ١٣٧٧ش.

٩٥. الفقيه (كتاب من لايحضره الفقيه). لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بـ «الشيخ الصدوق» (م ٣٨١). إعداد: السيّد حسن الموسوي الخرسان. الطبعة السادسة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ق.

٩٦. فلاح السائل ونجاح المسائل. لرضي الدين السيّد عليّ بن موسى بن طاوس الحسني الحلّي (٥٨٩- ٦٦٤)، تحقيق: غلامحسين المجيدي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٩ق.

٩٧. الفهرست. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). تحقيق: السيد عبدالعزيز الطباطبائي، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠ق.

٩٨. فوائد الاصول، للشيخ محمدعلي الكاظمي الخراساني(١٣٠٩-١٣٦٥) تقرير أبحاث الميرزا محمدحسين النائيني، الطبعة الرابعة، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ق.
٩٩. القاموس المحيط. لأبي طاهر مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩-٨١٧)، بيروت، دار الجيل.
١٠٠. قرب الإسناد. لأبي العبّاس عبد الله بن جعفر الحميري القميّ (م بعد ٣٠٤). تحقيق: مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم، مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ١٤١٣ق.
١٠١. قاعدة لا ضرر. للشيخ موسى النجفي الخوانساري(١٣٠٣-١٣٦٥ق)، تقريرات الميرزا النائيني،... (منية الطالب).
١٠٢. القواعد الفقهية، للسيد محمد البجنوردي(١٣١٦-١٣٩٦)، تحقيق: محمّد حسين الدرايتي ومهدي المهريزي، قم، مؤسسة الهادي، ١٤١٩ق.
١٠٣. الكافي. لأبي جعفر ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩). تحقيق: علي أكبر الغفّاري. الطبعة الثامنة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٥ش.
١٠٤. الكافي في الفقه. لأبي الصلاح الحلبي تقي الدين بن نجم (٣٧٤ ٤٤٧). تحقيق: رضا الأُستادي. أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين ﷺ، ١٤٠٣ق.
١٠٥. الكامل في التاريخ. لأبي الحسن عليّ بن أبي الكرام محمّد بن محمّد بن الكريم الشيباني، ابن الأثير الجزري (٥٥٥-٦٣٠)، بيروت، دار صادر و دار بيروت، ١٣٨٥-١٣٨٦ق.
١٠٦. كتاب الصلاة. للشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، الطبعة الخامسة، قم، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، ١٤١٥ق.
١٠٧. كتاب الصلاة. للشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي، (١٢٧٦- ١٣٥٥)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ق.

١٠٨. **كتاب الصلاة**. للشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤-١٣٩١) تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٠٩. **كتاب الصلاة**. للشيخ محمد علي الكاظمي (١٣٠٩-١٣٦٥) تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ق.

١١٠. **كشف الرموز** لزين الدين أبي علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل الآبي (م بعد ٦٧٢). إعداد: الشيخ علي پناه الاشتهاردي وآقا حسين اليزدي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨-١٤١٠ق.

١١١. **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، للشيخ جعفر كاشف الغطاء (١١٥٦-١٢٢٨)، مشهد، مكتب الإعلام الاسلامي، ١٤٢٢ق.

١١٢. **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهانى المشهور بـ«الفاضل الهندي» (١١٦٢-١١٣٧)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٦-١٤٢٤ق.

١١٣. **الكشف والبيان المعروف بـ: تفسير الثعلبي**، لأبي إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (م ٤٢٧) بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.

١١٤. **كنز العمّال في سنن الأقوال و الأفعال**. لعلاء الدين علي المتّقي بن حسام الدين الهندي (٨٨٨-٩٧٥). إعداد: بكري حيّاني و صفوة السقا. الطبعة الخامسة، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥ق.

١١٥. **كنز الفوائد**، لأبي الفتح محمّد بن عليّ بن عثمان، المعروف بالكراجكي (م ٤٤٩)، أعداد: عبدالله نعمة، قم، دار الذخائر، ١٤١٠ق.

١١٦. **لسان العرب**. لأبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠-٧١١)، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ق.

١١٧. **اللمعة الدمشقيّة في فقه الإماميّة**. للشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (م٧٨٦)، الطبعة الثانية، قم، دار الفكر، ١٤١٢ق.

١١٨. المبسوط. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بـ«الشيخ الطوسي» (٣٨٥-٤٦٠)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢ق.

١١٩. مبسوط السرخي. لشمس الدين السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل (م ٤٩٠)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦ق.

١٢٠. مجمع البحرين، للشيخ فخرالدين محمّد الطريحي (م ١٠٨٥). تحقيق: السيّد أحمد الحسيني. الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٢ق.

١٢١. مجمع البيان لعلوم القرآن. لأبي علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (حوالي ٤٧٠-٥٤٨)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨ق.

١٢٢. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق الأردبيلي أحمد بن محمد (م ٩٩٣)، إعداد: عدة من العلماء، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢-١٤١٦ق.

١٢٣. المجموع شرح المهذّب. لأبي زكريّا يحيى بن شرف النَّوَوي الشافعي (م ٦٧٦)، [بيروت]، دار الفكر.

١٢٤. المحاسن. لأبي جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٠). تحقيق: جلال الدين الحسيني المشتهر بـ«المحدث الأُرموي»، طهران، دار الكتب الإسلامية.

١٢٥. مجلة الموسم، للدكتور محمد سعيد الطريحي، العدد ١٨، هولند.

١٢٦. المحقق الطباطبائي في ذكراه السنوية الاولى، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ١٤١٧ق.

١٢٧. المختصر النافع. للمحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهُذَلي (٦٠٢-٦٧٦). تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، قم، مؤتسة البعثة، ١٤١٣ق.

١٢٨. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٠٢-٦٧٦)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميّة. الطبعة الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣ق.

١٢٩. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام. للسيّد محمد بن علي الموسوي العاملي (٩٥٦-١٠٠٩)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٠ق.

١٣٠. المراسم النبوية و الأحكام العلوية. لسلّار بن عبد العزيز الديلمي (م ٤٤٨/ ٤٦٣). إعداد: محمود البستاني. قم، منشورات حرمين، ١٤٠٤ق.

١٣١. مسائل علي بن جعفر لأبي الحسن العريضي علي بن أبي عبد الله الإمام الصادق عليه السلام (م حوالي ٢٠٢)، مشهد، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٩ق.

١٣٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. للشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١- ٩٦٥). تحقيق: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١٣-١٤١٩ق.

١٣٣. مستدركات أعيان الشيعة، للسيد حسن الأميني العاملي (١٤٢٣ق)، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٨ق.

١٣٤. مستدرك الوسائل. للحاج الميرزا حسين المحدّث النوري (١٢٥٤- ١٣٢٠)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٧ق.

١٣٥. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، للمولى أحمد النراقي (١١٨٥-١٢٤٥)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٥ق.

١٣٦. مستطرفات السرائر، راجع: موسوعة ابن ادريس الحلي.

١٣٧. مصابيح الأحكام، للسيد محمد مهدى بحرالعلوم المشهور بـ «بحرالعلوم» (١١٥٥-١٢١٢)، تحقيق: السيّد مهدي الطباطبائي و فخر الدين الصانعي، قم، فقه الثقلين، ١٤٢٧ق.

١٣٨. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع(١١١٨-١٢٠٦)، لمحمد باقر بن محمد أكمل الإصفهانى المشهور بـ «الوحيد البهبهاني»، قم، مؤسسة الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤ق.

١٣٩. مصباح الفقيه، للشيخ آغا رضا بن محمّد هادى همدانى (١٣٢٢). قم، تحقيق و نشر: مؤسّسه الجعفريّة لإحياء التراث، ١٤١٦-١٤١٩ق.

١٤٠. مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بـ:الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). تحقيق: علي أصغر مروارید، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ١٤١١ق.

١٤١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. لأحمد بن محمّد بن عليّ الفيّومي (م حوالي ٧٧٠)، قم، دار الهجرة، ١٤٠٥ق.

١٤٢. معاني الأخبار. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٣ق.

١٤٣. المعتبر في شرح المختصر. للمحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذَلي (٦٠٢ -٦٧٦). إعداد: عدّة من الطلّاب، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء ﷺ، ١٣٦٤ش.

١٤٤. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة. للسيّد أبي القاسم ابن السيّد علي أكبر الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣)، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٠٣ق.

١٤٥. معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام. للشيخ محمد هادي الأميني، بيروت، دار الآداب، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق.

١٤٦. المعجم الوسيط. للدكتور إبراهيم أنيس وعدّة من الأساتذة، الطبعة الثانية، طهران، نشر مكتبة المرتضوي، ١٤٢٧ق.

١٤٧. مفاتيح الشرائع. للمولى محمّدمحسن الفيض الكاشاني (١٠٠٨-١٠٩١)، إعداد: السيّد مهدي الرجائي، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١ق.

١٤٨. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة. للسيّد محمّدجواد الحسيني العاملي (م حوالي ١٢٢٧)، تحقيق: محمدباقر الخالصي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ق.

١٤٩. المفصل في تاريخ النجف الأشرف، حسن عيسى حكيم، قم، مكتبة الحيدرية، ١٤٢٧ق.
١٥٠. المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفية. للشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١- ٩٦٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٠ق.
١٥١. المقنعة. لأبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان البغدادي، المعروف بـ«الشيخ المفيد» (٣٣٦-٤١٣)، الطبعة الرابعة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ق.
١٥٢. مكارم الأخلاق. للشيخ رضيّ الدين أبي نصر الحسن بن الفضل الطبرسي (ق ٦)، تحقيق: علاء آل جعفر، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ق.
١٥٣. المكاسب. للشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، إعداد و نشر: مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ق.
١٥٤. المكاسب والبيع، للشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤-١٣٩١) تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.
١٥٥. المنتخب من أعلام الفكروالأدب، كاظم عبود الفتلاوى، بيروت، مؤسسة الواهب للطبع والنشر، ١٤١٩ق.
١٥٦. منتهى المطلب في تحقيق المذهب. للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨-٧٢٦)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٢-١٤٢٩ق.
١٥٧. منية الطالب في أحكام المكاسب، للشيخ موسى النجفي الخوانساري (١٣٠٣-١٣٦٥ق)، تقريرات الميرزا النائيني، قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ق.
١٥٨. المهذّب البارع في شرح المختصر النافع. لأبي العبّاس أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي الأسدي (٧٥٧-٨٤١)، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧-١٤١٣ق.

١٥٩. **الموجز الحاوي**، راجع: الرسائل العشر لابن فهد الحلّي.
١٦٠. **موسوعة ابن ادريس الحلي**، لمحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس المجلي الحلّي (٥٤٣-٥٩٨)، تحقيق: السيد محمد مهدى الموسوي الخرسان، إعداد مكتبة الروضة الحيدرية، قم، نشر دليل ما، ١٤٢٩ق.
١٦١. **نتائج الأفكار في حكم المقيمين في الأسفار**، راجع: رسائل الشهيد الثاني.
١٦٢. **نجاة العباد في يوم المعاد**، للشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (١٢٦٦)، الطبعة الحجرية، ١٣٢٣ق، مع ستّ تعليقات من الأعاظم والمراجع، منها تعليقة الشيخ الأنصاري ﷺ.
١٦٣. **نقباء البشر**، للشيخ محمّد محسن آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩)، راجع: طبقات أعلام الشيعة.
١٦٤. **نكت النهاية**. للمحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢-٦٧٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ق.
١٦٥. **النهاية في مجرّد الفقه و الفتاوى**. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بـ «الشيخ الطوسي» (٣٨٥-٤٦٠)، قم، قدس محمدي.
١٦٦. **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**. للعلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن علي المطهر الحلّي (٦٤٨-٧٣٦). تحقيق: السيّد مهدي الرجائي. الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤١٠ق.
١٦٧. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. لأبي السعادات مجدالدين المبارك بن محمّد بن محمّد المعروف بـ «ابن الأثير الجزري» (٥٤٤-٦٠٦). تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمّد الطناحي، بيروت، المكتبة العلميّة.
١٦٨. **نهج البلاغة**. لأبي الحسن الشريف الرضيّ محمّد بن الحسين بن موسى الموسوي

(٣٥٩-٤٠٦)، إعداد: محمد الدشتي. الطبعة الخامسة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ق.

١٦٩. نيل الأوطار لمحمد بن على الشوكانى، (١٢٥٥)، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م.

١٧٠. الوافي، لمحمّد بن المرتضى المولى محسن المشتهر بـ«الفيض الكاشاني» (١٠٠٧-١٠٩١ق)، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤١٢- ١٤١٦ق.

١٧١. وسائل الشيعة. للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣- ١١٠٤ق). تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الثالثة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٦ق.

١٧٢. الوسيلة إلى نَيْل الفضيلة. لعماد الدين أبي جعفر محمَّد بن علي الطوسي المعروف بـ«ابن حمزة» (القرن ٦). إعداد: الشيخ محمّد الحسّون، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨ق.

١٧٣. الهداية شرح بداية المبتدي. لبرهان الدين علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الفرغاني المرغيناني (٥٣٠-٥٩٣)، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ١٣٨٤ق.

المصادر الفارسية

١. اجازات آية الله العظمى سيد ابوالحسن اصفهانى، مهدي الباقري السياني، الطبعة الثانية، اصفهان، كانون پژوهش، ١٣٨٩ش.

٢. اختران فضيلت، للشيخ ناصرالدين الأنصارى القمي، قم المقدسة، دليل ما، ١٣٨٨ش.

٣. أعلام اصفهان (ج١-٣)، للسيد مصلح الدين مهدوى(١٢٩٤-١٣٧٤ش)، تحقيق: غلامرضا نصراللهى، اصفهان، ١٣٨٦-١٣٨٩ش.

٤. بهارنيكوكاران يا گلزارناصرى، للشيخ عبدالرحمن ناصر الإسلام الكمري، قم المقدسة، مطبعة العلمية، ١٣٨٩ق.

٥. تربت پاكان قم، للشيخ عبدالحسين جواهر كلام، قم المقدسة، موسسة الأنصاريان، ١٣٨٣ش.
٦. سرگذشت آية الله حاج ميرزا ابوالحسن انگجي، للشيخ محمد الوانساز الخوئي، قم المقدسة، مؤسسة تراث الشيعة، ١٣٩٢ش.
٧. سيماى صالحان، مهدي الباقري السياني، قم، مؤسسة تراث الشيعة، ١٣٩٩ش.
٨. گلشن ابرار آذربايجان، للشيخ محمد الوانساز الخوئي، قم المقدسة، معهد تحقيقات باقرالعلوم، ١٣٩٣ش.
٩. گنجينه دانشمندان، للشيخ محمد شريف الرازي، طهران، مكتبة اسلامية، ١٣٥٢ش.
١٠. مجله كتاب شيعه، رقم١- ١٤، قم المقدسة، مؤسسه كتاب شيعه، ١٣٨٩-١٣٩٥ش
١١. محقق نائيني مجدد مربى مؤسس، للشيخ علي العلمي الأردبيلي (١٣٢١-١٣٩١ش)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٩٢ش.
١٢. مشاهير مدفون در حرم رضوى، غلامرضا جلالى، الطبعة الثانية، مشهد، مكتبة الروضة الرضوية، ١٣٨٦ش.
١٣. ميراث حوزه اصفهان، عدّة من المحققين، اصفهان، مؤسسة فرهنگ مطالعاتى الزهراء عليها السلام، ١٣٨٣-١٣٩٤ش.
١٤. يادنامه‌اى از آية الله شيخ موسى خوانسارى، للحاج تقي انصاريان، قم المقدسة، مؤسسة انصاريان، ١٣٩٣ش.

الفهرس

المقصد السادس:
في صلاة الجماعة

المبحث الأوّل: استحباب الجماعة في الفرائض ٧

المبحث الثاني: ما ينعقد به الجماعة ١٩

مسائل خمس ١٩

المسألة الأُولى: انعقاد الجماعة باثنين فصاعداً ١٩

المسألة الثانية: ما تدرك به فضيلة الجماعة ٢٠

المسألة الثالثة: ما تدرك به الجماعة ٢٣

المسألة الرابعة: من كبّر و ركع و لم يدرك الإمام في الركوع ٣٣

المسألة الخامسة: من جزم باللحوق فكبر وركع ثمّ شك ٣٧

المبحث الثالث: في شرائط الجماعة ٤٠
مسائل أربع ٤٠
المسألة الأُولى: اشتراط عدم الحائل بين الإمام و المأموم ٤٠
فروع ستة ٤٣
الفرع الأوّل: ٤٣
الفرع الثاني من الفروع: ٤٩
الفرع الثالث: ٥٠
الفرع الرابع: ٥٠
الفرع الخامس: ٥٢
تنبيه: ٥٧
الفرع السادس: ٥٧
المسألة الثانية: اشتراط اجتماع الإمام و المأموم في الموقف ٥٩
فروع ثلاثة ٦٣
الفرع الأوّل: ٦٣
الفرع الثاني ٦٤
الفرع الثالث ٦٥
المسألة الثالثة: اشتراط عدم علوّ الإمام على المأمومين ٦٦
المسألة الرابعة: اشتراط عدم تقدّم المأموم على الإمام ٧٠
تنبيه على جهات ثلاث ٧٥
الجهة الأُولى ٧٥

الجهة الثانية ٧٧

الجهة الثالثة ٧٩

المبحث الرابع: في أنّه بماذا يتحقّق حقيقة الجماعة ٨١

هنا جهتان ٨١

أمّا الجهة الأُولى ٨١

وأمّا الجهة الثانية: ٨٣

فروع ثلاثة ٨٣

الفرع الأوّل: ٨٣

الفرع الثاني: ٨٣

الفرع الثالث: ٩٠

المبحث الخامس: في أحكام الجماعة ٩٣

١: سقوط القراءة عن المأموم ٩٣

مسائل أربع ٩٥

المسألة الأُولى: في حكم القراءة خلف الإمام المرضي في أوّلتي الإخفاتيّة، كالظهرين ٩٥

المسألة الثانية: في حكم أوّلتي الجهريّة ٩٨

فروع ثلاثة ٩٩

الفرع الأوّل ٩٩

ب/٢٥ الفرع الثاني ٩٩

الفرع الثالث ١٠١

المسألة الثالثة في حكم الأخيرتين ١٠٣
أُمورسبعة ١٠٦
الأمر الأوّل: ١٠٦
ب/٢٧ الأمر الثاني: ١٠٨
b/٣٧الأمر الثالث: ١٠٩
الأمر الرابع: ١٠٩
الأمر الخامس: ١١١
الأمر السادس: ١١٣
الأمر السابع: ١١٣
الف/٢٩ المسألة الرابعة: وجوب القراءة خلف الإمام غير المرضي ١١٣
أُمور ثلاثة ١١٥
الأمر الأوّل: ١١٥
الأمر الثاني: ١١٥
الأمر الثالث: ١١٦
فروع ثلاثة ١١٧
٣: وجوب متابعة المأموم للإمام ١١٧
جهات ستة ١١٧
الجهة الأولى: ١١٧
الجهة الثانية: ١٢٣
الجهة الثالثة: ١٢٥

الجهة الرابعة: ١٢٨
الجهة الخامسة ١٣٤
فروع ثلاثة ١٣٦
الفرع الأوّل: ١٣٦
الفرع الثاني: ١٣٨
الفرع الثالث: ١٤١
الجهة السادسة: ١٤٢
مسائل ثلاث ١٤٣
المسألة الأُولى: ١٤٣
المسألة الثانية: ١٤٣
المسألة الثالثة: ١٤٣

المبحث السادس: في شرائط الإمام ١٤٥
أُمور ثمانية ١٤٥
الأمر الأوّل: الإيمان ١٤٥
الأمر الثاني: طهارة المولد ١٤٦
الأمر الثالث: العدالة ١٤٦
مقامات ثلاثة ١٥١
جهتين في المقام ١٥٤
الجهة الأُولى ١٥٥
أمرين ١٥٥

الأمر الأوّل في معنى «العدالة»..... ١٥٥
امور ثلاثة في الجهة الأولى..... ١٥٨
الأوّل:..... ١٥٨
الثاني:..... ١٥٩
الثالث:..... ١٦٠
وجوه خمسة..... ١٦١
الوجه الأوّل..... ١٦١
ب/٤٧ الوجه الثاني:..... ١٦١
الوجه الثالث:..... ١٦٢
الوجه الرابع:..... ١٦٢
الوجه الخامس:..... ١٦٣
الأمر الثالث:..... ١٦٧
الجهة الثانية في الطريق المحرز للعدالة..... ١٧٠
خاتمة في التوبة..... ١٧٦
الأمر الرابع والخامس: عدم إمامة القاعد للقائم والأمّي للقارئ..... ١٧٧
الأمر السادس: ذكورة إمام الرجال..... ١٨١
الأمر السابع: بلوغ إمام البالغين..... ١٨٢
الأمر الثامن: كون الإمام عاقلاً..... ١٨٣
ما بقي من أحكام الجماعة..... ١٨٤
مسائل خمس..... ١٨٥

المسألة الأُولى: انكشاف فسق الإمام أو كفره أو كونه محدثاً ١٨٥
المسألة الثانية: مفارقة المأموم عن الإمام في الخصال المشتركة بينهما ١٨٧
المسألة الثالثة: مشروعية صلاة المعادة ١٩٣
المسألة ٧١/a الرابعة: اختلاف الإمام و المأموم في التكاليف العذريّة ١٩٥
المسألة الخامسة: من لم يدرك أوّل صلاة الإمام ١٩٨
امور ثلاثة ١٩٨
الأمر الأوّل ١٩٨
الأمر الثاني ٢٠١
الأمر الثالث: ٢٠٤

المقصد السابع:
صلاة المسافر

المبحث الأوّل: في تحديد السفر ٢٠٩
شروط ستّة ٢١٠
الشرط الأوّل: المسافة ٢١٠
فروع ستة ٢٢٣
الفرع الأوّل: ٢٢٣
الفرع الثاني: ٢٢٤
الفرع الثالث: ٢٢٥

الفرع الرابع: ٣٢٦
الفرع الخامس: ٣٢٨
الفرع السادس: ٣٣٠
الشرط الثاني: قصد المسافة ٣٣١
فروع أربعة ٣٣٣
الفرع الأوّل: ٣٣٣
الفرع الثاني: ٣٣٣
الفرع الثالث: ٣٣٧
الفرع الرابع: ٣٤١
الشرط الثالث: أن لا ينقطع سفره بأحد القواطع ٣٤٤
مقامات ثلاثة ٣٤٥
المقام الأوّل: في الوطن ٣٤٥
فروع ثلاثة ٣٥٤
الفرع الأوّل: ٣٥٤
ب/١٤ الفرع الثاني: ٣٥٥
الفرع الثالث: ٣٥٦
تنبيه: ٣٥٧
ب/١٦ المقام الثاني: في الإقامة ٣٦١
امور ثلاثة ٣٦٣
مسائل خمس ٣٦٣

المسألة الأولى: في بيان محلّ الإقامة ٣٦٣
المسألة الثانية: في بيان المراد من «الإقامة» ٣٦٤
المسألة الثالثة: ٣٦٨
فروع ستة ٣٦٩
الفرع الأوّل: ٣٦٩
الفرع الثاني: ٣٧٠
الفرع الثالث: ٣٧١
الفرع الرابع: ٣٧١
الفرع الخامس: ٣٧١
الفرع السادس: ٣٧١
المسألة الرابعة: ٣٧٣
القاعدة الأولى: ٣٧٦
القاعدة الثانية: ٣٧٧
مسائل ٣٨٣
المسألة الأُولى: ٣٨٣
المسألة الثانية: ٣٨٣
المسألة الثالثة ٣٨٧
المسألة الرابعة: ٣٨٨
تنبيهان ٣٨٨
الأمر الأوّل: ٣٨٩

الأمر الثاني: ٢٨٩
المسألة الخامسة: ٢٩٠
فروع أخر ٣٠٢
الفرع الأوّل: ٣٠٢
الفرع الثاني: ٣٠٢
الفرع الثالث: ٣٠٣
الفرع الرابع: ٣٠٣
الفرع الخامس ٣٠٤
الفرع السادس: ٣٠٥
المقام الثالث: في التردّد في البقاء والرحيل شهراً ٣٠٦
جهات أربعة ٣٠٦
الجهة الأُولى: في أنّه قاطع للموضوع أو الحكم ٣٠٦
الجهة الثانية: ٣٠٧
الجهة الثالثة: ٣٠٩
الجهة الرابعة: ٣٠٩
الشرط الرابع: أن يكون السفر سائغاً ٣٠٩
مسائل سبع ٣٠٩
المسألة الأُولى: ٣٠٩
المسألة الثانية: ٣١٤
أُمور أربعة ٣١٥

الأمر الأوّل: ٣١٥
الأمر الثاني: ٣١٩
الأمر الثالث: ٣٢٠
الأمر الرابع: ٣٢٣
المسألة الثالثة: ٣٢٦
المسألة الرابعة: ٣٢٧
المسألة الخامسة: ٣٢٨
المسألة السادسة: ٣٣١
المسألة السابعة: ٣٣٢
ب/٤٠ الشرط الخامس: أن لا يكون السفر عملاً له ٣٣٤
جهات ثمانية ٣٣٥
الجهة الأولى: ٣٣٥
الجهة الثانية: ٣٣٦
الجهة الثالثة: ٣٣٦
الجهة الرابعة: ٣٣٩
الجهة الخامسة: ٣٣٩
الجهة السادسة: ٣٤٤
الجهة السابعة: ٣٤٥
الجهة الثامنة: ٣٤٥
فروع أربعة ٣٥٠

الفرع الأوّل: ٣٥٠
الفرع الثاني: ٣٥٠
الفرع الثالث: ٣٥٠
الفرع الرابع: ٣٥١
الشرط السادس: الوصول إلى حدّ الترخّص ٣٥٢
مسائل خمس ٣٥٢
المسألة الأولى في حكم من خرج عن منزله ٣٥٢
فروع أربعة ٣٦٠
الفرع الأول: ٣٦٠
الفرع الثاني: ٣٦١
الفرع الثالث: ٣٦١
الفرع الرابع: ٣٦٢
المسألة الثانية: في حدّ الترخّص بالنسبة إلى الإياب ٣٦٣
المسألة الثالثة: هل محلّ الإقامة حكمه حكم الوطن خروجاً ودخولاً أم لا؟ ٣٦٤
المسألة الرابعة: ٣٦٨
فروع ثلاثة ٣٦٩
الفرع الأوّل: ٣٦٩
الفرع الثاني: ٣٧٠
الفرع الثالث: ٣٧١

المبحث الثاني: في أحكام المسافر ٣٧٣
مسائل خمس ٣٧٣
المسألة الأُولى: استحباب نوافل المقصورة في مواضع التخيير ٣٧٣
المسألة الثانية التخيير في المواطن الأربعة ٣٧٤
فروع تسعة ٣٧٤
الفرع الأوّل في أصل ثبوت التخيير في الجملة ٣٧٤
الفرع الثاني: ٣٧٨
الفرع الثالث: في تحديد محلّ التخيير في الأماكن الأربعة. ٣٧٩
الفرع الرابع: ٣٨٣
الفرع الخامس: ٣٨٣
الفرع السادس: ٣٨٥
الفرع السابع: ٣٨٦
الفرع الثامن: ٣٨٧
الفرع التاسع: ٣٨٨
المسألة الثالثة: ٣٨٨
صور خمسة ٣٨٩
الصورة الأُولى ٣٨٩
الصورة الثانية ٣٨٩
الصورة الثالثة ٣٩٠
الصورة الرابعة ٣٩١

الصورة الخامسة: ٣٩٣
المسألة الرابعة: ٣٩٣
فروع خمسة ٣٩٨
الفرع الأوّل: ٣٩٨
الفرع الثاني: ٣٩٩
الفرع الثالث: ٣٩٩
الفرع الرابع: ٤٠١
الفرع الخامس: ٤٠٣
المسألة الخامسة: ٤٠٣

فهرس مصادر التحقيق ٤١٥
المصادر العربيّة ٤١٥
المصادر الفارسية ٤٣٣