

البدر الساهر

في حباله الخمرية والبنية

تقريرا لاجاث

سماحة المرحوم آية الله العظمى

الحاج آية الله العظمى السيد محمد باقر الجرجاني

بشك

آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد باقر المنطري

البدر الساهر

في صلاة الجمعة والسيارة

تقرير الإباحات

سماحة المرحوم آية الله العظمى

الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردى

بِقَلَمِ

آية الله العظمى الحاج الشيخ حسين المنظري



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر

آية الله العظمى الشيخ حسين علي المنتظري دامت بركاته

الناشر: مكتب آية الله العظمى المنتظري

العدد: ٣٠٠٠ نسخة

الطبعة: الثالثة (الأولى المحققة)

تاريخ النشر: رمضان المبارك ١٤١٦ هـ.

المطبعة: نكين - قم المقدسة

التوزيع: قم - شارع الشهيد المنتظري - زقاق رقم ١٢ - مكتبة الشهيد محمد المنتظري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تتماز هذه الطبعة عما سبقها بتعليقات تشير إلى مصادر
البحث ، و وضع الفهرس لتلك المصادر ، مع عناية
تامة في التصحيح وعرض الكتاب بشكل جديد ؛
والحمد لله أولاً وآخراً.

الإهداء

إلى حجة الله ووليه وبقية الله في أرضه وخليفته على عبادته،
صاحب العصر والزمان وناشر العدل والإيمان، الإمام المنتظر
والعدل المظفر، الحجة بن الحسن العسكري - عجل الله تعالى فرجه -
أهدي هذه البضاعة المزجاة.

والمرجو من ساحته المقدسة أن يغمض عما قصرت فيه وأقصر من
أداء حقوقه وأن يشفع لي عند الله شفاعة حسنة، سهل الله
مخرجه وقرب زمانه، وجعلنا من أعوانه وأنصاره بحق أجداده
الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المقرر:

الحمد لله الذي جعل الصلاة معراجاً لمن يؤمن به ليعرج بها في مدارج الكمال والسعادة، وقرباناً لمن يتقيه فيتقربُ بها إلى معدن الجمال والعظمة، وميزاناً يُوزن به المخلصون من عباده وأوليائه، وعموداً للدين يعتمد عليه من سافر إلى رحمته ورضوانه.

والصلاة والسلام على جامع شمل الدين وخاتم النبيين محمد وعلى آله وعترته المصطفين الأخيار والطيبين الأطهار، الناطق بفضلهم ووجوب التمسك بهم حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين بنحو لا يشوبه ريب ولا مين.

أما بعد، فلا يخفى على المتتبع البصير والناقد الخبير أن علم الفقه في هذه الأعصار وإن تشعبت أغصانه وأثمرت فروعه، ووصل إلى ذروة الكمال والسعة التي تليق به فصار كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء: اخضرت غصونها وأينعت ثمارها وتناول منها كل من أرادها، لكنه مع تشعب الفروع وكثرة الأثمار قد ضلّت الثمرات خلال الأوراق والزيادات، فمسرجتاؤها واقتطافها على طلاب الحقيقة وروادها، ولم يتأت لكل أحد الوقوف على المقاصد الأصلية فيها، إلى أن

انتهت رئاسة الشيعة الإمامية وزعامة حوزاتهم العلمية إلى شمس فلك الفقهاء والاجتهاد ومركز دائرة البحث والانتقاد، زبدة الفقهاء والمجتهدين وآية الله العظمى في الأرضين، حافظ الشريعة الباقية وملجأ الشيعة الإمامية، سيدنا الأعظم والحاج آقا حسين العطارطباتي البروجردي،^(١) مدّ ظله العالی على رؤوس المسلمين، فهو - مدّ ظله - كان في أثناء تدريسه لأبواب الفقه يميز المسائل الأصلية الأساسية المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام من التفريعات المستنبطة التي أعمل فيها الرأي والاجتهاد، ويشير في كل مسألة إلى تاريخها والتطورات اللاحقة لها في أدوار فقه الفریقین، ثم يأتي خلال الاستدلال عليها بما هو الركن والأساس وعليه اعتماد الفحول، ويحذف ما لا يفيد من الزوائد والفضول، وقد أفاد ودرس - مدّ ظله - منذ تصدى لزعامة الحوزة العلمية بقم، من أبواب الفقه كتب الإجارة والغصب والشركة والوصية وكتاب الصلاة بطولها، وكنت أضبط من بادئ الأمر كلّ ما يفيد ويلقيه من مباحث الفقه والأصول، وقد شرع - مدّ ظله - في تدريس كتاب الصلاة في السابع من جمادى الثانية سنة ١٣٦٧. وأوّل ما شرع فيه عنوان البحث عن صلاة الجمعة وصلاة المسافر فضبطت ما أفاده وألقاه في المسألتين، ولكن مرّ الزمان وتعاقب الجديدان ولم أوفق خلاله لمراجعتهما طرفة عين، إلى أن التمس مني في هذه الأزمان بعض من لا يسعني مخالفتهم من الأصدقاء والخلائ نشر ما كتبت سابقاً في المسألتين، فراجعت السيد الأستاذ - مدّ ظله العالی على رؤوسنا - وشاورته في ذلك فأجاز النشر واستحسنه، فبادرت إلى ذلك مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه، وسميته: «البدر الزاهر» في حكم صلاة الجمعة والمسافر ورتبته على فصلين: الفصل الأوّل في صلاة الجمعة، والفصل الثاني في صلاة المسافر.

(١) تجدر الإشارة إلى أن آية الله العظمى البروجردي - قدس سرّه الشريف - انتقل إلى جوار رحمة ربّه الكريم سنة ١٣٨٠ هـ. ق.

ولا يخفى أن الروايات المروية في هذا الكتاب عن المشايخ الثلاثة أكثرها مأخوذة من كتاب «وسائل الشيعة»^(١) اعتماداً عليه. نعم، ربما أخذنا بعضها من الكتب الأربعة لكون الرواية في الوسائل مقطعةً أو لجهات أخرى.

والمرجوّ من عثرفي الكتاب على خطأ وزلة أن ينظر اليه بعين العفو والإغماض؛ فإنّ الإنسان محلّ النسيان والخطأ.

وفي الختام أقدم صلاتي وتحيّتي إلى صاحب العصر والزمان -عجل الله تعالى فرجه- .
وقد وقع الفراغ من طبع الكتاب في يوم ولادته: ١٥ شعبان سنة ١٣٧٨ هـ . ق.

حسين علي المنتظري النجف آبادي

(١) لا يخفى على القارئ الكريم أنه يراعى في تعليقات هذه الطبعة، الطباعات الحديثة لمصادر الكتاب إن كانت، إلّا في موارد قليلة، كما توافيك في فهرس المصادر.

الفصل الأول

فقه

صلاة الجمعة

صلاة الجمعة

وهي واجبة بإجماع الفريقين، بل هو من الضروريات. واختلف في كونها صلاة مستقلة أو ظهراً مقصورة، والمستفاد من بعض الأخبار أنّها ظهر مقصورة وأن الخطبتين بدل الأخيرتين، فكونها صلاة مستقلة محل إشكال وإن ادعاه العلامة في التذكرة^(١) وعقد لها الفقهاء في متونهم الفقهية فصلاً مستقلاً.

بعض ما يشترط في صحة انعقادها

ويشترط في وجوبها إقامة السلطان أو نائبه عند علمائنا، وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي ومالك وأحمد: ليس السلطان ولا أذنه شرطاً، لأنّ علياً عليه السلام أقامه وعثمان محصور مع أنّ الخلافة لم تنتقل بعد إليه. والجواب عن ذلك على أصولنا واضح، وعلى أصولهم أنّ حصر عثمان عزل له من قبل المسلمين ونصب لعلي عليه السلام.^{(٢) (٣)}

(١) راجع الوسائل ٢٩/٥ (= ط. أخرى ٣٣١/٧)، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤٢، والتذكرة ١٤٣/١ (= ط. أخرى ١٢/٤)، البحث الأوّل من المطلب الأوّل من الفصل الأوّل من المقصد الثالث، المسألة ٣٧٧.

(٢) المصدر السابق ١٤٤/١، (= ط. أخرى ١٩/٤)، البحث الثاني، المسألة ٣٨١.

(٣) النصب على أصولهم يتوقف على البيعة بالخلافة ولم تتحقق إلا بعد ما قتل عثمان. ح ع - م.

تفسير آية الجمعة

ولنذكر أولاً مفاد آية الجمعة ثم نرجع إلى تحقيق المسألة:

قال الله تعالى في سورة الجمعة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ خَيْرِ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (إلى أن قال): وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائماً^(١) الآية.

وقد يتوهم دلالة الآية الشريفة على وجوب صلاة الجمعة بنحو الإطلاق على كل أحد، فيجوز التمسك بها لنفي كل ما شك في شرطيته.

وقد نشأ هذا التوهم من عدم الملاحظة لمورد نزولها، إذ بملاحظته يعلم أنها ليست بصدد تشريع الجمعة، وإنما نزلت في واقعة خاصة اتفقت بعد ما كانت صلاة الجمعة مشرعة ومعمولاً بها بين المسلمين.

وقصة ذلك أن دحية بن خليفة الكلبي كان يسافر إلى الشام ويأتي بمال التجارة إلى المدينة ثم يضرب بالطبل لإعلام الناس بقدومه، فقدم ذات جمعة ورسول الله ﷺ قائم على المنبر يخطب، فلما ارتفع صوت الطبل خرج الناس وانفضوا إليه، بعضهم لا يشتراء المتاع، وبعضهم لاستماع اللهو (الطبل) وتركوا النبي ﷺ قائماً فنزلت الآيات الشريفة.

والمراد بالذكرفيها هو الخطبة كما عليه الأكثر، ولذا استدل بها أبو حنيفة على كفاية ذكر الله فقط في خطبة الجمعة. كما استدل لها أيضاً بفعل عثمان، فإنه حين ما ولي الخلافة خطب للجمعة فقال: الحمد لله، فلماً قال ذلك صار ألكن. فقال: إنكم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام قوّال^(٢).

(١) سورة الجمعة (٦٢)، الآيات ١١-٩.

(٢) راجع التذكرة ١٥٠/١ (= ط. أخرى ٦٢/٤)، البحث السادس من المطلب الأول، المسألة

٤٠٥؛ وتفسير القرطبي ١١٥/١٨.

وقوله: ﴿تَرْكُوكَ قَائِمًا﴾ يعنى به قائماً في الخطبة. وكان سيرته ﷺ وسيرة الخلفاء بعده على القيام فيها، إلى أن وصلت النوبة إلى معاوية فاختر القعود. ^(١) وتقديم التجارة على اللهو في صدر الآية لعله من جهة كونها عندهم أهم، وتأخيرها في الذيل من جهة أن الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم الأوضح على الواضح، وكون ما عند الله خيراً من اللهو أوضح.

والمراد بالنداء للجمعة هو الأذان لها، فإنه لم يكن على عهد رسول الله ﷺ نداء سواه، وكان يجلس على المنبر فيؤذن مؤذنه بلال على باب المسجد ثم كان أبوبكر وعمر كذلك، حتى إذا كان عثمان وكثر الناس زاد أذاناً للجمعة فأمر بالتأذين الأول على سطح داره بالسوق والثاني على باب المسجد. ^(٢) وإلى هذا يشير ما في بعض الأخبار ^(٣) من كون الأذان الثاني أو الثالث يوم الجمعة بدعة. والتثليث إنما يتحقق بضمّ أذان الصبح.

وكيف كان فالمراد بالذكرفي الآية بقرينة المورد هو الخطبة، والمقصود أمر الناس بأن يسعوا ويسرعوا لإدراك الخطبة ولا يقدموا عليه المشاغل الدنيوية، وهذا بعد ما فرض النداء إلى الجمعة التي أريد بها الجمعة الصحيحة الواجدة للشرائط لا محالة. وإن شئت قلت: إن الآيات ليست بصدد تشريع الجمعة وإثبات وجوبها بل نزلت بعد ما كانت من قبل مشرعة وكان رسول الله ﷺ يقيمها، فإنها نزلت بالمدينة وقد عقدها وأقامها ﷺ في طريق مهاجرته إليها على ما في التواريخ. ^(٤) فالآيات الشريفة إنما وردت في مقام التويخ والتعير لمن ترك حضور الجمعة المنعقدة وقدم

(١) راجع الخلاف ٦١٥/١، المسألة ٣٨٢ من كتاب الصلاة؛ والتذكرة ١٥١/١ (= ط. أخرى ٧٠/٤)، البحث السادس، المسألة ٤٠٨.

(٢) راجع مجمع البيان ٢٨٨/٥ (الجزء العاشر من التفسير)؛ وتفسير القرطبي ١٠٠/١٨.

(٣) راجع الوسائل ٨١/٥ (= ط. أخرى ٤٠٠/٧)، الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة.

(٤) راجع سيرة ابن هشام ١٣٩/٢.

التجارة أو اللّهُ وعليها بعد ما كان أصل تشريعها بشرائطها مفروغاً عنه. فمفادها أنه إذا أقيمت صلاة الجمعة بشرائطها وحدودها فعلى الناس أن يسعوا إليها ويذروا ما يشغل عنها؛ وأما أنه على من يجب عقدها وإقامتها، وما هي حدودها وشروطها فليست الآية في مقام بيانها.

فإن قلت: نعم، الآية لا تدل على وجوب العقد، ولكنها تدل بإطلاقها على وجوب السعي إليها ككلمة عقدت وأينما أقيمت، وبالجمله مفادها أنه كلما أقيمت الجمعة يجب السعي إليها، عملاً بإطلاق الشرط وعمومه كما يعمل به في نحو: إذا جاءك زيد فأكرمه، ويشمل إطلاق الشرط لما عقدها السلطان أو نائبه ولما عقدها غيرهما.

قلت: ليست الآية في مقام بيان أن كل جمعة أقيمت يجب السعي إليها، بل في مقام التوبيخ لمن يفرّ عن الجمعة الصحيحة المعقودة بقصد البيع أو اللّهُ أو سائر المشاغل.^(١) والحاصل أنها غير مسوقة لبيان وجوب العقد والإقامة، أولبيان وجوب الحضور والسعي إلى كل جمعة أقيمت كيفما كانت، بل وردت للتوبيخ على تساهل الحضور وتقديم سائر المشاغل بعد ما فرض إقامة جمعة واجدة للشرائط وثبت إجمالاً وجوب السعي إليها.

وكيف كان فلنشرع في تحقيق أخبار الباب، ولنشر قبله إلى أمرين:

الأول: بيان نكتة تاريخية في باب إقامة الجمعة

اعلم أن هاهنا نكتة تاريخية تكون بمنزلة القرينة المتصلة للأخبار الصادرة عنهم ﷺ فيجب التوجه إليها في فهم مفاد الأخبار، وهي أنه لا ريب في أن

(١) وإن شئت قلت: إنّ الأسامي قد وضعت للصحيح على الصحيح، فمفاد الآية وجوب السعي إلى الجمعة الصحيحة الواجدة للشرائط فلا تدل بإطلاقها على صحة كل جمعة أقيمت. ح ع - م.

رسول الله ﷺ كان بنفسه يقيم الجمعة ويعقدها، وبعده أيضاً ما أقامها إلا الخلفاء والأمرء ومن وكى الصلاة من قبلهم، حتى وصلت التوبة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام فكان هو أيضاً كذلك، وكان من سيرتهم جميعاً تعيين أشخاص معينة لإمامة الجمعة في البلدان وإن كان الغالب تعيين الحكام لها، فكان عقدها وإقامتها من مناصبهم الخاصة ولم يعهد في عهدهم إقامة شخص آخر لها، بدون إذنهم حتى في عصر خلافة علي عليه السلام وهكذا كان سيرة الخلفاء غير الراشدين من الأموية والعباسية، فكان ينظر ويرى كل واحد من آحاد المسلمين أنه كلما أقبل يوم الجمعة حضر الخليفة بنفسه أو نائبه لإقامتها واجتمع الناس وسعوا إليها ولم يروا قط أحداً يعقدها باختياره.

فهذه السيرة والطريقة كانت مشهودة للمسلمين مركوزة في أذهانهم حتى لأصحاب أئمتنا عليه السلام، فالأخبار الصادرة عنهم عليه السلام قد ألفت إلى أشخاص قد شهدوا هذه الطريقة من الخلفاء وعملهم ومن الناس في الجمعات وارتكزت هذه الطريقة في أذهانهم من الصغر، وقد استمر سيرة السلاطين بعد الخلفاء أيضاً على إقامة الجمعة بأنفسهم وعلى نصب أشخاص خاصة لها، حتى إن السلطان إسماعيل الصفوي^(١) قد مال إلى إقامتها في قبائل العثمانية وكانت الصفوية يعينون أشخاصاً خاصة لإقامة الجمعة في البلدان، وكان إمامة الجمعة من المناصب المفوضة من قبلهم، وهكذا كان سيرة القاجارية، ولأجل ذلك كان في كل بلد شخص خاص ملقباً بلقب إمام الجمعة.

والحاصل أن إقامة الجمعة وإمامتها منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا كانت من مناصب سلطان المسلمين ومن بيده أزمة أمورهم أو المنصوبين من قبلهم.

(١) المراد منه إسماعيل الأول - من أحفاد الشيخ صفي الدين الأردبيلي - المؤسس للحكومة الصفوية في إيران في العشر الأول من القرن العاشر للهجرة النبوية.

وقد نقل في نفائس الفنون: أن السلطان خدابنده بنى في سلطانية قزوین مدرسة كان يدرس فيها خمسة من الفقهاء بالمذاهب الخمسة، منهم العلامة بمذهب الشيعة، ثم حضر السلطان يوماً من الأيام لإمامة الجمعة، فسأل العلماء بعد اجتماعهم عن وجه وجوب الصلاة على الآل، ثم قال: لعل النكتة فيه أن الله تعالى أراد عدم نسيان الآل وكونهم في ذكر الناس حتى يرجعوا إليهم.^(١) انتهى.

فيعلم من ذلك أن السلطان خدابنده كان بنفسه يقيم الجمعة مع حضور العلماء والفقهاء.

وكان سيرة الأمراء والحكام بناء المسجد الجامع قرب دارالإمارة فكان دارالإمارة والمسجد الذي تقام فيه الجمعة متقاربين كما هو الحال في مسجد الكوفة، وكان في كل مصر مسجد واحد يسمى عند العرب بالمسجد الجامع وعند العجم بمسجد الجمعة، وأغلبها باق إلى زماننا هذا، ولم يعهد بناء الجامع في القرى، حيث إن إيران كانت من توابع العراق وكان فقيه العراق أباحيفة وهو ممن يخص إقامة الجمعة بالأمصار وينكر مشروعيتهما في القرى^(٢)، وقد كان إقامة الجمعة في المسجد المعد لها في كل مصر من خصائص شخص خاص عينه خليفة الوقت لذلك. هكذا كان سيرة النبي ﷺ والخلفاء والأمراء والمسلمين من عهد النبي ﷺ إلى اليوم، فلتكن هذه النكتة التاريخية في ذكر منك عند مراجعة الأخبار الصادرة عنهم ﷺ.

الأمر الثاني: تقسيم مسائل الفقه إلى أصول وتفرعات

لا يخفى أن رواياتنا معاشر الإمامية لم تكن مقصورة على ما في الكتب الأربعة بل كان كثير منها موجودة في الجوامع الأولية، كجامع علي بن الحكم وابن أبي

(١) راجع نفائس الفنون ٢/ ٢٦٠ - ٢٥٧، المقالة الرابعة، الفن الثالث، الباب الخامس. ولغة

الكتاب فارسية. وليس فيه أن السلطان حضر يوم الجمعة.

(٢) راجع الخلاف ١/ ٥٩٧، المسألة ٣٥٨ من كتاب الصلاة.

عمير واليزنطي وحسن بن علي بن فضال ومشيخة حسن بن محبوب ونحو ذلك، ولم يذكرها المشايخ الثلاثة في جوامعهم، فإذا عثرنا في مسألة على إطباق أصحابنا وإجماعهم على الفتوى في كتبهم المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام مثل كتب القدماء من أصحابنا نستكشف من ذلك وجود نص واصل إليهم يدأ بيد، وهذا هو الإجماع المعبر عندنا، فالعمل بالإجماع ليس رفضاً لقول المعصومين بل هو من الطرق القطعية الكاشفة عن أقوالهم.

وإن شئت تفصيل ذلك فنقول: إن القدماء من أصحابنا كانوا لا يذكرون في كتبهم الفقهية إلا أصول المسائل الماثورة عن الأئمة عليهم السلام والمتلقاة منهم يدأ بيد، من دون أن يتصرفوا فيها أو يذكروا التفريعات المستحدثة، بل كم تجد مسألة واحدة تذكر في كتبهم بلفظ واحد مأخوذ من متون الروايات والأخبار الماثورة، بحيث يتخيل الناظر في تلك الكتب أنهم ليسوا أهل اجتهد واستنباط بل كان الأخير منهم يقلدون الأوائل، ولم يكن ذلك منهم إلا لشدة العناية بذكر خصوص ما صدر عنهم عليهم السلام ووصل إليهم بنقل الشيوخ والأساتذة، فراجع كتب الصدوق كالهداية والمقنع والفقيه ومقنعة المفيد ورسائل علم الهدى ونهاية الشيخ ومراسم سلاور الكافي لأبي الصلاح ومهذب ابن البراج وأمثال ذلك تجد صدق ما ذكرنا.

وقد ذكر الشيخ ره في أول المبسوط ماملخصه: أن استمرار هذه الطريقة بين أصحابنا صار سبباً لطعن المخالفين، فكانوا يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية وينسبونهم إلى قلة الفروع والمسائل، مع أن جلّ ما ذكره من المسائل موجود في أخبارنا، وما كثروا به كتبهم من الفروع فلا فرع من ذلك إلا أنه مدخل في أصولنا ومخرج على مذهبنا لأعلى وجه القياس. وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تنوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به لأنهم ألقوا

الأخبار ومارووه من صريح الألفاظ، حتى إن مسألة لوغیر لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها. وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية وذكرت جميع مارواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصلوها من المسائل، ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولالتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك وعملت بآخره مختصر جمل العقود في العبادات، ووعدت فيه أن أعمل كتاباً في الفروع خاصة يضاف إلى كتاب النهاية، ثم رأيت أن ذلك يكون مبتوراً يصعب فهمه على الناظر فيه، لأن الفرع إنما يفهمه إذا ضبط الأصل معه فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه وأعقد فيه الأبواب وأقسم فيه المسائل وأجمع بين النظائر وأستوفيه غاية الاستيفاء وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون. انتهى.^(١)

وهذا الكلام منه «قده» ينادي بما ذكرناه، وبأنه أيضاً عمل كتاب النهاية على طريقتهم مقتصرأ فيها على ذكر مارواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصلوها، ولكنه لدفع طعن المخالفين عمل كتاب المبسوط ليستوفي فيه الفروع والأصول ويجمع بين الأصول والنظائر.

وعلى هذا فإذا عثرت في مسألة على إطباق القدماء من أصحابنا على فتوى أو اشتهاه بينهم في تلك الكتب المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقاة والمأثورة فاحدس بتلقيهم ذلك يداً بيد من قبل الأئمة عليهم السلام وإن لم تجد به نصاً في الجوامع التي بأيدينا حيث إن سلسلة فقهنها لم تنقطع ولم تحصل فترة بين الفقهاء من أصحابنا وبين (١) المبسوط ٣/١ - ١. وقال الصدوق في أول المقنع (الجوامع الفقهية ص ٢): «وسميت كتاب المقنع لقنوع من يقرأه بما فيه، وحذفت الأسناد منه لثقل حملها ولا يصعب حفظه ولا يمل قارته، إذ كان ماأبينه فيه في الكتب الأصولية موجوداً مبيناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات». وهذا الكلام أيضاً يؤيد ما ذكره الأستاذ مدظله العالی. ح ع - م.

الحجج المعصومين، كما لا يخفى على من تتبع تاريخ الفقه والحديث، وقد عثرنا في أثناء تبعنا على مواضع كثيرة يستكشف فيها من فتاوى الأصحاب وجود نص واصل إليهم من دون أن يكون منه في الجوامع التي بأيدينا عين ولا أثر.

فلنخص مما ذكرنا أنّ مسائل الفقه على قسمين: فبعضها أصول متلقاة عنهم عليهم السلام وقد ذكرها القدماء في كتبهم المعدة لنقلها، ويكون إطباقهم في تلك المسائل بل الاشتهار فيها حجة شرعية لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام بذلك، وبعضها تفرعات تستنبط من تلك الأصول بإعمال الاجتهاد، ولا يكون الإجماع فيها فضلاً عن الشهرة مغنياً عن الحق شيئاً.

ولا يخفى أن الاجتهاد عند أصحابنا الإمامية ليس إلا استقصاء طرق الكشف عن قول المعصوم واستنتاج الأحكام من آثارهم واستنباط الفروع من الأصول الماثورة عنهم، نعم الاجتهاد عند العامة يخالف ما ذكر، فإنه عندهم دليل مستقل في قبال سائر الأدلة الشرعية، ولذلك كانوا في كتبهم الأصولية يذكرونه في فصل مستقل. فالاجتهاد عندنا عبارة عن استفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها، وأما عندهم فدليل في قبال سائر الأدلة.

بيان ذلك أنهم لما لم يقرّوا بإمامة أئمتنا وحجية أقوالهم ولم يكن الأخبار النبوية وافية بالفقه احتاجوا إلى استنباط أحكام الوقائع بالقياسات، وحيث لم يف القياس أيضاً بذلك لجأوا إلى الاستحسانات الذوقية والحكم على طبق المصالح والمفاسد المظنونة، فهذا هو المراد بالاجتهاد عندهم. فالاجتهاد عندنا ليس إلا تطبيق الأصول الماثورة على الموارد، وعندهم إعمال النظر في النظائر والملاكات المظنونة ليقاس عليها ويحكم على وفقها، والأخبار الواردة في ذمّه ناظرة إلى ماهو المعهود عندهم من تفويض الواقعة إلى الفقيه حتى يحكم فيها على وفق ما يبدو في نظره من الملاكات. وكيف كان فمستندنا في الفقه ليس إلا الأخبار الماثورة وما يحكمها

مما يكشف عن قولهم عليه السلام، وحجية الإجماع عندنا أيضاً من هذا الباب فلا طعن علينا في العمل به، فتدبر.

طوائف الأخبار التي يستدل بها على وجوب الجمعة

وأما الأخبار الواردة التي يستدل بها على وجوب صلاة الجمعة فثلاث طوائف: الأولى: ما تدل على أصل وجوبها إجمالاً، ويتبادر منها وجوب الحضور والسعي إلى الجمعة بعد ما فرض انعقادها بشروطها، وإن كان ربما يستدل بالإطلاق المتوهم في بعضها على عدم اشتراط حضور السلطان أو من نصبه ووجوبها العيني حتى في عصر الغيبة.

الثانية: ما تدل على اشتراط الإمام أو من نصبه وأن إقامتها من وظائفه ومناصبه. الثالثة: ما يستدل بها على ترخيص الأئمة عليهم السلام لشيعتهم في إقامتها، ويترتب عليه جواز إقامة الشيعة لها أو وجوبها في عصر الغيبة، وأكثرها تين الطائفتين أيضاً تدل على أصل الوجوب إجمالاً.

ما تدل على وجوب حضور الجمعة بعد فرض انعقادها

أما الطائفة الأولى فهي أخبار كثيرة ذكرها القوم، وإن كان في دلالة بعضها على أصل الوجوب أيضاً نظر:

١- ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «إنما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة، وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين». ورواه الكليني عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان وعن

علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة. ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب.^(١)

ولابأس بسند الحديث. ولا يخفى أنه ليس بصدد بيان وجوب إقامة الجمعة فضلاً عن وجوبها على كل أحد وإن لم يؤذن له من قبل الإمام عليه السلام، ولا في مقام بيان شروط الانعقاد، بل هو بصدد بيان وجوب حضور الجمعة والسعي إليها بعد ما فرض انعقادها بشرائطها، ويشهد لذلك استثناء الذين لا يجب عليهم الحضور من التسعة المذكورة في الحديث.

والحاصل أنه بالدقة في الحديث يعلم كونه في مقام بيان وظيفة الناس بالنسبة إلى الجماعات المعقودة، وأنه يجب عليهم حضورها لأعلى التسعة المذكورين ومنهم من بعد عن الجمعة المتعقدة بفرسخين.

وقوله «في جماعة» يحتمل أن يكون المراد منها اجتماع الناس بنحو يناسب الجمعة لا الجماعة المصطلحة، وهذا أيضاً شاهد آخر على كون الحديث في مقام بيان وجوب الحضور بعد اجتماع الناس.

٢- مارواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الله عز وجل فرض في كل سبعة أيام خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واجبة على كل مسلم أن يشهدها لإخمسة: المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبي». ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب.^(٢)

والرواية صحيحة من حيث السند. ومرسلة المفيد في المقنعة أيضاً مأخوذة من

الحديثين، فراجع.^(٣)

(١) الوسائل ٢/٥ (= ط. أخرى ٢٩٥/٧)، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق ٥/٥ (= ط. أخرى ٢٩٩/٧) والباب، الحديث ١٤.

(٣) المصدر السابق ٦/٥ (= ط. أخرى ٣٠٠/٧) والباب، الحديث ٤١٩ عن المقنعة ١٦٢.

والرواية صريحة في كونها بصدد بيان وجوب السعي والحضور بعد ما فرض انعقاد الجمعة، وليست بصدد بيان وجوب العقد ومن يجب عليه ذلك من الإمام أو نائبه أو مطلق الناس. ولعل الاختصار فيها على استثناء الخمسة من جهة دخول الأعمى والكبير في المريض، وكون الرواية في مقام تقسيم الناس باعتبار حالاتهم إلى من تجب عليه الجمعة ومن لا تجب، وكون الشخص على رأس فرسخين ليس من تطوراته وحالاته.

٣- مارواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقل من خمسة فلا جمعة لهم، والجمعة واجبة على كل أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي»^(١) وهذا الحديث أيضاً بصدد بيان وجوب الحضور للعقد والإقامة.

٤- مارواه الصدوق في الفقيه. قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام في الجمعة فقال: «الحمد لله الولي الحميد (إلى أن قال): والجمعة واجبة على كل مؤمن إلى أعلى الصبي والمريض والمجنون والشيخ الكبير والأعمى والمسافر والمرأة والعبد المملوك ومن كان على رأس فرسخين»^(٢).

وعدم كون الرواية بصدد بيان وجوب العقد فضلاً عما يجب عليه ذلك، يبين لا يدخله ريب، فإنه عليه السلام كان بنفسه يعقد الجمعة ويطبقها حينما صدر عنه هذه الخطبة، وليس بصدد بيان الوظيفة لنفسه أو لعماله، بل بصدد بيان وظيفة الناس بالنسبة إلى الجمعات التي كانت تتعقد بشرائطها، أعني وجوب الحضور والسعي إليها. ونحوها الأحاديث النبوية الدالة على وجوب الجمعة وحث الناس عليها، فإن

(١) المصدر السابق ٥/٥ (= ط. أخرى ٣٠٠/٧) والباب، الحديث ١٦؛ و٨/٥ (= ط. أخرى

٣٠٤/٧)، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق ٣/٥ (= ط. أخرى ٢٩٧/٧)، الباب ١ منها، الحديث ٦.

المتصدي لعقدها في زمن الرسول ﷺ كان نفسه الشريفة.

٥- مارواه المحقق في المعتبر مرسلًا من قوله ﷺ^(١): «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ

الجمعة فريضة واجبة إلى يوم القيامة.»^(٢)

وقد عرفت أَنَّ الأخبار النبوية إنما صدرت عنه ﷺ في عصر كان هو بنفسه

يتصدي لإقامة الجمعة أو ينصب لها من يقيمها، فليست بصدد بيان وجوب العقد

والإقامة بل بصدد بيان وجوب الحضور والسعي إلى ما انعقدت بشرائطها.

٦- مارواه أيضاً مرسلًا من قوله ﷺ: «الجمعة واجبة على كل مسلم في

جماعة.»^(٣)

والظاهر كونه بصدد بيان اشتراطها بالجماعة المصطلحة، أو الجماعة بمعنى

الاجتماع الخاص المناسب للجمعة كما مرّ بيانه في ذيل الخبر الأول.

٧- مارواه أيضاً مرسلًا من قول النبي ﷺ: «الجمعة حق على كل مسلم إلا

أربعة.»^(٤)

والاستثناء فيه دليل على كونه في مقام بيان حكم الحضور، والمراد بالحق فيه هو

الثابت أو حق الله على الناس أو حق الإمام المقيم لها عليهم.

٨- مارواه الشهيد الثاني في رسالة الجمعة مرسلًا. قال: قال النبي ﷺ: «الجمعة

حق واجب على كل مسلم إلا أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض.»^(٥)

والظاهر اتحاده مع سابقه.

(١) لم يصرح في المعتبر بمرجع الضمير، ولعل المراد به النبي ﷺ كما فهمه في الوسائل، وكذا

الكلام في الرواية التالية. ح ع م.

(٢) الوسائل ٦/٥ (= ط. أخرى ٣٠١/٧)، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢٢.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٢٣.

(٤) المصدر السابق، الحديث ٢١.

(٥) المصدر السابق، الحديث ٢٤؛ عن رسالة الجمعة للشهيد (المطبوعة مع جملة من رسائله)

ولا يخفى أن اشتراط إقامة الجمعة بوجود السلطان العادل أو من نصبه كان من واضحات فقه أصحابنا الإمامية إلى عهد الشهيد الثاني، وفي عصره شرع فقهاؤنا في تأليف الرسائل باسم رسالة الجمعة وألغوا فيها الشرط المذكور. والمراسيل التي ذكرت أو تذكر في هذه المسألة أخبار نبوية عامة أخذها أصحابنا من المسانيد المذكورة في كتب العامة كسنن ابن ماجة ونحوه، فراجع^(١).

٩- مارواه أيضاً مرسلًا. قال: قال النبي ﷺ في خطبة طويلة نقلها المخالف والمؤلف: «إن الله تعالى فرض عليكم الجمعة، فمن تركها في حياتي أو بعد موتي استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره. ألا ولا صلاة له، ألا ولا زكاة له، ألا ولا حج له، ألا ولا صوم له، ألا ولا بر له حتى يتوب». ^(٢)

كذا في الوسائل وفي الرسالة المفصلة للشهيد، ولكن متن الحديث في رسالته المختصرة هكذا: «فمن تركها في حياتي أو بعد موتي وله إمام عادل استخفافاً...» ^(٣) ولا يخفى أن المتبادر منه إمام الأصل لا مطلق إمام الجماعة، مضافاً إلى أن الظاهر من الحديث كونه بصدد بيان وجوب السعي والحضور كما مر في نظائره.

١٠- مارواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الجمعة واجبة على من إن صلى الغداة في أهله أدرك الجمعة، وكان رسول الله ﷺ إنما يصلي العصر في وقت الظهور

(١) راجع سنن البيهقي ٣/ ١٧١ و ١٧٢ و ١٨٣، كتاب الجمعة، وباب من تجب عليه الجمعة، وباب من لا تلزمه الجمعة؛ وسنن ابن ماجة ١/ ٣٤٣ و ٣٥٧.

(٢) الوسائل ٧/ ٥ (= ط. أخرى ٣٠٢/ ٧)، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢٨؛ عن رسالة الشهيد في صلاة الجمعة المطبوعة مع جملة من رسائله ص ٦١. وراجع سنن ابن ماجة ١/ ٣٤٣؛ وسنن البيهقي ٣/ ١٧١، كتاب الجمعة. وفيهما: «وله إمام عادل أو جائز». والرواية ضعيفة عندهم أيضاً.

(٣) راجع رسائل الشهيد ص ٩٩.

في سائر الأيام كي إذا قضاوا الصلاة مع رسول الله ﷺ رجعوا إلى رحالهم قبل الليل، وذلك سنة إلى يوم القيامة. وإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير مثله. ^(١)

ويستفاد من هذه الرواية إنّ إقامة الجمعة ليست بيد كل أحد، وكذلك جميع الروايات الدالة على وجوب حضور الجمعة على من بعد عنها بفرسخين وعدم وجوبه على من بعد بالأزيد؛ كيف ولو لم تشترط بحضور السلطان العادل أو من نصبه وكان لكل أحد عقدها وإقامتها لم يتكلف الناس في تلك الأعصار طيّ الفرسخين مع سهولة اجتماع الخمسة أو السبعة، وأقلّ الواجب من الخطبة أيضاً سهل تعلمه لكل أحد، وحمل الروايات على الموارد التي لا يتيسر فيها اجتماع العدد المعتبر أو لا يوجد من يقدر على الإتيان بأقلّ ما يجب في الخطبة حمل للأخبار المستفيضة على الموارد النادرة جداً.

١١- مارواه الصدوق في المجالس عن الحسين بن إبراهيم بن تاتانه ^(٢) عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن حرّيز بن عبد الله، عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر الباقر ﷺ، قال: «صلاة الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الإمام، فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جُمع فقد ترك ثلاث فرائض، ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق». ورواه البرقي في المحاسن عن أبي محمد، عن حماد بن عيسى مثله. ورواه الصدوق أيضاً في عقاب الأعمال عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حرّيز وفضيل، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ. ^(٣)

-
- (١) الوسائل ١١/٥ (= ط. أخرى ٣٠٧/٧)، الباب ٤ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١.
 (٢) في تنقيح المقال ٣١٥/١ أسقط كلمة الابن بين إبراهيم وتاتانه. وفي ضبط تاتانه أقوال: تاتانه - ياتانه - بابايه - تاتانه. ح ع - م.
 (٣) الوسائل ٨/٥ (= ط. أخرى ٢٩٨/٧-٢٩٧)، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديثان ٨ و ١٢.

ولعل الجملة الأولى ناظرة إلى وجوب الإقامة والثانية إلى وجوب الحضور، ولكن قوله: «مع الإمام» يدل على أن المتصدي لإقامتها هو الإمام، والظاهر منه إمام الأصل لا إمام الجماعة وإلا لكان ذكره لغواً، لاستفادته من لفظ الاجتماع، بداهة أن المتبادر منه هو الاجتماع للجماعة لا الاجتماع فقط وإن صلّوا منفردين، وليس قوله: «صلاة الجمعة فريضة» بصدد بيان من يجب عليه عقدها، بل بصدد بيان أصل وجوبه إجمالاً، فلا إطلاق له بالنسبة إلى شرطية الإمام أو من نصبه، كما لا إطلاق له بالنسبة إلى سائر الشروط المشكوكه. ولقائل أن يقول: إن ترتيب النفاق على ترك ثلاث جُمع لاعلى ترك صرف الطبيعة يوهن الدلالة على الوجوب أيضاً، فتأمل.

١٢- ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عاصم، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من ترك الجمعة ثلاث جُمع متوالية (بغير علة - عقاب الأعمال) طبع الله على قلبه». ورواه الصدوق في عقاب الأعمال عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن النضر. ورواه البرقي أيضاً في المحاسن عن أبيه، عن النضر.^(١)

والظاهر أنه أيضاً بصدد بيان وجوب الحضور والسعي إلى الجمعة المنعقدة بشرائطها لا بيان وجوب الإقامة، إذ من البين أن سياقه يشبه سياق ذيل الحديث الحادي عشر.

١٣- ما رواه الشهيد في رسالته من قول النبي ﷺ: «من ترك ثلاث جُمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه». ورواه أيضاً بعبارة أخرى تقرب منه. ورواه المفيد أيضاً في المقنعة كذلك.^(٢)

والكلام فيه هو الكلام في سابقه.

(١) المصدر السابق ٥/٥ و ٤ (= ط. أخرى ٢٩٩/٧ و ٢٩٨) والباب، الحديثان ١٥ و ١١.

(٢) المصدر السابق ٦/٥ (= ط. أخرى ٣٠٢/٧ - ٣٠١) والباب، الأحاديث ٢٦٥ و ٢٠٦.

١٤- ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن وهب، عن جعفر عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يقول: «لأن أدع شهود حضور^(١) الأضحى عشر مرات أحبّ إليّ من أن أدع شهود حضور الجمعة مرّة واحدة من غير علة.»^(٢)

وكونه في مقام بيان حكم الحضور لا العقد غير خفيّ.

١٥- ما رواه الشهيد في رسالته مرسل عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أوليختمنّ على قلوبهم ثم ليكوننّ من الغافلين.»^(٣) والظاهر أنه أيضاً لبيان حكم الحضور كما لا يخفى وجهه.

١٦- ما رواه الصدوق في المجالس عن الحسين بن إبراهيم بن تاتانه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن أبي زياد النهدي، عن عبد الله بن بكير، قال: قال الصادق عليه السلام: «ما من قدم سعت إلى الجمعة إلّا حرم الله جسدها على النار.»^(٤)

ولا يخفى عدم دلالة الحديث على الوجوب، مضافاً إلى كونه في مقام الحثّ على السعي لا الإقامة.

١٧- ما رواه فيه بإسناده، قال: جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فسألوه عن سبع خصال، فقال: «أمّا يوم الجمعة فيوم يجمع الله فيه الأوّلين والآخرين، فما من مؤمن مشى فيه إلى الجمعة إلّا خفّف الله عليه أهوال يوم القيامة ثم يؤمر به إلى الجنّة.»^(٥) والكلام فيه كسابقه.

(١) كذا في الوسائل في الموضعين.

(٢) الوسائل ٥/٥ (= ط. أخرى ٣٠٠/٧)، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١٨.

(٣) المصدر السابق ٦/٥ (= ط. أخرى ٣٠٢/٧) والباب، الحديث ٢٧.

(٤) المصدر السابق ٣/٥ (= ط. أخرى ٢٩٧/٧) والباب، الحديث ٧.

(٥) المصدر السابق ٤/٥ (= ط. أخرى ٢٩٨/٧) والباب، الحديث ٩.

١٨- ما رواه في ثواب الأعمال عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: من أتى الجمعة إيماناً واحتساباً استأنف العمل.»^(١)

والكلام فيه كسابقه. ومعنى الحديث أن الآتي بالجمعة يمحو عنه سيئاته ويكون كمن شرع في العمل في أول بلوغه.

١٩- ما رواه في الفقيه بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، جميعاً عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام. قال: «ليس على النساء جمعة ولا جماعة (إلى أن قال:): ولا تسمع الخطبة.»^(٢)

٢٠- ما رواه فيه أيضاً. قال: وقال الصادق عليه السلام: «ليس على النساء أذان ولا إقامة، ولا جمعة ولا جماعة.»^(٣)

ودلالة الخبرين على الوجوب على فرض ثبوتها دلالة مفهومية، وكونهما بصدد بيان حكم الحضور لا الإقامة أوضح من أن يخفى.

هذه جملة الروايات من الطائفة الأولى. وقد عرفت أن بعضها منها لا تدل على الوجوب، وما تدل عليه إنما سيقت لبيان وظيفة المسلمين بالنسبة إلى الجماعات التي فرض انعقادها بشرائطها وأنه يجب عليهم حضورها والسعي إليها إلا على الطوائف التسع أو الخمس أو الأربع المستثناة، وليست بصدد بيان وجوب إقامة الجمعة فضلاً عما تجب عليه الإقامة وما يشترط في صحتها أو وجوبها. فلاتنافي هذه الأخبار كون الإمام أو نائبه شرطاً في الصحة أو الوجوب إذا فرض استفادتها من أدلة أخرى، كما لا تنافي اشتراطها بالجماعة والعدد الخاص والخطبتين وأن لا يكون بينها وبين مثلها أقل من فرسخ. فتدبر في المقام فإنه من مظان زلل الأقدام.

(١) المصدر السابق ٤/٥ (= ط. أخرى ٢٩٨/٧) والباب، الحديث ١٠.

(٢) المصدر السابق ٣/٥ (= ط. أخرى ٢٩٦/٧) والباب، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق ٣/٥ (= ط. أخرى ٢٩٧/٧) والباب، الحديث ٥.

عناوين جهات البحث في المسألة

إذا عرفت ذلك فنقول: إن جهات البحث في المسألة كثيرة فلنشر إليها إجمالاً:

الأولى: هل يكون وجوب الجمعة مشروطاً بحضور الإمام أو من نصبه أولاً؟

الثانية: على فرض الاشتراط هل تحرم حال الغيبة، أو تكون الفقهاء مأذونين من قبله ﷺ في إقامتها، أو يشمل الإذن جميع المؤمنين فلكل أحد منهم عقدها وإقامتها؟ في المسألة وجوه ثلاثة وسيأتي تفصيلها. ^(١)

الثالثة: على فرض الاشتراط هل يجب على الإمام إقامتها مطلقاً أولاً، بل يراعى في ذلك مصالح المسلمين؟

الرابعة: هل يجب عليه أن ينصب في كل بلد من يقيم الجمعة أولاً؟

الخامسة: هل يجب على المنصب أن يقيمها مطلقاً أو يجوز له أن يراعى المصالح؟

السادسة: على فرض وجوب النصب هل يجب نصب خصوص الحاكم لإقامتها أو يجوز نصب غيره؟

السابعة: إذا عين الإمام ﷺ حاكماً لبلد فهل يكفي جعل الحكومة له في جواز

إقامة الجمعة أو وجوبها، أو هو منصب آخر يحتاج إلى جعل خاص؟

الثامنة: إذا ثبت إذن الإمام ﷺ للفقهاء أو لجميع الناس في إقامتها فهل يجب

على المأذونين إقامتها تعييناً أولاً بل الوجوب على القول به مخصوص بمن نصب؟

(١) وهنا وجهان آخران:

الأول: أن يكون الإمام أو من نصبه شرطاً على فرض كونه مبسوط اليد، ففي هذا الفرض تكون إقامتها من مناصبه، ومن أقامها بغير إذنه فهو غاصب ولكنه من قبيل استحقاق ولي الميت للصلاة عليه في أنه إن وجد مانع عن قيام الولي بحقه من غيبة أو تقيّة أو نحوهما فعلى سائر المكلفين أن يصلّوا عليه.

الثاني: أن يكون الإمام أو من نصبه شرطاً في الوجوب التعيني لا التخييري، فلا يشترط في التخييري إذنه ولو عموماً. ح - ع - م.

التاسعة: هل يترتب على الجمعة المأذون فيها جميع أحكام الجمعة التي يقيمها الإمام أو من نصبه من وجوب حضورها وعدم جواز التخلف عنها إلا للطوائف المستثناة وسائر الأحكام أو لابل غاية الأمر صحتها إن وجد شرائطها من العدد وغيره؟
 العاشرة: هل يجب على الإمام ﷺ النصب للأزمة المستقبلية كزمن الغيبة إذا علم تعذر النصب في تلك الأزمة أولاً يجب؟

هذه جهات يمكن أن يبحث عنها في المسألة. والعمدة هي الجهتان الأوليان. والظاهر أن الأقوال في المسألة بحسبهما أربعة:

الأول: أن لا يكون الإمام أو من نصبه شرطاً أصلاً، فيجوز لكل واحد من المسلمين إقامتها بل تجب كفاية، وقد حدث وظهر هذا القول في الإمامية من عهد الصوفية، وقواه الشهيد الثاني وآلف فيه رسالة مستقلة، ومن هذا الزمان انفتح باب تأليف الرسالة في هذا الموضوع.

الثاني: الاشتراط وعدم الإذن، فتحرم في عصر الغيبة. وبه قال ابن إدريس وسلاّر والسيد المرتضى في الميافاريات، ولعله يظهر من المفيد أيضاً كما سيأتي.

الثالث: الاشتراط وكون الفقهاء مأذونين من قبلهم ﷺ في إقامتها، وهو المستفاد من بعض عبارات الشيخ «قده».

الرابع: الاشتراط وكون جميع المؤمنين مأذونين في الإقامة، وهو الظاهر أيضاً من بعض عباراته.

نقل كلمات الأصحاب

فلنذكر كلمات القوم في المسألة ثم لنشرع في الاستدلال:

١- قال الشيخ في الخلاف (المسألة ٣٩٧): «من شرط انعقاد الجمعة الإمام أو من يأمره الإمام بذلك من قاض أو أمير ونحو ذلك، ومتى أقيمت بغير أمره لم تصح، وبه

قال الأوزاعي وأبو حنيفة. وقال محمد: إن مرض الإمام أو سافر أو مات فقدّمت الرعية من يصلّي بهم الجمعة صحت لأنّه موضع ضرورة. وصلاة العيدين عندهم مثل صلاة الجمعة. وقال الشافعي: ليس من شرط الجمعة الإمام ولا أمر الإمام. ومتى اجتمع جماعة من غير أمر الإمام فأقاموها بغير إذنه جاز. وبه قال مالك وأحمد. دليلنا: أنّه لا خلاف أنها تنعقد بالإمام أو بأمره وليس على انعقادها إذا لم يكن إمام ولأمره دليل.

فإن قيل: أليس قد رويتم فيما مضى وفي كتبكم: أنّه يجوز لأهل القرايا والسواد المؤمنين إذا اجتمع العدد الذي تنعقد بهم أن يصلّوا الجمعة؟

قلنا: ذلك مأذون فيه مرغّب فيه فجرى ذلك مجرى أن ينصب الإمام من يصلّي بهم. وأيضاً عليه إجماع الفرقة، فإنّهم لا يختلفون أن من شرط الجمعة الإمام أو أمره. وروى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقلّ منهم: الإمام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعي عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام». وأيضاً فإنّه إجماع، فإنّ من عهد النبي صلى الله عليه وآله إلى وقتنا هذا ما أقام الجمعة إلّا الخلفاء والأمراء ومن وكّى الصلاة، فعلم أن ذلك إجماع أهل الأعصار. ولو انعقدت بالرعية لصلّوها كذلك.»^(١)

٢- وقال في النهاية في باب صلاة الجمعة: «الاجتماع في صلاة الجمعة فريضة إذا حصلت شرائطه. ومن شرائطه أن يكون هناك إمام عادل أو من نصبه الإمام للصلاة بالناس.»

٣- وفيه أيضاً: «ولا بأس أن يجتمع المؤمنون في زمان التقيّة بحيث لا ضرر عليهم فيصلّوا جمعة بخطبتين.»^(٢)

(١) الخلاف ٦٢٦/١، كتاب الجمعة.

(٢) النهاية ١٠٣/١٠٧، باب الجمعة وأحكامها.

٤- وفي باب الأمر بالمعروف منه: «ويجوز لفقهاء أهل الحق أن يجتمعوا بالناس في الصلوات كلّها وصلاة الجمعة والعيدين ويخطبون الخطبتين ويصلّون بهم صلاة الكسوف ما لم يخافوا في ذلك ضرراً، فإن خافوا في ذلك الضرر لم يجز لهم التعرض لذلك على حال.»^(١)

٥- وفي المبسوط: «فأمّا الشروط الراجعة إلى صحّة الانعقاد فأربعة: السلطان العادل أو من يأمره السلطان والعدد ...»^(٢)

ومراد «قده» بالإجماع المذكور في الخلاف أولاً هو إجماع الإمامية، وبالإجماع المذكور ثانياً إجماع جميع المسلمين. ويظهر منه عدم الاعتداد بخلاف الشافعي ومالك وأحمد، حيث يعلم بطلان مستندهم، فإنّهم استدّلوا لعدم الاشتراط بأنّ علياً عليه السلام أقامها حين ما حصر عثمان. وقد عرفت الجواب عنه على أصول الفريين.

٦- وفي السرائر: «والذي يقوى عندي صحّة ما ذهب إليه في مسائل خلافه وخلاف ما ذهب إليه في نهايته، للأدلة التي ذكرها من إجماع أهل الأعصار. وأيضاً فإنّ عندنا بلاخلاف بين أصحابنا أنّ من شرط انعقاد الجمعة الإمام أو من نصبه الإمام للصلاة.»^(٣)

٧- وفي باب الأمر بالمعروف من المقنعة: «وللفقهاء من شيعة آل محمد عليهم السلام أن يجتمعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس وصلوات الأعياد والاستسقاء والخسوف والكسوف إذا تمكّنوا من ذلك وأمنوا فيه معرة أهل الفساد.»^(٤)

ولم يذكر «قده» الجُمع مع كونه في مقام بيان ما يجوز للفقهاء. وإدخالها في الأعياد بعيد. فيستفاد منه عدم مشروعيتها مع عدم الإمام عليه السلام، كما أفتى به تلميذه

(١) المصدر السابق / ٣٠٢.

(٢) المبسوط / ١٤٣/١، كتاب صلاة الجمعة.

(٣) السرائر / ٣٠٣/١، باب صلاة الجمعة وأحكامها.

(٤) المقنعة / ٨١١.

سلأر، وابن إدريس. وما توهمه صاحب الحدائق^(١) من عدم كونه ممن يشترط في الجمع حضور الإمام أو من نصبه وأذن له، فاسد جداً، إذ لو كان مثله «قده» مخالفاً في الفتوى لما عليه جميع أسلافه ومعاصريه لصرح بذلك وأصرّ عليه، مع أنه لم يشر بذلك فضلاً عن التصريح.^(٢)

- (١) الحدائق ٣٧٨/٩، المطلب الأول من الفصل الأول من الباب الثالث من كتاب الصلاة.
- (٢) أقول: قال «قده» في باب عمل الجمعة من المقنعة (ص ١٦٣): «فرضها وفقك الله الاجتماع على ما قدّمناه إله آتاه بشرطة حضور إمام مأمون على صفات، يتقدم الجماعة ويخطبهم خطبتين (إلى أن قال:): والشرائط التي تجب فيمن يجب معه الاجتماع أن يكون حراً بالغا طاهراً في ولادته مجتنباً من الأمراض: الجذام والبرص خاصة في جلده مسلماً مؤمناً معتقداً للحق بأسره في دياناته مصلياً للفرض في ساعته. فإذا كان كذلك واجتمع معه أربعة نفروجب الاجتماع.»
- ولا يخفى أن ظاهر هذه العبارة عدم اشتراط الإمام أو من نصبه، ولأقلّ من جواز عقدتها في عصر الغيبة لمن كان بالشرائط التي ذكرها، فتدبر.
- ولنذكر في المقام نبذاً آخر من عبارات القوم تميمياً للفائدة: فنقول:
- حكى في المختلف (ص ١٠٨ ط. أخرى ٢/٢٤٧) عن الحسن بن أبي عقيل أنه قال: «صلاة الجمعة فرض على المؤمنين حضورها مع الإمام في المصر الذي هوفيه، وحضورها مع أمرائه في الأمصار والقرى النائية عنه.»
- وفي الغنية (الجوامع الفقهية/ ٤٩٨ ط. أخرى/ ٥٦٠): «وأما الاجتماع في صلاة الجمعة فواجب بلا خلاف إلا أن وجوبه يقف على شروط، وهي الذكورة والحرية (إلى أن قال:): وحضور الإمام العادل أو من نصبه وجرى مجراه.»
- وفي الوسيلة لابن حمزة (ص ١٠٣): «ويحتاج في الانعقاد إلى أربعة شروط: حضور السلطان العادل أو من نصبه لذلك و حضور سبعة نفر ... هذا.
- وفي المقنعة (الجوامع الفقهية/ ١٢): «وإن صلّيت الظهر مع الإمام يوم الجمعة بخطبة صلّيت ركعتين، وإن صلّيت بغير خطبة صلّيتها أربعاً.»
- وفي المختلف (ص ١٠٨ ط. أخرى ٢/٢٥٠) عن أبي الصلاح الحلبي (في الكافي/ ١٥١): «لا تعتقد الجمعة إلا بإمام الملة أو منصوب من قبله أو بمن يتكامل فيه صفات إمام الجماعة عند تعذر الأمرين.» ح ع - م.

٩- وقال سلال بن عبدالعزيز - تلميذ المفيد - في المراسم: «صلاة الجمعة فرض مع حضور إمام الأصل أو من يقوم مقامه واجتماع خمسة نفر فصاعداً الإمام أحدهم».

١٠- وقال في باب الأمر بالمعروف: «ولفقهاء الطائفة أن يصلّوا بالناس في الأعياد والاستسقاء، وأما الجمع فلا»^(١).

١١- وفي المختلف عن السيد المرتضى في الميافارقيات أنه قال: «صلاة الجمعة ركعتان من غير زيادة عليهما. ولا جمعة إلا مع إمام عادل أو من نصبه الإمام العادل، فإذا عدم صلّيت الظهر أربع ركعات»^(٢).

البحث عن جهتين من الجهات في المسألة

إذا عرفت ذلك فنقول: جهات البحث في المسألة وإن كانت كثيرة كما أشرنا إليها سابقاً لكن المهم هو البحث عن جهتين:

الأولى: هل يشترط في الجمعة حضور السلطان العادل أو من نصبه أو أذن له، أو لا يشترط ذلك بل يجب إقامتها على جميع المسلمين بالوجوب العيني؟
الثانية: على فرض الاشتراط فهل تحرم في حال الغيبة أو يكون الفقهاء أو مطلق المؤمنين مأذونين من قبلهم ﷺ في إقامتها؟

الجهة الأولى: هل يشترط في الجمعة اشتراط الإمام أو من نصبه وما تدلّ على الاشتراط أمّا الجهة الأولى فالأقوى بل المقطوع به فيها هو الاشتراط، فيكون إقامتها من وظائف الإمام أو من نصبه أو من ثبت له الإذن فيها ولا يجب على كلّ مكلف

(١) المراسم ٧٢/، ذكر صلاة الجمعة؛ وص ٢٦١.

(٢) المختلف ١٠٨/ (= ط. أخرى ٢٥١/٢)، الفصل الأول من الباب الثالث من أبواب

الصلاة، المسألة ١٤٧؛ ووسائل الشریف المرتضى ٢٧٢/١.

إقامتها. ولنا على ذلك أمور:

الأول: أنّ مقتضى القول بعدم الاشتراط ووجوبها على كلّ أحد مطلقاً هو وجوب تعلمها وتعلم خطبتها كفاية على جميع المسلمين في جميع الأعصار ووجوب إقامتها في جميع الأمكنة (من الأمصار والقرى والبوادي النائية المسكونة) في رأس كل فرسخين، فيكون وزانها وزان سائر الصلوات اليومية بحيث يجب على كل مسلم أن يهتم بتعلمها بمزاياها ويسعى في إقامتها بنحو يعاقب الجميع على تركها إذا فرض جهلهم بها.

ومن الواضح عدم كونها كذلك وأنّ أصحاب النبي ﷺ وأصحاب الأئمة ﷺ لم يكونوا بصدد تعلمها ولم يكونوا يقيمونها بأنفسهم في قبال النبي والأئمة.

كيف؟ ولو كان الأمر كذلك لكان عقد الجمعة وإقامتها متداولاً بين المسلمين في جميع الأمكنة والأزمنة، وصار وجوبها كذلك من ضروريات الإسلام كسائر الفرائض والصلوات اليومية، واعتاد جميع المسلمين في جميع البلدان على أن يجتمعوا في كل جمعة لإقامتها سواء وجد فيهم من نصب من قبل الخليفة أم لم يوجد، بل لم يكن على هذا للنصب معنى وفائدة.

مع وضوح أنّ عادة المسلمين في أعصار النبي ﷺ والأئمة ﷺ لم تكن كذلك، بل كان رسول الله ﷺ هو بنفسه يعقد الجمعة وقيمها وكذلك الخلفاء بعده حتى أمير المؤمنين (عليه السلام)، وكان الخلفاء ينسبون في البلدان أشخاصاً معينة لإقامتها، ولم يعهد في تلك الأعصار أن يتصدى غير المنصوبين لإقامتها وكان الناس يرون من وظائفهم في كل جمعة حضور الجمعات التي كان يقيمها الخلفاء والأمراء والمنصوبون من قبلهم، فكان إذا أقبل يوم الجمعة حضر الخليفة أومن نصبه لإقامتها واجتمع الناس حوله.

فهذه كان سيرة الخلفاء حتى الأموية والعباسية المقلدة لرسوم الراشدين، وذاك

كان دأب الناس وديدينهم في جميع البلدان، وصار هذا الأمر ركوزاً في أذهان جميع المسلمين حتى أصحاب الأئمة عليهم السلام، فكان جميع الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام ملقاة إلى الذين ارتكز في أذهانهم كون إقامة الجمعة من خصائص الخلفاء والأمراء ولم يكن يخطر ببالهم جواز إقامة سائر الناس لها. فلو كان حكم الله ورأي الأئمة عليهم السلام على خلاف ذلك لكان يجب عليهم بيان ذلك وتكراره والإصرار عليه وإعلام أصحابهم بأنه يجب على جميع المسلمين السعي في إقامتها وأنها لا تختص ببعض دون بعض، كما استقر على ذلك سيرتهم عليهم السلام في جميع المسائل التي خالف فيها أهل الخلاف لأهل الحق كمسألتي العول والتعصيب ونحوهما. ^(١)

وبالجملة لولم يكن الإمام أومن نصبه شرطاً في إقامة الجمعة وكانت إقامتها من وظائف جميع المسلمين لبينها النبي صلى الله عليه وآله وأوصياؤه وصارت من الصدر الأول كسائر الفرائض اليومية من ضروريات الدين بحيث يعرفها جميع المسلمين حتى النساء والصبيان، وكان سكان كل مصر أو قرية أو بادية يقيمونها في بلدتهم ومحلمهم

(١) لقاتل أن يقول: إنه إنما يجب على الأئمة عليهم السلام إعلام أصحابهم بما هو الحق والإصرار عليه إذا كان ظهور الحق متوقفاً على إعلامهم عليهم السلام، كما إذا اتفق إجماع فقهاء المخالفين واتفاقهم على خلاف الحق، لا ما إذا لم يتفقوا بل أفتى بعضهم على وفق ما هو الحق. وفي مسألتنا هذه وإن أفتى أبو حنيفة بالاشتراط وكون إقامة الجمعة من المناصب الخاصة لكن جل فقهاءهم كالشافعي ومالك وأحمد قد أفتوا بعدم الاشتراط، غاية الأمر أن الخلفاء والأمراء قد ابتزوها وجعلوها من المناصب المختصة لأنفسهم ولم يتمكن غيرهم من إقامتها خوفاً منهم، ولأجل ذلك لم يكونوا يقيمونها في بلادهم، ولم يكن من وظائف الأئمة عليهم السلام تعريض أنفسهم لمكافحة خلفاء الجور وأمرائهم مع كون الحق واضحاً لأهلهم.

وبالجملة السيرة المدعاة لعلها نشأت من إجبار خلفاء الجور وعدم تمكن الناس من مخالفتهم. هذا مضافاً إلى أنه قد تنقض هذه السيرة بالسيرة المستمرة في الجماعة، فإن إقامتها في جميع الصلوات أيضاً كان بتصدي النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء والأمراء وكان ينصبون لها أشخاصاً معينين، اللهم إلا أن يقال إنها أيضاً كانت من المناصب الخاصة بغاية الأمر أن الأئمة عليهم السلام قد أذنوا لشيعتهم في إقامتها، فأمثل ح ع - م.

ولم يكونوا يتحملون مشقة السفر إلى الفرسخين مع القدرة على أقل الواجب، وقد عرفت أن السيرة المستمرة قد استقرت على تصدي الخلفاء والأمراء لإقامتها وعلى سعي سائر الناس إلى ما انعقدت بتصديهم من دون أن يظهر من الأئمة عليهم السلام إنكار وردع بالنسبة إلى ذلك.

فهذه السيرة المستمرة بالتفصيل الذي ذكرناه من أقوى الشواهد على كون إقامتها من مناصب الإمام عليهم السلام أو من نصبه، وقدم تقرير ذلك ببيان آخر في أوائل المسألة، فراجع.

الثاني من أدلة الاشتراط: إجماع الإمامية بل المسلمين، كما ادعاهما الشيخ في الخلاف وقد اطلعت آنفاً على ذلك وعلى جلّ أقوال القدماء من أصحابنا وقد أفتوا بالاشتراط في كثير من كتبهم المعدة لنقل أصول المسائل المتلقة عنهم عليهم السلام، وعرفت أيضاً أن خلاف الشافعي ومالك وأحمد لا يضرّ بالإجماع للعلم بيطلان مستندهم، فراجع.^(١)

الثالث: أن وزان الجمعة عندنا وزان صلاة العيدين في الشرائط، وإقامة صلاة

(١) وفي الاعتبار (ج ٢ ص ٢٧٩): «السلطان العادل أو من نصبه شرط وجوب الجمعة وهو قول علمائنا».

وفي المنتهى (ج ١ ص ٣١٧): «يشترط في الجمعة الإمام العادل أي المعصوم عندنا أو أذنه، أما اشتراط الإمام أو أذنه فهو مذهب علمائنا أجمع والحسن والأوزاعي وحبيب بن أبي ثابت وأبي حنيفة».

وفي التذكرة (ج ١ ص ١٤٤ ط. أخرى ١٩/٤، المسألة ٣٨١): «يشترط في وجوب الجمعة السلطان أو نائبه عند علمائنا أجمع وبه قال أبو حنيفة».

وقال في مصباح الفقيه (كتاب الصلاة ص ٤٣٧): «بل يكفي في الجزم بعدم الوجوب في مثل المقام وجود خلاف يعتد به فيه، لقضاء العادة بأنه لو كانت الجمعة بعينها واجبة على كل مسلم لصارت من الصلوات الأولى من زمان النبي صلى الله عليه وآله كغيرها من الفرائض اليومية من ضروريات الدين» ح ع - م.

العبيدين وإمامتهما من المناصب المختصة بالأئمة عليهم السلام أو من نصب من قبلهم، وإنما تصداها خلفاء الجور وأمرأؤهم بتبع غصب مقام الخلافة والإمامة، فيظهر من ذلك أن إقامة الجمعة أيضاً من المناصب.

ويشهد لكون إمامة العبيدين من مناصبهم المختصة ما رواه الصدوق بإسناده عن حنان بن سدير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «يا عبد الله ما من عيد للمسلمين أضحى ولا فطر إلا وهو يجدد لآل محمد عليهم السلام فيه حزن». قال: قلت: ولم؟ قال: «لأنهم يرون حقهم في يد غيرهم». ورواه الصدوق أيضاً مرسلاً، ورواه الشيخ والكليني أيضاً بإسنادهما عن عبد الله بن دينار، عن أبي جعفر عليه السلام.^(١)

الرابع: قول السجاد عليه السلام في ضمن دعائه يوم الأضحى والجمعة: «اللهم إن هذا المقام خلفائك وأصفياك ومواضع أمتائك في الدرجة الرفيعة التي اختصصتهم بها قد ابتزوها وأنت المقدر لذلك، لا يغالب أمرك، ولا يجاوز المحتوم من تديرك كيف شئت، وآتى شئت، ولما أنت أعلم به غيرمتهم على خلقك ولا إرادتك حتى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين مبتزين يرون حكمك مبدلاً وكتابك منبذاً وفرائضك محرفة عن جهات أشراعتك وسنن نبيك متروكة. اللهم العن أعداءهم من الأولين والآخرين ومن رضي بفعالهم وأشياعهم وأتباعهم».^(٢)

فدعاؤه عليه السلام بهذا الدعاء في يوم الجمعة من أدل الدلائل على أن إمامة الجمعة أيضاً كانت من المناصب المخصوصة بتبع غصب أصل الخلافة.

ولا يخفى أن كون الصحيفة من الإمام عليه السلام من البديهيات، وهي زبور آل محمد عليهم السلام، يشهد بذلك أسلوبها ونظمها ومضامينها التي يلوح منها آثار الإعجاز، ولها أسناد ذكرها الشيخ والنجاشي، ولشارحها السيد عليخان «قده» أيضاً سند عن

(١) الوسائل ١٣٦/٥ (=ط. أخرى ٤٧٥/٧)، الباب ٣١ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٢) الصحيفة السجادية، الدعاء ٤٨.

آبائه، ولنا أيضاً سند آخر إليها.

الأخبار الدالة على اشتراط الإمام أو من نصبه

الخامس: طائفة من الروايات، وهي الطائفة الثانية من أخبار الباب كما أشرنا إليها سابقاً:

١- ما رواه الصدوق في العيون والعلل عن الفضل بن شاذان: «فإن قال (أي القائل): فلم صارت صلاة الجمعة إذا كانت مع الإمام ركعتين وإذا كانت بغير إمام ركعتين وركعتين؟ قيل: لعل شئت؟ منها: أن الناس يتخطون إلى الجمعة من بعد فأحب الله عز وجل أن يخفف عنهم لموضع التعب الذي صاروا إليه. ومنها: أن الإمام يحبسهم للخطبة وهم منتظرون للصلاة ومن انتظر الصلاة فهو في الصلاة في حكم التمام. ومنها: أن الصلاة مع الإمام أتم وأكمل لعلمه وفقهه وفضله وعدله. ومنها: أن الجمعة عيد وصلاة العيد ركعتان ولم تقصر لمكان الخطبتين.

فإن قال: فلم جعلت الخطبة؟ قيل: لأن الجمعة مشهد عام فأراد أن يكون للأمر سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وفعلهم وتوقيفهم على ما أرادوا من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق (الآفات - العلل) من الأحوال (ومن الأحوال - العلل) التي لهم فيها المضرة والمنفعة ولا يكون الصابر (الصائر - العلل) في الصلاة منفصلاً وليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس في غير يوم الجمعة»^(١)

وفي العلل والعيون بعد نقل حديث العلل ما حاصله: «حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار، قال: حدثنا علي بن محمد بن قتيبة

(١) الوسائل ١٥/٥ (= ط. أخرى ٣١٢/٧)، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٣٣ و ٣٩/٥ (= ط. أخرى ٣٤٤/٧)، الباب ٢٥ منها، الحديث ٦ عن علل الشرائع/ ٢٦٤ و عيون أخبار الرضا ١١١/٢.

النيسابوري، قال: قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل: أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها من نتائج العقل أوهي مما سمعته ورويته؟ فقال: ما كنت أعلم مراد الله مما فرض، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها. فقلت: فأحدثها عنك عن الرضا عليه السلام؟ فقال: نعم. ^(١)

ودلالة الحديث على كون إقامة الجمعة من مناصب الإمام عليه السلام ومن هوسائس المسلمين وزعيمهم بل على كون ذلك أمراً مفروغاً عنه مما لا تخفى على أحد.

وفضل بن شاذان النيشابوري من ثقات الطبقة السابعة، وكان في الكوفة يأخذ العلم والحديث من صفوان وحماد بن عيسى وابن أبي عمير، وكان عالماً متكلماً فقيهاً يناظر المخالفين، روى كتبه محمد بن إسماعيل النيشابوري، ويروي الكليني عنه بواسطة هذا الرجل، والصدوق عنه بواسطتين.

إشارة إجمالية إلى طبقات رجال الأحاديث

واعلم أن رجال الشيعة الإمامية بل المسلمين بحسب تلمذة بعضهم لبعض تنقسم إلى طبقات، ويراعى في ذلك الغلبة والكثرة، ويستأ بصحابة النبي صلى الله عليه وآله، فصحابته الآخذون منه كلهم من الطبقة الأولى. والتابعون الذين أخذوا من الصحابة وتلمذوا لهم طبقة ثانية. وتابعو التابعين طبقة ثالثة، والغالب فيهم أخذ الحديث من النبي صلى الله عليه وآله بواسطتين. وتلامذة الطبقة الثالثة طبقة رابعة، والأغلب في روايتهم عنه صلى الله عليه وآله وجود ثلاث وسائط، وهم أصحاب الباقر عليه السلام، كزرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما. وتلامذة هذه الطبقة طبقة خامسة، وهم أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، وقد تكثر من الرواية عن الطبقة الرابعة، منهم: علاء بن رزين، وحريز بن عبد الله، وعمر بن يزيد، وهشام بن سالم، وربيع بن عبد الله، وعبد

(١) العلل/٢٧٤؛ والعيون/٢/١٢١.

الله بن بكير. وتلامذة هذه الطبقة طبقة سادسة، أصحاب الرضا عليه السلام، ومنهم مؤلفو الجوامع الأولية كعلي بن الحكم، وابن أبي عمير، والبنزنطي، والحسن بن علي بن فضال، والحسن بن محبوب وأمثالهم. وتلامذة هذه الطبقة طبقة سابعة، منهم: فضل بن شاذان، والحسين بن سعيد الأهوازي صاحب الكتب الثلاثين، وقد ألفها بمشاركة أخيه الحسن، وشيوخهما متحدة إلا في زرعة بن محمد الحضرمي، فإن الحسين يروي عنه بواسطة أخيه الحسن. وعلى هذا الحساب يكون الكليني وابن أبي عقيل من الطبقة التاسعة، والصدوق وابن الجنيد من العاشرة، والمفيد من الحادية عشرة، وشيخنا أبو جعفر الطوسي من الثانية عشرة، وابن إدريس وابن حمزة من الخامسة عشرة، والشهيد الثاني من الرابعة والعشرين، ونحن من السادسة والثلاثين. فمن صحابة النبي صلى الله عليه وآله إلى الشيخ «قده» اثنتا عشرة طبقة، ومن ابنه «قده» إلى الشهيد الثاني أيضاً هكذا، ومن تلامذة الشهيد أيضاً إلينا كذلك. وليعلم أن كل طبقة تنقسم إلى صغار وكبار، وأنه قد يكون رجل واحد لطول عمره مدرّكاً لطبقتين كالحمادين، فإنهما من الخامسة وقد أدركا السادسة أيضاً. وعليك بالدقة في أسانيد الروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام حتى تطلع على طبقات الرواة وبذلك تقدر على تمييز الأسانيد المرسلة بحذف الوسائط، فتبع. ^(١)

٢- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن الحكم بن مسكين، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقلّ منهم: الإمام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام». ورواه الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم. ^(٢)

(١) وللإطلاع على تفصيل الطبقات راجع «الموسوعة الرجالية» لآية الله العظمى البروجردي «قده» ج ١ ص ١١١، المقدمة الثانية.

(٢) الوسائل ٩/٥ (= ط. أخرى ٣٠٥/٧)، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٩.

ودلالة الحديث على كون إقامة الجمعة من مناصب الإمام واضحة. كيف؟ ولو لم تكن من مناصبه لم يكن لذكر خصوص الإمام وملازميه سبب. ومحط نظره ﷺ في هذا الحديث هو أنه لا يشترط في وجوب إقامتها اجتماع جميع الناس أو أكثرهم بل يكفي في وجوبها اجتماع سبعة، وذكر في مقام البيان أشخاصاً لا يخلو منهم مجلس الإمام غالباً وإن لم يجتمع الناس حوله لكونه في سفر أو لجهات أخرى. وبالجمله دلالة الحديث على المقصود مما لا تخفى على أحد وإن خفي على مثل صاحب الوسائل.

٣- ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن الصلاة يوم الجمعة، فقال: «أما مع الإمام فركعتان وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر». يعني إذا كان إمام يخطب، فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة. ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب.^(١) ولا يخفى أن الحديث من حيث السند موثق. ومحمد بن يحيى من الطبقة الثامنة، وقد تكثر الكليني من أخذ الحديث عنه. ومحمد بن الحسين من الطبقة السابعة. وعثمان بن عيسى من الطبقة السادسة، نسب إليه الوقف، وروى النجاشي أنه استبصر^(٢). وسماعة من الطبقة الخامسة.

والمستفاد من الحديث أن المراد بالإمام ليس مطلق إمام الجماعة بل هو إمام خاص يختص به إقامة الجمعة. فالمقصود منه الإمام الأصل أو من نصب من قبله لذلك. واحتمال حمله على كل من يقدر على الخطبة مردود بأن أقل الواجب من الخطبة إنما يقدر عليه كل من تصدى لإمامة الجماعة. مضافاً إلى أنه لو كان إقامة الجمعة واجبة على الجميع ولم تكن من المناصب الخاصة لوجب على الناس تعلم الخطبة وإقامة الجمعة، فلم يكن وجه لتعليق وجوب الركعتين على وجود الإمام.

(١) الوسائل ١٣/٥ (= ط. أخرى ٣١٠/٧)، الباب ٥ منها، الحديث ٣؛ عن الكافي ٤٢١/٣.

(٢) راجع رجال النجاشي / ٣٠٠، الرقم ٨١٧.

فالمراد بالإمام في الرواية هو الذي نصب من قبل زعيم المسلمين لقراءة الخطبة وإقامة الجمعة، وهو المتبادر إلى أذهانهم، حيث إن المتداول المعمول عندهم لم يكن إلا تصدي المنصوين لها.

وبالجملة المتبادر من لفظ إمام في الحديث هو إمام خاص، وهو الذي فهمه الراوي، حيث فسرّه بالإمام الذي يخطب. والسرّ في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من استقرار السيرة المستمرة على تصدي أشخاص خاصة لإقامتها وقلنا إن هذه السيرة بمنزلة القرينة المتصلة للأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام.

ويقرب من هذه الرواية المروية عن سماعه روايات أخر عنه:

منها: ما رواه الكليني بالإسناد السابق عن سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة. فقال: «أما مع الإمام فركعتان وأما من صلى وحده فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة»^(١)

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان، فمن صلى وحده فهي أربع ركعات»^(٢)

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألت عن قنوت الجمعة... قال: «إنما صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان، فمن صلى مع غير إمام وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر...»^(٣)

(١) الوسائل ١٦/٥ (= ط. أخرى ٣١٤/٧)، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٨؛ عن الكافي ٤٢١/٣.

(٢) الوسائل ١٤/٥ (= ط. أخرى ٣١٢/٧) والباب، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق ١٥/٥ (= ط. أخرى ٣١٣/٧) والباب، الحديث ٦.

أقول: الظاهر اتحاد الروايات الأربع المروية عن سماعة وإنما اختلفت بسبب نقل الرواة عنه. ثم لا يخفى أن الموجود في الكافي المطبوع [على الحجر ج ١ من الفروع ص ١١٧] رواية واحدة عن سماعة بالمتن الثاني، وإنما كتب زيادة المتن الأول على المتن الثاني (أعني من قوله: بمنزلة الظهر إلى قوله ثانياً: فهي أربع ركعات) في الحاشية بعنوان نسخة البديل؛ ولكن في

٤- ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عز وجل من الصلاة. فقال خمس صلوات (إلى أن قال عليه السلام في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾: «ونزلت هذه الآية يوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وآله في سفره فقنت فيها رسول الله وتركها على حالها في السفر والحضر وأضاف للمقيم ركعتين. وإنما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه وآله يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام فمن صلى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيام.» ورواها الشيخ والصدوق أيضاً بإسنادهما.^(١) وقدروها الصدوق في باب فرض الصلاة وفي باب صلاة الجمعة. ومتن الحديث في الموضع الثاني هكذا: «فمن صلى بقوم يوم الجمعة في غير جماعة.» فأضاف كلمة «بقوم»^(٢)، وعليه فليس المراد بالجماعة صلاة الجماعة، بل المراد بها جماعة الناس المجتمعة حول الإمام المبسوط اليد أو من نصبه، ويصير دلالة الحديث على كون إقامة الجمعة من المناصب الخاصة أظهر، فتدبر.

وهنا روايات أخرى متفرقة تدل أيضاً على كون إقامة الجمعة من المناصب المختصة بالإمام عليه السلام أو من نصبه، وقد ذكرها في مصباح الفقيه فقال: «كالخبر المروي

الوسائل جعلهما روايتين كما ترى، وروى الشيخ أيضاً في التهذيب ١٩/٣ المتن الأول بإسناده عن الكليني.

(١) الوسائل ١٤/٥ (= ط. أخرى ٣١٢/٧)، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١.

وقد نقل متن الرواية في الوسائل عن الفقيه ١٩٦/١. والمتن الذي هنا من الكافي ٢٧١/٣.

(٢) عندي من نسخ الفقيه: النسخة المطبوعة في الهند [والمطبوعة بقم بتصحيح الغفاري]

ونسخة خطية، ولا يوجد فيها كلمة «بقوم» في شيء من الموضعين، فلعلها كانت موجودة

في نسخة الأستاذ (مدطه العالي). ح ع - م.

عن دعائم الإسلام عن علي عليه السلام أنه قال: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا للإمام أو من يقيمه الإمام». والمروي عن كتاب الأشعثيات مرسلًا: «إن الجمعة والحكومة لإمام المسلمين»^(١) وعن رسالة الفاضل ابن عصفور مرسلًا عنهم عليه السلام: «أن الجمعة لنا والجماعة لشيعتنا». وكذا روي عنهم عليه السلام: «لنا الخمس ولنا الأنفال ولنا الجمعة ولنا صفو المال». والنبوي: «أربع إلى الولاة: الفيء والحدود والجمعة والصدقات». ونبوي آخر: «أن الجمعة والحكومة لإمام المسلمين»^(٢).

أقول: رمية «قده» كتاب الأشعثيات بالإرسال خطأ؛ فإن أخبار الأشعثيات - ويقال لها الجعفریات أيضاً - مسندة يروها أبو علي محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي، عن أبي الحسن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام - الساكن في مصر -، عن أبيه إسماعيل، عن آبائه عليه السلام.

وأما كتاب دعائم الإسلام فأخبره مرسله ومؤلفه أبو حنيفة نعمان بن محمد المعروف بأبي حنيفة الشيعي. وكان معاصراً للخلفاء الفاطمية وألف الكتاب لمعز الدين الفاطمي^(٣). هذا.

والأدلة السابقة تغنيانا عن التمسك بهذه المراسيل، فعليك بالدقة في تلك الأدلة.

(١) في الأشعثيات المطبوعة (ص ٤٢): «أخبرنا محمد: حدثني موسى: حدثنا أبي، عن أبيه، عن جده جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده علي بن الحسين، عن أبيه أن علياً عليه السلام قال: «لا يصلح (لا يصح - خ ل) الحكم والحدود ولا الجمعة إلا بإمام». وبالإسناد أيضاً عن علي عليه السلام قال: «العشيرة إذا كان عليهم أمير يقيم الحدود عليهم فقد وجبت عليهم الجمعة والتشريق». وبالإسناد أيضاً أن علياً عليه السلام سئل عن الإمام يهرب ولا يخلف أحداً يصلي بالناس كيف يصلون الجمعة؟ قال: يصلون كصلاتهم أربع ركعات». وأما المتن الذي ذكره في المصباح فلم أجده فيها، فتبع ج ع م.

(٢) مصباح الفقيه ٤٣٨، في الشرط الأول من شروط وجوب الجمعة.

(٣) راجع «دراسات في المكاسب المحرمة» للمقرر - مد ظله العالی - ج ١ ص ١٣٥ وما بعدها، وص ٥٨٥. فإن هناك بحثاً مبسوطاً حول سند كتاب الدعائم ومؤلفه، وإشارة إجمالية إلى كتاب الجعفریات ومدى اعتباره.

وربما يتمسك أيضاً لكون إقامة الجمعة من المناصب وعدم كونها واجبة على الجميع بما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليه السلام)، قال: «لا الجمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود». ^(١) وما رواه أيضاً بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، قال: «ليس على أهل القرى الجمعة ولا خروج في العيدين». ^(٢)

وتقريب الاستدلال بهما أنّ الظاهر منهما أنّ الجمعة تختص بالأمصار وقد اتفق أصحابنا على أنّ عنوان المصر أو القرية لادخاله له في الحكم، فلامحالة يجب أن ينزل الخبران على الغالب من عدم وجود الإمام أو من نصبه إلا في الأمصار. وبالجمله يستفاد منهما أنّ إقامة الجمعة ليست بيد كل أحد بل هي مما يختص بها سكّان الأمصار، وحيث لا فرق بين المصر والقرية إلا في أنه يوجد الحاكم في المصر غالباً دون القرية يستفاد منهما أنّ إقامة الجمعة من وظائف الحكام. هذا. ولكن لا يخفى أنّ الظاهر حمل الخبرين على التقية، لموافقتهما للمذهب المشهور بين العامة المتداول بينهم عملاً، وهو الذي أفتى به أبو حنيفة فخصّ الجمعات بالأمصار دون القرى، فراجع ^(٣).

ويدل على الاشتراط بالإمام أيضاً عدة من أخبار الطائفة الثالثة، كما سيأتي نقلها وشرحها، فانتظر.

وكيف كان ففي ما ذكرناه من الأدلة كفاية. ولو أغمض عنها فنقول: إنّ آية

(١) الوسائل ١٠/٥ (= ط. أخرى ٣٠٧/٧)، الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٣. والمراد بأحمد بن محمد: أحمد بن محمد بن عيسى؛ وبمحمد بن يحيى: محمد بن يحيى الخزاز. وفي الوسائل المطبوع [قديماً] - ج ١، ص ٤٥١ -: أحمد بن محمد بن يحيى عن طلحة. وفيه سقط. ح ع - م.

(٢) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ٤.

(٣) راجع الخلاف ٥٩٧/١، المسألة ٣٥٨ من كتاب الصلاة.

الجمعة والأخبار السابقة الدالة على وجوب الجمعة إنما دلت على وجوب الحضور والسعي إلى الجمعة بعدما انعقدت صحيحة، وليست نازرة إلى حكم إقامة الجمعة فضلاً عن شرائطها كما عرفت، فليس لنا في باب إقامة الجمعة إطلاقات يتمسك بها لنفي شرطية إذن الإمام وجواز إقامتها لكل أحد. فمدعي جواز إقامتها بدون إذن فضلاً عن وجوبها يحتاج إلى دليل سوى الآية الشريفة والأخبار السابقة، فافهم واغتنم. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: هل تحرم الجمعة في حال الغيبة؟

وأما الجهة الثانية، أعني ثبوت الإذن للفقهاء أو للجميع، أو عدم ثبوته فقد عرفت أن الأقوال بحسبها ثلاثة:

الأول: الحرمة وعدم ثبوت الإذن، وبه قال سلا ر وابن إدريس.

الثاني: ثبوت الإذن للفقهاء خاصة، كما يدل عليه كلام الشيخ في باب الأمر بالمعروف من النهاية.

الثالث: ثبوته لجميع المؤمنين، ويدل عليه كلامه في باب الجمعة منه، وقد مرّ جميع ذلك عند نقل الأقوال، فراجع.

واعلم: أن في كلمات الشيخ «قده» في المسألة مناقضة من وجهين:

الأول: ما ذكرنا آنفاً من القول بالإذن للفقهاء تارة للجميع المؤمنين أخرى.

الثاني: أنه ذكر في كتبه أن شروط الجمعة على ضربين: أحدهما يرجع إلى من وجب عليه حضورها كالكفورة والحرية ونحوهما. وثانيهما يرجع إلى صحة انعقادها كالسلطان أو من نصبه والعدد ونحوهما. وهذا الكلام بظاهره ينافي الفتوى بالترخيص لأهل القرى في إقامتها كما أفتى به في كتبه الثلاثة: المبسوط والخلاف والنهاية.

وقد أشار إلى المناقضة الثانية مع جوابها في كتاب الخلاف بقوله: فإن قيل: «أليس قد رويتم ...» وقد تقدم عند نقل الأقوال، فراجع.

ويمكن أيضاً أن يجاب عنها بأن السلطان أو من نصبه شرط في صورة التمكن وبسط اليد لا مطلقاً. وإلى هذا أشار أبو الصلاح في الكافي، حيث قال: «لا تتعد الجمعة إلا بإمام الملة أو منصوب من قبله، أو بمن يتكامل فيه صفات إمام الجماعة عند تعذر الأمرين.»^(١) وأجاب عنها في جامع المقاصد بأن السلطان أو من نصبه شرط في الوجوب التعميني لا التخييري.^(٢)

ويرد عليه أن هذا مخالف لما ذكره الشيخ، فإنه جعل السلطان شرطاً للانعقاد لا للوجوب التعميني، ولذا ذكره في عداد العدد والخطبتين.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقضة أيضاً بأن اشتراط الانعقاد بالسلطان أو من نصبه إنما هو في الجمعة التي يجب على المؤمنين أن يسعوا إليها، وذلك لا يتنافى جواز إقامتها بدون السلطان أو من نصبه وكونها كافية عن الظهر من دون أن يجب على الناس أن يسعوا إليها.

ويرد على هذا الجواب أيضاً أنه «قده» جعل السلطان شرطاً للانعقاد والصحة، وظاهره الإطلاق.

هذا ما قيل في الجواب عن المناقضة الثانية.

وأما المناقضة الأولى فيمكن أن يجاب عنها بأن مأذونية الفقهاء من قبيل النصب ومأذونية غيرهم من باب الإذن المطلق، فتدبر.

وبالجملة الشيخ «قده» وإن جعل السلطان أو من نصبه شرطاً لكنه يقول بالرخصة في إقامتها حال الغيبة ونحوها.

ما استدلل بها على الترخيص في إقامتها والجواب عنها

(١) الكافي لأبي الصلاح / ١٥١، فصل في صلاة الجمعة.

(٢) راجع جامع المقاصد ٣٧٨/٢، المطلب الأول من الفصل الأول من المقصد الثالث من كتاب الصلاة.

ويمكن أن يستدل لإثبات الترخيص منهم عليهم السلام بأخبار كثيرة، وهي الطائفة الثالثة من أخبار الباب . وقد تعرض ثلاثة منها لحكم إقامة الجمعة في القرى، وهي التي أشار إليها الشيخ في عبارة الخلاف كما مرّ:

١- ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن السعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألت عن أناس في قرية، هل يصلّون الجمعة جماعة؟ قال: «نعم، ويصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب.»^(١)

٢- ما رواه أيضاً بإسناده عنه، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن الفضل بن عبد الملك، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا كان قوم (القوم خ. ل) في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب لهم جمّعوا إذا كانوا خمس نفر. وإنّما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين.»^(٢)

٣- ما رواه أيضاً بإسناده عنه، عن صفوان، عن عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم في قرية ليس لهم من يجمّع بهم، أيصلّون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: «نعم، إذا لم يخافوا.»^(٣)

وتقريب الاستدلال بالأخبار الثلاثة لثبوت الإذن: أنّ الظاهر منها أنّ الإمام عليه السلام أذن لأهل القرى أن يقيموا الجمعة بأنفسهم إذا كان فيهم من يقدر على الخطبة التي هي شرط في الجمعة، وبعد العلم بعدم دخالة خصوصية القرية في هذا الحكم نحكم بأنّ الملاك في المأذونية عدم التمكن من الإمام أو من نصبه وعدم وجودهما في البلد،

(١) هكذا في الوسائل - ١٠/٥ (= ط. أخرى ٣٠٦/٧)، الحديث ١ من الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة - نقلاً عن الشيخ. وفي الاستبصار المصحح - ٤١٩/١، الباب ٢٥٣ - حذف كلمة «نعم» والواو بعدها. وفي التهذيب المطبوع [قديم] - ص ١٨٩، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من أبواب الزيادات - ذكر كلمة «نعم» وجعل الواو نسخة. ح ع - م.

(٢) الوسائل ٨/٥ (= ط. أخرى ٣٠٤/٧)، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤٦/٥ (١٠ = ط. أخرى ٣٠٦/٧)، الباب ٣ منها، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق ٢٦/٥ (= ط. أخرى ٣٢٧/٧)، الباب ١٢ منها، الحديث ١.

وإنما ذكر القرية من جهة أنها مظنة عدم وجودهما غالباً. ورواية ابن بكير وإن كانت ظاهرة في بيان حكم الظهر لكن تحمل الظهر فيها أيضاً على الجمعة بقرينة قوله: «إذا لم يخافوا»، فإنّ الخوف لا يتصور إلا في إقامة الجمعة التي كان الخلفاء والأمراء يتصدونها ويرونها من مناصبهم.

أقول: وفي الاستدلال بالأخبار الثلاثة نظر، أمّا رواية ابن بكير فلعدم كونها بصدد بيان حكم الجمعة، بل الاستفادة منها جواز الإتيان بالظهر جماعة، ولا دلالة لقوله: «لم يخافوا» على إرادة صلاة الجمعة، إذ الخوف يتصور أيضاً في إتيان الظهر يوم الجمعة جماعة، حيث إن المسألة كانت مختلفاً فيها بينهم: فقال الشافعي: يجوز لمن فاتته الجمعة أن يأتي بالظهر جماعة، لما دلّ على استحباب الجماعة مطلقاً ولأنه صلى ابن مسعود بعلمة والأسود لما فاتته الجمعة، واختار أبو حنيفة ومالك كراهة الاجتماع فيها، وفصل أحمد بين المسجد الذي أقيم فيه الجمعة وغيره فكرها في ذلك المسجد.^(١) وكان فتوى أبي حنيفة ومالك شائعة بينهم، فكان الإتيان بها جماعة مظنة للخوف.

وأمّا رواية محمد بن مسلم فيمكن أن يقال: إن مفادها أيضاً مفاد رواية ابن بكير، بأن يكون المراد بالجمعة فيها صلاة الظهر في يوم الجمعة، ويكون السؤال عن أهل القرية من جهة أنهم لا يتمكنون غالباً من إقامة الجمعة لعدم وجود الإمام أو من نصب، ويكون قوله: «إذا لم يكن من يخطب» لتتقيح الموضوع لا للاحتراز. فحاصل السؤال أنه هل يجوز الإتيان بالظهر جماعة في موضع لا يتمكن فيه من الجمعة؟ وحاصل الجواب: نعم، يجوز ذلك ويصلّيها أربعاً حيث لم يوجد من يقيم الجمعة ويخطب لها كما هو المفروض في سؤالك.

(١) راجع المغني لابن قدامة ١٩٩/٢، كتاب صلاة الجمعة؛ والذكرة ١٤٤/١ (= ط. أخرى ١٥/٤)، المسألة ٣٧٩، والمنتهى ٣٣٦/١.

فإن قلت: مقتضى مفهوم الشرط أنّه يجوز لأهل القرى إقامة الجمعة إذا وجد فيهم من يقدر على الخطبة، وهو المطلوب.

قلت: مضافاً إلى أنّ القيد الوارد مورد الغلبة لا يكون له مفهوم كما في قوله تعالى: ﴿وَرِثَابَكُمْ اللّٰهِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١): إنّهُ ليس المراد بقوله: «من يخطب» كلّ من يقدر على الخطبة، بل المراد به من كان من شأنه إقامة الجمعة وقراءة الخطبة كالإمام أو من نصبه، إذ الكلام قد أُلقي إلى من غرس في ذهنه بحسب السيرة المستمرة التي هي كالقرينة المتصلة كون إقامة الجمعة وقراءة الخطبة من الوظائف لأشخاص معينة، فيتبادر إلى ذهنه من هذا الكلام أنّ أهل القرى يصلّون الظهر أربعاً إذا لم يوجد فيهم شرط إقامة الجمعة أعني من يكون إقامة الجمعة والخطبة من مناصبه ووظائفه. كيف؟ ولو كان المراد به كلّ من يقدر عليها لكان ذكره لغواً، إذ قلّما يفرض من لا يقدر على أقلّ الواجب من الخطبة ولا سيما فيمن يتكلّم بالعربية، وكيف لا يقدر على أقلّ الواجب منها من يؤمّ القوم في القرية ويقيم لهم الجماعة مع أنّ أقلّ الواجب منها لا يزيد على قراءة الصلاة مثلاً وهي مما يعرفها ويقدر عليها كلّ مسلم؟

وبهذا البيان يظهر لك الجواب عن رواية البقباق أيضاً، حيث علق فيها إقامة الجمعة على وجود من يخطب لهم، وقد عرفت أنّ المراد به من كان قراءة الخطبة من شؤونه ومناصبه لا كلّ من يقدر عليها. وقوله: «صلّوا الجمعة أربع ركعات» من أقوى الشواهد على ما ذكرناه من كون المراد بالجمعة في رواية محمد بن مسلم أيضاً هو الظهر لا الجمعة المصطلحة.

فمحطّ النظر في الأخبار الثلاثة بيان حكم واحد، وهو أنّه يجوز الإتيان بصلاة الظهر في يوم الجمعة جماعة إذا لم يوجد شرط إقامة الجمعة وهو الإمام الذي يخطب، وإنّما ذكر عنوان القرية من جهة أنّ الغالب فيها عدم التمكن من يقيم

الجمعة ويخطب لها أعني الإمام أو من نصبه.

ويمكن أن يقال: إن سوق رواية البقباق ومحمد بن مسلم إنما هو لبيان جواز إقامة الجمعة في القرية إذا فرض من باب الاتفاق وجود الإمام أو من نصبه فيها. فالروايتان ناظرتان إلى ردّ أي حنيفة، حيث اشترط في صحة الجمعة أن تتعقد في الأمصار وحكم بطلانها في القرى وإن وجد فيها الإمام أو نائبه.^(١)

وكيف كان فقله في هاتين الروايتين: «من يخطب» وفي رواية ابن بكير: «من يجمع بهم» منصرفان بقرينة السيرة المغروسة إلى خصوص من كان من شأنه إقامة الجمعة وقراءة الخطبة لاكل من يقدر عليهما، فتدبر.

ولا يخفى أنه بالدقة في الروايات الثلاث ولا سيما رواية ابن بكير يعلم أن إقامة الجمعة ليست بيد كل أحد، وإنما هي من المناصب التي يختص بها بعض دون بعض، فهي أيضاً من الأدلة المتقنة للمسألة السابقة.

وبالجملة قد ظهر لك مما بيناه أن دلالة أخبار القرايا على ثبوت الإذن لمن لم يتمكن من الإمام أو من نصبه ممنوعة وإن تمسك بها الشيخ «قده».

٤- ما رواه الكشي في رجاله عن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن غير واحد من أصحابنا، عن محمد بن حكيم وغيره، عن محمد بن مسلم، عن محمد بن علي، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله في الجمعة، قال: «إذا اجتمع خمسة أحدهم الإمام فلهم أن يجمعوا».^(٢)

والجواب عنه مضافاً إلى ضعفه: أن كلمة الإمام فيه منصرفة إلى الإمام الأصل. على أن الرواية في مقام بيان العدد المعتبر في الجمعة، وأن أقله بضميمة الإمام خمسة، وليست بصدد بيان أن كل خمسة كيف ما كانت يجوز لها إقامة الجمعة.

٥- رواية منصور بن حازم، وهي الثالثة من الطائفة الأولى، وقد مرّت.

(١) راجع الخلاف ٥٩٧/١، المسألة ٣٥٨ من كتاب الصلاة.

(٢) الوسائل ٩/٥ (=ط. أخرى ٣٠٦/٧)، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١١.

والجواب عنها أيضا أنها بصدد بيان أقلّ العدد المعتبر.

٦- ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن العباس، عن حماد بن عيسى، عن رمعي بن عبد الله، عن عمر بن يزيد^(١)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة، وليلبس البرد والعمامة، ويتوكأ على قوس أو عصا، وليقعد قعدة بين الخطبتين، ويجهر بالقراءة، ويقنت في الركعة الأولى منهما قبل الركوع».

وسند الحديث لا بأس به. ومحمد بن علي بن محبوب أشعري قمي ثقة، من رجال الطبقة الثامنة. والمراد بالعباس عباس بن معروف القمي الثقة من السابعة، لآعباس بن عامر الذي هو من السادسة. وباقي رجال السند أيضاً ثقات، كما لا يخفى على أهل الفن.

ولا يخفى أنّ مرجع الضمير في قوله: «كانوا» وفي قوله: «وليبس» غير مذكور، فلعلّ الأول يرجع إلى قوم خاص وجدلهم شرائط الجمعة، والثاني إلى من كان من شأنه إقامتها، أعني الإمام أو من نصبه.

هذا مضافاً إلى أنّ الحديث ليس في مقام بيان وجوب الجمعة على الجميع أو كون الجميع مأذونين في إقامتها، بل المصدر منه في مقام بيان العدد المعتبر والذيل في مقام بيان الكيفية التي ينبغي للإمام أن يراعيها، فالاستدلال به للمقام في غير محله.

٧- ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن إسماعيل الجعفي، عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: القنوت يوم

(١) هكذا سند الحديث في الاستبصار المصحح - ج ١ ص ٤١٨، الباب ٢٥٢ - وفي التهذيب [المطبوع على الحجر] - ج ١ ص ١٩١ - وفي الباين ٢ و ٢٤ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل - ج ٥ ص ٩ و ٣٨ (=ط. أخرى ٣٠٥/٧ و ٣٤١)، الحديثان ١٠ و ٢ - ولكن في الباب ٦ منه - ج ٥ ص ١٥ (=ط. أخرى ٣١٣/٧)، الحديث ٥ - ذكر الحسين بن سعيد بدل محمد بن علي بن محبوب، فراجع. ح ع - م.

الجمعة؟ فقال: «أنت رسولي إليهم في هذا، إذا صليتم في جماعة ففي الركعة الأولى، وإذا صليتم وحداناً ففي الركعة الثانية». ورواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبان.^(١)

٨- ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن بريد بن معاوية، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في خطبة يوم الجمعة: الخطبة الأولى: الحمد لله نحمده ونستعينه (إلى أن قال بعد خطبة طويلة:) «ثم اقرأ سورة من القرآن وادع ربك وصل على النبي صلى الله عليه وآله وادع للمؤمنين والمؤمنات ثم تجلس قدر ما تمكن هنيئة ثم تقوم فتقول: «الحمد لله نحمده ونستعينه» (إلى أن قال بعد خطبة طويلة:) «ثم تقول: اللهم صل على أمير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين، ثم تسمي الأئمة حتى تنتهي إلى صاحبك، ثم تقول: «اللهم افتح له فتحة يسيراً وانصره نصراً عزيزاً» (إلى أن قال:) «ويكون آخر كلامه أن يقول: إن الله يأمر بالعدل والإحسان. الآية».^(٢)

ولا يخفى أن الضمائر في الحديث بعضها بنحو الخطاب وبعضها بنحو الغيبة، والخطاب فيها أكثر، ولا محالة يكون المخاطب بها محمد بن مسلم.

وتقريب الاستدلال بالخبرين هو أن المستفاد منهما كون إقامة الجمعة متداولة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام مع كون الخلافة الظاهرية بأيدي خلفاء الجور، فيستفاد من ذلك عدم الاحتياج إلى الإذن، أو كون الشيعة مأذونين من قبلهم عليهم السلام في إقامتها. أقول: نعم، يستفاد منهما بل من خلال بعض الأخبار الأخرى أيضاً: أنه كان في عصر الأئمة عليهم السلام وزمن كون الخلافة الظاهرية بأيدي خلفاء الجور تنعقد جمعة ما بين الشيعة الإمامية غير جُمع المخالفين، ولكنها هل كانت من جهة نصبهم بالخصوص أو الإذن العام

(١) الوسائل ٩٠٣/٤ (=ط. أخرى ٢٧١/٦)، الباب ٥ من أبواب القنوت، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق ٣٨/٥ (=ط. أخرى ٣٤٢/٧)، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة،

الحديث ٤١ عن الكافي ٤٢٢/٣.

لجميع الشيعة أو عدم اشتراطها بإذن الإمام أصلاً؟ فيه وجوه؛ والأخبار ساكتة عن بيان ذلك، فيحتمل عدم الاشتراط، ويحتمل كون أشخاص معينة منصوبين من قبلهم عليهم السلام لإقامتها، ويحتمل ثبوت الإذن لهم بما هم فقهاء ويترتب عليه عموم الإذن لجميع فقهاء الشيعة، ويحتمل ثبوت الإذن لهم بما أنهم مؤمنون فيعم جميع المؤمنين. وبالجملة رواية ابن مسلم ونظائرها مجملة، والاحتمالات المتصورة فيها أربعة، فلاتدلّ على ثبوت الإذن العام لجميع فقهاء الشيعة - كما أفتى به الشيخ في بعض عباراته - أو لجميع المؤمنين - كما أفتى به أيضاً في بعض العبارات - والظاهر أنه «قده» منفرد بهذين الفتويين بين القدماء من أصحابنا لما عرفت من اختيار السيد المرتضى وسلاح وابن إدريس والمفيد (على احتمال) حرمة الإقامة إذا لم يوجد الإمام أو من نصبه. فهذه ثمانية أخبار لادلالة لواحد منها على ثبوت الإذن العام.

٩- ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن زرارة، قال: حشّنا أبو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن يأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: «لا، إنما عنيت عندكم.»^(١) والرواية صحيحة من حيث السند: فالحسين بن سعيد الأهوازي ثقة من الطبقة السابعة، وابن أبي عمير ثقة من الطبقة السادسة، وهشام بن سالم ثقة من الطبقة الخامسة، وزرارة فقيه ثقة من الطبقة الرابعة. وقد مرّ منا إشارة إجمالية إلى طبقات رجال الشيعة، فراجع.

وتقريب الاستدلال بها أنّ الظاهر منها أنّه عليه السلام أذن لشييعته في إقامة الجمعة عندهم، ولم يعيّن لإقامتها بعضاً منهم بالخصوص حتى تختص به ويتعين على الباقيين الحضور والمأمومية، كما هو المتعين عليهم إذا أقامها الإمام أو من نصبه، فيدل الحديث على كونهم مأذونين في إقامتها وأنّ لكلّ منهم إقامتها، فهو إذن عمومي لهم بما أنّهم فقهاء أو بما أنّهم مؤمنون، وهو المطلوب.

(١) المصدر السابق ١٢/٥ (= ط. أخرى ٣٠٩/٧)، الباب ٥ منها، الحديث ١.

أقول: وفي استدلال بها للترخيص العمومي نظراً، لكونها مجملة، حيث يتطرق إليها بالنظر البدوي احتمالات كثيرة:

الأول: أن يكون مقصوده عليه السلام الترغيب في حضور جماعات المخالفين لئلا يظهر مخالفة الأئمة عليهم السلام وشيعتهم لخلفاء الوقت وعمّالهم، وقد صدر عنهم عليهم السلام الحث والتحريض على حضور جماعاتهم أيضاً لذلك، كما لا يخفى على من تتبع روايات باب الجماعة. ^(١)

الثاني: أن يكون المقصود ترغيبهم في حضور الجماعات التي كان يقيمها المنصوبون من قبل الأئمة عليهم السلام، إذ من المحتمل كون أشخاص معينة منصوبين من قبلهم لإقامتها في بعض الأماكن.

الثالث: أن يكون المقصود حثهم على حضور بعض جماعات المخالفين الواجدة للشرائط المعتمدة عندنا.

قال المفيد والشيخ والقاضي ما حاصله: «أن الجائر إذا نصب أحداً من الشيعة لأمر مثل القضاء ونحوها من المشاغل السياسية وكان يمكنه العمل بما يقتضيه المذهب وجب له القبول والعمل بمقتضى المذهب الحق، ويقصد فيما يأتي به النيابة عن الإمام عليه السلام». ^(٢)

وعلى هذا فلو كان في المنصوبين من قبل الخلفاء مثل هذا الشخص أمكن القول بصحة جمعته وأنه يجب على الشيعة حضورها. فلعل المقصود في الحديث حث الشيعة على حضور الجمعة التي يقيمها مثل هذا الشخص.

فإن قلت: يبعد الاحتمالين الأخيرين ترك مثل زيارة للحضور، إذ مثله لا يترك حضور الجمعة الصحيحة الواجدة للشرائط المعتمدة عند الشيعة.

قلت: لعل الحث يلاحظه تساهل بعضهم في الحضور أو بسبب اعتقادهم عدم

(١) راجع المصدر السابق ٣٨١/٥ (= ط. أخرى ٢٩٩/٨)، الباب من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) راجع المقنعة ٨١٢؛ والنهاية ٣٠١؛ والمهذب ٣٤٢/١ (في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وجوب الحضور إذا لم يكن الإمام عليه السلام ميسوط اليد وإن انعقدت جمعة صحيحة.

الرابع: أن يكون الإمام عليه السلام بصدد بيان عدم اشتراط الإمام أو من نصبه في إقامتها وعدم كونها من المناصب، فيكون هذا الحثّ منه عليه السلام لردع زرارة وأمثاله عما توهموه - بسبب السيرة المستمرة - من كون إقامة الجمعة من المناصب الخاصة.

الخامس: أن يكون نفس هذا الكلام منه عليه السلام نصباً أو إذنّاً لهم: إمّا بأن يكون نصباً لأشخاص معيّنة خاطبهم بكلامه، أو بأن يكون إذنّاً لهم بما أنّهم فقهاء فيعم جميع فقهاء الشيعة، أو بأن يكون إذنّاً لهم بما أنّهم مؤمنون فيعم جميع المؤمنين.

فهذه خمسة احتمالات في الرواية، وبحسب شقوق الخامس منها تصير الاحتمالات سبعة وإن بعد بعضها. فالرواية مجعلة، حيث إنّها رواية في واقعة شخصية، ولانعلم خصوصيات الوقت والحضار، ومن المحتمل جداً تمكنهم من الجمعيات التي كان يقيمها المنصوبون من قبلهم عليهم السلام أو من بحكمهم. فالاستدلال بها لثبوت الترخيص والإذن لجميع الفقهاء أو المؤمنين في غير محلّه. وبالجملة ما يفيد لعصر الغيبة هو الاحتمال الرابع والسادس والسابع، وإثباتها من بين الاحتمالات السبعة مشكل، فتدبر. ^(١)

(١) لقائل أن يقول: إن الاحتمال الخامس بشقوقه ضعيف، إذ الظاهر من لفظ الحثّ وقوعه بالنسبة إلى أمر متروك مع تمكن التارك من فعله و كونه حسناً منه مع قطع النظر عن هذا الحث، فلا يمكن أن يقال: إن نفس هذا الكلام منه عليه السلام نصب أو إذن في الإقامة بعد فرض الاشتراط، إذ مقتضى ذلك حصول التمكن منها بنفس هذا الكلام وهو خلاف ظاهر الحث كما عرفت.

ثم إنّ الاحتمالات في قوله «إنما عيّنت عندكم» بالنظر البدوي ثلاثة:

الأوّل: أن يقرأ «إنما» مؤلفة لتكون من أدوات الحصر، ويقرأ عيّنت بتقديم النون على الياء، وهو أظهر.

الثاني: أن يقرأ «عيّنت» بتقديم الياء على النون مبنياً للمفعول من باب التفعيل، فيكون المراد إنّي متعين للإمامة بنظركم لانهظر جميع الناس، فلا يصلح أن تأتوني.

الثالث: أن يقرأ كلمة إن منفصلة عن كلمة ما الموصولة، فيكون المعنى إنّ الجمعيات التي

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: لا يخفى أن الاحتمال الرابع إنما يتطرق إلى الرواية بالنظر البدوي، وأما بعد الدقة في سياقها ومفادها فيظهر بطلانه، بل الرواية من أدلّ الدلائل على أن اشتراط الجمعة بالإمام أو من نصبه كان أمراً واضحاً مفروغاً عنه بين أصحاب الأئمة عليهم السلام مركوزاً في أذهانهم بنحو لا يشوبه ريب ولا شك، فإن الظاهر من الحديث أن مثل زرارة لم يكن يواظب على فعل الجمعة بل كان يتركها مع كونه قادراً على إقامتها مع نفر يسير من أصحابه على وجه يأمن الضرر، فيظهر من ذلك أن الجمعة لم تكن مثل الصلوات اليومية من الواجبات العينية التعينية بالنسبة إلى جميع المسلمين وإلا لم يختلف على أمثال زرارة. وكيف يمكن أن يقال إن صلاة الجمعة كانت من الواجبات العينية التعينية ولومع عدم كون الإمام مبسوط اليد وكان مثل زرارة تاركاً لها إلى عصر الصادق عليه السلام لاختفائه عليه؟ مع أنه كان قبل ذلك من أصحاب أبي جعفر الباقر عليه السلام ومن خواصه وملازميه وكان يعدّ من فقهاء الشيعة.

وبالجملة الحديث من أقوى الشواهد على ما ذكرناه سابقاً من أن اشتراط الجمعة بالإمام أو من نصبه كان أمراً مركوزاً في أذهان المسلمين من جهة أنهم كانوا يرون من عهد الصغر إلى الكبر أن الخلفاء والأمراء هم الذين يتصدون لإقامتها دون غيرهم من آحاد المسلمين من غير فرق بين الخلفاء الراشدين وغيرهم، وقدار تركز هذا الأمر في ذهن زرارة أيضاً ولذلك تراه بعدما حثهم الإمام عليه السلام على الجمعة وكان من معتقداته أيضاً عدم لياقة الجائرين لمقام الخلافة انسبق إلى ذهنه من حث الإمام عليه السلام أنه يريد الخروج على الخلفاء والقيام بوظائف الإمامة التي منها إقامة الجمعة وأنه

قصدها في حثكم على حضورها هي الجمعات التي تعتقد عندكم وبرأكم، لا ما أقيمها بنفسكم كما توهمتم. ح ع - م.

يحثّهم على أن يأتوه ويتجمعوا حوله فقال مستعجلاً: «نغدو عليك؟»

فإن قلت: إن كان إقامة الجمعة من المناصب المختصة وكان إقامتها من قبل الشيعة إعلاناً للمخالفة مع خلفاء الجور ومساوفاً للخروج عليهم فلمَ حثّ الإمام عليه السلام مثل زرارة على إقامتها؟

قلت: لعلّ مراده عليه السلام حثّهم على إقامتها خفاءً أوفى بعض القرى القرية ليدركوا فضل الجمعة ويحرزوا ثوابها، لإقامتها علناً وجهاراً. هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على أنّ الحثّ منه عليه السلام وقع بلحاظ إقامة الجمعة، بل لعلّه حثّهم على حضور الجمعات التي كان يقيمها المخالفون أو بعض المنصوبين من قبل الأئمة كما مرّ بيانه. فإن قلت: لو كان المنصوب من قبل الإمام عليه السلام موجوداً لم ينسب إلى ذهن زرارة أنّه عليه السلام يريد الخروج بنفسه.

قلت: لعلّ زرارة كان يظنّ أنّ الجمعة التي يقيمها المنصوبون لا تكون بمثابة من الأهمية بحيث يصدر بالنسبة إليها هذه الترغيبات والتحريضات، ولا سيما مع عدم كون الإمام مبسوط اليد، فظنّ أنّ هذه التحريضات لحضور جمعة أهمّ من تلك الجمع، وحيث كان معتقداً لبطلان جمع المخالفين أيضاً انسبّ إلى ذهنه أنّه عليه السلام يريد بنفسه الخروج والتصدي لإقامتها.

والحاصل: أنّه بالدقّة في الحديث يستفاد منه أنّ زرارة أيضاً لم يفهم من حثّ الإمام عليه السلام على الجمعة عدم اشتراطها بالإمام أو كونه عليه السلام بصدد الإذن في إقامتها، بل لما كان في ارتكازه كون إقامتها من المناصب المختصة بإمام المسلمين وعماله وأنّ سائر المسلمين وظيفتهم الحضور والمأمومية فقط، وكان في اعتقاده أيضاً أنّ الإمامة حقّ لإبي عبد الله عليه السلام، ظنّ أنّه عليه السلام يريد الخروج وآتاه يحثّهم على الحضور والتجمع حوله، فقال: «نغدو عليك؟» ولا نسلم أنّ قول الإمام في جوابه: «أنما عنيت عندكم» ردع له عن هذا الارتكاز، إذاً احتمالات المتطرفة إليه كثيرة كما عرفت، ومن

المحتمل أنه ﷺ أقرهم على هذا الارتكاز وأن وظيفتهم الحضور والمأمومية فقط، ولكنه نفى بكلامه هذا إرادة الخروج على الخلفاء وإقامة الجمعة بنفسه، ويكون قوله: «عندكم» إشارة إلى الجمعيات التي كان يقيمها المخالفون أو المنصوبون من قبل الأئمة ﷺ بمرآهم.

وكيف كان فلا استدلال بالحديث الشريف لعدم اشتراط الجمعة بالإمام أو من نصبه، أو ثبوت الترخيص من الإمام ﷺ بالنسبة إلى فقهاء الشيعة أو جميع المؤمنين في غير محله بعدما يتطرق إليه احتمالات كثيرة، فافهم واغتنم.

ثم لا يخفى أن الاحتمال الرابع في الحديث يرد عليه مضافاً إلى ما عرفت: أنه مخالف للإجماع على اشتراط الجمعة بالإمام أو من نصبه كما عرفت ادعاءه من الشيخ وغيره. ^(١) الأمر الثاني أنه لو فرض دلالة الحديث على جواز عقد الجمعة في عصر الغيبة كما هو مقتضى الاحتمال الرابع والسادس والسابع من المحتملات السبعة فغاية ما يدل عليه هو الصحة والجواز، وأما وجوب إقامتها أو وجوب السعي إليها على فرض انعقادها فلا يدل الحديث عليهما، إذ غاية ما يستفاد من الحث مطلق الرجحان دون خصوص الوجوب لو لم نقل بظهور الحث في خصوص الندب. ومن المحتمل كون وجوب الإقامة ووجوب السعي إلى الجمعة مشروطين بوجود الإمام أو من نصبه لذلك بالخصوص.

١٠- من الأخبار التي استدلت بها على الترخيص ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن العباس بن معروف، عن عبد الله بن المغيرة، عن عبد الله بن بكير، عن عمه زرارة بن أعين، عن أخيه عبد الملك بن أعين، عن أبي جعفر ﷺ، قال: قال: «مثلك يهلك ولم يصلّ فريضة فرضها الله». قال: قلت:

(١) اللهم إلا أن يقال إنَّ القدر المتيقن من الإجماع على الاشتراط هو صورة كون الإمام مبسوط اليد. ح ع - م.

كيف أصنع؟ قال: «صلّوا جماعة». يعني صلاة الجمعة. ^(١)

ومحمد بن علي بن محبوب من كبار الطبقة الثامنة ثقة جليل، والعباس ثقة من السابعة، وابن المغيرة ثقة من السادسة، وابن بكير فطحي ثقة من الخامسة، ووزارة فقيه ثقة من الرابعة، وأمّا أخوه عبدالمكّ في وثاقته بل في تشيعه خلاف، فراجع. ^(٢)

وقوله: «يعني صلاة الجمعة» ليس من كلام الإمام عليه السلام، بل هو من كلام عبدالمكّ أو أحد الرواة الأخر. فليست الرواية صريحة بل ولا ظاهرة فيما نحن بصدده. ولوسلم فنقول: إنّ الظاهر عدم كون كلام الإمام عليه السلام في الرواية كلاماً ابتدائياً، بل الظاهر من السياق أنّه كان بينه وبين عبدالمكّ مكالمات من قبل، ولعلّه كان بين تلك المكالمات قرينة استفاد منها عبدالمكّ كون المراد بالجماعة: الجمعة، وبعد ما لم يجعل كلام الإمام عليه السلام في الرواية ابتدائياً انهدم أركان الاستدلال بها للترخيص العمومي، إذ من المحتمل كون المكالمات القبلية راجعة إلى ترك حضور الجمعة مع وجود المنصوب أو المأذون له من قبل الإمام عليه السلام، وليس في الحديث اسم من إقامة عبدالمكّ إياها، فلا تدلّ الرواية على عدم اشتراط الجمعة بالإمام ولا على كون جميع الفقهاء أو جميع المؤمنين مأذونين في إقامتها. هذا مضافاً إلى أنّه حيث لم يعلم تشيع عبدالمكّ فمن المحتمل أنّه كان تاركاً لحضور جمعات المخالفين، مع صحتها بمذهبه، فوبّخه الإمام عليه السلام على توانيه وتساهله في أداء الفرائض الدينية. ومن المحتمل أيضاً صدور هذا الكلام من الإمام عليه السلام تقيّة، بأن كان في محضره عدّة من المخالفين فاقتضى وضع المجلس صدور هذا التوبيخ

(١) الوسائل ١٢/٥ (= ط. أخرى ٣١٠/٧)، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

(٢) راجع تنقيح المقال ٢٢٨/٢.

منه عليه السلام بالنسبة إلى عبد الملك.

والحاصل: أنه بعد ما أثبتنا بالأدلة السابقة اشتراط الجمعة بالإمام أو من نصبه لا يمكن استفادة الإذن العمومي في إقامتها بالكلام الواقع بين الإمام عليه السلام وبين عبد الملك مع عدم الإحاطة بأحوال عبد الملك والخصوصيات المحفوفة بالكلام وتطرق احتمالات كثيرة إليه، فتدبر.

ثم إنه هل يكون المراد بقوله: «ولم يصلّ فريضة» تركه للجمعة دائماً وعدم إتيانه بها ولودفعة واحدة مدة عمره، أو تركه لها ولو كان الترك في جمعة واحدة مدة عمره؟ فيه وجهان، ولعل المراد هو الأول، فيكون اللوم على ترك هذه الفريضة مدة عمره لا على ترك كلّ جمعة.

١١- مارواه في الفقيه بإسناده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال «قده» - بعد ماروى حديثاً عن حرّيز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام :- «وقال زرارة: قلت له: على من تجب الجمعة؟ قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين. ولا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم» ^(١).

وقد تفرد الصدوق «قده» بنقل الرواية. وهذه الرواية من أقوى الأدلة التي يمكن

(١) الوسائل ٨/٥ (= ط. أخرى ٣٠٤/٧)، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤٤ و ١٣/٥ (= ط. أخرى ٣١٠/٧)، الباب ٥، الحديث ٤٤ عن الفقيه ٤١١/١-٤٠٩، الحديثان ١٢٢٠-١٢١٩، باب وجوب الجمعة.

(٢) قال في آخر الفقيه - ٤٢٥/٤ :- «وما كان فيه عن زرارة بن أعين فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه -، عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلي بن إسماعيل بن عيسى، كلّهم عن حماد بن عيسى، عن حرّيز بن عبد الله، عن زرارة بن أعين. وكذلك ما كان فيه عن حرّيز بن عبد الله فقد رويته بهذا الإسناد. وكذلك ما كان فيه عن حماد بن عيسى». وعلى هذا فالرواية صحيحة كما لا يخفى على أهله. ح-ع-م.

أن يستدلّ بها القائل بكون إقامة الجمعة واجبة علينا في عصر الغيبة، إمّا بأن لا تشترط بالإمام فتكون من الواجبات العينية التعينية بالنسبة إلى جميع المسلمين، أو بأن يثبت بها الترخيص والإذن العامّ ويجب معه إقامتها.

وتقريب الاستدلال بها أنّ السؤال فيها أولاً إنّما هو عن تجب عليه الجمعة لاعتق مطلق من تصح عنه وإن لم تجب عليه، وظاهر الجواب فيها أنّ اجتماع السبعة شرط للوجوب واجتماع الخمسة شرط للصحة والجواز. وعلى هذا فقوله: «أمّهم بعضهم» يجب أن يحمل على الوجوب لا على مطلق الرخصة والجواز، لكونه معلقاً على اجتماع السبعة وقد جعل اجتماع السبعة في صدر الحديث شرطاً للوجوب لا للصحة، فالمستفاد من ذيل الحديث أنّه كلّما اجتمع سبعة من المسلمين وجب عليهم أن يقيموا الجمعة بأن يؤمّهم بعضهم ويقتدي به الباقيون. ولو سلّم عدم دلالة على الوجوب فلا أقلّ من دلالة على ثبوت الإذن لعموم الشيعة في إقامتها.

فإن قلت: الاستدلال به متوقف على أن يكون المراد البعض الذي يؤمّهم أيّ بعض كان، ولانسلم ذلك، فلعلّ المراد في ذيل الحديث أنّه إذا اجتمع سبعة فوجد شرط الجمعة من حيث العدد أمّهم البعض الخاصّ الذي وظيفته إقامة الجمعة وقراءة الخطبة أعني الإمام أو من نصبه. ويؤيد ذلك قوله قبل ذلك: «أحدّهم الإمام». بداهة انصرافه إلى الإمام الأصل لا مطلق إمام الجماعة. هذا مضافاً إلى أنّه لما ارتكز في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام بحسب السيرة المستمرة كون إقامة الجمعة وقراءة خطبتها من الوظائف والمناصب لأشخاص معينة، فلامحالة كان المنسب إلى أذهانهم من قوله عليهم السلام: «أمّهم بعضهم» البعض الخاصّ الذي عيّن لإقامة الجمعة لأيّ بعض كان.

قلت: الظاهر من قوله: «أمّهم بعضهم» مطلق البعض، لا البعض الخاصّ المنسوب لإقامة الجمعة. ويدلّ على ذلك قوله: «لم يخافوا». إذ الخوف لا يتصور

لسلطان المسلمين ومن نصب من قبله. فيكون المراد الإذن العمومي للشيعة في إقامة الجمعة بأنفسهم إذا لم يخافوا وأمنوا ضرر المتصدين لإقامتها من قبل خلفاء الجور. ولفظ الإمام وإن سلم كونه في سائر الموارد منصرفاً إلى الإمام الأصل إلا أن المتبادر منه في هذه الرواية بقرينة الذيل مطلق إمام الجماعة التي هي شرط في انعقاد الجمعة، وإنما ذكر لدفع توهم أن يكون المراد بالسبعة المعتبرة غير الإمام حتى يصير العدد معه ثمانية.

هذه غاية ما يمكن أن يذكر في تقريب الاستدلال بالرواية لوجوب إقامة الجمعة أو جوازها في عصر الغيبة.

أقول: يرد عليه أولاً ما أشير إليه آنفاً من أن السيرة المستمرة على كون إقامة الجمعة من وظائف أشخاص معينة بمنزلة القرينة المتصلة للحديث، فينصرف البعض فيه إلى البعض الخاص الذي يكون إقامة الجمعة وقراءة الخطبة من وظائفه ومناصبه، ولأقل من الاحتمال، فيبطل معه الاستدلال. ولادالة لقوله: «لم يخافوا» على إرادة مطلق البعض، إذ لعل المراد بالبعض الإمام بالحق أو من نصبه، وأئمة الحق وشيعتهم كانوا في خوف وتقية من أيدي خلفاء الجور وعمالهم.^(١)

وثانياً أنه من المظنون جداً أن يكون من قوله: فإذا اجتمع سبعة، إلى آخره من كلام الصدوق وفتاويه، وقد استفاده واستنتجه من مجموع روايات الباب وذكره في

(١) أقول: وما يشهد لعدم دلالة هذه الرواية ولارواية عبد الملك السابقة على وجوب إقامة الجمعة على الجميع أن راوي هذه الرواية عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) هو زرارة، كما أن زرارة أيضاً هو الذي روى الرواية السابقة عن أخيه عبد الملك عن أبي جعفر (عليه السلام)، ومع ذلك لم يفهم هو - مع كونه فقيهاً - من هاتين الروايتين وجوب الجمعة، وكان تاركاً لها إلى عصر الصادق (عليه السلام)، كما يدل عليه قوله في الحديث التاسع: حثنا أبو عبدالله (عليه السلام) على صلاة الجمعة - الخ - فتدبر. ح ع - م.

ذيل رواية زرارة، كما هو دأبه كثيراً في كتابه هذا، حيث جرت عادته في هذا الكتاب على ذكر فتاويه عقيب الروايات من غير أن يذكر ما يدلّ على انتهاء الرواية، كما لا يخفى على من راجع الفقيه. وقد سبقنا إلى هذا الاحتمال بعض آخر، منهم بحر العلوم «قده»^(١)، بل في حواشي الفقيه المطبوع بهند أنّ من قوله: ولا جمعة لأقلّ، إلى آخره «ولعله من كلام المؤلف»^(٢).

ومما يؤيد هذا الاحتمال أيضاً أنّ المحقّق والعلامة والشهيد لم يذكروا هذه الرواية - مع قوة دلالتها - في عداد ما استدلّوا بها على وجوب الجمعة في عصر الغيبة تخييراً أو تعييناً. ولعله ذكر لهم شيوخهم أنّ الذيل ليس من تنمة الرواية. ومن أقوى الشواهد على كون الذيل من فتاوى الصدوق «قده» أنه ذكر هذه العبارة بعينها في كتاب هدايته بنحو الفتوى:

قال في الهداية ما هذا لفظه: «باب فضل الجماعة. فرض الله عزّ وجلّ من الجمعة إلى الجمعة خمس وثلاثون صلاة، فيها صلاة واحدة فرضها الله في جماعة، وهي الجمعة. (إلى أن قال:) ومن صلاتها وحده فليصلّها أربعاً كصلاة الظهر في سائر الأيام. فإذا اجتمع يوم الجمعة سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم. فالخطبة بعد الصلاة، لأنّ الخطبتين مكان الركعتين الأخيرين، فأوّل من خطب قبل الصلاة عثمان. (إلى أن قال:) والسبعة الذين ذكرناهم هم الإمام والمؤدّن والقاضي والمدعي حقاً والمدعي عليه والشاهدان»^(٣).

ولا يخفى أنّ تفسيره «قده» للسبعة يدلّ على كونه ناظراً إلى رواية محمد بن

(١) حكاها عنه في مفتاح الكرامة ٧٦/٣، في الشرط الثاني من شرائط وجوب الجمعة.

(٢) هذا الكلام من الفاضل التفرشي، المولى مراد بن عليخان «قده» في حاشيته على الفقيه،

كما في هامش الفقيه المطبوع بقم ج ١ ص ٤١٢.

(٣) المجموع الفقهية/ ٥٢.

مسلم السابقة (الثانية من الطائفة الثانية) التي كانت ظاهرة في كون إقامة الجمعة من وظائف الإمام أو من نصبه. فمراده «قده» بالإمام في كلامه: الإمام الأصل، لامطلق إمام الجماعة. وبذلك يظهر أنه «قده» أراد بالبعض في قوله: «أمهم بعضهم» أيضاً البعض الخاص، لأيّ بعض كان. وذكره للمؤذن بدل من يضرب الحدود لعله وقع منه اشتباهاً. كما أنّ القول بكون الخطبتين في الجمعة بعد الصلاة أيضاً من متفرقاته واشتباهاه، كما لا يخفى.

وبالجملة احتمال كون ذيل الحديث من فتاوى الصدوق مما يقرب جداً بعد ما ذكرناه من المؤيدات والشواهد، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. هذه أحد عشر حديثاً ربّما يستدلّ بها على ثبوت الترخيص من الأئمة عليهم السلام في إقامة الجمعة في هذه الأعصار. وقد عرفت عدم تمامية الاستدلال بها، فتدبر جيداً.

فذلكة

قد ذكرنا أنّ الأخبار التي يستدلّ بها على وجوب الجمعة ثلاث طوائف:
فالطائفة الأولى منها تدلّ على وجوب الحضور والسعي إلى الجمعة بعد
ما أقيمت وانعقدت بشرائطها. ولادلالة لواحدة منها على وجوب الإقامة فضلاً عن
شرائطها وتعيين من يتصدها. وغاية دلالة آية الجمعة أيضاً ليست أزيد من ذلك.
فالاستدلال بها على عدم اشتراط الجمعة بالإمام مثل الاستدلال بها على عدم
اشتراطها بالجماعة أو العدد أو نحوهما استدلال بمالادلالة فيه.

الطائفة الثانية ماتدل على اشتراط الجمعة بإمام المسلمين أو من نصبه وأنّ إقامتها
من وظائفه ومناصبه وليست بيد كلّ أحد. وقد أفتى بذلك أيضاً القدماء من
أصحابنا في كثير من كتبهم المعدة لنقل خصوص المسائل الماثورة والمتلقاة عن
الأئمة عليهم السلام، واستفيض منهم أيضاً حكاية الإجماع على ذلك. فهذا المعنى من
واضحات فقه الإمامية لمن تتبع كلمات القدماء من الأصحاب. ومقتضى ذلك أنّ
جواز إقامة الشيعة لصلاة الجمعة في هذه الأعصار مما يحتاج إلى دليل متقن يستفاد
منه ترخيص الأئمة عليهم السلام، وإذنه للفقهاء أو لجميع الشيعة في إقامتها، ولأفالأصل
عدم المشروعية بعد ما أثبتنا كونها من المناصب الخاصة.

الطائفة الثالثة ما يستدل بها على ترخيص الأئمة عليهم السلام لشيعتهم في إقامتها، وهي أحد عشر حديثاً ذكرناها وشرحنا مفادها، والعمدة منها هي الثلاثة الأخيرة، وقد بينا عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات لإثبات الترخيص. فلا بد لمن يدعي مشروعيتها في هذه الأعصار من التماس دليل آخر، ومقتضى ما ذكرناه إلى الآن أنه لو فرض إقامتها في هذه الأعصار احتياطاً أو رجاء للمطلوبة فالإكتفاء بها عن صلاة الظهر مشكل، فتدبر.

تذنيبان

الأول:

في بيان وجه الإفتاء بكون الفقهاء مأذونين في إقامة الجمعة

قد عرفت أن الشيخ «قده» أفتى في بعض كتبه بكون الفقهاء في عصر الغيبة مأذونين في إقامة الجمعة. وربما أفتى أيضاً بأنه يجوز للمؤمنين أن يجتمعوا فيصلّوا الجمعة بخطبتين.

والظاهر أنه المتفرد بالفتوى من بين القدماء من أصحابنا. وتبين لك بما ذكرناه أن الأخبار التي يستدلّ بها على الترخيص، في دلالتها عليه إشكال. وقد أشار «قده» في الخلاف إلى أن فتواه بكون المؤمنين مأذونين مستند إلى أخبار القرايا. ومرّنا الإشكال في دلالتها.

فيبقى حيثذ وجه الإفتاء بكون الفقهاء مأذونين. ولعلّه «قده» استفاد ذلك من أدلة ولاية الفقيه وحكومته. بتقريب أن جعل الحكومة له إذن له في أن يتصدى جميع وظائف الحكام ومنها إقامة الجمعة، فإنّها كما عرفت كانت في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين وغيرهم من الوظائف والمناصب لزعماء المسلمين وحكامهم، وكان هذا المعنى مركزاً في أذهان جميع المسلمين حتى أصحاب الأئمة عليهم السلام،

كما مرّ تفصيله. وعلى هذا يكون جعل الحكومة لشخص ملازماً عرفاً لكونه مأذوناً في إقامة الجمعة.

إشارة إجمالية إلى ولاية الفقيه وحدودها:

أقول: للبحث عن ولاية الفقيه وحدودها محل آخر. وعمدة ما يستدل بها لولايته مقبولة عمر بن حنظلة، ورواية أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال، فنحن نذكرهما تيمناً ثم نشير إلى القدر المتيقن من ولاية الفقيه وحكومته، أعني ما يساعده الأدلة، ونحيل التفصيل فيها إلى مظانّ البحث عنها.^(١)

فتقول: روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ فقال: «من تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت وقد أمر الله عزّ وجلّ أن يكفر به». قلت: كيف يصنعان؟ قال: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما بحكم الله استخفّ وعليناردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

وعن الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن الحسن بن علي، عن أبي خديجة، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل

(١) للمقرّر - مدّ ظلّه العالی - تحقیقات مستوفاة فی هذا الشأن قد طبعت فی ٤ مجلدات باسم «دراسات فی ولاية الفقیه وفقه الدّولة الإسلامیة»، فلیراجع.

الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه.»^(١)

إذا عرفت ذلك فنقول: إن إثبات ولاية الفقيه وبيان الضابطة الكلية لما يكون من شؤون الفقيه ومن حدود ولايته يتوقف على تقديم أمور:

الأول: إن في الاجتماع أموراً لا تكون من وظائف الأفراد ولا ترتبط بهم، بل تكون من الأمور العامة الاجتماعية التي يتوقف عليها حفظ نظام الاجتماع، مثل القضاء وولاية القُيُب والقُصُر وبيان مصرف اللقطة والمجهول المالك وحفظ

(١) الرسائل ٤/١٨ (= ط. أخرى ١٣/٢٧)، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديثان ٤ و ٥؛ والكافي ٤١٢/٧. ورواهما الشيخ أيضاً في التهذيب - ج ٦ ص ٢١٩ - ٢١٨. مثله سنداً ومتناً إلا أنه ذكر في الخبر الأول بدل محمد بن الحسين محمد بن الحسن بن شمون، وفي الثاني بدل قضائنا قضايانا. وللخير الأول ذيل مفصل يرتبط بباب تعارض الخبرين وعلاجه، ذكره مع ذيله في التهذيب ٣٠١/٦، وأصول الكافي المطبوع ج ١ ص ٦٧، والذيل فقط في الفقيه ج ٣ ص ٩، فراجع.

ثم لا يخفى أن رواية أبي خديجة بصدد بيان شرائط القاضي لا الحاكم بمعنى السائس والزعيم. ولعل الظاهر من رواية عمر بن حنظلة أيضاً ذلك ولا سيما بقرينة الصدر، اللهم إلا أن يقال باستفادة الحكومة المطلقة من لفظة «على»، إذ لاستعلاء للقاضي على المترافعين، فكانه قال: فارضوا بقضائه، لأنني جعلته حاكماً عليكم ومن شؤون الحكومة القضاء، فتأمل.

ثم إنه يستفاد من الروایتين أنه يعتبر في القاضي أمران:

الأول: أن يكون إمامياً مرضياً. ويدل على ذلك سياق الكلام وقوله: «منكم». الثاني: أن يكون مجتهداً. ويدل عليه مواضع من كلامه عليه السلام. منها: قوله: «نظر». ومنها: قوله: «عرف أحكامنا». حيث إن الظاهر منه اعتبار كونه عارفاً بمذاق الأئمة عليهم السلام في المسائل الشرعية، بحيث يميز (من بين الأخبار المتشعبة المتعارضة) ما صدرت لبيان حكم الله مما أعطيت من جراب النورة، وهذا المعنى يستدعي الممارسة في أخبارهم والإحاطة على رجالها وعلى آراء المخالفين والظروف التي صدر فيها الأخبار عنهم عليهم السلام، كما لا يخفى وجهه. ومنها: قوله في ذيل رواية ابن حنظلة في علاج التعارض: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأتقهما». إذ يستفاد من ذلك اعتبار أصل الفقاهة. ح ع - م. ٤٨

الانتظامات الداخلية وسدّ الثغور والأمر بالجهاد والدفاع عند هجوم الأعداء ونحو ذلك مما يرتبط بسياسة المدن. فليست هذه الأمور مما يتصدها كلّ أحد، بل تكون من وظائف قيّم الاجتماع ومن ييده أزمة الأمور الاجتماعية وعليه أعباء الرياسة والخلافة.

الثاني: لا يبقى شك لمن تتبع قوانين الإسلام وضوابطه في أنّه دين سياسي اجتماعي، وليست أحكامه مقصورة على العبادات المحضة المشروعة لتكميل الأفراد وتأمين سعادة الآخرة، بل يكون أكثر أحكامه مربوطة بسياسة المدن وتنظيم الاجتماع وتأمين سعادة هذه النشأة، أوجامعة للحسينيين ومرتبطة بالنشأتين، وذلك كأحكام المعاملات والسياسات من الحدود والقصاص والديات والأحكام القضائية المشروعة لفصل الخصومات والأحكام الكثيرة الواردة لتأمين الماليات التي يتوقف عليها حفظ دولة الإسلام كالأخماس والزكوات ونحوهما^(١). ولأجل ذلك اتفق الخاصة والعامة على أنّه يلزم في محيط الإسلام وجود سائس وزعيم يدرّب أمور المسلمين، بل هو من ضروريات الإسلام وإن اختلفوا في شرائطه وخصوصياته وأن تعيينه من قبل رسول الله ﷺ أو بالانتخاب العمومي.

الثالث: لا يخفى أنّ سياسة المدن وتأمين الجهات الاجتماعية في دين الإسلام لم تكن منحازة عن الجهات الروحانية والشؤون المربوطة بتبليغ الأحكام وإرشاد المسلمين، بل كانت السياسة فيه من الصدر الأوّل مختلطة بالديانة ومن شؤونها،

(١) كيف ادين الإسلام خاتم الأديان وقد شرع فيه الأحكام لجميع الأمصار في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، وجميع ما يحتاج إليه البشر من أوّل انعقاد نطقه إلى حين الوفاة، بل وبعدها، وجميع حركاته وسكناته مما جعل مطروحاً لنظر شارع الإسلام وشرع له حكماً من الأحكام. فهل الشارع الذي تصدى لبيان آداب الأكل والشرب بخصوصياتهما وآداب الجماع والتخلي وأمثالهما أهمل الأمور المهمة التي يتوقف عليها انتظام أمر المعاش والمعاد ويختلّ بدونها النظام؟ ح ع - م.

فكان رسول الله ﷺ بنفسه يدبّر أمور المسلمين ويسوسهم ويرجع إليه فصل الخصومات وينصب الحكّام للولايات ويطلب منهم الأخماس والزكوات ونحوهما من المالبات، وهكذا كان سيرة الخلفاء بعده من الراشدين وغيرهم، حتى أمير المؤمنين (عليه السلام)، فإنه بعدما تصدى للخلافة الظاهرية كان يقوم بأمر المسلمين وينصب الحكّام والقضاة للولايات. وكانوا في بادئ الأمر يعملون بوظائف السياسة في مراكز الإرشاد والهداية كالمساجد، فكان إمام المسجد بنفسه أميراً لهم، وبعد ذلك أيضاً كانوا ينون المسجد الجامع قرب دارالإمامة، وكان الخلفاء والأمرء بأنفسهم يقيمون الجمعات والأعياد بل ويدبّرون أمر الحج أيضاً، حيث إنّ العبادات الثلاث مع كونها عبادات قد احتوت على فوائد سياسية لا يوجد نظيرها في غيرها، كما لا يخفى على من تدبّر. وهذا النحو من الخلط بين الجهات الروحية والفوائد السياسية من خصائص دين الإسلام وامتيازاته.

الرابع: قد تلخّص مما ذكرناه:

- ١- أنّ لنا حوائج اجتماعية تكون من وظائف سائس الاجتماع وقائده.
- ٢ - وأنّ الديانة المقدسة الإسلامية أيضاً لم يهمل هذه الأمور بل اهتم بها أشدّ الاهتمام وشرّعت بلحاظها أحكاماً كثيرة وفوضت إجرائها إلى سائس المسلمين.
- ٣ - وأنّ سائس المسلمين في الصدر الأوّل لم يكن إلّا نفس النبي ﷺ ثم الخلفاء بعده.

وحينئذ فنقول: إنّهُ لما كان من معتقداتنا معاشر الشيعة الإمامية أن خلافة رسول الله ﷺ وزعامة المسلمين من حقوق الأئمة الاثني عشر عليهم صلوات الله وأنّ رسول الله ﷺ لم يهمل أمر الخلافة بل عيّن لها من بعده عليّاً (عليه السلام) ثم انتقلت منه إلى أولاده، عشرة رسول الله ﷺ، وكان تقمّص الباقيين وتصديهم لها غصباً

لحقوقهم،^(١) فلامحالة كان المرجع الحق لتلك الأمور الاجتماعية التي يتلى بها

(١) لا يخفى أن مقتضى الأصل الأولي عدم الحكومة والولاية بأنحائها لأحد على أحد، إذ بحسب التكوين والحلقة كل فرد منازع عن غيره ومستقل بذاته، فبأي ملك يتسلط أحد الفردين على الآخر وينفذ حكمه في حقه مع وجود العزلة التكوينية بينهما؟ فجميع الناس بحسب الأصل الأولي - إذا لوحظ بعضهم بالنسبة إلى بعض آخر - أحرار مستقلون، وإذا حكم بعضهم على بعض وتسلط عليه يراه الوجدان تعدياً وظلماً. فالحكومة والسلطنة بل والمالكية الظاهرية إنما تتحقق في وعاء الاعتبار وتنفذ بحسب الوجدان بتبع السلطنة والمالكية الحقيقية التكوينية. فالوجدان إنما يلزم المملوك على إطاعة من يملك ذاته، ولا يرى له التخلف عن أوامره ونواهيه.

ولامالك في عالم الوجود إلا الله تعالى، فهو مالك لعبيده بشرائش وذواتهم مالكية تكوينية، لكونهم متقومي الذات بذاته. فالعقل يحكم بوجوب إطاعة الباري وكونه مسلطاً على عبيده يحكم فيهم ما يشاء ويفعل ما يريد، ولا يشاركه في ذلك أحد حتى الأنبياء والرسل، فإنَّ صرف جعل منصب النبوة والرسالة لهم لا يقتضي تسلطهم على النفوس الناس وأعراضهم بل مقتضاه كونهم سفراء بين الله وبين خلقه في تبليغ الأحكام.

فالحكومة التي يحكم الوجدان بحقيقتها ونفوذها إنما هي لله تعالى بتبع مالكيته التكوينية. وقد أشار بذلك في مواضع من كتابه الكريم:

منها: قوله في سورة المائدة، الآية ٤٤: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ والآية ٤٥: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ والآية ٤٧: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ والآية ٥٠: ﴿أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ وفي سورة المؤمن، الآية ١٢: ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ ونحو ذلك من الآيات الكثيرة. هذا.

ولكن له تعالى أن يجعل غيره خليفة له في ذلك وإماماً للناس من قبله بحيث يجب على الناس أن يأتوا به ويعطوا أمره. ويكون هذه الإطاعة أيضاً بنظر الوجدان من شؤون إطاعة الله تعالى، وقد أشار بذلك أيضاً في القرآن، حيث قال في سورة ص، الآية ٢٦: ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ ففرع حاكمية داود على جعله خليفة من قبله. وهذا المنصب يعلو شرفاً على منصب النبوة والرسالة بمراتب، لاقتضائه تسلطاً على المجتمع لا يقتضيهما ذلك كما عرفت.

جميع المسلمين هو الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام وكانت من وظائفهم الخاصة مع القدرة عليها. فهذا أمر يعتقده جميع الشيعة الإمامية، ولا محالة كان مركزاً في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً. فكان أمثال زرارة ومحمد بن مسلم من فقهاء أصحاب الأئمة وملازميهم لا يرون المرجع لهذه الأمور والتصدي لها عن حق إلا الأئمة أو من نصبوهم لها، ولذلك كانوا يراجعون إليهم فيما يتفق لهم مهما أمكن كما يعلم ذلك بمراجعة أحوالهم.

← نعم يمكن أن يجتمع المنصبان لشخص واحد بجعله تعالى، وقد جعل الله تعالى عدة من أنبيائه أئمة للناس، كما صرح ببعضهم في القرآن، وقال في سورة الأحزاب، الآية ٦ في حق نبينا ﷺ: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» فجعل له منصب الولاية والحكومة على الناس، وهذا منصب غير منصب النبوة.

وبالجملة الوجدان لا يلزم أحداً على إطاعة غيره إلا إذا كان الغير مالكا له بالمالكية الحقيقية أو منصوباً من قبل المالك من جهة أن إطاعة المنسوب أيضاً من شؤون إطاعته.

وبما ذكرنا يظهر أن سائس المسلمين وزعيمهم يجب أن يتعين من قبل الله تعالى بتعيين رسوله ﷺ وتصريح منه، كما قال ﷺ في حديث الغدير - بعد ما أخذ بيد علي ﷺ :- «أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعلي مولاه.» (الغدِير ج ١ ص ١١).

وأما الانتخاب العمومي فلا يغني عن الحق شيئاً ولا يلزم الوجدان أحداً على إطاعة منتخب الأكثرية، إذ المنتخب بمنزلة الوكيل، والموكل ليس ملزماً على إطاعة وكيه بل له أن يعزله مهما شاء. هذا بالنسبة إلى الأكثرية، وأما بالنسبة إلى الأقلية فالأمر أوضح، إذ لا يجب على أحد بحسب الوجدان أن يطيع وكيل غيره. وعلى هذا فيختل النظام، فلا بد لتنظيم الاجتماع من وجود سائس يجب بحسب الوجدان إطاعته وينفذ حكمه ولو كان بضرر المحكوم عليه، وليس ذلك إلا من كانت حكومته وولايته بتعيين الله تعالى ومن شؤون سلطنته المطلقة ولوبسائط كالفقيه العادل المنسوب من قبل الأئمة عليهم السلام المتعينين بتعيين رسول الله ﷺ الذي جعله الله أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وبما ذكرنا انهدم أساس خلافة الثلاثة وأركان الحكومات المتداولة غير المنتهية إلى جعل الله تعالى، فافهم واغتنم. ح ع - م.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إنه لما كان هذه الأمور والحوائج الاجتماعية مما يتلى بها الجميع مدة عمرهم غالباً ولم يكن الشيعة في عصر الأئمة متمكنين من الرجوع إليهم ﷺ في جميع الحالات - كما يشهد بذلك مضافاً إلى تفرقهم في البلدان عدم كون الأئمة مبسوطي اليد بحيث يرجع إليهم في كل وقت لأي حاجة اتفقت - فلامحالة يحصل لنا القطع بأن أمثال زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من خواص الأئمة سألوهم عمن يرجع إليه في مثل تلك الأمور إذا لم يتمكنوا منهم ﷺ، ونقطع أيضاً بأن الأئمة ﷺ لم يهملوا هذه الأمور العامة البلوى التي لا يرضى الشارع بإهمالها، بل نصبوا لها من يرجع إليه شيعتهم إذا لم يتمكنوا منهم ﷺ، ولا سيما مع علمهم ﷺ بعدم تمكن أغلب الشيعة من الرجوع إليهم بل عدم تمكن الجميع في عصر غيبتهم التي كانوا يخبرون عنها غالباً ويهيئون شيعتهم لها. وهل لأحد أن يحتمل أنهم ﷺ نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور ومع ذلك أهملوا لهم هذه الأمور ولم يعينوا من يرجع إليه الشيعة في فصل الخصومات والتصرف في أموال الغيب والقصر والدفاع عن حوزة الإسلام ونحو ذلك من الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها؟

وكيف كان فنحن نقطع بأن أصحاب الأئمة ﷺ سألوهم عمن يرجع إليه الشيعة في تلك الأمور مع عدم التمكن منهم ﷺ وأن الأئمة ﷺ أيضاً أجابوهم بذلك ونصبوا للشيعة مع عدم التمكن منهم ﷺ أشخاصاً يتمكنون منهم إذا احتاجوا، غاية الأمر سقوط تلك الأسئلة والأجوبة من الجوامع التي بأيدينا ولم يصل إلينا إلا مارواه عمر بن حنظلة وأبو خديجة.

وإذا ثبت بهذا البيان النصب من قبلهم ﷺ وأنهم لم يهملوا هذه الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها - ولا سيما مع إحاطتهم بحوائج شيعتهم في عصر الغيبة - فلامحالة يتعين الفقيه لذلك، إذ لم يقل أحد بنصب غيره. فالأمر يدور بين

عدم النصب وبين نصب الفقيه العادل، وإذا ثبت بطلان الأوّل بما ذكرناه صار نصب الفقيه مقطوعاً به، ويصير مقبولة ابن حنظلة أيضاً من شواهد ذلك.

وإن شئت ترتيب ذلك على النظم القياسي فصورته هكذا: إمّا أنه لم ينصب الأئمة عليهم السلام أحداً لهذه الأمور العامة البلوى وإمّا أن نصبوا الفقيه لها، لكن الأوّل باطل فثبت الثاني. فهذا قياس استثنائي مؤلف من قضية منفصلة حقيقية وحملية دلت على رفع المقدم، فينتج وضع التالي، وهو المطلوب.

وبما ذكرناه يظهر أن مراده عليه السلام بقوله في المقبولة: «حاكماً» هو الذي يرجع إليه في جميع الأمور العامة الاجتماعية التي لا تكون من وظائف الأفراد ولا يرضى الشارع أيضاً بإهمالها - ولو في عصر الغيبة وعدم التمكن من الأئمة عليهم السلام - ومنها القضاء وفصل الخصومات. ولم يرد به خصوص القاضي، ولو سلم فنقول: إن المترائي من بعض الأخبار أنه كان شغل القضاء ملازماً عرفاً لتصدي سائر الأمور العامة البلوى كما في خبر إسماعيل بن سعد عن الرضا عليه السلام: «وعن الرجل يموت بغير وصية وله ورثة صغار وكبار، أيحلّ شراء خدمه ومتاعه من غير أن يتولّى القاضي بيع ذلك؟»^(١).

وبالجملة كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمة عليهم السلام مثل تلك الأمور العامة المهمة التي يتلى بها العامة بملا إشكال فيه إجمالاً بعد ما بيناه، ولا يحتاج في إثباته إلى مقبولة ابن حنظلة، غاية الأمر كونها أيضاً من الشواهد، فتدبر. بقي الإشكال في أنّه هل يكون إقامة الجمعة أيضاً من قبيل هذه الأمور المفوضة إلى الفقيه قطعاً أو لا؟

يمكن أن يقال: إن الأمور التي ترتبط بالإمام وتعدّ من وظائفه على صنفين: صنف منها من وظائف الإمام إذا كان مبسوط اليد كحفظ الانتظامات الداخلية

(١) راجع التهذيب ٢٣٩/٩، كتاب الرصايا، باب الزيادات، الحديث ٢٠.

وسدّ ثغور المملكة والأمر بالجهاد والدفاع ونحو ذلك، وصنف منها من وظائفه ولو لم يكن مبسوط اليد إذا أمكنه القيام به ولو بالتوكيل والإرجاع إلى غيره، وذلك كالأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها كيفما كان، كالتصرف في أموال يتامى والمجانين والغيب، وكالقضاء بين الناس ونحو ذلك.

والظاهر أنّ إقامة الجمعة من الصنف الأوّل، كما يستفاد من التعليل الوارد لها في رواية فضل بن شاذان السابقة، حيث قال: «فإن قال: فلم جعلت الخطبة؟ قيل: لأنّ الجمعة مشهود عام فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم (إلى أن قال:) ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق».

وإذا ثبت كون إقامة الجمعة من وظائف الإمام عليه السلام إذا كان مبسوط اليد فقط أو شكّ في كونها من هذا القبيل أو من قبيل القسم الثاني لم يثبت للفقهاء رخصة في إقامتها، إذ القدر المتيقن من أدلته ولايته، ولايته من قبل الإمام عليه السلام في خصوص الصنف الثاني من وظائف الإمام أعني الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها كيفما كان، فاستفادة الترخيص في إقامتها من أدلّة ولاية الفقيه مشكل.

هذا مضافاً إلى أنّ إرجاع إقامة الجمعة إلى الفقيه بنحو الإطلاق مظنة وقوع التنازع والفساد كما لا يخفى بخلاف النصب الخاص. نعم الظاهر أنّ ما أفتى به الشيخ وتبعه في الدروس من كون الفقهاء مأذونين في إقامتها لا مدرك له سوى توهم كونه مشمولاً لأدلة ولاية الفقيه.

إن قلت: شمول أدلّة ولاية الفقيه لما نحن فيه يقتضي وجوب إقامتها تعييناً إذ التمكن من المنصب مثل التمكن من الإمام عليه السلام، فلم يحكموا بالوجوب التخيري؟ قلت: لعلّه من جهة أنّ عدم وجوبها تعييناً في زمان الغيبة كان مفروغاً عنه عندهم، إذ لو كانت واجبة بالوجوب التعيني لعلّمه الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام ووصل منهم إلينا يدأ بيد مع شدّة الابتلاء بها كسائر المسائل المتلقاة من الأئمة عليهم السلام.

الواصلـة إلينا بنقل السلف، بداهة أن سلسـلة فقـه الإمامية لم تنقطع ولم تحصل بين أرباب الحديث والفقـه من أصحاب الأئمة عليهم السلام وتابعيهم وبين أعصارنا فترة قط، بل كان في كل عصر يلقي الأساتذة والمشايع إلى تلامذتهم جميع ما تلقوه من أسلافهم، بل لو كان وجوب إقامة الجمعة من الواجبات التعيينية حتى في هذه الأعصار لصار من الضروريات مثل وجوب غيرها من الصلوات اليومية ولم يحتج إلى البحث والاستدلال، فافهم وتأمل.

الثاني:

في بيان قسـمي شروط صلاة الجمعة

شروط الجمعة على قسمين: قسم منها يرجع إلى من وجب عليه حضورها، فمن فقدـها لم يجب عليه الحضور والسعي إلى الجمعة وإن انعقدت بشرائطها، وقسم منها يرجع إلى صحة انعقادها، فإن فقدت لم تنعقد. أما ما يعتبر في وجوب الحضور فهو أن يكون الإنسان بالغاً عاقلاً مذكراً حراً خالياً عن السفر والمرض والعمى والشيخوخة، وأن لا يكون بينه وبين الجمعة المنعقدة أزيد من فرسخين.

ويدلّ على اعتبارها عدّة من أخبار الطائفة الأولى، فراجع.

وأما ما يعتبر في صحة انعقادها فأربعة:

١- السلطان العادل أو من نصبه .

٢- الجماعة بعدد خاص.

٣- الخطبتان.

٤- أن يكون بينها وبين مثلها فرسخ فما زاد.

وقد عرفت ما يدلّ على اعتبار الأوّل. وأما الجماعة فاعتبارها إجمالاً في صحّة

الجمعة مما لا خلاف فيه، ويدلّ عليه روايات كثيرة.

العدد المعتبر في الجمعة

نعم وقع الاختلاف في العدد الذي تنعقد به:

قال الشيخ في الخلاف (المسألة ٣٥٩): «تنعقد الجمعة بخمسة نفر جوازاً وبسبعة نجب عليهم. وقال الشافعي: لا تنعقد بأقل من أربعين من أهل الجمعة، وبه قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وعمر بن عبد العزيز من التابعين، وفي الفقهاء أحمد وإسحاق. وقال ربيعة: تنعقد باثني عشر نفساً ولا تنعقد بأقل منهم. وقال الثوري وأبو حنيفة ومحمد: تنعقد بأربعة: إمام وثلاثة معه، ولا تنعقد بأقل منهم. وقال الليث بن سعد وأبي يوسف: تنعقد بثلاثة ثالثهم الإمام، ولا تنعقد بأقل منهم لأنه أقل الجمع. وقال الحسن بن صالح بن حي: تنعقد باثنين، وبه قال الساجي. ولم يقدر مالك في هذا شيئاً.

دليلنا لإجماع الفرقة، وروى محمد بن مسلم عن أبي جعفر...»^(١)

وأما أصحابنا الإمامية فلم يقل أحد منهم بانعقادها بأقل من خمسة، وإنما اختلفوا في أن أقل العدد هو الخمسة أو السبعة، والمشهور كفاية الخمسة، واختار بعضهم اعتبار السبعة، وفصل الشيخ «قده» بين شرط الصحة والانعقاد وبين شرط الوجوب، فاكتمى بالخمسة في صحتها وانعقادها، وجعل السبعة شرطاً للوجوب. ووافقه بعض المتأخرين،^(٢) ويساعده روايات المسألة بعد الجمع العرفي، ولكن يخالفه المشهور.

وكيف كان فالتبّع هو الأخبار، فلنذكرها:

١- مارواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن

(١) الخلاف ١/٥٩٨، كتاب الجمعة.

(٢) راجع مفتاح الكرامة ٣/١٠١، كتاب الصلاة، المقصد الثالث، المطلب الأول من الفصل الأول.

أذينة، عن زاررة، قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقلّ من خمسة رهط: الإمام وأربعة.» ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن إبراهيم. ^(١)

ولا يخفى أنّ الرواية تدلّ على المشهور من كون الخمسة شرطاً للصحة والوجوب معاً، إذ ظاهرها عدم وجوبها على أقلّ من خمسة ووجوبها على الخمسة، كما لا يخفى وجهه.

٢- مارواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن الفضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا كان القوم في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب لهم جمّعوا إذا كانوا خمس نفر. وإنّما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين.» ^(٢)

وهي أيضاً تدلّ على قول المشهور، لظهور قوله: «جمّعوا» في الوجوب.

٣- مارواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يجمّع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقلّ من خمسة فلا جمعة لهم، والجمعة واجبة على كلّ أحد.» الحديث. ^(٣)

وهي أيضاً تدلّ على قول المشهور، لظهور قوله: «يجمّع» ولدلالة الذيل.

٤- مارواه أيضاً بإسناده عنه، عن عثمان بن عيسى، عن ابن مسكان، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تكون جمعة مالم يكن القوم خمسة.» ^(٤)

(١) الوسائل ٧/٥ (= ط. أخرى ٣٠٣/٧)، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق ٨/٥ (= ط. أخرى ٣٠٤/٧) والباب، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ٧؛ و ٥/٥ (= ط. أخرى ٣٠٠/٧)، الباب ١ منها، الحديث ١٦.

(٤) المصدر السابق ٩/٥ (= ط. أخرى ٣٠٥/٧)، الباب ٢ منها، الحديث ٨.

٥- مارواه الصدوق في الخصال عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن البرنظي، عن عاصم بن عبد الحميد الحنّاط، عن أبي بصير، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «لا تكون جماعة بأقلّ من خمسة»^(١)

وذكر الحديث في هذا الباب من جهة حمل الجماعة فيه على الجمعة بقرينة الخمسة.

ولادلالة للخبرين على بطلان قول الشيخ كما لا يخفى، نعم يستفاد منهما كفاية الخمسة، فيبطل قول من اعتبر السبعة في الصحة والوجوب معاً.

٦- مارواه الكشي بسنده عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «إذا اجتمع خمسة أحدهم الإمام فلهم أن يجمعوا»^(٢)

هذه ستة أخبار ذكر فيها الخمسة فقط: ثلاثة منها تدلّ على قول المشهور من كفاية الخمسة في الصحة والوجوب معاً، وهي الأوّل والثاني والثالث، والأخير يساعد قول الشيخ. والرابع والخامس لا يدلّان على قول المشهور ولا على قوله ولا ينافرانهما أيضاً. وجميعها تدلّ على بطلان قول من اعتبر السبعة في الصحة والوجوب معاً.

٧- مارواه الكليني عن الحسين بن محمد، عن عبد الله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن الفضل بن عبد الملك (أبي العباس البقباق)، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «أدنى ما يجزي في الجمعة سبعة أو خمسة أدناه» ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن مهزيار.^(٣)

ولا يخفى أنّ الحسين بن محمد ثقة من صغار الطبقة الثامنة، ومع ذلك يروي

(١) المصدر السابق ٨/٥ (= ط. أخرى ٣٠٤/٧) والباب، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق ٩/٥ (= ط. أخرى ٣٠٦/٧) والباب، الحديث ١. وقد مرّ في الطائفة الثالثة (رقم ٤).

(٣) المصدر السابق ٧/٥ (= ط. أخرى ٣٠٣/٧) والباب، الحديث ١.

عنه الصفار الذي هو من كبار هذه الطبقة، إذ له طرق يتفرد بنقله. وعبد الله بن عامر عم له ثقة من السابعة. وابن مهزيار أيضاً ثقة من السابعة. وفضالة أيضاً ثقة من السادسة.

والترديد في الحديث من الراوي ظاهراً، فهو مجمل من هذه الجهة. ولو قيل بكونه من الإمام عليه السلام فسر الحديث بكون الخمسة شرطاً للصحة والوجوب التخييري، والسبعة للوجوب التعيني، كما أفنى به الشيخ. ويمكن أن يقال: إنه لما كان هذا الخبر والخبر الثاني كلاهما لفضل بن عبد الملك، والمذكور في الخبر الثاني هو الخمسة، صار هذا قرينة على كون كلام الإمام عليه السلام في هذا الخبر أيضاً هو الخمسة، والترديد نشأ من الراوي.

٨- مرواه الصدوق بإسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في صلاة العيدين: «إذا كان القوم خمسة أو سبعة فليجتمعوا للصلاة كما يصنعون يوم الجمعة»^(١).

ولعل المشهور حملوا الترديد فيه على كونه من الراوي وأن كلام الإمام عليه السلام هو الخمسة بقرينة الأخبار السابقة.

وحمله الشيخ على كون الخمسة شرطاً للصحة والسبعة شرطاً للوجوب. ويرد عليه إن قوله: «يجمعون» جملة خبرية في موضع الإنشاء، وظاهرها الوجوب. هذا مضافاً إلى أنه تال واحد لمقدم مردد، ولا يمكن أن يراد به الجواز بحسب أحدثي المقدم والوجوب بحسب الشق الآخر. فإن قلت: يراد به الجواز بالمعنى الأعم، فيناسب كليهما.

قلت: الاستعمال في الجامع لا يفيد من يقول بقول الشيخ، إذ هو يقول: إن ترديد الإمام ناظر إلى كون الخمسة شرطاً للصحة والسبعة شرطاً للوجوب، ومقتضاه

(١) المصدر السابق ٨/٥ (= ط. أخرى ٣٠٣/٧) والباب، الحديث ٣.

أن يراد بقوله: «يَجْمَعُونَ» تارة الجواز وأخرى الوجوب، فتدبر.

٩- مارواه الصدوق بإسناده عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟ قال: «تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا الجمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم.»^(١) وهذه الرواية من أقوى الأدلة على تفصيل الشيخ «قده» لو ثبت كون قوله: «ولا الجمعة لأقل...» من كلام الإمام عليه السلام. ولكنك عرفت أن احتمال كونه من كلام الصدوق احتمال قريب، فيبطل الاستدلال به، فراجع مايتناه في شرح الخبر وتدبر.

١٠- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن الحكم بن مسكين، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين، ولا تجب على أقل منهم: الإمام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام.»^(٢)

١١- مارواه أيضاً بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن العباس، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة.» الحديث.^(٣)

وهذان الخبران ينافيان قول المشهور دون قول الشيخ. هذا.

ولكن ما اختاره الشيخ من التفكيك بين شرط الصحة والوجوب كأنه مخالف لما تسالم عليه الأصحاب بل المسلمون، إذ الظاهر منهم اعتبار عدداً في صحة الجمعة وانعقادها، غاية الأمر أنهم اختلفوا في كميته، فقال بعض العامة بالأربعين، (١) المصدر السابق ٨/٥ (= ط. أخرى ٣٠٤/٧) الباب، الحديث ٤. وقد مر في الطائفة الثالثة (رقم ١١).

(٢) المصدر السابق ٩/٥ (= ط. أخرى ٣٠٥/٧) الباب، الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ١٠.

وبعضهم بالأربعة، وبعضهم بالثلاثة، إلى غير ذلك ممّاراً، وذهب أصحابنا إلى قولين: فاختار المشهور الخمسة، وذهب بعضهم إلى اعتبار السبعة، وكيف كان فجميعهم ذكروا العدد الخاصّ في عداد شرائط الصحة، وأمّا الوجوب فهو عندهم متفرع على وجود شرائط الصحة مضافاً إلى الشرائط العامة للتكليف، ولا يوجد بين العامة والخاصة ماسوى الشيخ «قده» من يفكك بين شرط الصحة وشرط الوجوب بحسب العدد، فكان القول بالتفكيك إحداثاً لقول جديد. ويردّه - مضافاً إلى كونه خلاف ماتسالموا عليه - الأخبار الثلاثة الأولى كما عرفت. وقد عرفت أيضاً أنّ الخبر الأوّل والثاني والثالث تساعد المشهور، ولا ينافيه الخامس والسادس بل الرابع أيضاً، والسابع والثامن مجملان لوجود التردد فيهما مع ظهور كونه من الراوي فلا ينافيان أيضاً قول المشهور، وذيل التاسع مشكوك في كونه من كلام الإمام (عليه السلام) أو من كلام الصدوق كما عرفت، فيبقى مفهوم صدره ومفهوم الحادي عشر ومنطوق العاشر منافية لما عليه المشهور، فيقع التعارض بينها وبين الستة الأولى، فترجّح الأخبار الأولى بموافقتها للمشهور، حيث إنّ الشهرة الفتوائية أحد المرجّحات المنصوصة، فتدبر.

فرع في حكم ما إذا انعقدت الجمعة ثم انقضّ العدد

قال الشيخ في الخلاف (المسألة ٣٦٠): «إذا انعقدت الجمعة بالعدد المراعى في ذلك وكبر الإمام تكبيرة الإحرام ثم انقضّوا، لانصّ لأصحابنا فيه. والذي يقتضيه مذهبهم أنّه لا تبطل الجمعة، سواء انقضّ بعضهم أو جميعهم حتى لا يبقى إلا الإمام، وأنّه يتمّ الجمعة ركعتين. وللشافعي خمسة أقوال (إلى أن قال): دليلنا: إجماع الفرقة الخ»^(١).

(١) الخلاف ١/ ٦٠٠، كتاب صلاة الجمعة. وفي هامشه: يخلو بعض النسخ من الإجماع المذكور. وفي حاشية الخلاف المطبوع قديماً ص ٩٠: «ليس في نسختين نقل الإجماع».

أقول: الظاهر عدم وجود الإجماع في المسألة كما يدلّ عليه صدر كلام الشيخ أيضاً. فاللزام هو المشي على طبق ما يقتضيه القواعد.

كما أنّ الظاهر أنّ نظر الشيخ في قوله: «والذي يقتضيه مذهبهم» ليس إلى أدلة حرمة إبطال العمل، بل إلى ظاهر قوله عليه السلام في خبر منصور مثلاً: «يجمعُ القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة». بتقريب أنّ المستفاد منه أنّ الشرط في الصحة هو اجتماع الخمسة مطلقاً، لا اجتماع خمسة علم بقاؤهم إلى آخر الصلاة لعدم دلالة الرواية وأمثالها على هذا القيد. فاجتماع الخمسة شرط ابتداء لاستدامة، فافهم وتأمل.

والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وقد وقع الفراغ من تحرير ما أفاده الأستاذ (مدّ ظله العالی على رؤوسنا) في باب صلاة الجمعة في ٩ من ذي القعدة سنة ١٣٦٧ هـ. ق. وأنا العبد المفتقر إلى رحمة الله وفضله: حسين علي المنتظري النجف آبادي.

ربّ اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعزّ الأكرم.

الفصل الثاني

فقه

صلاة المسافر

صلاة المسافر

اتفق الفقهاء^(١) من العامة والخاصة على ثبوت القصر إجمالاً في السفر بنفسه، وذلك بترك الركعتين الأخيرتين من الرباعيات، من غير فرق بين سفر الأمن والخوف، نعم حكى عن عبد الله بن عباس أنه قال: في سفر الأمن يقصر إلى ركعتين وفي سفر الخوف يقصر إلى ركعة،^(٢) ولكنه شاذ لا يعاباه.

اختلاف العامة في كون القصر عزيمة

وبالجملة أصل القصر في السفر مجمع عليه، ولكن وقع الاختلاف في كونه عزيمة أو رخصة، فاتفق أصحابنا الإمامية على كونه عزيمة، وأكثر المخالفين على كونه رخصة.^(٣)

(١) نعم حكى عن عائشة القول بأن القصر لا يجوز إلا للخائف، أخذاً بظاهر الآية الآتية، ولأن النبي ﷺ إنما قصر لأنه كان خائفاً. ح ع - م. (راجع بداية المجتهد ١/١٤٢، الفصل الأول

من الباب الرابع من الجملة الثانية من كتاب الصلاة.)

(٢) راجع المغني لابن قدامة ٢/١٠٠، باب صلاة المسافر.

(٣) أقوالهم في الصلاة أربعة : ١ - تعين القصر، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون. ٢ -

التخيير بين القصر والإتمام، وبه قال بعض أصحاب الشافعي. ٣ - كون القصر سنة، وبه قال مالك في أشهر الروايات عنه. ٤ - كون الإتمام أفضل، وبه قال الشافعي في أشهر الروايات عنه.

تفسير آية القصر

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾^(١) وفي قراءة أبيّ حذف قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾، فيكون التقدير مخافة أو كراهة أن يفتككم. ولفظ الفتنة يستعمل في القتل وفي إيصال المكروه وفي الإضلال.

وربما يستشكل في دلالة الآية على المطلوب بوجهين:
الأول أن مفادها ثبوت القصر في السفر المجتمع مع الخوف لامطلق السفر.
وربما يجاب عن ذلك بمنع المفهوم، فتأمل.

الثاني أن المستفاد منها كون القصر رخصة لا عزيمة.
أقول: لا يخفى أن زرارة ومحمد بن مسلم أيضاً اعترضوا بذلك على الإمام عليه السلام، فأجابهما بالنقض بآية السعي:

فقد روى الصدوق في الفقيه عن زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر؟ كيف هي وكم هي؟ فقال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾، فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر». قالوا: قلنا: إنما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، ولم يقل: «افعلوا»، فكيف أوجب ذلك كما أوجب

← وأما في الصوم فالجمهور على أنه إن صام يجزيه، وذهب أهل الظاهر إلى أنه لا يجزيه، ثم اختار أبو حنيفة ومالك كون الصوم أفضل، وقال أحمد وجماعة أن الفطر أفضل. كذا في بداية المجتهد لابن رشد الأندلسي ح ع - م. (راجع البداية ج ١ ص ١٤٣، كتاب الصلاة، الفصل الأول من الباب الرابع من الحملة الثانية؛ وج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٠، كتاب الصيام، المسائل الأولى والثانية من القسم الثاني من الصوم المفروض.)

(١) سورة النساء (٤)، الآية ١٠١.

التمام في الحضر؟ فقال ﷺ: «وأوليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾؟ ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض لأن الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه ﷺ، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي ﷺ وذكر الله في كتابه (إلى أن قال): وقد سافر رسول الله ﷺ إلى ذي خُشْب، وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان: أربعة وعشرون ميلاً، فقَصَّرَ وأفطر فصارت سنة، وقد سمى رسول الله ﷺ قوماً صاموا حين أفطر: العَصاة. قال: «فهم العصاة إلى يوم القيامة، ولأننا نعرف أبناءهم وأبناء آبائهم إلى يومنا هذا.»^(١)

ولا يخفى أن قولهما: «ولم يقل: افعلوا» دليل على أن الأمر في ارتكازهما للوجوب. والظاهر أن الإمام ﷺ لم يرد إثبات وجوب القصر والسعي بنفس الآيتين، وإنما أراد نفي منافاتهما للوجوب وبيان دلالتهما على أصل التشريع والجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب وغيره، والوجوب يستفاد من عمل النبي ﷺ ومداومته ومن أقوالهم المأثورة عنهم ﷺ^(٢)

- (١) الوسائل ٥/٥٣٨ (= ط. أخرى ٨/٥١٧)، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢؛ عن الفقيه ١/٤٣٤. والآية الثانية من سورة البقرة (٢)، رقمها ١٥٨.
- (٢) أقول: الظاهر أن سوق الآيتين الشريفتين لدفع توهم الحظر ورفع الاستبعاد لالتشريع حكم القصر والسعي، وإنما ثبت حكم القصر بعمل النبي ﷺ، وحكم السعي بالسيرة المستمرة بين الأعراب وإمضاء الرسول ﷺ لها. بيان ذلك: أن الأصل في الصلاة والمعهود منها بين المسلمين كان هو التمام، فكان حكم القصر مورداً لتوهم الحظر والاستبعاد، فنزلت الآية لدفع ذلك ببيان ما يقتضي التخفيف والسعة من الخوف والضرب في الأرض الملازم للمشقة غالباً. والسعي بين الصفا والمروة كان معمولاً متداولاً بين من يحج البيت من أهل الجاهلية، وكان عليهما صنمان من أصنامهم يقال لهما أساف ونائلة؛ فتوهم بعض المسلمين أن السعي بينهما لم يكن بممارسة الله، وليس للموضعين حرمة عنده تعالى، وإنما ابتدعه المشركون لتكريم الصنمين، فنزلت آية السعي لرفع هذا التوهم ح ع - م.

الشروط المعبرة في القصر

ثم إنه يعتبر في جواز القصر أمور:

الأول: المسافة

اتفق المسلمون سوى أهل الظاهر على اعتبارها في وجوب القصر أو جوازه، واكتفى داود وغيره من الظاهريين بصدق مفهوم السفر ومسماه^(١).

الأقوال في تحديد المسافة المعبرة

وقد وقع الاختلاف في مقدار المسافة المعبرة؛ فقال أبو حنيفة وأصحابه: إن أقل ماتقصّر فيه الصلاة ثلاث مراحل، كلّ مرحلة ثمانية فراسخ. وذهب مالك والشافعي وأحمد وجماعة كثيرة إلى أنها تقصّر في مرحلتين أربعة برد^(٢).

وأما أصحابنا الإمامية فقد اتفقوا على وجوب القصر فيما إذا كانت المسافة الواقعة بين المبدأ والمقصد بردين: ثمانية فراسخ. فليس فيهم من يعتبر أزيد من ذلك. وإنما الإشكال فيما إذا كانت المسافة أربعة فراسخ فما فوقها إلى الثمانية، وقد اختلف أقوالهم في هذه المسألة، ومجموعها ثمانية:

الأول: تعين القصر مطلقاً. سواء رجع من يومه أو بعده أم لم يرجع أصلاً

(١) راجع الخلاف ٥٦٨/١، كتاب صلاة المسافر، المسألة ٣٢٠؛ والتذكرة ١٨٨/١ (= ط. أخرى ٣٦٩/٤)، المسألة ٦١٧.

(٢) وقال الأوزاعي: مسيرة يوم تام. قال: وعامة العلماء قائلون به. وهو الموافق لمذهبنا وإحدى الروايتين عن ابن عباس. ح - ع - م. راجع بداية المجتهد ١٤٤/١، الفصل الأول من الباب الرابع من الحملة الثانية من كتاب الصلاة؛ والمنتهى ٣٨٩/١، البحث الأول من المقصد السادس من كتاب الصلاة؛ ومفتاح الكرامة ٥٠١/٣.

فيكون نفس الأربعة تمام الموضوع لتعين القصر. نسب هذا القول إلى الكليني، حيث اقتصر في الكافي على نقل أخبار الأربعة ولم يذكر أخبار الثمانية. ونسبه في الحقائق أيضاً إلى بعض المتأخرين.^(١)

الثاني: تعين الإتمام مطلقاً. لم نجد من صرح به، ولكنه قد يلوح من الحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية، ونسبه في الماحوزية إلى الأكثر.^(٢)

الثالث: التخيير بين القصر والإتمام مطلقاً. وهو خيرة المدارك والمتقى. وفي الروض أنه أوجه. ونسب أيضاً إلى الكليني،^(٣) والشيخ في التهذيب، لكن الموجود في التهذيب قوله بتعين القصر لمن أراد الرجوع ليومه والتخيير لغيره.^(٤)

(١) راجع الحقائق ٣١٦/١١، المقصد الرابع (من كتاب الصلاة) في صلاة المسافر؛ والكافي ٤٣٢/٣؛ ومفتاح الكرامة ٥٠٢/٣.

(٢) راجع الكافي للحلي ١١٦/١، باب تفصيل أحكام الصلاة الخمس؛ والجوامع الفقهية ٤٩٥ (= ط. أخرى ٥٥٧)، فصل أقسام الصلاة من «الغنية»؛ ومفتاح الكرامة ٥٠٤/٣.

(٣) راجع المدارك ٤٣٧/٤، في الشرط الأول من شروط القصر؛ والمتقى ١٧٣/٢، باب الصلاة في السفر؛ وروض الجنان ٣٨٤/٤، المقصد الرابع من النظر الثالث من كتاب الصلاة؛ ومفتاح الكرامة ٥٠٣/٣.

(٤) أقول: في التهذيب ٢٠٨-٢٠٧، أبواب الزيادات، باب الصلاة في السفر. بعد ما ذكر خبر سماعة والكاظمي من أخبار الثمانية، وخبر زرارة وأبي أيوب من أخبار الأربعة قال: «فلاتفاني بين هذين الخبرين وبين الخبرين الأولين، لأن الوجه فيهما أن المسافر إذا أراد الرجوع من يومه فقد وجب عليه التقصير في أربعة فراسخ، يدل على ذلك ما رواه سعد (فذكر خبر معاوية بن وهب من أخبار التلفيق ثم قال: على أن الذي نقوله في ذلك إنه يجب القصر إذا كان مقدار السفر ثمانية فراسخ. وإذا كان أربعة فراسخ كان بالخيار في ذلك إن شاء أتم وإن شاء قصر. والذي يدل على جواز التقصير في أربعة فراسخ ما رواه أحمد بن محمد...». ثم ذكر نبذاً من أخبار الأربعة ومنها أخبار عرفات. وذكر نحو ذلك في الاستبصار - ج ١ ص ٢٢٤-٢٢٣. أيضاً، فراجع.

وظاهر كلامه «وقده» أن الجمع الأول منه تبرعي، وأن الثاني هو فتواه، فيكون التخيير ثابتاً عنده مطلقاً، رجع من يومه أم لا. ح ع - م.

الرابع: تعيّن القصر لمن أراد الرجوع قبل العشرة وتعيّن الإتمام لغيره. ولم يقل به أحد من القدماء سوى الحسن بن أبي عقيل العماني. فقد حكى عنه في المختلف أنه قال: «كل سفر كان مبلغه بريدان، وهو ثمانية فراسخ، أو يريد ذاهباً وجائياً، وهو أربعة فراسخ، في يوم واحد أو مادون عشرة أيام فعلى من سافره عند آل الرسول ﷺ إذا خلف حيطان مصره أو قريته وراء ظهره وغاب عنه منها صوت الأذان أن يصلي صلاة السفر ركعتين»^(١)

ومقتضى قوله كون السفر التلفيقي كالامتدادي، فكما لا يعتبر فيه طي الثمانية في يوم واحد فكذلك التلفيقي.

الخامس: تعيّن القصر لمن أراد الرجوع مطلقاً، سواء كان من يومه أو بعده، وتخيّر غيره بين القصر والإتمام. ولم نجد به قائلًا.

السادس: تعيّن القصر لمن أراد الرجوع من يومه وتخيّر غيره. وهو المشهور بين القدماء من أصحابنا.^(٢)

السابع: تعيّن القصر لمن أراد الرجوع من يومه وتعيّن الإتمام لغيره. اختاره السيد المرتضى وابن إدريس والمحقق وأكثر المتأخرين.^(٣)

الثامن: الحكم بالتخيير لمن أراد الرجوع من يومه وتعيّن الإتمام لغيره.

هذه جملة الأقوال المحكية في المسألة وإن لم نجد لبعضها قائلًا.

وكيف كان فالقائل بكون نفس الأربعة مطلقاً موضوعاً للقصر تعييناً أو تخييراً

(١) المختلف ١/١٦٢ (= ط. أخرى ٢/٥٢٦)، الفصل السادس من الباب الرابع من كتاب الصلاة، المسألة ٣٩٠.

(٢) راجع مفتاح الكرامة ٣/٥٠٣، المطلب الثاني من الفصل الخامس من المقصد الرابع من كتاب الصلاة.

(٣) راجع رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) ٣/٤٧، والسرائر ١/٣٢٩، باب صلاة المسافر والمعتبر ٢/٤٦٨-٤٦٧، في صلاة المسافر ومفتاح الكرامة ٣/٥٠٣.

قليل في أصحابنا، بل المشهور بينهم كونها مسافة بضمّ الرجوع حتى تحصل ثمانية فراسخ، ويعبرون عنها بالمسافة التليفقية. ثم إنّ المشهور بين هذا المشهور تحقق التليفق بشرط أن يكون الرجوع من يومه، وبه أفتى جلّ القدماء من أصحابنا. نعم مقتضى ما حكي عن ابن أبي عقيل أنّه قال بالتليفق إذا كان الرجوع قبل العشرة؛ ولكنه شاذّ لم يعأ به أصحابنا.

طوائف أخبار المسألة

فلنذكر أخبار المسألة حتى يتضح الحق، وهي خمس طوائف:

أخبار الثمانية

الطائفة الأولى: ما تدل على أنّ المسافة الموجبة للقصّر بريدان، أو مسيرة يوم، أو يياض يوم، أو ثمانية فراسخ، أو أربع وعشرون ميلاً على اختلاف التعبيرات وإن كان مآل الكل واحداً. وظاهرها كونها بصدد بيان المسافة الواقعة بين المبدأ والمقصد، وبعبارة أخرى مقدار بعد المسافر عن مبدأ سيره، وهي أخبار:

١- مارواه الصدوق عن زرارة ومحمّد بن مسلم أنهما قالاً: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر؟ كيف هي وكم هي؟ فقال: «إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَإِذَا ضَرَيْتُمْ﴾ (إلى أن قال: «وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذي حُشْب، وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان: أربعة وعشرون ميلاً، فقصر وأفطر فصارت سنة. الحديث (١)»

وقد ذكرناه في أوّل المسألة أيضاً.

(١) الوسائل ٤٩١/٥ (= ط. أخرى ٤٥٢/٨)، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥٣٨/٥ (= ط. أخرى ٥١٧/٨)، الباب ٢٢ منها، الحديث ٢.

«وذي خُشْب» بضمّتين: وادّعى مسيرة ليلة من المدينة.

ولا يخفى أنّ الكلام والنزاع بين المسلمين في الصدر الأوّل كان في مقدار المسافة الامتدادية، أعني الواقعة بين مبدأ السفر والمقصد، ولم يكن بينهم اسم من التلفيق، فكان أبو حنيفة يعتبر في البعد الواقع بين المبدأ والمقصد أن يكون بمقدار ثلاث مراحل، والشافعي بمقدار مرحلتين. فمحطّ النظر في الخبر وأمثاله أيضاً بيان مقدار البعد في قباهم. فالخبر وأمثاله ظاهرة في الامتدادية، ويستفاد منها عدم ثبوت القصر إذا كان المسافة الواقعة بين المبدأ والمقصد أقلّ من ثمانية، اللهم إلا أن يقال: إنّ الرواية ليست في مقام بيان أدنى المسافة وأنّ أقلّها ثمانية، بل هي بصدد بيان سفر خارجي صدر عن رسول الله ﷺ إلى ذي خشب فقصر فيه، لردّ أي حنيفة وأمثاله القائلين بالمرحلتين والراحل. فمراده ﷺ بيان أنّ الأقلّ من المراحل أيضاً يوجب القصر متمسكاً بعمل النبي ﷺ، حيث سافر إلى ذي خشب فقصر وأفطر مع عدم كونه بمقدار المراحل. وبالجمله الحديث بصدد ردّ اعتبار الزائد على الثمانية، لا بصدد بيان أقلّ المسافة، فافهم.

٢- مارواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: في كم يقصر الرجل؟ فقال: «في يياض يوم أو بريدَيْن. خرج رسول الله ﷺ إلى ذي خشب فقصر». فقلت: فكم ذي خشب؟ فقال: «بريدان»^(١).

٣- مارواه أيضاً بإسناده عنه، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألت عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال: «في مسيرة يوم، وهي ثمانية فراسخ. ومن سافر فقصر الصلاة أفطر، إلا أن يكون رجلاً مشياً، أو يخرج إلى صيد أو إلى

(١) المصدر السابق ٤٩٢/٥ (= ط. أخرى ٤٥٤/٨)، الباب ١ منها، الحديثان ١١ و١٢؛ عن

قرية له فيكون مسيرة يوم لا يبيت إلى أهله لا يقصر ولا يفطر.^(١)

٤ - مارواه أيضاً بإسناده عن الحسن بن علي بن فضال^(٢)، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن صفوان بن يحيى، عن عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في التقصير: «حده أربعة وعشرون ميلاً»^(٣)

٥ - مارواه بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في التقصير في الصلاة فقال: «يريد في يريد: أربعة وعشرون ميلاً» ثم قال: «إن أبي كان يقول: «إن التقصير لم يوضع على البغلة السفواء أو الدابة الناجية»^(٤)، وإنما وضع على سير القطار» ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن الكاهلي^(٥).

٦ - ما رواه بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن التقصير. قال: فقال: «في يريدين أو يياض يوم»^(٦)

٧ - مارواه بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد وأحمد ابني

(١) هكذا في التهذيب المطبوع [قديم] ج ١ ص ٢٨٣ (= ط. أخرى ٢٢٢/٤). وفي ج ١ ص ١٨١ (= ط. أخرى ٢٠٧/٣): محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد، عن الحسين، عن الحسن، وذكر نحوه إلا أنه قال: «يكون مسيرة يوم يبيت إلى أهله لا يقصر ولا يفطر» وكذلك في الاستبصار ج ١ ص ٢٢٢ (وكذلك عنه في الوسائل ٥١٠/٥) (= ط. أخرى ٤٧٧/٨)، إلا أنه قال: «مشياً لسلطان جائره، فراجع. ح ع - م».

(٢) هكذا في «التهذيب». وفي «الاستبصار»: علي بن الحسن بن فضال.

(٣) الوسائل ٤٩٣/٥ (= ط. أخرى ٤٥٤/٨)، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٤، عن التهذيب ٢٢١/٤؛ والاستبصار ٢٢٣/١.

(٤) سفا الدابة يسفواسفو كملوا: أسرعت في مشيها. ومثله نجا ينجو نجاماً.

(٥) الوسائل ٤٩١/٥ (= ط. أخرى ٤٥٢/٨)، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣. وقد نقل متن الرواية في الوسائل عن الفقيه ٤٣٦/١. والمتن الذي هنا من التهذيب ٢٢٣/٤.

(٦) المصدر السابق ٤٩٢/٥ (= ط. أخرى ٤٥٣/٨)، الباب، الحديث ٧.

الحسن أخويه، عن أبيهما، عن عبد الله بن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج من منزله يريد منزلاً له آخر أو ضيعة له أخرى؟ قال: «إن كان بينه وبين منزله أو ضيعة التي يؤمّ بريدان قصر، وإن كان دون ذلك أتم.»^(١)

٨- مارواه أيضاً بإسناده عنه، عن محمد بن عبد الله وهارون بن مسلم جميعاً، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الرحمان بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن التقصير في الصلاة، فقلت له: إن لي ضيعة قريبة من الكوفة، وهي بمنزلة القادسية من الكوفة، فربما عرضت لي الحاجة [حاجة - خ] أتتفع بها أو يضرني القعود عنها في رمضان، فأكره الخروج إليها، لأنني لأدري أصوم أو أفطر. فقال لي: «فاخرج وأتم الصلاة وصم، فإني قد رأيت القادسية.» فقلت له: كم أدنى ما يقصر فيه الصلاة؟ قال: «جرت السنة بياض يوم.» فقلت له: إن بياض يوم يختلف، فيسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم، ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم. قال: فقال: «إنه ليس إلى ذلك ينظر، أما رأيت سير هذه الأميال [الأنقال - الوسائل] بين مكة والمدينة، ثم أوماً بيده: «أربعة وعشرين ميلاً تكون ثمانية فراسخ.»^(٢)

ولعل إيماءه عليه السلام كان تقيّة من جهة حضور أحد المخالفين.

٩- مارواه الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان في العلل التي سمعها من الرضا عليه السلام: «وإنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لأقلّ من ذلك ولا أكثر، لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأنقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم. ولولم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة. وذلك لأن كلّ يوم يكون

(١) المصدر السابق ٥٢١/٥ (= ط. أخرى ٤٩٢/٨)، الباب ١٤ منها، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق ٤٩٣/٥ (= ط. أخرى ٤٥٥/٨)، الباب ١ منها، الحديث ١٥، و٥٢١/٥.

(= ط. أخرى ٤٩٢/٨)، الباب ١٤، الحديث ٤.

بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره، إذ كان نظيره مثله لافرق بينهما.»^(١)

ومراده عليه السلام: أن ما يوجب الترخيص في القصر، أعني المشقة الزائدة الحاصلة بالسفر، إنما تتحقق في حال السير فقط. فكل يوم يتحقق فيه بالسير مشقة زائدة على حال الحضر، وهي التي توجب القصر، وهذه المشقة ترتفع في الليل بالاستراحة، وتجدد في اليوم الثاني بالسير وهكذا. فإذا لم يكف المشقة الحاصلة في يوم لإيجاب القصر لم يكف المشقة الحاصلة بعد هذا اليوم أيضاً.

وبعبارة أخرى: الناس في الحضر أيضاً يتحملون المشاق لتأمين المعاش، غاية الأمر أن السفر يزيد المشقة، فثبت القصر لتلك المشقة الزائدة، ومشقة كل يوم ترتفع بالاستراحة في الليل، فلو لم يكن هذا المقدار من المشقة موجباً للقصر لما وجب في مسيرة ألف سنة أيضاً لحصول الفترة بين المشقات بالاستراحة في الليل.

١٠- مارواه أيضاً في العيون، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «والتقصير في ثمانية فراسخ ومازاد، وإذا قصرنا أفطرت.»^(٢)

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على كون المسافة الموجبة للقصر ثمانية فراسخ. وإن أبيت عن دلالة بعضها على تحديد المسافة من جانب القلة بنحو ينافيها أخبار الأربعة فلا ريب في أن أكثرها ظاهرة في أن أقل ما يوجب القصر هو الثمانية، بل بعضها صريحة في ذلك، بحيث ينفي الأقل، كخبر فضل بن شاذان السابق. وقد عرفت أن المتبادر من الجميع هو الثمانية الامتدادية التي يبعد المسافر بسبب طيها عن مبدأ سيره.

(١) المصدر السابق ٤٩٠/٥ (= ط. أخرى ٤٥١/٨)، الباب ١ منها، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق ٤٩٢/٥ (= ط. أخرى ٤٥٣/٨) والباب، الحديث ٦.

اخبار الأربعة

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ المسافة الموجبة للقصر أربعة فراسخ، أو بريد، أو اثنا عشر ميلاً على اختلاف التعبيرات فيها، من غير ذكر لدخالة الرجوع في ذلك. فالمستفاد منها كون نفس الأربعة تمام الموضوع لثبوت القصر. والظاهر منها أيضاً كونها بصدد بيان مقدار الامتداد والبعد الواقع بين المبدأ والمقصد. وهي أيضاً أخبار كثيرة:

١- مارواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «التقصير في بريد، والبريد أربعة فراسخ» ورواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير مثله. ^(١)

٢- مارواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن معاوية بن حكيم، عن أبي مالك الحضرمي، عن أبي الجارود، قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): في كم التقصير؟ فقال: «في بريد». ^(٢)

٣- مارواه أيضاً عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن محمد بن النعمان، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التقصير. فقال: «في أربعة فراسخ». ^(٣)

وإسماعيل بن الفضل من بني نوفل بن عبدالمطلب، وكشرفيهم العلماء والمحدثون، وأكثرهم من سكّان البصرة.

٤- مارواه عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حماد، عن زيد الشحام، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «يقصر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلاً». ^(٤)

(١) المصدر السابق ٤٩٤/٥ و٤٩٧ (= ط. أخرى ٤٥٦/٨ و٤٥٩)، الباب ٢، الحديثان (١٠ و١١).

(٢) المصدر السابق ٤٩٥/٥ (= ط. أخرى ٤٥٨/٨) والباب، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق ٤٩٥/٥ (= ط. أخرى ٤٥٧/٨) والباب، الحديث ٥.

(٤) المصدر السابق ٤٩٤/٥ (= ط. أخرى ٤٥٦/٨) والباب، الحديث ٣.

٥- مارواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدنى ما يقصر فيه؟ قال: «بريد». ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الكليني وعن علي بن إبراهيم. ^(١)

٦- مارواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القادسية أخرج إليها أتم أم أقصر؟ قال: «وكم هي؟» قلت: هي التي رأيت. قال: «قصر». ^(٢)

والقادسية موضع بينه وبين الكوفة خمسة فراسخ. فالرواية أيضاً من أخبار الباب، إذ كل ما هو دون الثمانية حكمه حكم الأربعة بلا خلاف.

٧- ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى، عن عمران بن محمد، قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك، إن لي ضيعة على خمسة عشر ميلاً: خمسة فراسخ، فربما خرجت إليها فأقيم فيها ثلاثة أيام أو خمسة أيام أو سبعة أيام، فأنتم الصلاة أم أقصر؟ فقال: «قصر في الطريق وأنتم في الضيعة». ^(٣)

٨- ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن يحيى الخزاز، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «بيننا نحن جلوس، وأبي عند والي بني أمية على المدينة، إذ جاء أبي فجلس فقال: كنت عند هذا قبيل، فسألهم عن التقصير، فقال قائل منهم: في ثلاث، وقال قائل منهم: يوماً وليلة. وقال قائل منهم: روحه، فسألني. فقلت له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما نزل عليه جبرئيل بالتقصير قال له النبي صلى الله عليه وآله: في كم ذاك؟ فقال: في بريد. فقال: وأي شيء البريد؟ قال: ما بين ظل غيري إلى فيء وغير. ثم عبرنا زماناً ثم رأى بنو أمية يعملون أعلاماً على الطريق وأنهم ذكروا ما تكلم به أبو جعفر عليه السلام، فذرعواماً بين ظل

(١) المصدر السابق ٤٩٧/٥ (= ط. أخرى ٤٦٠/٨) والباب، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق ٤٩٦/٥ (= ط. أخرى ٤٥٨/٨) والباب، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق ٥٢٣/٥ (= ط. أخرى ٤٩٦/٨)، الباب ١٤ منها، الحديث ١٤.

عير إلى فيء وغير، ثم جزّوه على اثني عشر ميلاً، فكانت ثلاثة آلاف وخمسمائة ذراع كل ميل، فوضعوا الأعلام، فلما ظهر بنوهاشم غيروا أمر بني أمية غيره، لأن الحديث هاشمي، فوضعوا إلى جنب كل علم علماً.^(١)

ومحمد بن يحيى العطار من الطبقة الثامنة من شيوخ الكليني. والخازن من الطبقة السادسة.

٩- ما رواه الصدوق. قال: وقال الصادق عليه السلام: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا نَزَلَ عَلَيْهِ جِبْرِيلُ بِالتَّقْصِيرِ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فِي كَمْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: فِي بَرِيدٍ. فَقَالَ: وَكَمْ الْبَرِيدُ؟ قَالَ: مَا بَيْنَ ظِلِّ عَيْرٍ إِلَى فِيءٍ وَغَيْرٍ، فَذَرَعَتْهُ بِنِوَامِيَةٍ ثُمَّ جَزَّوْهُ عَلَى اثْنِي عَشَرَ مَيْلًا، فَكَانَ كُلُّ مِيلٍ أَلْفًا وَخَمْسِمِائَةَ ذِرَاعٍ، وَهُوَ أَرْبَعَةُ فَرَاسِخٍ.»^(٢)

وغير كطير و غير كزير جبلان بالمدينة. وإنما عبر في غير بالظل وفي وغير بالفيء إذ الأول واقع في جهة المشرق والثاني في جهة المغرب فالاعتبار في غير بظله الموجود في طرف الصبح، وفي وغير بظله الحادث بعد الظهر المتوجه إلى غير. والفيء هو الظل الحادث، من فاء: إذا رجع.^(٣)

١٠- ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن حدّ الأُميال التي يجب فيها التقصير. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ حَدَّ الْأُمْيَالِ مِنْ ظِلِّ عَيْرٍ إِلَى ظِلِّ وَغَيْرٍ. وَهُمَا جَبْلَانِ بِالْمَدِينَةِ، فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَقَعَ ظِلُّ عَيْرٍ إِلَى ظِلِّ

(١) المصدر السابق ٤٩٧/٥ (= ط. أخرى ٤٦٠/٨)، الباب ٢ منها، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق ٤٩٨/٥ (= ط. أخرى ٤٦١/٨) والباب، الحديث ١٦.

(٣) في رسالة بحر العلوم: «المراد بما بين الظلّين: ما بين الجبلين. وإنما عبر بالظلّ للتنبيه على أنّ الحد هو ما بين الطرفين الداخلين هما مبدأ الظلّ فهو تأكيد لمقتضى البينة الظاهرة في ذلك. وأمّا منتهى الظلّ فهو غير منضبط بل غير متناه في بعض الأوقات.» راجع مفتاح الكرامة ٥٠٧/٣، فإنّه أورد الرسالة فيه.

وعير. وهو الميل الذي وضع رسول الله ﷺ عليه التقصير.^(١)
 هذه هي الأخبار الدالة على أن المسافة الموجبة للقصر أربعة فراسخ. وقد عرفت
 أن الظاهر منها أيضاً كونها بصدد بيان مقدار الامتداد والبعد الواقع بين المبدأ
 والمقصد. ويظهر منها أن الأربعة تمام الموضوع للقصر من دون دخالة للرجوع في
 ذلك. فلولم يكن لنا أخباراً آخرتفسرها لكان التعارض بين الطائفة الأولى وهذه
 الطائفة يناً، ولكن الطائفة الثالثة بمنزلة المفسر لهذه الطائفة، وبملاحظتها يرتفع
 التعارض بينهما كما سيظهر.

أخبار التلقيق

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على أن الأربعة مسافة بشرط أن يتعقبها الرجوع حتى
 يصير الملقق منهما ثمانية. وهي أيضاً أخبار كثيرة:

١- ما رواه الصدوق عن جميل بن دراج، عن زرارة بن أعين، قال: سألت
 أباعبد الله ﷺ عن التقصير. فقال: «يريد ذاهب ويريد جائي».
 قال: «وكان رسول الله ﷺ إذا أتى ذهاباً قصر، وذباباً على بريد، وإنما فعل
 ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ».^(٢)

٢- ما رواه في العيون والعلل بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا ﷺ،
 قال: «إنما وجبت الجمعة على من يكون على رأس فرسخين لأكثر من ذلك، لأن
 ما تقصّره الصلاة بريدان ذاهباً ويريد ذاهباً ويريد جائياً. والبريد أربعة فراسخ.
 فوجب الجمعة على من هو على نصف البريد الذي يجب فيه التقصير، وذلك لأنه
 يجيء فرسخين ويرجع فرسخين، وذلك أربعة فراسخ، وهو نصف طريق المسافر».^(٣)

(١) الوسائل ٤٩٧/٥ (= ط. أخرى ٤٦٠/٨)، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق ٤٩٨/٥ (= ط. أخرى ٤٦١/٨) والباب، الحديثان ١٥٥ و ٤٤٩/١ عن الفقيه ٤٤٩/١.

(٣) المصدر السابق ٤٩٨/٥ (= ط. أخرى ٤٦٢/٨) والباب، الحديث ١٨.

٣- مارواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاة؟ قال: «يريد ذاهباً ويريد جائياً»^(١).

٤- ما رواه أيضاً بإسناده عن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن سليمان بن حفص المروزي، قال: قال الفقيه عليه السلام: «التقصير في الصلاة يريدان أوبريد ذاهباً وجائياً. والبريد ستة أميال، وهوفرسخان. فالتقصير في أربعة فراسخ. فإذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلاً، وذلك أربعة فراسخ، ثم بلغ فرسخين ونيتة الرجوع، أوفرسخين آخرين قصر. وإن رجع عما نوى عندما بلغ فرسخين وأراد المقام فعليه التمام. وإن كان قصر ثم رجع عن نيتة أعاد الصلاة»^(٢).

والفراسخ والأميال فيه محمولة على الخراسانية، بقرينة كون الراوي خراسانياً، والفرسخ الخراساني ضعف الفرسخ العرفي.

وسليمان من الطبقة السادسة. والمراد بالفقيه هنا هو الرضا عليه السلام، وإن كان ربما يحتمل أيضاً كون سليمان من الطبقة السابعة وكون المراد بالفقيه أبا الحسن الثالث عليه السلام.

٥- ما رواه أيضاً عن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن رجل، عن صفوان، قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان وهي أربعة فراسخ من بغداد، أيفطر إذا أراد الرجوع ويقصر؟ فقال: «لا يقصر ولا يفطر، لأنه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ، إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فمادى به السير إلى الموضع الذي بلغه. ولو أنه خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً وجائياً لكان عليه أن ينوي من

(١) المصدر السابق ٤٩٤/٥ (= ط. أخرى ٤٥٦/٨) والباب، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق ٤٩٥/٥ (= ط. أخرى ٤٥٧/٨) والباب، الحديث ٤.

الليل سفرًا والإفطار. فإن هو أصبح ولم ينوال سفر فبداله من بعد أن أصبح في السفر قصر ولم يفطرومه ذلك.^(١)

٦- مارواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، عن محمد بن أسلم الجبلي، عن صباح الحذاء، عن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قوم خرجوا في سفر، فلما انتهوا إلى الموضع الذي يجب عليهم فيه التقصير قصرُوا من الصلاة، فلما صاروا على فرسخين أو على ثلاثة فراسخ أو على أربعة فراسخ تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم إلا به، فأقاموا ينتظرون مجيئه إليهم وهم لا يستقيم لهم السفر إلا بمجيئه إليهم، فأقاموا على ذلك أياماً لا يدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون، هل ينبغي لهم أن يتموا الصلاة أو يقيموا على تقصيرهم؟ قال: «إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم، أقاموا أو انصرفوا. وإن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة، أقاموا أو انصرفوا، فإذا مضوا فليقصروا.»

وروى الصدوق في العلل عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن محمد بن علي الكوفي، عن محمد بن أسلم الجبلي نحوه، وزاد: ثم قال: «وهل تدري كيف صار هكذا؟ قلت: لأدري. قال: «لأن التقصير في بريدين، ولا يكون التقصير في أقل من ذلك. فلما كانوا قد ساروا بريداً وأرادوا أن ينصرفوا كانوا قد ساروا سفر التقصير. فإن كانوا ساروا أقل من ذلك لم يكن لهم إلا إتمام الصلاة.» قلت: أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟ قال: «بلى إنما قصرُوا في ذلك الموضع لأنهم لم يشكوا في مسيرهم وأن السير يجدبهم، فلما جاءت

(١) المصدر السابق ٥٠٣/٥ (= ط. أخرى ٤٦٨/٨)، الباب ٤ منها، الحديث ٤١، و٥٩٦/٤ (= ط. أخرى ٤٥٨/٨)، الباب ٢، الحديث ٨.

العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا.^(١)

٧- ما رواه في تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «والتقصير في أربعة فراسخ بريد ذاهبا وبريد جائياً اثنا عشر ميلاً وإذا قصرَ أفطرت.»^(٢)

ومؤلف الكتاب مجهول وإن نسب إلى الحسن بن علي بن شعبة.^(٣)

٨- ما رواه القاضي نعمان المصري في دعائم الإسلام عن الباقر عليه السلام، قال: «يقصر الصلاة في بريدين ذاهباً وراجعاً.» قال القاضي: يعني إذا كان خارجاً إلى سفر مسيرة بريد وهو يريد الرجوع قصر، وإن كان يريد الإقامة لم يقصر حتى تكون المسافة بريدين.^(٤)

فهذه ثلاث طوائف من أخبار الباب.^(٥)

- (١) المصدر السابق ٥/٥٠١ (= ط. أخرى ٨/٤٦٦)، الباب ٣ منها، الحديثان ١٠ و ١١ عن الكافي ٣/٤٣٣؛ والعلل ٣٦٧، باب نواذر علل الصلاة.
- (٢) المصدر السابق ٥/٤٩٨ (= ط. أخرى ٨/٤٦٢)، الباب ٢ منها، الحديث ١٩.
- (٣) راجع ما حرره المقرّر - دام ظلّه العالي - حول الكتاب ومؤلفه في المجلد الأول من كتابه القيم: «دراسات في المكاسب المحرمة» ص ٨٨.
- (٤) دعائم الإسلام ١/١٩٦ - ذكر صلاة المسافر.
- (٥) وأما التحديد بثلاثة برد كما في صحيحة البيزنطي، أو مسيرة يومين كما في رواية أبي بصير (التهذيب ٣/٢٠٩)، أو مسيرة يوم وليلة كما في رواية زكريا بن آدم (الفتاوى ١/٤٥٠)، فمأوّل، أو محمول على التقية، لإجماع الفرقة المحقة على عدم اعتبار الأزيد من ثمانية. وأما ما في رواية أبي سعيد الخدري من أن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا سافر فرسخاً قصر الصلاة، وما رواه عمرو بن سعيد، قال كتب إليه جعفر بن أحمد يسأله عن السفر وفي كم التقصير؟ فكتب بخطه - وأنا أعرفه -: «قد كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا سافر وخرج في سفر قصر في فرسخ.» ثم أعاد عليه من قابل المسألة إليه، فكتب إليه: «في عشرة أيام» فقد حملهما الشيخ في التهذيب ٤/٢٢٤ على أن قاصد المسافة يجوز له أن يقصر إذا سار مقدار فرسخ ونحوه، إذ ليس الاعتبار بما يسير الإنسان، بل الاعتبار بالمسافة المقصودة وإن لم يسرها دفعة واحدة. ح ع - م.

الجمع بين الطوائف الثلاث

وقد عرفت أن مفاد الطائفة الأولى كون أدنى المسافة ثمانية فراسخ، ومفاد الطائفة الثانية كون أدناها أربعة، ومفاد الطائفة الثالثة أن الأربعة توجب القصر إذا تعقّبها الرجوع لا مطلقاً.

ولولا هذه الطائفة كان التعارض بين الأولين مستقراً، ولكن الطائفة الثالثة بمنزلة المفسر لهما، إذ بملاحظتها يظهر أن المراد بالثمانية في الطائفة الأولى أعم من الامتدادية والتلفيقية أو أن التلفيقية أيضاً بحكم الامتدادية، وأن المراد بالأربعة في الطائفة الثانية ليس مطلق الأربعة، بل الأربعة التي يتعقّبها الرجوع حتى يحصل بضمه إلى الذهاب ثمانية فراسخ، وإنما ذكر الأربعة لبيان أقلّ البعد والامتداد الاعتباريين المبدأ والمقصد للبيان كفايتها بنفسها في إيجاب القصر وإن لم يتعقّبها الرجوع.

وهذا جمع عرفي يرتفع به التهافت بين الطائفتين.

وربما يجمع بينهما أيضاً بأن الثمانية علة لوجوب القصر تعييناً، والأربعة علة لثبوته تخييراً بينه وبين الإتمام.

ويرد عليه مضافاً إلى أنه لا شاهد له، أنه مخالف لظاهر أخبار الأربعة، لظهورها في كون الأربعة علة لوجوب القصر لا لجوازه.

وكيف كان فمقتضى الجمع العرفي بين الطوائف الثلاث بعد ملاحظة الجميع هو الالتزام بكون المسافة الموجبة للقصر عبارة عن الثمانية، سواء كانت امتدادية أم حصلت بالتلفيق من دون أن يكون بينهما فرق في إيجاب القصر.^(١)

فهذا إجمالاً مما لا إشكال فيه، ولكن المهم هو البحث في مقامين:

(١) لا يخفى عدم تأني هذا الجمع في رواية عمران بن محمد (الرواية السابعة من الطائفة الثانية). وربما توجه بعدم كون الضيعة وطنأله، فيكون وظيفته القصر مطلقاً، وإنما أمر بالإتمام في الضيعة تقيّة. ح ع - م.

البحث في مقامين

الأول: هل يعتبر في المسافة التلفيقية عدم كون الذهاب أقلّ من أربعة أو لا؟ وعلى فرض الاعتبار فهل يعتبر ذلك في الإياب أيضاً أو لا؟ مثلاً لو كان لبلد طريقان أحدهما خمسة والآخر ثلاثة فذهب من أحدهما ورجع من الآخر فهل يثبت القصر مطلقاً، أو لا يثبت مطلقاً، أو يعتبر في ثبوته كون الذهاب من أبعد الطريقين؟ ولوتردد في فرسخين أربع مرّات بالذهاب والإياب حتى حصل الثمانية فهل يكفي ذلك في ثبوت القصر أو لا يكفي؟

الثاني: هل يشترط في التلفيقية أن يتحقق الذهاب والإياب في يوم واحد أو لا؟ وبعبارة أخرى: هل يشترط فيها كون الرجوع ليومه أو لا؟

اعتبار عدم كون الذهاب أقلّ من أربعة

أمّا المقام الأوّل فالحق فيه هو الاعتبار في جانب الذهاب دون الإياب، فيعتبر في الذهاب عدم كونه أقلّ من أربعة. والسّرّ في ذلك أنّ أخبار الثمانية كانت ظاهرة في بيان المسافة الامتدادية الحاصلة بين المبدأ والمقصد وأن أقلّها ثمانية، وأخبار الأربعة كانت ظاهرة في أنّ أقلّها أربعة فتعارضنا جدّاً، وقد رفّعنا اليد عن ظاهر كلّ منهما بسبب أخبار التلفيق. والواجب في رفع اليد عن ظهورهما هو الاقتصاد على قدر ما يقتضيه الطائفة الثالثة، إذ لا يجوز رفع اليد عن الظهورات إلّا بقدر المزاومات. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أخبار الثمانية كانت ظاهرة في أمرين: أحدهما أن السير الذي يتحقق به السفر الموجب للقصر يجب أن يكون بمقدار ثمانية فراسخ. وثانيهما أنّه لا بد أن يكون ذلك على نحو الامتداد بحيث يحصل به البعد عن مبدأ السير. وبعبارة أخرى: يجب أن يكون البعد عن المبدأ أيضاً بمقدار الثمانية.

وأخبار الأربعة أيضاً كانت ظاهرة في أمرين: الأول: اعتبار كون السير بمقدار الأربعة. الثاني: اعتبار كون البعد والامتداد أيضاً بمقدار الأربعة.

فلكلّ من الطائفتين ظهوران، وأخبار التلفيق إنّما تراحم أخبار الثمانية بالنسبة إلى ظهورها الثاني لا الأول، إذ هي أيضاً تدلّ على اعتبار كون مقدار السير ثمانية. وتراحم أخبار الأربعة بالنسبة إلى ظهورها الأول لا الثاني. فظهور أخبار الأربعة في اعتبار كون البعد والامتداد الواقع بين المبدأ والمقصد أربعة فراسخ مما لا يزاحمه شيء بل يؤكده أخبار التلفيق أيضاً، فيجب الأخذ به.

وبعبارة أخرى: بعد تحكيم أخبار التلفيق على الطائفتين يلزم بالنسبة إلى أخبار الثمانية رفع اليد عن ظهورها في الامتداد وأما ظهورها في اعتبار كون السير بمقدار الثمانية فمحفوظ بل يؤكده أخبار التلفيق، وبالنسبة إلى أخبار الأربعة رفع اليد عن ظهورها في كون سير الأربعة تمام الموضوع للقصر، وأما ظهورها في اعتبار كون الامتداد بين المبدأ والمقصد بمقدار الأربعة فلا يزاحمه أخبار التلفيق بل تؤكده، إذ يستفاد من كليهما أن أقلّ الامتداد والمسافة المعتبرة بين المبدأ والمقصد هو الأربعة.

وبعبارة ثالثة: أخبار التلفيق شاهدة على أن أخبار الأربعة أعني الطائفة الثانية لم تكن بصدد بيان مقدار السير المعتبر بل كانت بصدد بيان أدنى البعد والامتداد المعتبر بين المبدأ والمقصد، ولولم تحمل على ذلك أيضاً لزم طرحها رأساً، فتدبر.

فإن قلت: فليعتبر ذلك في الرجوع أيضاً، فإن أخبار التلفيق تدلّ على اعتبار كون كلّ من الذهاب والإياب بمقدار الأربعة. وبعبارة أخرى: إمّا أن يلقي خصوصية الأربعة في كليهما ويقال: إن المقصود حصول الثمانية بأيّ نحو اتفقت، غاية الأمر كون الفرد الغالب من التلفيق هو صورة كون كلّ من الذهاب والإياب أربعة فلذا خصّصت بالذكر، وإمّا أن يقال باعتبار خصوصية الأربعة في كليهما، فما وجه

الفرق بينهما؟

قلت: وجه الفرق إلقاء العرف لخصوصية الأربعة في طرف الإياب دون الذهاب. والسرفي ذلك ما أشرنا إليه آنفاً من أنه بعد ما عملنا بمقتضى أخبار التلفيق وحكمنا باعتبار كون السير بمقدار الثمانية قطعاً، كما هو المستفاد من أخبار الثمانية أيضاً، لم يبق لأخبار الطائفة الثانية أعني الأربعة محمل صحيح إلا أن يقال بأنها وردت لبيان أدنى البعد والامتداد المعتبرين المبدأ والمقصد، وقد دلت على أن الأربعة أدناه، فيجب الأخذ بمقتضاها، وما هو الملاك عرفاً لاعتبار البعد هو الذهاب دون الإياب، فإن كان الذهاب بمقدار الأربعة صدق عرفاً أن المسافة يريد وإن كان الإياب أقل منه، ولا عكس، إذ لو كان الذهاب أقل من أربعة لم يصدق عرفاً أنه سافر يريداً. وأما ذكر البريد في طرف الإياب فإنما هو من جهة أنه الفرد الغالب للإياب إذا كان الذهاب يريداً، إذ الغالب وحدة الطريق أو تقارب الطريقين بحسب المقدار، ولا يرى العرف لخصوصيته دخلا في الحكم.

ولنوضح ذلك بذكر مثال، وهو أنه إذا ذهب ستة فراسخ ورجع ستة فالفروض المتصورة أربعة:

- ١- أن يقال: إن موجب القصر في المثال هو ستة الذهاب واثان من الإياب.
- ٢- أن يقال: إن المسافة الموجبة للقصر بالنسبة إلى هذا الشخص هي المجموع من ستة الذهاب وستة الإياب.

٣- أن يقال: إن المسافة بالنسبة إليه ستة الذهاب مع الأربعة من الإياب.

٤- أن يقال: إن المسافة بالنسبة إليه أربعة من الذهاب وأربعة من الإياب.

والثلاثة الأخيرة كلها باطلة، فتعين الأول. ومقتضاه عدم اعتبار كون الإياب أربعة. ووجه بطلان الفروض الثلاثة أن مقتضى الأولين منها كون المسافة الموجبة للقصر أزيد من ثمانية، وهو باطل بضرورة من مذهبنا. ومقتضى الأخير كون الأربعة بشرط لا موجبة للقصر بحيث يكون الزائد عليها كالحجر المنضم إلى الإنسان، مع

بداية أن الأربعة أقل المسافة المعتبرة. وبعبارة أخرى: المستفاد من أخبار الأربعة بضميمة أخبار التلفيق هو أن الأربعة أدنى البعد المعترف في المسافة التليفية لأن الزائد عليها غير مؤثر في القصر ويكون كالحجر الموضوع في جنب الإنسان.

وقد تلخص مما ذكرناه أن المستفاد من أخبار الطائفة الثانية هو أن الأربعة أدنى البعد والامتداد المعترف في ثبوت القصر، ولا تراحمها في ذلك أخبار التلفيق، فيجب الأخذ به. وأمّا ذكر الأربعة في طرف الإيجاب فمن جهة أنها الفرد الغالب لما إذا تحقق أدنى البعد المعترف. فتدبر في أخبار الطائفة الثانية والثالثة حتى يتضح لك صحة ما ذكرناه. ومما له ظهور تام في كون الأربعة هي أدنى البعد المعترف بفضل بن شاذان (الثاني من الطائفة الثالثة)، فراجع.

هل المعترف في الملققة الرجوع ليومه؟

المقام الثاني: قد عرفت أن أخبار الثمانية والأربعة وإن تعارضتا لكن أخبار التلفيق رافعة لتعارضهما، فيكون المستفاد من الجميع أن المسافة التي توجب القصر أعم من الثمانية الممتدة والثمانية الملققة.

وحينئذ فنقول: إنه لا إشكال في أن الثمانية الامتدادية لا يشترط فيها طيها في يوم واحد، بل توجب القصر وإن تحقق طيها في أيام عديدة ما لم يخرج عن صدق اسم السفر. وأخبارها أعني الطائفة الأولى وإن لم تكن صريحة في عدم الاشتراط بل غاية ما فيها هو الإطلاق لكن المسألة إجماعية.

وأمّا التليفية فهل يشترط فيها تحققها في يوم واحد، بأن يكون الرجوع ليومه، أولا يشترط فيها ذلك؟

في المسألة قولان: فالمشهور بين أصحابنا اعتبار كون الرجوع ليومه، فإن لم يرجع ليومه حكم بعضهم بالتخيير والباقيون بتعين الإتمام.

وخالف المشهور في ذلك الحسن بن أبي عقيل العماني فقال: إنَّ حكم التلفيقية حكم الثمانية الامتدادية، فلا يشترط طيها في يوم واحد. وقد مرَّت عبارته المحكية عنه في المختلف.

ويمكن أن يستدلَّ له بوجهين:

الأول: أنَّ المستفاد من أخبار التلفيقية هو أنَّ الأربعة إنَّما توجب القصر من جهة أنَّه يحصل بانضمام الرجوع إليها مصداقاً لأخبار الثمانية. وبعبارة أخرى: بعد تحكيم أخبار التلفيقية على أخبار الثمانية يظهر أنَّ المراد بالثمانية فيها مطلق الثمانية، سواء كانت امتدادية أو تلفيقية، وحيث لا يشترط في الامتدادية وقوع السير في يوم واحد فكذلك في التلفيقية، إذ غاية ما يستفاد منه عدم الاشتراط في الامتدادية إنَّما هو إطلاق أخبار الثمانية، والفرض أنَّها تعم التلفيقية أيضاً بعد ما حكمنا عليها أخبار التلفيقية. فانظر إلى قوله ﷺ - في رواية زرارة (الأولى من الطائفة الثالثة): «وكان رسول الله ﷺ إذا أتى ذباباً قصر». وذباب على بريد. وإنَّما فعل ذلك لأنَّه إذا رجع كان سفره بريدين: ثمانية فراسخ» - كيف يستفاد منه أنَّ موجب القصر أمر واحد وهو الثمانية سواء كانت امتدادية أو تلفيقية.

لا يقال: إنَّ من جملة أخبار التلفيقية رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ: قال: سألتُه عن التقصير. قال: «في بريد» قال: قلت: بريد؟ قال: «إنَّه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه». وهي تدلُّ على اعتبار الرجوع لليوم ليتحقق شاغلية السفر ليومه.

لأنَّ نقول: لانسلم دلالة الرواية على الشاغلية الفعلية، بل الظاهر كونها ناطرة إلى ما في بعض أخبار الثمانية من أنَّ إيجابها للقصر مستند إلى كونها مسيرة يوم، وهي مما توجب مشقة مقتضية للترخيص. فمفاد الحديث هو أنَّ البريد بعد ضمِّ الرجوع إليه يصير بمقدار مسيرة اليوم التي هي الملاك لثبوت القصر، وحيث لا يعتبر في الامتدادية

وقوع السير في يوم واحد بل يعتبر فيها كونها بمقدار مسيرة اليوم فكذلك في التلفيقية. وإن شئت قلت: إن المشقة الحاصلة بمسيرة اليوم هي أدنى ما يقتضي الترخيص، ولا ينافي ذلك طي مقدار الثمانية في أزيد من يوم، إذ المشقة تصير حينئذ أزيد، من جهة أن سفره هذا شغل آتياً.

ويمكن الحداشة في هذا الوجه بأن ما ذكرت من كون المراد بالثمانية في أخبارها مطلق الثمانية أعم من الامتدادية والتلفيقية ممنوع، ولانسلم اقتضاء أخبار التلفيق لذلك، إذ غاية ما تدلّ عليه هو أن الثمانية الملفقة أيضاً توجب القصر مثل الممتدة لأنهما فردان لموضوع واحد.

بيان ذلك أنه يحتمل في أخبار التلفيق وجهان:

الأول: أن تكون شارحة ومفسرة لأخبار الثمانية حقيقة، بحيث توجب رفع اليد عن ظهورها في الامتداد، فيكون المراد بالثمانية فيها بعد ضم أخبار التلفيق مطلق الثمانية، سواء كانت امتدادية أم تلفيقية. ومقتضى ذلك أن يكون موجب القصر أمراً واحداً.

الثاني: أن يكون ظهور أخبار الثمانية في الامتداد محفوظاً ويكون أخبار التلفيق بصدد بيان أن الثمانية الملفقة أيضاً محكومة بحكم الامتدادية في إيجاب القصر وإن لم يعمها أخبار الثمانية، فيكون للقصر موجبان: أحدهما: الثمانية الامتدادية وقد تكفل لبيانها أخبار الطائفة الأولى. وثانيهما: الثمانية الملفقة ويدلّ عليها أخبار التلفيق، وبين الموجبين عموم من وجه، لتحقيق الأوّل فقط فيمن ذهب بريدين ولم يرجع، والثاني فقط فيمن ذهب بريداً ورجع، وتحقيقهما فيمن ذهب بريدين ورجع. إذا عرفت هذا فنقول: إن ثبت صحة الوجه الأوّل وأن موجب القصر أمر واحد كان الالتزام باشتراط أحد الفردين بشرط دون الآخر مشكلاً جداً، ولكن لنا أن نمنع ذلك وندعي أن أخبار التلفيق إنما تدلّ على أن للقصر موجباً آخر وراء الثمانية

الامتدادية من دون أن تنصرف في ظهور أخبار الثمانية في الامتداد. وحيثذا فلا يعد أن يشترط الملققة بوقوعها في يوم واحد دون الممتدة . هذا.

ولكن الإنصاف أن مضامين أخبار التلقيق مختلفة، فيستفاد من بعضها عدم كونها بصدد بيان موضوع جديد للقصر بل تكون شارحة لأخبار الثمانية وتبين أن المراد بالثمانية فيها من أول الأمر هو الأعم، وذلك كخبر زرارة الحاكي لسفر رسول الله ﷺ إلى ذباب ورواية إسحاق بن عمار الواردة في قوم تخلف عنهم رجل. نعم، لا يستفاد هذا المعنى من جميع روايات التلقيق، فراجع.^(١)

(١) في رسالة بحر العلوم في هذا المقام ما ملخصه: إمّا لأن الثمانية الملققة داخلية في مطلق الثمانية التي جعلت حد التقصير، كما هو الظاهر من صحيحة زرارة ومرسلة صفوان ورواية إسحاق بن عمار، ولأنّها في حكمها في إيجاب القصر وإن لم تكن داخلية فيها، وهذا هو المتجه. ويدلّ عليه أنه لو أريد بالثمانية ما يشمل الملققة فإمّا أن يراد ما يعم جميع أقسام التلقيق وهو باطل، أو خصوص التلقيق من بريدي الذهاب والرجوع دون غيره من الصور، وهو تكلف شديد، فإن إطلاق الثمانية على الأعم من الذهابية وخصوص هذا القسم من الملققة في غاية البعد من إطلاق اللفظ. فالوجه حملها على الذهابية كما هو الظاهر وإن وجب القصر في الملققة أيضاً، لما يدلّ على مساواتها لها في الحكم، ويشهد له أيضاً ظاهر قول الرضا (رحمته الله) في حسنة الفضل: «لأنّ ما يقصر فيه الصلاة بريدان ذاهباً أو بريد ذاهباً وبريد جائياً، وقول الفقيه العسكري (رحمته الله) في حسنة المروزي: «التقصير في الصلاة بريدان أو بريد ذاهباً وبريد جائياً». انتهى. (راجع مفتاح الكرامة ٥١٢/٣)

ثم لا يخفى أن ابتناء المقام الأوّل على هذا البحث أوضح من ابتناء هذا المقام عليه، إذ لأحد في هذا المقام أن يلتزم بأن موجب القصر أمر واحد ومع ذلك يقول باشتراط أحد أفراد بشرط دون الآخر، والفارق هو الإجماع. وأمّا في المقام السابق فلوقلنا بأن أخبار التلقيق ليست بصدد بيان موضوع جديد بل تكون بصدد بيان أن المراد بالثمانية في أخبار الثمانية مطلق الثمانية لا خصوص الامتدادية كان مقتضاه أن تعدى إلى كلّ سفر محقق للثمانية وإن لم يكن الذهاب بريداً، كما هو مقتضى التعليل في قوله (رحمته الله) في رواية زرارة مثلاً: «لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين: ثمانية فرائض»، فتدبر. ح - ع - م.

الأخبار المستفاد منها عدم اعتبار الرجوع ليومه

الوجه الثاني: أخبار مستفيضة يستفاد منها عدم اعتبار الرجوع لليوم، وهي الطائفة الرابعة من الطوائف الخمس التي أشرنا إليها في صدر المسألة:

١- رواية إسحاق بن عمار السابقة (السادسة من الطائفة الثالثة). وهي صريحة في عدم اعتبار كون الرجوع ليومه، حيث قال: «فأقاموا على ذلك أياماً لا يدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون». هذا.^(١)

ولكن الرواية ضعيفة، إذ في طريقها البرقي، وهو يروي عن الضعفاء. ومحمد بن أسلم وصباح الحذاء غير موثقين كما لا يخفى.^(٢) وليس لنا غير هذه الرواية، رواية تدلّ بالصراحة على اعتبار الرجوع وعدم اعتبار كونه ليومه في ثبوت القصر تعييناً.

٢- ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أهل مكة إذا خرجوا حجاجاً قصرُوا، وإذا زاروا ورجعوا إلى منازلهم أتموا». ^(٣)

ولا يخفى أن عبيد الله بن علي الحلبي من ثقات رجال الشيعة، له كتاب حاولدورة الفقه، ألفه قبل موطأ مالك في حياة الصادق عليه السلام وعرضه عليه،

(١) لأحد أن يمنع صراحة الرواية في ذلك، إذ موردها ما إذا كان المقصود أولاً هو السفر الامتدادي، غاية الأمر ظهور البدء في الأثناء لتخلف رجل منهم، فيمكن كونه مخالفاً في الحكم لما إذا كان المقصود من أول الأمر هو السفر التلفيقي. ولذلك ترى الشيخ «قده» في النهاية (ص ١٢٤) - مع أنه حكم أولاً فيما إذا كانت المسافة أربعة ولم يرد الرجوع ليومه بالخيار - قال أخيراً: «فإذا خرج قوم إلى السفر وساروا أربعة فراسخ وقصرُوا من الصلاة ثم أقاموا ينتظرون رفقة لهم في السفر فعليهم التقصير إلى أن يتيسر لهم العزم على المقام الخ»، فراجع. ح ع - م.

(٢) راجع تنقيح المقال ٨٠/٢ (من أبواب الميم)؛ و ٩٥/٢ (من أبواب الصاد) وتدبر.

(٣) الوسائل ٥٠٠/٥ (= ط. أخرى ٤٦٥/٨)، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

فاستحسنه وقال: «ليس لهؤلاء مثله.»^(١)

٣- ما رواه أيضاً بالإسناد عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن أهل مكة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتموا، وإذا لم يدخلوا منازلهم قصرُوا.»^(٢)

٤- ما رواه الشيخ بإسناده عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أهل مكة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم ثم رجعوا إلى منى أتموا الصلاة، وإن لم يدخلوا منازلهم قصرُوا.»^(٣)

٥- ما رواه الصدوق بإسناده عن معاوية بن عمار أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: إن أهل مكة يُتَمَوْنَ الصلاة بعرفات. فقال: «ويلهم! - أو ويحكم! - وأي سفر أشد منه؟ لا تتم.» ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى وحماد بن عيسى، عن معاوية بن عمار، إلا أنه قال: «لا تتموا» ورواه أيضاً بسندين آخرين. ورواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان.^(٤)

والويل كلمة العذاب، والويح كلمة ترحم.

ومعاوية بن عمار من ثقات أصحاب الصادق عليه السلام، له كتابان: كتاب في الحج، وكتاب في الطلاق. ولذا كثر رواياته في البابين، وأبوه عمار الدهني من بني الدهن ومن أكابر محدثي العامة.^(٥)

٦- ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أبي جعفر، عن الحسن بن علي بن

(١) راجع تنقيح المقال ٢/ ٢٤٠.

(٢) الوسائل ٥/ ٥٠٠ (= ط. أخرى ٨/ ٤٦٤)، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق ٥/ ٤٩٩ (= ط. أخرى ٨/ ٤٦٣) والباب، الحديثان ١ و ٢.

(٥) راجع ميزان الاعتدال ٣/ ١٧٠ (الرقم ٦٠٠٥).

فضال، عن معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في كم أقصر الصلاة؟ فقال: «في بريد. ألا ترى أن أهل مكة إذا خرجوا إلى عرفة كان عليهم التقصير.»^(١)

٧- ما رواه عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن معاوية بن حكيم، عن سليمان بن محمد، عن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في كم التقصير؟ فقال: في بريد. ويحكم! كأنهم لم يحجوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فقصروا.»^(٢)

٨- ما رواه المفيد في المقنعة، قال: قال عليه السلام: «ويل لهؤلاء القوم الذين يتمون الصلاة بعرفات. أما يخافون الله؟» فقيل له فهو سفر؟ فقال: «وأي سفر أشد منه؟»^(٣)

٩- ما رواه الشيخ بإسناده عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير. فإذا زار البيت أتم الصلاة وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر.»^(٤)

فهذه ثمان روايات غير رواية إسحاق بن عمار السابقة ربما يستدل بها على قول ابن أبي عقيل. ولا يخفى أنها وإن تكثرت لكن يمكن أن يقال: إن مرسله المفيد ليست رواية على حدة، بل هي مأخوذة من المسانيد المذكورة. والأربعة المنتهية إلى معاوية بن عمار أيضاً يقرب في ذهن كونها رواية واحدة، وإنما اختلفت في مقام النقل باختلاف الرواة عنه. وأما رواية إسحاق بن عمار فربما ينسب إلى ذهن أيضاً كونها إحدى روايات معاوية لتشابه المضمون، وإنما نسبت إلى إسحاق اشتباهاً لتشابه أبيهما اسماً. فيرجع الروايات الثمانية إلى ثلاث روايات: رواية للحلي، ورواية لمعاوية بن عمار، ورواية لزرارة. لا يقال: صرف الاحتمال لا يترتب عليه أثر.

(١) الوسائل ٥٠٠/٥ (= ط. أخرى ٤٦٤/٨)، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق ٥٠٢/٥ (= ط. أخرى ٤٦٧/٨) والباب، الحديث ١٢.

(٤) المصدر السابق ٤٩٩/٥ (= ط. أخرى ٤٦٤/٨) والباب، الحديث ٣.

فإنه يقال: عمدة الدليل لـحجية الخبر والاعتماد عليه هو بناء العقلاء، وإذا تمشى احتمال عقلائي معتنى به عندهم صار مانعاً عن الاعتماد والعمل. وكيف كان فالمتيقن في المقام ثلاث روايات.

وتقريب الاستدلال بها أن الغالب والمندوب إليه شرعاً هو خروج الحُجَّاج إلى عرفات في يوم التروية، وعودهم إلى مكة في يوم العيد أوفي غده، فيقرب سفرهم إليها من يومين أو أزيد. ولوفرّض خروجهم إليها في صباح عرفة ورجوعهم إلى مكة في ضحى العيد لكان مدة السفر أيضاً أزيد من يوم وإن فسّر بمجموع النهار واللييلة. فثبت بذلك عدم اعتبار وقوع الذهاب والإياب في يوم واحد. لا يقال: لعل المضّرّ هو البقاء ليلاً في المقصد لافي أثناء الرجوع، والمسافر إلى عرفات لا يبقى بها ليلاً.

فإنه يقال: إن نظر من يشترط الرجوع ليومه إلى وقوع مجموع الثمانية في يوم واحد حتى يشغل السفر يومه، فلا فرق عنده في عدم تحتم القصيرين من يبقى ليلاً في المقصد أوفي أثناء الرجوع.

المناقشة في الاستدلال بأخبار عرفات

ويمكن أن يناقش في الاستدلال بأخبار عرفات بأن المستفاد منها تحتم القصّر على من خرج إلى عرفات حاجاً، وأمّا اعتبار الرجوع ودخالته في ذلك فضلاً عن اعتبار كونه ليومه فلا يستفاد منها، وبعبارة أخرى: مفاد أخبار عرفات مفاد الطائفة الثانية، أعني ما دلّت على كون الأربعة بنفسها محققة للسفر الموجب للقصّر، وليس فيها اسم من دخالة الرجوع في إيجابه.

ولوتفصّيت عن ذلك بأن الاستدلال بها إنّما هو بعد ضمّ أخبار التلفيق إليها وتحكيمها عليها، فلنا أيضاً أن تناقش في بعضها فنقول: أما رواية الحلبي والأوليان من روايات معاوية فيحتمل أن يكون المراد بأهل مكة فيها أهل بواديها، بحيث يكون

من مقرهم إلى عرفات ثمانية فراسخ، فلا يكون سفرهم تلفيقياً. وهذا الاحتمال وإن كان مخالفاً لظاهر الروايات لكن يقربها كون الإتمام فيها معلقاً على دخول المنازل، إذ لو كان المراد سكّان نفس البلد لم يصح تعليق الإتمام على زيارة البيت ودخول المنازل، بل وجب الإتمام بمجرد الوصول إلى حدّ ترخص البلد. اللهم إلا أن يقال بعدم اعتبار حدّ الترخص، وبقاء القصر إلى أن يصل المسافر إلى منزله كما اختاره ابن بابويه، أو يقال بأن المراد بدخولهم في منازلهم وصولهم إلى مكة، فيكون قوله: «دخلوا منازلهم» مساوقاً لقوله: «زاروا البيت»، ويكون أحدهما تأكيداً للآخر. وبالجملة المحتملات في الروايات ثلاثة، وعلى الأوّل لا يثبت كون السفر تلفيقياً. هذا، ولكن الإنصاف بعد هذا الاحتمال، فتدبر. ^(١)

وأما الرواية الثالثة لمعاوية (الخامسة مما ذكر)، وكذا رسالة المفيد المشتملتان على قوله: «وأيّ سفر أشدّ منه» فيمكن أن يقال: إنه لا يصح أن يحمل أهل مكة أو القوم فيهما على جماعة المخالفين، إذ المشهوريينهم عدم تحتم القصر وجواز الإتمام في جميع الأسفار، كما عرفت، ولا يفرقون في ذلك بين السفر الشديد وغيره. فلو كان المراد بأهل مكة أو القوم هؤلاء لم يكن معنى لقوله عليه السلام في مقام العتاب: «وأيّ سفر أشدّ منه». فالمراد بأهل مكة أو القوم فيهما شيعةهم عليهم السلام الساكنون بمكة. وحينئذ فنقول: من المحتمل أن الشابت في حق من سافر بريداً ولم يرجع ليومه كان هو التخيير بين القصر والإتمام، كما نسب إلى المشهور، وأن الشيعة كانوا يلتزمون في مقام العمل بالإتمام، فصار الإمام عليه السلام بصدد بيان ما هو الأسهل، إرفاقاً بهم وترحمّاً عليهم، لا للردع عن الإتمام. نعم، لو كان اللفظ الصادر عنه عليه السلام كلمة الويل كانت ظاهرة في العتاب والردع، ولكن لم يثبت ذلك، فلعلّ الصادر عنه كلمة الويح الدالة على

(١) وقد يقال: إن معنى الروايات هو أن أهل مكة إذا قصدوا زيارة البيت ورجعوا إليها لإتمام المناسك فوصلوا إلى منزلهم بالوصول إلى أوّل حدّ منه أمّوا الصلاة. وإطلاق المنزل على البلد كثير شائع، والوصول إلى أوّل حدّ البلد مساوق للوصول إلى حدّ الترخص، فافهم. ح ع - م.

الترحم، ويشهد بذلك ترويد الراوي في رواية معاوية، فافهم.

وأما رواية إسحاق بن عمار فيقع الإشكال فيها لقوله عليه السلام: «كأنهم لم يحجوا مع رسول الله ﷺ فقصرُوا». إذ حجه الذي كان مع الناس هو حجة الوداع، وقد أمر ﷺ أن ينادى للحج، ليخرج الناس معه ويتعلموا منه ﷺ مناسك الحج، فاجتمع الناس حوله وخرجوا معه من المدينة بقصد الحج. فسفره هذا لم يكن تلفيقاً، بل أنشأه من المدينة واستمرّ سفره حتى ذهب إلى عرفات.

فلا يتم الاستشهاد بفعله ﷺ على أهل مكة إذا خرجوا حجّاجاً، إلا إذا ثبت انقطاع سفره من المدينة بإقامة العشر في مكة، أو بكونها وطناً له أو في حكم الوطن. والأوّل باطل قطعاً، فإنه ﷺ خرج من المدينة لحجة الوداع في أربع بقين من ذي القعدة، ودخل مكة في أربع أو خمس مضت من ذي الحجة، وبعدما أتمّ المناسك بنى خرج منه قاصداً للمدينة في الثالث عشر من ذي الحجة، وبقي بالأبطح برهة من الزمان ثم ذهب إلى المدينة^(١). فلم يتحقق منه الإقامة في مكة أصلاً.

وأما كون مكة وطناً له فغاية تقريره أن يقال: إنه ﷺ كان من أهلها أولاً ولم يثبت إعراضه عنها، أو يقال بأنه وإن أعرض لكن يثبت حكم الوطن لمن كان ذا ملك، ولعله ﷺ كان مالكا فيها.

وفيه أن الظاهر أنه ﷺ أعرض عنها بالهجرة. وينافي كونه مالكا فيها ما روي أن عقيلاً عمداً إلى دور بني هاشم في مكة فباعها بعد أن هاجر النبي ﷺ، وقال له أسامة بن زيد يوم الفتح: أنزل غداً في دارك يا رسول الله ﷺ؟ فقال ﷺ: وهل ترك لنا عقيل من دار.^(٢) هذا.

(١) راجع الكافي ٢٤٥/٤، كتاب الحج، باب حج النبي ﷺ، الحديث ٤.

(٢) راجع السيرة الحلبية ٨٥/٣؛ ومسند أحمد ٢٠٢/٥؛ والمغازي للواقدي ٨٢٩/٢. وعبرة السيرة هكذا: يا رسول الله أين تنزل غداً، تنزل في دارك...؟

ويمكن أن يقال: إن سفره ﷺ إلى عرفات في حجة الوداع وإن كان امتدادياً لكن كان معه في هذا السفر لامحالة كثير من أهل مكة، ولعلهم قصرُوا لأمر النبي ﷺ إياهم بالتقصير. فمعنى قوله ﷺ: «كَانَ لَهُمْ لَمْ يَحْجُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَصَرُوا» أنهم لم يحجوا معه فقصروا امتثالاً لأمره لاتأسياً به واتباعاً لما فعله من القصر. هذه غاية ما يمكن أن يقال في أخبار عرفات. ولكن الإنصاف دلالتها على عدم اعتبار كون الرجوع ليومه بعد القول بدخالة أصل الرجوع بسبب ضمها إلى أخبار التلفيق. هذا.

وأما ما رواه الكليني بسنده عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ من قصر النبي ﷺ بمنى ثلاثاً وتأسى أبي بكر وعمر به، ومخالفة عثمان لذلك أثناء خلافته، وأمره علياً ﷺ أيضاً بالإتمام ليشد بذلك بدعته...^(١) فلا يرتبط بالمقام، لما عرفت من عدم كون سفره ﷺ في حجة الوداع تلفيقياً. فمحط النظر فيه رد العامة القائلين بعدم تحتم القصر في السفر وجواز الإتمام فيه، احتجاجاً عليهم بقصر النبي ﷺ والخلفاء بعده في الموقف العمومي بمحضر الناس ومشهدهم.

وقد يستدل أيضاً على عدم اعتبار كون الرجوع لليوم بما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: إني كنت خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن هبيرة، وهومن الكوفة على نحو من عشرين فرسخاً في الماء، فسرت يومي ذلك أقصر الصلاة، ثم بدالي في الليل الرجوع إلى الكوفة، فلم أدر أصلي في رجوعي بتقصير أم بتمام. وكيف كان ينبغي أن أصنع؟ فقال: «إن كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت أن تصلي بالتقصير، لأنك كنت مسافراً إلى أن تصير إلى منزلك». قال:

(١) راجع الوسائل ٥٠٠/٥ (= ط. أخرى ٤٦٥/٨)، الباب ٣ من أبواب الصلاة المسافر، الحديث ٩.

«وإن كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريداً فإنّ عليك أن تقضي كلّ صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تريم من مكانك ذلك، لأنك لم تبلغ الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت، فوجب عليك قضاء ما قصرت. وعليك إذا رجعت أن تتم الصلاة حتى تصير إلى منزلك.»^(١)

وابن هبيرة كان والياً للعراق من قبل بني أمية. وقصره كان في حدود كربلاء. وتقريب الاستدلال بالرواية أن الظاهر تعلق قوله: «في الليل» بالفعل المتقدم عليه لا بالرجوع، فيستفاد منها تحقق البدء في الليل. وأمّا الرجوع فيحتمل وقوعه فيه وفي غيره. ومقتضى ترك الاستفصال في الجواب هو العموم، فيستفاد من الحديث عدم اعتبار كون الرجوع ليومه أو ليلته في السفر التلفيقي. هذا.

ولكن يرد عليه أنّ الرواية وإن دلت على تحقق الرجوع خارجاً لكنها لا تدلّ على دخالته في ثبوت القصر فضلاً عن دلالتها على عدم اعتبار كونه ليومه.

وكيف كان فالظاهر أن المسألة من حيث الدليل مما لإشكال فيها، إذ مضافاً إلى إطلاق أخبار التلفيق الشامل لمن لم يرجع ليومه أيضاً يدلّ عليها أخبار عرفات بعد تحكيم أخبار التلفيق عليها، وظهرها تحتم القصر لا جوازه. ولكن عمدة الإشكال في المسألة إعراض الأصحاب عنها، وعدم إفتائهم بتعين القصر لمن لم يرجع في يومه سوى ابن أبي عقيل. وقد أجمعوا في الثمانية الامتدادية على عدم اعتبار كون طيّها في يوم واحد.

هذا مع أنّه ليس في الأدلة ما يدلّ على ذلك سوى إطلاق أخبار الثمانية، وهذا الإطلاق بعينه موجود في أخبار التلفيق، مضافاً إلى أخبار عرفات باستفادتها ورواية إسحاق بن عمار السابقة الصريحة في عدم الاعتبار. وقد رووا هذه الأخبار في كتبهم

(١) المصدر السابق ٥٠٤/٥ (= ط. أخرى ٤٦٩/٨)، الباب ٥ منها، الحديث ٤١ عن التهذيب

وكانت بمآهم ومع ذلك لم يفتوا بمضمونها، بل تسالموا في الامتدادية على عدم اعتبار أن يكون طيها في يوم واحد وفي التلقيقية على اعتبار ذلك. فيعلم بذلك عدم اعتنائهم بما هو ظاهر أخبار عرفات.

ولنا أن نستكشف من هذا التسالم - مع ظهور الأدلة في خلافه - وجود نصٍّ معتبر واصل إليهم يبدأ يد من الأئمة عليهم السلام، غاية الأمر عدم ضبطه في الجوامع التي بأيدينا. وقد عرفت منا سابقاً أن أخبارنا - معاشرا الإمامية - لم تكن مقصورة على ما في الجوامع التي بأيدينا، بل كان كثير منها موجودة في الجوامع الأولية ولم يذكرها المشايخ الثلاثة في جوامعهم. كيف! وبناء القدماء من أصحابنا كان على العمل بالنصوصات فقط، وقد أفتوا باعتبار الرجوع لليوم في السفر التلقيقي في كتبهم المدة لنقل خصوص المسائل المنصوصة والمتلقاة عن الأئمة عليهم السلام، كالهداية والمقنعة والنهاية والمراسم ونحوها.

فهذا التسالم منهم من أقوى الأمارات على وجود نصٍّ في المسألة وإن لم يصل إلينا. وإن أبيت عن ذلك فلا أقل من كونه سبباً لو هن ما يدل على عدم الاعتبار، كأخبار عرفات ونحوها، إذ عمدة ما يدل على حجية خبره في السيرة وبناء العقلاء، وليس بناؤهم على العمل بمثل تلك الروايات التي رواها الأصحاب في كتبهم وكانت بمآهم ومع ذلك أعرضوا عنها ولم يفتوا بمضمونها.

ويؤيد ما ذكرناه - من استكشاف وجود النصٍّ في المسألة - ما في الفقه الرضوي، حيث قال: «فإن كان سفرك بريداً واحداً وأردت أن ترجع من يومك قصرت، لأنّ ذهابك ومجيئك بريدان. (إلى أن قال:). وإن سافرت إلى موضع مقدار أربع فراسخ ولم ترد الرجوع من يومك فأنت بالخيار؛ فإن شئت أتممت وإن شئت قصرت»^(١).

(١) فقه الرضا، ص ١٥٩ و ١٦١، باب صلاة المسافر والمريض.

بحث في سند فقه الرضا

وقد اشتهر هذا الكتاب في الأعصار المتأخرة. وعن البحار: «كتاب فقه الرضا أخبرني به السيّد الفاضل المحدث القاضي أمير حسين - طاب ثراه - بعدما ورد إصفهان. قال: قد اتفق في بعض سني مجاورتي في جواريت الله الحرام أن أتاني جماعة من أهل قم حاجّين، وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام. وسمعت الوالد - رحمه الله - أنه قال: سمعت السيّد - رحمه الله - يقول: كان عليه خطه عليه السلام، وكان عليه إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء،... فأخذت الكتاب وكتبته وصححته. فأخذ والذي «قده» هذا الكتاب من السيّد واستنسخه وصحّحه. وأكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق أبو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره والده في رسالته إليه. وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه»^(١).

ولم يثبت لنا اعتبار الكتاب، ولكن يظهر من المجلسي ووالده الاعتماد عليه لوجهين: الأوّل: وثوقهما بالقاضي أمير حسين، واعتمادهما على ما أخبر به. الثاني: موافقة عباراته لعبارات الفقيه ورسالة علي بن بابويه. وفتاويهما مأخوذة من متون الأخبار. وقد كان أصحابنا يعملون عند إعواز النصوص برسالة ابن بابويه، وأجاز السيّد في الموصليات لأهل موصل أن يعملوا برسالته.^(٢) ولم تصل هذه الرسالة إلينا

(١) بحار الأنوار ١/١١١، مصادر الكتاب.

(٢) لم تطبع الموصليات الأولى في المجموعات الأربع المطبوعة من رسائل الشريف المرتضى، ولم يوجد هذه الإجازة في الموصليات الثانية والثالثة المطبوعة فيها، ولكن جوابه «قده» للمسألة الرابعة عشرة من المسائل الميفارقيات هكذا: «الرجوع إلى كتاب ابن بابويه وإلى كتاب الحلبي أولى من الرجوع إلى كتاب الشلمغاني على كلّ حال». راجع رسائل الشريف المرتضى ٢٧٩/١.

ولكن نقل منها كثيراً في الفقيه، وأكثر عباراتها المنقولة موافقة لعبارات فقه الرضا، وهذا هو العمد في اعتماد المجلسيين على هذا الكتاب. وكيف كان فوجود الفتوى فيه يصلح للتأييد وإن لم يكف للاستناد.^(١)

فتلخص مما ذكرناه بطوله أن المسافة الامتدادية لا يعتبر فيها طيها في يوم واحد بالإجماع، مع أنه ليس في الأدلة ما يدلّ عليه سوى إطلاقات أخبار الشمانية، وأن المشهور في التلقيح هو اعتبار كون الرجوع لليوم في تعيين القصر وإن اختلفوا في حكم من لم يرجع ليومه، فقال بعضهم بالتخير كالفيد والصدوق والشيخ وسلاور من تبعهم، وآخرون بتعين الإتمام كالسيد وابن إدريس والمحقق ومن حذا حذوهم.

وبالجملة المشهور عدم تعيين القصر لمن لم يرجع في يومه مع أن مقتضى إطلاقات أخبار التلقيح وروايات عرفات ورواية إسحاق بن عمار السابقة عدم اعتبار الرجوع ليومه في تعيين القصر، فلعله وصل إليهم هذا المعنى من الأئمة عليهم السلام وتلقوها منهم يداً بيد.

ولم يخالف المشهور في ذلك إلا ابن أبي عقيل، وربما نسب إلى ابن طاووس في البشري أيضاً.^(٢) ولا يخفى أن مخالفة مثل ابن أبي عقيل لاتضر، إذ الظاهر عدم كونه في المجمع العلمية التي كانت للشيعة، ولعله لم يكن محيطاً بالفتاوى المأثورة التي كان الفقهاء من أصحابنا يتداولها ويتلقاها الخلف من السلف، ولم يصل إلينا كتبه أيضاً، وإنما نقل العلامة في المختلف فتاواه من كتابه المسمى بكتاب المتمسك بحبل آل الرسول، وقال الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه إن ابن أبي

(١) للمقرر - دام ظلّه العالي - بحث في سند كتاب فقه الرضا في المجلد الأول من كتابه القيم: «دراسات في المكاسب المحرمة»، ص ١١٢ وما بعدها، فراجع.

(٢) راجع مفتاح الكرامة ٥٠٣/٣ وما بعدها، المطلب الثاني من الفصل الخامس من المقصد الرابع من كتاب الصلاة، وكشف الرموز ٢٢٦/١. وابن طاووس هذا هو السيد جمال الدين أحمد بن موسى.

عقيل كتب إلى من عمان وأجازلي رواية كتبه.^(١)
وكيف كان فالمسألة في غاية الإشكال.

ما ربّما يستفاد منها اعتبار الرجوع لليوم

وقد يقال: إنّ نظر المشهور في هذا الفتوى إلى أخبار ربّما يستفاد منها اعتبار كون الرجوع ليومه، وهي الطائفة الخامسة من أخبار المسألة. وأقواها رواية محمد بن مسلم، فلنذكرها ثم نشرح مفادها. فنقول:

روى الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن أحمد بن الحسن، عن أبيه، عن علي بن الحسن بن رباط، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: سألته عن التقصير. قال: «في بريد». قال: قلت: بريد؟! قال: «إنّه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه.»^(٢)

وعلي بن الحسن من صفار الطبقة السابعة، فطّحي، محدّث، ثقة عند الفريقين. وكان في الثامن عشر من عمره يقرأ مع أخويه الأحاديث عند أبيهم، فسمعها عن أبيه ولكنه مع ذلك يرويها عنه بواسطة أخويه، وقال: كنت أقابله - وسني ثمان عشرة سنة - بكتبه، ولأفهم إذ ذاك الروايات، ولا أستحلّ أن أرويها عنه.^(٣) وأبوه وأخوه أيضاً فطحيان ولكنهما ثقتان. وكيف كان فالحديث موثق.

(١) راجع رجال النجاشي/ ٤٨ (= ط. أخرى/ ٣٥).

(٢) الوسائل ٤٩٦/٥ (= ط. أخرى ٤٥٩/٨)، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٣) راجع رجال النجاشي/ ٢٥٨ (= ط. أخرى/ ١٨١). وأخوه: أحمد ومحمد. كما صرح به

الكشي في موضعين من رجاله (ص ١٣٣ و ٢٤٢). وقال في ص ٣٤٥: «قال محمد بن مسعود: عبد الله بن بكير وجماعة من الفطحية هم من فقهاء أصحابنا، منهم: ابن بكير، وابن فضال - يعني الحسن بن علي - وعمّار الساباطي، وعلي بن أسباط، وبنو الحسن بن علي بن فضال: علي وأخوه، ويونس بن يعقوب، ومعاوية بن حكيم، وعدّة عدّة من أجلّة العلماء.»

ولا يخفى أن سؤال محمد بن مسلم وإن كان مجملًا لكنه يعلم من جواب الإمام (عليه السلام) أن نظره كان إلى مسافة التقصير. وقوله: «قلت: برید؟» ليس استفهاماً حقيقياً بل استعجابي؛ ولما حالة كان مسبوق الذهن بما ذكره الناس في تحديد المسافة من المراحل والمرحلتين ونحوهما، أو بما صدر عن الأئمة (عليهم السلام) من التحديد بالثمانية والبريدين، وانسحب إلى ذهنه من قوله (عليه السلام): «في برید» أنه يريد كون البرید بنفسه موجباً للقصر، كما هو الظاهر من اللفظ، فاستقلّ هذه المسافة وقال على سبيل الاستعجاب: «برید؟!» فأجابه الإمام (عليه السلام) بما يزيل استعجابه كما يأتي بيانه.

وتقريب الاستدلال بالحديث لاعتبار كون الرجوع ليومه أن الظاهر من جواب الإمام (عليه السلام) هو أن البرید إنما يوجب القصر لكونه بضمّ الإياب إليه شاغلاً ليوم المسافر، فيعلم بذلك أن تمام الملاك في المسافة التلفيقية هو الشاغلية لليوم. وإن شئت قلت: إن ما ذكره (عليه السلام) صغرى لكبرى مطوية من نسخها، فكأنه قال: إذا ذهب بریداً ورجع بریداً شغل السفر يومه، وكلّ من شغل السفر يومه يقصر. فيعلم بذلك أن موضوع القصر في المقام هو شغل السفر ليوم المسافر، وهو المطلوب.

المنافشة في الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار

ونوقش في هذا الاستدلال بوجهين:

الأول أن جواب الإمام (عليه السلام) كما عرفت كان لرفع استبعاد محمد بن مسلم وإزالة تعجبه، ورفع الاستبعاد إنما يتحقق بإرجاع السائل إلى ماعهده وارتكز في ذهنه، والمركز في ذهنه بسبب ما صدر عنهم سابقاً هو أن أدنى ما يقصر فيه الصلاة بریدان، المعبر عنهما في بعض الروايات بمسيرة اليوم، ولذلك استقلّ البرید لما سمعه.

فمراد الإمام عليه السلام رفع استبعاده ببيان أن البريد بضمّ الرجوع إليه يرجع إلى ماهو المعهود لديك من مسيرة اليوم، وحيث لا يعتبر في مسيرة اليوم المذكورة في تلك الروايات تحققها بالفعل في يوم واحد إجماعاً بل النظر إلى مقدار مسيرة اليوم وقد ذكرت أمارة لتحقيق البريدين، فكذلك لا يكون المراد بالشاغل في المقام خصوص الشاغل بالفعل بل مقدار شاغل اليوم وإن قطع في أيام.

وبالجملة مراده عليه السلام أن البريد بضمّ الرجوع إليه يصير صغرى لكبرى مطوية مقررة في الشرع مركوزة في ذهن السائل، وليست إلا ثبوت القصر بالبريدين المقدرين في كثير من الروايات بمسيرة اليوم. وحيث لا يعتبر في مسيرة اليوم في الكبرى تحققها بالفعل في يوم واحد إجماعاً، فكذلك الشاغل في الصغرى المذكورة، لوجوب اتحاد الوسط في المقدمتين. وعلى هذا فموجب القصر هو البريدان، أو البريد الراجع إليهما بسبب ضمّ الرجوع، من دون أن يكون لتحقيق سير الثمانية في يوم واحد وكونه شاغلاً لليوم فعلاً دخل في ذلك.

لا يقال: سلّمنا أن كون السير شاغلاً لليوم لا يدخل له في تحتم القصر ولكن لا بد فيه من كون السفر شاغلاً لليوم، والسفر أعم من السير، لصدقه على السير وعلى الوقوفات المتخللة في أثناءه. وبالجملة يعتبر في القصر كون السفر شاغلاً لليوم وإن لم يشغله السير. ففي المسافة الامتدادية لو قطع الثمانية في يومين صدق على الشخص في كلا اليومين عنوان المسافر وإن نزل أثناء السير للاستراحة ونحوها. فما هو الموضوع للقصر من كون السفر شاغلاً ليومه قد تحقق قطعاً.

فإنه يقال: مضافاً إلى أن الاعتبار في القصر مقدار مسيرة اليوم أعني الثمانية فراسخ لا شاغلية السفر ليومه وإن لم يكن بهذا المقدار، إن هذا الملاك حاصل في التفقي أيضاً وإن لم يرجع ليومه، إذ لو لم يرجع وبقي في المقصد ليلة شغل سفره يومين فحصل شغل اليوم بطريق أولى. هذا.

ولكن الإنصاف أن ظاهر الحديث كون الاعتبار بالسير، وكون المعتبر شاغلته لليوم فعلاً، فيجب أن يؤخذ بظااهره ويراد بالشاغل في الكبرى المطوية أيضاً ذلك، إذ المقدرتابع للمذكور، ولانسلم كون كلامه عليه السلام ناظراً إلى مسيرة اليوم الواردة في بعض أخبار الثمانية، وإن أصر عليه في الجواهر والمصباح،^(١) إذ مضافاً إلى أن هذا القول رجم بالغيب يرد عليه أن المراد بمسيرة اليوم المذكورة في تلك الأخبار أمانة للبريدين هو مقدار سير القوافل والأنقال المتعارفة لاسير هذا المسافر الخاص، والأمر فيما نحن فيه بالعكس، حيث إن إضافة كلمة اليوم إلى ضمير الشخص تدل على أن المعتبر في المقام شغل يوم هذا الشخص لا مقدار سير القوافل والأنقال المتعارفة.

فإن قلت: جواب الإمام عليه السلام كما عرفت إنما هو لرفع استبعاد محمد بن مسلم واستعجابه، فيجب أن يكون صغرى لكبرى معلومة للمستعجب مع قطع النظر عن هذا الجواب، وليست إلا ما اشتهر وارتكز في ذهنه من تحديد المسافة بمسيرة اليوم. فمفاد هذه الرواية مفاد صحيحة زارة الحاكية لسفر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذهاب، حيث قال: «وإنما فعل ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ.» ومحط النظر في كليهما بيان اعتبار أصل الرجوع في البريد وأنه بالرجوع يصير من مصاديق الحد المقرر المعروف من البريدين ومسيرة اليوم.

قلت: لانسلم كون الإمام عليه السلام بصدد إحالة ابن مسلم وإرجاعه إلى الكبرى المرتكزة في ذهنه، بل لعله بصدد بيان اشتباهه في تخيل كون ملك القصر منحصراً في البريدين. فمحصل جوابه عليه السلام أن للقصر موجباً آخر سوى البريدين، وهو كون سير المسافر شاغلاً ليومه فعلاً، وأن البريد بضم الرجوع إليه يصير مصداقاً لهذا

(١) راجع الجواهر ١٤/٢١٤؛ ومصباح الفقيه ٧٢٦ وما بعدها، في الشرط الأول من شروط القصر.

الموجب كما هو الظاهر من اللفظ، وعلى هذا يكون الكبرى المطوية عبارة عن الشاغل بالفعل.

فإن قلت: يجب أن يكون جوابه **بإيجاب** بحيث يرفع به استعجاب ابن مسلم.

قلت: جوابه **بإيجاب** مع كونه ناظراً إلى بيان موضوع آخر للقصر يصلح لرفع الاستعجاب أيضاً، لأن استعجابه كان من قلة البريد في نظره، إذ كان الشائع بين المسلمين التحديد بالمراحل والمراحلتين ونحوهما. فيرجع جوابه **بإيجاب** إلى أن البريد ليس بقليل، إذ بانضمام الرجوع إليه يصير شاغلاً لليوم، وما يشغل اليوم بتمامه لا يعدّ قليلاً، لاستلزامه للمشقة التي هي علة القصر في السفر.

فإن قلت: إن حمل جواب الإمام **بإيجاب** على الشاغلية التقديرية أعني كون البريد بسبب ضم الرجوع إليه بمقدار مسيرة اليوم رجع إلى ما ذكرناه وبطل الاستدلال بالحديث، وأما إذا جمدت على ظاهر اللفظ فعليك أن تحمل لفظ اليوم أيضاً على ظاهره ولا يتعدى منه إلى الليل.

قلت: لا ملازمة بين الأخذ بظاهر الشغل وبين الجمود على ظهور لفظ اليوم، إذ من المقطوع به عدم الدخالة لخصوصية النهار في المقام، بل المراد باليوم هنا وبياض اليوم في أخبار الثمانية هو القدر الذي يصرف في السير من مجموع اليوم واللييلة في مقابل ما يصرف في الاستراحة، فإن المعتاد بين المسافرين صرف مقدار منهما يناسب السير في المسير وصرف الباقي في الاستراحة ويختلف ذلك باختلاف الفصول والأزمان. ومجموع السير المعتاد في مجموع اليوم واللييلة بحسب المراكب السابقة كان ثمانية فراسخ، ولم يجر العادة على طي هذا المقدار في النهار فقط، بل ربما كان في النهار فقط، وربما كان في الليل فقط، وربما كان بالتلفيق حسب اقتضاء الحال والزمان. فالمراد باليوم هو المقدار المصروف في السير من مجموع اليوم واللييلة، وبياض اليوم أيضاً كناية عن ذلك.

فتلخص مما ذكرناه أنّ في جواب الإمام عليه السلام احتمالين:

الأول: أن يكون مراده عليه السلام أنّ ما ذكرت من البريد لا ينافي ما في ارتكازك من البريدين، لرجوع كليهما إلى مقدار مسيرة اليوم، وهي تمام الملاك في ثبوت القصر، غاية الأمر رجوع البريد إليها بسبب ضمّ الرجوع.

الثاني: أن يكون مراده عليه السلام بيان ملاك آخر للقصر وراء البريدين، وهو البريد التلفيقي إذا كان شاغلا ليوم المسافر.

ويساعد الأول كونه بصدد رفع استعجاب السائل، وإنّما يتحقق رفعه غالباً بالإرجاع إلى ما علم سابقاً.

ويساعد الثاني ظهور قوله: «شغل يومه» في الشغل الفعلي. هذا.

ولكن لا يقاوم هذا الظهور لظهور أخبار عرفات في عدم اعتبار الرجوع ليومه. فالاستدلال بالحديث لاعتباره في غاية الإشكال، فتدبر.

ثم لا يخفى أنّ حمل قوله: «شغل يومه» على الشغل الفعلي يقتضي تقييد الرجوع في قوله: «رجع» بما كان ليومه، وهو خلاف الظاهر. اللهم إلا أن يقال إنّ الغالب فيما إذا كان الذهاب أربعة تحقّق الرجوع في يومه، فيصير هذه الغلبة قرينة على تقييد الرجوع، أو يقال إنّ ظهور الجزاء في الشغل الفعلي قرينة على تقييده، فافهم.

الوجه الثاني أنه وإن سلّم حمل قوله: «شغل يومه» على الشغل الفعلي وتقييد الرجوع في قوله: «رجع» أيضاً بما كان ليومه لكن الحديث مع ذلك لا يدلّ على اعتبار تحقّق الرجوع فعلاً فضلاً عن كونه ليومه، إذ أقصى ما يدلّ عليه هو وجوب التقصير في البريد لكونه مسافة إذا رجع فيها المسافر ليومه شغل يومه، وهذا لا يدلّ على تحقّق الرجوع في اليوم ولا على حصول الشغل بالفعل. وبعبارة أخرى: ليس التعليل في كلامه عليه السلام بخصوص الجزاء، بل بالقضية الشرطية، وصدقها لا يتوقف على تحقّق الشرط والجزاء فعلاً كما لا يخفى، فتأمل.

تنبيه

اعلم أنه قال في الجواهر ما حصله: أن حديث زرارة الحاشي لسفر النبي ﷺ إلى ذباب (الأول من الطائفة الثالثة) كالصريح في عدم اعتبار الرجوع ليومه، إذ قوله: «كان رسول الله ﷺ إذا أتى ذباباً قصر» يظهر منه الاستمرار والتعدد، ويعد جداً كونه ﷺ في جميع أسفاره إليه راجعاً ليومه.^(١)

ويرد عليه أن ما ذكرت إنما يصح لو فرض كون الذباب بلدة فيها منزل أومضيف مثلاً، ولكن من المحتمل كونه نقطة من البداء، والغالب في المسافرة إلى الصحاري هو الرجوع ليلاً.

تتمة

قد تلخص لك من جميع ما ذكرناه أن مقتضى الجمع بين جميع أخبار المسألة عدم اعتبار الرجوع ليومه في المسافة التلفيقية، كما اختاره ابن أبي عقيل، ولكن عمدة الإشكال فيها إعراض الأصحاب عن ذلك وتسالمهم على اعتباره في تحتمل القصر. ولأحد أن يقول: إن هذا الإعراض غير مضر، إذ نراهم يحومون في استدلالهم حول هذه الأخبار، فلعلهم زعموا أن مقتضى الجمع بينها تعيين القصر على من شغل السفر يومه فعلاً وثبوت التخيير لغيره. فلا يكشف إعراضهم عن ظهور أخبار عرفات عن وجود نصٍّ غير ما بأيدينا أو وجود وهن في النصوص الموجودة.

ويقرب آخر: يحتمل أن يكون نظرهم في هذا التفصيل إلى رواية محمد بن مسلم، فحملوا شغل اليوم فيها على الشغل الفعلي، وبسببها قيدوا إطلاقات أخبار التلفيق، وحكموا فيمن لم يرجع ليومه بالتخيير، لكونه مقتضى الجمع بين أخبار

(١) راجع الجواهر ١٤/٢١٢.

عرفات وبين ما توهم دلالتها على الإتمام في الفرض، أو لما ورد من الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين.^(١)

ومما يتوهم دلالاته على الإتمام في المقام - مضافاً إلى أصالة التمام - ما رواه الشيخ بإسناده عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن أهل مكة إذا زاروا، عليهم إتمام الصلاة؟ قال: «نعم، والمقيم بمكة إلى شهر بمنزلتهم».^(٢)

بتقريب أن المراد بالزيارة فيها سفرهم إلى عرفات، لأنه القابل للسؤال، وإلا فوجوب الإتمام على أهل مكة في وطنهم أمر واضح لا يقبل السؤال. هذا.

ولكن الظاهر بعد هذا الحمل. والمقصود في الحديث هو السؤال عن وظيفة المسافر إذا دخل بلده ولما يدخل بعد في داره.

الأقوال فيمن لم يرجع ليومه

وكيف كان فالأقوال فيمن لم يرجع ليومه أربعة:

الأول: تعيين القصر مطلقاً. وبه قال ابن أبي عقيل. وقد عرفت أنه مقتضى الجمع بين أخبار الباب ولكنه مما أعرض عنه المشهور.

الثاني: تعيين الإتمام مطلقاً. وبه قال السيد المرتضى والحلي، ويظهر من المحقق في الاعتبار أيضاً اختياره، حيث قال: «ولولم يرد الرجوع من يومه قال ابن بابويه يكون مخيراً في صلاته وصومه، وبه قال المفيد. وقال الشيخ يتخير في صلاته دون صومه. ومنع علم الهدى القصر في كل واحد من الأمرين. لنا: أن شرط القصر المسافة ولم تحصل فيسقط المشروط، وبالجمله فإننا نطالبهم بدليل التخيير».^(٣)

(١) ولوجعل المعارض لأخبار عرفات رواية محمد بن مسلم كان مقتضى القاعدة بعد التساقط الرجوع إلى إطلاقات أخبار التلفيق. ح ع - م.

(٢) الوسائل ٥٧٢/٥ (= ط. أخرى ٥٠١/٨)، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٣) الاعتبار ٤٦٨/٢، في صلاة المسافرين. وراجع رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) ٤٧/٣؛ والسرائر ٣٢٩/١.

ويساعده العمومات الدالة على كون مجموع الفريضة والنافلة إحدى وخمسين ركعة الشاملة لحال السفر أيضاً، بعد حمل أخبار التلفيق على خصوص من رجع من يومه إماماً لتقيدها بسبب رواية محمد بن مسلم أو بادعاء انصرافها إلى خصوص هذه الصورة لكونها أغلب أفراد التلفيق وجوداً.

الثالث: التخيير مطلقاً. وبه قال ابن بابويه والمفيد. ولعله المشهور.^(١)

الرابع: التفصيل بين الصلاة والصوم، فيحكم بالتخيير في الصلاة وتعين الصوم. وبه قال الشيخ.^(٢)

ويمكن أن يقال: إن تعيين القصر وإن كان معرضاً عنه لكن أصل القصر أوفق بالاحتياط، إذ مقتضى الجمع العرفي بين أخبار المسألة كما عرفت تعيين القصر. والمشهور وإن لم يفتوا بتعيينه لكن المشهور بينهم جوازه، فما هو المعرض عنه إنما هو تعيين القصر لأصل جوازه. فالاحتياط الجامع بين الاعتناء بالأخبار وبقول الفقهاء هو القصر^(٣). هذا. ولكن الاحتياط الجامع لجميع الأقوال يقتضي الجمع بين القصر والإتمام، إذ القول بتعيين الإتمام أيضاً مما اعتنى به الأصحاب، وليس القائل به منحصراً في السيد المرتضى والحلي، بل قال الحلي في السرائر: «دليل الاحتياط أيضاً يقتضي ما اخترناه، لأنه لا خلاف بين أصحابنا بأجمعهم في أن المكلف إذا تم صلاته وصومه في المسألة المختلفة فيها فإن ذمته بريئة، وإذا قصر ففيه الخلاف».^(٤) فتدبر، فإن المسألة من دقائق المسائل الفقهية.

(١) راجع مفتاح الكرامة ٥٠٣/٣، كتاب الصلاة، المطلب الثاني من الفصل الخامس من المقصد الرابع.

(٢) راجع النهاية ١٢٢/١ و١٦١ بابي الصلاة في السفر، وحكم المسافر في شهر رمضان. وقد مر منه القول بالتخيير في الصلاة مطلقاً (في التهذيب ٢٠٨/٣؛ والاستبصار ٢٢٤/١).

(٣) ويؤيد ذلك أن القائل بتعين الإتمام من القدماء عبارة عن لا يعمل بأخبار الآحاد كالسيد المرتضى والحلي. ح ع - م.

(٤) السرائر ٣٣٠/١، باب صلاة المسافر.

وهاهنا خمس مسائل

مرجع التعبيرات الواردة في تحديد المسافة

الأولى: التعبيرات الواردة في أخبارنا في تحديد المسافة أربعة: ١- البريدان. ٢ - ثمانية فراسخ. ٣ - أربعة وعشرون ميلا. ٤ - مسيرة يوم أو يياض يوم. والأصل فيها أنهم كانوا ينصبون على رأس كل فرسخ حجراً على شفير الطريق ليكون علامة، فسمي المسافة الواقعة بين الحجريين فرسخاً لذلك لأنه معرب «برسنگ». وعلى رأس كل ثلث من الفرسخ ميلا للعلامة أيضاً، فسمي ما بين الميلين ميلا. وكان للسلطين أشخاص معدة لنقل الرسائل والكتب، فكان يحمل أحدهم المكاتيب إلى رأس أربعة فراسخ، فينزل ويسلم مامعه من الكتب إلى غيره، فيحملها هو أيضاً إلى رأس أربعة ويسلمها إلى آخر، وهكذا إلى المقصد، تسريعاً في وصول المكاتيب. فكان يسمى حامل المكاتيب بريدأ، لاختياره للسعي وقت البرد غالباً، ولأنه كان ينزل في رأس الأربعة للتبريد، ثم استعمل لفظ البريد في نفس المسافة التي هي أربعة فراسخ. وأما كلمة المرحلة الواقعة في تحديدات المخالفين فالمراد بها مقدار ثمانية فراسخ. والأصل فيها أنه كان مقدار السير الواقع في كل يوم ثمانية فراسخ، فكانوا ينزلون بعد طيها ثم ينشؤون السفر ثانياً فيرحلون. ولأجل ذلك أيضاً عبّر عن الثمانية فراسخ بمسيرة اليوم.

ثم لا يخفى أن مفاد التعبيرات الثلاثة الأول واحد، وإنما الإشكال في مسيرة اليوم إذا اختلفت مع التقدير بالفراسخ. والظاهر من الذكرى^(١) أن الاعتبار

(١) راجع الذكرى / ٢٥٩، كتاب الصلاة، الركن الخامس، المطلب الثاني، الشرط الثالث من شروط القصر.

بالفراسخ. واحتمل في الروض^(١) تقديم المسيرة. وفي المدارك^(٢) أن كلامهما ميزان مستقل، فيتخير في الأخذ بأيهما شاء. وقد يقال: إن المسيرة لاموضوعية لها ولكنها أمانة على الفراسخ يعتمد عليها عند الجهل بها.

أقول: الظاهر رجوع التحديدات الأربعة إلى أمر واحد، ولذا فسّر بعضها ببعض في بعض الأخبار:

ففي رواية سماعة مثلاً: سألته عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال: «في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ»^(٣)

فيستفاد من هذه وأمثالها أن المسافة الشرعية أمر واحد عبّر عنه بتعابير مختلفة، لأنّ كلامها ميزان مستقل أو أنّ بعضها أمانة على بعض. فمسيرة اليوم أيضاً عنوان يشاربها إلى مقدار الثمانية فراسخ، وليس الاعتبار بنفس السير موضوعاً أو أمانة بل بهذا المقدار.

وقوله ﷺ في رواية الفضل: «وإنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لأقلّ من ذلك ولا أكثر، لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأنقال...»^(٤) أيضاً لا يدلّ على كون الاعتبار بالسير، وإنما يستفاد منه كون الاعتبار بالفراسخ، غاية الأمر دلّالة على حكمة جعلها ميزاناً واحداً.

نعم، ربّما يستفاد من قوله ﷺ في رواية أبي بصير: «في بياض يوم أو بردين»^(٥) أنّ كلامهما ميزان مستقل، ولأقلّ من كون بياض اليوم أيضاً معتبراً بنحو الأمانية، بحيث يعتمد عليه مع الجهل بالفراسخ.

(١) راجع روض الجنان / ٣٨٣، كتاب الصلاة، المقصد الرابع من النظر الثالث.

(٢) راجع المدارك ٤/ ٤٣٢، في الشرط الأوّل من شروط القصر، التنبيه الثاني.

(٣) الوسائل ٤٩٢/٥ (= ط. أخرى ٨/ ٤٥٣)، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

(٤) المصدر السابق ٤٩٠/٥ (= ط. أخرى ٨/ ٤٥١)، الباب، الحديث ١.

(٥) المصدر السابق ٤٩٢/٥ (= ط. أخرى ٨/ ٤٥٤)، الباب، الحديث ١١.

ولقائل أن يقول: إنَّ التريديد في الحديث من جهة أنَّ المسافة الشرعية الموجبة للقصر وإن كان أمراً واقعياً واحداً ولكنها ربّما تستكشف لنا بسبب سير البريد، كما في الطرق العامة التي يمر بها البريد، وربما تستكشف بمسيرة القوافل كما في الطرق الخاصة التي لا تمرّ بها البريد. ويحتمل أيضاً أن يكون المراد بيباض اليوم شغل السفر ليومه فعلاً، بناء على كونه ملاكاً مستقلاً في إيجاب القصر في قبال البريدين كما احتملنا ذلك في خبر محمد بن مسلم السابق أيضاً. ويحتمل أيضاً أن يكون التريديد في الرواية من الراوي، فتدبر.

ثم إنهم ربّما قيّدوا السير في المقام بكونه معتدلاً، وقيّده بعضهم بكونه في المكان المعتدل أيضاً، وآخرون بكونه في اليوم المعتدل لأمثل أيام الشتاء والصيف. أقول: يرد على ماذكروه أخيراً من اعتبار التعارف والاعتدال في اليوم ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ المراد بمسيرة اليوم ليس وقوع السير في جميع يياض اليوم بحيث يتبدأ بابتدائه وينتهي بانتهائه، حتى يعتبر في اليوم كونه معتدلاً، بل المراد بمسيرة اليوم أو بيباض اليوم الواردين في الروايات هو المقدار الذي يصرف في السير عادة من مجموع اليوم واللييلة، في مقابل المقدار الذي يصرف منهما في الاستراحة، فإن المعتاد بين المسافرين صرف مقدار منهما يناسب السير في المسير، وصرف الباقي في الاستراحة، ويختلف ذلك باختلاف الفصول والأزمان، ولم يجز العادة على صرف خصوص البياض في السير، بل ربما يكون السير في اليوم فقط، وربما يكون في الليل فقط، وربما يكون بالتلفيق حسب اقتضاء الحال والزمان.

تحديد الفرسخ والميل والذراع

المسألة الثانية: قالوا في تحديد الفرسخ بأنّه ثلاثة أميال، والميل أربعة آلاف ذراع، طول كلّ ذراع أربع وعشرون إصبعاً، كلّ إصبع سبع شعيرات.

أقول: أما كون الفرسخ ثلاثة أميال فمتفق عليه، وأما الميل فقد حدد تارة بأربعة آلاف ذراع، وأخرى بثلاثة آلاف، وفي مرسله الخزاز بثلاثة آلاف وخمسمائة ذراع، وفي مرسله الصدوق بألف وخمسمائة ذراع (الثامنة والتاسعة من الطائفة الثانية) فراجع.^(١)

وعن مصباح الفيومي أنه قال: «الميل بالكسر في كلام العرب مقدار مدّ البصر في الأرض». ثم نقل عن الأزهرى أنه قال: «والميل عند القدماء من أهل الهيئة ثلاثة آلاف ذراع، وعند المحدثين أربعة آلاف ذراع. والخلاف لفظي، فإنهم اتفقوا على أنّ مقداره ست وتسعون ألف إصبع - والإصبع سبع شعيرات بطن كلّ واحدة إلى ظهر الأخرى - ولكن القدماء يقولون: الذراع اثنان وثلاثون إصبعاً والمحدثون أربع وعشرون إصبعاً؛ فإذا قسم الميل على رأي القدماء، كلّ ذراع اثنين وثلاثين، كان المتحصل ثلاثة آلاف ذراع وإن قسم على رأي المحدثين، أربعاً وعشرين، كان المتحصل أربعة آلاف ذراع. والفرسخ عند الكلّ ثلاثة أميال».^(٢)

وفي القاموس: «الميل قدر مدّ البصر، ومنار بيني للمسافر، أو مسافة من الأرض متراخية بلاحدّ، أو مائة ألف إصبع إلا أربعة آلاف إصبع، وثلاثة أو أربعة آلاف ذراع، بحسب اختلافهم في الفرسخ هل هو تسعة آلاف بذراع القدماء أو اثنا عشر ألف ذراع بذراع المحدثين».^(٣)

ومن كلامه أيضاً يظهر لفظية النزاع. والظاهر أنه لم يرد كون لفظ الميل موضوعاً بأوضاع مختلفة لهذه المفاهيم المتكررة التي ذكرها، بل يكون بصدد تعداد

(١) المصدر السابق ٤٩٧/٥ و ٤٩٨ (=ط. أخرى ٤٦٠/٨ و ٤٦١)، الباب ٢ منها، الحديثان ١٣ و ١٦.

(٢) كذا في مفتاح الكرامة ٤٩٧/٣ نقلاً عن المصباح. وفي المصباح المطبوع ص ٥٨٨ بعد قوله: «مقدار مدّ البصر في الأرض» هكذا: «قاله الأزهرى. والميل عند القدماء...».

(٣) القاموس المحيط ٥٣/٤.

التعبيرات المختلفة التي ذكرها في بيان المسافة المعينة المحدودة، واللازم إرجاع التعبير الثالث إلى الأول وإلا لفسد المعنى كما لا يخفى.

وقال المحقق: «الميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد»^(١)

وفي السرائر عن المسعودي في كتاب مروج الذهب أنه قال: «الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الأسود، وهو الذراع الذي وضعه المأمون لذرع الثياب ومساحة البناء وقسمة المنازل». ثم قال: «والذراع أربعة وعشرون إصبعا»^(٢)

أقول: الظاهر أن كلام المسعودي هو المتبع في هذا الباب، إذ ذراع اليد - وإن قيدناها بالتوسط - مما يختلف بحسب الأشخاص، وبحسبه يختلف الفرسخ كثيرا، ومن المستبعد تحديد المسافة بهذا الأمر غير المضبوط. فالظاهر أن الذراع في كل عصر كان عبارة عن طول معين عيّن من قبل السلاطين والمتنفذين لذرع الثياب والأرضين ونحوها، وكانوا يتصدون لتعيينها حسماً لمادة النزاع والاختلاف. وهذا الطول المعين كان يختلف بحسب الأعصار والأمصار، وعليه يحمل الاختلافات الواقعة في تحديد الميل كما عرفت. والمسعودي كان قريب العهد بعصر المأمون، وكان مطلعاً بوضع زمانه، فقلوه متبع في هذا الباب.

لا يقال: أغلب أخبارنا في هذا الباب صدرت عن الصادقين عليه السلام، فكيف تحمل على ما وضعه المأمون؟! على

فإنه يقال: الوارد في أخبارنا التحديد بالميل فقط، وليس فيها تحديد بالذراع، سوى ما في رواية الخزّاز من التحديد بثلاثة آلاف وخمسمائة ذراع، وما في رسالة الصدوق من التحديد بألف وخمسمائة ذراع. والواجب حملهما على كون التحديد بذراع أطول من ذراع المأمون.

(١) الشرائع ١٣٢/١ (=ط. أخرى ١٠١)، كتاب الصلاة، الفصل الخامس من الركن الرابع.

(٢) السرائر ٤٣٢٨/١ عن مروج الذهب ١٠٣/١.

وبالجملة، الظاهر أن التحديدات كانت بأمور منضبطة سالمة من تطرق الزيادة والنقصان، وذراع اليد أمر غير منضبط. نعم، لأنأبى أن يكون ذراع المأمون بحسب الأصل مأخوذاً من ذراع اليد، فإنها بحسب المتعارف من المرفق إلى أطراف الأصابع ست قبضات: أربع وعشرون إصبعاً. وما ذكرناه بالنسبة إلى الذراع جار في الإصبع والشعير أيضاً فإن المراد منهما في التحديدات أمران منضبطان مأخوذان بحسب الأصل من الإصبع والشعير، فتدبر^(١).

حكم الشك في المسافة

المسألة الثالثة: لو شك في كون سفره بمقدار المسافة الشرعية أم لا، فإن كان هناك أمانة معتبرة عول عليها، ولأرجع إلى الأصل.

فالكلام هنا يقع في مقامين:

الأول: في الأمارات المعتبرة أو المتوهم اعتبارها في المقام.

الثاني: فيما يقتضيه الأصل عند فقدها.

ولنقدم المقام الثاني، فنقول: قال في الجواهر: «إن الأصل يقتضي الإتمام»^(٢).

وقال في مصباح الفقيه ما حاصله: «أن الواجب هو الإتمام، لأصالة عدم تحقق ما يوجب القصر. فإن قلت: هذا الأصل إنما يتفرع عليه أنه لا يجب القصر، وأما

(١) لا يقال: بناء الشارع في التحديدات على المسامحة والإرجاع إلى العرف، والشاهد على ذلك تحديد الكر بالأشبار. فإنه يقال: بناؤه في الموضوعات على ذلك، وأما في التحديدات فلا نسلم ذلك. وأما في باب الكر فالظاهر أن العبرة فيه بالوزن، والأشبار إنما ذكرت أمانة لتحقق مقداره، وهي مصادفة دائماً، إذ الكر بحسبها أزيد من الكر بحسب الوزن دائماً.

ثم إنه من المحتمل أن تكون ذراع القدماء مأخوذة بحسب الأصل من مقدار عظمي العضد والذراع إلى الزند، إذ من المنكب إلى الزند ثمان قبضات، كما لا يخفى. ح ع - م.

(٢) الجواهر ٢٠٥/١٤، في الشرط الأول من 'رُوط القصر.

وجوب الإتمام فهو مبني على أن لا يكون المقصد ثمانية فراسخ، ولا يمكن إحراز ذلك بالأصل، لأنه من قبيل تعيين الحادث بالأصل والتحويل على الأصول المثبتة. فمقتضى العلم الإجمالي في المقام هو الجمع. قلت: إن بقاء التكليف بالإتمام أيضاً متفرع على الأصل المزبور، لأن مقتضى عمومات أدلة التكليف وجوب الإنيان بالظهر مثلاً رباعية على كل مكلف ما لم يسافر، فيكون السفر رافعاً للتكليف الثابت بالعمومات، فمتى شك في تحققه ينشأ على عدمه بالأصل، وإذا ارتفع الرفع بالأصل عملنا بما يقتضيه العمومات الأولية، وليس هذا من باب التمسك بالعمومات في الشبهات المصدقية، بل من باب إحراز موضوع العام بالأصل.^(١) انتهى.

أقول: ما ذكره «قده» من إثبات حكم الإتمام بالعمومات حق لا مرية فيه، فإن الموضوع للإتمام بحسب الأدلة هو مطلق المكلف، غاية الأمر إخراج المسافر منه تخصيصاً، فإذا كان الشخص مصداقاً لعنوان العام بالوجدان ونفينا عنه عنوان الخاص بالأصل حكم عليه بحكم العام.

لا يقال: التخصيص دل على أن عنوان العام ليس تمام الموضوع للحكم، فصدقه لا يكفي في ثبوت الحكم.

فإنه يقال: نعم، التخصيص وإن كان يخرج العام عن كونه تمام الموضوع لكن لا يوجب ذلك أن يصير الموضوع أمراً وجودياً أو عدولياً غير قابل للإحراز بسبب الأصل، بل الموضوع يتركب من أمر وجودي هو عنوان العام وأمر عدمي هو عدم عنوان الخاص.^(٢) فإذا ثبت الأول بالوجدان والثاني بالأصل ثبت حكم العام،

(١) مصباح الفقيه/ ٧٢٥ (كتاب الصلاة) في الشرط الأول من شروط القصر، التنبيه الثالث.

(٢) وإن أتيت إلأعن تقيد الموضوع بأن يصير الموضوع عنوان العام مقيداً بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص - بتقريب أن حكم المخصص ثابت لوجوده التعتي وانتفاء الوجود التعتي بالعدم التعتي لا الحمولي - قلنا: إن للعدم التعتي أيضاً فيما نحن فيه حالة سابقة، فنستصحب مفاد الليسية الناقصة أعني عدم كون هذا المكلف مسافراً بالسفر الشرعي. ح ع - م. ن

لثبوت موضوعه بكلاً جزئيه، وارتفع حكم الخاص لارتفاع موضوعه بسبب الأصل، فتدبر.

ويمكن ان يستشكل في جريان الأصل في المقام بأن موضوع القصر ان أخذ من حالات المكلف جرى فيه استصحاب العدم من جهة أنه قبل طي المسافة المشكوك فيها لم يكن مسافراً بالسفر الموجب للقصر فيستصحب ذلك. وأما إن أخذناه من حالات المسافة، بأن يكون موضوع القصر كون مسافة السفر ثمانية، فلا يكون مورداً للأصل. وإثباته بالأصل الجاري بالنسبة إلى حالة المكلف عمل بالأصل المثبت.

ونظير ذلك ما ذكره في باب اللباس المشكوك فيه، إذ من الأصول التي أجروها في هذا الباب استصحاب حالة المكلف، بأن يقال: إنه قبل أن يلبس هذا اللباس لم يكن لا لبساً لغير المأكول، فيستصحب ذلك. وأجابوا عنه بأن الظاهر من الروايات كون موضوع الحكم من حالات اللباس للمصلي، فيشترط في الصلاة أن لا يكون لباس المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وليس هذا مورداً للأصل، وإثباته بالأصل السابق عمل بالأصل المثبت.^(١)

(١) ربما يقال: إن قيد الشيء يجب أن يكون من حالاته وأطواره ومن صفاته ومقسماته، فلو فرض في مقام أخذ الأجنبي قيدا يجب الالتزام بكون القيد عبارة عن أمر انتزاعي يكون من مقسمات القيد ومن حالاته، كوصف المعية والمقارنة ونحوهما، غاية الأمر كون الأجنبي منشأ لانتزاعه أو طرفاً لإضافته، ولا فرق في ذلك بين القيود الوجودية والعدمية. ففي باب اللباس المشكوك فيه لا يصح أن يعتبر نفس عدم كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه قيدا للصلاة لعدم كونه من حالاتها بل المعتبر فيها عدم مقارنتها له، كما يدل على ذلك التعبير «في» في قوله: «لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه». وبالجملة المانع معية الصلاة لما لا يؤكل ومقارنتها له، لانفس ما لا يؤكل. وعلى هذا يمكن إجراء استصحاب العدم في صورة الشك، إذ عدم كون هذا اللباس مما لا يؤكل وإن لم يكن له حالة سابقة لكن عدم مقارنة الصلاة لما لا يؤكل بنحو العدم المحسولي بماله حالة سابقة، فكما يستصحب وجود الشرط كالوضوء أو الطهارة من الحبث بنحو الكون التام ويترتب عليه صحة الصلاة كما هو

ثم لا يخفى أن المراد بالعمومات في المقام هي الروايات الكثيرة الواردة في أعداد ركعات الصلاة وأن مجموع الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، والفريضة سبع عشرة ركعة، بل نفس قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(١) أيضاً شاهد على أن الوظيفة لولا هذه الآية كانت على الإتمام، بداهة ظهور كلمة القصر في ذلك، فافهم.

هذا كله فيما يتعلق بالمقام الثاني.

وأما المقام الأول أعني البحث عن الأمارات التي يمكن أن يقال باعتبارها في تعيين المسافة فملخص الكلام فيه أن ما يمكن أن يقال باعتباره في المقام أربعة:

١- البيئة. ٢- الظن المطلق. ٣- الشياخ. ٤- العدل الواحد.

أما البيئة فالظاهر اعتبارها إذا أخبرت عن حس.

وكأن من لم يعتبرها توهم أن موارد اعتبارها بحسب الأدلة هي المرافعات والخصومات المرجوعة إلى الحكام، بتقريب أن الظاهر منها أن البيئة واليمين أمران وضعتا شرعاً لفصل الخصومات وقطعها، وكما لا يعتنى باليمين في غير باب القضاء فكذلك البيئة. هذا.

ولكن تتبع الموارد الكثيرة التي حكم فيها بحجية البيئة ربما يورث القطع بأنها

مورد صحيحتي زارة، كذلك يستصحب عدم المانع، أعني عدم تحقق المقارنة المشار إليها بنحو اللبسية التامة، ويترتب عليه صحة الصلاة. وبالحملة وزان عدم المانع وزان وجود الشرط، والفرق بين القيود الوجودية والعدمية تحكم.

اللهم إلا أن يقال إن المقارنة المشار إليها وإن كانت معدومة سابقاً لكن كان عدها بعدم نفس الصلاة، فاستصحابه ولو بنحو العدم المحمولي من قبيل استصحاب السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هذا معتبراً بنظر العرف، فتدبر. ثم لا يخفى أن مقتضى ما ذكرنا لا يكون نفس الوضوء أو كون الشخص متوضئاً أيضاً قيداً للصلاة بل يكون القيد مقارنتها له، مع أن الاستصحاب يجري في نفس الوضوء كما لا يخفى. ح ع م.

(١) سورة النساء (٤)، الآية ١٠١.

أمانة شرعية عامة تقع في طريق الإثبات في جميع الموارد عندما استثنى. وما يدل على عموم حجيتها مارواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه.» (إلى أن قال: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة.»)^(١)

وأما الظن المطلق فعن الشهيد في الروض^(٢) احتمال اعتباره هنا، لأنه مناط العمل في كثير من العبادات. وأورد عليه بأنه قول بغير دليل.

ونحن نقول: لنا أن نثبت ذلك بالانسداد الصغير، بتقريب أن تعليق الحكم على موضوع يعسر الاطلاع عليه غالباً كاشف عن اعتبار الظن به.

بيان ذلك: أن باب العلم بالمسافة الشرعية في غير المسافات البعيدة منسند لأغلب الناس، وقد علم من الروايات الواردة في باب السفر أن غرض الشارع لم يتعلق بثبوت الترخيص لمخصوص من سافر سافراً بعيداً جداً، بل قد تعلق بثبوته لكل من سافر بالسفر الشرعي وإن كان مقداره مسيرة يوم فقط، لوجود ملاك الترخيص فيه أيضاً، أعني به الشدة الموجبة له. فمقتضى ذلك جواز الاعتماد في تشخيص المسافة على الظن، وإلا لزم عدم ثبوت حكم القصر لأغلب من كان سفره بمقدار الثمانية أو أزيد ما لم يبلغ حداً يعلم عادة بكونه مسافة.

وبتقريب آخر: لولم يكن الظن بالمسافة حجة لهذا القبيل من المسافرين غير القاصدين للبلاد البعيدة لزم إما عدم انسداد باب العلم والعلمي لهم، أو وجوب رجوعهم إلى الأصل السابق والإتمام، أو الاحتياط بالجمع. والتالي بشقوه باطل، (١) الوسائل ٦٠/١٢ (= ط. أخرى ٨٩/١٧)، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وللمقرر - دام ظلّه العالي - بحث في حجة البينة، وحجة الشيع في المجلد الثالث من كتابه القيم: «كتاب الزكاة» ص ٣٨٥ و٣٩٨ وما بعدهما، فراجع.

(٢) راجع روض الجنان/ ٣٨٤، كتاب الصلاة، المقصد الرابع من النظر الثالث.

لوضوح انسداد بابهما للأغلب إلا من شذّ وندر في مثل هذا الموضوع، ووضوح بطلان العمل بالأصل أو الاحتياط لأغلب المسافرين، لما عرفت من كون الشارع مريداً لثبوت الرخصة لهذا القليل من المسافرين أيضاً، بحيث يعلم بكون الإتمام أو الاحتياط مرغوباً عنه.

ومما يؤيد هذا الدليل أن الأئمة عليهم السلام عبّروا عن المسافة الواقعية الموجبة للقصر تارة بالبريدين، وأخرى بالأميال، وثالثة بالفراسخ، ورابعة بمسيرة اليوم. وقد عرفت سابقاً أن الأصل في ذلك هو أنه كان للسلطين في كل زمان أشخاص معدّة لنقل الرسائل والكتب، وكان في الطرق العامة على رأس كل أربعة فراسخ محل مخصوص هيء فيه المركوب والبريد، فكان إذا بلغ حامل المكاتب إلى هذا المحل نزل لاستراحة نفسه ومركوبه، وحوّل المكاتب إلى شخص آخر موجود في هذا المحل، فركب هذا الشخص المركوب المهيّأ قبلاً وذهب مقدار أربعة فراسخ وحوّلها إلى آخر، وهكذا. وكان يسمى حامل المكاتب بريداً، ثم استعمل بالعناية في نفس المسافة الواقعة بين هذا المنزل وذاك. وكانوا يضعون على رأس كل فرسخ الحجر على شفير الطريق للعلامة، ويسمون الموضع بالفارسية «پرسنگ»، ثم عرّب فصار فرسخاً، وعلى رأس كل ثلث منه ميلاً ومنارة يوقد عليها النار لهداية المسافرين، ويسمونه ميلاً، ثم استعمل الفرسخ والميل بالعناية في نفس المسافة الواقعة بين الحجرين أو الميّلين.

وكيف كان فجميع هذه التعبيرات الأربعة الواردة في الروايات تعبيرات مختلفة عن المسافة الواقعية التي هي أمر واحد، ويحتمل جداً تخطيها عنها ومع ذلك ذكرها الأئمة عليهم السلام لأصحابهم في مقام تحديد المسافة، ولامحالة كانوا يعتمدون في أسفارهم على الأميال المنصوبة والأحجار الموضوعة والأمكنة المعدة لنزول البرد، وعلى سير القوافل، اعتماداً على ما ذكره الأئمة عليهم السلام مع أنهم لم يكونوا

يقطعون دائماً بكونها مطابقة للمسافة الشرعية الواقعية، بل غاية ما يستفاد منها هو الظن، لاحتمال الزيادة والنقصان فيها. فيعلم من ذلك أنّ في إحراز المسافة الواقعية لا يجب تحصيل العلم بل يجوز الاعتماد على الظن، سواء حصل بمسيرة اليوم، أو بالمرور على أربعة وعشرين ميلاً من الأميال المنصوبة من قبل السلاطين، أو بالتجاوز عن ثمانية فراسخ، أو بريدن، أو بغير ذلك من الأمور المورثة للظن، فتدبر.

وبهذا البيان يظهر وجه حجية الشياح أيضاً في المقام وإن لم يورث العلم. وإن أبيت عن حجية الظن في المقام كان المرجع عند عدم حصول العلم وما بحكمه أصالة التمام كما مرّ بيانها.

وربما يقال: إنّ الظن الاطميناني أيضاً ملحق بالعلم، لكونه من أفراد عرفاً. وفيه أنّه ليس في أدلتنا لفظ العلم حتى يقال بوجوب الرجوع إلى العرف والعادة في تشخيص مصاديقه، بل الاعتماد عليه من جهة حجتيه الذاتية غير القابلة للجعل. وهذا المعنى إنما ثبت لنفس العلم واليقين فقط.

اللهم إلا أن يقال باستمرار المسيرة على العمل بهذا القبيل من الظن المتأخّم للعلم، فيكون ذلك دليلاً على حجتيه وجواز الاعتماد عليه وإن لم يكن من أفراد العلم.

حكم الفحص عند الشك في المسافة

المسألة الرابعة: إذا شك في أن الطريق المقصود بمقدار المسافة أو لا، ولم يكن في البين أمانة، فهل يرجع إلى أصالة التمام من دون فحص، أو يجب الفحص ومع اليأس يرجع إليها، أو يفصل بين ما إذا كان الفحص مستلزماً للحرج وبين غيره؟ في المسألة وجوه.

ولا يخفى أنّ الشبهة في المقام شبهة موضوعية وجوبية، وأنّ الشك في المكلف به لا التكليف، للعلم إجمالاً بوجوب القصر أو الإتمام، غاية الأمر كون الإتمام مورداً

للأصل، وعلى فرض جريانه ينحلّ العلم الإجمالي فيقع الكلام في أنّه يجري قبل الفحص أولاً.

قال الشيخ: «وهل يجب الفحص أم لا؟ وجهان: من أصالة العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في موضوعات الأحكام، ومن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية، فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إمّا الجمع، وإمّا الفحص؛ والأوّل متنفّ هنا إجماعاً، فتعيّن الثاني.»^(١)

أقول: لا يظهر لكلامه «قده» معنى محصّل، إذ ما ذكره من كون الحكم بالقصر معلقاً على المسافة النفس الأمرية يبان لوجود العلم الإجمالي في المقام، وهو مسلم لكن المقصود حلّه بإجراء الأصل، وما ذكره للمنع عن جريانه قبل الفحص لا يفي بذلك، إذ الحصر الذي ذكره غير حاصر، لإمكان القول بإجراء الأصل وعدم الفحص. وبالجمله ما استدل به لوجوب الفحص مما يشبه المصادرة، كما لا يخفى. ثم ما ذكره من أنّه يجب إمّا الجمع وإمّا الفحص، إمّا أن يكون بنحو الترديد بأن يكون المراد تعين الجمع أو تعين الفحص، وإمّا أن يكون بنحو التخيير، فعلى الأوّل يصح قوله: «والأوّل متنفّ هنا إجماعاً». وأمّا على الثاني فلا يصح ذلك، لجواز الجمع قطعاً. هذا.

والهمداني «قده» بعدم ماسّلم في المقام عدم تنجيز العلم الإجمالي بنحو الإطلاق وإلّا صحّ إجراء الأصل بعد الفحص أيضاً قال: إنه مانع عن الرجوع إلى الأصول قبل الفحص.^(٢)

ويرد عليه أنّ العلم إن أثر في تنجيز الطرفين فلامجال للأصل ولوبعد الفحص، وإن كان تأثيره معلقاً على عدم جريان الأصل فلنا أن نقول بجريانه قبل الفحص

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأعظم الأنصاري/ ٣٩٠.

(٢) راجع مصباح الفقيه/ ٧٢٥ (كتاب الصلاة) في الشرط الأوّل من شروط القصر، التنبيه الرابع.

أيضاً، وبجريانه ينحل العلم. والقول باشتراطه بالفحص في أطراف العلم دون الشبهة البدوية دعوى بلا دليل.

وقال بعض أعظم العصر: إنه من الممكن دعوى انصراف لفظ الشك وعدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة. فالأدلة المعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشكوك الابتدائية الزائلة بالفحص. نعم، خرج الشبهة التحريمية الموضوعية بالإجماع، فيبقى غيرها على طبق القاعدة من وجوب الفحص.^(١) ويرد عليه أيضاً عدم تسليم الانصراف.

والحق أن يقال: إن الشبهة الموضوعية إذا كانت في باب الأموال والحقوق المجعولة شرعاً يمكن دعوى القطع بوجوب الفحص فيها، والألزم الخروج من الدين وتعطيل كثير من الأحكام الشرعية. فمن شك في حصول الاستطاعة أو بلوغ ماله حد النصاب أو صيرورته متعلقاً للخمس لا يجوز له استصحاب العدم قبل الفحص. فإن الاستطاعة وبلوغ المال حد النصاب ونحوهما مما لاتعلم غالباً إلا بالفحص، فالقول بعدم وجوبه يوجب تعطيل هذه الأحكام غالباً. وكيف كان ففي مسألة الشك في المسافة الأحوط الفحص.

مبدأ المسافة

المسألة الخامسة: في مبدأ المسافة وجوه بل أقوال: ١- أن تعتبر من المنزل. نسب ذلك إلى الصدوق.^(٢) ٢- أن تعتبر من حد الترخص. ٣- أن تعتبر من آخر خطة البلد. وربما قيل في البلاد الكبيرة باعتبارها من آخر المحلة.

(١) راجع كتاب الصلاة لآية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري «قده» / ٥٩١، في الشرط الأول من شروط القصر، المسألة ٦.

(٢) في المختلف ص ١٦٣ (= ط. أخرى ٥٣٤/٢): «وقال علي بن بابويه: وإذا خرجت من منزلك فقصر إلى أن تعود إليه».

ويمكن أن يوجّه الأوّل بأن الشخص بعد أن خرج من منزله عازماً للسفر صدق عليه عنوان المسافر من حينه.

ويمكن أن يوجه الثاني بأن العرف لا يساعد على إطلاق عنوان المسافر إلا على من خرج عن فناء بلده، بحيث غاب عنه آثاره، وهو عيّن وصوله إلى حدّ الترخّص. أو يقال: إنّ العرف وإن ساعد على إطلاقه قبل ذلك لكن الشرع لم يعتبر ذلك. بتقريب أن المستفاد مما دل على اشتراط القصر بالوصول إلى حدّ الترخّص هو أن السفر إنما يتحقق شرعاً بعد الوصول إليه.

ويمكن أن يوجّه الثالث بأن السير في شوارع البلد ومحلّاته مما يحصل من الإنسان في كلّ يوم، إذا المتوطن في بلدة لا يخلو غالباً من السير في نقاطها المختلفة لقضاء الحوائج اليومية، فلا يكون هذا السير موجباً لصدق اسم المسافر، بل الملاك لصدقه تحقق سير منه مغايراً لما يتحقق منه في كلّ يوم، وليس هذا إلا ما يتغرب به من البلد.

ويمكن أن يناقش في ذلك بأن السير في شوارع البلد لا يوجب صدق عنوان المسافر إذا تحقق مستقلاً، وأمّا إذا تحقق في امتداد السير في خارج البلد كان المجموع ملاكاً لصدق عنوانه، كما يشهد بذلك إطلاق العرف هذا العنوان على من خرج من منزله قاصداً للثمانية مثلاً.

ثم لا يخفى أن ادعاء الإجماع أو الشهرة في هذه المسألة بلاوجه، فإنها لم تكن معنونة في كلمات الأصحاب. ^(١) نعم، يظهر من العلامة في كتبه أن الاعتبار بآخر البلد. ^(٢)

(١) قال في مفتاح الكرامة ٤٩٥/٣: «وظاهر مجمع البرهان ٣٦٦/٣ والذخيرة ص ٤٠٧ و الكفاية ص ٣٢ والرياض ٤٠٨/٤ أن ذلك إجماع من الكلّ، حيث قالوا ما نصّه: قالوا: المراد جدران آخر البلد الصغير أو القرية إلا فالمحلّة. والحق أن المصرح بذلك أولاً إنما هو الشهيد...».

(٢) راجع التذكرة ١٨٩/١ (= ط. أخرى ٣٧٧/٤)، المسألة ٦٢٥ (في شرائط القصر)؛ وانتهى ٣٩١/١؛ ونهاية الأحكام ١٧٢/٢.

وأول من عنون المسألة بنحو التفصيل الشهيد الأول في الذكري والبيان وتبعه الشهيد الثاني وبعض آخر،^(١) فقالوا: المبدأ آخر خطة البلد في البلاد المتعارفة، وآخر المحلة في البلاد المتسعة. وفي جامع المقاصد: أنه لو كان في موضع وحده كساكن البرّ أو موضع لم يكن في البلد فهو بمنزلة ما إذا كان منزله في نهاية عمارة البلد.^(٢)

وكيف كان فالمسألة من التفرعات التي يجب فيها إعمال النظر والاجتهاد، وليست من المسائل الأصلية المتلقة عن الأئمة عليهم السلام يدأ بيد، ولذا لم تذكر في كتب القدماء من أصحابنا وليس منها اسم في كتبهم، فادعاء الشهرة أو الإجماع فيها غريب.

والأقوى فيها هو الوجه الثالث. ويدلّ عليه أنّ عنوان السفر وعنوان الإقامة متقابلان عرفاً، كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ ظَعْنَكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾.^(٣) وعنوان المقيم إنّما يطلق على الشخص باعتبار توطنه في بلد خاصّ من دون نظر إلى كونه ساكناً في منزل مخصوص من منازل، فيقال: فلان مقيم بلدة قم مثلاً من جهة كونه متردداً دائماً في شوارعه ومحلاته لقضاء حوائجه اليومية. فمادام كون الشخص في البلد، وإن كان يتردد في شوارعه، يطلق عليه المقيم عرفاً. فإذا قيل: سافر فلان، تبادر إلى أذهان السامعين أنّه خرج من البلد الذي كان متوطناً فيه وتغرّب منه.

وبالجملة المتبادر إلى ذهن العرف من لفظ السفر هو التغرّب من الوطن ومحل الإقامة، ويحصل ذلك بالخروج من خطة البلد ونهايته، إذ مجموع البلد يعد محلاً

(١) راجع الذكري ٢٥٩ (في شروط القصر- الشرط الثالث)؛ والبيان ١٥٥ (= ط. أخرى/ ٢٦٠)؛ والمهذب البار ٤٨٢/١ (في الشرط الثاني من شروط القصر)؛ والروض ٣٨٣؛ والروضة ١/ ٣٦٩؛ وغيرها مما ذكره في مفتاح الكرامة ٣/ ٤٩٥.

(٢) لم نقف عليه في جامع المقاصد، ولكن نقله عن المحقق الثاني في مفتاح الكرامة ٣/ ٤٩٦ بلا ذكر للمصدر.

(٣) سورة النحل (١٦)، الآية ٨٠.

للإقامة من جهة أن الشخص يتردد دائماً في طريقه وشوارعه لقضاء الحوائج اليومية، وما هو الملاك عرفاً لصدق عنوان السفر هو السير الزائد على ما كان يتحقق من الإنسان في كل يوم في نقاط محل الإقامة.

ولأجل ذلك ترى أنه يتبادر إلى الأذهان في باب التحديدات المذكورة للمسافات المختلفة كونها معتبرة بين البلاد من دون نظر إلى المحلات والمنازل، ولا يلتفتون في تحديداتهم إلا إلى البعد الواقع بين البلدين. وكان هذا المعنى بعينه مركزاً في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام، فكانوا عند سؤالهم عن مقدار مسافة التقصير يذكرون البعد الواقع بين بلادهم ومقاصدهم، من دون أن يذكر أحد منهم اسماً من منزله أو محلته. فيكشف ذلك عن كون المتبادر إلى أذهانهم من اعتبار المسافة اعتبارها من آخر البلد لامن المنزل، ولم يردعهم الأئمة عليهم السلام عن ذلك، مع أنه لو كان الاعتبار شرعاً بغير هذا المعنى العرفي لكان عليهم التنبيه على ذلك، فراجع أخبار باب المسافة حتى تطلع على ما ذكرناه:

فمنها: رواية أبي ولاد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن هبيرة، وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخاً في الماء. الحديث. ^(١)

ومنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن التقصير في الصلاة فقلت له: إن لي ضيعة قرية من الكوفة، وهي بمنزلة القادسية من الكوفة. الحديث. ^(٢)

ومنها: مرسل صفوان، قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان، وهي أربعة فراسخ

(١) الوسائل ٥٠٤/٥ (= ط. أخرى ٤٦٩/٨)، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق ٥٢١/٥ (= ط. أخرى ٤٩٢/٨)، الباب ١٤ منها، الحديث ٤.

من بغداد. الحديث. (١)

فيستفاد من هذه الأحاديث أنه كان المركوز في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام اعتبار البعد والمسافة من البلد إلى البلد، ولم يرد عن الأئمة عليهم السلام ردع بالنسبة إلى ذلك، بل ربما يستفاد صحة ذلك وكونه صواباً من رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذي خُشْب، وهي مسيرة يوم من المدينة، يكون إليها بريدان: أربعة وعشرون ميلاً، فقصر وأفطر...» (٢) وبالجملة كون الاعتبار بحسب الارتكاز العرفي بالبعد الواقع بين البلدين مما لا يكاد يخفى.

ومما يؤيد ما ذكرنا أيضاً أنّ تحديد المسافة في أخبارنا ورد بلفظ البريدين والفراسخ والأميال، ومن المعلوم أنّ نصب الأميال والأحجار واعتبار البريد كان في المسافات الواقعة في خارج البلاد، وواضح أنه كان يتبادر إلى أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام من الألفاظ المذكورة أنهم عليهم السلام بصدد إحالتهم في تعيين المسافة إلى البرد والأميال والفراسخ الخارجية المنصوبة من قبل السلاطين، ولا محالة كانوا يعتمدون عليها بعد سماع التحديدات منهم عليهم السلام.

اللهم إلاًآن يقال: إنّ المتبادر إلى أذهانهم كون الاعتبار بمقدار هذه الأمور لا بأنفسها، كما يشهد بذلك ما ذكرناه سابقاً من أن المسافة الموجبة للقصر مسافة واقعية مخصوصة، وأنّ التعابير الأربعة إنّما وردت للإشارة إليها، فتدبر.

وكيف كان فالاعتبار في تحديد المسافة بنهاية البلد لا بالمنزل ولا بحدّ الترخص، ولا فرق في ذلك بين البلاد الكبيرة وغيرها. ولا وجه لما ذكره من كون الاعتبار في (١) المصدر السابق ٥٠٣/٥ (= ط. أخرى ٤٦٨/٨)، الباب ٤ منها، الحديث ١، (الخامس من الطائفة الثالثة).

(٢) المصدر السابق ٤٩١/٥ (= ط. أخرى ٤٥٢/٨)، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

البلاد الكبيرة بآخر المحلة، إذ صرف تسمية قسمة من البلد باسم لا يوجب صيرورة الخارج منها مسافراً؛ فإذا فرض كون شخص ساكناً في آخر محلة من بلد مجاوراً للمحلات الأخر وكان تردده في جميع الأيام في شوارع المحلات الأخر وكان قضاء حوائجه اليومية في تلك المحلات من دون أن يكون له شأن وشغل في محلة نفسه فهل يمكن أن يقال إنه إذا خرج من محلة نفسه بقصد السفر صار مسافراً مالم يخرج من البلد؟ لا، ولا يقبل الوجدان ذلك، بل هذا الشخص أيضاً ينسب إلى مجموع البلد فيقال: فلان ساكن بلدة إسلامبول مثلاً ومقيم فيها، والملاك في صدق عنوان المسافر هو الخروج من محل الإقامة كما عرفت.

ومن الغريب ما ذكره بعضهم في هذا المقام من أن الموضوعات الشرعية يجب أن تحمل على الأفراد المتعارفة، نظير ما ذكر في تحديد الوجه من رجوع غير مستوى الخلقة إليه، فيحمل البلد في هذا المقام أيضاً على البلد المتعارف. ويرد عليه أنه لم يرد في أخبارنا في هذا المقام لفظ البلد حتى يحمل على المتعارف منه، وكون الاعتبار بالبلد أمر استظهرناه من فهم العرف ومن خلال بعض التعبيرات الواردة في بعض الروايات.

الشرط الثاني: قصد المسافة

ومن شروط القصر: قصد المسافة. فلو قصد مادون المسافة ثم تمدى به السير إلى أن كملت المسافة لم يقصر بلاخلاف في ذلك.

ويدلّ عليه بعض الأخبار، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن رجل، عن صفوان، قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان، وهي أربعة فراسخ من بغداد، أي فطر إذا أراد الرجوع ويقصر؟ فقال: «لا يقصر ولا يفطر، لأنه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ، إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير إلى الموضع الذي بلغه...»^(١)

ويحمل على ذلك أيضاً ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يخرج في حاجة فيسير خمسة فراسخ أو ستة فراسخ، ويأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ أخرى أو ستة فراسخ لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع؟ قال: «لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلاة.»^(٢)

(١) الوسائل ٥٠٣/٥ (= ط. أخرى ٤٦٨/٨)، الباب ٤ منها، الحديث ١، (الخامس من الطائفة الثالثة).

(٢) المصدر السابق ٥٠٤/٥ (= ط. أخرى ٤٦٩/٨)، الباب، الحديث ٣.

(٣) وربما يستدل لاعتبار القصد أيضاً بمادل على تحديد المسافة واعتبارها بضميمة الإجماع والنصوص على جواز التقصير عند بلوغ حد الترخّص، إذ يستفاد من ذلك عدم اعتبار طيها

مسألة: إذ اقصد الثمانية قبل البلوغ وبلغ في الأثناء ولم يكن الباقي مسافة وجب عليه التقصير، لتحقق القصد منه، ولادليل على اعتبار وقوعه حال التكليف.

← وفيه أنه من الممكن أن يكون القصد طريقاً و يكون الموضوع للتقصير التلبس بسفر الثمانية، فتأمل، أو طي الثمانية خارجاً بنحو الشرط المتأخر.

لا يقال: يستفاد من صحيحة زرارة - الحاكمة فيمن قصد المسافة وصلى قصرأ ثم بداله بعدم وجوب الإعادة - أن طي المسافة خارجاً غير معتبر في التقصير، وقد أفنى على طبقها المشهور. فإنه يقال: يعارض الرواية في ذلك صحيح أبي ولأدو خبر المروزي، حيث حكما في الفرض بالإعادة، ولانسلم إعراض المشهور عنهما وإن ادعي، لعدم كون المسألة معنونة في كلمات أكثر القدماء. نعم، عنوانها الشيخ وأفتى في النهاية ص ١٢٣ بمضمون صحيحة زرارة، وفي الاستبصار - ج ١ ص ٢٢٨ - والتهذيب - ج ٤ ص ٢٢٦ - جعل المدار خبر المروزي وحمل صحيحة زرارة على القضاء خارج الوقت، أو على ما إذا لم يقض له الخروج ولكن لم يرجع بعد عن نية السفر، إذ يلزمه القصر حينئذ بينه وبين ثلاثين يوماً.

وكيف كان فليس الإقضاء بعدم الإعادة في الفرض مشهوراً بين القدماء من أصحابنا بحيث يحرز به إعراضهم عن الخبرين. نعم، اشتهر بين المتأخرين الإقضاء بذلك وحمل الخبرين على الاستحباب، مع أن هذا الحمل بعيد عن مساقهما جداً، فراجع. ثم إنهم اعتبروا وراء المسافة وقصدها استمرار القصد، فجعلوه شرطاً ثالثاً واستدلوا على اعتباره بصحيح أبي ولأدو رواية المروزي.

وفيه أن المستفاد منهما كون الإتمام مستنداً إلى عدم تحقق طي المسافة خارجاً لاعدم استمرار القصد، كما أن الإتمام في الفروع التي فرعها في العروة - ج ٢ ص ١١٩، في الشرط الثالث من شروط القصر - على اعتبار الاستمرار أيضاً لعله مستند إلى عدم تحقق طيها. نعم، لو كان الاستمرار شرطاً زائداً وراء المسافة وقصدها تفرع عليه وجوب الإتمام فيما إذا قصد المسافة ثم بداله في الأثناء ولكن تمادى به السير إلى الثمانية. وكيف كان فاستفادة اعتبار هذا الشرط من الخبرين مشكل. نعم، يمكن أن يقال: إن المستفاد من أدلة اعتبار القصد اعتباره بنحو يكون سير الثمانية ناشئاً منه لا اعتبار حدوده أولاً في نفس المسافر وإن لم يكن سيره مستنداً إليه، فتدبر. ح ع - م. و صحيح أبي ولأدو رواه الشيخ في الاستبصار ٢٣٨/١؛ والتهذيب ٢٢١/٣.

الشرط الثالث: أن لا يكون كثير السفر

ومن شروط القصر: أن لا يكون كثير السفر. كما عبّر بذلك في بعض عبارات المتأخرين.

وقد اختلفت عبارات الأصحاب في التعبير عن هذا الشرط، فالمشهور بين القدماء التعبير عنه بعدم كون سفره أكثر من حضره، أو بعدم زيادة سفره على حضره. ووافقهم في هذا التعبير بعض المتأخرين. وقد وقع هذا النحو من التعبير في كلام المفيد، والسّيدين، وسلاّر، والشيخ في النهاية والمبسوط، والحلي في السرائر، والمحقق في شرائعه ونافعه، والعلامة في أكثر كتبه كالتذكرة والإرشاد والقواعد والتحرير، والشهيد الأوّل في الدروس، إلى غير ذلك من المتأخرين.^(١)

وعبّر عنه في المعبر بأن لا يكون ممن يلزمه الإتمام سفرًا، ثم قال: «وقال بعضهم أن لا يكون سفره أكثر من حضره. وهذه عبارة غير صالحة، وقد اعتمدها المفيد وأتباعه. ويلزم على قولهم لو أقام في بلده عشرة وسفر عشرين أن يلزم الإتمام في السفر، وهذا لم يقله أحد.»^(٢)

أقول: وأنت ترى أن العنوان الذي ذكره مع شموله لسائر ما يوجب الإتمام، كسفر المعصية مثلاً، عنوان مجمل. ومحصله: أنه يشترط في إيجاب السفر للقصر

(١) راجع المقنة/٣٤٩؛ والانتصار/٥٣؛ والجوامع الفقهية/٤٩٥ (=ط، أخرى/٥٥٧)، فصل في أقسام الصلاة من كتاب «الغنية»؛ والمراسم/٧٤؛ والنهاية/١٢٢؛ والمبسوط/٢٨٤/١ (في كتاب الصوم)؛ والسرائر/٣٣٨/١؛ والشرائع/١٣٤/١ (=ط، أخرى/١٠٢)؛ والمختصر النافع/٥١؛ والتذكرة/١٩١/١ (=ط، أخرى/٣٩٤/٤)؛ والإرشاد/٢٧٥/١؛ والقواعد/٥٠/١؛ والتحرير/٥٦/١؛ والدروس/٢١١/١؛ وغيرها من كتب المتأخرين.

(٢) المعبر/٢/٤٧٢، في صلاة المسافر - الشرط الرابع.

كونه موجباً له، فيتحد الشرط والمشروط.

وعبر عن هذا الشرط بعض المتأخرين بعدم كون السفر عملاً وشغلاً له^(١)، وآخرون بعدم كونه كثير السفر.^(٢) وفي مفتاح الكرامة عن أستاذه بحر العلوم أن الأولى التعبير عنه بأن لا يكون السفر عمله ومن كان منزله وبيته معه.^(٣) واقتصر بعضهم على ذكر خصوص بعض العناوين الخاصة الواردة في الروايات من دون أن يذكروا لها عنواناً جامعاً.^(٤)

نقل الأقوال في المسألة

فلنذكر بعض عبارات القدماء ثم نشرع في الاستدلال على أصل المسألة، فنقول:

١ - قال الصدوق في هدايته: «فأما الذي يجب عليه التمام في الصلاة والصوم في السفر: المكاري، والكري، والبريد، والراعي، والملاح، لأنه عملهم».^(٥)

٢ - وقال المفيد في المقنعة: «ومن كان سفره أكثر من حضره فعليه الإتمام في الصوم والصلاة معاً».^(٦)

٣ - وقال السيد المرتضى في الانتصار: «وما انفردت به الإمامية القول بأن من سفره أكثر من حضره، كالملاحين والجمالين ومن جرى مجراهم، لا تقصير عليهم لأن باقي الفقهاء لا يراعون ذلك. والحجة على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة».^(٧)

(١) نسبه في مفتاح الكرامة ٥٦٨/٣ إلى العلامة في بعض كتبه، والشهيد، وجملة من متأخري المتأخرين.

(٢) منهم الشهيد في الروض/٣٨٩، (في صلاة المسافرين - الشرط الخامس).

(٣) مفتاح الكرامة ٥٦٨/٣، (في الشرط الرابع من شروط القص).

(٤) راجع مجمع الفائدة والبرهان ٣٨٧/٣، (في الشرط الخامس من شروط القص).

(٥) الجوامع الفقهية/٥٢، باب صلاة المسافرين من كتاب «الهداية».

(٦) المقنعة/٣٤٩، باب حكم المسافرين في الصيام.

(٧) الانتصار/٥٣، مسائل الصلاة.

٤ - وقال الشيخ في النهاية: «ولا يجوز التقصير للمكاري والملاح، والراعي، والبدوي إذا طلب القطر والنبت، والذي يدور في جبايته، والذي يدور في إمارته، ومن يدور في التجارة من سوق إلى سوق، ومن كان سفره أكثر من حضره. هؤلاء كلهم لا يجوز لهم التقصير ما لم يكن لهم في بلدهم مقام عشرة أيام».^(١)

٥ - وقال سلاّر في المراسم: «ولا قصر للملاح، والجمال، ومن معيشتة في السفر، ومن سفره أكثر من حضره».^(٢)

٦ - وقال ابن زهرة في الغنية: «الظهر أربع ركعات (إلى أن قال:): هذا في حقّ الحاضر أهله بلا خلاف، وفي حق من كان حكمه حكم الحاضرين من المسافرين، وهو من كان سفره أكثر من حضره، كالجمال والمكاري والبادي».^(٣)

٧ - وقال ابن حمزة في الوسيلة - بعدما شرط في القصر أن لا يكون سفره في حكم الحضر -: «والذي يكون سفره في حكم الحضر ثمانية رهط: المكاري، والملاح، والراعي، والبدوي، والبريد، والذي يدور في إمارته، أو جبايته، أو تجارته من سوق إلى سوق».^(٤)

هذه جملة من أقوال الأصحاب في المسألة.

ولا يخفى أن العناوين الخاصة المذكورة في روايات الباب عشرة، وهي السبعة المذكورة في النهاية مضافة إلى الجمال، والكري، والأشتقان.

والظاهر دخول الجمال في المكاري لكونه قسماً منه وإن ذكر بخصوصه في الأخبار. وأمّا الكري والأشتقان فلم نتحصل المراد منهما بنحو الجزم. ولعلّ الكري عبارة عن يكرى نفسه لعمل كالبريد مثلاً في مقابل المكاري الذي يكرى دوابّه. وذكرنا

(١) النهاية/١٢٢، باب الصلاة في السفر.

(٢) المراسم/٧٤، ذكر صلاة المسافر.

(٣) الجوامع الفقهية/٤٩٥ (=ط. أخرى/٥٥٧)، فصل في أقسام الصلاة من كتاب «الغنية».

(٤) الوسيلة/١٠٨، فصل في بيان أحكام صلاة السفر.

في معنى الأشتقان أنه معرب «دشتبان»، بمعنى أمين البيادر من قبل السلطان. وفي الفقيه: «الأشتقان: البريد»^(١).

أخبار المسألة

ثم إن صاحب الوسائل ذكر في الباب الذي عقده لهذه المسألة اثني عشر حديثاً، ولكن بعضها مكررة كما لا يخفى:

١- مارواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى؛ وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «أربعة قديجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكارى، والكري، والراعى، والأشتقان، لأنه عملهم». ورواه الشيخ والصدوق أيضاً، وقال الصدوق بعد نقله: «وروي: الملاح»^(٢). والرواية من حيث السند في غاية الصحة، كما لا يخفى.

٢- ماعن الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خمسة يتمون في سفر كانوا أو حضر: المكارى، والكري، والأشتقان - وهو البريد -، والراعى، والملاح، لأنه عملهم»^(٣).

(١) الفقيه ٤٣٩/١؛ باب الصلاة في السفر، ذيل الحديث ١٢٧٥. قال الشهيد «قده» في الذكري/ ٢٦٠: «والمراد بالكري في الرواية: المكتري. وقال بعض أهل اللغة: قديقال الكري على المكارى. والحمل على المغاير أولى بالرواية، لتكثر الفائدة، وأصالة عدم الترادف». وقال أيضاً: «الأشتقان هو: أمين البيادر. وقيل: البريد».

(٢) الوسائل ٥١٥/٥ (=ط. أخرى ٤٨٥/٨)، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديثان ٣٠٢.

(٣) المصدر السابق ٥١٧/٥ (=ط. أخرى ٤٨٧/٨)، والباب، الحديث ١٢. وفيه - بطبعته الحديثين - زاد بعد ابن أبي عمير كلمة «رفعه»؛ وفي الخصال ٣٠٢: «يرفعه». ولكن أسقطت الكلمة من طبعته القديمة ج ١ ص ٥٤٩. وأثبتت الرواية في المتن من هذه الطبعة.

وتفسير الاشتقان بالبريد لعله من كلام الصدوق. ويحتمل قريراً أن قوله: «وهو البريد» كان بعد قوله: «الكري»، وكان تفسيراً له، وكان ذكره بعد الاشتقان من أغلاط النسخ.

ثم إن الظاهر كون الرواية مرسلة، لأن ابن أبي عمير من الطبقة السادسة، من أصحاب الرضا عليه السلام، فيبعد جداً روايته عن الصادق عليه السلام بلا واسطة.

٣- مارواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان». ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن محمد بن يعقوب. ورواه أيضاً بإسناده عن علي بن الحسن، عن السندي بن الربيع.^(١)

٤- مارواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «ليس على الملاحين في سفيتهم تقصير، ولا على المكاري، والجمال». ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن محمد بن مسلم. ونحوه أيضاً مارواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن أبي المغراء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «ليس على الملاحين في سفيتهم تقصير، ولا على المكارين، ولا على الجمالين».^(٢)

٥- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد العلوي، عن العمركي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أصحاب السفن يتمون الصلاة في سفنهم».^(٣)

(١) المصدر ٥/١٥٥ و ٥١٧ (= ط. أخر ٤٨٤/٨ و ٤٨٧) والباب، الحديثان ١٠١.

(٢) المصدر السابق ٥/١٦٦ (= ط. أخرى ٤٨٥/٨ و ٤٨٦) والباب، الحديثان ٨ و ٩.

(٣) المصدر السابق، والصفحة والباب، الحديث ٧.

٦- مارواه البرقي في المحاسن عن أبيه، عن سليمان الجعفري، عن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل من سافر فعليه التقصير والإفطار غير الملاح، فإنه في بيت وهو يتردد حيث يشاء.»^(١)

٧- مارواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الأعراب لا يقصرون، وذلك أن منازلهم معهم.»^(٢)

٨- مارواه عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن إسحاق بن عمار، قال: سألته عن الملاحين والأعراب هل عليهم تقصير؟ قال: «لا، بيوتهم معهم.» ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن إبراهيم.^(٣)

٩- مارواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن المغيرة، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه، قال: «سبعة لا يقصرون الصلاة: الجابي الذي يدور في جبايته، والأمير الذي يدور في إمارته، والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق، والراعي، والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر، والرجل الذي يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا، والمحارب الذي يقطع السبيل.» وإسناده عن الحسن بن علي بن فضال، عن عمرو بن عثمان، عن عبد الله بن المغيرة نحوه. ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن إسماعيل بن أبي زياد.^(٤)

١٠- مارواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أبي جعفر، عن أبيه؛ ومحمد بن

(١) المصدر السابق ٥/١٧ (= ط. أخرى ٨/٤٨٧) والباب، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق ٥/١٦ (= ط. أخرى ٨/٤٨٦) والباب، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق ٥/١٦ (= ط. أخرى ٨/٤٨٥) والباب، الحديث ٥.

(٤) المصدر السابق ٥/١٦ (= ط. أخرى ٨/٤٨٦) والباب، الحديث ٩. وإسماعيل بن أبي زياد هو السكوني.

خالد البرقي، عن عبد الله بن المغيرة، عن محمد بن جزك، قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أن لي جمالاً ولي قوام عليها ولست أخرج فيها إلا في طريق مكة لرغبتي في الحج، أو في الندرة إلى بعض المواضع، فما يجب عليّ إذا أنا خرجت معهم أن أعمل، أوجب عليّ التقصير في الصلاة والصيام في السفر، أو التمام؟ فوقع عليه السلام: «إذا كنت لاتلزمها ولا تخرج معها في كل سفراً إلى مكة فعليك تقصير وإفطار». وروى الكليني أيضاً نحوه عن محمد بن جزك. ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن عبد الله بن جعفر، عن محمد بن شرف، عن أبي الحسن عليه السلام.^(١)

هذه جميع روايات المسألة غير ما يتعلق بفروعها.

مخالفة العنوان المشهور للعنوانين ...

وأنت ترى أن المذكور فيها عناوين خاصة، وأنه ليس للعنوان الذي ذكره المشهور عين ولا أثر في الروايات، ولم يذكر فيها ضابط كلّي سوى ما اشتمل عليه الأوليان من التعليل بقوله: «لأنه عملهم» وما اشتمل عليه رواية إسحاق بن عمّار وروايتا سليمان الجعفري من قوله: «يوتهم معهم»، أو «أن منازلهم معهم»، أو «فإنه في بيت وهو يتردد حيث يشاء».

ولا يخفى أن الظاهر منها دوران الحكم مدار العلتين المنصوصتين، أعني كون السفر عملاً، أو كون بيته معه. وقد ذكر بعض المتأخرين - ومنهم السيّد «قده» في العروة^(٢) - هذين العنوانين مستقلين ولم يدرجوهما تحت عنوان واحد، وقد عرفت استحسان بحر العلوم «قده» أيضاً لذلك. والظاهر عندنا أيضاً صحة ذلك، وأن ثبوت الإتمام للمكاري ونظائره ليس بملك ثبوته للبديوي وشبهه، بل الملاك فيهما مختلف،

(١) المصدر السابق ٥/١٨٠ (ط. أخرى ٤٨٩/٨)، الباب ١٢ منها، الحديث ٤.

(٢) راجع العروة الوثقى ١٣١/٢ - ١٣٠، السادس والسابع من شروط القصر.

حيث إن البدوي وشبهه خارج عن يجب عليه القصر موضوعاً، بخلاف المكاري ونظائره، فإنه داخل فيه موضوعاً غاية الأمر خروجه بالتخصيص.

بيان ذلك: أن الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(١) كون الخطاب من أوّل الأمر متوجهاً إلى من يكون السفر والضرب في الأرض طارئاً له، بأن كان له مقرّ معلوم متخذ على الوطنية ويتغرب بسفره عن وطنه، لا إلى كل من يضرب في الأرض ويسير فيها وإن كان سفره عين حضره ولم يحصل له بسفره بُعد عن مقرّه.

وبعبارة أخرى: مطلق السائر في الأرض لا يطلق عليه عنوان المسافر عرفاً ما لم يكن له مقرّ معلوم يتغرب بسيره عنه. والمنصرف من إطلاق الآية وسائر أدلة القصر هو الذي عرض عليه عنوان السفر، ويكون له حضر في قبال سفره وسيره، لا من يكون حضره في السير والسفر، بحيث يكون بقاؤه اتفاقاً في مقرّ معلوم على خلاف طبعه ووضعه.

فلو لم يكن في أخبارنا أيضاً اسم من الأعراب لكننا نحكم بوجوب الإتمام عليهم من جهة خروجهم عن موضوع السفر وانصراف أدلة القصر عنهم. وقوله ﷺ: «يوتهم معهم»، أو: «منازلهم معهم» أيضاً إرجاع إلى هذا المعنى الارتكازي وإشارة إلى كون الأعراب خارجين تخصصاً.

وبحكمهم أيضاً بعض أقسام الملاحين - كما دل عليه رواية إسحاق بن عمار والجمعري - أعني من كان بيته وأهله في السفينة، بحيث يكون نسبته إلى جميع البنادر والبلدان على حد سواء، دون من كان أهله ومنزله في أحد البنادر مثلاً، فإنه يدخل في العنوان الآخر.

وبحكمهم أيضاً المكاري الذي لم يتخذ لنفسه وطناً وبنى على التعيش في

السفر. وكذا بعض أقسام الرعاة والصعاليك السائرة في البلدان بحيث يكون نسبتهم إلى جميعها على حد سواء. فجميع هذه تشترك في انصراف أدلة القصر عنها من أول الأمر وتخرج عنها موضوعاً كما لا يخفى.

وأما سائر أقسام المكارين والملاحين ونظائرهم فتختلف مع الأعراب ومشايبيهم، لكونهم ذوي أوطان معلومة ويكون السفر مُبعداً لهم عن أوطانهم، غاية الأمر كثرة تحقق السفر منهم.

فيكون خروجهم عن حكم القصر بعنوان آخر مخصص لأدلة.

وما هو الملاك في خروجهم هو كون السفر عملاً لهم ومقوماً لشغلهم، كما دل عليه روايتا زرارة وابن أبي عمير. هذا.

وقد عرفت أن المشهور عبّروا عن ذلك بكون السفر أكثر من الحضر.

ويمكن أن يقال باستفادتهم ذلك من قوله **﴿وَلَا تَجِدُ أُمَّةً مُّسْلِمَةً إِلَّا أَوَّاهًا﴾**: «لأنه عملهم» بإلقاء الخصوصية: بتقريب أن خصوصية الاكتساب وكون الارتزاق من طريق السفر مما يقطع بعدم دخالته في الحكم. فلو فرض كون شخص يكارى من أول عمره إلى آخره في سبيل الله، بمعنى أنه يحمل الأشخاص والأثقال للناس تبرعاً ومجاناً فلا ينبغي الإشكال في وجوب الإتمام عليه.

هل يكون لخصوصية التحرف دخل في الحكم؟

وكذلك يمكن أن يقال بعدم دخالة خصوصية كونه ذا حرفة معينة كالمكاراة ونحوها من الصنائع والحرف المتقومة بالسفر أيضاً في ذلك، إذ بمناسبة الحكم والموضوع يستظهر أن موجب الحكم بالإتمام في هذه الأشخاص هو كون السفر متكرراً منهم وكونهم ملازمين له غالباً من غير دخالة لحثية التحرف في ذلك. ويدل على ذلك أن الظاهر رجوع الضمير في قوله: «لأنه» إلى السفر. فيستفاد

منه أن الملاك كون السفر بما هو سفر عملاً لهم، وهو عبارة أخرى عن تكرار وقوعه منهم ومزاولتهم معه؛ لا كون الحرف الخاصة المذكورة من المكاراة ونحوها عملاً. ولو سلم رجوع الضمير إلى كل واحد من مبادئ العناوين المذكورة كالمكاراة والملاحية ونحوهما أو إلى مجموع المكاراة وسائر المبادئ لكان المنظور أيضاً هذه المبادئ بما هي مشتملة على السفر لا بما هي هي. إذ بمناسبة الحكم والموضوع يعلم أن كون المكاراة مثلاً بما هي هي عملاً لا يقتضي الإتمام، بل إنما يقتضي ذلك بجهة اشتغالها على السفر وكون السفر متكرراً من المكاري بحيث لا يوجب له الشدة التي يوجبها سائر الأسفار.

فيرجع الأمر بالأخيرة إلى أن الملاك في وجوب الإتمام وعدم ثبوت القصر له هو عملية السفر وتكرره وكثرته بحيث يقلّ حضره في جنب سفره، فإنّ العرف يطلق على من كان مزاولاً لأمر أنّ هذا الأمر صار عملاً له. فبهذا البيان يمكن تصحيح ما عنوانه المشهور وذكروه في مقام بيان هذا الشرط من عدم كون السفر أكثر من الحضر.

وبالجملة قد ذكر المشهور هذا العنوان حتى في كتبهم المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقة عن الأئمة عليهم السلام، وليس منه في الأخبار السابقة عين ولا أثر، ولكن يمكن أن يقال باستفادته من التعليل الوارد في روايتي زرارة وابن أبي عمير، بعد إلقاء الخصوصيات التي يمكن ادعاء القطع بعدم دخالتهما في الموضوع، حيث إنّ العرف يفهم بمناسبة الحكم والموضوع أن إيجاب الإتمام في المذكورين إنما نشأ من تكرار السفر عنهم وكثرته وصيرورته أمراً عادياً لهم بحيث لا يوجب لهم المشقة الموجودة في سائر الأسفار الموجبة للقصر والترخيص، من دون أن يكون لخصوصية الحرفة والشغل دخل في ذلك. وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض الفروع الآتية أحياناً، فانتظروا.

هذا ولكن يقع الإشكال في أن مرادهم بالأكثرية هل هي الأكثرية بحيث يكون الحضر في جنب السفر معدوماً عرفاً ويقال في حق هذا الشخص إنه سفري، بنحو يكون الحضر منه كالسفر من غيره على خلاف طبعه وعادته، أو الأكثرية الدقية إماماً زماناً ككونه في كل شهر مثلاً أربعة عشر يوماً في الحضر وستة عشر يوماً في السفر، وإماماً عدداً ككون عدد أسفاره في كل شهر أزيد من عدد حضراته؟ فيه وجوه.

والأظهر بحسب الفهم العرفي هو الأول، أعني كون الشخص بحيث يكون حضره فانياً في جنب سفره، فإنّه الذي يطلق عليه عرفاً أن السفر عمل له، كما لا يخفى.^(١)

ثم إن الأولى هو التأمل التام في بعض العناوين الخاصة المذكورة في الروايات وجعلها مطرحاً للبحث، إذ لعل ذلك ينتج في استنباط الفروع المشتبهة. فنقول:

أما الأعراب فقد عرفت حكمهم وأنه يمكن القول بخروجهم من أدلة وجوب القصر تخصصاً، إذ الظاهر منها بيان حكم السفر الذي هو من الأمور الطارئة، أعني ما يحصل به البعد والتغرب من المنزل، والعرب البدوي منزله في السفر، فله منزل سيار ويبت متحرك، فلا يكون سيره في الأرض مبعداً له عن منزله. نعم، إذا سافر من هذا المنزل السيار بقصد الحج أو زيارة المشاهد مثلاً وجب عليه القصر، لخروجه

(١) الظاهر عدم صحة هذا التعبير، إذ أكثر المكاريين لا يكون حضرهم قليلاً وفانياً في جنب سفرهم، كما لا يخفى، حيث إنهم يقولون في أوطانهم لتهيئة المسافرين والأنفال، بل التعبير بالأكثرية أيضاً غير صحيح، وإنما المدار نفس الكثرة وضرورة السفر أمراً عادياً ومتعارفاً له بناء على إلقاء خصوصية التحرف. فلو كان مكار يسافر في شغله كل أسبوع مرة ويكون بقاءه في السفر ثلاثة و في الحضر أربعة فلا شك في وجوب الإتمام عليه. ثم لا يخفى أن كون السفر أكثر عدداً من الحضر إنما يتصور بناء على عدم اشتراط تخلل الحضر في صدق تكرار السفر والقول بتحقيقه بتكرار المقاصد أيضاً، فتدبر. ح ع - م.

بذلك من منزله وصيرورته مسافراً بحكم العرف، وقد عرفت أيضاً أن بعض المكارين والملاحين والرعاة أيضاً بحكمهم.

وأما الراعي فهو على أقسام: بعضها بحكم الأعراب، كما عرفت. وبعضها لا يتحقق منه السفر أصلاً، كمن يخرج دوابّ القرية في كل يوم إلى مرتع القرية ويرجعها في الليل. نعم، قد يكون لبعض الرعاة منزل مخصوص ووطن معين، فيتغربون عنه في أكثر السنة ويسافرون لرعي الأغنام في الصحاري، فهذا القسم من قبيل المكارين ومن بحكمهم.

ومن العناوين أيضاً التاجر الذي يدور في تجارته، كما في رواية السكوني. وقد تفرد هو بنقله ونقل نظيره، ولكن روايته هذه معمولة بها بين الأصحاب، حيث ذكروا هذه العناوين الخاصة في كتبهم المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقة عنهم عليه السلام وأفتوا على وقفها. فاللزام هو الدقة في مفادها، فنقول:

لا يخفى وجود الفرق بين التاجر الذي يدور في تجارته ومن بحكمه من الأمير والجبائي، وبين مثل المكاري والملاح ونظائهما، فإن المكاراة ونحوها متقومة بالسفر ويكون السفر بمنزلة الجنس لها بحيث لا يعقل تحققها بدونه؛ وهذا بخلاف التاجر وشقيقه، فإن السفر ليس جنساً لمثل التجارة والإمارة والجبائية، بل مفاهيمها مفاهيم غير مرتبطة بمفهوم السفر. نعم، قد يتوقف حصول بعض أفرادها من بعض الأشخاص على تحقق السفر، فالتجارة مثلاً أمرتقوم بوجود رأس مال حتى يشتري به متاع ويبيع للربح، وليست متقومة بمفهوم السفر، غاية الأمر أن تفاوت القيم وحصول الربح قد يكون بحسب اختلاف الأزمنة وقد يكون بحسب اختلاف الأمكنة، وفي القسم الثاني قد يحمل المتاع إلى المكان الآخر من دون أن يتوقف التجارة على مسافرة صاحبه، وقد تكون بحيث تتوقف على سفره بنفسه لتقويم المتاع وتحويله ونحو ذلك. وكيف كان فالتجارة ليست شغلاً سفيراً بحيث تقوم بالسفر ويكون السفر بمنزلة

الجنس لها، وهذا بخلاف المكاراة والملاحية ونحوهما، فإن السفر يكون بمنزلة الجنس لها، ويكون كلّ منها نوعاً منه. ونظير التاجر الأمير والجابي، كما في الرواية. وعلى هذا فيستفاد من وجوب الإتمام على مثل التاجر الذي يدور في تجارته أنّ وجوب الإتمام لا ينحصر فيمن يكون السفر مقوماً لشغله وحرفته، كما لا يخفى.

ثم إنّ المذكور في الرواية وإن كان خصوص من يدور في تجارته من سوق إلى سوق ويتبادر منه تعدد الأسواق على الترتيب الذي كان متداولاً في السابق من تأسيس الأسواق، كلّ شهر في بلد أو برية، إلا أنه يمكن دعوى القطع بعدم دخالة ذلك في الحكم، إذ بمناسبة الحكم والموضوع يعلم عدم الفرق بين من يدور في الأسواق المتكررة وبين من يدور بين سوقين كسوق بلده وسوق بلد آخر، سواء كان تجارته بحمل المتاع من هذا إلى ذاك وبالعكس أو كان من طرف واحد، لاشتراك الجميع في أن السفر ليس جنساً لشغلهم ولكن التجارة والاسترباح بالنسبة إليهم صادفاً من باب الاتفاق كثرة السفر وتكرره. وخصوصية كون الأسواق أزيد من اثنين أو كون جميعها خارج الوطن أو كون تجارته بحمل المتاع من الطرفين مما يقطع بعدم دخالتها في الحكم، بل خصوصية السوقية أيضاً لمقاة، لإمكان تحقق البيع والشراء في غير الأسواق، كما لا يخفى.

ثم إنّ هل يكون لخصوصية التجارة دخل في الحكم أو يعمّ سائر الحرف والمكاسب أيضاً إذا استلزم بالنسبة إلى شخص كثرة السفر وتكرره؟

يمكن دعوى القطع بعدم دخالتها بعد اشتراك الجميع في عدم كون السفر جنساً لها واستلزامها لمزواته اتفاقاً في حق أشخاص معينة.

فإذا كان شغله التحرير، أو التدريس، أو التجارة، أو الزراعة، أو نحوها ولم يكن لعمله باذل في بلده فاحتاج إلى أن يسافر في كلّ يوم أو كلّ أسبوع إلى بلد آخر أو محل آخر للاكتساب لزم عليه الإتمام، إذ بمناسبة الحكم والموضوع يعلم أن الموجب

لرفع القصر والترخيص هو كثرة السفر وصيرورته سهلاً وعادياً بالنسبة إلى هذا الشخص، بحيث لا يوجب بالنسبة إليه الشدة المناسبة للترخيص. ولا فرق في ذلك بين من يدور في التجارة أو في سائر الحرف والمشاغل.

وإذا انتهى إلقاء الخصوصية إلى هذا الحد فلا أحد أن يقول بإلقاء خصوصية الاكتساب والتحرف أيضاً وكون الملاك نفس الدوران من بلد إلى بلد. فالطلاب والمحصلون المسافرون كل يوم أو أسبوع لتحصيل العلم أيضاً مشمولون لهذا الحكم. وقد عرفت أن المشهور أيضاً لم يعتبروا التحرف والاكتساب في عنوان المسألة، بل عبروا عنه بكون السفر أكثر من الحضر. وتبين لك أيضاً إمكان استفادته من قوله: «لأنه عملهم» بإلقاء الخصوصية، فافهم وانتظر لذلك مزيد توضيح.

تذييل ومناقشة فيما سبق

اعلم أن العلامة في التذكرة بعد ما ذكر من شرائط القصر عدم زيادة السفر على الحضر، ومثل لها بالمكاري وسائر العناوين المذكورة في الروايات وعقبها بفروع، قال أخيراً: «هل يعتبر هذا الحكم في غيرهم، حتى لو كان غير هؤلاء يردّد في السفر اعتبر فيه ضابطة الإقامة عشرة أولاً؟ إشكال ينشأ من الوقوف على مورد النص، ومن المشاركة في المعنى.»^(١)

فيظهر منه الإشكال في التعدي عن العناوين الخاصة المذكورة في الروايات. بل ربما يظهر من المحقق في المعتبر أيضاً ذلك، حيث إنه استشكل في العنوان المشهور، كما عرفت، وعبر هو «قده» بأن لا يكون ممن يلزمه الإتمام سفرأ.^(٢) والظاهر أنه أراد بذلك الإشارة إلى العناوين الخاصة المذكورة في الأخبار، فيستفاد منه عدم التعدي عنها.

(١) التذكرة ١٩١/١ (=ط. أخرى ٣٩٥/٤)، الفرع الأخير من فروع البحث الرابع (عدم زيادة السفر على الحضر).

(٢) راجع المعتبر ٤٧٢/٢، الشرط الرابع من شروط القصر.

ونحن نقول: إن كان مرادهم الاستشكال في التعدي عن العناوين الخاصة حتى إلى العناوين المسانخة لها كساتقي السيّارات وملاحي الطائرات مثلاً في زماننا المسانخين للملاحين والمكارين حتى في كون السفر جنساً لشغلهم فالاستشكال بلاوجه؛ إذ فيه - مضافاً إلى التعليل بقوله: «لأنه عملهم» الشامل لهم قطعاً - أنه لو كان المذكور في الأخبار نفس العناوين الخاصة فقط لتعدينا منها أيضاً إلى العناوين المسانخة لها، للقطع بعدم دخالة خصوصية المكاراة والملاحية مثلاً وأنه إذا أُلقي هذه العناوين إلى أهل العرف لفهموا منها كون الملاك أمراً جامعاً بين المكاراة والملاحية مثلاً وبين غيرهما من العناوين غير المذكورة المسانخة لهما.

وإن كان مرادهم الاستشكال في التعدي عن ذوي الحرف المستلزمة للسفر إلى كلّ من تكرر عنه السفر ولولم يكن متحرّفاً به، كمن تكرر عنه السفر لتحصيل العلم أو الزيارة مثلاً، فله وجه، إذ تعميم مفاد الأخبار حتى تشمل مثل ذلك مشكل. وغاية ما يمكن أن يقال في تقييده أمران أشرنا إليهما سابقاً:

الأوّل: أن يقال بدلالة قوله: «لأنه عملهم» على ذلك، فإنّ الظاهر كما عرفت كون مرجع الضمير فيه نفس السفر لاعتوان المكاراة ونظائرها. ومعنى عملية السفر كثرته وتكرره عن الشخص بحيث يراه العرف مزاولاً للسفر دائماً سواء صدق عليه أحد العناوين الصناعية أم لم يصدق.

الثاني: إلقاء الخصوصية، بأن يقال: لو فرض قطع النظر عن عموم التعليل أيضاً كان المتبادر إلى ذهن العرف عدم دخالة خصوصية التحرف والتكسب، بل كان يحكم بمناسبة الحكم والموضوع أن الملاك في وجوب الإتمام صيرورة السفر بسبب التكرر عادياً للشخص، بحيث يرتفع عنه صعوبته ومشقته، سواء كان ذلك للتكسب وتحصيل المال أو كان للزيارة ونحوها، فيكون ذكر عنوان المكاراة ونحوها من باب المثال. هذا.

ولكن الظاهر عدم جواز التعدي إلى غير ذوي الحرف المتقوم حرفتهم بالسفر. بيان ذلك: أنه إذا أُلقي إلى العرف حكم الشارع بوجوب الإتمام على الملاح والمكاري ونظائرها، بل والتاجر الذي يدور في تجارته وشقيقه، لتبادر إلى أذهانهم أن سبب وجوب الإتمام عليهم كون السفر أمراً طبيعياً لهم، حيث إن كل شخص يختار بحسب طبعه وميله شغلاً من الأشغال الدنيوية يلائم طبعه ويكون نشاطه وسروره في رواجه، وحزنه وكأبته في كساده، من غير فرق بين أن يكون الاحتياج إلى نفقة المعاش داعياً له إلى اختيار أصل الشغل وبين أن يكون داعيه أمراً وراء ذلك ولو كان جهة قُرية. وبين الناس من يتفق أن يكون ميله الطبيعي إلى شغل يقوم بحسب النوع، كالمكارة ونظائرها، أو بحسب الشخص، كالتجارة وشقيقها، إلى المسافرة والدوران من هنا إلى هناك، فيكون كمال نشاط هذا الشخص بتهيؤ أسباب سفره كوجود المكتري والأحمال للمكاري مثلاً، وحزنه وكأبته بعدم تهيؤها الموجب لتعطله عن شغله؛ فيقبال سائر الناس المختارين لأشغال حضرية، بحيث يعدّ السفر تعطلاً لهم عن أشغالهم ويوجب فيهم كسلاً وحزناً. فهم اختاروا بحسب ميلهم الطبيعي أشغلاً حضرية، وهؤلاء أشغلاً سفرياً، وكلّ حزب بما لديهم فرحون، وكمال سرورهم في رواج شغلهم، ويكون السفر تعطلاً للحضرين، والحضر تعطلاً للسفرين. والعنوان الجامع للمكاري ونظائره كون السفر كالجنس لشغلهم، والعنوان الجامع للتاجر الذي يدور وشقيقه كون هذه الأشغال بالنسبة إليهم متوقفة على مزاوله السفر.

فإذا أُلقي إلى العرف حكم الإمام عليه السلام بعدم ثبوت القصر والترخيص لهذين الفريقين انسب إلى أذهانهم أن هذا الحكم ناش من كون السفر شغلاً لهم غير موجب لتعطلهم عن أشغالهم الطبيعية، وكونهم مائلين إليه بالطبيعة مسرورين بتهيؤ أسبابه، كما يشهد بذلك أيضاً قوله: «لأنه عملهم». فلا يشمل هذا الحكم لمن

يسافر كل أسبوع مثلاً للزيارة أو تحصيل العلم، لعدم كون السفر ملائماً لطبائعهم وموجباً لسرورهم ونشاطهم، بل يعدّون مدة السفر تعطلاً لهم عن أشغالهم ويكون موجباً لحزنهم وكأبتهم فناسب حكم القصر.

وبالجملة استفادة وجوب الإتمام لغير من يكون السفر شغلاً له ومقوماً لحرفته ولوبحسب هذا الشخص، كمن يدور في تجارته أو نجارته أو إمارته أو جبايته أو نحوها من الأشغال، من هذه الروايات الواردة في الباب في غاية الإشكال. فيجب العمل بعمومات أدلة القصر للمسافر بعد قصور أدلة الإتمام عن شمول غير ذوي الحرف. والقاء خصوصية العملية والشغلية وإن قربناه سابقاً لكنه مما لا وجه له بعد احتمال دخالتها. ولا يتوهم مما ذكرنا وجوب القصر على المكاري مثلاً إذا لم يكن سفره لتحصيل المال بل للأموال القريبة، لما أشرنا إليه من عدم كون المدار هو الاحتياج بل كون السفر عملاً وشغلاً وإن كان الداعي إليه أمراً قريباً.

وقد تحصل مما ذكرناه أن الحكم بالإتمام لكل من كان سفره كثيراً أو أكثر من حضره في غاية الإشكال وإن عبر بذلك المشهور. فالملك كون الشخص ممن بيته معه، أو ممن يكون السفر مقوماً لشغله وحرفته ولو من باب الاتفاق، فتدبر جيداً.

وهاهنا ست مسائل

حكم من كثر سفره في بعض السنة

الأولى: إذا اتخذ المكاراة أو نحوها عملاً له في الشتاء مثلاً دون الصيف ففي «نجم العباد» أنه يصلّي قصرأ في وجه^(١). وقال الشيخ «قده» في الحاشية: «لا يخلو عن إشكال، فلا يترك الاحتياط». واختار آخرون الإتمام.

(١) نجم العباد/ ١٨٥، في الشرط الخامس من شروط القصر.

وكيف كان فإذا فرض صدق عنوان المكاري مثلاً على هذا الشخص فهل يكفي ذلك في وجوب الإتمام عليه، أو الملاك صدق كون السفر عملاً، أو صدق كلا العنوانين؟ وهل المراد بكون السفر عملاً كونه عملاً دائماً حتى لا يشمل ذلك، أو كونه عملاً في الجملة؟

المسألة محل إشكال. نعم، لإشكال في اعتبار التكرار والمزاولة في صدق كون السفر عملاً.

ولكن لأحد أن يقول بكفاية المزاولة في بعض السنة أيضاً في صدقه. فاللازم هو الدقة في مفاد صحيحة زرارة المشتملة على قوله: «لأنه عملهم»، ثم النظر في أنها هل تشمل المقام أو لا، فنقول: قد عرفت أن الضمير في قوله رواه: «لأنه» إما أن يرجع إلى السفر، وإما أن يرجع إلى مبادئ الحرف المذكورة، أعني كل واحد من المكاراة ونظائرها، أو مجموعها.

والظاهر هو الأول. ويشهد له أيضاً مناسبة الحكم والموضوع، إذ بملاحظتها يستظهر أن سبب الحكم بالإتمام في هذه العناوين هو حيثية كثرة السفر وتكرره منهم. ويؤيد ذلك أيضاً قوله رواه في رواية هشام بن الحكم: «المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة». حيث إن الاستفادة منه كون الملاك هو الاختلاف وتكرار السفر، من دون دخالة لعنوان المكاراة والجمالية في ذلك. وقوله: «ليس له مقام» أيضاً يمكن أن يكون تأكيداً لذلك، وإن كان يحتمل أيضاً أن يكون ناظراً إلى الإقامة التي يأتي أنها قاطعة للكثرة. وبالجمله الظاهر رجوع الضمير في قوله: «لأنه» إلى نفس السفر، لما عرفت.

ويدل عليه أيضاً أن الظاهر من التعليل كونه بياناً لأمرار تكاثر وإرجاعاً إلى ما يراه العرف والمخاطب سبباً للحكم بالإتمام، وليس ذلك إلا كون السفر بما

هو سفر عملاً، بمعنى صيرورته أمراً عادياً له بنحو لا يوجد فيه ما هو المقتضي للترخيص في سائر المسافرين. فافتراق هذا المسافر عن سائر المسافرين المتحمّلين للشدة في السفر أمر مركّز في أذهان العرف، بحيث يمكن أن يدعى فيه ما ادعيناه في البدوي ونظائره من انصراف أدلة القصر عنه من أوّل الأمر.

هذا مضافاً إلى أنه لو فرض رجوع الضمير إلى مبادئ العناوين المذكورة كالمكارة ونحوها وجب الالتزام أيضاً بكون رجوعه إليها من جهة اشتغالها على حيثية السفر لا بما أنّها عنوان خاص كالمكارة مثلاً، والأكان في التعليل نحو مصادرة، إذ محصله على هذا أنه يجب على المكاري مثلاً الإتمام لأن المكارة عمله، وحاصله أنّه يجب الإتمام على المكاري لأنه مكار. فالواجب أن يلحظ في مرجع الضمير حيثية السفر، ومقتضاه عدم الاعتبار بحيثية المكارة ونحوها، وكون الإتمام دائراً مدار كون السفر عملاً. والعلة كما تكون معممة، تكون مخصصة لدوران الحكم مدارها نفيّاً وإثباتاً. فلازم ذلك عدم الاعتبار بصدق عنوان المكارة ما لم يصدق كون السفر عملاً. وإذا صدق كونه عملاً وجب الإتمام وإن لم يصدق المكارة. اللهم إلا أن يكون النظر في مرجع الضمير إلى السفر الخاص، أعني السفر المكاراتي مثلاً لا مطلق السفر، فيصير الملاك صدق كون السفر الخاص عملاً.

ثم إنّه بعد الفراغ عن ذلك يقع البحث في أنّه هل يكفي في صدق كونه عملاً له كونه مزاولاً في بعض السنة، أو لا يكفي ذلك في صدقه؟ فيه وجهان. وإثبات أحدهما مشكّل.^(١)

ثم إنه يتفرع على ما ذكرناه من كون الاعتبار بعنوان المكارة أو كون السفر

(١) الظاهر أن من يكاري في كلّ سنة ستة أشهر ففي زمن المكارة يصدق عليه أن السفر عمله. وادعاء انصراف الرواية عن مثله بلاوجه. ويشهد لذلك ما ورد من إتمام الأشتقان والجماعي، مع أن السفر عمل لهما في أوقات مخصوصة من السنة، كما لا يخفى. ح ع - م.

عملاً، أو كون السفر الخاص عملاً فروع آخر:

منها: ما إذا كان مكارياً ثم انصرف عنها وصار ملاحاً أو بريداً مثلاً بلافصل، فإن كان الاعتبار بكون السفر عملاً كان هذا العنوان باقياً قطعاً، بخلاف قسيمه، فإنهما يرتفعان ويتوقف الإتمام على صدق العنوان الطارئ. وصدقه في السفر الأول والثاني مشكل.

ومنها: ما إذا كان مكارياً يحمل الأثقال للناس، فاتفق في سفر أوسفرين أنه حمل المتاع لنفسه، فإنه في هذا السفر أو السفرين لا يكون مكارياً. والالتزام بوجود القصر عليه مشكل.

ومنها: ما إذا كان أحد من أول عمره إلى آخره يسافر لحمل أمتعة نفسه من بلد إلى بلد، حيث لا يصدق عليه عنوان المكارى. إلى غير ذلك من الفروع المفروضة، فتدبر جيداً.

حكم من كثر سفره في أقل من المسافة

المسألة الثانية: إذا كان السفر غير الموجب للقصر عملاً، ثم أنشأ في شغله سفرًا يوجبه، فهل يتم أو يقصر؟ مثال ذلك ما إذا كان عمله المكاراة فيما دون المسافة، أو المكاراة بالوجه المحرم كحمل الخمر مثلاً، أو المكاراة لاعتد الشمانية وإن تحققت من باب الاتفاق، ففي هذه الصور إذا اتفق منه سفر في عمله يوجب القصر لولا كونه في عمله، فهل يتم في هذا السفر، أو يتوقف الإتمام على صيرورة السفر الشرعي أعني الموجب للقصر عملاً بأن يتكرر منه ذلك؟ فيه وجهان.

وقد يستدل لوجوب القصر بأن الظاهر من إيجاب الإتمام على من شغله السفر كون هذا العنوان استثناء من أدلة القصر ورافعاً لحكمه، وهذا إنما يتم فيما إذا كان سفره بنحو يوجب القصر لولا طرؤه هذا العنوان، والسفر المحرم وأمثاله غير موجب له

ولولم يكن عملاً.

وفيه: أن المنظور في المقام ليس إثبات حكم الإتمام في الأسفار السابقة المحققة لعنوان العملية، بل في هذا السفر الجديد الذي يوجب القصر قطعاً لولا كونه في شغله. فاللازم على هذا المستدل إثبات أن الأسفار السابقة المحققة للعنوان أيضاً يجب أن تكون مما يوجب القصر.

ويمكن أن يستدل لذلك بصحيفة زرارة السابقة، حيث قال رحمه الله: «أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري والكري، والراعي، والأشتقان، لأنه عملهم». إذن الواضح أن المراد بقوله: «في سفر» ليس مطلق السفر بل ما يكون موجباً للقصر بحسب ذاته لولا طروء عنوان المكاراة ونحوها. فمحصل كلامه رحمه الله أن هذه الأربعة وإن تحقق منهم السفر الذي يوجب القصر بالنسبة إلى غيرهم لا يجب عليهم القصر لطرء هذه العناوين. ثم إن مرجع الضمير في قوله: «لأنه» نفس السفر كما عرفت سابقاً، وعلى هذا فمقتضى التعليل أن صيرورة السفر الموجب للقصر ذاتاً عملاً لهم أوجب عليهم الإتمام.

ويمكن أن يناقش في هذا الاستدلال أيضاً بعدم تسليم أن يكون المراد بالسفر في قوله رحمه الله السفر الخاص الموجب للقصر، ولعله رحمه الله أراد أن هذه الأربعة يجب عليهم الإتمام في جميع الحالات من الحضر والسفر بقسميه، فتدبر^(١).

(١) وربما يحمل على من كان التردد إلى ما دون المسافة عملاً له رواية إسحاق بن عمار. قال سألت أبا إبراهيم رحمه الله عن الذين يكررون الدواب يختلفون كل الأيام، أعليهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال: «نعم». وروايته الأخرى عنه أيضاً. قال: سألت عن المكارين الذين يكررون الدواب، وقلت: يختلفون كل أيام كلما جاءهم شيء اختلفوا؟ فقال: «عليهم التقصير إذا سافروا». (راجع الوسائل ٥١٨/٥ = ط. أخرى ٤٨٨/٨)، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديثين ٢ و ٣. وربما تحلان أيضاً على ما إذا أقاموا في البلد عشرة أيام، أو ما إذا لم يكر السفر عملاً لهم بل اختلفوا أحياناً. ح ع - م.

قاطعية الإقامة للكثرة

المسألة الثالثة: قد عرفت أن من شرائط القصر أن لا يكون المسافر كثير السفر، مع اختلاف التعبيرات الواقعة في كلماتهم عن هذا الشرط. واعتبار هذا الشرط إجمالاً مجمع عليه بين الأصحاب. نعم، لم يذكره ابن أبي عقيل، والصدوق في المقنع. ثم إن كثيراً من المتعرضين لهذا الشرط ذكروا أنه إن أقام في بلده عشرة أيام انقطع حكم الكثرة، ووجب القصر في السفر الذي بعدها، وادعى بعضهم عليه الإجماع ولكن في المعتبر: «أن دعوى الإجماع في مثل هذه الأمور غلط.»^(١) ولم يتعرض لهذا الفرع في المقتعة والهداية والانتصار والمراسم والكافي والغنية. وقال الشيخ في النهاية بعد ذكر المكاري ونظائره: «هؤلاء كلهم لا يجوز لهم التقصير مالم يكن لهم في بلدهم مقام عشرة أيام، فإن كان لهم في بلدهم مقام عشرة أيام وجب عليهم التقصير، وإن كان مقامهم في بلدهم خمسة أيام قصرُوا بالنهار وتَمَمُوا الصلاة بالليل»^(٢). وبالجملة قد تعرض كثير منهم لكون إقامة العشر في البلد قاطعة لحكم الكثرة.

وأما الإقامة في غير بلده فلم نر إلى زمن المحقق «قده» من تعرض لقاطعتها. نعم، ألحق المحقق والعلامة ومن تأخر عنهما بإقامة العشرة في بلده العشرة المنوية في غيره، واكتفى بعضهم بمطلق العشرة.^(٣) وفي مفتاح الكرامة عن الرسالة النجيبية

(١) المعتبر ٤٧٣/٢، في الشرط الرابع من شروط القصر.

(٢) النهاية ١٢٢، باب الصلاة في السفر.

(٣) قال المحقق في المختصر النافع ٥١: «وضابطه ألا يقيم في بلده عشرة، ولو أقام في بلده أو غير بلده ذلك قصر». قال في الرياض ج ٤ ص ٤٢٩: «وإطلاقها (أي الرسالة) كالعبارة... و إن اقتضى الاكتفاء في غير البلد بإقامة العشرة ولو من غير نية إلا أنَّ ظاهرهم تقييدها فيه بالنية، بل ادعى عليه الإجماع جماعة ومنهم شيخنا في الروض (ص ٣٩١) وخالي العلامة المجلسي. وراجع التذكرة ١٩١/١ (=ط. أخرى ٣٩٤/٤) و جامع المقاصد ٥١٣/٢ وغيرهما.

تقييد عشرة البلد أيضاً بالنية ثم قال: «ولم أجده موافقاً»^(١)

ثم إن بعض المتعرضين لقاطعية الإقامة المنوية في غير البلد ألحق بها إقامة الثلاثين متردداً.^(٢) وعن كثير منهم عدم الاكتفاء بالثلاثين.^(٣) نعم، ألحقوا بها العشرة الحاصلة بعد الثلاثين.^(٤)

وبالجملة فكلما تهم مختلفة متشعبة في باب انقطاع الكثرة. وقد استشكل في أصل انقطاعها - حتى بالنسبة إلى إقامة العشرة في البلد - المقدس الأرديلي، وتلميذه صاحب المدارك. وظاهر الحدائق القطع بعدم الانقطاع بذلك.^(٥) ولعل نظرهم في ذلك إلى ضعف بعض الأخبار الواردة في المسألة واضطراب متن الصحيح منها كما ستعرف، ولكن لا يخفى أن الضعف في المقام ينجر بعمل الأصحاب، كما سيظهر. ثم إن ما ذكره الشيخ في النهاية من حكم إقامة الخمسة في البلد قد وافقه فيه بعضهم، كابن حمزة في الوسيلة^(٦)، ولكن نفاه الأكثر.

وكيف كان فالمستند في هذه المسألة ثلاث روايات روى الشيخ ثنتين منها والصدوق ثالثتها. وادعى بحر العلوم «قده»^(٧) القطع بكون المجموع رواية واحدة اختلفت باختلاف الرواة في نقلها:

١ - مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي إسحاق

(١) مفتاح الكرامة ٥٦٩/٣، في الشرط الرابع من شروط القصر.

(٢) راجع المهذب البارع ٤٨٦/١؛ وجامع المقاصد ٥١٣/٢ وغيرهما مما هو مذكور في مفتاح الكرامة ٥٧٠/٣.

(٣) قال في الروض (ص ٣٩١): «... وإن كان الظاهر منهم (أي الأصحاب) عدم الاكتفاء بالتردد ثلاثين».

(٤) راجع الدروس ٢١٢/١؛ والروض ٣٩١؛ والرياض ٤٢٩/٤ وغيرها.

(٥) راجع مجمع الفائدة ٣٩١/٣؛ والمدارك ٤٥٢/٤؛ والحدائق ٣٩٨/١١.

(٦) راجع الوسيلة ١٠٨؛ والمهذب للقاضي ابن البراج ١٠٦/١.

(٧) راجع مفتاح الكرامة ٥٧٢/٣.

إبراهيم بن هاشم، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس بن عبدالرحمان، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن حدّ المكاري الذي يصوم ويتم؟ قال: «أَيُّمَا مَكَارِأَقَامَ فِي مَنْزِلِهِ أَوْ فِي الْبَلَدِ الَّذِي يَدْخُلُهُ أَقَلَّ مِنْ مَقَامِ عَشْرَةِ أَيَّامٍ وَجِبَ عَلَيْهِ الصَّيَامُ وَالتَّعَامُ أَبَدًا. وَإِنْ كَانَ مَقَامُهُ فِي مَنْزِلِهِ أَوْ فِي الْبَلَدِ الَّذِي يَدْخُلُهُ أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فَعَلَيْهِ التَّقْصِيرُ وَالْإِفْطَارُ.» ^(١)

٢- مارواه بإسناده عن سعد، عن إبراهيم بن هاشم، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس بن عبدالرحمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «المكاري إِنْ لَمْ يَسْتَقِرْ فِي مَنْزِلِهِ إِلَّا خَمْسَةُ أَيَّامٍ أَوْ أَقَلَّ قَصَرَ فِي سَفَرِهِ بِالنَّهَارِ وَأَتَمَّ بِاللَّيْلِ وَعَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَقَامٌ فِي الْبَلَدِ الَّذِي يَذْهَبُ إِلَيْهِ عَشْرَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرَ قَصَرَ فِي سَفَرِهِ وَأَفْطَرَ.» ^(٢)

٣- مارواه الصدوق بإسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المكاري إِذَا لَمْ يَسْتَقِرْ فِي مَنْزِلِهِ إِلَّا خَمْسَةُ أَيَّامٍ أَوْ أَقَلَّ قَصَرَ فِي سَفَرِهِ بِالنَّهَارِ وَأَتَمَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَعَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَقَامٌ فِي الْبَلَدِ الَّذِي يَذْهَبُ إِلَيْهِ عَشْرَةُ أَيَّامٍ أَوْ أَكْثَرُ يَنْصَرِفُ إِلَى مَنْزِلِهِ وَيَكُونُ لَهُ مَقَامُ عَشْرَةِ أَيَّامٍ أَوْ أَكْثَرَ قَصَرَ فِي سَفَرِهِ وَأَفْطَرَ.» ^(٣)

وفي مشيخة الفقيه: «وما كان فيه عن عبد الله بن سنان فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - ، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان.» ^(٤)

ولا يخفى عدم سلامة الأوليين من حيث السند، لكون ابن مرار مجهولاً وإن

(١) الوسائل ٥١٧/٥ (=ط. أخرى ٤٨٨/٨)، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق ٥١٩/٥ (=ط. أخرى ٤٩٠/٨) والباب، الحديث ٦؛ عن التهذيب ٢١٦/٣.

(٣) المصدر السابق ٥١٩/٥ (=ط. أخرى ٤٨٩/٨) والباب، الحديث ٥.

(٤) الفقيه ٤٣١/٤.

وثقه بحر العلوم وبعض آخر.^(١) هذا مضافاً إلى إرسال الأولى، وأمّا الثالثة فصحيحة من حيث السند ولكن في متنها نحو اضطراب. واتحاد الأوليين من حيث السند وتقارب الأخيرتين متناً مما يوجبان الحدس بكون الجميع رواية واحدة اختلفت متنها باختلاف الرواة في النقل، وكون البعض المبهم في سند الأولى عبارة عن عبد الله بن سنان، كما يؤيد ذلك أيضاً كثرة رواية يونس عنه. هذا.

ولكن التأمل التام ينفي هذا الحدس، إذ الأخيرتان متضمنتان لقاطعية الخمسة، والأولى تنفيها، وبين متنها ومتن الأخيرتين تباين بين، فكيف يحكم باتحاد الثلاثة. وصرف اتحاد الأوليين من حيث السند لا يقتضي كونهما رواية واحدة مع تفاوت المتن جداً، فافهم.

ثم لا يخفى أن يونس من الطبقة السادسة، ومن متكلمي أصحابنا وثقاتهم، وإن ضعفه بعض. ومنشأ ذلك مزاولته للعلوم العقلية. وعبد الله بن سنان من كبار الطبقة الخامسة، ومن مشايخ يونس.

ثم إن قاطعية إقامة العشرة لحكم الكثرة مما لا إشكال فيها إجمالاً. ويدلّ عليها الروايات وأفتى بها الأصحاب. وأمّا قاطعية الخمسة فيثبتها الأخيرتان وينفيها الأولى، فيقع التعارض بينها في ذلك فيرجع إلى عمومات وجوب الإتمام على المكاري ونظائره. ثم إن في المقام مناقشات: بعضها في الروایتين الأخيرتين، وبعضها في الثالثة فقط، وبعضها في الأولى فقط:

أما التي في الأخيرتين ففي قوله: «خمس أيام أو أقل». فإن انقطاع الكثرة بأقل من خمسة خلاف الإجماع. وجه بحر العلوم «قده»^(٢) بأن المراد من الأقل ليس الأقل من خمسة بل من العشرة، فكأنه قال: الخمسة أو مافوقها مما هو أقل من العشرة. ويشهد لذلك مقابلتها بالعشرة ومافوقها.

(١) راجع مفتاح الكرامة ٥٧٢/٣، وتنقيح المقال ١٤٤/١.

(٢) راجع مفتاح الكرامة ٥٧٢/٣.

وأما التي في الثالثة ففي قوله: «وينصرف إلى منزله...» فإنّ الظاهر منه دخالة الإقامة معاً في إيجاب القصر في السفر المتخلل بينهما، أو في السفر الذي بعدهما، وكلاهما مخالفان للإجماع. ويمكن أن يذبّ عنها بجعل الواو بمعنى أو، أو بالحمل على كونه في مقام بيان الوظيفة للمكاري الذي صار من عادته أن يقيم عقيب كل سفر تحقق منه ذهاباً كان أو إياباً وأنّ وظيفته القصر أبداً حيث يقع كل سفر يصدر عنه بعد الإقامة، فتأمل.

وأما التي في الأولى فقط فنأشئة من قوله: «أبداً» مع ذكر لفظة «أو» في كلتا الفقرتين المتقابلتين.

بيان ذلك: أن ظاهر الفقرة الأولى المشتبهة على قوله: «أبداً» هو أن المكاري إذا كان من شأنه وعادته المستمرة أن يقيم في كل سفر في منزله أو في البلد الذي يدخله أقل من عشرة وجب عليه الصيام والتمام أبداً أي في جميع أسفاره. ولازم ذلك أن يكون مقابله المكاري الذي يتحقق منه أبداً إقامة العشرة في كلا البلدين، إذ مقابل من يتحقق منه إقامة الأقل في أحد البلدين هو الذي لا يكون إقامته أقل لافي هذا ولا في ذاك. وعلى هذا فيجب أن يكون الفقرة الثانية مع الواو ولا يناسب فيها ذكر «أو». وإن قلت: إنّ الفقرة الثانية صحيحة مع «أو» فإن الإقامة دائماً في أحد البلدين تكفي في ثبوت القصر أبداً، لزم منه أن يكون الفقرة الأولى مع الواو، إذ التمام إنّما يثبت للذي لا يتحقق منه إقامة العشرة لافي منزله ولا في مقصده.

وملخص هذا الإشكال أن ذكر لفظة «أو» في كلتا الفقرتين مع كون الحديث بقرينة قوله: «أبداً» في مقام بيان تقسيم المكاري إلى من يتمّ أبداً ومن يقصر كذلك غير مناسب، إذ مفهوم ما اشتمل على لفظة «أو» يجب أن يذكر بالواو، وبالعكس. هذا.

ولكن الظاهر اندفاع هذا الإشكال، إذ يظهر من سؤال الرواي أنه كان مركزاً

في ذهنه اختلاف المكارين في الحكم باختلاف الإقامة، وكون بعض الإقامةات مما يوجب انقطاع كثرة السفر موضوعاً أو حكماً، فسأل الإمام عليه السلام عن حدّ الإقامة التي توجب ذلك.

وبعبارة أخرى: لما كان المكارة تستلزم عادة مقداراً من الإقامة في المنزل وفي المقصد لتهيئة أسباب السفر، وكان المركز في ذهن السائل أن هذا القبيل من الإقامة لاتضرّ بحكم الكثرة وأن بعضاً منها مما يوجب زوال حكمها سأل الإمام عليه السلام عن التمييز بينهما، فأجابه الإمام عليه السلام بأن الإقامة إن كانت أقلّ من عشرة فلا تضرّ بحكم الإتمام والكثرة أبدأ، سواء كانت في المنزل أو في بلد آخر، وإن كانت أكثر من عشرة أضرّت به كذلك. فالحديث بصدّد تعيين الإقامة التي توجب زوال حكم الكثرة وتمييزها مما لا توجب ذلك، وليس في مقام تقسيم المكاري إلى من يتم دائماً ومن يقصر كذلك حتى يستشكل بأن ذكر لفظة «أو» في كلتا الفقرتين غير مناسب.

وربما يناقش في هذه الرواية أيضاً بأن الظاهر منها كون إقامة العشرة في البلد الذي يدخله موجبة للقصر في السفر المتقدم عليها بنحو الشرط المتأخر؛ وهو خلاف الإجماع.

ولكن الظاهر اندفاعها أيضاً، إذ المتأمل في الأخبار الثلاثة يظهر له كونها بصدّد بيان وظيفة المكاري بالنسبة إلى الأسفار المتحققة منه بعد الإقامة، فافهم.

هل الإقامة في المقصد قاطعة للكثرة؟

وكيف كان فكون إقامة العشرة إجمالاً قاطعة لحكم الكثرة مما لا إشكال فيه ويدلّ عليه الروايات وأفتى به الإصحاح، فيجب الإفتاء به.

نعم، يبقى الإشكال في أنه هل يقتصر في ذلك على الإقامة في المنزل أو يحكم بما تضمنته الروايات من عدم الفرق بين كونها في المنزل أو في البلد الذي يذهب إليه؟

ووجه الاختصار أن المذكور في كلمات الأصحاب إلى زمان المحقق هو قاطعية الإقامة في المنزل فقط ولم يتعرضوا لقاطعية غيرها، فلعلهم أعرضوا عن هذه القسمة من مفاد الروايات، فيقتصر في تخصيص أدلة الإتمام للمكاري على المتيقن. ووجه التعميم منع ثبوت الإعراض، إذ صرف عدم التعرض لا يدلّ عليه. ويؤيد ذلك اعتماد مثل المحقق والعلامة على الروايات حتى بالنسبة إلى هذه القسمة من مفادها. ولعل وجه عدم تعرض الأصحاب لذلك استبعادهم لهذا الحكم، إذ الإقامة في الوطن لما كانت مقابلة للسفر حقيقة أمكن أن يقال بقاطعتها لكون السفر عملاً، وأمّا الإقامة في بلد آخر فلا يخرج بها الشخص عرفاً عن كونه مسافراً ولو كانت مع القصد، خصوصاً إذا كانت لتهيئة أسباب السفر الذي يكون عملاً، فهو مع كونه مقيماً يكون عرفاً في سفره شغله ويكون بصدد تهيئة أسباب إقامة السفر، فلا وجه للحكم بقصره حيث لم يخرج عن كونه مسافراً ومتلبساً بالسفر الذي هو شغل له، فتدبر.

هل يعتبر في الإقامة القصد؟

ثم على فرض التعميم فهل يعتبر القصد والنية في كلتا الإقامةتين، أو لا يعتبر أصلاً، أو يفصل بين الإقامة في المنزل وبين الإقامة في بلد آخر فيعتبر القصد في الثانية دون الأولى؟ وجوه. أوجهها الأخير كما سيظهر. وأبعدها الأول، إذ المسافر بوصله إلى الوطن يخرج عن كونه مسافراً ويصير حاضراً حقيقة، من غير دخالة لقصد الإقامة في ذلك؛ فيجب الحكم بعدم دخالة النية في المقام وخروجه عن مصداق كثير السفر وإن كانت إقامته بلا قصد؛ وهذا بخلاف الإقامة في غير الوطن، فإنّ المسافر لا يخرج بها عرفاً عن كونه مسافراً وإن كانت مع النية، غاية الأمر أن الشارع حكم بكونه في حكم الحاضر إذا كانت منوية. والظاهر أن صيرورته بحكم

الحاضر تعبداً أوجبت حكمه بزوال حكم الكثرة عنه، فيعتبر في قاطعيتها حكماً أن تكون مع النية. وبالجملة بمناسبة الحكم والموضوع يعلم أن مناط الحكم بالقاطعية في غير البلد هو صيرورة المسافر بسبب الإقامة بحكم الحاضر تعبداً، ومن الواضح أنه يعتبر في ذلك النية والقصد كما سيظهر في محله. وإذا صار الحضور التعبدى موجباً لزوال حكم الكثرة إذا كان بمقدار عشرة أيام فالحضور الحقيقي إذا كان بهذا المقدار قاطع لحكمها بطريق أولى، ومن المعلوم أن تحقق الحضور في الوطن لا يتوقف على النية بل يتحقق حقيقة ولولم توجد النية.

وأما الوجه الثاني فيعده أن مقتضاه ثبوت القصر في سفرواحد بعد ثبوت التمام في نفس هذا السفر، إذ المقيم في غير الوطن متردداً لا يخرج عن كونه مسافراً لا عرفاً ولا شرعاً ما لم يبلغ الثلاثين. ولازم الوجه الثاني أن المكاري الذي أقام في غير بلده متردداً ما لم يبلغ العشرة يتم لكونه كثير السفر، وإذا بلغ العشرة يشرع في القصر وإن لم يخرج بعد من البلد، وهذا مستبعد جداً، فتأمل.

وبما ذكرنا يظهر كون الوجه الثالث أوجه الوجوه، إذ لا يرد عليه ماورد على الأولين. نعم، يرد عليه أن كلتا الإقامةتين ذكرتا في الحديث بمساق واحد، فلما أن يعتبر في كليهما القصد وإما أن لا يعتبر في واحدة منهما، وأما التفصيل فهو خلاف سياق الحديث. اللهم إلا أن يقال: إن الحديث دل على كون الإقامة قاطعة للكثرة في الجملة، من دون أن يكون فيه اسم من القصد، والتفصيل أمر استفدناه بمناسبة الحكم والموضوع، ولانسلم كون سياق الحديث آيياً عنه، فتدبر جيداً.

هل تختص قاطعية الإقامة بالمكاري أو تعم؟

المسألة الرابعة: هل قاطعية الإقامة لكثرة السفر تختص بالمكاري كما قيل اقتصاراً على مورد النص، أو تجري في جميع من كان السفر عملاً كما نسب إلى

المشهور؟ الظاهر هو الثاني. إذ المترائي من الحديث ثبوت هذا الحكم للمكاري بما أنه كثير السفر وأن السفر عمل له ويكون بذلك مغايراً لسائر المسافرين في الحكم، فيجب إلقاء خصوصية المكاراة. وبالجمله بعد التأمل يحصل القطع بعدم دخالة خصوصية المكاراة في هذا الحكم، ولأجل ذلك ذهب الأكثر إلى التعميم.

هل يعتبر في الإقامة التوالي أم لا؟

المسألة الخامسة: من الغريب في هذا المقام ما ذكره الشهيدان وتبعهما بعض من تأخر عنهما من عدم اعتبار التوالي في الإقامة القاطعة للكثرة، وكفاية العشرة ملفقة بشرط أن لا يتخللها مسافة شرعية، فلا يضر بإقامة العشرة الخروج إلى مادون المسافة في أثنائها.

قال في الدروس: «لو تردد في قرى دون المسافة فكل مكان يسمع أذان بلده فيه فيحكمه وما لافلا. نعم، لو كمل له عشرة متفرقة في بلد قصر.»^(١)

ومعنى كلامه «قده» أن إقامته في البلاد المتقاربة التي يسمع فيها أذان بلده أيضاً تحسب من جملة العشرة، وأما إقامته في البلاد التي لا يسمع فيها أذان بلده فلا تحسب منها ولكن لا تنظر بإقامة العشرة أيضاً بل يتصل ما قبلها بما بعدها إذا كان المجموع عشرة.

أقول: هذا الحكم من الغرائب، إذ الخارج إلى مادون المسافة وإن لم يكن مسافراً شرعاً لكنه لا يصدق عليه المقيم قطعاً. نعم، لو كان الملاك هو التعطل عن السفر الشرعي لكان ما ذكره وجيهاً، ولكنه لا دليل على قاطعية ذلك، بل غاية ما يدلّ الروايات على خروجه عن حكم كثير السفر مع كونه داخلياً فيه موضوعاً هو المقيم عشرراً في منزله أو في البلد الذي يدخله، ولا شك أن المأخوذ في مفهوم الإقامة هو

(١) الدروس ٢١٢/١؛ وراجع الروضة ٣٧٣/١، ومجمع الفائدة ٣٩٧/٣، وغيرهما مما هو مذكور في مفتاح الكرامة ٥٧٣/٣.

التعطل عن السير والدوران مطلقاً وأن المتبادر من إقامة العشرة كونها بنحو الاتصال، فتدبر جيداً.

هل يثبت حكم الكثرة في السفر الثاني أو الثالث؟

المسألة السادسة: إذاوجب القصر على كثير السفر فهل يعود حكم التمام في السفر الثاني، أو الثالث؟ قولان:

اختار الأول جمع، منهم المحقق «قده»، على ما حكاه عنه تلميذه صاحب كشف الرموز.^(١)

واختار الثاني جمع، منهم الشهيدان «قدهما». ^(٢) وحكي عن أولهما أنه استدل لذلك في الذكرى بأن الاسم قد زال عنه بالإقامة وصار كالمبتدأ فيحتاج في عوده إلى تكرار السفر ثلاثاً.

أقول: من الواضح فساد هذا الاستدلال، لعدم كون إقامة العشرة موجبة لخروج المكاري مثلاً عن كونه مكاريّاً أو كون السفر عملاً له عرفاً. وحكم الشارع بالقصر في السفر الأول ليس لخروجه موضوعاً، بل هو حكم تعدي، فيقتصر في تخصيص عمومات أدلة الإتمام على القدر المتيقن.

وربما يستدل للشهيد أيضاً باستصحاب حكم المخصص، كما ربما يستدل لخلافه بعموم العام. وهذا هو الأقوى، ويدل عليه أيضاً الخبر السابق الذي رواه يونس عن بعض رجاله، إذ كما يدل فقرته الثانية على وجوب القصر في السفر الواقع بعد إقامة العشرة يدل فقرته الأولى على وجوب الإتمام في السفر الواقع بعد إقامة الأقل، والسفر الثاني في المقام واقع بعد إقامة الأقل فيدخل في عموم الفقرة

(١) راجع كشف الرموز ١/٢٢٤؛ والسرائر ١/٣٣٩؛ والمدارك ٤/٤٥٣؛ والرياض ٤/٤٣٠.

(٢) راجع الذكرى ٢٦٠؛ والروض ٣٨٩؛ وغيرهما المذكور في مفتاح الكرامة ٣/٥٧٥.

الأولى.^(١) وإن شئت قلت: إنَّ حكم الإمام عليه السلام بالقصر بعد إقامة العشرة إمّا أن يكون بالنسبة إلى السفر الأوّل فقط، وإمّا أن يكون بالنسبة إلى جميع الأسفار إلى آخر العمر، وإمّا أن يكون بالنسبة إلى سفرين أو أكثر. لاسيّل إلى الثالث، لعدم بيانه في الحديث مع كونه في مقام البيان، والثاني باطل إجماعاً وقطعاً فتعين الأوّل لأنه المتيقن.

ثم إنَّ دلالة الحديث على وجوب القصر في السفر الأوّل بعد الإقامة، مع أن الاسم لم يزل بعد كما عرفت، حجة قاطعة على وجوب القصر في السفر الأوّل فيمن شرع في المكارة ابتداء بطريق أولى وإن فرض صدق الاسم عليه أيضاً في السفر الأوّل.

فإن قلت: هذا في السفر القصير والمتعارف مسلم وأما إذا كان سفره طويلاً فوق العادة بحيث شغل السنة مثلاً فالظاهر وجوب الإتمام عليه في السفر الأوّل أيضاً مع صدق الاسم. قلت: الحديث يدلّ في الجملة على أنّ صرف الشروع في السفر بقصد المكارة لا يوجب الإتمام. فمن قصد سفرًا طويلاً ابتداءً أو بعد إقامة العشرة ففي أول شروعه فيه لا يجوز عليه الإتمام قطعاً، وحينئذٍ إمّا أن يقال بشبوت القصر إلى آخره، أو يقال بشبوت الإتمام في أثناؤه. لاسيّل إلى الثاني، لعدم تعيين الموضع الذي يحكم فيه بالشروع في الإتمام، فيتعين الأوّل. فيكون الاعتبار بوحدة السفر وتعدده، فيثبت القصر في السفر الأوّل مطلقاً. قصيراً كان أو طويلاً، ابتداءً كان أو بعد الإقامة ويثبت الإتمام في الأسفار الواقعة بعده.^(٢)

(١) الظاهر أن الحديث في مقام بيان أن أيّ إقامة تضر بحكم الكثرة ورافعة لحكمها، وأيّ إقامة لاتضر، وأما أنها بعد تحققها فلاي أيّ زمان يبقى أثرها فليس الحديث بصدد بيانه، وليس في مقام بيان أن كل سفر تعقب إقامة العشرة يقصر فيه، وكل سفر تعقب إقامة الأقل لا يقصر فيه، وإلا لوجب على من أقام في الوطن عشرة ثم سافر وأقام في المقصد أقل من العشرة أن يقصر في الذهاب ويتم في الإياب، مع وضوح بطلانه كما لا يخفى. ح - ع - م.

(٢) مقتضى ما ذكره (مدّ ظله العالی) وجوب القصر دائماً فيما إذا كان هناك مكاراً أو ملاح يسافر في كلّ سنة سفرًا طويلاً جداً بحيث يشغل أحد عشر شهراً منها ويقيم شهراً في بلده أو بلد آخر واستمر ذلك مدة عمره، والالتزام بذلك مشكل. ح - ع - م.

الرابع: أن لا يقطع السفر بإحدى القواطع

ومن شروط القصر أن لا يقطع السفر بإحدى القواطع الثلاث، أعني المرور بالوطن، وقصد إقامة العشرة، وإقامة ثلاثين متردداً. ولا إشكال في قاطعية هذه الثلاثة. وأما المرور بالموضع الذي له فيه ملك ففي قاطعيته خلاف وسيأتي بيانه.

وهذا الشرط يذكر في مقامين: الأول: في تحديد السفر الموجب للقصر، حيث إنه يشترط في ثبوت القصر أن يكون من أول الأمر قاصداً للمسافة التي لا يقطعها إحدى القواطع. فلو عزم على مسافة ناوياً للمرور على الوطن أو الإقامة في أثنائها قبل بلوغ الثمانية لم يثبت القصر أصلاً. الثاني: في بيان ما يقطع السفر ويزيل حكمه بعد تحققه وإيجابه للقصر. ونحن نجعل المقامين مقاماً واحداً، طلباً للاختصار، ونذكر حكم القواطع الثلاث في فصلين:

الفصل الأول:

في بيان قاطعية الوطن، وتحديدده

لا إشكال في كون المرور بالوطن ولو أنا ما قطعاً للسفر حقيقة، وكون تخلله في أثناء الثمانية مع العزم موجباً لعدم ثبوت القصر من أول الأمر. فإنه مع تخلله يصير السفر سفرين حقيقة، ولكل منهما حكمه، والمفروض قصور كل منهما عن مقدار المسافة المعتبرة.

بيان ذلك: أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ الآية، لا يراد منه كون مطلق الضرب والسير في الأرض موجباً للقصر، بل ما ينطبق عليه عنوان السفر في مقابل الحضر، وقد أخذ في مفهوم السفر

التغرب عن الوطن والبعد عنه. فمن مربوطنه ولو آنأ ما فقد خرج عن موضوع المسافر حقيقة وصار مصداقاً للحاضر، ولا يشمل في هذا الحال أدلة التقصير قطعاً. وحينئذ فإذا خرج عن وطنه ثانياً يكون خروجه هذا إنشاء لسفر جديد، لانقطاع السفر السابق حقيقة بالحضور في الوطن، ولو فرض إطلاق المسافر عليه في هذا الحال فإنما هو بنحو من العناية وإذا انقطع السفر اللاحق عن السابق حقيقة وصارافردين مستقلين للمسفر كان لكل منهما حكمه، والمفروض قصور كل منهما عن مقدار المسافة، فلا يثبت القصر أصلاً.

فهذا إجمالاً مما لا شك فيه. وإنما المهم بيان حقيقة الوطن وما هو المراد منه، مع قطع النظر عما نسب إلى المشهور من إثبات الوطن الشرعي بإقامة ستة أشهر، فإنه أمر آخر وسيأتي بيانه. والمقصود فعلاً بيان ما قد يسمونه بالوطن العرفي.

ف نقول: الظاهر أن انتزاع مفهوم الوطنية عن مكان ليس بلحاظ الاعتبارات والحالات السابقة من كون المكان محلاً لولادة الشخص، أو مسكناً لآبائه وأجداده، أو مقرراً لأبويه حين ولادته ونحو ذلك، ولا بلحاظ الاعتبارات والحالات اللاحقة، ككونه عازماً على الإقامة فيه إلى حين موته أو إلى أمد بعيد. وبالجملة ليس انتزاع مفهوم الوطنية عن مكان بلحاظ الحالات والإضافات السابقة أو اللاحقة، بل هي مفهوم تحكي عن علاقة وإضافة فعلية بين الشخص والمكان المخصوص بحسب الوضع الفعلي لهذا الشخص، حيث إن كل شخص يختار بحسب طبعه وميله بلداً من البلاد لإقامته وإقامة أهله وأولاده، ويوجد بينه وبين هذا البلد علاقة خاصة، بحيث لو خلى وطبعه يكون باقياً في هذا المكان ويكون خروجه منه أمراً طارئاً ناشئاً من المزعجات والقواسر الطارئة ويرجع إليه بحسب طبعه بعدما ارتفع القواسر. فهذا البلد يسمى عرفاً بالوطن.

وبعبارة أخرى: الوطن عبارة عما هو المقرّ الفعلي للشخص بحسب وضعه

الفعلي، بحيث لولا طروء المزعجات والقواصر، أعني الحوائج الداعية إلى السفر، لكان مستقراً فيه غير خارج منه، وآية ذلك رجوعه إليه بحسب طبعه وعادته بعد مأخذ حفظه من سفره وارتفع حاجته فيه. وهذا من غير فرق بين أن يكون اختياره لهذا البلد من جهة كونه محلاً للإقامة أبائه وأقاربه، أو لكونه بلداً مناسباً لشغله وحرفته، أو لكون مائه وهوائه ملائمين لمزاجه، أو لكون سيرة أهله وأخلاقهم مناسبة لروحه، أو لكونه محلاً لما هو طالبه من كسب العلوم والآداب، أو لغير ذلك من الجهات. وسواء كان له في هذا البلد ملك أو منزل مملوك أو غير مملوك، أو لم يكن، بل كان من سكان المدارس أو المساجد والمعابر. وسواء كان من قصده البقاء في هذا البلد إلى أن يموت فيه، أو لم يقصد ذلك، بل لم يلتفت إليه أصلاً. بل يمكن أن يقال بعدم إضرار التوقيت أيضاً في صدق الوطن إذا كان قاصداً للإقامة فيه مدة مديدة إقامة سائر الناس في منازلهم من جهة اقتضاء وضعه الفعلي لذلك. فالطلاب المجتمعون في مجامع الحوزات العلمية المقيمون فيها عشرين سنة أو أزيد ربما يعدّون متوطنين في تلك المجامع العلمية وإن لم يكن من قصدهم البقاء فيها دائماً. والتاجر الذي ارتحل عن مسقط رأسه إلى بلد آخر وصار فيه مشغلاً بشغله وتجارته واتخذ فيه داراً للإقامته وإقامة أهله ربما يعدّ هذا البلد وطناً له وإن كان من قصده أن يرجع في آخر عمره إلى مسقط رأسه. وهكذا.

وبالجملة لا يلاحظ في انتزاع عنوان الوطن الاعتبار والإضافات السابقة أو اللاحقة، بل الإضافة الفعلية بين الشخص ومقرّه. فما هو المقرّ الفعلي للشخص بحيث يبقى فيه لوخلّي وطبعه يسمى وطناً له.

ويدلّ على ذلك كلمات أهل اللغة أيضاً في تفسير الوطن والموطن واشتقاقتهما:

قال في الصحاح: «الوَطَنُ محلّ الإنسان. وقد خفّفه رؤية بقوله:

أوطنت ووطناً لم يكن من وطني

لو لم تكن عاملها لم أسكن

بها ولم أدرج بها في الدجن

وأوطان الغنم: مرابضها وأوطنت الأرض، ووطنتها توطئاً، واستوطنتها أي اتخذتها ووطناً. وكذلك الأتطان، وهو افتعال منه.^(١)

وفي القاموس: «الوطن، محرّكة ويسكن: منزل الإقامة، كالموطن، ومربط البقر والغنم. جمعه: أوطان. ووطن به يطن، وأوطن: أقام. وأوطنه ووطنه واستوطنه: اتخذته ووطناً. ومواطن مكة: مواقيها».^(٢)

وفي المنجد: «وطن يطن ووطناً، وأوطن إيطاناً بالمكان: أقام به. وطن، وأوطن، وتوطن، وأطنن، واستوطن البلد: اتخذته ووطناً. (إلى أن قال): الوطن: منزل إقامة الإنسان، ولدفيه أولم يولد. وربط المواشي. جمعه: أوطان. الموطن: الوطن».^(٣)

ثم لو أتيت عن تسمية بعض مذكرناه باسم الوطن فلا يضرنا فيما نحن بصدد، إذ ليس حكم الإتمام دائراً مدار صدق عنوان الوطن، بل يدور مدار صدق الحضور والخروج عن صدق عنوان المسافر الذي يعتبر في مفهومه التغرّب عن المقرّ الفعلي ومحل الإقامة. والآية الشريفة والأخبار الماثورة إنما تكون بصدد بيان وجوب القصر على من خرج عن مقرّه الفعلي وبعّد عن محل إقامته وصار بذلك ملازماً لمشقة زائدة موجبة للترخيص. فالمرور بالمقرّ الطبيعي الفعلي مما يوجب زوال عنوان المسافر ولوسلم عدم صدق عنوان الوطن على كلّ مستقر ومقام. وقد عرفت سابقاً أنّ البدوي الذي يكون بيته معه، وكذا الملاح الذي يكون في بيت يتردد فيه حيث يشاء إنما يتّمان

(١) الصحاح ٢٢٤١/٦. وفيه: «ولم أدرج بها في الرّجن». ومعناها واحد.

(٢) القاموس المحيط ٢٧٦/٤.

(٣) المنجد ٩٠٦.

لعدم صدق عنوان المسافر عليهما، كما هو المستفاد من التعليقات الواردة في الروايات بالنسبة إليهما، ولا يدور حكم الإتمام فيهما على صدق عنوان الوطن على يتيهما السيّار. فالملك كل الملك في ثبوت القصر هو التفرّب عن البيت والمقرّ الطبيعي الفعلي سواء كان ثابتاً أو سيّاراً، وفي ثبوت الإتمام الرجوع إليه بحيث يصدق عليه أنه حضر في منزله وبيته.

وكيف كان فالمرور بالمقرّ الفعلي مما يوجب زوال عنوان السفر وارتفاع حكمه، سواء صدق عليه عنوان الوطن أم لا وسواء كان له فيه ملك أو منزل أم لا، ولانحتاج في ذلك إلى دلالة آية أو رواية كما هو واضح لا يخفى.

طوائف أخبار المرور بالملك

نعم، هاهنا أخبار ربما يومهم بعضها خلاف ما ذكرناه، وقد اختلف مضامينها، وباعتبار ذلك تنقسم إلى أربع طوائف:

الأولى: ما تدلّ على أن مرور المسافر بملكه الثابت من الضيعة أو الدار قاطع لسفره وإن لم يكن الموضع وطناً له. بل في بعضها كفاية النخلة الواحدة أيضاً في ذلك.

الثانية: ما تدلّ على عدم كون المرور بمثل الضيعة قاطعاً مطلقاً من غير تفصيل بين المستوطن وغيره.

الثالثة: ما تدلّ على أنّ المرور بالمنزل أو الدار أو الضيعة قاطع للسفر إذا كان يستوطنه لا مطلقاً.

الرابعة: ما تدلّ على ذلك مع تفسير الاستيطان أيضاً.

ومجموع أخبار المسألة تسعة: أربعة منها من الطائفة الأولى، واثنتان من الثانية، واثنتان من الثالثة، وواحدة من الرابعة:

أما الطائفة الأولى: ١- مارواه الصدوق بإسناده عن إسماعيل بن الفضل

الهاشمي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر من أرض إلى أرض، وإنما ينزل قراه وضييعته؟ قال: «إذ انزلت قراك وأرضك فأتم الصلاة، وإذا كنت في غير أرضك فقصر». ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن إسماعيل بن الفضل.^(١)

٢- مارواه الكليني عن محمد بن الحسن وغيره، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يخرج إلى ضييعته، فيقيم اليوم واليومين والثلاثة، أيقصر أم يتم؟ قال: «يتم الصلاة كلما أتى ضيعة من ضياعه». ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن محمد بن يعقوب. وفي قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نصر نحوه.^(٢)

٣- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى، عن عمران بن محمد، قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك، إن لي ضيعة على خمسة عشر ميلاً: خمسة فراسخ، فربما خرجت إليها فأقيم فيها ثلاثة أيام أو خمسة أيام أو سبعة أيام، فأتم الصلاة أم أقصر؟ فقال: «قصر في الطريق، وأتم في الضيعة».^(٣)

٤- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمارة بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يخرج في سفر فيمر بقرية له أو دار فينزل فيها؟ قال: «يتم الصلاة ولولم يكن له إلا نخلة واحدة ولا يقصر، وليصم إذا حضره الصوم وهو فيها».^(٤)

فهذه الأخبار الأربعة تدلّ على كون المرور بالملك مطلقاً قاطعاً للسفر، سواء

(١) الوسائل ٥٢٠/٥ (=ط. أخرى ٤٩٢/٨)، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق ٥٢٣/٥ (=ط. أخرى ٤٩٧/٨) والباب، الحديثان ١٧ و١٨.

(٣) المصدر السابق ٥٢٣/٥ (=ط. أخرى ٤٩٦/٨) والباب، الحديث ١٤.

(٤) المصدر السابق ٥٢١/٥ (=ط. أخرى ٤٩٣/٨) والباب، الحديث ٥.

كان الموضع وطناً له أم لا، كما يؤيد ذلك ترك الاستفصال فيها.

وأما الطائفة الثانية المخالفة لظاهر الطائفة الأولى بنحو التباين فثنتان كما عرفت:

١- مارواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن إسماعيل بن مرار [يسار - خ ل] عن يونس بن عبد الرحمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أتى ضيعته ثم لم يرد المقام عشرة أيام قصر، وإن أراد المقام عشرة أيام أتم الصلاة.»^(١)

٢- مارواه أيضاً عن سعد، عن إبراهيم، عن البرقي، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن موسى بن حمزة بن بزيع، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، إن لي ضيعة دون بغداد فأخرج من الكوفة أريد بغداد، فأقيم في تلك الضيعة، فأقصر أم أتم؟ فقال: «إن لم تنو المقام عشرة أيام فقصر.» ورواه البرقي أيضاً في المحاسن.^(٢) والمستفاد من الروایتين أن المرور بالضيعة لا يغير حكم السفر، وإنما يزول حكمه بنية إقامة العشرة التي هي من القواطع القطعية. ومقتضى ترك الاستفصال فيهما أيضاً عموم الحكم لمن استوطنها أولم يستوطنها.

وأما الطائفة الثالثة المفصلة بين صورة الاستيطان وغيرها من دون تعرض لتفسير

الاستيطان فروايتان أيضاً كما عرفت:

١- مارواه علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام. وقد جعلها في الوسائل خمس روايات باختلاف الرواة عن علي بن يقطين، وباختلافها في اللفظ، وباشتمال بعضها على السؤال والجواب واشتمال غيره على بيان الحكم فقط، ولكن الجميع ترجع إلى رواية واحدة، لا اشتراكها في المضمون ووحدة الراوي عن الإمام عليه السلام. نعم، في واحدة منها أن سعد بن أبي خلف قال: سأل علي بن يقطين

(١) المصدر السابق ٥٢٥/٥ (=ط. أخرى ٤٩٩/٨)، الباب ١٥ منها، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق ٥٢٦/٥ (=ط. أخرى ٤٩٩/٨) والباب، الحديث ٧.

أبا الحسن الأول عليه السلام. ولعل المستفاد منه كون سعد بنفسه حاضراً في مجلس الإمام عليه السلام، فيتعدد الراوي عنه عليه السلام، ولكن لا يبعد أن يكون هذا التعبير من سعد لالحضوره في المجلس بل لشدة اعتماده على نقل ابن يقطين.

وكيف كان فلنذكر الخمسة التي ذكرها في الوسائل:

١ - مارواه الصدوق بإسناده عن علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام أنه قال: «كلّ منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصير.»^(١)

ب - مارواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أيوب بن نوح، عن أبي طالب، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حماد بن عثمان، عن علي بن يقطين، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: إن لي ضياعاً ومنازل، بين القرية والقريتين الفرسخ والفرسخان والثلاثة؟ فقال: «كلّ منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصير.»^(٢)

ج - مارواه أيضاً عنه، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نصر، عن حماد بن عثمان، عن علي بن يقطين، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: الرجل يتخذ المنزل فيمرّ به أيتّم أم يقصر؟ قال: «كلّ منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك أن تتم فيه.»^(٣)

د - مارواه عنه، عن أحمد، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن علي، قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن رجل يمرّ ببعض الأمصار وله بالمصر دار وليس بالمصر وطنه، أيتّم صلاته أم يقصر؟ قال: «يقصر الصلاة، والضياع مثل ذلك إذا مرّ بها.»^(٤)

هـ - مارواه عنه، عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى، عن سعد بن أبي

(١) المصدر السابق ٥٢٠/٥ (=ط. أخرى ٤٩٢/٨)، الباب ١٤ منها، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق ٥٢٢/٥ (=ط. أخرى ٤٩٤/٨) والباب، الحديث ١٠.

(٣) المصدر السابق ٥٢١/٥ (=ط. أخرى ٤٩٣/٨) والباب، الحديث ٦.

(٤) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ٧.

خلف، قال: سأل على بن يقطين أبا الحسن الأول عليه السلام عن الدار تكون للرجل بمصر أو الضيعة، فيمرّ بها؟ قال: «إن كان مما قد سكنه أتمّ فيه الصلاة وإن كان مالم يسكنه فليقصّر.»^(١)

٢- مرواه الشيخ أيضاً عنه، عن أيوب بن نوح، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يسافر فيمرّ بالمنزل له في الطريق، يتم الصلاة أم يقصّر؟ قال: «يقصّر. إنّما هو المنزل الذي توطئه.»^(٢) و مراده عليه السلام أنّ ما قرع سمعك من كون المرور بالمنزل قاطعاً للسفر إنّما هو المنزل الذي توطئه. ولفظة «توطئه» ماض من التفعّل، أو مضارع من الإفعال أو التفعيل، أو التفعّل بحذف إحدى التائين كما لا يخفى.

فهذه الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ المرور بالمنزل أو الضيعة ليس بنفسه تمام الموضوع في إيجاب الإتمام كما هو مقتضى الطائفة الأولى، وليس أيضاً بلامرّ بحيث لا يغيّر حكم السفر أصلاً كما هو مقتضى الطائفة الثانية، بل هو قاطع للسفر وموجب للإتمام بشرط أن يكون المنزل أو الضيعة وطاناً.

فلو لم تكن الطائفة الثالثة في البين كان التعارض بين الأولين باقياً، ولكن بعد ورودها تصير شاهدة للجمع بينهما، فتحملان على الثالثة حمل المطلق على المقيد ويرتفع التهافت من البين. فهذا مقتضى الجمع بين الطوائف الثلاث.

فإن قلت: لانسلمّ تهافت الأولين، إذ الأولى أعم مطلقاً من الثانية، حيث فصل في الثانية بين قاصد الإقامة وغيره، فتحمل الأولى على الثانية ويجمع بينهما.

قلت: كون قصد الإقامة من القواطع كان أمراً واضحاً مفروغاً عنه، فلا يمكن حمل الطائفة الأولى على صورة قصد الإقامة. هذا مضافاً إلى صراحة بعضها في

(١) المصدر السابق ٥/٢٢٢ (ط. أخرى ٨/٤٩٤) والباب، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق ٥/٢٢٢ (ط. أخرى ٨/٤٩٣) والباب، الحديث ٨، عن التهذيب ٣/٢١٢.

كون الإقامة في الضيعة أقلّ من عشرة.

وكيف كان فظاهر الطائفة الأولى كون المرور بالضيعة مثلاً بما هو هو من القواطع، وظاهر الطائفة الثانية نقيض ذلك، فهما متهافتان بنحو التباين، ولكن الطائفة الثالثة بمنزلة المفسر لهما، حيث فصلّ فيها بين صورة الاستيطان وغيرها، والمتبادر من الاستيطان فيها مفهومه العرفي وقدمّر توضيحه.

ولكن هنا رواية أخرى مفصلة بين صورة الاستيطان وغيرها، مع التعرض لتفسير الاستيطان أيضاً، وصار هذا سبباً لقول المشهور بالوطن الشرعي في مقابل الوطن العرفي، وفسرّوا الوطن الشرعي بالموضع الذي له فيه ملك وقد بقي فيه ستة أشهر ولو متفرقة، وربما لا يساعد الرواية لما تسالموا عليه.

وقد جعلنا الرواية طائفة رابعة في هذا الباب، فلنذكرها ثم نشرح مفادها:

فقول: روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يقصر في ضيعته؟ فقال: «لأبأس مالم ينو مقام عشرة أيام، إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه». فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، فإذا كان كذلك يتمّ فيها متى دخلها». وقال: وأخبرني محمد بن إسماعيل أنه صلى في ضيعته فقصر في صلاته. قال أحمد: وأخبرني علي بن إسحاق بن سعد وأحمد بن محمد جميعاً أن ضيعته التي قصر فيها: الحمراء. ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن محمد بن إسماعيل بن بزيع إلى قوله: «متى دخلها»^(١)

هذه جميع روايات المسألة، وقد ظهر لك أنها تسعة. وأمّا الروايات الأخر التي ذكرها في الوسائل في هذا الباب فلا دلالة لها على حكم المسألة، إذ محط النظر في بعضها سؤالاً وجواباً إنما هو بيان مقدار المسافة الموجبة للقصر من غير نظر إلى بيان

حكم المرور بالضيعة، وبعضها محامل آخر، كما لا يخفى على التأمل. واللازم في كل مسألة تشخيص المواد العاملة، أعني الأخبار المرتبطة بها وتمييزها من غيرها حتى لا يختلط الأمر ولا يشتبه على الطالب، وقد عرفت أن ما يرتبط بمسألتنا هذه تسعة، وقد قسمناها إلى أربع طوائف، وأشرنا إلى وجه الجمع بينها، وبقي الإشكال في الأمر الرائد الذي يشتمل عليه الأخيرة، أعني تفسير الاستيطان، فانتظر لبيان.

إشكالان وتفصيلان

الأول: قد يتوهم أن بين الطائفة الثانية والثالثة عموماً من وجه، لدلالة الثانية على وجوب القصر على من لم يرد المقام عشرة أيام في ضيعته ووجوب الإتمام على من أراده، تحقق الاستيطان أم لم يتحقق، ودلالة الثالثة على وجوب القصر على من لم يستوطن فيها، ووجوب الإتمام على من استوطن أقام فيها أم لم يقم. فإذا قيّدنا كلا من الطائفتين بالأخرى كان مقتضاه وجوب الإتمام على المستوطن المقيم والقصر على من فقد الوصفين، وبقي حكم المقيم فقط والمستوطن فقط غير مبين. ولازم ذلك كون المارّ بضيعة أسوأ حالاً من غيره، لكفاية الإقامة فقط في إيجاب الإتمام بالنسبة إلى غيره بلا إشكال. ثم إن الالتزام بإطلاق الطائفة الثالثة وطرح الثانية أشكل، لاستلزامه عدم كون الإقامة ذات حكم أصلاً، فيبقى الالتزام بإطلاق الطائفة الثانية وطرح الثالثة رأساً، فيكون الحكم دائراً مدار الإقامة وعدمها، ولا أثر للاستيطان أصلاً.

أقول: هذا إشكال غريب واضح الفساد، بداهة أن أخبار الإقامة ليست بصدد بيان حكمين: إيجاب إقامة العشرة للإتمام وإيجاب إقامة الأقل للقصر، بل تتضمن حكماً واحداً وهو ثبوت الإتمام لمن أقام العشرة، وأمّا القصر فهو مما يقتضيه نفس طبيعة السفر لإقامة الأقل. وكذلك الأخبار الواردة في المرور بالمنزل ليست إلا بصدد

بيان أن المرور به موجب للإتمام أم لا، بعد فرض كون أصل السفر موجباً للقصر. فمحطّ النظر في أخبار إقامة العشرة والمرور بالضبيعة والمنزل بيان قواطع السفر بعد كون إيجابه للقصر مفروغاً عنه لكلّ من السائل والمسؤول، وكان قاطعية الإقامة من المسلّمات والواضحات لأصحاب الأئمة عليهم السلام، لكثرة ماصدر عنهم فيها. فليس أخبار الطائفة الثانية بصدد بيان هذا الحكم، بل الذي هو محط النظر في أخبار المرور بالضبيعة والمنزل بطوائفها بيان أن المرور بهما أيضاً من القواطع، أو أن المارّ بهما كغيره، حيث إن المسألة كانت معنونة بين فقهاء العامة، وكان يفتي بعضهم بقاطعيته أيضاً، فتصدى أصحاب الأئمة عليهم السلام للسؤال عنها. فالطائفة الأولى تدلّ على كونه أيضاً من القواطع، والثانية تدلّ على أن المرور بهما لاحكم له أصلاً وأن المارّ بهما كغيره في عدم انقطاع سفره لإبنية إقامة العشرة، والثالثة تدلّ على كون المرور بهما قاطعاً بشرط الاستيطان، وهي شاهدة للجمع بين الأوليين، فصار المتحصل من الجميع أن المرور بالملك المستوطن فيه أيضاً من القواطع مثل نية الإقامة. ويشهد لما ذكرناه أنه جمع في رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع بين القاطعين فدلّت على أن كلاً من الإقامة والمرور بالملك المستوطن فيه قاطع مستقل.

الإشكال الثاني: قديتوهم أيضاً أن الطائفة الثانية وثلاث روايات من الطائفة الأولى متعرضة لحكم الضبيعة فقط، والطائفة الثالثة المفصلة بين صورة الاستيطان وغيرها متعرضة لحكم المنزل، فكيف تجعل هذه مفسرة لهاتين؟

ويرد عليه - مضافاً إلى القطع بعدم دخالة خصوصية الضبيعة - أن المستفاد من رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع هو أن الضبيعة بما أتتها ضبيعة لاحكم لها وإنما الاعتبار بكون الشخص ذا منزل يستوطنه، فهي تفسر الأوليين وبصير محصل الجميع أن المرور بالملك - أي ملك كان - يوجب الإتمام إذا كان للشخص في هذا الموضع منزل يستوطنه، فتدبر.

تكميل

حكم ما استوطنه ستة أشهر

قد عرفت أنه لايراعى بحسب اللغة والمتفاهم العرفي في صدق الوطن على بلد خاص الاعتبارات السالفة، من كونه مسقطاً لرأس الإنسان، أو محلاً لإقامة آبائه وأجداده، ولا اللاحقة ككونه عازماً على البقاء فيه دائماً مثلاً. بل هو عبارة عن محل الإقامة والمقرّ الفعلي للشخص بحسب طبعه ووضعه الفعلي، سواء ملك فيه شيئاً أم لا. وعرفت أيضاً أنّ كون المروبه قاطعاً للسفر أمر واضح لا يحتاج إلى تعبد شرعي، إذا المسافر يخرج بالمرور به من كونه مسافراً حقيقة ويدخل في عنوان الحاضر. فهذا مما لا إشكال فيه نعم هنا شيء آخر، وهو أنه ربما نسب إلى المشهور تفسير الوطن بالموضع الذي له فيه ملك وقد استوطنه فيما مضى ستة أشهر ولو متفرقة، وربما عبّروا عن ذلك بالوطن الشرعي وجعلوه من القواطع. ومستندهم في هذا الفتوى رواية ابن بزيع لا محالة. فاللزم ذكر كلمات الأصحاب ثم التدبر في رواية ابن بزيع حتى يظهر ما هو الحق في المقام فنقول:

نقل كلمات القدماء في المسألة

١ - قال في الفقيه - بعد ما روى خبر إسماعيل بن الفضل السابقة (الأولى من الطائفة الأولى): - «قال مصنف هذا الكتاب: يعني بذلك إذا أراد المقام في قراه وأرضه عشرة أيام، ومتى لم يُرد المقام بها عشرة أيام قصرّاً لأن يكون له بها منزل فيكون فيه في السنة ستة أشهر، فإن كان كذلك آثم متى دخلها. وتصديق ذلك ما رواه محمد بن إسماعيل بن بزيع...»^(١)

(١) الفقيه ٤٥١/١، باب الصلاة في السفر، ذيل الحديث ١٣٠٧.

- ٢ - وقال الشيخ في النهاية: «ومن خرج إلى ضيعة له وكان له فيها موضع ينزل ويستوطنه وجب عليه الإتمام، فإن لم يكن له فيها مسكن وجب عليه التقصير»^(١).
- ٣ - وقال في المبسوط: «وإذا سافر فمر في طريقه بضيعة له، أو على مال له، أو كانت له أصهار، أو زوجة فنزل عليهم ولم ينو المقام عشرة أيام قصر. وقد روي أنه عليه التمام، وقد بينا الجمع بينهما، وهو أن ماروي أنه إن كان منزله أو ضيعته مما قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً تم وإن لم يكن استوطن ذلك قصر»^(٢).
- ٤ - وقال القاضى في مهذب: «من مر في طريقه على ما له، أو ضيعة يملكها، أو كان له في طريقه أهل، أو من يجري مجراهم ونزل عليهم ولم ينو المقام عندهم عشرة أيام كان عليه التقصير»^(٣).
- ٥ - وعنه في الكامل: «من كانت له قرية له فيها موضع يستوطنه وينزل به وخرج إليها وكانت عدة فراسخ سفره على ما قدمناه فعليه التمام، وإن لم يكن له فيها مسكن ينزل به ولا يستوطنه كان له التقصير»^(٤).
- ٦ - وفي الكافي لأبي الصلاح: «فإن دخل مصرأ له فيه وطن فنزل فيه فعليه التمام ولو صلاة واحدة، وإن لم ينزل، أو لم يكن له فيه وطن فعزم على الإقامة عشراً تم، وإن لم يعزم قصر ما بينه وبين شهر»^(٥).
- ٧ - وعن ابن الجنيد: «من وجب عليه التقصير في سفر فنزل منزلاً أو قرية يملكها أو بعضها أتم وإن لم يقم المدة التي توجب التمام على المسافر، وإن كان مجتازاً بها غير نازل لم يتم»^(٦).

(١) النهاية/١٢٤، باب الصلاة في السفر.

(٢) المبسوط/١٣٦، كتاب صلاة المسافر.

(٣) المهذب/١٠٦، باب صلاة السفر.

(٤) راجع مفتاح الكرامة/٣/٥٦٠؛ والمختلف/١٧٠ (=ط. أخرى ٥٦١/٢)؛ والذخيرة/٤٠٨.

(٥) الكافي/١١٧، باب تفصيل أحكام الصلاة الخمس.

(٦) راجع المختلف/١٧٠ (=ط. أخرى ٥٦٣/٢)، الفصل السادس، المسألة ٤٠٧.

٨ - وفي السرائر: «والسفر خلاف الاستيطان والمقام، فإذا نزل لا بد من ذكر حد الاستيطان، وحدّه ستة أشهر فصاعداً، سواء كانت متفرقة أو متوالية. فعلى هذا التقرير والتحرير من نزل في سفره قرية أو مدينة وله فيها منزل أو مملوك قد استوطنه ستة أشهر أتم وإن لم يقم المدة التي توجب على المسافر الإتمام أو لم ينو المقام عشرة أيام، وإن لم يكن كذلك قصر»^(١).

٩ - وفي الوسيلة - في حكم من مربّضعة له -: «إن كان له فيها مسكن نزل به ستة أشهر فصاعداً أتم، وإن لم يكن قصر، إلا إذا نوى الإقامة عشرة»^(٢).
هذه أقوال القدماء من أصحابنا، ثم اشتهر من زمن المحقق والعلامة القول بثبوت الإتمام على من مربّ موضع له فيه ملك قد استوطنه فيما مضى ستة أشهر ولو متفرقة، فأفتى بذلك المحقق والعلامة ومن تأخّر عنهما، وادّعى بعضهم عليه الإجماع^(٣). وشاع بين متأخري المتأخرين من المقارئين لعصرنا التعبير عن ذلك بالوطن الشرعي. هذا. ولكن ناقش فيه في الرياض، وتبعه بعض آخر^(٤)، إلى أن انقلب الشهرة أخيراً إلى إنكاره وحمل رواية ابن بزيع على تحديد الوطن العرفي.

وكيف كان فإثبات ماسمّوه وطناً شرعياً بسبب الشهرة مشكل، فإن الشهرة إنّما تكون حجة إذا كانت متحققة بين القدماء من أصحابنا بنحو يستكشف بها كون المسألة من المسائل المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام يبدأ بيد^(٥)، والشهرة في هذه المسألة إنّما حدثت من عصر المحقق «قده»، فإن عبارة الشيخ في نهايته التي ألفها لنقل المسائل

(١) السرائر ٣٣١/١، باب صلاة المسافر. وفي هذا النسخة: «وله فيها منزل مملوك».

(٢) الوسيلة لابن حمزة ١٠٩، في فصل بيان أحكام صلاة السفر.

(٣) راجع الشرائع ١٣٣/١ (= أخرى ١٠١)، في الشرط الثالث من شروط القصر؛ والمنتهى

٣٩٣/١؛ والذكرى ٢٥٩؛ والروض ٣٨٦؛ وغيرها.

(٤) راجع الرياض ٤/٤١٩؛ والذخيرة ٤٠٨/٥. ولتفصيل الأقوال في المسألة راجع مفتاح

الكرامة ٥٦٥/٣ - ٥٦٠.

(٥) قد مرّ توضيح ذلك في أوائل البحث عن صلاة الجمعة، فراجع. (ص ٢٠).

الملتقا عنهم عليه السلام، وكذلك عبارة الفقيه وكلمات القاضي وأبي الصلاح ظاهرة في الخلاف، وبعض القدماء كالمفيد مثلالم يتعرض للمسألة أصلاً. نعم، عبارة المبسوط الذي هو كتاب تفريعي، وكذا السرائر ظاهرة في إثباته ولكن لا يتحقق الشهرة المعتمد عليها بمثل ذلك.

وعلى هذا فإن نهض رواية ابن بزيع لإثبات ماسمّوه وطناً شرعياً فهو، وإلا فالمرجع عمومات أدلة القصر في السفر، فنقول:

محتملات رواية ابن بزيع

المحتملات في الحديث ثلاثة:

١- أن يحمل على ما استفاد من ظاهر كلام الفقيه، أعني ما يقيم فيه في كلّ سنة ستة أشهر.

٢- أن يحمل على ماسمّوه وطناً شرعياً.

٣- أن يحمل على تحديد الوطن العرفي ويكون ذكر ستة أشهر من باب المثال كماسباتني توضيحه.

أما الأول: فتقريبه أن يقال: إنّ قوله عليه السلام في تفسير الاستيطان: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر» جاء بلفظ المضارع، بل الموجود في أكثر روايات ابن يقطين وصدر رواية ابن بزيع أيضاً استعمال الاستيطان كذلك، بل لا يوجد في الروايات المتعرضة لحكم الاستيطان ما يكون بلفظ الماضي سوى قوله: «سكنه» في رواية سعد بن أبي خلف، إذ لفظة: «توطنه» في رواية الحلبي وإن احتملنا فيها بدوّاً أن تكون ماضياً من التفعّل لكنّ الظاهر كون التوطنّ لغة مستحدثة، ولذا لم يذكر في الصحاح والقاموس، وإنّما ذكره المنجد كما عرفت، فيتعين كون لفظة: «توطنه» في الحديث أيضاً مضارعاً من الإفعال أو التفعّل.

وعلى هذا فلا يمكن حمل الاستيطان ونظائره في أخبار الباب على مانسب إلى

المشهور من كفاية الاستيطان ستة أشهر فيما مضى. فيجب حمل المضارع في الروايات على ما هو ظاهره من الاستمرار، ويكون المراد من قوله **يقيم** في تفسير الاستيطان: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر» كون المرور بالضيعة موجباً للإتمام إذا كان له فيها منزل كان من عادته أن يقوم فيه في كل سنة ستة أشهر، ويتكرر ذلك منه في جميع السنوات من الماضية والحاضرة والمستقبل.

وإن شئت قلت: إن المراد بقوله: «يقيم فيه ستة أشهر» الإقامة في الحال أو الاستقبال أو بنحو الاستمرار. لإشكال في بطلان الأولين، فإن إقامة ستة أشهر في المستقبل لا يعقل أن تصبح موجبة لثبوت الإتمام فعلاً، إذ الإقامة شرط لثبوته وما لم يتحقق الشرط لا يتحقق المشروط، والإقامة في الحال أي في هذا السفر الذي مرّ فيه بمنزله أيضاً ليست بمعادة قطعاً، إذ محط النظر في أخبار الباب بيان ثبوت الإتمام بنفس المرور ولو آناً ما من جهة تحقق الاستيطان مع قطع النظر عن هذا السفر، فتعين الحمل على الاستمرار وهو المطلوب. هذا.

ويمكن أن يناقش في ذلك بأن الاعتبار هل يكون بجميع السنوات من زمن التولد إلى الممات، بحيث لا يتخلف عنها سنة، أو يكفي الأقل من ذلك؟ لا شبهة في بطلان الأول. وأما على الثاني فيصير الموضوع مجعلاً من حيث المبدأ، فيحتمل أن يكون الاعتبار بعشر سنوات مثلاً قبل الحاضرة، وأن يكون بخمس ونحو ذلك، فمن أي سنة يتبدأ السنوات المعتبرة؟

هذا مضافاً إلى أن الإقامة في السنوات الماضية قد تحققت لامحالة وأما في الآتية فلم تتحقق بعد، فكيف تعتبر في الإتمام فعلاً؟! ولو قيل بكفاية قصدها بالنسبة إلى الآتية لزم أن يكون قوله «يقيم» بمعنى نفس الإقامة بالنسبة إلى السنوات الماضية وبمعنى قصدها بالنسبة إلى السنوات الآتية، وذلك مساوق لاستعمال اللفظ في معنيين. ولو قيل بعدم الاعتبار بالسنوات الماضية أصلاً وكفاية قصدها فقط بالنسبة

إلى الآتية لزم الخروج من ظهور اللفظ، إذالفعل قد وضع لبيان تحقق نفس المادة لالقصد، فتدبر.

وأما الثاني أعني حمل الحديث على ماسمّوه وطناً شرعياً، فغاية تقريره أن يقال: إن لفظ الاستيطان في أخبار المسألة وكذلك الإقامة في رواية ابن بزيع وإن استعملنا بلفظ المضارع لكن يجب القول بانسلاخهما عن الزمان، لعدم جواز حملهما على الحال ولا الاستقبال ولا الاستمرار كما اتضح ذلك في أثناء تقرير كلام الصدوق والمناقشة عليه، فيكون المراد منهما نفس تحقق المادة خارجاً. فالمتبادر من قوله في رواية ابن بزيع: «يقيم فيه ستة أشهر» بعد عدم جواز حمله على الاستمرار أو الاستقبال أو الإقامة في هذا السفر هو أن تحقق الإقامة خارجاً في منزل بمقدار ستة أشهر مما يوجب الإتمام حال المرور، ولا محالة ينطبق ذلك على ماضى، إذالمستقبل لم يتحقق بعد، فلعلّ ذلك هو وجه فتوى جلّ المتأخرين بكفاية الإقامة ستة أشهر فيما مضى في ثبوت الإتمام، مع أن أغلب أخبار الباب وفتاوى القدماء من الأصحاب وردت بلفظ المضارع.

فإن قلت: لو كان معنى الاستيطان عبارة عن نفس الإقامة لصحّ ما ذكرت من وجوب حمل روايات الباب على المضيّ، ولكن من المحتمل أن يكون الاستيطان عبارة عن قصد الإقامة في مكان بعنوان الاستيطان، بأن يكون الاستيطان من العناوين القصدية التي لا تنطبق على معنوياتها إلا بالقصد كالتعظيم ونظائره، وعلى هذا الفرض يمكن حمل أخبار المسألة على زمان الحال أيضاً، فيكون المراد دوران الإتمام مدار كون المسافر ناوياً للاستيطان في هذا المنزل بحسب وضعه الفعلي وإن كان في سفره هذا ماراً به آناءً. وبالجملّة الإتمام يدور مدار كون المكان الممرور به وطناً اتخاذياً له فعلاً، وهو أمر متقوم بالقصد.

قلت: كون القصد معتبراً في الاستيطان ممنوع، فإنّ الوطن كما عرفت سابقاً

عبارة عن محل الإقامة والمقرّ الفعلي، من دون أن يؤخذ فيه قصد الوطنية أو قصد البقاء فيه دائماً، وقد عرفت تفسير الوطن والإيطان في كلمات أهل اللغة بالإقامة. ويشهد لذلك أيضاً شعر رؤية الذي حكاه عنه في الصحاح، بل واستعمال لفظي الوطن والموطن في مرابض الغنم، إذ الظاهر عدم كونها معنى آخر للفظين، بل الموضوع له فيهما هو محل الإقامة سواء كان للإنسان أم لغيره. بل قوله عليه السلام في رواية ابن بزيع في تفسير الاستيطان: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر» أيضاً يظهر منه أن المراد بالاستيطان نفس الإقامة، فإنّه بعد ما قال الإمام عليه السلام: «إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه» سأله الراوي عن الاستيطان، فأجابه الإمام بذلك، والظاهر أنّ تفسير الاستيطان هو من قوله: «يقيم»، إذ ما ذكر قبله هو بعينه ما ذكر قبل قوله: «يستوطنه» في هادئ الأمر. فمعنى الاستيطان حيثنّ هو نفس الإقامة، وليس في الرواية اسم من القصد والنية، بل يمكن أن يقال: إنّ كون الاستيطان بمعنى الإقامة كان أمراً واضحاً للرواة، لكونه من المفاهيم العرفية، ولأجل ذلك علّق الحكم في الروايات الأخرى على الاستيطان من غير أن يذكر له تفسير مع كونها بصدد البيان، بل في صدر رواية ابن بزيع أيضاً علّق الحكم على الاستيطان بنحو الإطلاق، بحيث لو لم يسأل الراوي عن مفهومه لم يكن الإمام عليه السلام مبيّناً له كما في سائر الأخبار.

وبالحكمة مفهوم الاستيطان مفهوم مبيّن عرفي وليس القصد مأخوذاً فيه قطعاً، ولعلّ سؤال ابن بزيع أيضاً لم يكن عن ماهية الاستيطان وإن وقع بلفظة «ما»، بل عن مقدار الإقامة الذي يعتبر في وجوب الإتمام بعد علمه إجمالاً بكونه بمعنى الإقامة، فالجواب بحسب الحقيقة هو قوله: «ستة أشهر».

والحاصل أن تتبع كتب اللغة واستعمالات العرب يرشدنا إلى أنّ الوطن واشتقاقاته مما لم يعتبر في مفهومها قصد العنوان أو قصد الدوام حتى يكون الوطنية من العناوين القصديّة الحاصلة بالإنشاء عن قصد، بل هو عبارة عن محلّ الإقامة

والمقررّ الفعلي للشخص بحسب طبعه ووضعه الفعلي، وقد أوضحنا ذلك في صدر المبحث. نعم، ربما يتبادر بحسب عرف العجم من تلك الألفاظ مفاهيم أخرى، كمسقط الرأس ومحل إقامة الآباء والأمهات أو ما اتخذ مقرأً بالقصد أو نحو ذلك، ولكن الاعتبار باللغة وعرف العرب كما لا يخفى وجهه.

وكيف كان فيمكن القول باستفادة ما نسب إلى المشهور من رواية ابن بزيع بعد تعذر حمل المضارع فيها على الحال والاستقبال والاستمرار، فيكون الفعل فيها منسلخاً عن الزمان ويكون المراد أن إقامة ستة أشهر في موضع بفعليتها وخارجيتها تؤثر في وجوب الإتمام بالمرور عليه، فتدبر جيداً.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: أن قوام ماسمّوه وطناً شرعياً بأمرين:

١- أن يكون له في الموضع الممرور به ملك ثابت من ضيعة أو دار، بل ولو كان نخلة واحدة كما في رواية عمّار، بل اكتفى بعضهم بنصف النخلة، سواء كان الملك قابلاً للسكنى كالدار أم لا كالنخلة.

٢- أن يكون الموضع مما استوطنه ستة أشهر ولو متفرقة حال كونه مالكاً فيه.

واستفادوا الشرط الأول من رواية عمّار، والثاني من رواية ابن بزيع، والتعميم لصورتي التوالي والتفرق من إطلاق قوله: «يقيم فيه ستة أشهر».

وليس في كلامهم تقييد الإقامة بكونها بقصد الاستيطان واتخاذ المكان وطناً أو بقصد البقاء فيه دائماً، كما أن الرواية أيضاً خالية عن أمثال هذه القيود. والاستيطان المذكور فيها ليس إلا بمعنى نفس الإقامة، ولذا فسره بقوله: «يقيم».

الثاني: لا يخفى أنّ المذكور في كلامهم أن مرور المسافر بالموضع الذي له فيه ملك وقد استوطنه ستة أشهر مما يوجب الإتمام، من دون أن يطلقوا عليه لفظ الوطن الشرعي، وإنّما حدث هذا الاصطلاح على ألسنة متأخري المتأخرين، وقد عرفت أنه

مع قطع النظر عن رواية ابن بزيع أيضاً ليس حكم انقطاع السفر دائراً مدار صدق الوطن عرفاً، بل المرور بالمقرّ الفعلي مما يخرج الإنسان من كونه مسافراً حقيقة، سواء ساعد العرف واللغة على إطلاق لفظ الوطن عليه أم لا. وبالحملة المرور بالمقرّ الفعلي يقطع السفر حقيقة، والمرور بالموضع الذي له فيه ملك وقد أقام فيه ستة أشهر أيضاً يقطعه حكماً عند من يقول به، وليس الحكم أبداً دائراً مدار عنوان الوطن وليس في كلمات الأصحاب أيضاً اسم منه. والتعبير به وكذا تفسيره وتقسيمه إلى الشرعي والعرفي ثم الثاني إلى الأصلي والمستجدّ أمور حدثت بين متأخري المتأخرين، فتبّع. هذا كلّه على فرض حمل رواية ابن بزيع على ماهو ظاهر الفقيه، أو على مانسب إلى المشهور.

وأما الثالث، أعني حمل الرواية على تحديد الوطن العرفي والمقرّ الفعلي للشخص بحسب طبعه كما فسّرناه سابقاً فغاية تقريره أن يقال: إن روايات علي بن يقطين والحلي وابن بزيع كلّها بصدد البيان، وقد علّق وجوب الإتمام فيها على الاستيطان والتوطن، من غير أن يتصدى الإمام عليه السلام بنفسه لتفسير الاستيطان، ولأرب أنه كان يتبادر إلى أذهان السائلين من هذا اللفظ مفهومه العرفي. فلو كان مراده عليه السلام معنى آخر لكان الاكتفاء بذكر الاستيطان من غير بيان المراد منه إغراء بالجهل، فيكشف بذلك أن المراد به مفهومه العرفي. وهذا البيان يجري حتى في رواية ابن بزيع أيضاً، حيث علّق الإمام عليه السلام فيها الإتمام على أن يكون له في الضيعة منزل يستوطنه، واكتفى بذلك مع كونه في مقام البيان، بحيث لو لم يسأل السائل عن مفهوم الاستيطان لم يتعرض هو بنفسه لتفسيره كما في سائر الأخبار. ولو كان مراده عليه السلام غير المفهوم العرفي لكان عليه بيانه ابتداء. واحتمال كون المفهوم الشرعي للوطن أمراً معروفاً عند السائلين بحيث لم يكن محتاجاً إلى البيان في غاية الضعف.

وبالحملة تعليق الحكم في الأخبار السابقة على الاستيطان وعدم التعرض

لتفسيره مع كونها في مقام البيان مما يقرَّب إلى الذهن أن المراد به مفهومه العرفي، ويحمل قوله في رواية ابن بزيع: «يقيم فيه ستة أشهر» على الاعتياد والاستمرار بحيث يتحقق الصدق العرفي.

لإن قلت: صدق مفهوم الوطن عرفاً لا يتوقف على الإقامة في كل سنة ستة أشهر، ولا على كون الشخص مالكاً في الموضع، فما وجه التحديد بالستة أشهر وتعليق الحكم في رواية عمّار على المالكية؟

قلت: أما ذكر الستة أشهر فمن باب المثال، أو من جهة أن الغالب فيمن له وطنان أن يقيم في كل منهما ستة أشهر من كل سنة، والمفروض في أخبار المرور بالضيعة أن للشخص وطناً آخر غير الضيعة وقد سافر منه ومَرَّ في الأثناء إلى ضيعته، ففرض استيطانه في الضيعة يساوق كونه ذا وطنين. والحاصل أن ظهور قوله: «ستة أشهر» في دخالة خصوصية الستة يعارض ظهور قوله: «يستوطنه» في كون الاعتبار بالاستيطان العرفي. وفي مقام تعارض ظهور المفسر والمفسر وإن كان مقتضى القاعدة تقديم ظهور المفسر بالكسر لكن هذا فيما إذا لم يكن ظهور المفسر أقوى، وفيما نحن فيه ظهوره في إرادة المفهوم العرفي في غاية القوة، فيجب رفع اليد عن ظهور المفسر بالكسر وحمله على كونه من باب المثال أو الغلبة.

وأما المالكية فمحمولة على الغلبة أيضاً، حيث إن اتخاذ بلد مخصوص وطناً واختياره من بين البلاد لذلك إنما يتحقق غالباً بسبب وجود علاقة ملكية للشخص في هذا البلد.

هذا كله مضافاً إلى أنه لما كان الوطن الأصلي لمن مرَّ في أثناء سفره على ضيعته غير هذا الموضع الممرور به، كما أشرنا إليه آنفاً، كان تعليق الإمام رحمته حكم الإتمام على الاستيطان في الضيعة مورداً لاستبعاد السائل واستفراجه، لعدم تصوره كون الضيعة وطناً عرفياً لهذا المسافر مع فرض كونه متوطناً في بلد آخر، ولأجل

ذلك سأل الإمام عليه السلام عن الاستيطان، فأجابه الإمام عليه السلام بذكر أظهر أفراد الوطن المستجدة، وهو الموضع الذي يكون للشخص فيه علاقة ملكية ويقيم فيه في كل سنة ستة أشهر، ليكون أبلغ في دفع استغرابه واستعباده، والأفالوطن العرفي يتحقق بأقل من ذلك أيضاً، إذ يمكن أن يتصور للشخص أزيد من وطنين، وإنما يتصور ذلك إذا لم نعتبر في صدقه عرفاً إقامة ستة أشهر في كل سنة.

فإن قلت: لو كان المراد من قوله عليه السلام: «يستوطنه» مفهومه العرفي وكان هذا متبادراً إلى ذهن السائل لم يتصد للسؤال عن الاستيطان، فبدل سؤاله عنه على كونه عالماً بثبوت الوطن الشرعي إجمالاً فسأل عن حده.

قلت: لعل وجه سؤاله ما أشير إليه آنفاً من استغرابه لكون الضيعة وطناً له مع كونه متوطناً في بلد آخر، أو احتمالاً لأن يكون للشارع وضع جديد للاستيطان بأن يكون الوطن بنظر الشرع أوسع مما يراد منه عرفاً، ويكون جواب الإمام عليه السلام متضمناً لبيان أظهر أفراد الوطن المستجدة الذي هو من أفراد الوطن العرفي.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في مقام تطبيق الأخبار على الوطن العرفي.

ما هو محط النظر في الأخبار وتقريب «الوطن الشرعي»

أقول: الظاهر أن ما ذكر لا يلائم ما هو محط النظر في هذه الأخبار سؤالاً وجواباً، واللازم في مقام الاستفادة من أخبار كل باب ملاحظة خصوصيات الأسئلة الواقعة فيها والظروف التي صدرت فيها هذه الأخبار، ولا يخفى أن كون المرور بالمرقّر الفعلي والوطن العرفي موجباً للإتمام لم يكن أمراً مبحوثاً عنه في عصر الأئمة عليهم السلام، بل هو أمر واضح لا ينبغي البحث عنه، لما عرفت من أن تعليق الحكم بالقصر على السفر والضرب في الأرض يدل بنفسه على انقطاع السفر حقيقة بالمرور بالمرقّر الفعلي ومحل الإقامة. فالروايات الواردة في المسألة لا ترتبط بمسألة المرور بالمرقّر الفعلي الذي

ربّما يسمى في أعصارنا بالوطن المستجدّ في مقابل الأصلي، بل الذي كان مبحوثاً عنه في عصرهم عليه السلام كما يظهر للمتتبع هو مسألة مرور المسافر أثناء سفره بضیعة له أو غيرها من الأملاك، فكان يفتي بعضهم ومنهم الشافعي في أحد قوليه بوجوب الإتمام على من مرّ بملكه، وآخرون بوجوب القصر. ومنشأ توهم الإتمام ما قد اختلج في أذهانهم من كون الحكمة لوجوب القصر كون السفر موجباً للمشقة المقتضية للتسهيل، ووصول المسافر إلى محل له فيه علاقة ملكية مما يوجب زوال بعض المشقة، فناسب الإتمام. وبالجملة كأنّ المارّ بملكه يكون برزخاً بين الحاضر والمسافر، فألحقه بعضهم بالحاضر وآخرون بالمسافر، وبعدما كانت المسألة مبحوثاً عنها بين فقهاء العامة صار أصحابنا الإمامية أيضاً بصدد استفسار الأئمة عليهم السلام عن حكمها، فأجابوا تارة بالإتمام، وأخرى بالقصر، وثالثة بالتفصيل بين صورة الاستيطان وغيرها. فمفروض السائلين في الأخبار هو المسألة المبحوث عنها بين العامة، أعني مرور المسافر أثناء سفره بضیعتة أو غيرها من أملاكه، لا المقرّ الفعلي الذي لا ريب في خروج المسافر بسبب المرور به من كونه مسافراً حقيقة. والظاهر أن تفصيل الإمام عليه السلام بين صورة الاستيطان وغيرها أيضاً إنّما يكون بعد انحفاظ أصل موضوع البحث والسؤال، فلا يمكن حمل الاستيطان في الأخبار على الوطن العرفي بمفاده عند العجم. كيفاً وإلا يلزم أن يكون الاستثناء في قوله عليه السلام: «إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه» بنحو الانقطاع، إذ المفروض في السؤال كما عرفت عدم كون الضیعة وطناً عرفياً.

وما يؤيد ما ذكرناه أن الغالب والمتعارف بين مالكي القرى والضیاع عدم إقامتهم في ضیاعهم المتباعدة عن الأمصار بمقدار يصدق عليها الوطن العرفي العجمي، بل يمرّون بها لضبط المحصولات أو التنزه مثلاً ولا سيما مثل ابن يقطين وابن بزيع التمكنين الذين كثرت ضیاعهما، فيكون حمل الاستيطان في هذه

الأخبار على مفهومه العرفي عند العجم حملاله على الأفراد النادرة.

ويشهد لذلك أيضاً أن الوطن العرفي باصطلاح العجم وصف للبلد الذي يسكن فيه الشخص، ولا يوصف به المنزل، مع أن الاستيطان في الأخبار قد أضيف إلى نفس المنزل، فيعلم بذلك أن المقصود في الأخبار المفصلة ليس بيان قاطعية الوطن العرفي المعجم الذي لا ريب في قاطعيته بل لا ينبغي البحث عنها، بل المقصود فيها بيان التفصيل في المسألة التي تداول البحث عنها بينهم مع فرض انحفاظ موضوع البحث، والاستيطان المذكور فيها ولا سيما باعتبار إضافته إلى نفس المنزل لا يراد به إلا السكون والإقامة، فيصير محصل الروايات أن المارّ بالضيعة يجب عليه أن يقصر فيها إلا أن يكون له فيها منزل يسكنه؛ فإن المارّين بضياعهم على قسمين: قسم منهم لا يهيء لنفسه في ضيعته منزلاً يسكنه إذا مرّ بها بل ينزل في منازل رعاياه، وقسم منهم يهيء لنفسه في الضيعة والقرية منزلاً ويعدّ فيه أسباب العيش لينزل فيه إذا مرّ بقريته لقضاء حوائجه من ضبط المحصولات والتنزه ونحوهما ولكنه مع ذلك لا يكون إقامته في القرية بنحو يصدق عليها أنها مقرّ إقامته وأنها وطن له بمفاده عند العجم حتى يكون وصوله إلى القرية موجباً لخروجه من كونه مسافراً عرفاً. والإمام عليه السلام حكم بوجوب الإتمام على القسم الثاني، أعني من كان له فيها منزل يسكنه إذا مرّ بها، وبين مقدار السكون الكافي في الحكم بالإتمام في رواية ابن بزيع بكونه ستة أشهر. والتعبير وإن كان بلفظ المضارع لكن الواجب حمله على أصل التحقق المنطبق على الماضي قهراً، لما عرفت من عدم جواز الحمل على الحال أو الاستقبال أو الاستمرار، وليس الحكم بوجوب الإتمام في المقام بسبب صيرورة القرية وطناً عرفياً أو شرعياً، لما عرفت من أن الحكم ليس معلقاً على الوطنية بل الحكم بالإتمام هنا من باب التخصيص ويكون خروجه من أدلة القصر خروجاً تعديداً، ولا بعد في ذلك بعدما نهض عليه الأدلة، فتدبر.

تبيينه وفذلكة لما سبق

قال العلامة في القواعد عند ذكر شرائط القصر: «الثالث: استمرار القصد، فلونوى الإقامة في الأثناء عشرة أيام أتم وإن بقي العزم، وكذا لو كان له في الأثناء ملك قد استوطنه ستة أشهر متوالية أو متفرقة، ولا يشترط استيطان الملك بل البلد الذي هو فيه، ولا كون الملك صالحاً للسكنى بل لو كان له مزرعة أتم (إلى أن قال:): فلو اتخذ بلداً دار إقامته كان حكمه حكم الملك.»^(١)

أقول: قد ذكر الأصحاب طراً من قواطع السفر العزم على إقامة العشرة والبقاء ثلاثين يوماً متردداً. وذكر الشيخ في المبسوط في عدادها مرور المسافر أثناء سفره بملكه الذي استوطنه ستة أشهر، وتبعه ابن إدريس وبعض آخر، إلى أن اشتهر الإفتاء به من زمن المحقق «قده» كما عرفت. وأما ما ذكره العلامة أخيراً من كون المرور بدار الإقامة قاطعاً فلا يوجد في كلام من سبقه حتى المحقق، وليس وجه عدم ذكر الأصحاب لذلك عدم تسليمهم لقاطعيته، بل لوضوح الحكم عندهم وغناه عن الذكر، حيث إن كلامهم كان في حكم المسافر الضارب في الأرض، والمرور بدار الإقامة والمقرّ الفعلي مما يخرج الشخص من كونه مسافراً حقيقة. وبالجمله محطّ نظر الأصحاب بيان القواطع التي توجب الإتمام مع انحفاظ موضوع القصر، أعني السفر، فعُدّوا منها العزم على إقامة العشرة وإقامة ثلاثين متردداً والمرور بالملك الذي استوطنه ستة أشهر، وقاطعية الأمور الثلاثة عندهم قاطعية تعبدية لاحقيقية، ولم يذكروا المرور بدار الإقامة التي تسمى في عرفنا بالوطن لوضوح كونه قاطعاً للسفر حقيقة وعدم انحفاظ موضوع القصر معه. ولعلّ ذكر العلامة له كان لبعض الشبهات التي وقعت في زمانه كما يأتي نظيرها عن صاحب المستند. وقد عرفت أن

الأخبار السابقة أيضاً ليست بصدد بيان قاطعية الوطن العرفي، لعدم كونها مبحوثاً عنها، بل عدم قابليتها للبحث، بل هي ناظرة إلى مسألة كانت مبحوثاً عنها بين العامة في أعصار الأئمة عليهم السلام، وهي مسألة قاطعية المرور بالملك، فتوهم بعضهم ومنهم الشافعي في أحد قوليهِ كونه قاطعاً لحكم السفر من جهة أنّ القصر إنّما شرع لدفع مشقة السفر؛ والمسافر مادام يضرب في الأرض أويقيم قليلاً في منزل لاستراحة مختصرة يشقّ عليه الإتمام، وأمّا إذا وصل إلى منزل له فيه علاقة ملكية فيزول تعبهُ، لكونه برزخاً بين السفر والحضر، بل يقرب من الحضر غالباً إذا كان له فيه رعايا كثيرة يدفعون عنه مشقة السفر، وقد صارت هذه المسألة معركة للآراء حتى اطلع عليها أصحاب الأئمة عليهم السلام وسألوهم عنها فأجابوا تارة بالإتمام وأخرى بالقصر وثالثة بالتفصيل بين صورة الاستيطان وغيرها، وفسر الاستيطان في رواية ابن بزيع بأن يكون له في ضيعته منزل يقيم فيه ستة أشهر، وظاهرها وإن كان التوالي لكن أفتى أصحابنا المتأخرون بكفاية الستة أشهر ولو متفرقة، ولعلّ التعميم من جهة أنّ الموضوع هو الضيعة، وإقامة أرباب الضياع في ضياعهم ستة أشهر متوالية مما لا تنفق غالباً، إذ الغالب مسافرتهم إليها في السنة مراراً، تارة لتعيين وظائف الرعايا، وأخرى لضبط المحصولات، وثالثة للتنزه مثلاً، وكلّ سفر منهم لا يزيد على أيام، ولكنهم مع ذلك يختلفون: فقد لا يكون لهم فيها منزل مخصوص لورودهم فيه، وقد يكون لهم فيها منزل أعدّ لذلك، فحكم الأئمة عليهم السلام بالتقصير في الأوّل وبالإتمام في الثاني إذا كان إقامته في هذا المنزل بمقدار ستة أشهر، وقد عرفت أنّ الاستيطان في الروايات لا يحمل على الوطن العرفي المصطلح عليه في أزماننا، إذ هو عنوان ينتزع عن بلد الإقامة ولا يصح إطلاقه على المنزل، وليس في أخبارنا اسم من هذا الاصطلاح العجمي، بل المذكور فيها عنوان الاستيطان مضافاً إلى نفس المنزل، فيجب أن يراد به نفس السكون فيه، والمضارع في الأخبار يحمل على الماضي لما عرفت، والخروج من

حكم السفر عند المرور بهذا المنزل خروج تعبدى لاحتقيقى، وبهذا البيان صار مانسب إلى المشهور في هذا المقام قوياً، فتدبر جيداً. ^(١)

(١) أقول: إطلاق الوطن على البلد قد ورد في سؤال علي بن يقطين بإحدى الروايات عنه، حيث قال: «وله بالمصر دار وليس المصرطنه» (د - مما ذكر سابقاً).

ثم لا يخفى أن عمدة ما بنى عليه الأستاذ (مدّ ظله العالى) حمل رواية ابن بزيغ على الوطن الشرعى وعدم جواز حملها على الوطن العرفى أمران: ١- أن الاستيطان في الروايات أضيف إلى المنزل لا البلد. ٢- أن المضارع في الأخبار لا يمكن أن يحمل على الحال ولا الاستقبال ولا الاستمرار، فيجب أن يحمل على المضي.

أقول: لأحد أن يحمل المضارع في الأخبار على الحال ولكن بنحو من التوسعة ويقرب الروايات بنحو تكون بصدد بيان معنى عرفى، بتقريب أن الاستيطان لما أضيف فيها إلى المنزل يراد به نفس الإقامة والسكون، فإرادف قوله: «يستوطنه» قول العجم: «حالا مى نشيند أنجا». فإذا استأجر زيد لنفسه داراً وأعدّ فيها وسائل التعميش وأسكن فيها زوجته وأولاده وسكن فيها بنفسه أياماً ثم قيل له: «حالا كجا مى نشينى؟» يقول في مقام الجواب: «حالا درخانه فلان مى نشينم». وإذا اتفق له سفر في هذا الأثناء وسئل في حال السفر بذلك السؤال بعينه أجاب بعين هذا الجواب ويريد بذلك مسكنه الذي استقر فيه أهله فعلاً ويرجع هو أيضاً إليه، ففي حال كونه في السفر أيضاً استعمل بالنسبة إلى منزله لفظة «حالا» التي هي بمعنى الحال بضرب من التوسعة ولو كان من أوّل استيجاره للدار إلى زمن السؤال ستة أشهر قال في مقام الجواب: «حالا شش ماه است فلان خانه مى نشينم». وذلك من جهة اتصال نهاية الستة بالآن الحاضر، ولولا ذلك لم يستعمل لفظة: «حالا» ولم يعبر به «مى نشينم»، بل كان يقول: «مى نشستم». وعلى هذا يصير مفاد الروايات وجوب الإتمام إذا مرّ في سفره بالمنزل الذي يسكنه فعلاً، أي يكون مقرّاً فعلياً لأهله وعياله ويرجع هو أيضاً إليه بعد قضاء وطره من السفر، وبمقتضى رواية ابن بزيغ تقييد الروايات بما إذا كان من بدو سكناه إلى زمن الحال ستة أشهر، وقد عرفت أن اتصال نهاية الستة بزمان الحال مصحح لاستعمال المضارع الموضوع للحال والاستقبال، ولعلّ اعتبار الستة ليس من باب التعبد، بل ليصدق على المنزل كونه مقرّاً فعلياً له عرفاً. وعلى هذا فلا يعتبر قصد الدوام، ولا يكفي إقامة الستة في المستقبل ولا الستة بنحو التفريق، ولا نسلم أن المفروض في الروايات كون المقرّ الفعلي له غير هذا المكان، إذ من المحتمل أن يكون إنشاء السفر من بلد أقام فيه عشرة أيام مثلاً ومرّ في أثناءه بمقره الفعلي، فتدبر. ح - ع - م.

عدم اعتبار قصد الدوام في الاستيطان

ثم إنك قد عرفت سابقاً أن المرور بمحل الإقامة الفعلية مما يخرج المسافر حقيقة من كونه مسافراً ويجعله حاضراً سواء كان وطناً أصلياً أو مستجداً كما هو اصطلاح المتأخرين، وعرفت أيضاً عدم اعتبار قصد الدوام في صيرورة بلد وطناً ومقرّاً للشخص، بل قد لا يضرّ التوقيت أيضاً.

وقد يشتهب الأمر في بعض المصاديق، ومنها المجامع العلمية مثل قم والنجف ونحوهما بالنسبة إلى الطلاب المجتمعة فيها لتحصيل العلم، وربما يطول مدة إقامة بعضهم فيها، فيهيؤون فيها لأنفسهم أسباب التعيش ووسائل الإقامة من شراء الدار أو استيجارها وتهية الفروش والظروف ونحوها، فصاروا بحيث يعد البلد مقراً فعلياً لهم ويكون بقاؤهم فيه بالطبع والخروج بالقسر، ويرون الخروج منه سفراً والوصول إليه حضوراً في المقر والمسكن، مع أنهم لم يقصدوا البقاء فيه دائماً بل يغفل بعضهم عن ذلك ويقصد بعضهم الهجرة منه بعد حصول الاستغناء العلمي.

وحيثئذ فهل يترتب على هذا البلد بالنسبة إليهم آثار الوطن العرفي من انقطاع السفر حقيقة بصرف مرورهم به أولاً؟

لا يبعد القول بالانقطاع، بداهة أن مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، لا يشمل هذا القبيل من الأشخاص بعد وصولهم إلى مقرهم. فإذا كان أحد من طلاب النجف مثلاً يسافر كل جمعة إلى كربلاء للزيارة ويعود فوراً إلى النجف ويأوي مأواه ويشغل بشغله من التحصيل والتدريس فهل يساعد العرف على إطلاق عنوان المسافر عليه بعدما وصل إلى النجف واستقر في مسكنه كما يساعد على إطلاقه عليه حين الذهاب والإياب وحين كونه في كربلاء؟ لا إشكال في عدم مساعدة العرف على ذلك بعد ما اتخذ هذا الشخص بلدة النجف ولو في مدة

عشرين سنة مثلاً مقررًا لنفسه وأهله واشترى فيه الدار وهياً أسباب التعيش بحيث يكون خروجه منه أمراً طارئاً ويكون بحسب طبعه ووضعه الفعلي ولولالى زمن الفراغ من التحصيل مائلاً إليه يرجع اليه متى ارتفع القواصر والطوارئ، فتدبر.

الفصل الثاني:

في بيان قاطعية الإقامة بقسميها

لاخلاف بين أصحابنا الإمامية في أنَّ المسافر إذا عزم على إقامة عشرة أيام في مكان زال عنه حكم السفر ووجب عليه الإتمام. وكذلك إذا بقي فيه ثلاثين يوماً متردداً أتم فيما بعدها ولو كانت صلاة واحدة، وقال أبو حنيفة: إنه إذا أزمع على إقامة خمسة عشر يوماً أتم، وقال الشافعي: إنه يتم إن نوى مقام أربعة أيام سوى يوم دخوله وخروجه، وبه قال مالك وأحمد أيضاً. وقال ربيعة: إن نوى مقام يوم أتم، وقالت عائشة: إنه متى وضع رحله أتم أي موضع كان.^(١)

ثم لا يخفى أنَّ مسألة قاطعية الإقامة بقسميها من المسائل الأصلية المتلقة عن الأئمة عليهم السلام في الجملة واستفاضت فيها الأخبار. وقد ذكرها في الوسائل في الباب الخامس عشر. والمذكور فيه عشرون حديثاً لادلالة ثانیها فيبقى تسعة عشر: ثمانية منها تعرضت لحكم الإقامة بقسميها، وتسعة منها مخصصة بمسألة العزم على إقامة العشرة، واثان منها يختصان بمسألة إقامة الشهر. والثمانية المشتركة بين المسألتين ترجع إلى ستة، حيث إنَّ الثالث والثالث عشر يرجعان إلى واحدة، وكذا الثاني عشر والسادس عشر.

فلنذكر بعض أخبار الباب وعليك بالرجوع إلى البقية:

١- مرواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن يعقوب بن

(١) راجع الخلاف ٥٧٣/١، المسألة ٣٢٦ من كتاب الصلاة؛ وبداية المجتهد ١٤٥/١.

شعيب، عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا عزم الرجل أن يقيم عشرة فعليه إتمام الصلاة، وإن كان في شك لا يدري ما يقيم، فيقول: اليوم أو غداً، فليقصراً بينه وبين شهر، فإن أقام بذلك البلد أكثر من شهر فليتم الصلاة.»^(١)

٢- مارواه بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحنّاط، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «إن شئت فانوا المقام عشرة وأتم، وإن لم تنو المقام فقصّر ما بينك وبين شهر، فإذا مضى لك شهر فأتم الصلاة.» وتام الحديث مذكور في الباب الثامن عشر.^(٢)

٣- مارواه بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن حماد بن عثمان، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: أ رأيت من قدم بلدة، إلى متى ينبغي له أن يكون مقصراً ومتى ينبغي له أن يتم؟ فقال: «إذا دخلت أرضاً فأيقنت أن لك بها مقام عشرة أيام فأتم الصلاة وإن لم تدر ما مقامك بها، تقول: غداً أخرج أو بعد غد، فقصّر ما بينك وبين أن يمضي شهر، فإذا تم لك شهر فأتم الصلاة وإن أردت أن تخرج من ساعتك.» ورواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة.^(٣)

والظاهر أن في سند الرواية سقطاً فإن أحمد بن محمد بن عيسى لا يروي عن حماد بلا واسطة.

٤- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندي، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت عن المسافر يقدم الأرض؟

(١) الوسائل ٥٢٧/٥ (ط. أخرى ٥٠٢/٨)، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق ٥٢٥/٥ و ٥٣٢ (ط. أخرى ٤٩٩/٨ و ٥٠٨)، الباب، الحديث ٤٥، والباب ١٨ منها، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق ٥٢٦/٥ (ط. أخرى ٥٠٠/٨)، الباب ١٥ منها، الحديث ٩.

فقال: «إن حدثته نفسه أن يقيم عشراً فليتم، وإن قال: اليوم أخرج أو غداً أخرج ولا يدري، فليقصّر ما بينه وبين شهر، فإن مضى شهر فليتم، ولا يتم في أقل من عشرة إلا بمكة والمدينة وإن أقام بمكة والمدينة خمساً فليتم.»^(١)

٥- مارواه بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، قال: سأل محمد بن مسلم أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع عن المسافر إن حدث نفسه لإقامة عشرة أيام؟ قال: «فليتم الصلاة، فإن لم يدر ما يقيم، يوماً أو أكثر، فليعدّ ثلاثين يوماً ثم ليتم وإن كان أقام يوماً أو صلاة واحدة.» فقال له محمد بن مسلم: بلغني أنك قلت خمساً؟ قال: «قد قلت ذلك.» قال أبو أيوب فقلت أنا: جعلت فداك، يكون أقل من خمسة أيام؟ قال: «لا» ورواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم.^(٢)

ولا يخفى أن ذكر الثلاثين لا يوجد إلا في هذه الرواية، وأمّا باقي الروايات فذكر فيها لفظ الشهر حتى في رواية محمد بن مسلم السابقة المظنون اتحادها مع هذه الرواية. وما تضمنته الرواية من حكم الخمسة يحمل على التقية، كما قيل، لقربه من مذهب مالك والشافعي، أو على الإقامة في مكة والمدينة، كما في رواية محمد بن مسلم السابقة عليها؛ والثابت فيهما عندنا وإن كان جواز الإتمام مطلقاً لكن التعليق على الخمسة لعله لمراعاة التقية أيضاً. وكيف كان فالحكم بقاطعية إقامة الخمسة خلاف إجماع الإمامية، فيجب طرحه أو تأويله.^(٣)

وقد عرفت أن قاطعية الإقامة بقسميها من الأصول المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام يدأيد، وأودعها الأصحاب في كتبهم المعدة لنقل المسائل الماثورة، وتكرر منامراً أن مسائل الفقه على قسمين: قسم منها أصول ماثورة عنهم عليهم السلام وتلقاها الأصحاب

(١) المصدر السابق ٥٢٧/٥ (=ط. أخرى ٥٠٢/٨) والباب، الحديث ١٦.

(٢) المصدر السابق ٥٢٧/٥ (=ط. أخرى ٥٠١/٨) والباب، الحديث ١٢.

(٣) نعم، عن ابن الحنيد أنه اكتفى لإقامة الخمسة، فراجع المختلف ١٦٤ (=ط. أخرى ٥٣٦/٢).

يدأيد وأودعوها في كتبهم المعدة لنقلها كالمقنع والهداية والنهاية والمراسم ونحوها، وقسم منها مسائل تفرعية استنبطها الأصحاب من تلك الأصول بإعمال الاجتهاد والنظر، ومن هذا القبيل تشريع موضوعات الأحكام المأثورة وبيان محدودها. ولا إشكال في وجوب الأخذ بالقسم الأول وإن لم يوجد على وفقها رواية في الجوامع التي بأيدينا، فيكفي فيها اشتهاؤها بين الأصحاب فضلاً عن الإجماع. وأما القسم الثاني فلا يفيد فيها الإجماع فضلاً عن الشهرة.

ومسألة قاطعية الإقامة بقسميها من قبيل القسم الأول، فلا يبقى فيها ريب وإن لم يوجد على وفقها رواية، كيف! وقد عرفت استفاضة الروايات فيها. وأما بيان معنى الإقامة وحدودها فمن قبيل القسم الثاني، فيجب فيه إعمال النظر والبحث.

ولا يخفى أن المراد بالإقامة في مسألة إقامة العشرة ومسألة إقامة الشهر أمر واحد، وما هو المعنى بها في إحداها هو المقصود في الأخرى، فما يكون العزم عليه عشرًا موجباً للإتمام يكون نفس تحققه خارجاً بمقدار ثلاثين يوماً أيضاً موجباً له. وعلى هذا فتحديد الإقامة في مقام يكفي عن تحديدها في المقام الآخر. فنقول:

تحديد الإقامة وخصائصاتها في مسائل

البحث في تحديد الإقامة وخصائصاتها ولواحقها إنما يتم بعقد مسائل:

هل تكفي الإقامة في البادية؟

المسألة الأولى: هل يجب أن تكون الإقامة في بلدة، أو قرية أو خيم متقاربة

تشبه البلدة، أو يكفي في الإتمام عزمها أو تحققها ولو كانت في بادية؟

الظاهر هو الثاني، للعلم بعدم دخالة خصوصية البلدة ونحوها، مضافاً إلى إطلاق

بعض الأخبار. وتخصيصها بالبلدة واستفادة حكم البادية بالإجماع بلاوجه بعد إطلاق كثير منها والعلم بعدم دخالة خصوصية البلدة المذكورة في بعضها.

هل يعتبر في الإقامة كونها في محل واحد؟

المسألة الثانية: هل الوحدة معتبرة في محل الإقامة، أو يكفي عزمها أو تحققها في مجموع البلدين أو البلاد المتقاربة كبغداد والكاظمين مثلاً؟
لاشك في أن المستفاد من الأخبار والفتاوى اعتبار الوحدة بحيث يعد بنظر العرف محلاً واحداً. ويشهد لذلك قوله عليه السلام في رواية زرارة: «إذا دخلت أرضاً فأيقنت أن لك بهامقام عشرة أيام».

اعتبار عدم قصد الخروج من البلد

المسألة الثالثة: هل الاعتبار في وحدة المحل باتصال الجدران مثلاً، حتى يعتبر فيمن أقام في البادية أن لا يتحرك في أطراف خيمته أيضاً ولو قليلة، ويجوز للمقيم في بلدة كبيرة أن يسير في جميع محلاتها وإن كانت في الكبر بحيث يصدق على من سار من محلة منها إلى الأخرى عنوان المسافر، أو الاعتبار بالمنزل الذي سكن فيه، فيعتبر أن لا يخرج منه سواء كان في البادية أو في البلد، أو الاعتبار بحدّ الترخص، فيضّر الخروج منه ولو إلى التوابع المتصلة ولا يضرّ السير في أطراف محلّ الإقامة بلداً كان أو بادية مالم يخرج من حدّ الترخص، أو الاعتبار بالبلد وتوابعه المتصلة كالبساتين والمقابر ونحوها، أو الاعتبار بعدم الخروج من حدّ البلد بمقدار الأربعة فيضّر الخروج بهذا المقدار وإن لم يوجب القصر في حقه فعلاً كما إذا لم يرجع ليومه بناءً على اعتباره، أو الاعتبار بعدم إيجابه للقصر فعلاً فلا يضرّ الخروج مالم يتحقق السفر الموجب للقصر؟

في المسألة وجوه. وقد نسب إلى الفاضل الفتونى كون الاعتبار بسور البلد،^(١) وإلى الشهيدين وجماعة أن الاعتبار بحدّ الترخيص^(٢) ولعلهم استفادوا ذلك من الأخبار الحاكمة بوجوب القصر بعد الخروج من حدّ الترخيص وثبوت الإتمام على المسافر بعدما وصل في رجوعه إليه، بتقريب أن هذا الحكم ليس تعبداً محضاً، بل من جهة أن الخروج من البلد لا يصدق عرفاً ما لم يخف عن السمع والبصر آثاره، وأن الوصول إلى هذا الحد وصول إلى البلد عرفاً. فالسائر في أطراف البلد لا يخرج من كونه مقيماً فيه ما لم يخف عنه آثاره من الجدران والأذان، فتأمل.

وكيف كان فالأقوى أن المسافر إذا خرج من البلد ومن توابعه المتصلة التي يعدّ كونه فيها كوناً في نفس البلد وصار بحيث لا يصدق عليه حين خروجه أنه في هذا البلد أضرب ذلك بإقامته في هذا البلد وإن تحقق منه ذلك في زمن قليل وحيثئذ فإذا كان من أوّل الأمر قاصداً لذلك كما هو مفروض الكلام في هذه المسألة لم يتحقق منه الإقامة المعتبرة في انقطاع حكم السفر أصلاً، وأما الخروج من المنزل إلى سائر نقاط البلد بل إلى التوابع المتصلة به فلا يضرّ بصدق الإقامة قطعاً.

وبعبارة أخرى: الأقوى في معنى الإقامة هو ما قوينا سابقاً وعلقناه على العروة، حيث قلنا: «إن إقامة المسافر يوماً أو أياماً في منزل عبارة في العرف عن بقاءه فيه متعللاً عما هو شغل المسافرين في كلّ يوم من طيّ مرحلة قصيرة أو طويلة، لاجعله ذاك المنزل محلّ استراحته ونومه عند فراغه من شغل المسافرة في يومه.»^(٣)

(١) راجع مفتاح الكرامة ٤٩٦/٣. والفتونى هو الشيخ محمد مهدي بن محمد، من أساتيد السيد محمد مهدي بحر العلوم «قد هما». راجع الفوائد الرضوية/٦٧٣؛ ومعارف الرجال ٧٩/٣.
(٢) قال في مفتاح الكرامة - ٤٩٦/٣ - الذي صرح به الشهيدين في البيان /١٦٠ (=ط. أخرى ٢٦٦)؛ ونتائج الأفكار - و الظاهر أنه المشهور - جواز التردد في حدود البلد وأطرافها ما لم يصل إلى محلّ الترخيص.

(٣) راجع الثاني من قواطع السفر في فصل القواطع من العروة، المسألة ٨. والتعليقة عند قوله: كما إذا كان من نيته الخروج نهائياً والرجوع قبل الليل.

وإن شئت توضيح ذلك فنقول: إنك إذا نظرت إلى وضع المسافرات التي كانت تتحقق في زمن صدور الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ظهر لك أنه كان من عادة المسافرين تقسيم كل يوم وليلة وصرف مقدار منهما في الضرب في الأرض والباقي منهما في الإقامة في مكان للاستراحة وتجديد القوى، وكان يختلف ذلك باختلاف الفصول والمسافرين والطرق والمراكب، فكانوا في بعض الفصول يسرون في النهار وقيمون في الليل، وفي بعضها بالعكس، وفي بعض بالتلفيق، وكان مقدار سير بعضهم في مجموع اليوم والليلة ثمانية فراسخ، ومقدار سير بعضهم خمسة فراسخ أو أربعة أو ثلاثة أو أقل حسب اختلاف الأشخاص والأحوال والطرق والمراكب ونحو ذلك، وكان يعدّ بنظر العرف مجموع الضرب والإقامة الموقته الحاصلة لتجديد القوى سفرًا. فإذا قيل لهؤلاء المسافرين: إن العزم على إقامة العشرة أو إقامة الشهر مترددًا، بحيث يقول المسافر: غداً أخرج أو بعد غد، يوجبان الإتمام كان يتبادر إلى أذهانهم من لفظ الإقامة المعنى المقابل للسير في الأرض، وكانوا يستفيدون من كلام الإمام عليه السلام أن المسافر الذي كان بحسب طبعه يسير بعضاً من اليوم والليلة وقيم بعضاً آخر إذا عرض له طارئ وقامر خارجي فلم يتحقق منه السير في مقدار ثلاثين يوماً مثلاً فصرف مجموع هذا المقدار في الإقامة لجهة من الجهات وجب على هذا المسافر الإتمام بعدما تحقق إقامة الشهر. وبعبارة أخرى: المتبادر إلى أذهان العرف من لفظ إقامة الشهر ترك شغل السير والضرب في الأرض والتعطل عنه، بحيث يصرف جميع مدة الشهر في الإقامة والبقاء في مكان، فيرادف لفظ الإقامة قول العجم: «لنگ كردن».

والحاصل أن المستفاد من أخبار المسألة ولا سيما بقرينة قوله: «غداً أخرج أو بعد غد» هو أن المسافر الذي كان يتحقق منه الإقامة في كل يوم للاستراحة وتجديد القوى إذا حصل له شاغل خارجي فألجأه إلى أن يعزم على إقامة العشرة أو طالت

مدة إقامته بنفسها في منزل من منازل السفر إلى أن صارت بمقدار ثلاثين يوماً وجب عليه الإتمام. وعلى هذا فينافي مفهوم الإقامة كل ما أطلق عليه السير والضرب في الأرض مما هو شغل المسافرين في أسفارهم.

ولايتوهم أن الاعتبار بتعطله عن إقامة السفر الذي أقام في أثناؤه، فلا يضرّ بالإقامة إنشاء سفر جديد إذا لم يكن بمقدار السفر الشرعي وقصر زمانه بحيث رجع فوراً.

وذلك لوضوح أن حكم القصر لم يعلق على السفر الشخصي بل على جنس السفر، والمتبادر من الإقامة التي تقابل السفر هو التعطل عن جنس السفر والضرب في الأرض. وعلى هذا فيضربها الخروج ولو بمقدار فرسخين مثلاً وإن رجع فوراً، بل الفرسخ الواحد أيضاً يضرّ، إذ المعتاد بين بعض المسافرين أيضاً طي فرسخ أو فرسخين في بعض الأيام.

نعم، لا يضرّ بها الخروج إلى التوابع المتصلة التي يعدّ الكون والبقاء فيها كوناً وبقاء في نفس المتبوع عرفاً، وذلك كالمزارع، والبساتين، والمناظر الطبيعية الموجودة في فناء البلد، والمشاهد، والمزارات الموجودة حوله، وإن خرج ذلك من حدّ الترخص مالم يصدق عليه الخروج من البلد الذي هو محل الإقامة، أو من الموضع الذي أقام فيه في البادية، فلا يضرّ في البادية أيضاً الخروج إلى حدود محل الإقامة وأطرافه مالم يصدق عليه عنوان السفر والضرب في الأرض. ولو فرض بلدة كبيرة بحيث صدق على الخروج من جانب منها إلى جانب آخر عنوان المسافرة واحتاج هذا الخروج إلى تهية أسباب السفر، مثل الأسفار المتحققة في خارج البلد، أضرب هذا النحو من الخروج أيضاً بصدق الإقامة التي عرفت أن العجم يعبر عنها بـ «لنگ كردن». هذا ما عندنا في تعريف الإقامة.

وأما القوم فالمستفاد من كلماتهم أنهم جعلوا الإقامة عبارة عن اختيار مكان

مخصوص للاستراحة والبيتوتة فيه ليلاً. فمن هيأ لنفسه منزلاً وأعد فيه أسباباً ليستريح فيه ويبيت فاتفق بقاؤه ثلاثين ليلة في هذا المنزل صدق على هذا الشخص أنه أقام في هذا المنزل ثلاثين يوماً وإن كان يخرج في الأيام أوفى بعضها إلى مادون المسافة ولو بمقدار شبر مثلاً لقضاء بعض الحوائج إذا كان يرجع إلى منزله ليلاً للاستراحة والبيتوتة.

ويرد عليهم أنه إذا كان الملاك في صدق عنوان الإقامة كون مكان مخصوص محلاً لاستراحته ومحطاً لرحله فأَي فرق بين أن يسافر في أثنائها فيما دون المسافة الشرعية وبين أن يسافر بمقدار المسافة؟ فإذا فرضنا مسافرين وردا ببلد وجعله محطاً لرحلتهما في مدة شهر وكان يخرج واحد منهما في كل يوم مقدار ثلاثة فراسخ وتسعة أعشار الفرسخ، والآخر إلى رأس الأربعة أو أزيد، ويرجعان معاً في الليالي إلى منزلهما فأَي ملك يطلق المقيم على الأول دون الثاني؟

لا يقال: السفر الشرعي يوجب القصر فيقطع الإقامة.

فإنه يقال: المفروض ثبوت القصر في الثلاثين بنفس السفر الأول، وإنما الكلام في بيان ما به يتحقق إقامة الثلاثين حتى يجب الإتمام بعد مضيتها، والمفروض على مذاقكم عدم أخذ التعطل عن المسير في مفهومها بل هي عبارة عن جعل مكان مخصوص محلاً للاستراحة والبيتوتة وإن حصل المسير في بعض الأيام أو في جميعها وعلى هذا فلا يسقى فرق بين الخروج إلى مادون المسافة وإلى أزيد منها ولا سيما إذا رجع فوراً.

والحاصل أن الفرق بين كلامنا وكلامهم هو أن إقامة الشهر مثلاً عندنا عبارة عن صيرورة المسافر في هذه المدة بحيث يصرف زمن سيره أيضاً في الإقامة مضافاً إلى صرف زمان الإقامة فيها، فيكون الفرق بين هذا المسافر وبين غيره من المسافرين أن غيره يصرف بعض اليوم والليلة في المسير وبعضهما في الإقامة، على اختلاف

أحوالهم كما عرفت، وأمّا هذا المسافر فيصرف جميع اليوم واللييلة في الإقامة إلى ثلاثين يوماً، فلا يصدر عنه في هذه المدة مقدار السير الذي يحصل من المسافرين في كلّ يوم من الفرسخ والفرسخين والأزبد.

وأما على مذاق القوم فهي عبارة عن جعل المسافر محل استراحته وبيتوته في مدة الثلاثين مكاناً واحداً وإن حصل منه السير والضرب في الأرض في أثنائها، فيكون الفرق بين هذا المسافر وبين غيره أنّ غيره يقيم في كلّ يوم للاستراحة في محلّ غير المحلّ الذي أقام فيه في الأمس، وهذا المسافر يقيم في مدة الثلاثين في محل واحد وإن اشتركا معاً في حصول السفر منهما في هذه المدة، وقد عرفت أنّ المتبادر من الروايات ومن إطلاق لفظ الإقامة بنظر العرف هو ما ذكرناه في تحديدها ولا سيما بقرينة قوله: «غداً أخرج أو بعد غده»، فتدبر.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الإقامة عبارة عن التعطل عن شغل المسافرة رأساً لاجعل المكان محلاً للاستراحة فقط، ولكن الحكم لما كان معلقاً على إقامة الشهر مثلاً فما هو المضّر بصدق التعطل فيه وجود سفر من الصباح إلى المساء مثلاً في أثنائها، وأمّا وجود سفر قصير في زمان قصير فلا يضر بصدق التعطل في هذه المدة، لاستهلاك زمان السفر بالنسبة إلى هذه المدة.

قلت: التمكن من طي فرسخين أو ثلاثة مثلاً في مدّة قصيرة بسبب الوسائل النقلية التي بأيدينا من السيارات والطائرات لا يوجب تغيير الحكم، بل طي هذا المقدار من المسافة إن أضّر بصدق الإقامة أضّر مطلقاً وإن كان في ربع ساعة مثلاً، وإن لم يضر بصدقها وجب الحكم بعدم الإضرار وإن طالت المدة. فالتفكيك بين طيه في زمان قصير بالوسائل النقلية السريعة وبين طيه في زمان طويل مما لا يناسب الذوق الفقهي.

كيف! ولو كان الأمر كذلك لزم تأسيس فقه جديد في باب صلاة المسافر، فإنّ

مقدار المسافة الشرعية أعني الثمانية كانت في صدر الإسلام شاغلة لليوم وكان طيها مستلزماً لصرف زمان طويل وموجباً لمشقة شديدة، مع أن طيها بالوسائل الفعلية ربّما يكون في نصف ساعة من دون مشقة. فلو بني الأمر على مقتضيات الزمان الفعلي لزم تغيير الحدود المعينة في باب السفر وتعيين المسافة بمقدار يشغل اليوم فعلاً كمأة فرسخ مثلاً؛ ولا يلتزم بذلك أحد.

فيظهر بذلك أنّ الاعتبار في هذه الأمور ليس بما يقتضيه وضع زماننا، بل يجب على كلّ أحد أن يفرض نفسه في العصر الذي صدر فيه الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، ومن المعلوم أنّ طيّ الفرسخين مثلاً في تلك الأعصار كان يتوقف على تهية أسباب السفر وحمل الزاد وصرف زمان معتدبه، وكان هذا المعنى عندهم مباحيناً لمفهوم الإقامة التي أخذ فيها التعطل عن السفر، وإن كان طيّ هذا المقدار في أعصارنا أمراً عادياً غير مستلزم لتهيئة الأسباب أو لصرف زمان معتدبه.

وبالجملة في المفاهيم والتحديدات الواردة في هذا الباب، بل في جميع أبواب الفقه، يجب أن نفرض أنفسنا في عصر صدور الأخبار؛ فما هو المتبادر بحسب وضع ذلك العصر فهو الذي يجب أن نحمل عليه المفاهيم والتحديدات الواردة فيها، فافهم.

وقد تلخص مما ذكرناه أنّ المسافر إذا خرج من محل الإقامة بمقدار لم يصدق عليه حين خروجه أنّه كائن في محلّ إقامته أضرب ذلك بإقامته في هذا المحلّ، سواء كان خروجه بمقدار المسافة الشرعية أم لا، وسواء رجع ليلته أم لا، وسواء طال مدة الخروج أم قصرت جداً. والسّر في ذلك أنّ الخروج بهذا المقدار بأنحائه ينافي صدق التعطل الذي هو مفاد الإقامة. وأمّا الخروج بمقدار لا ينافي صدق التعطل في بلد مثلاً بأن يصدق عليه حين الخروج أيضاً أنّه كائن في هذا البلد كالتوابع المتصلة المعدودة جزءاً فلا يضرب بصدق الإقامة، سواء بلغ حد الترخص أم لا، بل وإن تجاوز عنه. نعم،

يمكن أن يقال: إن التوابع المتصلة المعدودة جزء من المحل تختلف سعة وضيقاً بحسب أوضاع الأزمنة والأمكنة، فإن بعض أطراف البلد يكون بحيث إذا لوحظ بالنسبة إلى الأزمنة السالفة لكان الانتقال إليه متوقفاً على تهيئة أسباب السفر ولكن الوسائل السريعة أوجبت عده من أجزاء البلد ومن محلاته، فالملاك أن يصير بحيث يصدق عرفاً على الكائن فيه أنه كائن في هذا البلد. هذا، ولكن الالتزام بهذا المعنى أيضاً مشكل، فتدبر.

ثم إنه ربما يستدل لعدم كون الخروج من محل الإقامة مضرراً بها بما رواه الشيخ بإسناده عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة، وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير، فإذا زار البيت أتم الصلاة، وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر.»^(١)

وبما رواه بإسناده عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن أهل مكة إذا زاروا، عليهم إتمام الصلاة؟ قال: نعم، والمقيم بمكة إلى شهر بمنزلتهم.»^(٢)

وبما رواه أيضاً بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار، عن علي بن مهزيار، عن محمد بن إبراهيم الحنظلي، قال: استأمرت أبا جعفر عليه السلام في الإتمام والتقصير؟ قال: «إذا دخلت الحرمين فانو عشرة أيام وأتم الصلاة.» قلت: إنني أقدم مكة قبل التروية يوم أو يومين أو ثلاثة أيام؟ قال: «انو مقام عشرة أيام وأتم الصلاة.»^(٣)

(١) الوسائل ٤٩٩/٥ (=ط. أخرى ٤٦٤/٨)، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق ٥٢٧/٥ (=ط. أخرى ٥٠١/٨)، الباب ١٥ منها، الحديث ١١.

(٣) المصدر السابق ٥٤٦/٥ (=ط. أخرى ٥٢٨/٨)، الباب ٢٥ منها، الحديث ١٥.

ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الروايات في غاية الضعف، فتدبر.
هذا كله فيما إذا كان من أول الأمر قاصداً للخروج من محل الإقامة، وأما إذا
تحققت الإقامة ثم نوى الخروج إلى مادون المسافة فسيأتي بيان حكمه في مسألة
أخرى، فانتظر.

هل يكفي في الإقامة اليوم الملقق؟

المسألة الرابعة: هل المعتبر في اليوم في باب الإقامة بقسميها هو اليوم التام، أو
يكفي الملقق؟ فيه وجهان. ربّما يقوى في النظر الوجه الأول، ولكن لما ذكره
بعضهم من ظهور اليوم في اليوم التام وأن النصفين من يومين لا يسمى يوماً،
إذ يرد عليه - كما قيل - أن ما ذكرت وإن كان تصديقاً للحقيقة إلا أنه تكذيب
للعرف، حيث يفهمون من إقامة العشرة إقامة مقدارها. بل الوجه في ذلك ما ذكرناه
أنفاً في بيان معنى الإقامة، حيث عرفت أنه لما كان بناء المسافرين في تلك الأعصار
على تقسيم كل يوم وليلة وصرف مقدار منهما في المسير ومقدار منهما في الإقامة
في منزل مالاستراحة وتجديد القوى، فلامحالة كان المنسب إلى أذهانهم من إقامة
العشرة والشهر تعطل المسافر في هذه المدة عن شغل المسافرة بالكلية وصرفه مقدار
السير من كل يوم أيضاً في التعطل والإقامة مضافاً إلى صرف مقدار الإقامة فيها،
فيكون التفاوت بينه وبين غيره من المسافرين أن زمن سيره أيضاً يصرف في هذه
المدة في التعطل والإقامة، بعد اشتراكه معهم في صرف زمن الإقامة فيها. وبالجمله
محطّ النظر في باب إقامة العشرة والشهر إنما هو حصول التعطل في ساعات السير،
والأ فساتع الإقامة باقية على حالها من كونها مصروفة فيها.

وحينئذ فإذا فرض ورود المسافر في منزل في الظهر من أول الشهر مثلاً، وكان
من قصده البقاء فيه إلى ظهر اليوم الحادي عشر ثم الرحيل من هذا المنزل، لم يتحقق

منه قصد التعطل عن شغل المسافرة عشرة أيام، بل قصد التعطل في تسعة، فإن يوم الورد ويوم الخروج قد صرف مقدار سير كلّ منهما في مصرفه أعني السير؛ وأما مقدار الإقامة منهما فهو وإن كان مصروفاً في الإقامة في هذا المنزل لكنك عرفت أنّ الاعتبار في صدق إقامة العشرة أو الشهر إنما يكون بحصول التعطل في ساعات السير من هذه المدة بعد فرض كون ساعات التعطل مصروفة في مصرفها، فالنظر إنما يكون بساعات السير لا ساعات التعطل.

والحاصل أن إقامة العشرة مثلاً إنما تصدق إذا لم يصرف ساعات السير في مدة العشرة في مصرفها، وهذا إنما يتحقق في العشرة التامة، وأما اليوم الذي وقع في أثائه الورد أو الخروج فقد صرف مقدار منه في السير، فلا يصدق التعطل عن السير في هذا اليوم، ومقتضى ذلك عدم احتساب يومي الورد والخروج. هذا.

ولكن يمكن أن يقال بكفاية التلقيق أيضاً مع ذلك، بتقريب أنّ صدق الإقامة عشرة أيام مثلاً وإن كان بلحاظ التعطل عن السير في ساعاته، لما مرّ من أنّ التعطل في ساعات الإقامة مشترك فيه بين جميع المسافرين، لكن العرف يفرق بين ما إذا صرفت ساعات الإقامة في مصرفها أثناء السير بحيث تخلل بينها المسير، وبين ما إذا صرفت في مصرفها في محل إقامة العشرة بأن اتصلت الإقامة في ساعاتها بالإقامة في ساعات السير. إذ في هذه الصورة يحتسب العرف جميعها تعطلاً واحداً يكون بدؤه أوّل ساعة الورد ومنتهاه آخر ساعات البقاء، فيصدق على المجموع إقامة العشرة إذا كان بمقدارها، فافهم.

حكم الليلة الأولى والأخيرة

المسألة الخامسة: لإشكال في دخول الليالي المتوسطة، لما عرفت من اعتبار التوالي في الإقامة؛ وإنما الإشكال في دخول الليلة الأولى والأخيرة.

اختار في العروة عدم دخولهما، فاكفى إقامة عشرة أيام وتسع ليال. (١)
ولعل وجهه صدق اليوم عرفاً على نفس النهار من دون أن يكون لليل دخل في صدقه. (٢)

نعم، في لفظ اليوم الوارد في تحديد أقل الحيض وأكثره يحتمل جداً دخول الليلة في مفهومه، إذ الظاهر أن التحديد في باب الحيض ليس تعبداً محضاً، بل هو من باب الكشف عما يقتضيه طبيعة النساء من قذف الدم في هذه المدة، ولاريب أن طباعهن لا تختلف بحسب اختلاف بدؤ خروج الدم حتى يعتبر الأيام بلياليها إن كان بدؤ الخروج أول الليل، والأيام بالليالي المتوسطة فقط إن كان بدؤه أول الفجر، بداهة أن مدة قذف الدم لا تختلف طولاً وقصراً بحسب اختلاف المبدأ.
ثم إن الاعتبار في المقام هل هو يوم الصوم حتى يعتبر من الفجر أو اليوم العرفي حتى يعتبر من طلوع الشمس؟ في المسألة وجهان، فتدبر.

حكم إقامة التابع والمكره

المسألة السادسة: لا يعتبر في العزم على إقامة العشرة أن يكون ذلك بحسب اختياره وميله الطبيعي، فإن كان تابعاً كالعبد مثلاً وكان بانياً على المتابعة وعلم عزم المتبوع على الإقامة كفى ذلك في وجوب الإتمام عليه، بل يكفي العزم الحاصل قهراً للمكره والمجبور على الإقامة إذا علما واستيقنا بقاء الإكراه والجبر إلى العشرة. وبالجمله الاعتبار باليقين والجزم لا بالإرادة الناشئة من الميل الطبيعي.

- (١) راجع العروة الوثقى ١٤٤/٢، فصل قواطع السفر، الثاني من القواطع، المسألة ٧.
- (٢) لا يخفى أن مقتضى ما ذكره الأستاذ (مدّ ظله العالي) سابقاً في بيان معنى الإقامة دخول الليلة الأولى أيضاً، إذ المنقسم إلى مقدار السير والتعطل هو مجموع النهار والليل لا يباح النهار فقط، والفروض أن الاعتبار في إقامة العشرة صرف زمان السير من كل يوم و ليلة في الإقامة مضافاً إلى صرف زمان الإقامة فيها، فتدبر. ح - م.

حكم إقامة الصبي

المسألة السابعة: لا يعتبر في عزم الإقامة كونه مكلفاً حين العزم، فلو عزم عليها قبل البلوغ ثم بلغ في الأثناء يتم وإن لم يعزم بعد البلوغ على إقامة العشرة من حينه. ومثله المجنون إذا تحقق منه العزم. ووجه ذلك واضح.

هل يعتبر العزم على العنوان أو الواقع؟

المسألة الثامنة: هل يعتبر في العزم على الإقامة العزم على عنوان إقامة العشرة، أو يكفي العزم على ما هو بالحمل الشائع مصداق لها وإن لم يعلم حين العزم كونه مصداقاً لها؟

في المسألة وجهان. يظهر من صاحب العروة اختيار الثاني، حيث عنون فيها مسألتين تتفرعان على ذلك:

الأولى: أن الزوجة والعبد إذا قصدا المقام بمقدار ما قصده الزوج والسيد، والمنفروض أنهما قصدا العشرة، لا يبعد كفايته في تحقق الإقامة بالنسبة إليهما وإن لم يعلما حين القصد أن مقصد الزوج والسيد هو العشرة. نعم، قبل العلم بذلك عليهما التقصير، ويجب عليهما التمام بعد الاطلاع. وإن لم يبق إلا يومان أو ثلاثة فالظاهر وجوب الإعادة أو القضاء بالنسبة إلى ماضى. وكذا الحال إذا قصدا المقام بمقدار ما قصده رفقاؤه وكان مقصدهم العشرة. الخ.

الثانية: إذا قصد المقام إلى آخر الشهر مثلاً وكان عشرة كفى وإن لم يكن عالماً به حين القصد، بل وإن كان عالماً بالخلاف. الخ.^(١)

واستشكل بعض المحشين في المسألة الأولى دون الثانية، مع أن الظاهر اتحادهما

(١) راجع العروة ١٤٦/٢، فصل قواطع السفر، المسألتين ١٣ و ١٤. والمستشكل هو آية الله العظمى السيد أبو الحسن الإصفهاني رحمه الله.

بحسب المبنى والملك، إذا اعتبر في قصد الإقامة إن كان بقصد العنوان لزم الحكم بعدم تحقق قصد الإقامة في كليهما، وإن كان بقصد ما هو مصداق لهذا العنوان بالحمل الشائع وإن لم يعلم بانطباقه عليه لزم الحكم بالتحقق فيهما. وكيف كان فالتفكيك بين المسألتين بلاوجه.

اللهم إلا أن يفرّق بين المسألتين بأن متعلق القصد في الثانية عبارة عما هو مصداق بالذات لإقامة العشرة، إذ الفرض تعلقه بالإقامة في زمان محدود والفرض كونه عشرة أيام في الواقع. وبعبارة أخرى: يكون المتعلق للقصد محدوداً بالحدود الزمانية والمفروض كون الزمان عشرة في الواقع فيحصل القاطع، وهذا بخلاف المسألة الأولى، فإن القصد فيها لم يتعلق بالإقامة في زمان محدود معين بالحدود الزمانية، بل التحديد فيه بحدود خارجة من حقيقة الزمان كإقامة الزوج والسيد والرفقة ونحوها، فالقصد كأنه تعلق أولاً وبالذات بتبعية الزوج والسيد ونحوهما لا بالإقامة في مقدار من الزمان، فتدبر.

ونظيراهتين المسألتين يتصور في باب قصد المسافة أيضاً، فنظير المسألة الأولى ما إذا قصدت الزوجة مثلاً متابعة زوجها في طي كل ما قصده من المسافة مع كونها جاهلة بما قصدها. ونظير المسألة الثانية ما إذا قصد المسافر المسافة المعينة الواقعة بين بلده والبلد الكذائي مع كونه جاهلاً بمقدارها. وكلا البابين من واد واحد فما قيل في هذا الباب يجب أن يقال في ذلك الباب. هذا.

ولكن المترامي من أخبار الباب أن المعتبر تعلق القصد واليقين بعنوان إقامة العشرة، كما هو الظاهر من قوله في رواية زرارة: «إذا دخلت أرضاً فأيقنت أن لك بها مقام عشرة أيام.» وقصد البقاء بمقدار ما قصده الزوج أو إلى آخر الشهر ليس قصداً لإقامة العشرة بل قصداً لعنوان آخر تصادف مع إقامة العشرة خارجاً. وبعبارة أخرى: القصد واليقين ونحوهما من الصفات النفسانية إنما تتعلق بمفاهيم ثابتة في الذهن متعينة فيه

منحازة عن غيرها، غاية الأمر أنها قد تتحد بحسب الوجود الخارجي مع عناوين أخرى، ولكن لا يصير هذا الاتحاد الخارجي سبباً لتعلق القصد أو نحوه بتلك العناوين الأخرى، فقصد البقاء إلى آخر الشهر مثلاً قصد لعنوان مشخص في الذهن مبين لعنوان إقامة العشرة مفهوماً وإن كان ربما يتحدان خارجاً. فليس عنوان إقامة العشرة في هذا المثال متعلقاً للقصد أصلاً، وإذا لم يتحقق قصد إقامة العشرة في هذا المثال لم يتحقق في الأمثلة الأخر بطريق أولى.

فتلخص مما ذكرناه أن الواجب في باب قصد المسافة وقصد الإقامة كليهما قصد العنوان، فتدبر.

ثم إنه بناء على ما اختاره في العروة من كفاية القصد الإجمالي كان اللازم في الأمثلة السابقة الحكم بوجوب الاحتياط أو الفحص، بأن تسأل الزوجة مثلاً عن قصد زوجها، إذ تحتل في بادئ الأمر أن يكون قصدها لمتابعة الزوج قصداً لإقامة العشرة فيحصل لها العلم الإجمالي بوجوب القصر أو الإتمام ومقتضاه الاحتياط أو الفحص. ولولم يمكن الفحص، كما إذا قصد الإقامة إلى آخر الشهر مثلاً في مفازة لا يوجد فيها أحد يسأله عن مقداره، تعين الاحتياط. وعلى هذا فحكمه «قده» بوجوب التقصير على الزوجة والعبد قبل العلم في غير محله، اللهم إلا أن يتمسك باستصحاب القصر لو لم يشترط جريانه بالفحص. ثم على فرض جريانه يكون حكمه «قده» بوجوب الإعادة أو القضاء بالنسبة إلى ما مضى بعد انكشاف الحال مبنياً على عدم إجزاء امتثال الأمر الظاهري، فافهم.

هل يعتبر في إقامة الشهر إقامة الثلاثين؟

المسألة التاسعة: قد عرفت أن من القواطع إقامة الشهر أو ثلاثين يوماً متردداً؛ وهذا إجمالاً مما لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في أن الاعتبار هل يكون بمقدار الشهر

دائماً حتى يترتب عليه كفاية مقدار تسعة وعشرين يوماً وإن فرض كون ما بين الهلالين أكثر، فإنه أقلّ ما يصدق عليه اسم الشهر، أو بمقدار الثلاثين دائماً حتى يجب فيما إذا أقام من الهلال إلى الهلال وكان بمقدار تسعة وعشرين يوماً أن يضاف إليه يوم آخر، أو يفصل بين ما إذا كان مقامه من أول الشهر وبين ما إذا كان من أثنائه؛ ففي الأوّل يكفي من الهلال إلى الهلال كيف ما كان وفي الثاني يعتبر أن يكون بمقدار الثلاثين وإن فرض كون هذا الشهر الذي ورد في أثنائه تسعة وعشرين؟

في المسألة وجوه. وأما احتمال أن يكون لخصر من الهلال دخل في ذلك حتى يقال بأن المعتبر في حق من ورد أثناء الشهر إقامة خمسة وأربعين يوماً مثلاً فاحتمال ضعيف وإن كان ربما يستظهر ذلك من لفظ الشهر بتقريب أن الظاهر منه الشهر التام فلا يكفي الملفق.

ولا يخفى أن المذكور في جميع أخبار المسألة هو لفظ الشهر، إلا في رواية محمد بن مسلم بأحد النقلين، حيث ذكر فيها لفظ الثلاثين. فإن المروي عن ابن مسلم في هذا الباب روايتان كما عرفت: إحداهما مارواه هو بنفسه، وثانيتها مارواه أبو أيوب الخزاز. قال: سألت محمد بن مسلم أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع. والروايتان متقاربتان مضموناً، والمظنون اتحادهما. والمذكور في الأولى لفظ الشهر وفي ما رواه أبو أيوب لفظ الثلاثين.

وكيف كان ففي المسألة وجوه كما عرفت. وقد صرح العلامة في التذكرة^(١) بكون الاعتبار بالثلاثين. وما يمكن أن يستدل به لذلك وجوه:

الأوّل: أن لفظ الشهر الوارد في أكثر الأخبار مجمل، لتردد مفهومه بين أن يراد به ما بين الهلالين وأن يراد به الثلاثون يوماً، ورواية أبي أيوب يرفع الإجمال ويسين

(١) راجع التذكرة ١٩٠/١ (=ط. أخرى ٣٨٩/٤) في صلاة القصر، الشرط الثالث من شرائط القصر.

المراد، فيجب الأخذ بها.

الثاني: أن الشهر مطلق له فردان، وإطلاقه وإن كان يقتضي جواز الاكتفاء بالأقل لكن رواية أبي أيوب بمنزلة المقيّد، فيجب حمل المطلق على المقيّد.

الثالث: أن الغالب في الشهر كونه ثلاثين فيحمل عليه حملاً للمطلق على الأفراد الغالبة. ولأجل ذلك أيضاً ينصرف إطلاق الشهر في المحاورات العرفية إلى الثلاثين.

الرابع: أن كون مبدأ ورود المسافر أوّل الشهر ومبدأ خروجه آخره من الاتفاقات النادرة، فإنّ الغالب كون الورد في أثناء الشهر، ولأرب أن الوظيفة حيثذ هي الإتمام بعد عد الثلاثين قطعاً، فيجب حمل الشهر في الأخبار على الثلاثين وإلاّ لزم حمله على الأفراد النادرة، وبعبارة أخرى: لملاحظ الإمام عليه السلام أن الغالب ورود المسافرين في أثناء الشهر وأن الشهر يحسب عندهم من الأثناء ثلاثين يوماً قطعاً صار هذا سبباً لتعبيره عليه السلام عن الثلاثين بلفظ الشهر، فيكون الاعتبار بالثلاثين دائماً.

الخامس: وهو عمدة الوجوه أن يقال: إنّ الاعتبار لو كان بالشهر كيفما اتفق لزم اختلاف مصحح الإتمام في الطول والقصر بحسب اختلاف زمان الورد، فيكون المصحح له في بعض الأوقات تسعة وعشرين وفي بعضها ثلاثين حسب اختلاف الأوضاع الفلكية وكيفية سير القمر ونسبته مع الشمس، مع أنه من المستبعد اختلاف موضوع الحكم سعة وضيقاً باختلاف الأوضاع الفلكية، إذ الظاهر أن الحكم بالإتمام بعد المدة المعينة مستند إلى طول مدة الإقامة وأن طولها بمقدار مخصوص أوجب زوال حكم السفر، فيبعد أن يختلف ذلك باختلاف الأوضاع الفلكية ويكون في وقت طول تسعة وعشرين يوماً مصححاً للإتمام وفي وقت آخر طول ثلاثين.

ولا يتوهم ورود النقض على ذلك بمثل عدة الوفاة، حيث حدّدت بأربعة أشهر وعشر مع أن الملاك فيها أيضاً طول المدة، إذ الظاهر أن جعلها وتشريعها إنما يكون

لاحترام الزوج وحفظ حريمه، ولا يخفى أن مضي الشهر بما هو شهر له موضوعية بنظر العرف في حصول الاحترام، فلا يكون حفظ الاحترام الحاصل بمضي أربعة أشهر وعشر بأقلّ عندهم مما يحصل بمضي مائة وثلاثين يوماً ولو فرض نقصان الشهور، فتأمل.

وأما التفصيل بين كون الورود في أول الشهر وكونه في الأثناء؛ فيكون الاعتبار في الأول بما بين الهلالين كيفما كان وفي الثاني بالثلاثين فقط، فوجهه أن يقال: إن المذكور في أخبار المسألة هو لفظ الشهر، ومفهومه مبين عند العرف، أعني ما بين الهلالين كيفما اتفق، فيجب الأخذ به. ورواية الثلاثين لم تثبت حتى يقيد بها الأخبار الأخرى، لما عرفت من الظنّ باتحادها مع ما رواه محمد بن مسلم بنفسه، والمذكور فيه لفظ الشهر، فلعل التعبير بالثلاثين كان من نفس أبي أيوب. وكان غلبة ورود المسافرين في أثناء الشهر وكون الثلاثين أظهر فردي الشهر سبباً لتعبيره بذلك، والنقل بالمعنى كان أمراً شائعاً بين الرواة. أو يقال: إن الاعتبار لعله كان بالشهر كيفما كان، ولكن صار هذه الأطهرية وتلك الغلبة سببين لتعبير الإمام (عليه السلام) عن الشهر بلفظ الثلاثين، والقيد الوارد مورد الغالب لا يقيد به الإطلاقات، فيكون الاعتبار بالشهر الوارد في أكثر الروايات.

هذا إذا كان الورود في أول الشهر.

وأما إذا كان في الأثناء فلا يمكن القول بدخالة ما بين الهلالين، والألزم كون الاعتبار في بعض الصور بإقامة أربعين أو خمسين مثلاً، فلا محيص عن التلفيق حينئذ، ولا ريب أن الملقق يجب أن يحسب ثلاثين.

اللهم إلا أن يقال: إن المرجع في عدد التلفيق عدد أيام شهر الورود، فلو كان عددها تسعة وعشرين وكان الورود بعد مضي تسعة أيام حصل الشهر الملقق عرفاً بانقضاء تسعة أيام من الشهر القابل، فتدبر.

وبالجملة في المسألة وجوه. ولو بقي الشك فيها فمقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط في اليوم الثلاثين، اللهم إلا أن يتمسك بعمومات أدلة القصر بناء على التمسك بها في الشبهات المفهومية، وعلى فرض القول بعدم التمسك بها يرجع إلى استصحاب حكم القصر لو قلنا بجريانه في أمثال هذا المقام، إذ لأحد أن يناقش في ذلك بأن وجوب القصر في الأيام المتعددة ليس تكليفاً واحداً، بل وجوب القصر في كل صلاة تكليف مستقل، فليس لنا متيقن واحد شك في بقاءه حتى يستصحب، فافهم.^(١)

لا يعتبر في إقامة الثلاثين مضيها بنحو التردد

المسألة العاشرة: لا يعتبر في قاطعية إقامة الثلاثين مضيها بنحو التردد وإن دل عليه بعض العبائر بل ربما يستفاد أيضاً من قوله ﷺ: «وإن لم تدر ما مقامك بها، تقول: غداً أخرج أو بعد غد...»، بل الملاك تحقق إقامة الثلاثين كيما اتفقت إذا لم يحصل منه العزم على إقامة العشرة، فلو بقي ثلاثين يوماً مع الغفلة أو عزم على إقامة التسعة مثلاً وبعد انقضائها عزم على إقامة تسعة أخرى وهكذا إلى أن حصل منه الإقامة بمقدار الثلاثين يوماً أتم بعده وإن بقي بمقدار صلاة واحدة. وهذا واضح لاسترة فيه.^(٢)

(١) وهل يجري استصحاب بقاء الشهر وعدم تحقق القاطع؟ فيه إشكال، إذ الفرض أن الشبهة هنا مفهومية فليس الشك حقيقة شكاً في بقاء وجود شيء أو عدمه، بل في أن المراد به هذا أو ذاك ويكون على أحد المعنيين متيقن البقاء وعلى الآخر متيقن الارتفاع. فالاستصحاب في المقام نظير استصحاب اليوم مع الشك في كون ارتفاعه باستتار القرص أو بزوال الحمرة، وقد حقق في محله عدم جريانه. ح ع - م.

(٢) ويدل عليه أيضاً بعض أخبار المسألة، كقوله ﷺ في رواية أبي بصير: «وإن كنت تريد أن تقيم أقل من عشرة أيام فأفطر ما بينك وما بين شهر». وفي رواية معاوية بن وهب: «وإن أردت المقام دون العشرة فقصّر...» ح ع - م. راجع الوسائل ٥٢٨/٥ و ٥٢٨/٥ ط. أخرى ٤٩٨/٨ و ٥٠٣، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديثين ١٧ و ٣.

خروج المقيم والمارّ بالوطن موضوعي أو حكمي؟

المسألة الحادية عشرة: من المسائل المهمة أنّ خروج المقيم بقسميها وكذا خروج من مربوطنه الشرعي على القول به خروج حكمي أو موضوعي.

ويترتب على الأوّل أن وظيفتهما الإتمام في الوطن ومحل الإقامة من دون أن يكون المرور بالوطن أو الإقامة سبباً لانقطاع سفرهما، فيضمّ ماقبل الوطن ومحل الإقامة بما بعدهما إذا كان المجموع بقدر المسافة وإن لم يكن كلّ واحد منهما منفرداً بقدرها. ويترتب على الثاني انقطاع السفر، فيلحظ كلّ من الطرفين مستقلاً.

ولا يخفى عدم جريان هذا النزاع في الوطن العرفي وإن توهم، إذ المرور به قاطع للسفر حقيقة من دون احتياج إلى تعبد شرعي، لما عرفت في محله من أنّ التغرب والبعد عن المقرّ الفعلي مأخوذان في مفهوم السفر، فالمرور بالوطن العرفي يجعل السفر سفرين حقيقة، إذ لا يصدق على الإنسان حين كونه في مقره ووطنه ولو أنّاً مآعنون المسافر إلاّ بنحو من العناية.

وأما البقاء ثلاثين يوماً متردداً فيجري فيه النزاع. وعدم تعرض الأصحاب له في هذه المسألة من جهة أنهم عنوانوا المسألة في باب شرائط القصر لافي باب قواطع السفر بعد تحققه، ولا يتمشى البحث عن إقامة الثلاثين في ذلك الباب.

بيان ذلك: أنك قد عرفت سابقاً أن إقامة العشرة والمرور بالوطن يمكن أن يبحث عنهما في مقامين:

الأوّل: في مقام تحديد السفر الموجب للقصر؛ حيث إنه يشترط في ثبوت القصر أن يكون من أوّل الأمر ناوياً لمسافة لا يقطعها عزم الإقامة أو المرور بالوطن. فلو عزم على مسافة ناوياً للإقامة أو المرور بالوطن في أثنائها قبل بلوغ الثمانية لم يثبت القصر أصلاً.

الثاني: في مقام بيان ما يقطع السفر ويزيل حكمه بعد تحققه.

والبحث في المقام الأول يرتبط بباب شرائط القصر، ولا يتمشى البحث بهذا النحو في إقامة الثلاثين متردداً، إذ لا يعقل العزم أولاً على الإقامة في الأثناء متردداً. وحيث إن الأصحاب عنوانوا المسألة في المقام الأول اقتصرُوا فيها على ذكر الوطن وإقامة العشرة، ولم يذكروا إقامة الثلاثين متردداً، وإلا فملاك البحث في القواطع الثلاث واحد. فما عن المحقق البغدادي^(١) من الفرق بين إقامة الثلاثين وبين شقيقه والقول بكون القاطعية في إقامة الثلاثين حكمية فقط معتدراً بعدم ذكر الأصحاب لها في قواطع السفر، في غير محلّه.

وكيف كان فمحطّ النظر في هذه المسألة هو أنّ قاطعية الأمور المذكورة قاطعية حكمية فقط حتى يترتب عليها وجوب القصر في الطرفين إذا كان مجموعهما بقدر المسافة، أو موضوعية حتى يترتب عليها انقطاع السفر الذي هو الموضوع للقصر ويلحظ كل من الطرفين مستقلاً.

واعلم أنّه وإن ادعى بعضهم الإجماع أو عدم الخلاف^(٢) في كون الخروج موضوعياً لكن الإجماع في مثل هذه المسألة غير مفيد، لعدم كونها من المسائل الماثورة والمتلقاة عن الأئمة عليهم السلام يبدأ بيد، بل هي من المسائل التفرعية الاستنباطية.^(٣) نعم، أصل ثبوت الإتمام في الوطن ومحلّ الإقامة بقسميها من المسائل الأصلية المتلقاة عنهم عليهم السلام، ولأجل ذلك لم يتعرض الشيخ رحمته «قده» لمسألتنا هذه في كتاب نهايته الذي آلفه على طريقة القدماء من أصحابنا لنقل خصوص المسائل الأصلية

(١) حكاه عنه في الجواهر ٢٤٣/١٤، في الشرط الثالث من شروط القصر. والمراد به ظاهراً هو المحقق المقدّس، السيّد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي البغدادي المتوفى ١٢٢٧ هـ. ق. راجع أعيان الشيعة ٤٦/٩، ويأتي ذكره في ص ٢٩٥، الهامش ٢.

(٢) راجع الرياض ٤/٤١٥، في الشرط الثاني من شروط القصر؛ والمدارك ٤/٤٤١، في الشرط الثالث منها.

(٣) قد مرّ توضيح ذلك في أوائل البحث عن صلاة الجمعة، فراجع. (ص ١٨ وما بعدها).

الملتقاة عنهم عليه السلام، وتعرض لها في مبسوطه ^(١) الذي ألفه على طريقة المتأخرين من خلط التفرعات الاستنباطية بالأصول الملتقاة. نعم، بيالي أن ابن البراج أيضاً تعرض للمسألة في المذهب ^(٢).

وكيف كان فالمسألة من التفرعات التي يجب فيها إعمال الاجتهاد. ولا يخفى أن إثبات القاطعية الموضوعية لا يخلو عن إشكال، ولذا استشكل فيها بعض المتأخرين، منهم صاحب المستند، بل أراد «قده» إجراء الإشكال في الوطن العرفي أيضاً، ولكنك عرفت عدم جريانه فيه. فلنذكر كلامه «قده» في المستند ثم نشرع في تحقيق المسألة.

قال في المستند ما حاصله: «أنه يشترط في شرعية التقصير أن لا يقصد الدخول في وطن له في أثناء المسافة، ولا يعزم على إقامة العشر في موضع في أثناءها. فلو قصد أحد الأمرين لم يجز له القصر في الطريق وكذا في نفس الوطن أو ذلك الموضع ولا فيما بعد ذلك الموضع مالم ينو مسافة جديدة بعده، ولا يكفي في القصر انضمام ما بقي من المسافة بعد الانقطاع إليها قبله بلا خلاف في الجميع، كما صرح به غير واحد، بل بالإجماع كما نقله جماعة.

واستدل له بالأخبار المستفيضة المصرحة بانقطاع السفر بوصول أحد الموضعين ووجوب الإتمام فيه.

وهو غير واف بتمام المدعى، لأنه لا يثبت إلا وجوب الإتمام في نفس أحد الموضعين، أما قبله وبعده فلا.

ولذا استدلّ لهما بعضهم بالإجماعات المنقولة، وبأن ما دلّ على القصر في المسافة يدلّ عليه إذا كانت المسافة سفرًا واحدًا وهي هنا تسار في سفرين،

(١) راجع المبسوط ١/١٣٧، كتاب صلاة المسافر.

(٢) راجع المذهب ١/١٠٧، باب صلاة السفر.

وباستصحاب وجوب التمام الثابت في البلد في الأوّل وفي أحد الموضعين في الثاني مدعيّاً أنّه ليس في إطلاق مادلّ على وجوب القصّر في المسافة عموم يشمل نحو هذه المسافة المنقطعة بالتمام في أثنائها لاختصاصه بحكم التبادر بغيرها.

أقول: يَضَعُ الأوّل بعدم حجية الإجماع المنقول. والثاني يمنع تعدد السفر عرفاً، فإنّه لا وجه لكون المسافة المتخللة في أثنائها إقامة تسعة أيام ونصف سفرّاً واحداً وإقامة عشرة أيام سفرين عرفاً. وكذا لا يفرق العرف بين ما إذا مرّ بمنزله الذي يتوطنه، لاسيّما إذا مرّ راكباً، لاسيّما عن حواليه، وبين ما إذا لم يمرّ. والثالث بعدم إمكان منع شمول أكثر أخبار التقصير لمثل ذلك بل الظاهر شمول الأكثر. وتسليم شمولها للمقيم في الأثناء تسعة أيام ومنعه للمقيم عشرة لا وجه له. ^(١)

وقال في مصباح الفقيه بعد نقل عبارة المستند ما محصله: «أنّ هذا البيان لا يجري في الوطن العرفي، إذ السفر بحسب اللغة والعرف ضدّ الحضر، والغيبوبة عن الوطن مأخوذة في مفهومه، فهو مادام فيه لا يندرج في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾. والمرور به يجعل السفر سفرين حقيقة. (إلى أن قال:): وأمّا الوطن الشرعي إن سلّمناه فهو بمنزلته بعيداً. وأمّا إقامة العشرة فهو أيضاً كذلك، كما يدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة، وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير، فإذا زار البيت أتمّ الصلاة، وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر». ويؤيده أيضاً صحيحة صفوان، عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن أهل مكة إذا زاروا، عليهم إتمام الصلاة؟ قال: «نعم، والمقيم بمكة إلى شهر بمنزلتهم». ولعلّ اعتبار الإقامة إلى شهر في تنزيله منزلتهم في هذا الحكم وعدم الاقتصار بقدمه قبل التروية بعشرة أيام كفا في الصحيحة الأولى بلحاظ

(١) مستند الشيعة ٥٦٤/١، في الشرط الثالث من شروط القصّر.

اشتراطه بإقامة جديدة بعد انصرافهم للزيارة^(١).

أقول: ماهوالمهم في المقام ملاحظة أن أخبار الإقامة والمرور بالضيعة هل تكون بصدد بيان ماهو الوظيفة في الموضع فقط، أو بصدد بيان قاطعيتها للسفر؟ وأن أخبار المسافة هل تشمل بإطلاقها لمثل هذه المسافة التي تخلل بينها الحكم بوجوب الإتمام أولاً؟ ولو فرض إطلاقها لمثل هذه المسافة فلا يكفي مثل روايتي زرارة وإسحاق بن عمار لتقيدها.

فالكلام يقع في مقامين: الأول في أن أخبار المسافة هل تشمل بإطلاقها للمسافة التي تخلل في أثنائها إقامة العشرة أو الشهر أو المرور بالضيعة، أولاً؟ وأنها يوجبان الإتمام في الموضع فقط، أو يوجبان انقطاع السفر ولو تعبداً؟ الثاني في أنه على فرض شمول أخبار المسافة لمثل هذه المسافة فلا تصلح الروايتان لتقيدها.

أما المقام الأول فملخص الكلام فيه أن محطّ النظر في أخبار الإقامة ونحوها هو بيان انقطاع السفر موضوعاً، بحيث يصير الطرفان سافرين ولو تعبداً، فلا يشمل الأخبار الواردة في تحديد المسافة لهذه المسافة التي تخلل في أثنائها أحد القواطع. والاطلاع على ذلك يتوقف على التبع العميق والإحاطة بالظروف التي صدر فيها أخبار المسافة وروايات باب الإقامة ونحوها، والاطلاع على الأمور المركوزة في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام من جهة أنسهم بفتاوى فقهاء العامة وما كان مبحوثاً عنه بينهم. وقد عرفت منا مراراً أن الاطلاع على مثل هذه الأمور له دخل تام في استنباط الأحكام الشرعية من الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام الملقاة إلى أصحابهم.

وتفصيل المقام هو أن حكم القصر في الآية الشريفة والروايات قد علّق على السفر والضرب في الأرض، فمحطّ النظر فيها بيان حكم من يسير فيها، ولكن لما

(١) مصباح الفقيه ٧٣٥/ (كتاب الصلاة) في الشرط الثالث من شروط القصر. والحديثان قد مضيا عن الوسائل ٤٩٩/٥ و ٥٢٧ (=ط. أخرى ٤٦٤/٨ و ٥٠١)، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣؛ والباب ١٥ منها، الحديث ١١.

كان المتعارف في الأسفار تخلل وقوفات يسيرة في أثنائها لتجديد القوى والاستراحة صارت هذه الوقوفات المتخللة بين كل سفر بمنزلة الجزء له عرفاً وكان الحكم الثابت للسفر ثابتاً لها أيضاً بنظر العرف.

هذا إذا كانت مدة تلك الوقوفات قصيرة وكان المقصود بهاتجديد القوى لإدامة السير فقط، وأما إذا طالّت مدة الوقوف فلا يتبادر إلى أذهان العرف كونه جزء من السفر وكون حكم السفر مترتباً عليه، بحيث لو لم يكن أخبار الإقامة أيضاً لم يفهم المخاطبون بأية القصر ثبوت حكم القصر بالنسبة إلى هذا القسم من الوقوفات الطويلة وكان ثبوته بالنسبة إليها مستبعداً عندهم، لعدم عدّهم إياها من أجزاء السفر.

ولأجل هذا المعنى تشتت آراء أهل الرأي في تلك الأعصار في بيان حدّ الوقوف الذي ينصرف عنه إطلاق آية القصر ورواياته، وحدّه كلّ منهم بحدّ مخصوص بحسب مناسبة خاصة. فمن عائشة أنّها قالت بثبوت القصر للمسافر ما لم يحطّ رحله عن مركبه، وحدّه الشافعي بأربعة أيام سوى يومي الورد والخروج، وأبو حنيفة بخمسة عشر يوماً^(١). وبالجملّة كلّ منهم بعد استبعاد بقاء حكم السفر عند طول مدة الوقوف اتخذ في بيان حدّه مشرباً خاصاً، وكان هذا المقدار من الوقوف ينظرهم قاطعاً للسفر وموجباً لزوال اسمه، بحيث يتوقف ثبوت القصر على إنشاء سفر جديد حتى يصير به ثانياً مصداقاً للآية الشريفة.

فهذا المعنى كان مركزاً في أذهان الفقهاء المعاصرين لأنتمنا رحمهم الله، وكان أصحابنا الإمامية أيضاً ينسّق إلى أذهانهم هذا المعنى ولا سيما بعد اختلاطهم بهؤلاء الفقهاء، ولكنهم لما كانوا متعبدین بفتاوى الأئمة عليهم السلام راجعهم وسألوهم عن حدّ الإقامة التي شأنها قطع موضوع السفر بعد كون أصل هذا المعنى مركزاً في

(١) راجع التذكرة ١٩٠/١ (= ط. أخرى ٣٨٣/٤)، في الشرط الثالث من شروط القصر، المسألة ٦٣٠، والفني ١٣٢/٢.

أذهانهم، ففصل الأئمة عليهم السلام بين صورة العزم وعدمه، من جهة أنّ العزم يوجب فراغ خاطر المسافر وانصرافه عن الضرب في الأرض بالكلية، بحيث ينشئ بعد مضي مدة إقامته سفرًا جديدًا. وهذا بخلاف المتردد، فإنه لتردده وقوله: «غداً أخرج أو بعد غده» كأنه لم يخرج بعد من كونه مسافراً إلا إذا طال مدة وقوفه جداً. وبعد ما بين الأئمة عليهم السلام هذا المعنى انسب إلى أذهان السائلين انقطاع السفر السابق بالكلية بعد بلوغ مدة الوقوف إلى هذا المقدار الذي ذكره الإمام عليه السلام، إذ كان أصل هذا المعنى، أعني كون مقدار من الوقوف بحيث يوجب قطع السفر السابق، مركزاً في أذهانهم، وسؤالهم كان عن حده بعد كون أصله مفروغاً عنه.

فبهذا البيان ربما يقطع الفقيه المتبع المطلع على ارتكازات المخاطبين وعلى الظروف التي صدرت فيها الأخبار أنّ مقصود الأئمة عليهم السلام كان بيان حدّ الإقامة التي توجب قطع السفر السابق وزوال حكمه بالكلية. وعلى هذا يصير كل من طرفي الإقامة موضوعاً مستقلاً لأخبار المسافة ولا ينضمّ اللاحق إلى السابق، فافهم واغتنم. وأما المقام الثاني فملخص الكلام فيه أنه لو سلّم عدم دلالة أخبار الإقامة على انقطاع السفر وشمول روايات المسافة أيضاً لمثل هذه المسافة التي تخلل في أثنائها الإقامة ونحوها فلا محيص عن الأخذ بمفادها والقول بثبوت القصر في الطرفين، ولا يكفي روايتا زرارة وإسحاق بن عمار المذكورتان في كلام الهمداني «قده» لتقيدها.

أما رواية زرارة فلاّته إن أريد إثبات ذلك منها بسبب تفرّيعه عليه السلام ثبوت التقصير في سفر عرفات على كون المقيم بمكة بمنزلة أهلها، ففيه: أنّ هذا التفرّيع لا يمكن أن يؤخذ بظاهره، بداهة عدم تفرّع القصر في سفر عرفات على كون المقيم بمنزلة أهلها وكون الإقامة قاطعة للسفر موضوعاً، إذ القصر ثابت في سفر عرفات على أيّ حال، سواء كان المقيم بمكة بمنزلة أهلها أم لم يكن، غاية الأمر أنّه على الأوّل يستند إلى

نفس السفر إلى عرفات ذهاباً وإياباً، وعلى الثاني يستند إلى السفر الامتدادي كما لا يخفى. فلعلّ التفريع في الحديث بلحاظ الحكم بالإتمام بعد الرجوع إلى مكة لزيارة البيت وبعد الرجوع إلى منى، وإنما ذكر السفر إلى عرفات توطئة لبيان حكم الرجوع. هذا إذا سلم كون سفر عرفات بقدر المسافة، وأما إذا لم نسلم ذلك أو قلنا باعتبار الرجوع ليومه في السفر التلفيقي فالرواية على خلاف المطلوب المستدل أدل، لدالتها حيثئذ على عدم قاطعية الإقامة وانضمام الطرفين كما لا يخفى.

وإن أريد إثبات ذلك منها بعموم المنزلة الذي يستفاد من الحديث، حيث يشمل حكم القاطعية أيضاً، ففيه: أنّ عموم المنزلة في المقام غير معمول به، إذ مقتضاه كون الرجوع إلى محل الإقامة موجباً للإتمام بلا احتياج إلى إقامة جديدة، كما هو المستفاد أيضاً من التفريع الثاني في الحديث، وهذا مالم يفت به أحد. وإذا صارت فقرة من الحديث غير معمول بها سقطت عن الحجية رأساً، إذ عمدة الدليل عليها بناء العقلاء وليس بناؤهم على التبعض في الحجية.

وبهذا البيان أيضاً يظهر الإشكال في الاستدلال برواية إسحاق بن عمار. ولا يخفى أنّ كلام الهمداني «قده» بعد نقل هذه الرواية كلام مجمل لم يتحصل لنا منه معنى محصل، فتدبر.^(١)

(١) أقول: ليس في رواية إسحاق بن عمار كون إقامة الشهر قبل سفر عرفات، فلعلّ المراد منها أنّ من رجع من عرفات إذا أقام بمكة شهراً صار بمنزلة أهلها في وجوب الإتمام عليه مادام فيها. ووجه الاختصار على ذكر إقامة الشهر دون العزم على إقامة العشرة أنّ من قدم قبل التروية بعشرة فهو يعزم على الإقامة غالباً لندرته لخروجه قبلها، وهذا بخلاف من أتم أعمال الحج، فإنّ العزم على الإقامة لا يتمشى منه غالباً، حيث إنه يقصد العود إلى وطنه، فإن حصلت منه الإقامة حيثئذ كانت بلا قصد. ويظهر من عبارة الهمداني «قده» أيضاً أنّه حمل الإقامة في الحديث على الإقامة بعد أعمال الحج، ولا يخفى أنّ الرواية على ما ذكرناه في معناها نصير معمولاً بها، غاية الأمر أنّه يجب أن يراد بالزيارة فيها الطواف الواقع بعد أعمال منى، أو يقال بعدم إصرار الخروج إلى منى في صدق الإقامة بمكة، فافهم. ح ع - م.

إذا عزم على الإقامة ثم بدا له أن لا يقيم

المسألة الثانية عشرة: إذا عزم على إقامة العشرة ثم بدا له أن لا يقيم فمقتضى صحيحة أبي ولاد أنه يجب عليه الإتمام ما لم يخرج إن كان صلى قبل البداء فريضة بتمام والأرجع إلى القصر.

واللازم أولاً تحقيق ما يقتضيه أدلة قاطعية الإقامة مع قطع النظر عن صحيحة أبي ولاد، ثم الرجوع إلى بيان مفادها.

فقول: هل يكون مفاد أخبار الإقامة قاطعية اليقين بإقامة العشرة، أو قاطعية العزم عليها وإن لم يوجد يقين؟

وعلى الأوّل فلامجال لتوهم كون اليقين طريقاً، إذ عليه يرجع الأمر إلى كون القاطع نفس إقامة العشرة، مع أن قاطعية نفس الإقامة تتوقف على انتهائها إلى ثلاثين، فيتعين كون اليقين تمام الموضوع أوجزء منه.

وأما على الثاني فهل الموجب للإتمام بالنسبة إلى جميع الصلوات هو نفس تحقق العزم أنا مأ، سواء تحقق في وقت الصلاة أم لا، وسواء بقي أم زال فوراً؛ فبتحققه أنا ما يجب الإتمام ما لم يحصل الخروج، أو هو خصوص العزم الباقي إلى وقت تعلق التكليف بصلاة تامة مثلاً، سواء زال بعده أم لا، وسواء صلاّهامعه أم لا، أو خصوص العزم الباقي إلى هذا الوقت مع الإتيان بصلاة تامة معه وإن زال بعده، أو المصحح للإتمام بالنسبة إلى كلّ صلاة هو خصوص العزم الباقي إلى آخر العشرة، بحيث يكون بقاء العزم في الأزمنة اللاحقة أيضاً دخیلاً في صحة الصلوات السابقة بنحو الشرط المتأخّر، أو المصحح للإتمام بالنسبة إلى كلّ صلاة هو بقاء العزم إلى زمن التكليف بها وامتثاله، سواء زال بعده أم لا؛ فلا يضرّ زواله بالنسبة إلى الصلوات السابقة وإن أزال حكم الإتمام بالنسبة إلى اللاحقة؟

في المسألة وجوه. ولا يخفى أن كلاً منها محتمل، وإن كان أظهر من وجوه العزم هو الوجه الأخير، لأن تعليق الحكم على موضوع ربما يستظهر منه بقاءه وزيواله بزواله بحيث يدور الحكم معه حدوثاً وبقاءً.

فإن قلت: مقتضى توقف الإتمام في كل صلاة على تحقق العزم حينها أن يكون المسافر في وقت كل صلاة عازماً على إقامة العشرة، فإنها الموضوع للإتمام، مع أنه في اليوم التاسع مثلاً لا يعزم إلا على إقامة يوم واحد متمم للعشرة السابقة.

قلت: لا نريد بتوقف الإتمام في كل صلاة على العزم حينها توقفه على عزم مستقل حادث، بل المراد أن العزم الأول بحدوثه علة للإتمام في أول العشرة، وبقائه في وقت كل صلاة علة للإتمام في هذه الصلاة. فالشرط للصلوات اللاحقة هو نفس الوجودات البقائية للعزم الأول. وبعبارة أخرى: العزم على متمم العشرة المقصودة أولاً، لا العزم على عشرة تامة سوى الأولى.

وبالجملة لولا صحة أي ولاد لتمشى في المسألة وجوه، وأظهرها الأخير، ولكن بعد ورودها يتعين العمل على وفقها، لكونها صحيحة معمولاً بها بين الأصحاب. نعم، ربما يقع النزاع في التعدي عن مضمونها. فلنذكرها ثم نشرح مفادها، فنقول:

روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن أبي جعفر، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحنط، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت نويت حين دخلت المدينة أن أقيم بها عشرة أيام فأتم الصلاة، ثم بدا لي بعد أن لأقيم بها، فماترى لي أتم أم أقصر؟ فقال: «إن كنت حين دخلت المدينة صليت بها صلاة فريضة واحدة بتمام فليس لك أن تقصر حتى تخرج منها، وإن كنت حين دخلتها على نيتك التمام [المقام - خ ل] فلم تصل فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم فأنت في تلك الحال بالخيار؛ إن شئت فانو المقام عشراً وأتم، وإن لم تنو المقام فقصر ما بينك وبين

شهر، فإذا مضى لك شهر فأتَمَّ الصلاة، ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن أبي ولاد.^(١) ولا يخفى أن الظاهر من تقابل القصر والإتمام في الحديث كون المراد من قوله **﴿فَتَمَّ﴾**: «فريضة واحدة بتمام» الرباعية التامة، في مقابل المقصورة، لا الفريضة التامة الأجزاء في مقابل الفاسدة. فمفاد الرواية هو أن نفس تحقق العزم أنا ما لا يكفي في ثبوت الإتمام ما لم يخرج، بل الذي يوجب ذلك هو العزم الباقي إلى حين الإتيان برباعية تامة، وهذا مما لا إشكال فيه.

إنما الكلام في أنه هل يقتصر على مورد الرواية، وهو الصلاة الفريضة التامة، أو يتعدى عنها إلى كل ما يتوقف صحته على انقطاع السفر كالصوم والنافلة التي لا تنشر في السفر؟

فيه وجهان. من رجوعه إلى القياس، ومن أن المتبادر من الرواية أن المصحح للإتمام هو العزم الذي ترتب عليه الأثر المترقب منه إجمالاً من ثبوت أحكام الحضر بشرط أن يترتب عليه الامتثال ولو دفعة واحدة. وذكر الصلاة من باب المثال. فيإلقاء الخصوصية يتعدى منها إلى كل ما يكون وزانه وزان الصلاة الرباعية في كون صحته متوقفة على انقطاع السفر.

وبعبارة أخرى: المترائي من سؤال أبي ولاد أن دخوله في المدينة لم يكن في شهر رمضان، فلم يكن مبتلىً بالأببالصلاة، ولذا قال: «أن أقيم بها عشرة أيام فأتَمَّ الصلاة»، فأجابه الإمام **﴿عليه السلام﴾** في مورد سؤاله بأن الشرط في بقاء حكم العزم هو تأثيره في الجملة، وحيث إن محل ابتلاء السائل ومورد سؤاله كان حكم الصلاة اقتصر الإمام **﴿عليه السلام﴾** على ذكرها، وإلّا فالمستفاد من الجواب بمقتضى إلقاء الخصوصية عرفاً هو أن الملاك في بقاء حكم العزم ليس بقاء العزم إلى آخر العشرة ولا وجوده أنا ما، بل

(١) الوسائل ٥٣٢/٥ (=ط. أخرى ٥٠٨/٨)، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤١

عن التهذيب ٢٢١/٣ (=ط. الحجرية ١٨٥/١)، أبواب الزيادات من كتاب الصلاة، باب

تأثيره ولو مرة واحدة فيما يتوقف صحته عليه.

وبهذا البيان يدفع ما ربما يتوهم من أن إطلاق الفقرة الثانية من الحديث، أعني قوله: «وإن كنت حين دخلتها على نيتك التمام فلم تصل فيها صلاة فريضة واحدة بتمام...»، ينفي جواز التعدي عن الصلاة الفريضة.

ووجه الدفع هو ما أشرنا إليه من أن سؤال أبي ولاد سؤال شخصي، ويظهر من سؤاله عدم ابتلائه بالصوم والأ لذكره أيضاً. فجواب الإمام عليه السلام في كلتا الفقرتين أيضاً ناظر إلى مورد السؤال وليس بصدد بيان النفي بالنسبة إلى الصوم والنافلة. هذا. ولكن مساعدة العرف على إلقاء خصوصية الصلالية والتعدي عنها مشكلة جداً بعد احتمال دخالتها في الحكم. فالمرجع ما يقتضيه القواعد، فإن رجحنا من الوجوه السابقة كفاية العزم الباقي إلى أن يؤثر ولو مرة واحدة في أي تكليف كان كان مقتضاه كفاية الصوم ونحوه أيضاً، والأ كان المرجع لإطلاقات أدلة القصر، لعدم خروج المسافر بصرف العزم من كونه مسافراً حقيقة. ولو آيت عن ذلك أيضاً كان اللازم هو الاحتياط بالجمع.

وربما يقال أن مفهوم لفظ الفريضة المذكورة في الحديث يدل على عدم كفاية النافلة. ويرد عليه أيضاً ما عرفت من أن القضية شخصية، فلعل ابتلاء أبي ولاد كان بخصوص الفريضة. فالحديث ناظر سؤالا وجواباً إلى بيان حكم الفريضة، من دون نظر إلى نفي النافلة، فتدبر.^(١)

هل الرباعية القضائية تكفي في استقرار حكم العزم؟

المسألة الثالثة عشرة: هل الرباعية الموجبة لاستقرار حكم العزم يجب أن تكون

أدائية، أو تكفي القضائية أيضاً؟

(١) سيأتي في المسألة الرابعة عشرة ما يرتبط بهذه المسألة، فانتظر.

لا يخفى أن ظاهر صحيحة أبي ولاد وما ينصرف إليه إطلاقها هو اعتبار كون الإتيان بالرباعية مستنداً إلى العزم، بحيث لولاه أتى بها قصراً. وبعبارة أخرى: ظاهرها كما عرفت هو أن المصحح للإتمام بالنسبة إلى الصلوات الآتية العزم المؤثر فعلاً في إيجاب الإتمام مع ترتب الامتثال عليه، وعلى هذا فإذا كانت القضائية قضاء لرباعية فاتت منه في وطنه مثلاً لم تكف فيما نحن فيه، إذ الإتمام فيها ليس من آثار العزم الفعلي، ولذا يتحتم وإن لم يعزم أصلاً، لكون القضاء تابعاً للأداء.

نعم، إن عزم من أوّل وقت الصلاة على الإقامة وبقي العزم إلى آخر وقتها بحيث استقر وجوب الإتمام عليه ولكن لم يأت بهذه الصلاة في وقتها ثم قضاها خارج الوقت ثم زال عزمه فيمكن أن يقال إن الإتمام في هذه الصلاة مستند إلى العزم، إذ العزم الثابت في الوقت صار سبباً لاستقرار وجوب الإتمام الموجب للقضاء تماماً. فالعزم قد أثر في إيجاب الإتمام وترتب عليه الامتثال أيضاً، ومقتضى ما ذكر كفايته في بقاء حكم العزم مالم يخرج. هذا.

ولكن التحقيق عدم كفاية ذلك أيضاً لا مجرد الانصراف، كما ادعى^(١) بل لأن الظاهر من الحديث لزوم كون الإتمام مستنداً إلى العزم بلا واسطة، بحيث يصدق أنه يتم لكونه عازماً على الإقامة، والرباعية القضائية ليست كذلك، إذ بعد استقرار وجوب الإتمام في الوقت يجب قضاؤها تماماً، سواء بقي عزمه أم لا، بل ولو أتى بها في حال السير والسفر.

وبالجملة المتبادر من الرواية أن الموضوع لبقاء حكم الإتمام ليس نفس بقاء العزم إلى زمن تأثيره في الوجوب، بل الموضوع صدور الصلاة تماماً من المكلف مستنداً في عمله هذا إلى العزم، بحيث لو لم يكن عازماً كان يقصر؛ والفريضة

(١) راجع كتاب الصلاة لآية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري رحمه الله ص ٦٣٧، الفرع الثاني.

القضائية ليست كذلك، إذ بعد استقرار وجوب الإتمام يجب القضاء تماماً ولو في حال السفر.

وبعبارة أخرى: إمّا أن يقال بكفاية استقرار الإتمام عليه ولو لم يمثل، كما حكاها في الجواهر^(١) عن غير واحد من الأصحاب، وإمّا أن يقال باعتبار صدور العمل عنه مستنداً في عمله هذا إلى العزم، كما هو المتبادر من الحديث. وأمّا القول باعتبار صدور العمل خارجاً ولو قضاء فلامجال له، إذ الإتيان بالقضاء تماماً ليس مستنداً إلى العزم، ولذا يتمها ولو أتى بها في السفر، والمتبادر من الحديث كون الإتمام مستنداً إلى العزم والنية.

هل البداء كاشف أو ناقل؟

المسألة الرابعة عشرة: إذا عزم على الإقامة ثم بداله قبل أن يأتي برابعة تماماً، فهل يكون البداء كاشفاً أو ناقلاً؟ وبعبارة أوضح: هل البداء يكشف عن عدم تحقق موضوع الإتمام من أوّل الأمر، أو يوجب تبدل الموضوع من حينه؟ فيه وجهان. ظاهر أخبار العزم هو الثاني، بداهة ظهورها في أن صرف تحقق العزم يكفي في جواز ترتيب آثار الحضور وإجزاء ما يرتب عليه.

ويتفرع على ذلك فروع: منها: صحة النوافل غير المشروعة في السفر إذا أتى بها بعد العزم ثم بداله قبل أن يأتي برابعة تامة. ومنها: صحة الصوم إذا صام ثم بداله قبل أن يأتي برابعة عمداً أو لطرء النوم أو النسيان أو نحو ذلك. ومنها: وجوب الإتيان بالقضاء تماماً إذا مضى عليه الوقت عازماً ولم يصل ثم بداله، إذ القضاء تابع للأداء ومقتضى النقل كونه في الوقت مكلفاً بالإتمام.

وربما يستدل على النقل أيضاً - مضافاً إلى ما استظهرناه من أخبار العزم - بأن

(١) راجع الجواهر ٣٢٤/١٤، ذيل الشرط السادس من شروط القصر.

الكشف يستلزم المحال.

بيان ذلك أنك إن سلّمت بأن وجود العزم خارجاً يكفي في ترتب آثار الحضور فهو، وإن أبيت ذلك وقلت إن الموضوع لتلك الآثار هو العزم الباقي إلى أن يترتب عليه الإتيان برعاية تامة - بتقريب أن هذا هو مقتضى الجمع بين أخبار العزم على الإقامة وبين صحيحة أبي ولاد؛ فعدم الإتيان بالرعاية مع زوال العزم يكشف عن عدم تحقق الموضوع من أول الأمر - لزم من ذلك كون وجوب الإتمام في الرعاية الأولى أيضاً مشروطاً بتحققها في الخارج تماماً، وهو فاسد بالبداهة لابطلال الشرط المتأخر، فإن بطلانه غير واضح، حيث إنّ المعتبر في الشرط هو التقدم طبعاً لازماناً، بل لأنّ شرط الوجوب متقدم عليه طبعاً، والإتيان بالواجب متأخر عن الوجوب كذلك، فلا يعقل جعل الإتيان بالواجب شرطاً لوجوب نفسه. وبعبارة أخرى: شرط الوجوب ما جعل مفروض الوجود في رتبة سابقة عليه، والواجب ما أريد بسبب الوجوب التحريك نحوه حتى يوجد، فلامحالة يتأخر عن الوجوب طبعاً، فلو جعل الواجب بوجوده شرطاً لوجوبه لزم تقدم الشيء على نفسه طبعاً وهو محال.

فيهذا البيان يظهر بطلان الكشف في المقام وصحة الأعمال المأتي بها قبل البدء ووجوب القضاء أيضاً تماماً إذا فات منه الصلاة التامة حال عزمه. نعم، بالنسبة إلى مابعد البدء يكون الإتيان بالرعاية دخیلاً في ترتب آثار الحضور، فالرعاية الأولى شرط لاستقرار حكم الإتمام بالنسبة إلى الصلوات الآتية لالنسبة إلى نفسها، فتدبر. وبهذا البيان أيضاً ربما يقرب كفاية الإتيان بصوم تام أو بنافلة تامة من نوافل الرباعيات في استقرار حكم الإتمام وإن بداله، بتقريب أن صحتهما تكشف عن صحة إقامته وانقطاع سفره بها، لما عرفت من أن الإقامة قاطعة لموضوع السفر فيكون عوده إلى التقصير متوقفاً على سفر جديد، والرجوع عن العزم ليس سفراً،

اللهم إلا أن يفرق بين العزم على إقامة العشرة مع تحققها خارجاً وبين ما إذا عزم عليها وصلى رباعية مثلاً ثم بداله، فيقال إن الأول قاطع لموضوع السفر دون الثاني، إذ ما ذكرناه سابقاً في بيان كون الإقامة قاطعة لموضوع السفر هو أن حقيقة السفر عبارة عن الضرب في الأرض، غاية الأمر أن الوقوفات المتخللة لليسيرة أيضاً تعدّ من أجزاء السفر عرفاً، ولكن الإقامة إذا طالّت مدتها وخرجت من كونها فانية في جنب المدة المصروفة في السير لا يساعد العرف على عدّها من أجزاء السفر، ولأجل هذا الارتكاز تشتت آراء أهل الرأي في تحديد الإقامة الموجبة لانقطاع السفر وتمييزها بما يعدّ جزء منه، فاختار كلّ منهم مذهباً، وأصحابنا الإمامية بعد كون هذا المعنى مركزاً في أذهانهم وأنسهم بفتاوى أهل الرأي سألوا الأئمة عليهم السلام عن تحديدها، فأجابوهم بالتفصيل بين صورة العزم وغيرها، وقد تبادر إلى أذهان السائلين من تلك الأجوبة انقطاع السفر بهما موضوعاً، حيث إن أصل قاطعية الإقامة للسفر كانت مفروغاً عنها عندهم وإنما كان نظرهم في الأسئلة إلى استفسار مقدارها. وكيف كان فالتحديد في الأخبار وقع بالعشرة وبالثلثين، فلا يجري هذا البيان في مثل ما إذا عزم على إقامة العشرة ثم بداله، فإنّ العرف لا يستبعد كون هذا المقدار من الإقامة جزء من السفر بل يساعد على عدّها جزء منه، فلا ينسب من صحيحة أبي ولاد الحاكمة بترتب آثار الإقامة التامة عليها أزيد من القاطعية الحكيمة، فلا يكون العود إلى التقصير متوقفاً على إنشاء سفر جديد.^(١)

وبالجملة مقتضى ظواهر أخبار العزم على الإقامة كون الحكم بالإتمام دائراً مداره حدوثاً وبقاءً، خرج من ذلك صورة الإتيان برباعية تامة، كما يقتضيه صحيحة أبي ولاد، ولا دليل على إلحاق غيرها بها، فيقتصر عليها، فتدبرّ.

(١) لا يخفى أن مقتضى هذا البيان انضمام الطرفين في هذه الصورة ووجوب القصر فيهما وإن لم يكن كلّ واحد منهما بقدر المسافة، والالتزام به مشكل. ح ع - م.

حكم خروج المقيم إلى دون المسافة

المسألة الخامسة عشرة: من المسائل التي استصعبها القوم وتشاجروا فيها مسألة خروج المقيم إلى ما دون المسافة بعد ما تحقق منه الإقامة، أو ما يحكمها كما إذا عزم عليها وأتى برعاية تامة ثم بداله. فإذا خرج من تحقق منه الإقامة أو ما يحكمها إلى ما دون المسافة ثم رجع إلى محل الإقامة فإن كان حين الخروج عازماً على الرجوع وإقامة جديدة أتم ذهاباً وعائداً وفي المقصد بلا إشكال^(١)، إلا على القول بكون الإقامة قاطعة حكماً فقط وقد مرّ إبطاله، وأمّا إذا كان حين الخروج من محل الإقامة عازماً على الرجوع إليه، من دون أن يكون عازماً على إقامة جديدة بل كان ناوياً للعود إلى وطنه مثلاً، فعن الشيخ ومتابعيه^(٢) وجوب القصر بصرف الخروج ذهاباً وعائداً وفي المقصد وفي محل الإقامة وبعد الخروج منه ثانياً إلى أن يصل إلى وطنه مثلاً، وعن الشهيد الأوّل ومتابعيه^(٣) متابعة الشيخ في العود ومحل الإقامة دون الذهاب فحكموا فيه بالإتمام. وأمّا حكم المقصد فلم يصرّح به في كلام الشهيد، ولكن يمكن أن يقال: إن الالتزام بثبوت الإتمام في الذهاب يقتضي الالتزام بثبوت في المقصد بطريق أولى، إذ القصريدور مدار تحقق السفر خارجاً، والمفروض عدم كفاية المسافة الذهابية في ذلك، والكون في المقصد أيضاً ليس بنفسه سفرًا، فيتوقف القصر على الشروع في العود.

(١) قال في مفتاح الكرامة ٥٨٩/٣: «قد حكى على الإتمام في الحالات الثلاثة الإجماع في «الروض» ٣٩٩/١، و«المقاصد العلية»؛ وعليه عامة الأصحاب كما في «الغرية». وفي «كشف الالتباس» أنّه لا شك ولا خلاف فيه. وفي «مجمع البرهان» ٤٤٠/٣ أنّ دليله واضح لا إشكال فيه.»

(٢) يأتي نقل كلام الشيخ. وراجع المهدّب - للقاضي ابن البراج - ١٠٩/١؛ والسرائر ٣٤٥/١؛ والمنتهى ٣٩٨/١، الفرع العاشر.

(٣) راجع البيان ١٦٠/١ (=ط. أخرى ٢٦٦)؛ وجامع المقاصد ٥١٥/٢؛ وغيرهما مما هو مذكور في مفتاح الكرامة ٥٩٥/٣.

وكيف كان فالظاهر تسالم الفقهاء طراً من عصر الشيخ (قده) إلى عصر الشهيد الثاني (قده) على ثبوت القصر في العود ومحل الإقامة مطلقاً، وإنما وقع النزاع بينهم في حكم الذهاب والمقصد، فحكم الشيخ ومتابعوه بضمّهما إلى العود وثبوت القصر فيهما أيضاً، والشهيد الأوّل ومتابعوه بعدم ضمّهما إليه. وبالجملّة كانت المسألة ذات قولين فقط إلى عصر الشهيد الثاني، ومن عصره حدث قولان آخران يكون كلّ منهما تفصيلاً بين صور الإياب بعد اختيار الإتمام في الذهاب والمقصد: أحدهما ما اختاره الشهيد، وثانيهما ما اختاره كثير من متأخري المتأخرين، وسيجيء تفصيلهما. هذا.

ولكن يجب أن يعلم أنّ المسألة مع هذا التسالم المشار إليه ليست من المسائل الأصلية المتلقاة عن الأئمة (عليهم السلام) يدأ بيد؛ بل هي من المسائل التفريعية المستنبطة منها بإعمال الاجتهاد والنظر، ولذا لم تذكر في الكتب المعدّة لنقل خصوص المسائل الأصلية المأثورة، كالمنقعة والمنقوع والهداية والنهاية وأمثالها؛ وأوّل من تعرض لها هو الشيخ (قده) في مبسوطه الذي صرّح بكونه موضوعاً لذكر المسائل التفريعية واستنباطها من الأصول المتلقاة رغماً لأنوف المخالفين وإعلاماً لهم بقدرة الخاصّة على استخراج الفروع من دون احتياج إلى العمل بالقياس والاستحسان ونظائرها. وقد مرّنا مراراً أنّ الإجماع - فضلاً عن الشهرة - ليس عندنا حجة في المسائل التفريعية المستخرجة بإعمال النظر، وإنّما الذي نعتمد عليه هو الإجماع بل الشهرة المتحققان في المسائل الأصلية المودّعة في الكتب المعدّة لنقل خصوص المسائل المأثورة المتلقاة عن الأئمة (عليهم السلام) يدأ بيد. ^(١) وعلى هذا فانظار إتمام مسألتنا هذه بالإجماع أو الشهرة في غير محلّه. ولو فرض تحقق الاتفاق أيضاً في المسألة على ثبوت القصر في العود مطلقاً لم يكن ذلك من الإجماع المصطلح عليه الكاشف عن قول المعصوم (عليه السلام).

فاللازم إتمام المسألة على طبق ما يقتضيه القواعد. ولنذكر أولاً كلام الشيخ في المبسوط ثم نعبّه ببيان ما هو الحق في المقام:

(١) إن شئت تفصيل المقام فارجع إلى أوائل البحث عن صلاة الجمعة. (ص ١٨ وما بعدها).

قال في المبسوط: «إذا خرج حاجاً إلى مكة وبينه وبينها مسافة يقصر فيها الصلاة ونوى أن يقيم بها عشراً قصر في الطريق، فإذا وصل إليها أتم. فإن خرج إلى عرفة يريد قضاء نسكه، لا يريد مقام عشرة أيام إذا رجع إلى مكة، كان له القصر لأنه نقض مقامه لسفرينه وبين بلده يقصر في مثله. وإن كان يريد إذا قضى نسكه مقام عشرة أيام بمكة أتم بمنى وعرفة ومكة حتى يخرج من مكة مسافراً فيقصر.»^(١)

أقول: لا يخفى أن حكمه «قده» بالقصر في سفر عرفات ليس لكونه بنفسه سافراً ملقاً من الذهاب والإياب، بل لكونه سافراً بينه وبين بلده، كما صرح به. فيكون السفر إلى عرفات عنده «قده» من أفراد ما نحن فيه. وأنت ترى أنه «قده» لم يعتن في المسألة بصحيحة زرارة السابقة الحاكمة بكون المقيم بمكة بمنزلة أهلها مع كونها صحيحة ولم يعتمد عليها غيره من الأصحاب أيضاً، فتصير معرضاً عنها، وتسقط بذلك عن الحجية. إذا عرفت هذا فنقول: يجب البحث عن المسألة في مقامين:

- ١- في بيان حكم الذهاب والمقصد، وأن الثابت فيهما هو القصر كما عليه الشيخ والمعظم، أو الإتمام كما عليه الشهيد الأول ومتابعوه.
- ٢- في بيان حكم العود، والإشارة إلى اختلافات المتأخرين فيه بعد البناء على ثبوت الإتمام في الذهاب والمقصد.

أما المقام الأول فملخص الكلام فيه أن من خرج من محل إقامته عازماً على العود إليه بلا إقامة جديدة، صار بخروجه منه مسافراً عازماً على المسافة الشرعية بلا قاطع. إذ المفروض أنه قاصد للرجوع إلى بلده مثلاً بلا إقامة جديدة في الأثناء، والإقامة السابقة قد ارتفعت حقيقة وصار محلها بالنسبة إليه مساوياً لغيره من البلدان. وعلى هذا فمقتضى القاعدة ثبوت القصر له بمجرد خروجه إلى أن يحصل له إحدى القواطع. هذا.

(١) المبسوط ١/ ١٣٨، كتاب صلاة المسافر.

ولكن حكم الشهيد الأوّل وجماعة أخرى بثبوت الإتمام في الذهاب والمقصد؛ وعمدة مستندهم في ذلك ما ادّعوه من دلالة أخبار التلفيق وظهور الإجماع على أنّ الذهاب لا يضمّ إلى الإياب ولا يحسب جزء من المسافة المعتبرة إلا إذا كان بمقدار أربعة فراسخ، والمفروض في المقام كونه أقلّ من الأربعة. وفي هذا الاستدلال نظر، فإنّ أخبار التلفيق ومعقد الإجماع على فرض ثبوته لا تشملان المقام.

وتوضيح ذلك يتوقف على إشارة إجمالية إلى مفاد أخبار المسافة، فنقول: قد عرفت سابقاً أنّ أخبار المسافة ثلاث طوائف:

١- ما تدلّ على أنّ التقصير في بردين: ثمانية فراسخ، وظاهرها الثمانية الامتدادية الواقعة بين المبدأ والمقصد.

٢- ما تدلّ على أنّ التقصير في برّد: أربعة فراسخ، وهي أيضاً ظاهرة في الامتدادية.

٣- ما تدلّ أيضاً على أنّ التقصير في برّد، غاية الأمر أنّه علل ثبوت القصص فيه بأنّه إذا رجع صار سفره بردين: ثمانية فراسخ.

فالطائفتان الأخيرتان تشتركان في الدلالة على اعتبار كون البعد المكاني الحاصل بالسفر أربعة فراسخ، غاية الأمر أنّ الثالثة تدلّ على أنّ الموجب للقصص ليس نفس الأربعة بما هي هي، بل باعتبار صيرورتها بضمّ الرجوع ثمانية. فظهور كلتا الطائفتين في اعتبار كون البعدين المبدأ والمقصد أربعة فراسخ مما لا يزاحمه شيء، فيجب الأخذ به. وبهذا البيان قرّبنا سابقاً اعتبار كون الذهاب في المسافة الملفقة بمقدار الأربعة. وإن شئت تفصيل ذلك فعليك بالمراجعة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقام غير مرتبط بباب التلفيق وأخباره، فلا يعتبر فيه ما يعتبر في التلفيق.

توضيح ذلك أنّ المستفاد من أخبار التلفيق هو أنّ خروج المسافر من مقرّه وحضره بمقدار الأربعة إنّما يوجب القصص باعتبار أنه لا محالة يرجع إلى حضره هذا، فيصير مقدار

سفره ثمانية: أربعة منها مصروفة في البعد من الحضر، والبقية مصروفة في الرجوع إليه. فمحطّ نظراً أخبار التلقيق هو صورة عزم المسافر على مسافة لا يكون جميعها مصروفة في البعد من الحضر، كما في الثمانية الممتدة، بل يكون بعضها مبعداً له عن الحضر وبعضها الآخر مقرباً له إلى هذا الحضر بعينه.

وأما إذا كان عازماً على مسافة لا تكون كذلك، بل تكون بحيث يصير المسافر بسبب الشروع في طيها خارجاً من الحضر ويخرج الحضر أيضاً من كونه حضراً بصرف الخروج منه بحيث لا يعدّ الرجوع إليه بعد الخروج منه رجوعاً إلى الحضر بل يصير نسبه إلى هذا المسافر كنسبة سائر البلدان المتوسطة بين الحضرين، فهذا النحو من المسافة ليست ملتزمة من الذهاب من الحضر والإياب إليه بنفسه، بل تكون ممتدة واقعة بين حضرين، فلا تشملها أخبار الذهاب والإياب، بل تكون من مصاديق المسافة الامتدادية. بداهة أنّ السفر في الصورة المفروضة كلّ ذهاب واقع بين حضرين، ولا يخفى أنّ المقام من هذا القبيل.

فإذا عزم الإنسان على أن يخرج من وطنه إلى مقصد ثم يرجع إليه كان سفره هذا ملتزماً من الذهاب والإياب ومشمولاً لأخبار التلقيق واعتبر فيه مضافاً إلى كون المجموع ثمانية كون الذهاب بنفسه أربعة.

وأما إذا خرج من وطنه معرضاً عنه بحيث خرج من الوطنية بصرف الخروج منه، أو خرج من محل إقامته الذي يخرج قهراً من كونه حضراً بصرف الخروج منه وكان عازماً على المسافة إلى مقصد لا يعزم أن يقيم فيه ثم المسافة منه إلى وطن آخر أو محل آخر يعزم على الإقامة فيه - غاية الأمر أنّ سفره هذا يكون بحيث يوجب المرور إلى الوطن الذي أعرض عنه أو محل الإقامة الذي خرج قهراً من كونه حضراً بصرف الخروج منه - فهذا الشخص يكون عازماً على الخروج من حضر إلى حضر آخر، وجميع مسافته مسافة ذهاب واقعة بين حضرين، فلا يكون سفره هذا تلقيقاً مشمولاً لأخبار التلقيق، بل يكون مشمولاً للأخبار التي تدلّ على ثبوت

القصر إذا كان الذهاب بنفسه أو الإياب بنفسه ثمانية.

فإن قلت: أخبار الثمانية ظاهرة في الامتدادية، والمسافة فيما نحن فيه ليست امتدادية وإن لم تشملها أخبار التلقيق أيضاً.

قلت: ليس معنى الامتداد هنا ما يكون بصورة الخطّ المستقيم أو ما يقرب منه، فإذا فرض عزم المسافر على طي ثمانية نصفها من الجنوب إلى الشمال ونصفها من المشرق إلى المغرب مثلاً كان سفره امتدادياً قطعاً ويكون جميعه ذهاباً. وكذا إذا خرج من وطنه بقصد المرور على مقصد ثم الخروج منه إلى مقصد آخر وكان يستلزم خروجه من المقصد الأول إلى الثاني القرب من حدّ ترخص الوطن. وكذا إذا قصد مسافة تكون بصورة الخطّ المنحني وإن كان كثير الانحناء، أو نحو ذلك من الفروض.

فالمراد بالمسافة الامتدادية ما تكون واقعة بين حضرين وما يحكمهما في مقابل ما تكون ملتزمة من الذهاب من حضر والعود إليه بعينه.

وبالجملة لو كان لنا إجماع أو دليل دالّ على عنوان أن الذهاب لا ينضمّ إلى الإياب إلا إذا كان أربعة لكان لما ذكره الشهيد ومتابعوه وجه، ولكن لا دليل لنا على هذا العنوان؛ وإنما استظهرنا من أخبار التلقيق اعتبار كون الذهاب أربعة في الثمانية الملققة، وهي عبارة عن كون المسافة ملتزمة من الذهاب من حضر والإياب إليه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإن الشخص بخروجه من محلّ إقامته يصير مسافراً قاصداً للثمانية، ويخرج محلّ إقامته أيضاً من الحضرية، فليس عوده إليه عوداً إلى الحضر، ولا يخرج منه المرور به من عنوان المسافرة ما لم يصل إلى المقصد النهائي الذي توطنه أو عزم على الإقامة فيه. فمسافته هذه تكون بأجمعها مسافة ذهابية واقعة بين محلّ الإقامة وبين المقصد النهائي، غاية الأمر كونها بنحو الالعوجاج.

ونظير المقام أيضاً ما إذا خرج من دون العزم على الثمانية، وبعد طي ثمانية فراسخ مثلاً بنحو التردد عزم على أن يذهب فرسخين ثم يعود إلى وطنه الذي أنشأ منه السفر ماراً في عوده على المحلّ الذي عزم فيه، فتدبر.

ويمكن أن يقرب عدم شمول أخبار التلقيق للمقام وشمول أخبار الامتداده ببيان آخر^(١)، وهوان أخبار الثمانية الممتدة لاتدلّ على الثمانية بشرط لا، بل على الثمانية لا بشرط من حيث الزيادة وعدمها. فمفادها أنّ السفر المشتمل على ثمانية فراسخ امتدادية يوجب القصر. وحينئذ فإذا خرج من محلّ الإقامة إلى المقصد ومنه إلى وطنه مثلاً ماراً فيه بمحلّ الإقامة، وكان بين المقصد والوطن ثمانية، ثبت حكم القصر في الإياب قطعاً كما سيأتي. والظاهر ثبوته في الذهاب والمقصد أيضاً، لأنّ سفره من محلّ الإقامة إلى المقصد ليس سفرأ آخر من حازاً من السفر الواقع بين المقصد والوطن، بل هو متصل به ويكون المجموع سفرأ واحداً أعوجاجياً. فهذا الشخص من حين خروجه من محلّ الإقامة يصير مسافراً، ويصدق عليه هذا العنوان ما لم يصل إلى وطنه، ولا يخرج بوصوله إلى المقصد من كونه مسافراً حتى يصير سفره سفرين. وإذا ثبت كون المجموع سفرأ واحداً، والمفروض اشتماله على الثمانية الممتدة، ثبت فيه حكم القصر من أوّل السفر، إذ لا يمكن الالتزام بكون السفر الواحد الشخصي محكوماً بإيجاب القصر في بعض نقاطه دون بعض. فالظاهر أنّ الحق في هذه المسألة مع الشيخ وأتباعه، فتدبر جيداً.

المقام الثاني في بيان حكم الإياب. قد عرفت أنّ الأصحاب إلى عصر الشهيد الثاني «قده» كانوا متسالمين على ثبوت القصر في الإياب مطلقاً، وإنما كان اختلافهم في حكم الذهاب والمقصد، وكانت المسألة ذات قولين، ولكنه حدث من عصر الشهيد الثاني قولان آخران في المسألة بالنسبة إلى الإياب:

الأوّل: ما اختاره الشهيد، حيث قال ما حاصله: أنّ المقصد الذي هو دون (١) لا يخفى وجود فرق ما بين هذا التقريب والتقريب السابق بحسب النتيجة، إذ مقتضى التقريب السابق وجوب القصر وإن لم يكن من المقصد إلى الوطن ثمانية إذا كان المجموع من الذهاب إلى المقصد والعود منه إلى الوطن بمقدارها، وأمّا بناء على هذا التقريب فيعتبر في القصر كون العود بنفسه مسافة، فتدبر. ح ع - م.

المسافة إن كان في الجهة المقابلة للمقصد النهائي، أعني الوطن أو مابحكمه أو كان قريباً منها وكان محلّ الإقامة واقعة بينهما بحيث يعدّ سفره من المقصد عوداً منه إلى الوطن ومابحكمه، وجب القصّر في مجموع الإياب، وإن لم يكن كذلك، بل كان المقصد الذي خرج إليه من محلّ الإقامة في طريق الوطن أو قريباً من طريقه بحيث يصير بالخروج إلى هذا المقصد قريباً من وطنه وبالعود منه إلى محلّ الإقامة بعيداً عنه، فلا يقصّر حينئذٍ في العود إلى محلّ الإقامة، إذ لا يعدّ العود إليه في هذه الصورة عوداً إلى الوطن لكونه مبعداً عنه.^(١)

ويرد عليه أنّ هذا التفصيل مبني على كون المراد بالامتداد ما يكون بصورة الخطّ المستقيم أو ما يقرب منه، وقد عرفت فسادَه. فالمسافة وإن كانت اعوجاجية بحيث يكون بعضها إلى جهة المقصود وبعضها إلى الجهة المقابلة تكون امتدادية ما لم تلتم من الذهاب من حضرو الإياب إليه بعينه. وبالجمله أخبار الثمانية لا تختص بخصوص ما يكون بصورة الخطّ المستقيم وما يقرب منه، بل تشمل جميع المسافات الواقعة بين حضرين أو ما بحكمهما.

الثاني: ما اختاره بعض متأخري المتأخرين^(٢) من التفصيل بين ما إذا أعرض عن محلّ الإقامة بالكلية وخرج منه برحله ومتاعه وكان مروره به ثانياً من جهة أنه منزل من منازل في سفره الجديد، وبين ما إذا لم يعرض عنه بل كان رحله ومتاعه باقياً فيه وله فيه بعد شأن أو شؤون، غاية الأمر أنّه خرج منه إلى ما دون المسافة لغرض مؤقت وبعد حصول الغرض يعود إلى محلّ الإقامة بما أنّه مقرّه ومنه ينشئ السفر إلى بلده بعد ما فرغ من شؤونه. ففي الصورة الأولى يقصّر في الإياب مطلقاً، وأمّا في الثانية فلا يقصّر إلا بعد الخروج من محلّ الإقامة ثانياً، إذ لا يعدّ خروجه من محلّ الإقامة

(١) راجع نتائج الأفكار (المطبوعة مع جملة من رسائل الشهيد) ص ١٧٤؛ والروض/ ٣٩٩.

(٢) راجع الجواهر ١٤/ ٣٧٥.

أولاً وعوده إليه جزء من سفره الذي قصد إنشاءه بعد العود إلى محل إقامته. هذا. ويرد عليه أن ما ذكره مبني على كون المراد بالإقامة في موضع جعله محطاً للرحل ومكاناً للبيتوتة، بحيث لا يضر بصدق الإقامة فيه الخروج منه إلى ما دون المسافة إذا كان رحله باقياً فيه ويعود فيه لنومه واستراحته، وقد عرفت سابقاً فساد ذلك وأن المراد بالإقامة هو التعلل عن شغل المسافرة بالكلية، ويعبر عنها بالفارسية: «لنگ کردن»^(١). وحينئذ فإذا خرج من محل الإقامة خرج من كونه مقيماً فيه، وصار المحل بالنسبة إليه كسائر الأماكن الواقعة في طريق سيره، والمفروض كونه حين خروجه من محل الإقامة عازماً على طي ثمانية لا يحصل بينها إحدى القواطع، فيصير بخروجه منه خارجاً من عنوان المقيم داخلاً في عنوان المسافر القاصد للثمانية فيجب عليه القصر.

فتلخص مما ذكرناه أن الظاهر ثبوت القصر في الذهاب والمقصد والإياب ومحل الإقامة.

هذا كله إذا كان عازماً على عدم إقامة جديدة في محل الإقامة أو في محل آخر قبل بلوغ الثمانية؛ وأما إذا كان متردداً في ذلك أو غافلاً عنه فالمسألة مبنية على أنه هل يعتبر في ثبوت القصر كون الشخص عازماً على مسافة غير مقطوعة بإحدى القواطع، أو يكفي فيه العزم على المسافة مع عدم العزم على إحدى القواطع فلا يضر بثبوت القصر التردد في وجود إحداها؟

وحيث لم نتعرض نحن لهذه المسألة سابقاً نتعرض لها هنا، فنقول:

إذا عزم على ثمانية فراسخ، وكان يحتمل من الابتداء أن يعرض له في أثناءها العزم على إقامة العشرة، أو البقاء ثلاثين يوماً متردداً، أو المرور بالوطن بأن كان

(١) إن شئت توضيح المقام فارجع إلى المسألة الثالثة الباحثة عن حقيقة الإقامة وحكم من يقصد من أول الأمر الخروج من محلها إلى ما دون المسافة. (ص ٢٢٣ وما بعدها).

للمقصد طريقان يمرّ أحدهما به، فهل يضرّ ذلك بثبوت القصر أولاً؟ وجهان.

وربما يقرب الثاني بوجهين:

١- أنّ هذا الشخص عازم على السفر ثمانية فراسخ وجداناً، ولامانع عن تأثيره في ثبوت القصر، إذ المانع عنه تحقق إحدى القواطع خارجاً، حيث إنّ القاطعية من آثار الوجود الخارجي لكلّ منها، ولأثر التردد في تحققها، فيجب القصر.

٢- أنه إذا عزم على الثمانية من غير احتمال لعروض القاطع ثم بعد طي أربعة منها مثلاً اتفق له شغل يحتمل لأجله البقاء ثلاثين يوماً متردداً فهل يمكن القول حينئذٍ بعوده إلى التمام بصرف طرء هذا الاحتمال؟ مع أن مقتضى القول بكون الاحتمال من أوّل الأمر مضرّاً كون طروئه في الأثناء أيضاً مضرّاً، إذ العزم كيفما كان يجب أن يكون مستمراً إلى آخر الثمانية.

أقول: وفيما ذكرنا، إذ الموضوع للقصر ليس مطلق العزم على الثمانية، بل العزم على سفرواحد يكون بهذا المقدار. ومن يحتمل طرء إحدى القواطع في الأثناء وإن كان عازماً على طي الثمانية لكنه لا يعزم على طيها في سفر واحد، إذ يحتمل أن يكون طيها في سفرين مستقلين تخلل بينهما إحدى القواطع، فليس عازماً على ما هو موضوع القصر.

والسرفي ذلك هو ما ذكرناه سابقاً من صيرورة القاطع ولا سيما المرور بالوطن موجباً لانقطاع السفر اللاحق عن السابق بالكلية وصيرورتهما فردين للسفر حقيقة أو تعبداً.

فالحق كما عليه الأكثر من مقاربي عصرنا^(١) أنّ المعتبر في القصر هو العزم على ثمانية غير منقطعة بإحدى القواطع، ومع التردد لا يحصل هذا العزم، فتدبر.

(١) راجع المدارك ٤/٤٨١؛ والذخيرة ٤١٥/٢؛ والعروة ١٥١/٢، فصل قواطع السفر، الثاني من

القواطع، الصورة الخامسة من المسألة ٢٤. د.

الخامس: أن لا يكون السفر في معصية الله

ومن شروط القصر: أن لا يكون السفر في معصية الله. وهذا إجمالاً مما لا خلاف فيه عندنا، فإنه من المسائل الأصلية المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام يبدأ بيد، بحيث لو لم يصل إلينا في هذه المسألة نصّ ظاهر أيضاً لاستكشفنا وجود النصّ عليها من تسالم الأصحاب وتعرضهم لها في كتبهم المعدة لنقل المسائل الماثورة. كيف! وقد ورد فيها نصوص مذكورة في كتب الحديث، فلنذكرها:

١- مارواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن عمّار بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «من سافر قصر وأفطر، إلا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد، أو في معصية الله أو رسولاً لمن يعصي الله، أو في طلب عدو أو شحنة أو سعاية أو ضرر على قوم من المسلمين». ورواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب. ورواه الشيخ بإسناده عن الكليني^(١).

٢- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن الحسين، عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألت عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال: «في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ. ومن سافر قصر الصلاة وأفطر، إلا أن يكون رجلاً مشياً (لسلطان جائر - الاستبصار)، أو خرج إلى صيد أو إلى قرية له تكون مسيرة يوم يبيت إلى أهله لا يقصر ولا يفطر»^(٢).

(١) الوسائل ٥٠٩/٥ (= ط. أخرى ٤٧٦/٨)، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق ٥١٠/٥ (= ط. أخرى ٤٧٧/٨) والباب، الحديث ٤٤ عن التهذيب ٣/٢٠٧.

٣- مارواه بإسناده عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن المغيرة، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه، قال: «سبعة لا يقصرون الصلاة» (إلى أن قال): والرجل يطلب الصيد يريد به لهُو الدنيا، والمحارب الذي يقطع السبيل. ورواه أيضاً بسند آخر. ورواه الصدوق أيضاً.^(١)

٤- مارواه بإسناده عن الصفار، عن الحسن بن علي، عن أحمد بن هلال، عن أبي سعيد 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.»^(٢)

٥- مارواه الكليني عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ قال: «البأغي: باغي الصيد، والعادي: السارق. ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّاً إليهما، هي حرام عليهما، ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصراً في الصلاة.» ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن محمد.^(٣)

٦- مارواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه (عن أبي عبد الله - الوسائل) قال: «لا يفطر الرجل في شهر رمضان إلا في سبيل حق.» ورواه الصدوق أيضاً مرسلًا.^(٤)

(١) المصدر السابق ٥/١٠٥ و ١٦٥ (= ط. أخرى ٨/٤٧٧ و ٤٨٦)، الباب ٨ منها، الحديث ٥، والباب ١١، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق ٥/١٠٥ (= ط. أخرى ٨/٤٧٨)، الباب ٨، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق ٥/٥٠٩ (= ط. أخرى ٨/٤٧٦) والباب، الحديث ٢. والآية مكررة في القرآن، منها ما في سورة البقرة (٢)، رقمها ١٧٣.

(٤) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ١.

ويمكن أن يقال بعدم ارتباط هذه الرواية بباب السفر، بل يكون مفاده أن الرجل المسلم لا يفطر صومه الواجب إلا بسبيل حق ومجوز شرعي، فتأمل.

ولا يخفى أن إبراهيم بن هاشم كان كوفياً نزل بقم، وهو أول من نشر حديث الكوفيين بقم. وابن أبي عمير بغدادي من وجوه الشيعة من الطبقة السادسة. ولم نجد له حديثاً يرويه عن المعصوم عليه السلام بلا واسطة إلا حديثاً واحداً في الأمالي^(١)، رواه عن أبي إبراهيم عليه السلام. ويحتمل عدم كون الراوي في هذا الحديث ابن أبي عمير المعروف، إذ الإمام عليه السلام خاطبه بقوله: «يا أبا أحمد»، والتعير بالكنية كان للكبار، وابن أبي عمير المعروف كان في عصر أبي إبراهيم عليه السلام من الصغار. وكيف كان فروايات ابن أبي عمير معتمدة عليها عند الأصحاب وإن كانت مرسلة؛ ومنها هذه الرواية.

فهذه ست روايات في باب سفر المعصية، فلنشرع في تنقيح موضوعها وبيان أقسامه وأحكامه: فنقول:

السفر قد يكون بنفسه معصية كما إذا تعلّق النهي بعنوان متقوم بالسفر كالفرار من الزحف وتشجيع السلطان الجائر ونحوهما، وقد لا يكون بنفسه معصية ولكن يكون المقصود منه غاية محرمة، بحيث يكون السفر في نظر هذا المسافر قانياً في هذه الغاية المحرمة منظوراً إليه بالنظر الآلي، وذلك كالسفر بقصد السرقة أو المحاربة أو نحوهما، فإن السفر في هذه الأمثلة وإن لم يكن بنفسه محرماً لكن لما كان المقصود منه غاية محرمة وكان نظر المسافر إليه نظراً طريقياً بحيث يعدّ بنظر العرف شروعه فيه شروعا في المعصية ثبت لهذا السفر أيضاً حكم سفر المعصية.

فهذان قسمان لسفر المعصية.

(١) لم نظفر بالحديث في الأمالي، ولكنه موجود في «التوحيد» ص ٧٦، باب التوحيد ونفي التشبيه، رقمه ٣٢. وراجع مسند الإمام الكاظم عليه السلام ٥٠٣/٣، كتاب الرواة عنه عليه السلام.

واستفادة حكم الثاني منهما من أخبار الباب بلا إشكال إذ الأمثلة المذكورة في رواية عمار بن مروان يلتقط منها العموم قطعاً لكل ما يكون غايته محرمة، للقطع بعدم دخالة الخصوصيات المذكورة فيها، والعموم يلتقط بنحو القطع حجة جزماً، ولعل مراد القدماء من الاستقراء الذي عدّوه من الأدلة أيضاً هذا المعنى.

وأما القسم الأول فربما نوقش في شمول الأدلة له، كما نسب إلى الشهيد الثاني^(١).

ولكن المناقشة فيه في غير محلّها، إذ يصدق عليه أيضاً أنه سفر في معصية الله، مضافاً إلى أنّ مشيّع السلطان المذكور في خبر سماعة من مصاديق هذا القسم، ومن المقطوع فيه عدم دخالة خصوصية ذلك بل يلتقط منه العموم. وبالجملة وجوب الإتمام فيما إذا كان السفر بنفسه محرماً أو كانت غايته محرمة مما لا ريب فيه.

وأما إذا لم يكن كذلك ولكن كان مضاداً لواجب، كما إذا وجب على المكلف حضور الجمعة أو أداء الدين أو تعلم الواجبات الشرعية فمسافر، فهل يقال بوجوب الإتمام ولو قيل بعدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده من جهة أنّ استلزامه لترك الواجب يوجب اندراجه في المعصية عرفاً وإن لم يكن بالدقة العقلية من المحرمات الشرعية، أو يقال إنّ الظاهر من قوله **﴿لَا يَجُوزُ﴾** «في معصية الله» كونه بنفسه معصية أو واقعاً في طريق المعصية بحيث يعدّ الشروع فيه شروعاً فيها وأمّا إذا كان بنفسه بما هو هو مباحاً ولم يكن واقعاً في طريق المعصية أيضاً فلا يصدق عليه بحسب نظر العرف «أنه في معصية الله» وإن قيل باقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده بحسب الدقة العقلية، أو يقال بدوران المسألة

(١) راجع الروض/٣٨٨، (ذيل الشرط الخامس من شروط القصر).

مدار مسألة الضد؟ في المسألة وجوه.

والحق أن يقال: إنه إن قصد بسفره الفرار من الواجب بحيث كان القرار منه بمنزلة الغاية لسفره صدق على سفره أنه في معصية الله، إذ المعصية أعم من فعل الحرام وترك الواجب، والمفروض كون ترك الواجب غاية لسفره، وأما إذا لم يقصد بسفره ذلك بل كان ملازماً لترك الواجب من باب الاتفاق فلا وجه للحكم بحرمة سفره ووجوب الإتمام عليه، لعدم سرية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر. ومثل ذلك ما إذا كان السفر بحسب الاتفاق ملازماً لفعل الحرام من دون أن يكون بحسب القصد غاية له، إذ لا يصدق عليه حينئذ أنه في معصية الله تعالى.

ولولم يكن السفر بما هو سفر محرماً ولكن اتحد معه أو لازمه عنوان آخر محرم، كما إذا كانت الجادة ملكاً للغير أو كان المركوب مفسوباً أو لبس ثوباً مفسوباً أو استصحب مال الغير بنحو يتحركان بحركته، فهل يتم أو يقصر؟ وجهان.

والتزم في الجواهر^(١) بالإتمام حتى فيما إذا كان نعل دابته أو رحلها مفسوباً. وغاية ما يمكن أن يقال في تقريره أما في المثال الأول فهو أن نفس حركة المسافر التي ينتزع عنها عنوان السفر تقع فيه مصداقاً للتصرف في مال الغير، فيتحد عنوان السفر والعنوان المحرم وجوداً وإن تخالفاً مفهوماً. وأما في الأمثلة الأخرى فهو أن الحركة القائمة بنفس المسافر التي ينتزع عنها عنوان السفر وإن كانت بحسب الوجود مغايرة للحركة القائمة بالثوب أو المركوب أو نحوهما إلا أن حركة المسافر لما كانت علة لحركة الثوب ونحوه وكان صدورهما عن المكلف بإصدار واحد صدق على سفره هذا بجهة انتسابه إليه أنه سفر في معصية الله، لكون إصداره بعينه إصداراً للمعصية التي هي عبارة عن حركة الثوب أو المركوب أو نحوهما.

(١) راجع الجواهر ١٤/٢٦٠، (ذيل الشرط الرابع من شروط القص).

أقول: يرد على ذلك أن حركة الثوب ونحوه وإن كانت معلولة لحركة المسافر وكان انتسابهما إليه بسبب إصدار واحد إلا أن عنوان التصرف العدواني لا ينتزع عن حركة الثوب ونحوه بل عن تلبس الثوب ومحاطيته له سواء صدر عنه الحركة الموجبة لحركة الثوب أم لا. وكذلك نفس ركوب الدابة ينتزع عنه كونه تصرفاً فيها من غير دخل للحركة في ذلك. وتوهم كون الحركة تصرفاً زائداً على التصرف البقائي الحاصل ببقاء الركوب أو التلبس، توهم فاسد، لاستلزامه كون المتحرك مرتكباً لمعصيتين، وهو كما ترى.

ويرد هذا الإشكال بعينه في الجادة المغصوبة أيضاً، فإن الكائن في الأرض المغصوبة إنما ينتزع العنوان المحرم من نفس كونه فيها بوجوده البقائي بلا دخل للحركة في ذلك. هذا.

ولكن الظاهر مع ذلك ثبوت الفرق بين هذا المثال وبين الأمثلة السابقة، من جهة أن الكون في المثال قد وجد بنفس الحركة القائمة بنفس المسافر وتكون هي بنفسها أيضاً منشأ لانتزاع عنوان السفر، فأتحّد التصرف العدواني المحرم مع عنوان السفر وجوداً، وهذا بخلاف الأمثلة السابقة، فتدبر.

والظاهر أنه لافرق في الجادة المغصوبة بين صورة الانحصار وغيرها، وإن كان المستفاد من حاشيتنا على العروة وجود الفرق بينهما. ووجه الفرق أنه في صورة عدم الانحصار ليس نفس السفر محرماً وإنما المحرم فردة الخاص.

ويرد عليه أنه لا دخل لذلك في المقام، إذ الملاك اتحاد السفر وجوداً مع العنوان المحرم حتى يصير السفر بوجوده مصداقاً للمعصية، وفي صورة عدم الانحصار أيضاً حيث إن المسافر باختياره للطريق المغصوب أوجد سفره بنحو اتحد مع المحرم وجوداً وهوية صار سفره هذا مصداقاً لقوله ﷺ: «في معصية الله»، وإن كان يقدر أن

لا يوجد كذا.

وقد تلخص ما ذكرناه أن السفر إن كان بنفسه معصية لله تعالى أو كانت غاية معصية وجودية كانت أو عدمية لم يوجب القصر، بخلاف ما إذا كان مقارناً للمعصية الوجودية أو عدمية فلا يضر ذلك بثبوت القصر، فافهم.^(١)

وها هنا سبع مسائل

حكم ما إذا كان بعض السفر معصية ...

الأولى: إذا سافر لغاية مباحة ثم عدل في الأثناء إلى المعصية، أو سافر لغاية محرمة ثم عدل في الأثناء إلى الطاعة، فهل يثبت القصر في مجموع هذا السفر

(١) وجملة الأقسام المتصورة أن السفر إما أن يكون بعنوانه محرماً كما إذا قال المولى لعبده: «لا تسافر في شهر رمضان» مثلاً، أو يكون المحرم عنوان متقوم بالسفر بحيث لا يوجد إلا به ويكون السفر بمنزلة الجنس له كالفرار من الزحف وتشيع الجائر، أو يكون الغاية المترتبة على السفر عسياناً لله وجودياً كان كفعل المحرمات في المقصد أو عدمياً كترك الواجبات إذا سافر لأجل ذلك.

فهذه أربعة أقسام. لا إشكال في الثلاثة الأولى. وأمّا الأخير فيمكن أن يناقش فيه بأن الأمثلة المذكورة في رواية عمار بن مروان كلها معاصي وجودية، فالتقاط العموم منها بنحو يشمل العدميات مشكل. ويرد عليه أن قوله «في معصية الله» يشمل ذلك أيضاً.

وهنا أقسام آخر أيضاً: ١- أن يكون السفر بحسب الاتفاق متحداً مع عنوان محرم كالسفر في الأرض المغصوبة، فإن التصرف العدواني لا يستلزم السفر، نظير الفرار من الزحف، لكن اتحد معه في هذا المثال من باب الاتفاق. ٢- أن يكون ملازماً لمعصية وجودية، بحيث يكون إصدارهما بإصدار واحد وإن لم يتحداً وجوداً كما في ركوب الدابة المغصوبة ونحوه. ٣- أن يكون ملازماً لمعصية عدمية كما في السفر المستلزم لترك الواجب إذا لم يجعل غاية له. ٤- أن يكون مقارناً لمعصية وجودية أو عدمية من باب الاتفاق بلا ارتباط بينهما ومن دون أن يكون إصدارهما أيضاً بإصدار واحد، ومثاله واضح. وحكم الجميع أيضاً قد اتضح في المتن، فتدبر. ح ع - م.

أو الإلتزام في مجموعه أو يتبعض؟

في المسألة وجوه. والأقوى هو الأخير.

ويوجه الأول بأن أدلة القصر في السفر مطلقة، وغاية ما خرج منها صورة كون

مجموع السفر معصية لله تعالى، فيبقى غيرها داخلاً تحت عمومات القصر.

ويوجه الثاني بأن مقتضى أخبار الباب كون موضوع القصر مقيداً بعدم كونه

معصية لله تعالى، والسفر المبعّض سفر واحد يصدق عليه عنوان العصيان ولو باعتبار جزئه. وإن شئت قلت: إن الاستفادة من أخبار الباب أن القصر مشروط بكون السفر سائناً شرعاً فلا يشمل المبعّض.

ويوجه الثالث بأن الظاهر من أخبار الباب تقسيم المسافر الذي يريد الصلاة

أو الصوم إلى قسمين: ١- أن يكون سفره في معصية فيتم. ٢- أن لا يكون كذلك

فيقصر. والمتبادر من هذا المعنى أنه يجب عليه ملاحظة حاله وقت الصلاة والصيام،

فإن كان عاصياً بسفره أتمّ وإلا قصر، ألا ترى أن ضم أدلة التقصير في السفر إلى

الأدلة الأولية يقتضي تقسيم المكلف المريد للصلاة مثلاً إلى قسمين وأنه يجب عليه

في وقت كل صلاة لحاظ حاله الفعلية، فإن كان في هذا الوقت في سفر قصر، وإن

كان في حضر أتمّ، فكذلك الأمر فيما نحن فيه. وبالجمله السفر المبعّض يتبعض

بحسب الحكم أيضاً.

ثم إن هذا القسم من السفر على أقسام: إذ قسمة الطاعة منه مع قطع النظر عن

قسمة المعصية إما أن تكون بقدر المسافة الشرعية أولاً، وعلى الأول فيما أن تكون

قسمة الطاعة في أول السفر أو في آخره أو في الطرفين.

فهذه أربعة أقسام:

الأول: أن لا يكون قسمة الطاعة منه بنفسها مسافة ولكن كان المجموع بقدرها.

والوجه المتصورة فيه كما أشرنا إليه ثلاثة: ١-

الأول: أن يقال بثبوت القصر في المجموع، بتقريب أن غاية ما يستفاد من أخبار سفر المعصية - ولا سيما بقرينة الموارد المذكورة فيها من مشييع السلطان والمحارب ونحوهما ممن يستبعد جداً حصول التبديل في عزائمهم - هو ثبوت الإتمام على من كان جميع سفره في معصية الله، فيبقى غيره مشمولاً لإطلاقات أدلة القصر على المسافرين.

الثاني: أن يقال بثبوت الإتمام في قسمة المعصية، والقصر في غيرها وإن لم يكن لنفسه مسافة.

أما الأول فلأن المستفاد من أخبار الباب بمناسبة الحكم والموضوع أن العاصي لكونه عاصياً وكون مسيره مسير باطل لا يستحق للإرفاق فلا يثبت له القصر الثابت لسائر المسافرين إرفاقاً، ولا فرق بين كون السفر بأجمعه محرماً وبين كونه ببعضه كذلك بعد ظهور الروايات في كون الملاك لعدم الترخيص هو سوء نية الرجل. وبالجمله المستفاد من الأخبار دوران الترخيص وجوداً وعدمه مدار كون السفر في معصية أو لافي معصية.

وأما الثاني فلأن المستفاد من أخبار الباب ليس إلا ثبوت التخصيص في ناحية الحكم وأن وظيفة المسافر تختلف بحسب حالاته، من دون أن يتحقق تقييد في ناحية الموضوع. وبعبارة أخرى: ليس موضوع القصر عبارة عن الثمانية التي لا تكون معصية حتى يخرج منه هذا الفرد بالكلية، بل الموضوع له بحسب الأدلة هو الثمانية المقصودة والمفروض تحققها في المقام غاية الأمر أن المستفاد من أخبار المسألة عدم ثبوت الترخيص له في حال عصيانه، فيكون سفر هذا الشخص من مصاديق موضوع القصر ويوجب ثبوته له بالنسبة إلى غير حالة العصيان، فتدبر.

الثالث: أن يقال بثبوت الإتمام في المجموع، أما في قسمة المعصية فلما عرفت. وأما في قسمة الطاعة فلأن المفروض عدم كونها بنفسها مسافة، وتتميمها بقسمة

المعصية مناف لأخبار الباب، إذ المستفاد منها أن موضوع القصر هو المسير الحق وأن المسير الباطل لا يوجب القصر ولا يكون سبباً له لا بنحو العلية التامة ولا بنحو الجزئية لها، فوجوده وعدمه سواء لاكرامة فيه أصلاً. وبالجملة بعد ضمّ أخبار الباب إلى أخبار المسافة يتحصل من المجموع أنّ موضوع القصر ليس مطلق الثمانية، بل طي الثمانية بشرط أن لا يكون مسير باطل وأن يكون في سبيل حق ونحو ذلك من التعبيرات الواردة في الروايات.

فإن قلت: سلّمنا ظهور الأخبار في أنّ سفر المعصية لا يؤثّر في ثبوت القصر من جهة أنّ فاعله لا يستحق للإرفاق، لكن الظاهر منها أنه بنفسه لا يوجب القصر ولا يكون علة لثبوته، وأمّا كون وجوده كالعدم، بحيث لا يصير جزء للسبب أيضاً، فلا يستفاد من الأخبار. فبضمّ قسمة المعصية إلى قسمة الطاعة يصير المجموع علة لثبوت القصر في حال الطاعة.

قلت: ليس قسمة المعصية بالنسبة إلى ثبوت القصر في حالها علة تامة وبالنسبة إلى ثبوته في حال الطاعة جزء من العلة حتى يقال: إنّ ما دلّ عليه الأخبار نفي العلية التامة لالناقصة، بل هي بالنسبة إلى ثبوت القصر في حالها أيضاً جزء سبب، إذ الموضوع للقصر هو مجموع البريدين، فكلّ جزء فرضت منهما فنسبته إلى جميع الصلوات الواقعة حال طيّهما على حدّ سواء، بمعنى أن كلّ جزء من أجزاء البريدين جزء سبب لثبوت القصر بالنسبة إلى كلّ واحدة من الصلوات الواقعة في حال طيّهما. وعلى هذا فإذا سلّمت عدم تأثير قسمة المعصية في ثبوت القصر بالنسبة إلى حال المعصية فعليك أن تلتزم بعدم تأثيرها فيه أصلاً، لما عرفت من أنّ دخالتها في الجميع إنّما تكون بنحو الجزئية للسبب، فتأمل.

ولنا أن تقرّب الوجه الثالث ببيان آخر أيضاً، وهو أن يقال: إنّ الصلاة بحسب طبعها ووضعها تامة، فلا يحتاج ثبوت الإتمام فيها إلى موجب، وإنّما القصر يتوقف

على علة تقتضيه وتوجيهه، وقد دلت الأخبار على أن سفر الثمانية علة له ثم وردت أخباراً أخرى دالة على أن حيثية العصيان تمنع السفر عن تأثيره في القصر الذي شرع لإرفاقاً، فثبت حكم الإتمام للعاصي لامن جهة كونه أثراً للعصيان بما هو عصيان بل من جهة كونه أصلاً في الصلاة، فثبت بعد ما لم يؤثر موجب القصر أثره.

وبالجملة مفاد أخبار الباب هو كون حيثية العصيان مانعة عن تأثير السفر في إيجاب القصر الذي شرع للإرفاق، ومقتضى ذلك كون وجود السفر في هذا الحال كالعدم بالنسبة إلى هذا التأثير، سواء لوحظ بالنسبة إلى الصلوات الواقعة في زمانه أو بالنسبة إلى الصلوات الأخرى، فافهم.

هذا كله فيما إذا لم يكن قسمة الطاعة بنفسها مسافة، وقد عرفت أن الوجوه المحتملة فيه ثلاثة، والأقوى هو الوجه الثالث.

القسم الثاني: أن يكون قسمة الطاعة بنفسها مسافة ويكون مجموعها في أول السفر. والظاهر ثبوت القصر في قسمة الطاعة والإتمام في قسمة المعصية، ووجهها واضح^(١).

ومنه يظهر حكم القسم الثالث أيضاً، أعني كون قسمة الطاعة بنفسها مسافة مع وقوعها في آخر السفر.

القسم الرابع: أن يكون قسمة الطاعة بنفسها مسافة وتكون واقعة في الطرفين. ولا إشكال في ثبوت الإتمام في الوسط، وإنما الإشكال في الطرفين إذا لم يكن كل

(١) لا يخفى أن مقتضى اختياره (مدّ ظله) في القسم الأول ثبوت الإتمام مطلقاً كون التقيد بعدم العصيان ملحوظاً في ناحية موضوع القصر، أعني السفر، لا في جانب الحكم، فأخبار الباب ناظرة إلى أخبار المسافة، وتبين أن موضوع القصر هو المسافة التي لا يكون سيرها باطلاً، ولأزم ذلك ثبوت القصر في القسم الثاني حتى في قسمة المعصية، لأن موضوع القصر قد تحقق في بادئ الأمر، وبحصوله يثبت الحكم ما لم يحصل إحدى قواطع السفر، والمفروض أن حيثية العصيان لا تصرف لها في ناحية الحكم، فتدبر. ح ع - م.

واحد منهما مسافة ولكن كان المجموع بقدرها، فهل يضم الطرفان أولاً؟
نسب الأول إلى الشيخ والصدوقين وجماعة،^(١) والثاني إلى العلامة في
القواعد؛^(٢) فاعتبر في ثبوت القصر كون الباقي بعد العود إلى الطاعة مسافة.

ويوجه الأول أولاً بأن إطلاق أخبار المسافة يشمل الثمانية المتصلة والمنفصلة.
وثانياً بأن غاية ما يستفاد من الأخبار هو اعتبار وحدة السفر واتصاله، بمعنى عدم
تخلل ما يقطع السفر ويجعله سفرين كالمرور بالوطن ونحوه، وأما اتصال الثمانية
بنحو الإطلاق فلا دليل على اعتباره، والمفروض في المقام أن طي الثمانية قد تحقق في
سفر واحد، حيث إنَّ قسمة المعصية المتخللة ليست خارجة من السفر، فمجموع
الطرفين والوسط سفر واحد حقيقة، غاية الأمر وقوع التخلل بين ما يوجب القصر منه
بما ليس خارجاً من جنسه، ولادليل على كون ذلك مضراً بعد إطلاق أخبار المسافة،
فتدبر.

ويوجه الثاني بأن المتبادر من أخبار المسافة اعتبار كونها بنحو الاستمرار
والاتصال، والمفروض في المقام تخلل قسمة المعصية بينها وعدم كونها محكومة
بأحكام السفر شرعاً.

حكم تبدل قصد المسافر

المسألة الثانية: إذا سافر بقصد الطاعة ثم عدل عنه إلى قصد المعصية في منزل من
منازل السفر، أو سافر بقصد المعصية ثم عدل إلى قصد الطاعة كذلك، فهل يكون
المنزل بحسب الحكم تابعاً للسابق أو اللاحق؟

فيه وجهان: من أن النازل في منزل وإن لم يكن متصفاً بالسير لكنه متصف

(١) راجع النهاية/ ١٢٤ والفقيه ٤٥٢/١؛ والمعتبر ٤٧٢/٢؛ والذكري/ ٢٦٠، (في الشرط
الرابع من شروط القص).

(٢) راجع القواعد ٥٠/١، (في الشرط الخامس).

بوصف السفر الذي هو عبارة أخرى عن البعد عن الوطن ولذا يحكم عليه بأحكام المسافرين. وعلى هذا فإذا تبدل قصده وجب عليه العمل بالوظيفة اللاحقة.

ومن أن السفر حقيقة هو السير المبعد عن الوطن، والنازل في منزل للاستراحة لا يتصف بوصف المسافرة باعتبار كونه بالفعل مشغولاً بإيجاد فعل السفر، ولا باعتبار السير اللاحق لعدم تلبسه به بعد، بل باعتبار كونه في السابق مشغولاً بالسير المبعد عن الوطن وبقاء البعد الحاصل به. وعلى هذا فكما يكون انطباق هذا العنوان عليه فعلاً تتبع السابق فكذلك يكون تابعاً له بحسب الحكم. فمن كان في أول سفره بقصد الطاعة مثلاً ثم تبدل قصده في أحد المنازل لا يصدق عليه كونه مسافراً في معصية الله وكون مسيره مسير باطل ما لم يسافر من هذا المنزل ولم يخرج منه بالقصد الطارئ، فكيف يحكم عليه بحكم سفر المعصية. هذا.

ولكن يتوجه على هذا البيان ما أشير إليه من منع كون السفر عبارة عن خصوص السير في الأرض وكون إطلاقه على الإقامة تتبع السير السابق، بل الحق أنه عنوان ينطبق على مجموع السير والإقامات المتخللة في أثنائه. فالشخص في حال الوقوف في أحد منازل السفر أيضاً يصدق عليه عنوان المسافر حقيقة من دون نظر إلى السير السابق أو اللاحق، إذا المالك في صدقه ليس إلا البعد عن الوطن، وهو حاصل في حال الوقوفات المتخللة أيضاً. وإذا صدق عليه في هذا الحال عنوان المسافر - والمفروض أيضاً تبدل قصده وتبدل العنوان أيضاً بسبب تبدله - صار بحسب الحكم تابعاً للعنوان الطارئ من المطيع أو العاصي، فافهم.

ولقائل أن يقول بثبوت الإتمام في كلا الفرضين. وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي أن الأصل في الصلاة بحسب وضعها وطبعها هو الإتمام، والقصر يتوقف على مؤونة زائدة ومقتض خارجي، وإتمام العاصي بالسفر أيضاً ليس لجهة العصيان بأن يكون عنوان العصيان مقتضياً للإتمام، بل غاية ما في الباب أن طرء هذا العنوان

يمنع عن تأثير مقتضي القصر في مقتضاه، فإذا لم يؤثر مقتضي القصر ثبت الإتمام الثابت بحسب الأصل الأولي. وبالجمله الإتمام ثابت في الصلاة بحسب طبعها ما لم يحصل موجب القصر ولم يؤثر أثره.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا العاصي بسفره إذا تبدّل قصده إلى الطاعة في المنزل فهو يتم، ولكن لا لما توهم من أن صدق عنوان السفر على الإقامة المتخللة إنَّما يكون بتبع السير السابق فتتبعه في الحكم أيضاً، إذ يرد على هذا البيان أن تبدل القصد يوجب اختلاف الإقامة مع السير السابق بحسب العنوان، بل لأنَّ هذا الشخص وإن زال عنه عنوان العصيان لكن الإتمام لم يكن باقتضاء هذا العنوان حتى يرتفع بارتفاعه، بل كان بحسب وضع الصلاة وطبعها بعد ما صار العصيان مانعاً عن تأثير مقتضي القصر في مقتضاه. وبعد تبدل القصد وإن زال هذا المانع لكن المفروض زوال موجب القصر أيضاً، فيثبت الإتمام الثابت بالأصل.

وإن شئت قلت: إنَّه في حال السير وجد مقتضي القصر ولكن لم يؤثر أثره لوجود المانع، وفي حال الإقامة وإن ارتفع المانع لكن لا يوجد المقتضي أيضاً، لعدم تلبسه بعد بسفر الطاعة، فيثبت الإتمام الثابت بحسب طبع الصلاة.

وأما المطيع بسفره إذا تبدّل قصده إلى المعصية في المنزل فهو أيضاً يتم، إذ تبدّل قصده يخرج المنزل من كونه تابعاً للسابق، فيثبت الإتمام، لأقول إنَّ العصيان يقتضي الإتمام، بل أقول إنَّ الإتمام ثابت بحسب طبع الصلاة ما لم يثبت موجب القصر، والمفروض في المقام عدم تلبسه بالسفر الموجب له، أو نقول: سلّمنا أنه في حال الإقامة أيضاً متلبس بالسفر ويصدق عليه عنوان المسافر، ولكنه إذا كان طروء عنوان العصيان في حال السير يمنع عن تأثير السفر في القصر ففي حال الإقامة يكون مانعاً بطريق أولى.

اللهم إلا أن يقال إنَّ مقتضى هذا البيان ثبوت القصر في الفرض الأول، حيث

إنَّك سَلِمْتَ كَوْنُ الْمَسَافِرِ فِي حَالِ الْإِقَامَةِ أَيْضاً مُتَلَبساً بِالسَّفَرِ، وَالْمَفْرُوضُ فِي ذَلِكَ الْفَرَضِ تَبْدِيلُ قَصْدِهِ مِنَ الْمَعْصِيَةِ إِلَى الطَّاعَةِ، فَيُثْبِتُ مَقْتَضِي الْقَصْرِ وَيَرْتَفِعُ مَانِعُهُ فَيَجِبُ الْحُكْمُ بِثَبُوتِهِ، فَتَأْمَلْ.

حكم حال الرجوع من سفر المعصية

المسألة الثالثة: إذا سافر لغاية محرمة فهل يقصّر في حال الرجوع منه كما اختاره في الجواهر^(١)، أو يتم، أو يفصل بين ما إذا تاب بعد ارتكاب المعصية وبين ما إذا لم يتب، أو يفصل بين ما إذا انصرف من قصد المعصية قبل ارتكابها وبين غيره؟ في المسألة وجوه.

ويوجّه الأول بأن الإتمام كان دائراً مدار كون السفر بنفسه معصية أو كون غايته محرمة، وكلاهما منتفیان في حال الرجوع إلى الوطن مثلاً. أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ غاية الشيء لا تتقدم عليه خارجاً، فالعصيان المتحقق في المقصد لا يعقل أن يكون غاية للرجوع. وبعبارة أخرى: موضوع الإتمام كون السفر بنفسه معصية أو كونه واقعاً في طريق المعصية بحيث يعدّ الشروع فيه شروعاً فيها، وكلاهما منتفیان في المقام.

ويوجّه الثاني بأن الرجوع وإن لم يكن بنفسه معصية وليس أيضاً واقعاً في طريقها لكنه يعدّ عرفاً من توابع الذهاب وينسب غاية الذهاب إلى الرجوع أيضاً، بمعنى أنّ مجموع الذهاب والإياب يعدّ عرفاً سفرّاً واحداً أوجده الشخص للغاية الحاصلة في منتهى الذهاب. ألا ترى أنّ المسافر إذا تحمّل مشاق كثيرة في إياه نسبت عرفاً إلى غاية الذهاب فيقال إنّ فلاناً تحمّل مشاق كثيرة لغرض الحج مثلاً. والسرفي ذلك أن خروج الشخص من منزله بمنزلة الحركة القسرية، وكل حركة قسرية

يتبعها لامحالة حركة طبيعية بعد زوال القاسر، ومجموع الحركتين ينسب عرفاً إلى القاسر. فمن رمى حجراً إلى جانب السماء نسب إليه مجموع الحركتين: الارتفاعية والانخفاضية عرفاً وإن كانت الثانية بالدقة العقلية معلولة للقوة الطبيعية. ولذلك ترى أنه لو صار الحجر في حال انخفاضه سبباً لإتلاف نفس أو شيء آخر عدّ القاسر ضامناً مع أن الرجوع والانخفاض كان بالقوة الطبيعية. وبالجملّة من سافر لغاية محرّمة فبالدقة العقلية يكون ذهابه واقعاً في طريق المعصية دون إيجابه، ولكن العرف يعدّ مجموع الذهاب والإياب سفراً واحداً فانياً في الغاية المحرّمة، بحيث يعدّ الإياب أيضاً معلولاً لهذه الغاية، لكونه من ضروريات الذهاب ومن توابعه، ولا يعدّ الإياب بنفسه سفراً مستقلاً لغاية في نفسه حتى يختلف حكمه مع الذهاب، إذ لو لم يكن غاية الذهاب لم يوجد سفراً أصلاً، فوجود الإياب أيضاً مستند إلى غاية الذهاب، فتدبر.

ويوجّه الثالث بأن الإياب يعدّ من توابع الذهاب - بتقريب مضى ذكره -

مالم يتخلل في البين توبة، وأمّا بعدها فيسقط من التبعية قطعاً.

نظير ما ذكرناه في مسألة التوسط في الأرض المغصوبة بسوء الاختيار، حيث قلنا في تلك المسألة إنّ مجموع الحركات الدخولية والبقائية والخروجية تصدر عصياناً للمولى، من جهة أنّ الشخص بدخوله في أرض الغير بسوء اختياره اختار الحركات البقائية والخروجية أيضاً، ولكنه إذا تاب وندم على ما عمله خرج دخوله بتوابعه من كونه مبغوضاً ومعاقباً عليه، فإنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، كما هو مقتضى إطلاقات التوبة، والمفروض أنّ الحركة الخروجية فعلاً تكون مضطراً إليها، لتوقف التخلص من الحرام الزائد عليها، فلا تقع عصياناً للمولى أصلاً. وبعبارة أخرى: إصدار المكلف لها واختيارها كان بعين إصدار الحركة الدخولية، والمفروض زوال حكمها بالتوبة، وصدورها الفعلي أيضاً مضطراً إليه، فما سبق على التوبة يتلافى بها، وما يوجد بعدها يكون بالاضطرار، فلا تقع عصياناً أصلاً.

ففي المقام أيضاً مجموع الذهاب والإياب يعدّ سفرأً واحداً ذا غاية واحدة محرمة، ولكن بعد ما تخللت التوبة صارت سبباً لتلافي السابق، وإذا خرج السابق بسبب التوبة من كونه عصياناً فاللاحق الذي هو من توابعه يخرج من كونه كذلك بطريق أولى. بل الحكم فيما نحن فيه أوضح من تلك المسألة، حيث إنّ الحركة الخروجية في تلك المسألة كانت بنفسها محرمة غاية الأمر ارتفاع فعليتها بسبب الاضطرار، وهذا بخلاف الرجوع في المقام، فإنّه ليس بنفسه معصية ولا واقعاً في طريقها غاية الأمر كونه من توابع الذهاب عرفاً، فعصيانُهُ إنّما هو من جهة تبعيته للذهاب، والمفروض ارتفاع عصيان الذهاب بالتوبة.

وما ذكر في توجيه الوجوه الثلاثة يظهر تقريب الوجه الرابع أيضاً. والأظهر من هذه الوجوه الأربعة هو الوجه الثالث، فتدبر، جيّداً.

إذا كانت غاية السفر ملفقة

المسألة الرابعة: لو كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة والمعصية فيما أن يكون إحداهما مقصودة بالاستقلال والأخرى مقصودة بالتبع، بحيث لا يستند السفر إليها، وإما أن يكون كل منهما جزء من العلة بحيث يستند السفر إليهما معاً.

لإشكال في الأول، إذ الحكم يدور مدار كون السفر في معصية أولاً؛ وصدق ذلك يدور مدار الغاية المستقلة.

وأما الثاني فربما يتوهم كونه مشمولاً لعمومات أدلة القصر في البردين، إذ غاية ما خرج منها صورة كون السفر في طريق المعصية بحيث يعدّ فانياً فيها، وهذا إنّما يكون فيما إذا كانت الغاية منحصرة في المعصية. هذا.

ولكن الظاهر عندنا كونه مشمولاً لأدلة الإتمام في المقام، إذ يصدق عليه أنه مسير باطل وأن هذا المسافر لا يستحق الإرفاق ولا كرامة في سفره.

إذا نذر أن يتم الصلاة فمسافر

المسألة الخامسة: قال في العروة (المسألة ٣٩): «إذا نذر أن يتم الصلاة في يوم معين أو يصوم يوماً معيناً وجب عليه الإقامة. ولو سافر وجب عليه القصر على ما مر من أن السفر المستلزم لترك واجب لا يوجب التمام إلا إذا كان بقصد التوصل إلى ترك الواجب، والأحوط الجمع»^(١).

أقول: ربما يستشكل على القول بصيرورة هذا السفر حراماً باستلزام وجود الشيء عدمه، وهو محال. وتقريبه بوجهين:

١- أن صيرورة السفر حراماً تستلزم وجوب الإتمام، ووجوب الإتمام في المقام يستلزم عدم كونه معصية، إذ المفروض أنه لا وجه لكونه معصية إلا كونه مستلزماً لترك الإتمام؛ فلزم من كونه معصية عدم كونه معصية.

٢- أن ثبوت الإتمام في هذا السفر يستلزم عدم كونه معصية، وهو مستلزم لعدم ثبوت الإتمام، فلزم من ثبوت الإتمام عدم ثبوته. هذا.

والحق أن يقال: إن النذر إما أن يتعلق بالإتمام بإطلاقه، وإما أن يتعلق بالإتمام

المرتب على ترك السفر.

فعلى الأول يتوجه الإشكال بأنه يشترط في متعلق النذر كونه راجحاً، ولا نسلم كون الإتمام بإطلاقه أمراً راجحاً.

وعلى الثاني فنقول: إن نذر الإتمام كذلك يرجع إلى نذر ترك السفر. ويرد عليه أولاً أنه غير راجح، وثانياً أنه لو سلم رجحانه فلا يرد محذور أصلاً، فإن ترك السفر حينئذ يصير بالنذر واجباً، فيصير نقيضه أعني السفر بنفسه عصيانه، لأن عصيان كل شيء بإيجاد نقيضه، فيصير المقام من أمثلة ما يكون السفر بنفسه مصادقاً

(١) العروة الوثقى ١٢٧/٢، في الشرط الخامس من شروط القصر.

للمعصية، ووظيفة هذا الشخص هو الإتمام مسافراً لم يسافر.

ثم إنه يستفاد من عبارة العروة في المقام كون عصيان السفر ناشئاً من مضادته للواجب فقط، مع أنه يمكن تقريب كونه معصية في المقام بوجهين آخرين:

الأول: أن يقال إن الواجب، أعني الإتمام، يتوقف على الإقامة، فترك الإقامة بنفسه عصيان للواجب لامن جهة القول بوجود المقدمة بل من جهة أن الواجب يصير بترك المقدمة متعذر الحصول، فنفس أمرية عصيانه وتركه بنفس ترك المقدمة أعني ترك الإقامة، وهو عبارة أخرى عن السفر، فيصير السفر مصداقاً للمعصية.

لا يقال: الإقامة والسفر ضدان وليس وجود أحد الضدّين عين ترك الآخر.

فإنه يقال: نعم، هما مختلفان مفهوماً ولكنهما يتحدان تحقّقاً. وبعبارة أخرى: في الضدّين اللذين لاثالث لهما يكون نفس أمرية عدم أحدهما بعين وجود الآخر، وهذا المقدار يكفي في عدّ وجود هذا الضدّ عصياناً للضدّ الآخر، فتدبر.

الثاني: أن يقال: إن المستفاد من الأدلة كون ترك السفر شرطاً شرعياً للإتمام نظير شرطية الوضوء للصلاة، ومعنى كون الشيء شرطاً للواجب بحسب الشرع كونه دخیلاً في انطباق عنوان الواجب على معنونه، وعلى هذا فيصير السفر الذي هو نقيض للشرط عصياناً للواجب، حيث إن رفع الشرط هو بعينه رفع للمشروط به، فتأمل.

ما هو المعتبر في العصيان؟

المسألة السادسة: إذا اعتقد حلية السفر أرقام الأصل على حليته، فسافر ثم بداله كونه حراماً في الواقع فالظاهر عدم الإشكال في كون الاعتبار بالاعتقاد ومقتضى الأصل لا الواقع، إذ الموضوع للإتمام كون السفر في معصية، ونفس الحرمة الواقعية

لاتكفي في انتزاع عنوان العصيان ما لم تنتجز، والمفروض في المقام عدم تنجزها. وأما إذا اعتقد حرمة السفر أو اقتضى الأصل حرمة وكان حلالاً في الواقع، فهل الاعتبار بالواقع أو بما اعتقده أو اقتضاه الأصل؟ فيه وجهان: من أن الظاهر من تعليق الحكم على موضوع كونه منوطاً بوجوده الواقعي. ومن أن المستفاد من أدلة عدم الترخيص في سفر المعصية بمناسبة الحكم والموضوع هو أن سوء نية المسافر وسوء قصده أوجب عدم كونه مشمولاً للحكم المشروع إرفاقاً وعدم استحقاقه لهذا الإرفاق، فيكون الاعتبار بالحرمة في اعتقاد المسافر لا بالحرمة الواقعية.

حكم تبدل قصد الصائم العاصي بسفره بعد الزوال

المسألة السابعة: إذا كان عاصياً بسفره فنوى الصوم، ثم تبدل قصده إلى الطاعة، فإن كان قبل الزوال فلأرب في وجوب الإفطار عليه، وأما إذا كان بعد الزوال فهل يصح صومه أولاً؟

الظاهر هو الصحة، فإن ما دلّ على صحة صوم المكلف إذا خرج من بيته بعد الزوال يدلّ بالفحوى وتنقيح المناط على الصحة في المقام أيضاً، بداهة أنه ليس للخروج من المنزل بما هوودخل في الحكم، بل الملاك فيه تحقق موجب القصر بعد الزوال.

فإن قلت: مقتضى ما دلّ على عدم صحة الصوم من المسافر بطلان الصوم في المقام وفيمن سافر بعد الزوال، خرج منه الفرض الثاني بالدليل، فيبقى غيره تحت العمومات.

قلت: بعد العلم بعدم دخالة الخصوصية يحكم بمساواة المقام للخارج بعد الزوال، فكأن الدليل المخصص تعرض لمطلق من صام ثم عرض له موجب الإفطار بعد الزوال، فتأمل.

تذنيب في حكم سفر الصيد

سفر الصيد على ثلاثة أقسام:

- ١- أن يكون للتنزه واللهو.
- ٢- أن يكون للتجارة وتحصيل مال لا يحتاج إليه في إعاشته.
- ٣- أن يكون لتحصيل مال ينفقه على نفسه وعياله.

وقد تطابقت النصوص والفتاوى على عدم كون الأول موجباً للقصر لافي الصلاة ولا في الصوم. وإنما الإشكال في أنه من أفراد سفر المعصية أولاً؟ وعلى الثاني فهل يتحد بحسب الملاك مع سفر المعصية، بمعنى أن المانع عن القصر في كليهما أمر واحد، أو يختص كل منهما بملاك يخصه؟

ربما يظهر من بعض العبائر كعبارة الشرائع^(١) مثلاً كونه من أفراد سفر المعصية. ومن لم يعدّه من أفرادها أيضاً ذكره في باب سفر المعصية. فيستفاد من ذلك عدم كونه عندهم مانعاً مستقلاً، بل المانع عن القصر عنوان جامع بينهما ولعلّه عبارة عن عنوان المسير الباطل المذكور في روايات الباب.

وكيف كان فسفر الصيد على ثلاثة أقسام، والبحث عنه يقع في مقامين:

- ١- في أن آياً من أقسامه يوجب القصر، وآياً منها لا يوجبه.
- ٢- في بيان حكمه التكليفي من حيث الحرمة والإباحة.

ما يوجب القصر من سفر الصيد وما لا يوجبه

أما المقام الأول فلا إشكال في أن القسم الأول لا يوجب القصر مطلقاً، وأن القسم الثالث يوجبه كذلك، وإنما وقع الخلاف في القسم الثاني، أعني ما كان للتجارة

(١) راجع الشرائع ١٣٤/١ (= ط. أخرى ١٠٢)، في الشرط الرابع من شروط القصر.

بالنسبة إلى الصلاة دون الصوم. فلنذكر بعض أخبار الباب ثم نشرع في تحقيق المسألة. فنقول:

طوائف أخبار المسألة والتحقيق فيها

الأخبار المتضمنة لحكم سفر الصيد ثلاث طوائف:

- ١- ما تدلّ على أن سفر الصيد لا يوجب القصر مطلقاً.
 - ٢- ما تدلّ على كونه مشاركاً لغيره في إيجاب القصر مطلقاً.
 - ٣- ما تدلّ على التفصيل بين ما كان لقوته وقوت عياله وبين ما كان للهو أو لطلب الفضول. وهذه الطائفة شاهدة للجمع بين الأولين.
- أما الطائفة الأولى فقد مرّ بعضها في ضمن أخبار سفر المعصية، ومنها أيضاً: ما رواه في الخصال عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد، عن الحسن بن علي بن أبي عثمان، عن موسى المروزي، عن أبي الحسن الأول (عليه السلام)، قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أربعة يُفسدن القلب وينبتن النفاق في القلب كما ينبت الماء الشجر: اللهو، والبذاء، وإتيان باب السلطان، وطلب الصيد.» ^{(١) (٢)}
- وإطلاق النفاق هنا من جهة أن النفاق كالكفر مقول بالتشكيك، فكلّ ما حجب العبد عن ربّه وشغله بغيره ولو آناءً ما فهو سبب لوجود مرتبة من الكفر والنفاق، كما لا يخفى.

وأما الطائفة الثانية فمنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت

(١) الوسائل ٥١٣/٥ (= ط. أخرى ٤٨١/٨)، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.
 (٢) لا يخفى عدم دلالة الحديث على وجوب الإتمام في سفر الصيد إلا أن يقال بدلالته على كونه من أفراد سفر المعصية، فيتمّ من تلك الجهة. ح ع - م.

أباعد الله ﷺ عن الرجل يتصيد؟ فقال: «إن كان يدور حوله فلا يقصر، وإن كان تجاوز الوقت فلا يقصر». وروى الصدوق بإسناده عن العيص بن القاسم أنه سأل الصادق عن الرجل يتصيد. وذكر مثله.^(١)

وسؤال الراوي مجمل، حيث لا يعلم جهة سؤاله، وجواب الإمام ﷺ ليس تفصيلاً في المسألة، بل يستفاد منه أن حيثية التصيد لا تغير حكم السفر، بل المتصيد مطلقاً كغيره: إن كان يدور حول بلده، أي لم يكن سفره بقدر المسافة، فلا يقصر، وإن كان تجاوز حد المسافة فليقصر. فكلما الوقت هنا قد استعملت في الحد المكاني، ونظائره كثيرة في الروايات والمحاورات.

ومنها أيضاً: ما رواه الشيخ بإسناده عنه، عن العباس بن معروف، عن الحسن بن محبوب، عن بعض أصحابنا، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة أيام. وإذا جاوز الثلاثة لزمه». ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن أبي بصير.^(٢)

فإن الظاهر من هذا الحديث أيضاً أن المتصيد مطلقاً كغيره من المسافرين في أنه إن جاوز حد المسافة لزمه القصر، غاية الأمر أن تحديد المسافة فيه وقع على طبق فتوى أبي حنيفة من التحديد بثلاث مراحل، رعاية للتقية، فتدبر.

وأما الطائفة الثالثة المفصلة فمنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن الحسن بن علي، عن عباس بن عامر، عن أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ، قال: سألته عن من يخرج من أهله بالصقورة والبزاة والكلاب، يتنزه الليلة والليلتين والثلاثة، هل يقصر من صلاته أم لا يقصر؟ قال: «إنما خرج في

(١) الوسائل ٥/١١ ص ٥١٢ (= ط. أخرى ٨/٤٧٩ و ٤٨١)، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديثان ٨٠٢.

(٢) المصدر السابق ٥/١١ (= ط. أخرى ٨/٤٧٩) والباب، الحديث ٣.

لهو، لا يقصر». قلت: الرجل يشيّع أخاه اليوم واليومين في شهر رمضان؟ قال: «يفطر ويقصر، فإنّ ذلك حقّ عليه»^(١)

ومنها أيضاً: ما رواه بإسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج إلى الصيد أيقصر أو يتم؟ قال: «يتم، لأنّه ليس بمسير حق». ورواه الكليني أيضاً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد.^(٢)

وأوضح أخبار هذه الطائفة ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن عمران بن محمد بن عمران القمي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يخرج إلى الصيد مسيرة يوم أو يومين (أو ثلاثة - الفقيه) أيقصر أو يتم؟ فقال: «إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر، وإن خرج لطلب الفضول فلا، ولاكرامة». ورواه الصدوق أيضاً مرسلًا. ورواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد.^(٣)

وإطلاق ذيل الحديث يشمل ما إذا كان التصيد بقصد التجارة إذا لم يحتج إليها في إعاشته. ومقتضى ذلك وجوب الإتمام عليه في صلاته وصومه، ولكنه بالنسبة إلى الصوم غير مفتى به. نعم، وقع الاختلاف بالنسبة إلى صلاته، كما سيأتي. ولأجل ذلك ربما يقال: إنّ المراد بطلب الفضول خصوص ما كان للهو، ولكنه بعيد كما لا يخفى.

وكيف كان فالطائفة الثالثة شاهدة للجمع بين الأوليين، وبها يرتفع التهاوت بينهما.

(١) المصدر السابق ٥/١١١ و ٥١٤ (= ط. أخرى ٨/٤٧٨ و ٤٨٣)، الباب ٩ منها، الحديث ١؛ والباب ١٠، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق ٥/١١١ (= ط. أخرى ٨/٤٧٩)، الباب ٩، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق ٥/١١٢ (= ط. أخرى ٨/٤٨٠)، الباب، الحديث ٥.

وأما ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد السيارى، عن بعض أهل العسكر، قال: خرج عن أبي الحسن (عليه السلام): «أنَّ صاحب الصيد يقصّر مادام على الجادة، فإذا عدل عن الجادة أتم، فإذا رجع إليها قصر»^(١) فلا ينافي ما ذكرناه من التفصيل، لإمكان حمله على من سافر بغير قصد الصيد ثم عدل عن الجادة بقصده.

والسياري ممن رموه بالضعف، لما نسب إليه من الغلو. هذا، وقد عرفت ممّا سابقاً أنَّ كثيراً ممن نسب إليهم الغلو كان لهم عقائد صحيحة متقنة، غاية الأمر أن بعض الشيعة كانوا لقصورهم في بعض العقائد ربما يعدّون بعض العقائد الكاملة الصحيحة غلوّاً وإفراطاً؛ فلا يلتفت إلى كثير مما ينسب إلى الأصحاب من الغلو والإفراط. وبالجملة يتحصل من الجمع بين أخبار الباب أنَّ سفر الصيد إن كان للهو البطر لم يوجب القصّر أصلاً، لافي الصلاة ولا في الصوم، وإن كان للإعاشة أوجب القصّر فيهما، ولا خلاف أيضاً بين الأصحاب في ذلك ولا إشكال.

حكم سفر الصيد إذا كان للتجارة

وإنما الإشكال فيما إذا كان للتجارة وتزويد المال، فإنهم بعد ما اتفقوا على ثبوت الترخّص له بالنسبة إلى صومه اختلفوا في وظيفته بالنسبة إلى صلاته: فأفتى الشيخ في نهايته، وكذلك المفيد، وعلي بن بابويه، وابن البرّاج، وابن إدريس، وابن حمزة بوجوب الإتمام عليه في الصلاة والتقصير في الصوم.^(٢) وفي المبسوط: «وإن كان للتجارة دون الحاجة روى أصحابنا أنه يتم الصلاة

(١) المصدر السابق والصفحة والباب، الحديث ٦.

(٢) راجع النهاية/ ١٢٢؛ والمقنعة/ ٣٤٩ (في باب حكم المسافرين في الصيام)؛ والمهذب/ ١٠٦/١.

والوسيلة/ ١٠٩. وحكاها عن ابن بابويه في المختلف/ ١٦١ (= ط. أخرى ٥٢١/٢).

ويفطر الصوم.^(١)

وفي السرائر: «فأما إن كان الصيد للتجارة دون الحاجة للقوت روى أصحابنا بأجمعهم أنه يتم الصلاة ويفطر الصوم، وكل سفر أوجب التقصير في الصلاة أوجب التقصير في الصوم، وكل سفر أوجب التقصير في الصوم أوجب تقصير الصلاة إلا هذه المسألة فحسب، للإجماع عليها.^(٢)

وخالف في ذلك المحقق والعلامة، وتبعهما أكثر المتأخرين،^(٣) فأفتوا بأنه يقصر في صلاته وصومه معاً:

قال في المعتبر: «ولو كان للتجارة قال الشيخ في النهاية والمبسوط: يتم صلاته ويفطر صومه. وتابعه جماعة من الأصحاب، ونحن نطالبه بدلالة الفرق ونقول: إن كان مباحاً قصر فيهما، وإن لم يكن أتم فيهما.^(٤)

أقول: لا يخفى أن فتوى هؤلاء الأعظم والأجلاء بالفرق بين الصلاة والصوم، مع عدم استفادته من عموم قاعدة وعدم موافقته لاعتبار عقلي، مما يكشف قطعاً عن وجود نص في المسألة واصل إليهم، وقد أشير إليه في المبسوط والسرائر أيضاً، بداهة أن هذه التفرقة لو كانت مما يمكن استنباطها من عموم أو إطلاق دليل أو كانت مما يساعده الاعتبارات العقلية والاستحسانات الذوقية مثلاً لأمكن القول بعدم كشفها عن وجود النص، ولكنه من الواضحات أنه لا يساعد اعتبار عقلي ولا قاعدة كلية على

(١) المبسوط ١/١٣٦، كتاب صلاة المسافر.

(٢) السرائر ١/٣٢٧، باب صلاة المسافر. والمتن هنا يوافق الطبعة الحديثة، ففيها زيادة ليست في طبعته الحجرية ص ٧٣، فلاحظ.

(٣) راجع المختصر النافع/٥١؛ والمختلف/١٦١ (= ط. أخرى ٢/٥٢٢) وغيره من كتب العلامة؛ والبيان/١٥٧ (= ط. أخرى/٢٦٣)؛ والروض/٣٨٨؛ وجامع المقاصد ٢/٥١٤؛ ومجمع الفائدة ٣/٣٨٦؛ وغيرها مما هو مذکور في مفتاح الكرامة ٣/٥٨٠.

(٤) المعتبر ٢/٤٧١، في الشرط الثالث من شروط القصر.

التفكيك والتفرقة بين الصلاة والصوم كما هو واضح لا يخفى. وبالجمله لا يبقى شك في أن فتوى هؤلاء الأعظم في هذه المسألة المخالفة للاعتبارات والقواعد يكشف كشفاً قطعياً عن وجود نصّ واصل إليهم يدلّ عليها، وأنه كان حجة لديهم قابلاً للاعتماد عليه. فالإفتاء بخلافهم مشكل. كيف! واعتمادنا في باب جرح الرواة وتعديلهم ليس إلا على هؤلاء الأعظم «قدم»، فكيف يمكن مخالفتهم في مثل هذه المسألة؟! ألا ترى أن ابن إدريس مع تصلّبه في إنكار حجية خبر الواحد قد وافقهم في هذه المسألة ونسبها إلى الإجماع، فيستكشف بذلك وضوح الحكم لديهم بحيث لم يكن قابلاً للإنكار.

فإن قلت: لو كان في المسألة نصّ فلم لم يودعوا في جوامعهم؟

قلت: قد أشرنا مراراً إلى أن بناء مثل الكليني والشيخ والصدوق «قدم» لم يكن على إبداع جميع ما وجدوه في الجوامع الأولية في جوامعهم التي بأيدينا، ولعلّ المتتبع في فقه الشيعة الإمامية يعثر على أكثر من خمسمائة مسألة أفتى فيها المشايخ طراً بفتوى يستكشف بسببها وجود النصّ فيها مع عدم كونه مذكوراً في جوامعهم التي ألفوها لضبط الأحاديث.

ويشهد لذلك وجود أخبار كثيرة في جامع مع عدم ذكرها في جامع آخر. ولعلّ الوجه في ذلك أن بناءهم لم يكن على نقل جميع ما يجدونه في الجوامع الأولية، بل على نقل خصوص ما كان لهم طريق مسلسل إلى روايتها.

وبالجمله لا ينبغي لأحد أن يرتاب في أن الجوامع الأولية التي ألفها الطبقة السادسة من أصحابنا كانت مشتملة على أخبار كثيرة لم يودعها المشايخ الثلاثة في الجوامع الأربعة التي بأيدينا.^(١)

(١) ربما يقال إن تسليم هذا المعنى يوجب سقوط أخبار الكتب الأربعة عن الحجية رأساً، كما لا يخفى وجهه.

ولا يخفى أن المحقق والعلامة «قدهما» أيضاً قد عثرا على هذه النكتة، ولذلك تراهما في نظائرهذه المسألة يعتمدان على فتوى الأقدمين ويستكشفان بذلك وجود النصّ. وعلى هذا فاعتراض المحقق في هذه المسألة على الشيخ بمطالبة الدليل في غير محله، إذ للشيخ أن يقول إنّ تأخير العصر حجب عنك الدليل، ولو كنت في عصرنا لا اعترفت بما اعترفنا به من جهة وضوح المسألة لدى الأصحاب وروايتهم لها.

ولعل مخالفة المحقق والعلامة في هذه المسألة كانت من جهة مخالفتها للاعتبار، حيث إن مقتضى الاعتبار العقلي مساواة الصلاة والصوم في الترخص وعدمه، أو من جهة مخالفتها للنصوص الدالة على تلازم التقصير والإفطار، كقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن وهب: «إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»^(١). هذا.

ولكن يرد على ذلك أن الاعتبار الظني لا يستكشف بها الأحكام. ومادّل على التلازم بين الحكمين عامّ يمكن تخصيصه بالدليل، وقد عرفت أن فتوى الأقدمين في أمر مخالف القواعد والاعتبارات مما يكشف عن وجود النصّ قطعاً، مع أنّ أصحابنا كانوا من أهل النصّ والرواية ولم يكونوا يعتمدون على القياسات والاستحسانات أصلاً.

فالقول بوجوب الإتمام في الصلاة والقصر في الصوم في هذه المسألة لا يخلو عن قوة. ولو بني على الاحتياط بالجمع فمورده الصلاة دون الصوم، لاتفاق الجميع على ثبوت التقصير فيه.

هذا كله ما يتعلق بالمقام الأوّل، أعني وظيفة الصائت بالنسبة إلى صلاته وصومه.

بيان حكمه التكليفي

وأما المقام الثاني، أعني بيان حكم التصيد من حيث الحرمة وعدمها، فملخص

(١) الوسائل ٥/٥٢٨ (= ط. أخرى ٨/٥٠٣)، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٧.

الكلام فيه أنّه إن كان للإعاشة أو التجارة فلا إشكال في عدم حرمة. كيف! ولو كان التصيد للتجارة محرماً لما ثبت التقصير في صومه أيضاً وقد عرفت أنّه متفق عليه. وأما إذا كان بقصد اللهو والبطر، كما هو شأن المترفين والمتنعمين من أبناء الدنيا، فهل يكون محرماً ويكون ثبوت الإتمام فيه لذلك، أو لا يكون محرماً، وإنما يثبت الإتمام فيه لأجل تحقق جامع بين سفر المعصية وبين هذا القسم من سفر الصيد يكون هو الموضوع حقيقة لعدم الترخّص؟

في المسألة وجهان: ربما يظهر من بعض العبائر حرمة، بل صرح بها بعضهم، حيث عدّوه من أفراد سفر المعصية، ومنهم المحقق في الشرائع.^(١) وناقش في ذلك المقدس البغدادي «قده»^(٢)، وأنكره أشدّ الإنكار وقال على ما حكى عنه ما حاصله: «أنه في أي شيء شككنا فلا نشك في جواز الصيد للتنزه، إذ لا فرق بينه وبين التنزه بالمناظر البهيجة والمراكب الحسنة ومجامع الأنس ونحوها مما قضت السيرة القطعية بإباحتها».^(٣)

ويمكن تأييده في ذلك بأنّ التصيد للهو والبطر كان أمراً معروفاً بين المترفين متداولاً بين المتنعمين من أبناء الدنيا حتى في أعصار الأئمة عليهم السلام وما قبلها، فلو كان أمراً محرماً لكان على الأئمة عليهم السلام إنكاره بأشدّ الإنكار وبيان حرمة لأصحابهم، ولو يتّوها لوصل إلينا وصارت حرمة من الضروريات عند الشيعة والمتدنيين، نظير حرمة الخمر والزنا ونحوهما من المحرمات، فإنّ الأمور المبتلى بها المتداولة بين الناس لو كانت

(١) راجع الشرائع ١٣٤/١ (= ط. أخرى ١٠٢/١)؛ والقواعد ٥٠/١؛ والذكري/ ٢٦٠؛ والروض/ ٣٨٨؛ والذخيرة/ ٤٠٩؛ وغيرها.

(٢) هو من أعظم المحققين، وكان معاصراً للمحقق القمي ومجازاً من قبله. كذا قال الأستاذ (مدّ ظله العالی). راجع روضات الجنات ١٠٤/٦؛ ومستدرک الوسائل ٣/٣٩٩، الفائدة الثالثة من الحاشية؛ وقد مرّ ذكره في ص ٢٤٢، الهامش ١.

(٣) حكاه عنه في الجواهر ٢٦٥/١٤، في الشرط الرابع من شروط القصر.

محرمه لما خفيت حرمتها على المتدينين وكان أمرها واضحاً بينهم، مع أن التصيد للهوي ليس بهذه المثابة والألم يخف حرمة ولم يقع فيها خلاف، والقضاء قبل المحقق والعلامة أيضاً لا يستفاد من عباراتهم حرمة، بل يستفاد عدمها؛ فإن الشيخ مثلاً ذكر في نهايته سفر الصيد في قبال سفر المعصية ولم يجعله من أفرادهِ.^(١) وفي الخلاف أيضاً عقدهما مسألتين ذكر في إحداهما سفر المعصية وقال ما حاصله: أنه لا يوجب القصر، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق. وقال قوم: سفر المعصية كسفر الطاعة في جواز التقصير، ذهب إليه الأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وأصحابه. وذكر في المسألة الأخرى سفر الصيد وقال: «إذا سافر للصيد بطراً أو لهواً لا يجوز له التقصير، وخالف جميع الفقهاء في ذلك».^(٢)

وكيف كان فلا يستفاد من عبارة القضاء أيضاً حرمة الصيد للهوي. نعم، الفاضل الكامل عبدالعزيز البراج قسم في مذهب السفر إلى أربعة أقسام: واجب ومندوب ومباح وقبيح، ومثل للقبيح بسفر المعصية وسفر الصيد.^(٣) هذا. ولكن القبح أيضاً أعم من الحرمة الشرعية.

وبالجملة ليس لنا دليل متقن يستفاد منه حرمة التنزه بالصيد. ولو كان محرماً لصار حرمة من الضروريات كنظائره من المحرمات المتداولة بين الناس. فمقتضى الإطلاقات الدالة على جواز التصيد في غير حال الإحرام جوازه مطلقاً وإن كان للتنزه والتفريح.

قال عز من قائل في سورة المائدة: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُبْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلَىٰ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾.

وقال فيها أيضاً ﴿وَإِذَا حُلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾.

(١) راجع النهاية/١٢٢، باب الصلاة في السفر.

(٢) راجع الخلاف ١/٥٨٧، المسألة ٣٤٩، و١/٥٨٨، المسألة ٣٥٠.

(٣) راجع المذهب ١/١٠٦ - ١٠٥، باب صلاة السفر.

والأمر في الآية وقع عقيب الحظر، فدلّ على حلية مطلق الاصطلياد.
وقال فيها أيضاً: ﴿أحلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة وحرّم عليكم صيد البر ما دُمتم حرماً﴾^{(١) (٢)}

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى الأصل أيضاً الإباحة والحلية. فبذلك كلّ يؤيد كلام المقدّس الكاظمي [البغدادي] «قده».

وأما القول بالحرمة فيمكن أن يستشهد له برواية حماد بن عثمان السابقة (الخامسة من أخبار سفر المعصية)، حيث إنّه عليه السلام جعل فيها باغي الصيد كالسارق في عدم حلية الميتة له وإن اضطر إلى أكلها، فيستفاد من جعله رديفاً للسارق وحكمه بحرمة الميتة له وإن اضطر إلى أكلها أنّ فعله هذا يقع مبغوضاً للمولى.

هذا ولكن العمل بمضمون الرواية مشكل، فإنّ حفظ النفس من أهمّ الواجبات، فكيف يمكن لفقيه أن يلتزم بحرمة أكل الميتة لمثل الصائد إذا توقف حفظ نفسه على أكلها؟!^(٣)

وأما التعبيرات الواردة في غير رواية حماد: من قوله عليه السلام: «إنما خرج في لهُو» وقوله: «لأنّه ليس بمسير حق»، وقوله: «فإنّ التصيد مسير باطل»^(٤) فلا يستفاد منها الحرمة الشرعية، لكونها أعمّ من الحرمة.

وحرمة بعض أقسام اللهُو وإن كانت قطعية لكن لا يمكن الالتزام بحرمة جميع

(١) رقم الآيات: ١٥٢ و ٩٦ من المائدة.

(٢) كون هذه الآيات بصدد بيان حلية التصيد بما هو هو حتى يتمسك بإطلاقها للمقام محلّ تأمل. ح - ع - م.

(٣) الحرمة الشرعية بسبب كون الاضطراب بسوء الاختيار لاتنافي لإزام العقل بفعله إرشاداً إلى أقلّ المأذورين، وقد التزموا بنظر ذلك في مسألة الخروج من الأرض المغصوبة إذا توسطها بسوء اختياره. ح - ع - م.

(٤) راجع الوسائل ٥١٢/٥ - ٥١١ (= ط. أخرى ٤٨١/٨ - ٤٧٩)، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافرين، الأحاديث ٧٤ و ٧٥.

أقسامه، إذ المحرم من اللهو هو ما أوجب خروج الإنسان من حالته الطبيعية، بحيث يوجد له حالة سكر لا يبقى معها للعقل حكومة وسلطنة، كالألحان الموسيقية التي تخرج من استمعها من الموازين العقلية وتجعله مسلوب الاختيار في حركاته وسكناته فيتحرك ويترنم على طبق نغماتها وإن كان من أعقل الناس وأمتنهم.

وبالجملة المحرم منه ما يوجب خروج الإنسان من المثانة والوقار قهراً ويوجد له سكرأ روحياً يزول معه حكومة العقل بالكلية؛ ومن الواضحات أن التصيد وإن كان بقصد التنزه ليس من هذا القبيل، فتدبر.

السادس: الوصول إلى حدّ الترخّص

ومن شروط القصر الوصول إلى حدّ الترخّص في خروجه من البلد، وعدم الوصول إليه في رجوعه إلى البلد.

واعتبار ذلك هو المشهور بين الأصحاب. نعم، نسب إلى علي بن بابويه القول بعدم اعتباره وثبوت القصر بمجرد الخروج من المنزل،^(١) ولكنه شاذ لا يعا به.

تعيين حدّ الترخّص

وذكر الأصحاب في تحديد حدّ الترخّص أمرين: ١- أن يخفى عليه أذان البلد. ٢- أن يتوارى عنه جدرانه.

ومستند هم للثاني صحيحة محمد بن مسلم التي رواها المشايخ الثلاثة. وللأول أخبار مستفيضة أهمها صحيحة عبد الله بن سنان، فلنذكر الصحيحين ثم نشرع في تحقيق المسألة، فنقول:

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء بن زرّين، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر، متى يقصر؟ قال: «إذا توارى من البيوت». قال: قلت: الرجل يريد السفر فيخرج حين نزول الشمس؟ قال: «إذا خرجت فصل ركعتين». قال الكليني: وروى الحسين بن سعيد، عن صفوان وفضالة، عن العلاء مثله. ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الكليني، وإسناده عن الحسين بن سعيد. ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن محمد بن مسلم.^(٢)

(١) راجع المختلف/١٦٣ (= ط. أخرى ٥٣٤/٢)، المسألة ٣٩٢.

(٢) الوسائل ٥٠٥/٥ (= ط. أخرى ٤٧٠/٨)، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

وروى الشيخ بإسناده عن الصَّفَّار، عن عبد الله بن عامر، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن التَّقْصِير؟ قال: «إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمَّ، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك»^(١)

والمراد بالبيوت في الرواية الأولى: المجتمع الذي توطن فيه هذا المسافر، من الخيم المجتمعة أو الدور المتلاصقة التي لا يطلق على هذا الشخص مادام فيها عنوان المسافر وإن كان البلد المتحصل منها معظماً. هذا.

ولا يخفى أنَّ المذكور في الرواية الأولى يخالف ظاهراً لما ذكره الأصحاب، إذ المذكور في كلماتهم توارى الجدران من المسافر، والمذكور في الرواية توارى المسافر من البيوت، والمتبادر من تواريه من البيوت عدم رؤية البيوت إيَّاه، لفرض كونها مبصرة، أو عدم رؤية أهلها إيَّاه، نظير قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٢). وبالجملة الحديث يدلُّ على اعتبار غيبوبة المسافر عن البلد لا غيبوبة البلد عنه. فإن قلت: لعلَّهما متلازمان خارجاً، وكلام الأصحاب مبني على التعبير عن الشيء بلازمه.

قلت: لانسلم تلازمهما، فإن توارى المسافر عن البيوت يحصل قبل توارى البيوت عنه، من جهة أنَّ الجسم كلما كان أصغر جثة وأقصر كان من الخفاء أقرب، فالمسافر لصغر جثته يتوارى من أهل البيوت قبل أن يتوارى البيوت منه. هذا. ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بوجه:

الأوَّل أنَّ اشتهاً التعبير بتوارى الجدران يكشف عن وجود نصٍّ واصل يدلُّ عليه، أو عن كون هذا النصُّ الواصل على خلاف ما وصل إلينا متناً، وحيثُ قد فيكون الاعتبار بما اشتهر بين الأصحاب.

(١) المصدر السابق ٥٠٦/٥ (= ط. أخرى ٤٧٢/٨) والباب، الحديث ٣.

(٢) سورة يوسف (١٢)، الآية ٨٢. ✕

الثاني أنّ الملاك واقعاً هو توارى المسافر من البلد وغيوبته عنه كما في الرواية، ولكن الأصحاب إنّما عبّروا عنه بما عبّروا لما رأوا أنّ الرواية وردت في مقام التحديد وبيان أمانة يعتمد عليها المسافر في قصره وإتمامه، وما يمكن أن يطلع عليه المسافر إنّما هو خفاء البلد عليه، وأمّا خفاؤه على البلد فأمر لا يطلع عليه إلاّ بمثل التلغراف ونحوه مثلاً، فعبروا عما هو الملاك واقعاً بما يكون أمانة على تحقيقه قبلها، ويجوز جعل شيء يحصل عقيب شيء آخر أمانة على ذلك الشيء. فمحطّ نظرهم هو أنّه يجب القصر عند خفاء الجدران من جهة أنّه يكشف عن تحقق ملاك القصر قبله. ونظير ذلك ما ذكره من أنّ وصول الكواكب الطالعة في أوّل الغروب إلى دائرة نصف النهار أمانة على انتصاف الليل، مع أنّه من الواضحات أنّ الليل الشرعي من المغرب إلى الفجر، فالانتصاف يحصل قبل وصول الكواكب إلى دائرة نصف النهار كما لا يخفى.

الثالث أن يقال: إنّنا لانسلم أنّ توارى المسافر من البيوت يحصل قبل توارى البيوت منه، بل لعلهما متلازمان، فيجوز التعبير عن أحدهما بالآخر. بيان ذلك: أنّ المراد بالبيوت إن كان هي البيوت المرتفعة المتداولة في زماننا المشتعلة على طبقتين أو أزيد سلّمنا عدم التلازم بين خفائها على المسافر وخفاء المسافر عليها، ولكن الظاهر أنّ المراد منها ليس هذا القبيل من البيوت، بل المراد منها هي البيوت المتداولة في عصر صدور الرواية: من بيوت الأعراب وخيمهم التي لم يكن ارتفاعها أزيد من ارتفاع قامّة الإنسان بكثير، فيتلازم خفاؤها المسبب عن البعد مع توارى المسافر عنها، إذ المؤثر في قبلية الخفاء وبعديته هو طول الارتفاع وقصره، ولادخاله لعرض الشيء في ذلك كما لا يخفى. وبالجملة خفاء البيوت أمانة تكشف عن حصول خفاء المسافر وثبوت الترخّص إنّما من حينه كما هو مقتضى هذا الوجه أو من قبله كما هو مقتضى الوجه الثاني، فتدبر.

وربما يقال أيضاً في الجواب عن الإشكال: إن التواري من باب التفاعل الدالّ على المشاركة، فالمراد حصول الخفاء من الطرفين.

وفيه أن التفاعل إنما يدلّ على المشاركة إذا عطف على فاعله بالواو كقولنا: «تضارب زيد وعمرو»، لا مطلقاً، فلا يدلّ التواري المذكور في الرواية على الاشتراك.

ثم إن الظاهر من الحديث أن الاعتبار بنفس البيوت لا بسور البلد، وبالبيوت المتعارفة لا كثيرة الارتفاع المتداولة في أعصارتنا، وبيوت البلد من القرية أو المصر أو الخيم المتلاصقة لبيوت المحلة وإن عظم البلد؛ ما لم يبلغ في الكبر حداً يطلق على من خرج من محلة منها إلى محلة أخرى عنوان المسافر. والمراد بالتواري هو التواري الحاصل بسبب نفس البعد لا بسبب الجبال والأشجار المحيطة بالبلد وارتفاع الأرض وانخفاضها، والاعتبار في العين بما توسط في الحدة والضعف. وهذا كلّ واضح لاسترة عليه.

هذا مما يتعلق بالحدّ الأوّل المذكور في رواية محمد بن مسلم.

وأما خفاء الأذان فالظاهر أن المراد به خفاء ما تعارف من أذان المصر، الصادر عن مؤذن متوسط الصوت، في المأذنة المعدة له، في الهواء المتوسط؛ لا كل أذان ولو كان في صحن المسجد مثلاً. وإذا كبر المصر وتعدّد الأذان المتعارف فيه كان الاعتبار بما يكون في جهة طريق المسافر، كما أن الظاهر عدم دخل خصوصية الأذان بل هو ينظر العرف من باب المثال. فالملك خفاء الأصوات المرتفعة في البلد أي صوت كان. وبذلك يظهر أن الاعتبار في خفاء الأذان بخفاء أصل الصوت، بحيث لا يسمع شيئاً، لا عدم تمييز فصوله فقط وإن توهم.

ثم إنه لا ريب في عدم دخالة فعلية البيوت أو الأذان، بل المراد حصول البعد عن المقرّ الفعلي بمقدار يخفى عليه البيوت أو الأذان على فرض وجودهما. فالملك هو مقدار البعد الملازم لهذين الحدّين، أو لأحدهما، على الخلاف الآتي.

تكميل

رفع التهافت بين روايتي الحفاء والتواري

لا يخفى أن صحيحة محمد بن مسلم تدلّ بمنطوقها على أن التواري من البيوت هو السبب الموجب للقصر، وبمفهومها على نفي سببية الغير، وصحيحة ابن سنان تدلّ بفقرتها الثانية على أن خفاء الأذان بنفسه سبب للقصر، وبفقرتها الأولى التي هي بمنزلة المفهوم للفقرة الثانية تدلّ على نفي سببية الغير.

وعلى هذا أشكل على القوم الجمع بين الصحيحتين:

فقل بتقديم صحيحة ابن مسلم وطرح الأخرى، لكون نقل المشايخ الثلاثة سبباً لرجحانها.

وقيل بالعكس، لاعتضاد صحيحة ابن سنان بالروايات الأخر الواردة بمضمونها. وقيل بأنهما متكافئتان، فيتخير الفقيه في الأخذ بأيهما أراد، نظير سائر التخييرات الظاهرية المذكورة في الموارد المختلفة. ^(١) ثم يقع النزاع في أنّ التخير ابتدائي أو استمرارى.

هذا كله بناء على عدم تقديم الجمع العرفي على الترجيح أو التخيير، وأما بناء على تقديمه كما هو الأقوى فهل يتمشى الجمع العرفي في المقام أولاً؟ وعلى فرض التمشي فهل يجمع بينهما بالتخيير الواقعي بمعنى أن المكلف يتخير في جعل هذا حداً أو ذلك، نظير التخيير في باب خصال الكفارة، أو بتقييد منطوق كل منهما بمنطوق الأخرى، فينتج عدم كفاية أحدهما في ثبوت الترخص مالم يحصل الآخر، أو بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى، فينتج

(١) راجع مفتاح الكرامة ٣/٥٤٥ والمختلف ١٦٣ (= ط. أخرى ٢/٥٣٣)، المسألة ٣٩٢.

كون كل واحد منهما سبباً مستقلاً للترخص؟
في المسألة وجوه.

والحق أن يقال: إنَّ كلاً من الجمع والتخيير والترجيح موقوف على التعارض،
وأتى لكم بإثباته في المقام، بل لنا أن نمنعه بأحد من الوجهين الآتين:

الأول: أنَّ التعارض متوقف على تسليم ما ذكره من حصول خفاء الأذان قبل
خفاء الجدران دائماً، ونحن لانسلم ذلك، إذ لم يعلم بنحو الجزم أن المراد بالأذان أذان
آخر البلد من ناحية المسافر، أو أذان وسط الشهر، أو غيرهما؟ ثم المتعبر هو الأذان في
المأذنة المعدة له، أو مطلق الأذان؟ ثم إنَّ الملاك هو خفاء نفس الصوت، أو عدم تمييز
الفصول؟ ثم إنَّ المؤذن يعتبر فيه أن يكون رفيع الصوت، أو لا؟ ولوقيل باعتبار التوسط
في هذه الأمور فالأفراد المتوسطة أيضاً مختلفة. ثم إنَّ الاعتبار في الأمانة الثانية
بتواري المسافر من البيوت كما هو مقتضى الرواية لا بتواريها منه، ولو سلم فليس المراد
بالبيوت: البيوت المتداولة في زماننا، بل البيوت التي تقرب في الطول طول قامة
الإنسان أعني بيوت الأعراب والقرى المتداولة في عصر صدور الرواية، وخفاؤها
لا يتوقف على طي مسافة كثيرة، ولو سلم فلا أقلَّ من شمول إطلاق البيوت لمثل هذه
البيوت أيضاً.

وعلى هذا فبعد ما تفاوت أفراد الأذان تفاوتاً فاحشاً لعلَّ ما أريد منها واقعاً
يلازم تواري المسافر من البيوت أو تواريها منه، أو لعلَّ كلاً من الحدين قد اعتبر به عرض
عريض بحيث يلازم بعض مراتبه بعض مراتب الحد الآخر. وبالمجملة ليس لكل من
خفاء الأذان أو البيوت حدّ معين مشخص لا يحتمل الزيادة والنقصان حتى يحكم
بالمقايضة بينهما أن آياً منهما يحصل قبل الآخر. وقد عرفت أيضاً في مطاوي
كلماتنا أنَّ الاعتبار ليس بنفس الأمرين المذكورين وفعليتهما، بل جعل كل منهما
كناية عن مقدار من البعد. فالرواية الأولى تدلُّ على أنَّ الملاك في ثبوت الترخص

حصول البعد بمقدار يخفى معه المسافر أو البيوت، والرواية الثانية تدلّ على أنّ الملاك فيه حصول البعد بمقدار يخفى معه الأذان. وعلى ما ذكرناه من مراتب الحدّين فإثبات اختلاف هذين البعدين مشكل. ولعل المراد من الرواية الأولى خفاء نفس المسافر وجشته، ومن الرواية الثانية خفاء أذان يفرض في آخر البلد في جهة طريق المسافر على المأذنة بصوت رفيع بحيث لا يسمع الصوت أصلاً، ولعلّهما متقاربان أو متلازمان، فلا يثبت التعارض بين الروایتين حتى يجمع بينهما أو يختار الترجيح أو التخيير.

الوجه الثاني أن يقال: إنّ الخبرين ليسا في مقام بيان الموضوع الواقعي، بل لعلّ الموضوع الواقعي لثبوت الترخّص بعد مخصوص واقعي يطلع عليه الشارع، ولكنه لما كان العلم به والاطلاع عليه لغير الشارع أمراً مشكلاً جعل لتشخيصه أمارتين ظاهريتين، فالحكم في كلّ من الروایتين حكم ظاهري يجوز للمكلف أن يعتمد عليه ما لم ينكشف الواقع، والنكته في تعدد الأمانة تمكّن بعض المسافرين من هذه الأمانة وتمكّن بعضهم من الأخرى. وبالجملّة الروایتان بصدد بيان الحكم الظاهري، فلا مجال لإعمال المعارضة بينهما.

هذا كلّ بناء على عدم تسليم التعارض. ولو سلّم فهل يقدّم الجمع بينهما، أو الترجيح، أو التخيير؟

الظاهر أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وفقاً للشيخ الأنصاري «قدّه» ومن تبعه،^(١) غاية الأمر وجوب تقييده بما إذا كان جمعاً عرفياً. وبالجملّة الجمع مقدم على شقيقه.

هذا بناء على وجود ملاك الترجيح في المقام، ولكن لنا منعه، حيث إنّ الملاك في

(١) راجع كتاب الصلاة للشيخ «قدّه» ٣٩٨/٥؛ وشرح تبصرة المتعلّمين للشيخ ضياء الدين العراقي «قدّه» ٣٣٥/٢ (= ط. أخرى ٣٩٦/٢).

ترجيح أحد الخبرين موافقته للشهرة أو الكتاب أو مخالفته للعامة، والخبران في المقام متكافئان من هذه الجهات، إذ كلاهما مشهوران بين الأصحاب وقد أفتوا بمضمونهما بحيث يكشف بذلك صدورهما وجواز العمل بهما، وليس في الكتاب اسم من حدّ ترخص البلد حتى يحكم بموافقة أحد الخبرين له أو بمخالفته، والحكم باعتبار حدّ الترخص من متفردات الإمامية، وأما الجمهور فقد تسالموا تقريراً على ثبوت القصر بصرف الخروج من البلد^(١)، فليس أحد الخبرين موافقاً للعامة حتى يطرح لذلك.

فتمين الجمع أو التخيير الظاهري، وقد عرفت أن الجمع إذا كان جمعاً عرفياً مقدم على التخيير، فيجب بيان طرق الجمع في المقام وقد عرفت أنها ثلاثة: ١- التخيير الواقعي، نظير خصال الكفارة. ٢- تقييد المنطوقين. ٣- تقييد المفهومين:

أما الأول فيرد عليه أن التخيير الواقعي إنما يتصور في الحكم التكليفي كوجوب إحدى الخصال ووجوب إنقاذ أحد الغريقين مثلاً، وأما في التحديدات فلا يعقل ولا يتصور، اللهم إلا أن يقال برجوع التخيير بين الحدين في المقام إلى تخيير المكلف بين القصر والإتمام في الصلوات التي يأتي بها بين الحدين. هذا. ولكن يرد عليه أيضاً أنه ليس جمعاً عرفياً، إذ المركوز في أذهان أصحابنا كان تعين القصر على المسافر في

(١) قال ابن رشد في البداية - ج ١ ص ١٤٥ - ما حاصله: «أن مالكاً قال في الموطأ: لا يقصر الصلاة الذي يريد السفر حتى يخرج من بيوت القرية، ولا يتم حتى يدخل أول بيوتها، وقد روي عنه أنه لا يقصر إذا كانت قرية جامعة حتى يكون منها بنحو ثلاثة أميال، وبالقول الأول قال الجمهور».

ولكن في الخلاف - ج ١ ص ٥٧٢ - (المسألة ٣٢٤): «إذا نوى السفر لا يجوز أن يقصر حتى يغيب عنه البنيان ويخفى عنه أذان مصره أو جدران بلده، وبه قال جميع الفقهاء. وقال عطاء: إذا نوى السفر جازله القصر وإن لم يفارق موضعه».

ولا يخفى ما في التقليين من التهاوت، فراجع. ح ع - م.

قبال الجمهور القائلين بالتخيير، وإنما أرادوا بسؤالهم السؤال عن الحد الذي يثبت عنده القصر بعد ما ارتكز في أذهانهم تعينه، فلو كان مراده بأنه ثبوته تخييراً لكان عليه بيانه، فتدبر جيداً.

وأما الثاني فيرد عليه أن التقيد إنما يتصور فيما إذا كان هنا لفظ دالّ على كون حيثية ما تمام الموضوع للحكم فأريد بدليل القيد بيان كونه جزء منه بمعنى دخالة كل من الحيثيتين في الموضوع، وليس الأمر في المقام كذلك، إذ لا دخل لواحدة من حيثية خفاء الأذان وحيثية خفاء الجدران في موضوع القصر، لما عرفت من أن الاعتبار ليس بأنفسهما، بل كلّ منهما كناية عن مقدار البعد المعتبر، فلامجال للإطلاق والتقيد في المقام.

فيتعين الوجه الثالث من وجوه الجمع، أعني تقيد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، ومقتضاه كفاية حصول كل واحد منهما في الحكم بثبوت القصر.

نعم، يرد على الوجهين الأخيرين من وجوه الجمع أن مرجعهما إلى الطرح، إذ الاحتياج إلى الجمع إنما هو بعد فرض التعارض، وقد عرفت أن التعارض في المقام يتوقف على تسليم أن أحد الحدين كخفاء الأذان مثلاً يحصل قبل الآخر، وحيثئذ فإن قلنا بمقتضى الجمع الثاني وكون الاعتبار بحصول الحدين معاً كان مقتضاه طرح رواية ابن سنان عملاً، إذ الفرض حصول خفاء الأذان قبل خفاء البيوت دائماً، وإن قلنا بمقتضى الجمع الثالث وكفاية أحدهما كان مقتضاه طرح رواية ابن مسلم عملاً، إذ الفرض حصول خفاء البيوت بعد خفاء الأذان دائماً.

فالأولى في المقام منع ثبوت المعارضة رأساً كما مرّ بيانه، ونحكم بكفاية أيّ من الأمرين حصل أولاً كما عليه المشهور من القدماء، فتدبر جيداً.

ثم لا يخفى أن الهمداني «قده» بعد ما ذكر ابتداء فتوى المشهور على تخصيص مفهوم كل من الروايتين بسبب منطوق الآخر قال: «واعترض على هذا الجمع

شيخنا المرتضى بما لفظه: وهذا الجمع حسن لو كان المقام مقام بيان السبب للتقصير فيحمل على تعدد السبب كما في نظائره، لكن المقام مقام بيان التحديد، والحمل على تعدد الحد غير مستقيم بين الأقل والأكثر، ولعله لذا عكس المتأخرون الجمع بين الصحيحتين فاعتبروا خفاء الأمرين. انتهى. ثم قال في المصباح ما حاصله: «أن العادة قاضية بكون توري الشخص من البيوت فضلاً عن توري جدران البلد عنه أخص من خفاء الأذان، وصحيحة محمد بن مسلم لا تدل على انتفاء التقصير عند انتفاء التوري إلا بالمفهوم الذي غايته الظهور، فلا يصلح معارضاً للصحيحة الثانية التي هي نص في إناطة الحكم وجوداً وعدماً بسماع الأذان وعدمه. فمقتضى الجمع حمل صحيحة ابن مسلم على تحديد تقريبي ببيان الموضوع الذي يتحتم عنده التقصير من غير أن يقصد به الانتفاء عند الانتفاء، والحد الحقيقي هو بلوغه إلى موضع لا يسمع فيه الأذان»^(١).

أقول: يرد على الشيخ «قده» أنه كرّر على ما فرّ منه، فإنه اعترض على المشهور بأن تعدد الحد غير مستقيم بين الأقل والأكثر من جهة استلزامه طرح الأكثر وكون التحديد به لغواً، مع أن القول باعتبار الأمرين أيضاً يوجب طرح الأقل رأساً وكون ذكره لغواً. وقد عرفت أن الحق في المقام أن يقال بعدم ثبوت التعارض والتنافي بين الحدين حتى تتكلف للجمع بينهما، بل لعلهما يتلازمان غالباً، فجعل الشارع كلّ واحد منهما علامة ومعرفاً للبعد المخصوص، وللمكلف أن يعتمد على أي منهما حصل. ثم لو فرض التنافي والتعارض فكلام صاحب المصباح كلام متين، ولكن يجب أن يريد بالبيوت والتواري ما ذكرناه حتى يتقارب الحدان ويكون توري المسافر عن البيوت حداً تقريبياً، فتدبر.

(١) راجع مصباح الفقيه/ ٧٥١ - ٧٥٠ (كتاب الصلاة) في الشرط السادس من شروط القصر، وكتاب الصلاة للشيخ «قده»/ ٣٩٨.

وما هنا ستّ مسائل

اعتبار حدّ الترخّص في طرف الرجوع

الأولى: لإشكال في اعتبار حدّ الترخّص في الخروج من الوطن كما عرفت، وهل يعتبر في الرجوع إليه، بأن يكون الوصول إليه موجّباً للإتمام، أو لا يعتبر فيبقى حكم القصر إلى أن يصل إلى منزله؟

المشهور بين الأصحاب اعتباره، فيكون القصر والإتمام دائرين مدار حدّ الترخّص دخولاً وخروجاً.

وقد دلّ على حكم كلا الطرفين بالصراحة صحيحة ابن سنان السابقة.

والمدكور في صحيحة ابن مسلم وإن كان حكم الخروج فقط لكن العرف يلقي الخصوصية، بحيث لو لم يكن حكم الرجوع مذكوراً في صحيحة ابن سنان أيضاً لاستفدنا من الروايتين حكم الرجوع أيضاً.

والظاهر أن ابن مسلم أيضاً استفاد ذلك.

والسرّ في ذلك هو أنّ مسألة تعيين الموضع الذى يثبت عنده القصر كانت مبحوثاً عنها بين فقهاء الجمهور:

فروي عن الحارث بن أبي ربيعة أنه أراد سفراً فصلّى بهم ركعتين في منزله. وقال عطاء: إذا خرج من بيته قصر، وقال الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد: لا يجوز القصر حتى يفارق البلد، ولم يشترط خفاء الجدران ولا الأذان. وعن قتادة أنه قال: إذا جاوز الجسر أو الخندق قصر. ولم يكونوا يفرّقون في ذلك بين الخروج والرجوع.^(١)

وكان أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً مسبّقة بهذا البحث، وصار هذا سبباً

(١) راجع التذكرة ١٨٩/١ (= ط. أخرى ٣٧٨/٤)، في الشرط الثاني من شروط القصر،

المسألة ٦٢٥، والمغني ٩٦/٢.

لسؤال ابن مسلم وابن سنان في الروايتين، وبعدما أجاب الإمام عليه السلام انسبق إلى أذهانهما لامحالة دوران القصر والإتمام مدارغية المسافر عن بلده، بحيث يخفى عليه آثاره، وحضوره فيه كذلك.

وإن شئت قلت: ليس المتبادر من كلام الإمام عليه السلام كونه بصدد بيان حكم تعبدية محض، بل المتبادر منه بمناسبة الحكم والموضوع هو أنّ اعتبار تواري البيوت وخفاء الأذان من جهة أنهما ما لم يخفيا لم يحصل عرفاً مفهوم السفر الذي أخذ فيه الغيبة عن الوطن، فيتوقف القصر على تجاوز المسافر عن الحدود التي يتردد فيها أهالي البلد غالباً ترددهم في نفس البلد ويكون الكون فيها بنظرهم كوناً في نفس البلد بحيث يعدّونه مصداقاً للحضور من جهة ظهور آثار البلد من البيوت ونحوها وسماع الأصوات المرتفعة فيه، ولا يكون بحسب نظر العرف فرق في ذلك بين الخروج والرجوع قطعاً كما لا يخفى وجهه، اللهم إلا أن يقال: إنّ مقتضى هذا البيان اعتبار المسافة أيضاً من حدّ الترخص، فتدبر.

وبالجملة الشهرة المحققة القريبة من الإجماع، وقوله في صحيحة ابن سنان: «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك»، وشهادة العرف بتساوي الخروج والرجوع ملاكاً مما تدلّ على دوران القصر والإتمام مدارحدّ الترخص خروجاً ورجوعاً.

فلا يعتنى إلى الأخبار المعارضة الظاهرة أو الصريحة في بقاء القصر إلى أن يدخل المسافر بيته،^(١) وإن اعتنى بها بعض المتأخرين.^(٢)

إذ يرد عليها أولاً: أن الأخبار الشاذة التي أعرض عنها الأصحاب ساقطة عن الحجية وإن لم يكن لها معارض فكيف في صورة المعارضة؟! إذ عمدة الدليل على حجية الأخبار بناء العقلاء على العمل بها، ولا شك في أن الخبر الواصل إلى عبید

(١) راجع الوسائل ٥٠٧/٥ (= ط. أخرى ٤٧٤/٨)، الباب ٧ من أبواب صلاة المسافر.

(٢) منهم: الفيض والبحراني والسبزواري - قدس الله أسرارهم - راجع مفاتيح الشرائع ٢٦/١؛

والحدائق ٤١٢/١١؛ والكفاية/٣٣.

المولى إذا كان ممّا أعرض عنه بطاقة المولى وخواصّه العارفون بمرامه لا يعتني به العبيد قطعاً، وليس بناؤهم على العمل به البتة، وإن كان في غاية الصحة سنداً، بل كلما ازداد صحة ازداد ضعفاً.

وثالثاً: أنه لو سلّم حجّية الأخبار الشاذّة في أنفسها فلا إشكال في سقوطها عن الحجية إذا عارضها أخبار آخر اشتهر بين الأصحاب العمل بها والإفتاء على وفقها، لما ورد في باب الخبرين المتعارضين من وجوب الأخذ بأشهرهما، وقد يئنا في محله أنّ المراد بهذه الشهرة هو الشهرة في مقام العمل والإفتاء، لا اشتهار الرواية فقط.^(١)

وثالثاً: أن هذه الأخبار موافقة لبعض من العامة كما عرفت بخلاف أخبار حدّ الترخّص، فإنّ اعتبار حدّ الترخّص من متفردات الإمامية ولم يعتبره المخالفون لافي الذهاب ولا في الرجوع، فيجب الأخذ بما خالفهم، لأنّ الرشد في خلافهم. ومورد تلك الأخبار وإن كان صورة الرجوع لكن مقتضى إلقاء الخصوصية الذي يساعده العرف تعرضها لحكم الخروج والرجوع معاً، فتعارض مع أخبار حدّ الترخّص في كلا الطرفين، فيجب طرح تلك الأخبار، أو توجيهها بأن يقال: إن المراد بدخول البيت المذكور فيها هو الوصول إلى حدّ الترخّص، من جهة أن العرف يطلقون على من وصل إلى حدود بلده بحيث ظهر له آثاره أنه وصل إلى بيته ومنزله وأنه دخلهما، فتدبر.

هل يعتبر حدّ الترخّص في محل الإقامة؟

المسألة الثانية: كما يعتبر حدّ الترخّص في الخروج من الوطن والرجوع إليه كما مرّ فهل يعتبر في محل الإقامة بقسميها أيضاً في الدخول والخروج، أو لا يعتبر مطلقاً، أو يفصل بين الدخول فيه والخروج منه فيعتبر في الثاني دون الأول؟

في المسألة وجوه.

(١) راجع نهاية الأصول/ ٥٤١، المقصد السابع في الظنّ.

ويوجه الأول: بأن الإقامة قاطعة للسفر موضوعاً كما مرّ بيانه في محله، فهي تجعل السّفر سفرين شرعاً. فالمسافر بوصوله إلى محلّ الإقامة يخرج من كونه مسافراً حتى ينشئ سفرًا جديدًا، وقد عرفت في المسألة السابقة أنّ اعتبار حدّ الترخّص ليس تعبدًا محضًا، بل هو من جهة أنّ الشخص مالم يخرج من فناء البلد ولم يتجاوز عن حدوده وتوابعه المتصلة به لا يعدّ بنظر العرف مسافرًا، بل يعدّ حاضراً في هذا البلد مالم يخف عليه آثاره المدركة بالسمع أو البصر، ومقتضى هذا البيان أن يخرج المسافر بوصوله إلى حدّ ترخص محل الإقامة من كونه مسافراً في طرف الدخول، وأن لا يصدق عليه هذا العنوان ما لم يصل إليه في طرف الخروج.

ويوجه الثاني: بأن أدلة ثبوت القصر للمسافر مطلقة، وغاية ما ثبت بسبب الصحيحتين السابقتين تقييدها بالنسبة إلى الوطن فقط، فإنّه وإن لم يذكر فيها لفظ الوطن ولذلك ربما ادعى إطلاقهما لكل بلد أنشئ منه السفر لكنهما تنصرفان إلى الوطن قطعاً. ويؤيد ذلك قوله في صحيحة ابن سنان: «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك»، فيبقى محل الإقامة مشمولاً لعمومات أدلة القصر. وما ذكر من وحدة الملاك في الوطن ومحل الإقامة بعد تسليم القاطعية الموضوعية ممنوع، إذ العرف أيضاً يفرق بينهما، فيعدّ المسافر الذي لم يخف عليه آثار بلده حاضراً فيه، بخلاف من خرج من محل الإقامة، فإنّه بعد ما أعرض عنه بالخروج يصدق عليه عنوان المسافر وإن لم يصل بعد إلى حدّ الترخّص. والسّر في ذلك أن محل الإقامة بالخروج منه يخرج من كونه مقرّاً للإنسان بالكلية ويصير بالنسبة إليه كغيره من البلدان.

ويوجه الثالث: بأن الإقامة بعد ما تحققت تقطع السفر وتجعل محلها بمنزلة الوطن فيترتب عليه آثاره، وأما قبل تحقيقها فلا يترتب على المحل حكم الوطن ولا يخرج الإنسان بالوصول إليه من كونه مسافراً. هذا.

والأحوط في المسألة هو الجمع. أو تأخير الصلاة إلى أن يصل إلى محل لا يشك في حكمه ولا سيما في طرف الدخول.

عدم اعتبار الحد في غير الوطن ومحل الإقامة

المسألة الثالثة: لا يعتبر حدّ الترخيص في السفر الشرعي المنشأ من غير الوطن ومحل الإقامة.

وذلك كالعاصي بسفره إذا تبدّل في الأثناء قصده إلى الطاعة، وكالمسافر بلا قصد للمسافة إذا قصدها في الأثناء، وكالمكاري مثلاً إذا قصد في الأثناء سفراً في غير شغله، ونحو ذلك.

ففي هذه الموارد يثبت القصر بصرف الشروع في السفر الموجب له، كما يدلّ عليه إطلاقات أدلة القصر. وغاية ما ثبت بالصحيحين تقييدها بالنسبة إلى الوطن أو بإضافة محل الإقامة، فيبقى غيرهما مشمولاً للإطلاقات.

والسرّ في ذلك ما أشرنا إليه من أن عدم ثبوت القصر بالنسبة إلى من لم يصل إلى حدّ الترخيص ليس تعبدّاً محضاً، بل من جهة أنه يعدّ حاضراً في البلد ما لم يتوارعنه جدرانه ولم يخف عليه أذانه، وإنّما يصدق عليه بحسب نظر العرف عنوان المسافر إذا تجاوز الحدّين وخفي عليه آثار البلد بالكلية.

وهذا البيان لا يجري في غير الوطن وما بحكمه، فإنّ العاصي بالسفر مثلاً إذا تبدّل قصده في الأثناء لا يتوقف صدق عنوان المسافر عليه على التجاوز عن حدّ خاص، بل العنوان كان صادقاً عليه قبل تبدل القصد أيضاً، غاية الأمر عدم ثبوت القصر له لوجود مانع يمنع عنه وهو العصيان، فإذا ارتفع المانع ثبت القصر بلا حالة منتظرة، إذ ليس مكان تبدل القصد مثلاً وطناً للمسافر حتى يعدّ كونه في حدوده وتوابعه حضوراً فيه ويتوقف صدق عنوان السفر على التجاوز عن حدوده بالكلية، فتدبر.

إذا اعتقد الوصول إلى الحدّ فصلّى قصرّاً ...

المسألة الرابعة: قال في العروة: «إذا اعتقد الوصول إلى الحدّ فصلّى قصرّاً ثم بان أنه لم يصل إليه وجبت الإعادة أو القضاء تماماً. وكذا في العود إذا صلى تماماً باعتقاد الوصول فبان عدمه وجبت الإعادة أو القضاء قصرّاً. وفي عكس الصورتين بأن اعتقد عدم الوصول فبان الخلاف ينعكس الحكم، فيجب الإعادة قصرّاً في الأولى وتماًماً في الثانية»^(١).

أقول: إن كان مراده «قده» هو الإعادة أو القضاء في نفس الموضع الذي صلى فيه أولاً صحّ ما ذكر، وإن كان مراده الإعادة أو القضاء مطلقاً في أي موضع كان، كما هو ظاهر عبارته، فيرد عليه أن هذا الشخص بعد ما وقع صلاته الأولى باطلة يجب عليه أن يراعي في الإعادة وظيفته الفعلية، فإن كان قبل الحدّ أتم وإن كان بعده قصرّاً. وفي القضاء أيضاً يجب عليه مراعاة حاله في آخر الوقت، فإنّه زمان الفوت، فإن كان في آخر الوقت قبل الحدّ قضاها تماماً، وإن كان بعده قضاها قصرّاً، فتدبر.

حكم من وصل في أثناء الطريق إلى ما دون الحدّ

المسألة الخامسة: وقال فيها أيضاً: «إذا سافر من وطنه وجاز عن حدّ الترخّص ثمّ في أثناء الطريق وصل إلى مادونه إمّا لاعوجاج الطريق، أو لأمر آخر، كما إذا رجع لقضاء حاجة أو نحو ذلك، فما دام هناك يجب عليه التمام، وإذا جاز عنه بعد ذلك وجب عليه القصر إذا كان الباقي مسافة»^(٢).

(١) العروة الوثقى ١٣٨/٢ في الشرط الثامن من شروط القصر، المسألة ٦٨.

(٢) المصدر السابق ١٣٩/٢ في الشرط الثامن، المسألة ٦٩.

أقول: قد مرّ منا سابقاً أن مبدأ المسافة يعتبر من البلد لامن حدّ الترخّص، فما دون حدّ الترخّص يحسب من المسافة مع ثبوت الإتمام فيه قطعاً. وعلى هذا فالوصول إلى ما دون حدّ الترخّص لاعوجاج الطريق ونحوه لا يوجب انقطاع السفر وعدم انضمام المسافة السابقة إلى اللاحقة، ولا يجعل السفر سفرين، بل القسمة الواقعة فيما دون الحدّ أيضاً تحسب من المسافة قطعاً، لعدم كونها أسوء حالاً من القسمة الواقعة بين البلد وحدّ الترخّص في ابتداء السفر، وبالجمله لاملازمة بين وجوب الإتمام وعدم الاحتساب من المسافة، فلو سلّم وجوب الإتمام عليه إذا وصل إلى ما دون المسافة لاعوجاج الطريق فقاطعيته للسفر وعدم احتساب هذه القسمة من المسافة ممنوعة.

ويمكن أن يستشكل في أصل وجوب الإتمام أيضاً، إذ الشخص بخروجه من البلد صار مسافراً حقيقة، ولذا تحسب المسافة من نفس البلد، غاية الأمر أنه ثبت بأدلة اعتبار حدّ الترخّص ثبوت الإتمام فيما دونه تعبداً.

وحيث قد فلاح أن يقول بانصراف الصحيحتين إلى خصوص مبدأ السفر ومنتهاه.

فالمسافر ما لم يصل في ابتداء سفره إلى حدّ الترخّص لم يثبت له القصر شرعاً، بل لعلّ العرف أيضاً لا يعتبر خروجه من البلد بالكلية، وقس عليه حكم الانتهاء.

وأما في الأثناء فلا دليل على ثبوت الإتمام بعد صدق عنوان السفر حقيقة.

اللهم إلا أن يقال بأن اعتبار حدّ الترخّص ليس تعبداً محضاً كما مرّ سابقاً، بل من جهة أن المسافر ما لم يتوارعه آثار بلده لم يعد مسافراً بل يعدّ حاضراً في بلده عرفاً، ولا يفرقون في ذلك بين المبدأ والمنتهى، وبين الأثناء. هذا.

ولكن يرد على ذلك أن مقتضاه اعتبار المسافة أيضاً من حدّ الترخّص، مع وضوح بطلانه، كما مرّ في محله.

حكم الوصول إلى حدّ الترخّص في أثناء الصلاة

المسألة السادسة: وقال في العروة أيضاً: «إذا كان في السفينة أو العربة فشرع في الصلاة قبل حدّ الترخّص بنية التمام، ثمّ في الأثناء وصل إليه، فإن كان قبل الدخول في قيام الركعة الثالثة أتمّها قصرأ وصحّت، بل وكذا إذا دخل فيه قبل الدخول في الركوع، وإن كان بعده فيحتمل وجوب الإتمام، لأنّ الصلاة على ما افتتحت، لكنّه مشكل، فلا يترك الاحتياط بالإعادة قصرأ أيضاً. وإذا شرع في الصلاة في حال العود قبل الوصول إلى الحدّ بنية القصر، ثمّ في الأثناء وصل إليه أتمّها تماماً وصحّت، والأحوط في وجه إتمامها قصرأ ثمّ إعادتها تماماً»^(١).

أقول: الظاهر أنّ القصر والإتمام ليسا من العناوين القصديّة التي تتعين بالقصد والنية، نظير حيثية الظهرية والعصرية المتقومتين بالقصد، بل صلاة الظهر مثلاً إذا حصلت أربعاً في الخارج كانت تامّة، وإذا حصلت ثنائية كانت مقصورة. وبعبارة أخرى: ليست المقصورة والتامة طبيعتين مختلفتين متقومتين بالقصد والنية، بل صلاة الظهر مثلاً طبيعة واحدة، غاية الأمر أنّها قد توجد في الخارج رباعية فيطلق عليها أنها تامّة، وقد توجد ثنائية فيطلق عليها المقصورة بلا دخل للقصد في ذلك.

نعم حيثية الظهرية والعصرية من العناوين المتقومة بالقصد، نظير حيثية التعظيم والتحجير ونحوهما من العناوين الإنشائية التي لا تنطبق على معناتها إلا بالقصد والنية. ويشهد لذلك ما دلّ على العدول من العصر إلى الظهر، وما دلّ على بطلان صلاة العصر مثلاً إذا أتى بها في الوقت المختص بالظهر، إذ يظهر بذلك أنّ صرف وقوع الصلاة أولاً لا يكفي في انطباق عنوان الظهر عليها، بل هي أمر تتحقّق خارجاً بالقصد، ويكون التفاوت بين الظهر والعصر بحسب القصد بعد اشتراكهما بحسب

(١) المصدر السابق ١٣٨/٢ في الشرط الثامن، المسألة ٦٧.

الصورة. كيف! ولو كانت الظهريّة بمجرد وقوع الصلاة أو لآلم يتصور تقديم العصر عليها، ولم يكن معنى للعدول من إحداهما إلى الأخرى، كما لا يخفى.

وكيف كان فالقصر والإتمام ليسا من العناوين المتحققة بالقصد، بل التفاوت بينهما بصرف وقوع التسليم على رأس الاثنتين أو الأربع.

وعلى هذا ففي الصورة الأولى من صورتني المسألة وإن كان الشروع في الصلاة بنية التمام لكن القصد لا أثر له بل يقع لغواً، وإنما يجب على المكلف أن يراعي في صلاته العنوان الفعلي المنطبق عليه من كونه بحيث يسمع أذان بلده أو لا يسمع، فيتمّها على حسب وظيفته الفعلية، فإن وصل في حال التشهد الأوّل مثلاً إلى مكان لا يسمع فيه الأذان صار مشمولاً لقوله **﴿وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر﴾**.^(١) ولا يضر بذلك وقوع ما سبق بقصد التمام، فإنّ هذا القصد لا يوجب تعين المأثني به، لما عرفت من عدم كون القصر والإتمام من العناوين القصديّة المتعينة بالقصد والنية.

وبهذا البيان يندفع ما استدلّ به على وجوب الإتمام في مفروض المسألة من أنّ الصلاة علم، ما افتتحت، لاختصاص ذلك بالعناوين المتقومة بالقصد مثل الظهريّة والعصريّة ونحوهما.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّه لو انتفت قبل القيام للثالثة إلى قرب الوصول إلى حدّ الترخّص لم يجزله القيام، بل وجب عليه أن يصبر حتى يصل إليه ويسلم. هذا.

ولكن لأحد أن يدّعي انصراف قوله: **﴿وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر﴾** عن مثل هذا الفرض، إذ المتبادر منه ثبوت القصر لمن وقع جميع صلاته في الموضع الذي لا يسمع فيه الأذان، لالمن وقوع جميع صلاته ما عدا السلام مثلاً فيما دون حدّ الترخّص ثم وصل إليه فتردد أمره بين أن يسلم على الثنتين أو يضيف ركعتين.

(١) الوسائل ٥٠٦/٥ (= ط. أخرى ٤٧٢/٨)، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

وبعارة أخرى: الظاهر كون الإمام عليه السلام بصدد تعيين الوظيفة لمن أراد أن يشرع في صلاته فقال: «إذا كنت في الموضع الذي لاتسمع فيه الأذان فقصر»، أي اقرأ صلاة مقصورة.

وأما على فرض شموله للمقام فيصير معناه: اجعل المقرؤة مقصورة، وهو خلاف الظاهر جداً، لأنقول: إن قصد الإتمام أولاً يضرّ حتى يدفع بعدم كون القصر والإتمام من العناوين القصدية، بل أقول: إن الرواية إما أن تكون ناظرة إلى بيان الوظيفة لمن أتمّ تشهده مثلاً وتردد أمره بين أن يسلم أو يقوم، فيكون معنى قوله «قصر»: «اجعل ما بيدك مقصورة»، وإما أن تكون ناظرة إلى تعيين الوظيفة لمن أراد أن يشرع في صلاته، ويكون معنى قوله «قصر»: «اقرأ صلاة مقصورة». ولا يخفى أنّ المتبادر هو الثاني، وأما الحمل على الجامع بين المعنيين فمشكل جداً.

والحاصل أنّ شمول الرواية لمثل من شرع في صلاته قبل الوصول إلى حدّ الترخيص بنية الإتمام، ووصل إلى الحدّ في أثناءها مشكل، فيرجع إلى ما هو الأصل في الصلاة، وهو الإتمام، فإنّها بحسب طبعها غير مقصورة، كما يستفاد ذلك مما دلّ على كون عدد الفرائض والنوافل إحدى وخمسين.

وقد اختار هذا القول في التذكرة أيضاً، حيث قال: «ولو أحرّم في السفينة قبل أن تسيرو هو في الحضر، ثم سارت حتى خفي الأذان والجدران لم يجزله القصر، لأنّه دخل في الصلاة على التمام»^(١).

والظاهر أن مراده «قده» من تعليقه هو ما ذكرناه من كون أدلة القصر ناظرة إلى بيان الوظيفة لمن وقع جميع صلاته في السفر، ولا يشمل إطلاقها لهذه الصلاة التي وقعت عمدتها فيما دون حدّ الترخيص، ولم يرد كون القصر والإتمام من العناوين القصدية، وإن كان ربما يوهمه ظاهر كلامه، فتدبر.

وربما يتمسك في المقام لإثبات وجوب التمام بالاستصحاب، بتقريب أنّ هذا

(١) التذكرة ١/ ١٨٩ (= ط. أخرى ٤/ ٣٨٢)، في الشرط الثاني من شروط القصر، المسألة ٦٢٨.

المكلف حين ما شرع في هذه الصلاة كان مأموراً بالإتمام فيستصحب.

وفيه أن الذي ثبت وجوب الإتمام فيها هي الصلاة الواقعة بأجمعها فيما دون الحد، وأما الصلاة التي يقع بعضها فيما دون الحد فحكمها مشكوك فيه من أول الأمر، إذ لو علم المصلي من أول الأمر أن صلاته هذه لاتقع بأجمعها فيما دون الحد لكان يشك في وظيفته من الأول. هذا.

مضافاً إلى أن الرجوع إلى الأصل إنما يصح إذا لم يكن في المقام دليل اجتهدى، وفيما نحن فيه تكون عمومات أدلة الإتمام محكمة كما مر. هذا كله فيما يتعلق بالصورة الأولى، ومما ذكرنا يظهر حكم الصورة الثانية أيضاً، أعنى ما إذا شرع في الصلاة في حال العود قبل الوصول إلى الحد بنية القصر ثم في الأثناء وصل إليه.

ثم لا يخفى أن نظائر هذه المسألة كثيرة:

منها: ما إذا شرع المتردد في الإقامة في صلاته بنية القصر وفي أثنائها كمل الثلاثون. ومنها: ما إذا شرع العازم على الإقامة في صلاته بنية الإتمام وفي أثنائها تبدل قصده إذا كانت هذه الصلاة أول صلاة تامة شرع فيها.

حكم من بدا له الإقامة وهو في الصلاة

ومنها: ما إذا شرع المسافر في صلاته بنية القصر وفي أثنائها عزم على الإقامة.

وقد ورد في هذا الفرض روايتان حكم فيهما بوجوب الإتمام:

الأولى: ما رواه الصدوق بإسناده عن علي بن يقطين أنه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ثم يدوله في الإقامة وهو في الصلاة؟ قال: «يتم إذا بدت له الإقامة». ورواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن يقطين. ورواه الشيخ بإسناده عن علي، عن أبيه. ^(١)

(١) الوسائل ٥/٥٣٤ (= ط، أخرى ٨/٥١١)، الباب ٢٠ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سهل، عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يخرج في سفر تبدوله الإقامة وهو في صلاته، أيتم أم يقصر؟ قال: «يتم إذا بدت له الإقامة»^(١).
ولأحد أن يدعى استفادة حكم الفروض السابقة أيضاً من هاتين الروايتين بسبب إلقاء الخصوصية:

بتقريب أن يقال: إن مورد السؤال وإن كان خصوص من بداله الإقامة في أثناء صلاته، لكن الظاهر بحسب نظر العرف أن محطَ نظر السائل في سؤاله هو أن المسافر إذا تعين عليه في أول صلاته القصر أو الإتمام ثم تبدل حاله في أثناء الصلاة بنحو يوجب تبدل الوظيفة، فهل يكون وظيفته بالنسبة إلى الصلاة التي بيده على طبق حالته عند الشروع فيها، أو على طبق الحالة الطارئة في الأثناء.
وعلى هذا فيستفاد من جواب الإمام عليه السلام أن المدار في تبدل الحالات هي الحالة الطارئة وإن كان طروءها في أثناء الصلاة.

هذا ولكن دعوى القطع بعدم دخالة خصوصية المورد لا تخلو من إشكال، ولا سيما مع افتراق مورد الروايتين مع بعض الصور السابقة، كمن شرع في صلاته قبل الوصول إلى حد الترخص وفي أثناءها وصل إليه، فإنه قبل الوصول إليه مصداق للحاضر وبعد الوصول إليه يتبدل العنوان حقيقة، فيصير مصداقاً للمسافر، وأمّا في مورد الرواية فيكون الشخص قبل أن يدوله الإقامة مصداقاً للمسافر، وبعد ما عزم عليها أيضاً يكون مصداقاً له، غاية الأمر تبدل وظيفته حسب تبدل القصد والنية. فاستفادة حكم تلك الصورة مثلاً مما ورد في بيان وظيفة هذا الشخص مما يشبه القياس مع الفارق، فتدبر.

(١) المصدر السابق والباب، الحديث ٢.

خاتمة

قد فرغنا من بيان شروط القصر وبقي في باب صلاة المسافرين ثلاثة أمور مهمة يجب أن يبحث عنها:

- ١- هل القصر بعد ما تحقق شروطه رخصة أو عزيمة؟
ومن فروع ذلك أيضاً البحث عن التخيير في الأماكن الأربعة.
- ٢- حكم من قصر في موضع الإتمام، أو بالعكس.
- ٣- حكم من كان في أول الوقت حاضراً وفي آخره مسافراً، أو بالعكس.

القصر في السفر عندنا عزيمة

الأمر الأول: القصر في السفر فرض وعزيمة عند أصحابنا، وبه نطقت أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام.

ووافقنا في ذلك أبو حنيفة أيضاً إلا أنه قال: إن زاد على ركعتين فإن كان تشهد في الثانية صحّت صلاته، وما زاد على الثنتين يكون نافلة.

وأما أصحابنا الإمامية فلم يقل أحد منهم في المقام بصحة صلاة من أتم عن علم وعمد وإن جلس بقدر التشهد، مع أن بعضاً منهم قال بصحة صلاة من زاد في

صلاته ركعة سهواً إذا كان قد جلس بعد الرابعة بقدر التشهد. ولعلّ تسالمهم على البطلان في المقام من جهة الأخبار الواردة في المسألة الحاكمة بوجوب الإعادة على من أتم في موضع القصر. هذا.

وقال الشافعي: التقصير في السفر أفضل، وقال المزني: الإتمام أفضل.^(١)

ثبوت التخيير في المواطن الأربعة

مسألة: يستثنى مما ذكرنا من تعيين القصر في السفر: المواطن الأربعة المعروفة، أعنى مكة، والمدينة، والمسجد الجامع بالكوفة، والحائر. حيث إنّ المسافر يختار فيها بين القصر والإتمام، بل الإتمام أفضل وإن لم ينو المقام.

والكلام في هذه المسألة في مقامين:

١- في إثبات أصل الحكم.

٢- في بيان موضوعه من حيث العدد ومن حيث السعة والضيق.

إثبات أصل الحكم

أما المقام الأوّل فملخص الكلام فيه أنّ المشهور من عصر شيخ الطائفة «قده» إلى عصرنا هذا جواز الإتمام في المواطن الأربعة لمن لم يعزم على الإقامة وكونه أفضل من القصر. وعن السيّد المرتضى «قده» تعيين الإتمام فيها. وعن الصدوق القول بتعيين القصر على من لم يقم، وحمل ما دلّ على فضل الإتمام فيها على استحباب اختيار الإقامة فيها ليتمّ.^(٢) هذا.

(١) راجع الخلاف ٥٦٩/١، كتاب صلاة المسافر، المسألة ٣٢١؛ والوسائل ٥٣٠/٥

(= ط. أخرى ٥٠٥/٨)، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر؛ والمختلف ١٣٢/

(= ط. أخرى ٣٧٨/٢)، الفصل الأوّل من الباب الرابع من كتاب الصلاة، المسألة ٢٦٦.

(٢) راجع المختلف ١٦٧/ (= ط. أخرى ٥٥٢/٢)، الفصل السادس من الباب الرابع من كتاب

الصلاة، المسألة ٤٠٠ والجواهر ٣٢٩/١٤.

والأخبار في المسألة كثيرة جداً، فلنذكر بعضها تيمناً:

١- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن الحسن بن علي بن النعمان، عن أبي عبد الله البرقي، عن علي بن مهزيار وأبي علي بن راشد جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن: حرم الله، وحرم رسوله، وحرم أمير المؤمنين، وحرم الحسين بن علي عليه السلام». ^(١)

٢- ما رواه الصدوق مرسلًا، قال: قال الصادق عليه السلام: «من الأمر المذخور لإتمام الصلاة في أربعة مواطن: مكة، والمدينة، ومسجد الكوفة، وحائر الحسين عليه السلام». ^(٢)

٣- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن عبد الملك القمي، عن إسماعيل بن جابر، عن عبد الحميد خادم إسماعيل بن جعفر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تتم الصلاة في أربعة مواطن: في المسجد الحرام، ومسجد الرسول، ومسجد الكوفة، وحرم الحسين عليه السلام». ورواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد. ^(٣)

٤- مارواه الشيخ بإسناده عنه، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التمام بمكة والمدينة؟ فقال: «أتم وإن لم تصل فيهما إلا صلاة واحدة». ^(٤)

٥- مارواه عنه، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن هشاماً روى

(١) الوسائل ٥٤٣/٥ (= ط. أخرى ٥٢٤/٨)، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق ٥٤٩/٥ (= ط. أخرى ٥٣١/٨) والباب، الحديث ٢٦.

(٣) المصدر السابق ٥٤٦/٥ (= ط. أخرى ٥٢٨/٨) والباب، الحديث ١٤.

(٤) المصدر السابق ٥٤٤/٥ (= ط. أخرى ٥٢٥/٨) والباب، الحديث ٥.

عنك أنك أمرته بالتمام في الحرمين، وذلك من أجل الناس؟ قال: «لا، كنت أنا ومن مضى من آبائي إذا وردنا مكة أتممنا الصلاة واستترنا من الناس.»^(١)

٦- مارواه بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن سعد بن أبي خلف، عن علي بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام في الصلاة بمكة؟ قال: «من شاء أتم، ومن شاء قصر.»^(٢)

٧- مارواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن الحسين بن المختار، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: قلت له: إنا إذا دخلنا مكة والمدينة نتم أو نقصر؟ قال: «إن قصرت فذلك، وإن أتممت فهو خير ترداد.»^(٣)

٨- مارواه الشيخ بإسناده عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبيه، عن محمد بن الحسن، عن الحسن بن متيل، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عبد الله، عن صالح بن عقبة، عن أبي شبل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أزور قبر الحسين عليه السلام؟ قال: «نعم، زر الطيب وأتم الصلاة عنده.» قلت: بعض أصحابنا يرى التقصير؟ قال: «إنما يفعل ذلك الضعفة.» ورواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد.^(٤)

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في المسألة.

وبالجملة الظاهر كون الإتمام في المواطن الأربعة أفضل، وفاقاً للمشهور، ويدلّ عليه روايات كثيرة.

وقد عرفت إنكار الصدوق لذلك. ووافقه في ذلك الوحيد البهبهاني والسيد بحر العلوم «قدهما».^(٥)

(١) المصدر السابق ٥/٥٤٤ (= ط. أخرى ٨/٥٢٦) والباب، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق ٥/٥٤٥ (= ط. أخرى ٨/٥٢٦) والباب، الحديث ١٠.

(٣) المصدر السابق ٥/٥٤٧ (= ط. أخرى ٨/٥٢٩) والباب، الحديث ١٦.

(٤) المصدر السابق ٥/٥٤٥ (= ط. أخرى ٨/٥٢٧) والباب، الحديث ١٢.

(٥) راجع الجواهر ١٤/٣٣٠.

ولعل مستندهما ما يستفاد من بعض الروايات من استقرار بناء الفقهاء من أصحابنا المعاصرين للأئمة عليهم السلام عملاً على التقصير، مع كون أخبار الإتمام بمآهم وكونهم بأنفسهم راوين لها:

فمن جعفر بن محمد بن قولويه في كتاب كامل الزيارات عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، قال: سألت أيوب بن نوح عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد: مكة، والمدينة، والكوفة، وقبر الحسين عليه السلام الأربعة والذي روي فيها؟ فقال: أنا أقصر، وكان صفوان يقصر، وابن أبي عمير وجميع أصحابنا يقصرون. ^(١)

وروى الشيخ بإسناده عن علي بن مهزيار، قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إن الرواية قد اختلفت عن آبائك عليهم السلام في الإتمام والتقصير للصلاة في الحرمين، فمنها: بأن يتم الصلاة ولوصلاة واحدة، ومنها: أن يقصر ما لم ينو مقام عشرة أيام، ولم أزل على الإتمام فيهما إلى أن صدرنا في حجنا في عامنا هذا، فإن فقهاء أصحابنا أشاروا عليّ بالتقصير إذا كنت لأنوي مقام عشرة أيام، فصرت إلى التقصير، وقد ضقت بذلك حتى أعرف رأيك.

فكتب عليه السلام إليّ بخطه: «قد علمت - يرحمك الله - فضل الصلاة في الحرمين على غيرهما، فأنا أحب لك إذا دخلتهما أن لا تقصر وتكثر فيهما من الصلاة».

فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة: إني كتبت إليك بكذا، وأجبتني بكذا. فقال: «نعم». فقلت: أي شيء تعني بالحرمين؟ فقال: «مكة والمدينة». الحديث. ^(٢)

والحاصل أنه يستفاد من خلال الأخبار أن أصحاب الأئمة عليهم السلام من الطبقة السادسة والسابعة والثامنة كان بناؤهم فتوى وعملاً على التقصير مع كونهم راوين لأخبار الإتمام، وقد عرفت منّا مراراً أن الشهرة الفتوائية كانت بمرتبة من الأهمية عند

(١) كامل الزيارات/٢٤٨، الباب ٨١. الحديث ٧.

(٢) راجع الوسائل ٥٤٤/٥ (ط. أخرى ٥٢٥/٨)، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافرين، الحديث

٤٤ عن التهذيب ٤٢٨/٥. و ما نقل هنا يوافق نقل الكليني رحمه في الكافي ٥٢٥/٤.

الشيعية بحيث كانوا يطرحون لأجلها الأخبار المخالفة لها ويحملونها على التقية أو على محامل آخر، ووجه ذلك أن اشتهاار الفتوى بين أصحاب الأئمة وبطانتهم المطلعين على مذاقهم عليه السلام مما يكشف كشفاً قطعياً عن مرادهم الجدّى.

وبالجملة الشهرة في المقام موهنة لأخبار الإتمام وإن كانت مستفيضة بل متواترة إجمالاً، فيجب حملها على التقية، أو على ما حملها الصدوق من استحباب العزم على الإقامة حتى يتمّ.

فإن قلت: يأتي هذا الحمل ما دلّ على فضل الإتمام وإن مرّ بهما مرّاً أولم يصلّ فيهما إلا صلاة واحدة.

قلت: أكثرها قابلة لهذا الحمل، وما لا يقبله خبر واحد يطرح بسبب الشهرة على خلافه.

فإن قلت: ردّ هذه الشهرة ذيل صحيحة ابن مهزيار.

قلت: الرواية غير مقطوع الصدور، فلا تقبل لردّ الشهرة.

فإن قلت: يعارض هذه الشهرة الشهرة على الإتمام من عصر الشيخ «قده» إلى زماننا هذا.

قلت: لا اعتداد بالشهرة المتأخرة، كيف! ولو فرضنا أنفسنا في عصر الشيخ لم نجد إلا اشتهاار القصر بين أصحاب الأئمة، ولا يعقل كون الشهرة المتأخرة حجة لمن تقدم عليها.

هذه غاية ما يمكن أن يقرب بسببه كلام الصدوق والعلمين «قدمهم».

أقول: لا يخفى اختلاف أخبار المسألة بحسب الظاهر والمضمون: فظاهر كثير منها تعيّن الإتمام وفي بعضها التصريح بالإتمام ولو كانت صلاة واحدة وفي بعض منها أن الإتمام في الحرمين من الأمر المذخور، أو من مخزون علم الله، والمستفاد من طائفة أخرى منها ثبوت التخيير بين القصر والإتمام وكون الإتمام أفضل، وإزاء هاتين

الطائفتين طائفة ثالثة تدلّ على تعيين القصر ما لم يعزم على مقام عشرة أيام.

إذا عرفت هذا فنقول: حمل أخبار الإتمام على استحباب العزم على المقام حتى يتم، كما نسب إلى الصدوق، وإن كان لا ينافيه جلّها لكنه يوجب طرح ما يدلّ بالصراحة على الإتمام وإن لم يصلّ فيهما إلا صلاة واحدة، هذا مضافاً إلى أنّه يأبى هذا الحمل ما في بعضها من كون الإتمام من مخزون علم الله أو من الأمر المذخور، إذ يستفاد من ذلك امتياز هذه المواطن من غيرها من الأماكن، اللهم إلا أن يقال: إنّ امتيازها من غيرها إنّما هو باستحباب العزم على المقام فيهادون غيرها، ولكنه بعيد جداً، وكذلك يأبى هذا الحمل صحيحة ابن مهزيار الطويلة، إذ مورد سؤاله صورة عدم العزم على الإقامة. وبالجملّة الالتزام بما ذكره الصدوق يوجب طرح كثير من الأخبار.

لإن قلت: يحمل أخبار الإتمام على التقية لاعلى ما حملها الصدوق.

قلت: لأرى وجهاً للتقية في هذه المسألة، إذ المخالفون في باب صلاة المسافر على قولين من غير أن يفرّقوا بين الأماكن: فاختار أبو حنيفة تعيين القصر، والشافعي وجمع من أصحابه منهم عثمان وعائشة ثبوت التخيير بين القصر والإتمام، ولم يفت أحد منهم بتعيين الإتمام مطلقاً أو في الحرمين حتى يكون الأمر بالإتمام في أخبارنا لموافقتة.^(١) هذا مضافاً إلى دلالة خبر عبد الرحمن بن الحجاج السابقة (الخامسة مما سبق) على عدم كون الأمر بالإتمام للتقية، فراجع.

وكيف كان فالظاهر أن أصل جواز الإتمام في المواطن الأربعة مما لا ريب فيه بحسب الأدلة، وما تقدم من شهرة القصر عملاً بين أصحاب الأئمة عليهم السلام غير متحققة، بل الظاهر ثبوت الاختلاف في المسألة من أوّل الأمر إلى الآن، إذ لو

(١) راجع الخلاف ٥٦٩/١، كتاب صلاة المسافر، المسألة ٣٢١، والتذكرة ١٨٦/١

(ط. أخرى ٣٥٥/٤) والمغني ١٠٧/٢.

تبعّت الأخبار وتدبّرت فيها ظهر لك أنّ فقهاء الأصحاب في جميع الأعصار كانوا على قولين: فبعضهم يتمّ وبعضهم يقصر، ومنشأ اختلافهم اختلاف الأخبار التي كانت بأيديهم، وقد سرى الاختلاف من فقهاء كلّ طبقة إلى الطبقة اللاحقة، وهكذا إلى هذه الأعصار، حيث إنّ سلسلة فقهاء - معاصر الإمامية - لم تنقطع منذ تأسيسه أعني من عصر الصادقين (عليه السلام) إلى عصرنا هذا، فكان كلّ طبقة تتلقى الفقه من سابقتها بلا حصول فترة. وأما اختلاف الأخبار فلعلّه لمصالح رآها الأئمة (عليهم السلام) في إلقاء الاختلاف، ولاندري ما هو السبب في صدور هذه الأخبار المختلفة، فإنّ أوضاع عصرهم وأحوال صحاباتهم ليست بأجمعها مبيّنة لنا. ولعلّ صدور أخبار القصر في المسألة كان لأجل تقيّتهم (عليهم السلام) من بعض الشيعة الضعفة، كما يلوح ذلك من خبر أبي شبل (الثامن مما سبق)، فإنّ عقائد الشيعة وسلاقتهم كانت مختلفة جداً. ألا تنظر إلى تقيّة فقهاء العصر من بعض مقلّديهم وعدم تمكّنهم من إظهار فتاويهم الواقعية لهم واضطرارهم إلى إظهارها بنحو لا يخالف أنظار الناس وارتكازاتهم؟

وبالجملة لم يثبت في المسألة شهرة على القصر، فلا محيص عن الرجوع إلى الأخبار، وما يدلّ منها على جواز الإتمام بلغت في الكثرة حدّاً يمكن دعوى القطع بصدور بعضها، ولا يحتمل فيها التقيّة كما عرفت، فيجب الأخذ بها، وظهور بعضها في تعيّن الإتمام لا يمنع عن القول بالتخيير بعد صراحة بعضها في التخيير. فيبقى ما تدلّ على تعيّن القصر، وهي قليلة جداً لا تقاوم هاتين الطائفتين، وقد عرفت أنّها تأويلها، فتدبّر جيّداً.

بيان موضوع المسألة ...

وأما المقام الثاني، أعني البحث عن موضوع المسألة فملخص الكلام فيه أنّ مفاد الأخبار في المقام مختلف جداً:

أما الحرمان فقد عرّفتهما تارة بالحرمين، وأخرى بحرم الله وحرم رسوله، وثالثة بمكة والمدينة، ورابعة بالمسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ.

وأشمل هذه العناوين وأوسعها هو الحرم، فإن حدود حرم الله تعالى كانت معينة من زمن الخليل عليه السلام، وقد نصبت لها أعلام باقية إلى الآن، وهو أوسع من بلد مكة، وحرم الرسول ﷺ حسب ما يستفاد من بعض الأخبار عبارة عما بين جبلي عيرو وعير.^(١)

وحيثئذ فهل المعيار وما هو تمام الموضوع للحكم هو الحرمان بسعتهما، ويكون ذكر البلد أو المسجد من باب الغلبة، حيث إنّ الصلاة تقع غالباً في المسجدين أو البلدين، أو يكون الموضوع خصوص البلدين أو المسجدين، ويكون ذكر الحرمين من جهة ثبوت الحكم فيهما إجمالاً بثبوتيه في بعضهما؟ في المسألة وجهان.

فإن قلت: لامجال لاحتمال كون الحرمين تمام الموضوع للحكم بعد ما فسراً في بعض الأخبار بنفس البلدتين، كقوله في صحيحة ابن مهزيار: فقلت أي شيء تعني بالحرمين؟ فقال: «مكة والمدينة»^(٢)، وقوله في رواية عثمان بن عيسى: سألت أبا الحسن عليه السلام عن إتمام الصلاة في الحرمين: مكة والمدينة.^(٣)

قلت: يمكن أن يكون سؤال الراوي عن الحرمين وتفسيرهما له لأجل الجهل بالمراد منهما، بأن احتمل كون المراد منهما غير الحرمين المعروفين، لأجل الجهل بحدود الحرمين المعروفين ومقدارهما، فيكون جواب الإمام عليه السلام أيضاً ناظراً إلى بيان

(١) راجع الوسائل ٤٩٧/٥ (=ط. أخرى ٤٦٠/٨)، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٢؛ وج ١٠ ص ٢٨٣ (=ط. أخرى ٣٦٢/١٤)، كتاب الحج، الباب ١٧ من أبواب المزار.

(٢) الوسائل ٥٤٤/٥ (=ط. أخرى ٥٢٥/٨)، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق ٥٤٧/٥ (=ط. أخرى ٥٢٩/٨)، الباب، الحديث ١٧؛ عن قرب الإسناد ١٢٣ (=ط. أخرى/٣٠٠).

المراد منهما إجمالاً لا إلى تحديدهما.

اللهم إلا أن يقال: إنه من المستبعد جداً جهل الرواة بهما من حيث الموضع، ولا سيما مع كون الراوي في الرواية الأولى علي بن مهزيار، وقد ذكر اختلاف الأصحاب في المسألة وأنه بنفسه كان يتمّ فيهما إلى أن أشاروا إليه بالتقصير. فيعلم من ذلك عدم جهله بالحرمين من حيث الموضع وأن المراد بهما: الحرمان المعروفان، وإنما أراد بسؤاله الاستفسار عن حدودهما التي يثبت فيها الإتمام. وعلى هذا فما وقع فيه تفسير الحرمين بالبلدين يقع مفسراً لجميع أخبار الحرمين، فيرتفع التعارض بينها وبين ما عيّره بالبلدين.

وحيثئذ فيتردد الأمر بين الأخذ بظاهر لفظتي مكة والمدينة وبين تخصيص الحكم بخصوص المسجدين، إذ مقتضى الأول كون البلد تمام الموضوع للحكم بلامخاله لحثية المسجدية في ذلك، ومقتضى الثاني كون خصوصية المسجدية أيضاً ذخيلة، فيتعارضان نحو تعارض المطلق والمقيد المثبتين بعد إحراز وحدة الحكم، إذ مع احتمال تعدده لانتافي بينهما حتى يحمل أحدهما على الآخر.

فإن قلت: لادليل في المقام على وحدة الحكم، لاحتمال كون الاختلاف بحسب مراتب الفضيلة والاستحباب، فيكون استحباب الإتمام في المسجدين أكد من غيرهما، فلا تعارض بين الروايات حتى يحمل بعضها على بعض، إذ المعارضة فرع وحدة الحكم، ألا ترى أن المشهور بينهم عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات، والسرفي ذلك أنه لا سبيل فيها إلى إحراز وحدة الحكم، لاحتمال كون الاختلاف فيها بحسب اختلاف مراتب الفضيلة.

قلت: يبعد ذلك تصفح أخبار المسألة وملاحظة الأسئلة والأجوبة الواقعة فيها، إذ بالدقة فيها يظهر أن المقصود في جميعها بيان حكم واحد مختلف فيه بين الأصحاب، وهو أن تعين القصر على المسافر هل يكون ثابتاً مطلقاً أو ورد عليه

تخصيص واستثناء بالنسبة إلى بعض المواطن في الجملة؟

فالمقصود في جميع أخبار الإتمام سؤالاً وجواباً ثبوت امتيازاً للبلدين من سائر البلدان، فلا يتمشى في المقام احتمال تعدد الحكم أصلاً.

فينحصر علاج التعارض في المسألة في حمل المطلق على المقيد أو بالعكس، ولا يخفى أن ظهور دليل المقيد في دخالة القيد أقوى من ظهور دليل المطلق في كون الحثية المطلقة تمام الموضوع للحكم، فيجب حمل أخبار البلدين على الأخبار الدالة على دخالة خصوصية المسجدين، ولا سيما مع كون المترائي من أخبار البلدين عدم كونها بصدد بيان تمام الموضوع للحكم، بل بصدد بيان أصل ثبوت الحكم إجمالاً وامتياز البلدين من غيرهما في الجملة، فالتمسك بالإطلاق فيها مشكل جداً.

هذا مع انصرافهما إلى خصوص المسجدين، إذ الغالب وقوع الصلاة فيهما، وهذه الغلبة مانعة عن التمسك بالإطلاق.

اللهم إلا أن يقال: إن الغلبة كما تمنع عن التمسك بالإطلاق تمنع عن ظهور دليل المقيد في دخالة القيد أيضاً لاحتفال كون القيد وارداً مورد الغالب، هذا. ولكن مع ذلك كله الاقتصار على خصوص المسجدين لا يخلو من قوة إما من جهة حمل المطلق على المقيد أو من جهة الأخذ بالقدر المتيقن في الحكم المخالف لمعومات التقصير.

فإن قلت: ليس نسبة المسجد إلى البلد كنسبة المقيد إلى المطلق، بل كنسبة الجزء إلى الكل، بداهة أنه لم يقصد بالمسجد الحرام مثلاً مفهوم مكة المقيدة.

قلت: لا يلاحظ النسبة بين المسجد والبلد، بل بين الإتمام في المسجد والإتمام في البلد، فتدبر، هذا.

ولكن لا يخفى أن تفسير الحرمين في رواية ابن مهزيار بنفس البلدين لما لم يكن بلحاظ تعيين الموضعين من بين بقاع الأرض، لعدم جهل ابن مهزيار بذلك كما مر،

فلا محالة يكون بلحاظ تحديد ما هو موضوع الحكم وبيان مقداره، وعلى هذا فيكون الرواية ظاهرة جداً في ثبوت الحكم لجميع أجزاء البلدين، فافهم. هذا تمام الكلام في الحرمين.

وأما مسجد الكوفة ففي روايات عبد الحميد، وحذيفة بن منصور عن سمع، وأبي بصير، ومرسلة الصدوق، وحماد بن عيسى عن بعض أصحابنا التعبير بـ «مسجد الكوفة».^(١)

وفي خبر زياد بن مروان القندي التعبير بلفظ «الكوفة».^(٢)

وفي خبر حماد بن عيسى ومرسلة الشيخ التعبير بـ «حرم أمير المؤمنين».^(٣) والظاهر أن المراد به أيضاً هو الكوفة كما ورد في بعض الأخبار أن مكة حرم لله، والمدينة حرم رسول الله ﷺ، والكوفة حرم أمير المؤمنين ﷺ.^(٤) وكونها حراماً له من جهة كونها محلاً لهجرته ﷺ كالمدينة للنبي ﷺ. وعلى هذا فلا تشمل النجف. وأما احتمال أن يراد بحرمة مدفنه ﷺ كما تعارف إطلاق لفظ الحرم في أعصارنا على مدفنه ومدفن سائر الأئمة فيعيد جداً كما لا يخفى.

وبالجملة الأمر يدور بين بلدة الكوفة وبين خصوص مسجدتها، وحيث إن أخبار المسجد أكثر وجب الأخذ بها، وعليها يحمل خبر حماد ومرسلة الشيخ، حمل المطلق على المقيد، كما مرّ نظيره في الحرمين. وأما خبر زياد فضعيف من حيث السند، فتأمل. وأما الموضع الرابع ففي روايات أبي شبل، وزياد القندي، وإبراهيم بن أبي

(١) راجع المصدر السابق ٥٥٠/٥ - ٥٤٦ (=ط. أخرى ٥٣٢/٨ - ٥٢٨)، الباب ٢٥، الأحاديث ١٤ و ٢٣ و ٢٥ و ٢٦ و ٢٩.

(٢) راجع المصدر السابق ٥٤٦/٥ (=ط. أخرى ٥٢٧/٨) والباب، الحديث ١٣.

(٣) راجع المصدر السابق ٥٤٣/٥ و ٥٤٨ (=ط. أخرى ٥٢٤/٨ و ٥٣٠) والباب، الحديثين ٢٤ و ٢٥.

(٤) راجع المصدر السابق ٢٨٢/١٠ (=ط. أخرى ٣٦٠/١٤)، كتاب الحج، الباب ١٦ من أبواب المزار، الحديث ١.

البلاد، وعمرو بن مرزوق التعبير بقوله: «عند قبر الحسين».^(١)

وفي روايات حمّاد بن عيسى، وعبد الحميد، وحذيفة بن منصور عن سمع، وأبي بصير، ومرسلة الشيخ التعبير بـ «حرم الحسين».^(٢)

وفي مرسلة الصدوق: «حائر الحسين».^(٣)

وفي خبر حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابنا لفظ «الحائر».^(٤)

ولا يخفى أنه لا يستفاد من الطائفة الأولى حد معين، إذ العندية مقولة بالتشكيك، وأقرب مراتبها أن يكون المصلّي متصلاً بالقبر الشريف، ومن الواضح عدم التمكن فعلاً من هذه المرتبة مع وجود الضريح المطهر. وإرادة سائر المراتب غير معلومة، فيجب الرجوع إلى مفاد سائر الأخبار فنقول:

أما الحرم فيراد به ما يجب احترامه ويحرم انتهاكه، كما في حرم الله وحرم رسوله وغيرهما.

وقد اختلف الروايات في تحديد حرم الحسين عليه السلام:

ففي رواية: «حريم قبر الحسين عليه السلام خمسة فراسخ من أربع جوانبه».^(٥) وفي

رواية أخرى: «حرم الحسين عليه السلام فرسخ في فرسخ من أربع جوانب القبر».^(٦)

وفي خبر إسحاق بن عمّار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ لموضع

(١) المصدر السابق ٥/٥٤٥ و ٥٤٨ و ٥٥٠ (=ط. أخرى ٨/٥٢٧ و ٥٣٠ و ٥٣٢)

الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، الأحاديث ١٢ و ١٣ و ٢٢ و ٣٠.

(٢) المصدر السابق ٥/٥٤٣ و ٤٦ و ٥٤٨ و ٥٤٩ (=ط. أخرى ٨/٥٢٤ و ٥٢٨ و ٥٣٠)

و ٥٣١) والباب، الأحاديث ١ و ١٤ و ٢٣ و ٢٤.

(٣) المصدر السابق ٥/٥٤٩ (=ط. أخرى ٨/٥٣١) والباب، الحديث ٢٦.

(٤) المصدر السابق ٥/٥٥٠ (=ط. أخرى ٨/٥٣٢) والباب، الحديث ٢٩.

(٥) التهذيب ٦/٧١، كتاب المزار، الباب ٢٢، الحديث ١.

(٦) المصدر السابق، الحديث ٢.

قبر الحسين عليه السلام حرمة معروفة من عرفها واستجارها أجير. قلت: فصنف لي موضعها جعلت فداك. قال: «امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعاً من قدّامه، وخمسة وعشرين ذراعاً من عند رأسه، وخمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رجليه، وخمسة وعشرين ذراعاً من خلفه. وموضع قبره من يوم دفن فيه روضة من رياض الجنة.» الحديث ^(١).

وروى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «قبر الحسين عليه السلام عشرون ذراعاً مكسراً روضة من رياض الجنة.» ^(٢)

والظاهر حمل اختلاف الروايات على مراتب الفضل والشرف، فيكون عنوان الحرم أيضاً مقولاً بالتشكيك، والقدر المتيقن منه في المقام ما تدلّ عليه الرواية الأخيرة، ويصدق على هذا المقدار عرفاً مفهوم العندية أيضاً كما لا يخفى. هذا. وأما الفقهاء فالمدكور في كلماتهم لفظ الحائر، وقد أطلق الحائر والحير في كثير من الأخبار على مدفنه عليه السلام، كما ورد أنّ علي بن محمد النقي عليه السلام لما اشتدّ مرضه قال: «ابعثوا إلى الحير.» ^(٣)

وروى الطبري ما حاصله: أنّ الرشيد أمر بإحضار ابن أبي داود - وكان عند الحير - فقال له الحسن بن راشد: إنه إن سألك عن سبب سكونتك في الحير قل له: أمرني بذلك أم موسى، فلما حضر عند الرشيد وسأله هو عن ذلك أجابه بما لقّنه الحسن، فلها عنه، وأمر بهدم القبر في آخر هذه السنة. ^(٤) هذا.

(١) المصدر السابق، الحديث ٣؛ والكافي ٥٨٨/٤، كتاب الحج، باب النوادر، الحديث ٦.

(٢) التهذيب ٧٢/٦، الحديث ٤.

(٣) الكافي ٥٦٧/٤، كتاب الحج، أبواب الزيارات، الباب ١٤، الحديث ٣. وراجع كامل الزيارات/٢٧٢، الباب ٩٠؛ وبحار الأنوار ١١٢/٩٨ (= ط. إيران ١١٢/١٠١)، كتاب المزار، الباب ٣٢. وفيه: «يا أبا هاشم، ابعث رجلاً من موالينا إلى الحير يدعو الله لي.»

(٤) «تاريخ الأئم والملوك» لابن جرير الطبري ٥٣٦/٦. ولم نجد فيه مضمون الحملة الأخيرة،

ويستفاد من كلمات اللغويين أيضاً أن المراد بالحير والحائر مدفن

الحسين عليه السلام.^(١)

فهذا إجمالاً مما لا ريب فيه، وإنما الإشكال في أن المراد بهما مدفنه عليه السلام بسعته أعني أرض كربلاء، أو خصوص الموضع المنخفض الذي وقع القبر الشريف في وسطه، حيث إن اللفظين بحسب أصلهما يطلقان على الأرض المنخفضة من جهة أن الماء إذا جمع فيها يحار فيها ولا يجد طريقاً إلى الجريان والخروج، أو خصوص ما دار عليه جدران حرمه الشريف فعلاً؟ فيه وجوه.

وفي السرائر: «المراد بالحائر: ما دار سور المشهد والمسجد عليه، دون ما دار سور البلد عليه، لأن ذلك هو الحائر حقيقة، لأن الحائر في لسان العرب: الموضع المطمئن الذي يحار الماء فيه، وقد ذكر ذلك شيخنا المفيد في الإرشاد في مقتل الحسين عليه السلام، لما ذكر من قتل معه من أهله، فقال: والحائر محيط بهم إلا العباس عليه السلام، فإنه قتل على المسناة».^(٢)

ولا يخفى إجمال ما قاله ابن إدريس أيضاً بحسب المقدار والحدّ، حيث لم يبق السور الذي كان دائراً في الأزمان السابقة على المشهد الشريف، ولا يعلم موضعه، وقد اختلف جداً بحسب التغييرات الحاصلة في الأعصار المختلفة.

ثم المراد بالسور هل هو سور الحرم، أو الرواق، أو الصحن الشريف؟

كلّ محتمل، فلا بدّ أن يقتصر في المقام على القدر المتيقن، فإن أخبار الإتمام في المقام بالنسبة إلى أدلة القصر في السفر من قبيل التخصّص المنفصل المجمل، فيقتصر

ولكن حكى أصل أمره بالهدم في أعيان الشيعة ١/٦٢٧ عن كتاب تسليّة المجالس. وراجع أمالي الشيخ ١/٣٣٣ أيضاً.

(١) راجع القاموس المحيط ١/١٦-١٥، ولسان العرب ٤/٢٢٣ و٢٢٦، والصحاح ٢/٦٤١.

(٢) السرائر ١/٣٤٢، باب صلاة المسافر.

في التخصيص على الأقل، كما لا يخفى وجهه على من تأمل.

نعم الظاهر أن ماتضمنه رواية عبد الله بن سنان السابقة ، أعني عشرين ذراعاً مكسراً، هو القدر المتيقن من بين ما يستفاد من أخبار الباب. وما ذكر فيها من كونه روضة من رياض الجنة أيضاً يناسب حكم الإتمام، فإن الإتمام إنما هولشرف المكان وفضله، والقدر المتيقن من الحرم والحائر والعندية أيضاً ليس بأضيق مما دلّ عليه هذه الرواية قطعاً، فيجوز الأخذ بهذا المقدار بلا إشكال.

ولا يخفى أن مقتضى ذلك ثبوت الحكم في كل طرف من أطراف القبر الشريف بمقدار خمسة أذرع تقريباً، إذ القبر يقرب من عشرة أذرع.

وكيف كان فأصل الحكم مما لا يقبل الإنكار، لدلالة الأخبار عليه واشتغاره بين الأصحاب أيضاً، فلا وجه لتشكيك صاحب المدارك فيه وتخصيصه الحكم بالحرمين،^(١) فتدبر.

حكم من أتم في موضع القصر

الأمر الثاني: إذا تعين القصر فآتم فصوره أربع:

- ١- أن يكون عن علم وعمد.
 - ٢- أن يكون ناشئاً عن الجهل بالحكم.
 - ٣- أن يكون ناشئاً عن نسيان الحكم.
 - ٤- أن يكون ناشئاً عن نسيان الموضوع.
- ففي الصورة الأولى يجب الإعادة في الوقت وخارجه عند علمائنا أجمع،^(٢) ويدلّ عليه أيضاً الأخبار الآتية.

(١) راجع المدارك ٤/٦٧.

(٢) راجع مفتاح الكرامة ٣/٦٠١.

وفي الصورة الثانية أفتى المشهور بعدم وجوب الإعادة لافي الوقت ولا في خارجه إن كان منشأ الإتمام الجهل بأصل ثبوت القصر للمسافر، لا للجهل بالخصوصيات الأخر، كوجوب القصر على من كثر سفره مثلاً في السفر الأول.^(١)

وفي الصورة الرابعة أفتوا بوجوب الإعادة في الوقت لافي خارجه.^(٢)

وسيتظهر حكم الصورة الثالثة أيضاً في أثناء البحث.

أخبار المسألة ووجه الجمع بينها

والعمدة في المقام هو الجمع بين أخبار المسألة، وهي خمسة، فلنذكرها ثم نشرح مفادها:

- ١- ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حماد بن عثمان، عن عبيد الله بن علي الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: صَلَّيتَ الظَّهْرَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَأَنَا فِي سَفَرٍ؟ قَالَ: «أَعِدْ».^(٣)
- ومقتضى ترك الاستفصال في الرواية شمولها للعالم، والجاهل والناسي بأقسامهما. والظاهر أن قوله: «أَعِدْ» أيضاً مطلق يشمل الإعادة في الوقت وخارجه.
- لا يقال: إنَّ مثل الحلبي لا يصلي صلاته على خلاف ما أمر به عن علم وعمد.
- فإنَّه يقال: الظاهر أنه لم يرد بسؤاله السؤال عن حكم واقعة شخصية اتفقت لنفسه، بل كان بصدد استعلام حكم المسألة بنحو الإطلاق، وإنَّما ذكر نفسه من باب المثال.^(٤)

- (١) راجع المختلف/١٦٤ (= ط. أخرى ٥٣٧/٢)، الفصل السادس من الباب الرابع من كتاب الصلاة، المسألة ٣٩٥؛ والحدائق ٤٣١/١١؛ ومفتاح الكرامة ٦٠٢/٣.
- (٢) راجع المختلف/١٦٤ (= ط. أخرى ٥٣٧/٢)، المسألة ٣٩٥؛ والجواهر ٣٤٣/١٤.
- (٣) الوسائل ٥٣١/٥ (= ط. أخرى ٥٠٧/٨)، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.
- (٤) ولو سلَّم انصرافها عن العالم العائد موضوعاً دلَّت على حكمه بالفحوى، كما لا يخفى.

وبالجملة يستفاد من الرواية وجوب الإعادة في جميع صور المسألة.

٢- ما رواه في الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين، قال: «والتقصير في ثمانية فراسخ، وهو بريدان. وإذا قصرت أفطرت. ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته، لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل.»^(١)

وهذه الرواية أيضاً كسابقتها تشمل جميع صور المسألة، والحكم فيها أيضاً يعم الوقت وخارجه.

٣- ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى وهو مسافر فأتى الصلاة؟ قال: «إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا.» ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب، وإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين.^(٢)

وربما يدعى انصراف الرواية إلى خصوص الناسي للموضوع^(٣)، فلو سلم ذلك فهو، ولا فتحمل بسبب ترك الاستفصال على العموم. نعم لا يبعد دعوى انصرافها عن العالم العامد، إذ يبعد جداً إتمام المسافر عمداً مع علمه بتعين القصر عليه والتفاته إلى ذلك.

٤- ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن علي بن النعمان، عن سويد القلاء، عن أبي أيوب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن الرجل ينسى فيصلي في السفر أربع ركعات؟ قال: «إن ذكر في ذلك

(١) الوسائل ٥/٥٣٢ (= ط. أخرى ٨/٥٠٨)، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق ٥/٥٣٠ (= ط. أخرى ٨/٥٠٥) والباب، الحديث ١.

(٣) راجع كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري وقده ٤٠٣/٤٤٨ والجواهر ١٤/٣٤٨.

اليوم فليعد، وإن لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه.» وروى الصدوق بإسناده عن أبي بصير نحوه.^(١)

وربما يتوهم شمول قوله: «ينسى» لكل من ناسي الموضوع وناسي الحكم. أقول: إطلاقه إنما هو تتبع إطلاق متعلقه، وليس متعلقه مذكوراً في كلام السائل، ويعد جداً أن يكون متعلقه في نظره لفظاً عاماً كلفظة «شيئاً» مثلاً حتى يعم الحكم والموضوع معاً، بل الظاهر أن نظره كان إلى أحدهما، غاية الأمر أنه لم يذكره، والأظهر كونه ناظراً إلى نسيان الموضوع، فإن نسيان حكم السفر، أعني وجوب القصر، بعد العلم به بعيد جداً، وإنما الذي يتفق غالباً هو نسيان الموضوع والغفلة عنه.

وبالجمله شمول النسيان المذكور في كلام السائل لنسيان الموضوع والحكم معاً مشكل. نعم لو لم يكن المتبادر من سؤاله نسيان الموضوع أمكن أن يستدل على العموم بترك استفصال الإمام عليه السلام، كما لا يخفى.

ثم إن الظاهر رجوع تفصيل الإمام عليه السلام في هذه الرواية إلى التفصيل الوارد في رواية العيص، إذ الظاهر بقريته لفظ اليوم فرض السائل وقوع النسيان في صلاة نهائية مثل الظهر أو العصر، ومضي اليوم في مثلها مساوق لمضي الوقت، فليس لمضي اليوم بما هو يوم خصوصية، وإنما الاعتبار بمضي الوقت كما في رواية العيص.

ثم لا يخفى أن هذه الرواية وإن اختصت بالناسي فلا تدل على حكم غيره، لكنها لاتنافي الروايات العامة السابقة كرواية العيص مثلاً، لإمكان اشتراك غير الناسي أيضاً معه في هذا الحكم غاية الأمر سكوت الرواية عنه من جهة كون المسؤول عنه خصوص الناسي.

وعلى هذا فمقتضى الجمع بين الروايات المذكورة إلى هنا حمل الروايتين

(١) الوسائل ٥٣٠/٥ (= ط. أخرى ٥٠٦/٨) الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢. x

الأولين على رواية العيص حمل المطلق على المقيد، فإنَّ الثلاثة مطلقة بحسب الموضوع، ولكن الحكم بالإعادة في الأولين مطلق وفي رواية العيص فصل فيه بين الوقت وخارجه.

فالمستحصل من الجميع بعد الجمع العرفي هو أنَّ المتَّم في موضع القصر يعيد في الوقت دون خارجه عالماً كان أوجاهلاً أو ناسياً، إن لم نقل بانصراف رواية العيص عن العالم العامد كما هو الظاهر، وإلا كان المرجع في حكم العامد ما يقتضيه العمومات والأصل الأوَّلي من وجوب الإعادة مطلقاً.

٥- مارواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة ومحمد بن مسلم، قالاً: قلنا لأبي جعفر (عليه السلام): رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه.» ورواه الصدوق بإسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم.^(١)

والظاهر أنَّ المراد من قوله: «وفسرت له» تفسيرها بنحو يستفاد منها تعيين القصر، حيث إن المستفاد منها بدون التفسير كون القصر رخصة لا عزيمة، وقد أخذ بذلك أكثر المخالفين كما عرفت. فمحصل كلامه (عليه السلام): أنه إن كان قرئت عليه الآية وعلم وجوب القصر بسبب تفسيرها أعاد، وإن لم تقرأ أو قرئت ولم تفسر له بنحو يستفاد منها الوجوب والعزيمة فلا إعادة عليه.

ثم إنَّ المراد بالفقرة الثانية خصوص الجاهل بأصل وجوب القصر على المسافر، لا الأعم منه ومن الجاهل بالخصوصيات، كمن علم بأصل وجوب القصر عليه ولكنه لم يعلم أنَّ من كثر سفره مثلاً إذا أقام في بلده عشرأً وجب عليه القصر في السفر الأوَّل، أو أنَّ العاصي بسفره إذا عدل إلى الطاعة في الأثناء وكان الباقي مسافة وجب

(١) الوسائل ٥٣١/٥ (= ط. أخرى ٥٠٦/٨)، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

عليه أن يقصر، ونحو ذلك، ففي هذه الموارد إذا أتم جهلاً بوظيفته لم يشمل الفقره الثانية من الحديث، بدهاء أن المستفاد من قراءة آية القصر وتفسيرها ليس أزيد من وجوب القصر على المسافر بحسب طبعه الأولي، وأمّا الخصوصيات الأخر فلاستفاد منها، فيدخل الجاهل بهذه الخصوصيات في الفقره الأولى من الحديث إن استفدنا منها العموم، أوفي موضوع رواية العيص ونحوها من الروايات العامة الحاكمة بوجوب الإعادة المحمولة على رواية العيص لامحالة حمل المطلق على المقيد كما عرفت بيانه. وبالجمله الفقره الثانية من الحديث تختص بمن جهل أصل وجوب القصر على المسافر.

وأمّا الفقره الأولى من الرواية فهل تشمل جميع الأقسام أولاً؟ الظاهر انصرافها عن العالم العامد، لما عرفت من أنه يعد جداً إتمام العالم بوجوب القصر عليه عن عمد والتفات. (١)

ويمكن أن يدعى انصرافها إلى خصوص ناسي الحكم، كما يشعر بذلك التعبير بالماضي في قوله: «إن كان قرئت عليه...».

وعلى هذا فكلتا الفقرتين ناظرتان إلى جهة الحكم، ويكون المفروض فيهما جهل المكلف بوظيفته حين صلاته، فيصير محصل جواب الإمام عليه السلام: «أن أتم عن جهل بالحكم إن لم يعلم به أصلاً لم يعد، وإن علم به ثم نسيه فعليه الإعادة، وقد عرفت دلالة الروايتين الأوليين أيضاً على وجوب الإعادة مطلقاً في جميع الصور.

وحينئذ فلو سلّم انصراف رواية العيص أيضاً إلى ناسي الموضوع كما ادّعي صار المتحصل من مجموع روايات المسألة وجوب الإعادة على العالم العامد مطلقاً، وكذا على الجاهل بالخصوصيات والناسي لأصل الحكم، وعدم وجوبها على الجاهل

(١) نعم تدلّ الرواية على وجوب الإعادة عليه بالفحوى، كما لا يخفى.

بأصل الحكم كذلك، والتفصيل بين الوقت وخارجه في ناسي الموضوع، وهذا هو الموافق للمشهور كما عرفت.

هذا كله بناء على تسليم تلك الانصرافات.

وأما على تقدير عدم تسليمها فنقول: إن روايتي الحلبي والأعمش كما عرفت مطلقتان موضوعاً وحكماً، فتحملان على روايتي العيص وزرارة ومحمد بن مسلم حمل المطلق على المقيد، فيبقى الكلام في الجمع بين رواية العيص ورواية زرارة ومحمد بن مسلم، والنسبة بين رواية العيص وكل واحدة من فقرتي روايتهما عموم من وجه:

فإن أخذ بإطلاق كلتا الفقرتين من روايتهما لزم طرح رواية العيص رأساً، فإن الفقرتين تعمّان جميع الأقسام موضوعاً، وإطلاق الحكم بوجوب الإعادة في الفقرة الأولى وبعدم وجوبها في الفقرة الثانية أيضاً يشمل الوقت وخارجه.

وإن عكس الأمر، فأخذ بإطلاق رواية العيص موضوعاً وحمل الفقرتان من روايتهما عليها بحمل الأولى الحاكمة بوجوب الإعادة على الوقت والثانية الحاكمة بعدم الوجوب على خارجه؛ فيصير محصل المجموع اشتراك العالم والجاهل والناسي مطلقاً في وجوب الإعادة في الوقت وعدم وجوبها في خارجه، صار مقتضاه طرح روايتهما، إذ هي صريحة في افتراق العالم والجاهل وكون الجهل سبباً للعذر، مع أن مقتضى ما ذكرت من حملها على رواية العيص عدم التفاوت بين العالم والجاهل أصلاً.

فيبقى في المقام احتمالان آخران:

الأول: أن يقيّد بسبب رواية العيص الفقرة الثانية من روايتهما ويجعل الفقرة الأولى من روايتهما باقية على إطلاقها، فيصير مقتضى ذلك وجوب الإعادة على العالم والناسي بقسميه والجاهل بالخصوصيات، سواء كان في الوقت أو في خارجه،

وثبوت التفصيل في الجاهل بأصل الحكم بين الوقت وخارجه.

الثاني: أن يقيّد بسبب رواية العيص الفقرة الأولى من روايتهما ويقي الفقرة الثانية على إطلاقها، فيصير مقتضاه عدم وجوب الإعادة على الجاهل بأصل الحكم مطلقاً وثبوت التفصيل بين الوقت وخارجه في العالم والناسي بقسميه والجاهل بالخصوصيات.

وعلى كلا الاحتمالين يفترق الجاهل والعالم ولا يلزم طرح رواية العيص ولا روايتهما.

نعم الاحتمال الأول مخالف لما عليه المشهور^(١)، إذ المشهور كون الجاهل بأصل الحكم معذوراً مطلقاً من غير فرق بين الوقت وخارجه. وأمّا الاحتمال الثاني فيقرب من قولهم بعد إخراج العالم العائد الملتفت بادعاء انصراف الروائتين عنه، إذ مقتضى هذا الاحتمال على هذا عدم وجوب الإعادة على الجاهل بأصل وجوب القصر لافي الوقت ولا في خارجه، والتفصيل بين الوقت وخارجه في الناسي بقسميه والجاهل بالخصوصيات، وأمّا العالم العائد فيحكم بانصراف الروائتين عنه من أول الأمر، لما عرفت من أن الإنسان الذي هو بصدد الإطاعة يبعد جداً أن يخالف وظيفته مع العلم والعمد، وعلى فرض عدم الانصراف أيضاً يخرج من عموم الروائتين بالإجماع.

وبالجملة الاحتمال الثاني - أعني التصرف في الفقرة الأولى من رواية زرارة ومحمد بن مسلم بسبب التفصيل الوارد في رواية العيص وإبقاء الفقرة الثانية على إطلاقها - يقرب من قول المشهور إلا بالنسبة إلى العالم العائد، وهو أيضاً خارج من أول الأمر إمّا بالانصراف أو بالإجماع.

(١) ولرواية أبي بصير أيضاً، حيث فصل فيها بالنسبة إلى الناسي بين الوقت وخارجه، بناء على حمل التفصيل الواقع فيها على ذلك كما عرفت. ح ع - م.

وعلى هذا فيجب أن يؤخذ بهذا الاحتمال دون الأول.

هذا مضافاً إلى أن حفظ ظهور الروائتين أيضاً يقتضي تقديم هذا الاحتمال.

توضيح ذلك أن الظاهر كون محطّ النظر في رواية زرارة ومحمّد بن مسلم بيان كون الجهل معذوراً وموجباً لسقوط الإعادة، كما هو مفاد الفقرة الثانية، وأمّا وجوب الإعادة على العالم كما هو مفاد الفقرة الأولى فليس فيه إعمال للتعبّد أصلاً، إذ هو مقتضى الأصل في التكليف الذي لم يمثل، فليست الرواية بصدد بيان حكمين، أعني وجوب الإعادة في بعض الصور وعدم وجوبها في بعضها، بل هي بصدد بيان حكم واحد، وهو سقوط الإعادة عن الجاهل بسبب جهله.

وعلى هذا فيكون ظاهر الرواية كون الجهل تمام الموضوع لسقوط الإعادة التي يقتضيها الأصل الأولي.

وكذلك محطّ النظر في رواية العيص بيان كون مضي الوقت موجباً لسقوط الإعادة، وأمّا عدم سقوطها في الوقت فليس فيه إعمال تعبد زائد.

فالروايتان سبقتا لبيان ما يكون معذوراً ويوجب سقوط الإعادة بعد كون مقتضى القاعدة عدم السقوط. فظاهر رواية زرارة ومحمّد بن مسلم كون الجهل بنحو الإطلاق تمام الموضوع لسقوط الإعادة، وظاهر رواية العيص كون مضي الوقت تمام الموضوع له، ومقتضى الجمع بين الروائتين أن يقال: إنّ كلّاً منهما تمام الموضوع بحيث لا يحتاج في كونه معذوراً إلى ضمّ الآخر، فيكون للعذر علتان مستقلتان غاية الأمر أنّهما تجتمعان في الجاهل بالنسبة إلى خارج الوقت، وهذا هو الموافق للاحتمال الثاني من الاحتمالين.

وأما بناء على الأول منهما فيلزم سقوط كلّ من الجهل ومضي الوقت عن كونه علة تامّة للعذر، وكون العذر متوقفاً على تحقق كليهما، وهذا مخالف لظاهر الروائتين.

وبالجملة حفظ الظهور في كلتا الروائتين يقتضي القول بكون كلّ من الجهل

ومضي الوقت علة تامة للعذر غاية الأمر اجتماعهما معاً في الجاهل بالنسبة إلى خارج الوقت.

وحينئذ فيوافق مفادهما لما عليه المشهور بعد إخراج العالم العامد، إذ المشهور بينهم كما عرفت عدم وجوب الإعادة على الجاهل بوجوب القصر مطلقاً، والتفصيل بين الوقت وخارجه في الناسي، ووجوب الإعادة مطلقاً على العالم العامد، بل هو إجماعي كما مر.

وأما ما حكى عن العماني من القول بوجوب الإعادة على الجاهل مطلقاً، وعن الإسكافي والحلي من وجوب الإعادة عليه في الوقت دون خارجه،^(١) فيردّهما الشذوذ. ولعلّ العماني لم يعشرفي المسألة لأعلى روايتي الحلي والأعمش، والإسكافي والحلي لم يعشرا على رواية زرارة ومحمد بن مسلم، فتدبر.

هذا كله حكم من أتم في موضع القصر بالنسبة إلى صلاته. ومثل ذلك أيضاً صومه، كما يدلّ عليه أخبار مستفيضة^(٢) اشتهر بينهم العمل بها. فما في الجواهر في المقام من قوله: «ولا يعد إلحاق الصوم بالصلاة»^(٣) لا يخلو عن شيء، إذ التعبير بالإلحاق إنما يصحّ فيما إذا لم يكن المسألة بخصوصها منصوصاً عليها.

تذنيب في حكم من قصر في موضع الإتمام

لا يخفى أنّ ما ذكر إلى هنا كان بالنسبة إلى من أتم في موضع القصر، وأما من قصر في موضع الإتمام فيجب عليه الإعادة مطلقاً، وفاقاً للمشهور،^(٤) ولما يقتضيه القاعدة الأولية، حيث إنّه لم يمتثل ما هو وظيفته.

(١) راجع المختلف/١٦٤ (= ط. أخرى ٥٣٨/٢)، المسألة ٣٩٥، والكافي للحلي/١١٦.

(٢) راجع الوسائل ١٢٧/٧ (= ط. أخرى ١٧٩/١٠)، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم.

(٣) الجواهر ٣٤٥/١١.

(٤) راجع الروض/٣٩٨، والحدائق ٤٣٦/١١، ومفتاح الكرامة ٦٠٢/٣.

نعم هاهنا روايتان يستفاد منهما معذورية الجاهل في المقام أيضاً:

١- ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن موسى بن عمر، عن علي بن النعمان، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إذا أتيت بلدة فأزمنت المقام عشرة أيام فأتم الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة.»^(١) والرواية ضعيفة بموسى بن عمر كما لا يخفى.

٢- ما رواه بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة كانت معنا في السفرو كانت تصلّي المغرب ركعتين ذاهبة وجائية؟ قال: «ليس عليها قضاء.» ورواه الصدوق بإسناده عن الحسين بن سعيد، وإسناده عن ابن أبي عمير نحوه.^(٢) هذا.

ولكن لا يخفى أن الأصحاب أعرضوا عن العمل بالروايتين، وقد عرفت سابقاً أن الرواية الشاذة ليست حجة شرعية وإن لم يعارضها غيرها، إذ عمدة الدليل على حجية الخبر بناء العقلاء، وليس بناؤهم على العمل بما رويت عن المولى إذا أعرض عنها بطائفة وخواصه العارفون بآرائه وعقائده، وليس للعبد أن يحتج على المولى بهذا القبيل من الروايات.

كيف! والكلام المسموع من الإمام عليه السلام بلا واسطة أيضاً لم يكن حجة عند الأصحاب في مقام العمل بعد ما أعرض عنه بطائفة وخواصه المطلقون على عقائده وأسراره، فكيف بالرواية الخاكية لقوله؟

فانظر إلى ما رواه الكليني والشيخ عن عبد الله بن محرز [عبد الله بن محمد - التهذيب]: قال «أوصى إلي رجل، وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، وله ابنة، وقال: لي عصة بالشام. فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال: «أعط ابنة

(١) الوسائل ٥/ ٥٣٠ (= ط. أخرى ٨/ ٥٠٦)، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق ٥/ ٥٣١ (= ط. أخرى ٨/ ٥٠٧) والباب، الحديث ٧.

النصف، والعصبة النصف الآخر. فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا بقوله، فقالوا: اتقاك. فأعطيتُ الابنة النصف الآخر، ثم حججت، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام، فأخبرته بما قال أصحابنا، وأخبرته أنني دفعت النصف الآخر إلى الابنة. فقال: «أحسن، إنما أفتيتك مخافة العصبة عليك»، ^(١) كيف أخذ الراوي بحسب فطرته ووجدانه ما قاله أصحابنا بالكوفة، وترك ما سمعه من الإمام عليه السلام بعد ما أعرض عنه أصحابنا المطلعون على آرائه وعقائده.

وبالجملة الروايتان الدالتان على معذورية من قصر في موضع الإتمام جهلاً قد أعرض عنهما الأصحاب، فيجب العمل على وفق ما تقتضيه القاعدة وهو وجوب الإعادة مطلقاً، فتدبر.

ورود إشكال عقلي في المقام والجواب عنه

بقي في المقام إشكال عقلي ربما يتوهم بالنسبة إلى معذورية الجاهل.

وملخصه على ما ذكره الشيخ في الرسائل: أن ظاهر كلام الأصحاب ثبوت العذر من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحة، بمعنى سقوط الفعل ثانياً، دون المؤاخذه. فحيث يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي وصحت عقوبته عليه كان مقتضاه بقاء حكم القصر في حقه، وما يأتي به من الإتمام إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب؟ وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟!

ثم أشار قده إلى دفع الإشكال بوجوه ستة: يرجع أربعة منها إلى إنكار الأمر بالقصر فعلاً، وواحد منها إلى إنكار الأمر بالإتمام بالتزام أن غير الواجب مسقط

(١) المصدر السابق ٤٤٤/١٧ (ط. أخرى ١٠٤/٢٦)، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٤٤ عن الكافي ٨٧/٧، والتهذيب ٢٧٨/٩.

لِلوَاجِب، وَيَرْجِعُ الْأَخِيرَ إِلَى ثُبُوتِ الْأَمْرَيْنِ مَعًا بِنَحْوِ التَّرْتِبِ.

وإن شئت الاطلاع على تفصيل ما ذكره فارجع إلى الرسائل^(١).

ونحن نقول أولاً: إنّ تسالم الأصحاب على ثبوت العقاب في المقام غير معلوم.

وثانياً: إنّ المسألة ليست مسألة فقهية حتى يعتمد فيها على الإجماع والتسالم، والإجماع إنّما يكون حجة في إثبات المسائل الفقهية إذا أجمع عليها الفقهاء بما هم فقهاء من جهة كونه كاشفاً عن كون المسألة متعلقة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام يدأ بيد.

وثالثاً: إنّ ما ذكر في تقريب الإشكال من أنّ هذا الشخص في هذا الحال مأمور بالقصر أو بالإتمام أوبهما معاً، مردود بأنّ الأمر المتعلق بالمسافر ليس أمراً مغايراً لما تعلق بالحاضر حتى يلزم بالنسبة إلى الجاهل اجتماع أمرين، بل الأمر بالنسبة إلى جميع المكلفين أمرواحد تعلق بطبيعة الصلاة، وكلّ واحد منهم مأمور بإيجاد هذه الطبيعة، غاية الأمر أنّ مصاديق هذه الطبيعة تختلف بحسب حالات المكلفين.

فالصلاة عنوان بسيط ينتزع عن مجموع الأجزاء التي اعتبرها الشارع ويوجدتها المكلف، ومنطبق هذا العنوان ومنشأ انتزاعه بالنسبة إلى بعض المكلفين أربع ركعات مثلاً وبالنسبة إلى بعض آخر ركعتان، وكذلك في سائر الحالات المختلفة التي تعرض للمكلفين من كونهم واجدين للماء، أو فاقدين له، خائفين أو غير خائفين، قادرين أو عاجزين.

فالأمر وكذا المأمور به بالنسبة إلى جميع المكلفين واحد، وإنّما الاختلاف في مصاديق المأمور به وما ينطبق عليه عنوانه.

فصلاة الظهر مثلاً طبيعة واحدة أمر بها جميع المكلفين: من وجد الماء وفاقده، والحاضر والمسافر، ونحو ذلك، وليست التامة والمقصورة طبيعتين مختلفتين حتى

(١) راجع الرسائل (فرائد الأصول) / ٣٠٨ (= ط. أخرى / ٥٢٣)، فيما استثنى من عدم معذورية الجاهل.

يتعلق بكلّ واحدة منهما أمر مستقلّ، لما عرفت من عدم كون القصر والإتمام من العناوين القصدية،^(١) بل الأمر تعلق بنفس طبيعة صلاة الظهر مثلاً، وكلّ واحد من المسافر والحاضر مأمور بإيجاد هذه الطبيعة، واختلافهما إنّما هو في مصداق هذه الطبيعة ومنشأ انتزاعها، فمصداقها بالنسبة إلى المسافر ركعتان وبالنسبة إلى الحاضر أربع ركعات.

إذا عرفت هذا فنقول: بعد ما دلّت الأدلة الشرعية على صحّة صلاة الجاهل في المقام، وفرغنا من مقام إثباته، فلنا أن نقول في تصوير ذلك ثبوتاً: إنّ من الممكن أن يكون مصداق الصلاة بالنسبة إلى الجاهل بوجوب القصر عبارة عن الركعتين كما في سائر المسافرين، والركعتان المزيديتان تقعان لغواً من دون أن تكون هذه الزيادة مضرة بانطباق عنوان الصلاة المأمور بها على الركعتين الأوليين، لعدم وقوعها في أثناء الصلاة إمّا لعدم وجوب السلام، أولعدم جزئيته مطلقاً أو في حق الجاهل.^(٢) فإن قلت: الجاهل قصد امتثال الأمر الإجمالي جهلاً، والمفروض أن المتوجه إليه واقعاً هو الأمر القصري، فما قصد ليس مأموراً به، وما هو المأمور به لم يقصد، فكيف يحكم بثبوته وتحققه؟

(١) راجع الشرط السادس من شروط القصر، المسألة السادسة. (ص ٣١٦).

(٢) لأحد أن يقول: إنّ احتمال عدم وجوب السلام أوعدم جزئيته بنحو الإطلاق غير متمش بعد ما ثبت بالأدلة خلافهما، فيبقى في المقام احتمال عدم جزئيته بالنسبة إلى خصوص الجاهل، أوعدم اعتبار الموالة بين السلام وبين سائر الأجزاء بالنسبة إليه، أوعدم إضرار الركعتين بالموالة إذا لم يأت بهما بقصد التشريع والبدعة.

لا يقال: اختصاص الجزئية بالعالم يستلزم الدور.

فانه يقال: إنّما يلزم الدور إذا أخذ العلم بحكم في موضوع نفسه، وأمّا في المقام فقد أخذ العلم بوجوب القصر في موضوع وجوب التسليم.

ثم إنّ مقتضى ما ذكره الأستاذ (مدظله العالي) في تصوير صحة صلاة الجاهل هو صحة صلاة الناسي ونحوه أيضاً مطلقاً، بداهة عدم انطباق عنوان ردّ الصدقة على صلاتهم أيضاً. ح - ع - م.

قلت: قد عرفت أنَّ الثابت في حق الحاضر والمسافر أمر واحد، وهو قوله تعالى: ﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾^(١) مثلاً، وكلّ واحد منهما أيضاً بصدد امتثال هذا الأمر، غاية الأمر أنَّ مصداق الصلاة بالنسبة إليهما مختلف، فالجاهل في المقام أيضاً لم يقصد إلا امتثال الأمر المتعلق بطبيعة صلاة الظهر مثلاً، إلا أنَّه تخيل بسبب جهله أنَّ مجموع الأربع يقع مصداقاً لهذه الطبيعة، مع كون مصداقها بالنسبة إليه ركعتين، وهذا الاشتباه لا يضرّ بقصد امتثال الأمر.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت وقوع صلاة العالم العامد أيضاً صحيحة إذا أتمّ في موضع القصر.

قلت: من الممكن أن يكون ازدياد الركعتين عن علم وعمد سبباً لانطباق عنوان قبيح على الركعتين الأولين، وباعتبار انطباق هذا العنوان تخرج الركعتان من صلاحية وقوعهما مصداقاً للمأمور به، ولا يكون هذا العنوان القبيح منطبقاً على صلاة الجاهل، وقد ورد أنَّ إسقاط الركعتين في السفر صدقة من الله تعالى على عباده، فلعلّ العنوان القبيح المنطبق على عمل العالم في المقام الموجب لفساده هو ردّ صدقة الله وإظهار عدم الاعتناء بفضله بسبب هذا العمل، وهذا المعنى غير متحقق فيمن جهل بوجوب القصر عليه كما لا يخفى.

هذه خلاصة ما ربما يحتمل في دفع الإشكال العقلي الوارد في المقام.

وأما الأجوبة التي ذكرها الشيخ «قده» فبعضها مما ينافي مبانيه القطعية، مضافاً إلى الاعتراضات الواردة عليها، فتدبر.

حكم ما إذا قصرَ الجاهل من باب الاتفاق

مسألة: إذا قصرَ الجاهل بوجوب القصر من باب الاتفاق، بأن سلّم على الثانية

(١) سورة الإسراء (١٧)، الآية ٧٨.

بتخيل كونها رابعة، فهل يصح صلاته أولاً؟

نسب إلى المشهور القول بالبطلان ووجوب الإعادة.^(١)

ولكن يجب أن يعلم أن المسألة ليست من المسائل الأصلية المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام يبدأ بيد حتى يتمسك فيها بالإجماع أو الشهرة، بل هي مسألة تفرعية استنباطية، فيجب المشي فيها على طبق ما يقتضيه القواعد:

فنقول: بعد الرجوع إلى ما ذكرناه سابقاً لا يبقى إشكال في صحة الصلاة في المقام.

وإن شئت إعادة الكلام فنقول: قد ظهر لك مما تقدم منا أمران:

الأول: أن القصر والإتمام ليسا من العناوين القصدية المتعينة بالقصد والنية، فليس قصد الإتمام مثلاً موجباً لتعين المأني به للتمامية، بل الفرق بين المقصورة والتامة إنما هو بزيادة الركعتين الأخيرتين وعدمها، بل ادخل للقصد والنية في ذلك.

ويظهر ذلك من الشيخ «قده» أيضاً في الخلاف، حيث قال: «القصر لا يحتاج إلى نية القصر، بل يكفي نية فرض الوقت، وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: لا يجوز القصر إلا بثلاثة شروط: أن يكون سفرًا يقصر فيه الصلاة، وأن ينوي القصر مع الإحرام، وأن يكون الصلاة أداءً لا قضاء...»^(٢)

ووافق الشيخ في ذلك جمهور المتأخرين،^(٣) ولأجل ذلك جوزوا في أماكن التخيير العدول من القصر إلى الإتمام وبالعكس.^(٤)

الثاني: أن الأمر المتوجه إلى المسافر ليس وراء الأمر المتوجه إلى الحاضر، بل الأمر المتوجه إليهما أمر واحد متعلق بطبيعة واحدة، وهي صلاة الظهر مثلاً، غاية الأمر أن

(١) راجع مفتاح الكرامة ٣/٦٠٤؛ والجواهر ١٤/٣٥٠.

(٢) الخلاف ١/٥٧٩، كتاب صلاة المسافرين، المسألة ٣٣٥.

(٣) راجع مفتاح الكرامة ٢/٣٢٣، في نية الصلاة - الموضع السادس.

(٤) راجع الجواهر ١٤/٣٤١.

مصدقها بالنسبة إلى المسافر ركعتان وبالنسبة إلى الحاضر أربع ركعات، فكل واحد من المتم أو المقصر لا يتصدى إلا لامتنال قوله تعالى مثلاً: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المصدق الواقعي لصلاة الظهر مثلاً بالنسبة إلى الجاهل أيضاً هو الركعتان لا الأربع كما عرفت تصويره، والفرض أنه أتى به بقصد امتثال الأمر المتوجه إليه، أعني الأمر بطبيعة صلاة الظهر الذي يشترك فيه الحاضر والمسافر، غاية الأمر أنه تخيل كون فردها بالنسبة إليه عبارة عن الأربع، ولكن لا يضّر هذا التخيل بعد ما أتى بما هو الواجب عليه واقعاً بقصد امتثال الأمر المتوجه إليه، فلا وجه لعدم صحته بعدما لم يخل بشيء من أجزاء العمل ولا بالنية.

وما ذكرنا يعلم أيضاً حكم القضاء بالنسبة إلى الجاهل إذا فاتته الصلاة في الوقت، وآتة يجب عليه القضاء قصراً، ولا وجه لتوهم استقرار القضاء عليه تماماً، إذ الثابت عليه هو القصّر كسائر المسافرين، غاية الأمر دلالة الأخبار على إجزاء التمام إذا أتى بها في الوقت كذلك، ولكن المفروض عدم الإتيان بها في الوقت.

وبالجملة لا يستفاد من الأخبار تبدل وظيفة الجاهل واقعاً، وكون مصداق الصلاة بالنسبة إليه عبارة عن الأربع، بل غاية ما يستفاد منها هو إجزاء الأربع إذا أتى بها جهلاً، والمفروض في المقام عدم الإتيان بها، وقد عرفت منّا في مقام التصوير أنّ الأربع لاتنع بمجموعها منطبقاً لعنوان الصلاة، فتدبر.

حكم ما إذا كان في بعض الوقت حاضراً وفي بعضه مسافراً

الأمر الثالث: إذا كان في أوّل الوقت حاضراً وفي آخره مسافراً، أو بالعكس، فهل يراعي في صلاته حال تعلق الوجوب أعني به أوّل الوقت، أو حال الأداء، أو يتخير، أو يفصل بين سعة الوقت للإتمام وعدمها؟ فيه خلاف بين الأصحاب.

وليعلم أنّ محلّ النزاع ما إذا لم يصلّ في أوّل الوقت حتى تبدّل عنوانه من الحضور إلى السفر، أو بالعكس، وأمّا إذا أتى بصلاته قبل تبدّل عنوانه فهي تقع صحيحة بلا خلاف بينهم.

وبالجمله إذا كان في أوّل الوقت حاضراً مثلاً فلا خلاف بينهم في أنّه يجوز له أن يأتي بصلاته تامّة، وتجزي قطعاً وإن كان ناوياً للسفر، ولا يجب عليه التأخير إلى أن يسافر. وكذلك في عكس المسألة يجوز له أن يأتي بصلاته في السفر قصراً، وتجزي البتة وإن كان يعلم بتحقق الحضور قبل مضي الوقت.

فمحل الكلام ما إذا لم يصلّ حتى تبدّل عنوانه.

إذا عرفت محلّ النزاع فنقول: ينبغي أولاً بيان ما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في المقام:

فالأحد أن يقول: إنّ مقتضى القاعدة مراعاة حال الأداء. بتقريب أنّ إطلاق ما دلّ على وجوب الإتمام على الحاضر يشمل من كان حاضراً في بعض الوقت أيضاً، وكذلك إطلاق ما دلّ على وجوب القصر على المسافر يشمل من كان مسافراً في بعض الوقت. ثمّ إنّ تخيير المكلف بين أجزاء الوقت تخيير عقلي لا شرعي، إذ هو مكلف مثلاً بإيجاد طبيعة صلاة الظهر المقيدة بوقوعها بين الحدين، أعني من الزوال إلى الغروب، وهذه الطبيعة المقيدة كما يكون لها أفراد عرضية فكذلك لها أفراد طولية حسب أجزاء الوقت، والحاكم بتخير المكلف بين أفراد الطبيعة هو العقل. وعلى هذا فمقتضى هذا التخيير العقلي وهذين الإطلاقين هو أن المصلّي يتخير بين أن يوجد الطبيعة في أوّل الوقت أو في آخره وآتة يجب عليه أن يراعي حاله حين أداء الصلاة، فإن كان حاضراً كان مصداق الصلاة في حقّه أربع ركعات، وإن كان مسافراً كان مصداقها في حقّه ركعتين، فتدبر.

ولقائل أن يقول: إنّ مقتضى القاعدة مراعاة حاله في أوّل الوقت، أعني حال

توجه التكليف، فإنه في أول الوقت يتوجه إليه التكليف لامحالة، وحينئذ فإذا كان في أوله مسافراً يكون التكليف المتوجه إليه صلاة مقصورة، وتنجز هي في حقه، فيجب عليه الخروج من عهدها وإن تبدل عنوانه، وكذلك من كان في أول الوقت حاضراً كان المتوجه إليه صلاة تامة، فيجب عليه امتثالها.

ويمكن أن يستدل لهذا الوجه بالاستصحاب أيضاً. ولكن لأحد أن يناقش فيه بأن الاستصحاب يحتاج إلى متيقن سابق، وحكم من تبدل عنوانه مشكوك فيه من أول الأمر، فتدبر.

وهاهنا احتمال ثالث، وهو القول بوجوب الإتمام في كلتا المسألتين. بتقريب أن أدلة القصر في السفر منصرفة عن من كان مسافراً في بعض الوقت. واحتمال رابع، وهو القول بثبوت القصر فيهما بادعاء انصراف أدلة الإتمام عنه. هذا. ولكن الاحتمالين الأخيرين لم يلتزم بهما أحد، فبقي الأولان. هذا تمام الكلام فيما يقتضيه القاعدة في المقام، ولكن العمدة هي الأخبار الواردة، فيجب الدقة في مفادها.

والأولى هنا عقد ثلاث مسائل وإفراد كل منها ببحث يخصها:

١- حكم من كان في أول الوقت مسافراً وفي آخره حاضراً.

٢- عكس ذلك.

٣- وظيفتهما بالنسبة إلى القضاء إذا فاتهما الصلاة في الوقت.

حكم من كان في أول الوقت مسافراً

المسألة الأولى: إذا كان في أول الوقت مسافراً ولم يصل حتى صار حاضراً فهل

يجب عليه مراعاة حال الوجوب أو حال الأداء؟

المشهور بين الأصحاب شهرة محققة في جميع الأعصارات يجب عليه مراعاة حال

الأداء،^(١) وبه أفتى الجمهور أيضاً،^(٢) وعن ابن الجنيد التخيير بين القصر والإتمام.^(٣) وفي النهاية: «فإن دخل من سفره بعد دخول الوقت وكان قد بقي من الوقت مقدار ما يتمكن فيه من أداء الصلاة على التمام فليصل وليتمم، فإن لم يكن قد بقي مقدار ذلك قصر». ^(٤)

وفي مفتاح الكرامة: «وحكى في الذكرى والروض القول بالتقصير، وقد تظهر هذه الحكاية من نهاية الأحكام والمنتهى، واعترف جماعة بعدم معرفة قائله». ^(٥) وبالجملة الأقوال المحكية في المسألة أربعة:

١- تعيين الإتمام، وهو الأقوى وفقاً للمشهور.

٢- تعيين القصر، ولم نجد به قائلاً، ولكن عرفت حكايته عن بعض.

٣- التخيير، وهو المحكي عن ابن الجنيد.

٤- التفصيل بين سعة الوقت للإتمام وضيقه، اختاره الشيخ في النهاية.

ومنشأ الاختلاف اختلاف الأخبار، وهي بين ما يتعرض لحكم المسألتين، وما يتعرض لهذه المسألة فقط، وما يتعرض للمسألة الثانية فقط. وأربعة منها مروية عن محمد بن مسلم: تعرض واحدة منها لحكم هذه المسألة، وواحدة منها للمسألة الثانية فقط، وثنان منها للمسألتين. وقد فرقها في الوسائل، ولكن المناسب جمعها في النقل ليكون بعضها قرينة على بعض.

وكيف كان فلنذكر الأخبار:

١- مارواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن صفوان ومحمد بن سنان جميعاً،

(١) راجع مفتاح الكرامة ٣/ ٤٩٠، ذيل قول المصنف: وكذا لوحضر من السفر في أثناء الوقت.

(٢) راجع التذكرة ١/ ١٨٦ (= ط. أخرى ٤/ ٣٥٤). قال فيه: وهو قول واحد للشافعي.

(٣) راجع المختلف ١٦٦ (= ط. أخرى ٢/ ٥٤٨)، المسألة ٣٩٧.

(٤) النهاية/ ١٢٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٣/ ٤٩٠.

عن إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في السفر فلا أصليّ حتى أدخل أهلي؟ فقال: «صلّ وأتمّ الصلاة». قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أريد السفر فلا أصليّ حتى أخرج؟ فقال: «فصلّ وقصر، فإن لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله». ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن إسماعيل بن جابر. ^(١)

والرواية صحيحة من حيث السند. وهي تدلّ على كون الاعتبار بحال الأداء في كلتا المسألتين.

وقوله: «فقد خالفت والله رسول الله» يدلّ على وجود مخالف في المسألة إجمالاً، فيمكن أن يكون مخالفته في خصوص هذه المسألة، أعني حكم من تبدّل عنوانه في أثناء الوقت، ويمكن أن تكون في أصل تعيين القصر في السفر، ولعله أظهر، فيكون قوله هذا إشارة إلى ردّ العامة القائلين بكون القصر في السفر رخصة لا عزيمة. ^(٢) وأما الاحتمال الأوّل فيضعفه أنّ الظاهر أنّه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حكم من تبدّل عنوانه شيء حتى يكون كلامه صلى الله عليه وآله في هذه الرواية إشارة إليه، فافهم.

٢- مارواه الشيخ عنه، عن صفوان، عن العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل عليه وقت الصلاة في السفر، ثمّ يدخل بيته قبل أن يصليّها؟ قال: «يصليّها أربعاً». وقال: «لا يزال يقصر حتى يدخل بيته». ^(٣)

وهذه الرواية أيضاً صحيحة، وهي تدلّ على كون الاعتبار بحال الأداء في خصوص هذه المسألة.

(١) الوسائل ٥٣٥/٥ (= ط. أخرى ٥١٢/٨)، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.
(٢) راجع الخلاف ٥٦٩/١، كتاب صلاة المسافر، المسألة ٣٢١؛ والفقّه على المذاهب الأربعة ٤٧١/١.

(٣) الوسائل ٥٣٥/٥ (= ط. أخرى ٥١٣/٨)، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

٣- مارواه بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن إسحاق بن عمار، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلاة؟ فقال: «إن كان لا يخاف فوت الوقت فليتم، وإن كان يخاف خروج الوقت فليقصّر.»^(١)

ورواة الحديث كلهم ثقات. وسعد من الطبقة الثامنة، ومحمد بن الحسين من الطبقة السابعة، وابن بشير من الطبقة السادسة، وحماد وإسحاق من الطبقة الخامسة. ورواه أيضاً بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن الحكم بن مسكين، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام. ورواه الصدوق بإسناده عن الحكم بن مسكين في كتابه، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، وذكر مثله.^(٢)

وهذه الرواية هي مستند الشيخ «قده» في المسألة، حيث فصل بين سعة الوقت وضيقه.

ولكن لا يبعد أن يكون مراده عليه السلام: أنه إن لم يخف فوت الوقت أخر الصلاة حتى يدخل منزله فيتمها، وإن خاف فوته أتى بها في السفر قصراً. وهذا احتمال قريب يجب أن يلتزم به جمعاً بين أخبار المسألة.

٤- ما رواه بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الحميد، عن سيف بن عميرة، عن منصور بن حازم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله ففسار حتى يدخل أهله، فإن شاء قصر وإن شاء أتم، والإتمام أحب إلي.»^(٣)

ومحمد بن أحمد بن يحيى أشعري قمي ثقة من كبار الطبقة الثامنة هاجر من

(١) المصدر السابق ٥/٣٦٦ (= ط. أخرى ٨/٥١٤) والباب، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق والباب، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق والباب، الحديث ٩.

قم إلى الري، له كتاب نوادرالحكمة المسمى عند القميين بـ «دبة شبيب»، لاحتوائه على كل شيء.^(١) وابن عبد الحميد من الطبقة السابعة، وسيف بن عميرة من الطبقة الخامسة، وحيث قد فرجما يستبعد روايته عنه، ولكن ابن عميرة كان من المعمرين وأدرك الطبقة السابعة، فلا يبعد رواية ابن عبد الحميد عنه.

وظاهر هذه الرواية يوافق فتوى ابن الجنيدي، ولكن يحتمل فيها نظير ما احتملناه في سابقتها، فيكون مراده عليه السلام أنه يتخير بين أن يصبر حتى يدخل أهله فيتم، وبين أن يصلّي في السفر قصراً، والأوّل أفضل وأحبّ، ويجب الالتزام بهذا الاحتمال أيضاً جمعاً.

فالأقوى في هذه المسألة، أعني حكم من كان في أوّل الوقت مسافراً ولم يصلّ حتى حضر أهله، تعيّن الإتمام، وفقاً للمشهور. والأمر في هذه المسألة سهل، والخلاف فيها غير معتنى به، وما يؤهم خلافه من الأخبار لها محامل قرية: فمنها الرواية الثالثة، وكذا الرابعة، وقد عرفت تأويلهما.

ومنها أيضاً بعض روايات محمد بن مسلم، وهي بعد جمعها وتفسير بعضها ببعض لا يبقى لها دلالة على الخلاف، فلنذكرها بأجمعها، وهي أربعة:

١- مارواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى وفضالة بن أيوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام في الرجل يقدم من الغيبة، فيدخل عليه وقت الصلاة؟ فقال: «إن كان لا يخاف أن يخرج الوقت فليدخل وليتم، وإن كان يخاف أن يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصل وليقصر»^(٢).

وهذا الخبر شاهد قوي لما احتملناه في روايتي إسحاق بن عمار ومنصور بن

(١) راجع رجال النجاشي/٣٤٨، الرقم ٩٣٩.

(٢) الوسائل ٥/٥٣٦ (= ط. أخرى ٨/٥١٤)، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

حازم، فهو شاهد للجمع بين الأخبار المختلفة الواردة في المسألة، وبه يرتفع التهاافت بينها ويقوى قول المشهور

٢- مارواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة؟ قال: «يصلي ركعتين، وإذا خرج إلى سفر وقد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً». ^(١)

٣- ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى وفضالة بن أيوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة وهو في الطريق؟ فقال: «يصلي ركعتين، وإن خرج إلى سفره وقد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً» وإسناده عن سعد، عن أبي جعفر، عن علي بن حديد والحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن محمد بن مسلم مثله. ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن حريز، عن محمد بن مسلم. ^(٢)

والظاهر اتحاد هذه الرواية مع سابقتها، لاتحادهما سنداً وتقاربهما متناً، ويعد جداً أن يكون ابن مسلم سأل عن حكم المسألة مرتين. وبالجمله الروايتان ترجعان إلى واحدة، والاختلاف الجزئي في متنها نشأ من قبل الرواة عن ابن مسلم.

وقوله: «وهو في الطريق» قيد لقوله: «يدخل من سفره»، أول قوله: «دخل وقت الصلاة». وعلى الأول فلاتنافي الرواية لقول المشهور، إذ يكون السؤال حينئذ عن وظيفته وهو بعد في الطريق، ويكون المراد بقوله: «يدخل» كونه قاصداً للدخول وفي معرضه. وكذلك في الفرض الثاني يكون المسؤول عنه وظيفته قبل أن يخرج إلى

(١) المصدر السابق ٥/٣٧ (= ط. أخرى ٨/٥١٦) والباب، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق ٥/٣٥ (= ط. أخرى ٨/٥١٣) والباب، الحديث ٥.

السفر. ويشهد لهذا الحمل الرواية الأولى لابن مسلم والرواية الرابعة له.

والحاصل أنّ ملاحظة مجموع ما روي في المسألة عن محمد بن مسلم يوجب العلم بعدم مخالفتها للمشهور، فإن بعضها يفسر بعضاً. ولعلّها لو وصلت إلينا بالقرائن المحفوفة بها لاستفدنا من جميعها ما اختاره المشهور من كون الاعتبار بحال الأداء.

٤- مارواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يريد السفر (فيخرج) متى يقصّر؟ قال: «إذا توارى من البيوت». قلت: الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس؟ فقال: «إذا خرجت فصلّ ركعتين». ورواه الكليني أيضاً عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان؛ ثم قال: وروى الحسين بن سعيد، عن صفوان وفضالة، عن العلاء مثله. ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الكليني. ورواه الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم.^(١)

والرواية تدلّ على حكم المسألة الثانية فقط، ويستفاد منها كون الاعتبار بحال الأداء. وقوله: «فيخرج حين تزول الشمس» يحتمل أن يراد به كون الخروج مقارناً للزوال، وأن يراد به تحقق الزوال قبله بمقدار يفي بالصلاة. وعلى الأوّل أيضاً يمكن أن يستدلّ به لكون الاعتبار بحال الأداء لاحال التعلق، إذ الخروج من البلد وإن قارن الزوال لكنه يفي بالصلاة قطعاً المقدار من الزمان المتوسط بين الخروج منه وبين التجاوز عن حدّ الترخّص، اللهم إلا أن يقال: إن المتبادر من قوله عليه السلام: «يخرج» بقرينة صدر الرواية هو الخروج من حدّ الترخّص لانفاس البلد، فتدبر.^(٢)

(١) المصدر السابق ٥٣٤/٥ (= ط. أخرى ٥١٢/٨) والباب، الحديث ١، و٥٠٥/٥.

(= ط. أخرى ٤٧٠/٨)، الباب ٦ منها، الحديث ١. والرواية مقطعة في الوسائل في البابين

جمعها هنا في المتن. راجع التهذيب ١٢/٢، و٤٠/٢٣٠، والكافي ٣/٤٣٤، والفقيه ١/٤٣٥.

(٢) لأحد أن يقول: إنه لو فرض كون الاعتبار بحال تعلق التكليف فلا يفرق فيه بين أن يفي في البلد بمقدار يفي بالصلاة أم لا، إذ الحضور ليس شرطاً لصحة الإتمام فرضاً، فله أن يلتزم

فهذه أربع روايات مروية عن محمد بن مسلم في المسألتين، وقد عرفت أنها لاتنافي المشهور بعد تفسير بعضها ببعض، وعرفت أيضاً تأويل روايتي إسحاق بن عمار ومنصور بن حازم. فالتبع في هذه المسألة ما يستفاد من صحيحتي إسماعيل بن جابر والعيص بن القاسم، أعني كون الاعتبار بحال الأداء بعد ما أفتى به المعظم، ولم يوجد في قبال الصحيحتين ما يخالفهما بالصراحة. وبالجمله حكم المسألة الأولى سهل، وإنما الإشكال في المسألة الثانية، فانتظر.

حكم ما إذا كان في أول الوقت حاضراً

المسألة الثانية: إذا كان في أول الوقت حاضراً ولم يصل حتى خرج من بلده، فهل يراعى حال الأداء، أو حال تعلق الوجوب، أو يتخير، أو يفصل بين سعة الوقت وضيقه؟

فيه أقوال، والأول مختار جماعة منهم الشيخ علي بن بابويه والسيد المرتضى والمفيد وابن إدريس،^(١) والثاني مختار الصدوق وابن أبي عقيل،^(٢) والثالث مختار الشيخ في خلافه وذكره في كتابي الحديث أيضاً احتمالاً،^(٣) والرابع مختاره في النهاية وبه قال ابن البرآج أيضاً.^(٤)

- بأن الحضور في أول الوقت سبب لتنجز الخطاب بالإتمام سواء سافر بعده بلا فصل أم لا. ح ع - م.
- (١) راجع المقنعة/ ٢١١، باب أحكام فوائت الصلاة؛ والسرائر ١/ ٣٣٢. ونقله عن مصباح السيد في السرائر ١/ ٣٣٤؛ وعن رسالة علي بن بابويه في المختلف/ ١٦٥ (= ط. أخرى ٢/ ٥٤١)، المسألة ٣٩٦. وراجع مفتاح الكرامة ٣/ ٤٨٦.
- (٢) راجع الجوامع الفقهية/ ١٠، باب الصلاة في السفر من كتاب المقنع. ونقله عن ابن أبي عقيل في المختلف/ ١٦٥ (= ط. أخرى ٢/ ٥٤٠)، المسألة ٣٩٦.
- (٣) راجع الخلاف ١/ ٥٧٧، المسألة ٣٣٢؛ والتهذيب ٣/ ٢٢٣، ذيل الحديث ٥٦٠؛ والاستبصار ١/ ٢٤١، ذيل الحديث ٨٥٨.
- (٤) راجع النهاية/ ١٢٣، باب الصلاة في السفر. ونقله عن ابن البرآج في المختلف/ ١٦٥

ومنشأ القولين الأولين الأخبار المختلفة الواردة في المسألة، وأمّا الأخيران، أي التخيير والتفصيل، فلا رواية على وفقهما في هذه المسألة، ولعلّ القول بالتفصيل نشأ من الجمع بين الأخبار، أو من قياس المسألة بالمسألة السابقة، والقول بالتخيير نشأ إمّا من الجمع بين الأخبار بحمل كلّ واحدة من الطائفتين على كونها بصدد بيان أحد فردي التخيير فيكون التخيير واقعياً، أو من جهة ما ورد من الحكم بالتخييرين المتعارضين فيكون التخيير ظاهرياً.

وكيف كان فليست هذه المسألة بوضوح المسألة السابقة، لتعارض النصوص والأقوال فيها جداً، فلنذكر الأخبار ثم نتعرض لما هو الحق فيها.

فتقول: أمّا ما يدلّ على كون الاعتبار بحال الأداء فأربع روايات:

١- صحيحة إسماعيل بن جابر، وقد مرّت في المسألة الأولى، وهي صريحة في بيان حكم كلتا المسألتين.

٢- الرابعة من روايات محمد بن مسلم، وقد مرّ شرحها أيضاً.

٣- ما رواه الكليني عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «إذا زالت الشمس وأنت في المصر وأنت تريد السفر فأتّم، فإذا خرجت بعد الزوال قصر العصر». ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن محمد، وإسناده عن محمد بن يعقوب.^(١)

والفقرة الأولى من الرواية ناظرة إلى بيان أنّ صرف نيّة السفر لا توجب القصراً لم يتلبس به، وقد عرفت سابقاً ما عن الحارث بن أبي ربيعة من أنّه أراد سفرأ فصلى بهم ركعتين في منزله،^(٢) وفيهم الأسود بن يزيد وغير واحد، فلم يردعه.

(= ط. أخرى ٥٤٠/٢)، المسألة ٣٩٦.

(١) الوسائل ٥٣٧/٥ (= ط. أخرى ٥١٦/٨)، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٢.

(٢) راجع ص ٣٠٩ من الكتاب.

واعلم أن الحسين بن محمد من القميين،^(١) ولكنه لم يرو عنهم، بل هو رواية معلى بن محمد البصري. وربما نسب معلى إلى الغلو،^(٢) ولكن لم نجد في كتابه ما يدل على ذلك.

٤- ما في الفقه الرضوي: « وإن خرجت من منزلك وقد دخل عليك وقت الصلاة ولم تصلّ حتى خرجت فعليك التقصير، وإن دخل عليك وقت الصلاة وأنت في السفر ولم تصلّ حتى تدخل أهلك فعليك التمام »^(٣). وقد عرفت سابقاً حال فقه الرضا وأنه لم يثبت لنا جواز الاعتماد عليه.^(٤) واحتمل بعض المعاصرين أن يكون عبارة عن كتاب التكليف للشلمغاني.

وأما ما يدل على كون الاعتبار بحال تعلّق الوجوب فخمس روايات:

١- الرواية الثانية من روايات محمد بن مسلم، وقد مرّت في المسألة السابقة.

٢- الرواية الثالثة منها، وقد مرّت أيضاً.

ولا يخفى أن رواية ابن مسلم أصحّ ما في الباب سنداً، حيث رواها المشايخ الثلاثة بأسانيد متعددة صحيحة.

ولكنك عرفت عدم جواز الاعتماد عليها، إذ من المحتمل جداً أن يكون رواياته الأربع رواية واحدة تعدّدت واختلفت باختلاف الرواة عنه، فإنه من البعيد أن يسأل ابن مسلم حكم مسألة واحدة مرّتين أو مرّات. والمستفاد من الأولى والرابعة منها كون الاعتبار بحال الأداء. ومن الثانية والثالثة كون الاعتبار بحال تعلّق الوجوب. وإذا اختلفت مضموناً سقطت عن الاعتبار رأساً.

(١) هو الحسين بن محمد بن عامر الأشعري، كما صرح به في الكافي ٢/٥٠٥، في سند الحديث ١ من باب أن الأئمة عليهم السلام ولاية الأمر.

(٢) راجع رجال النجاشي/٤١٨، الرقم ١١١٧؛ ومجمع الرجال ٦/١١٣.

(٣) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام ١٦٢، باب صلاة المسافر والمريض.

(٤) راجع ص ١٢٦ من الكتاب.

ولسَلَّم تعدّدها أيضاً سقطت عن الحجية بسبب المعارضة. هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ بعضها يفسّر بعضاً، فإذا دلّت الأولى منها على كون الاعتبار في المسألة الأولى بحال الأداء، والرابعة على كون الاعتبار في المسألة الثانية أيضاً بحال الأداء، وكانتا صريحتين في مفادهما، وجب حمل الثانية والثالثة أيضاً عليهما وإن أوجب التصرف فيهما، فيحمل قوله: «يدخل من سفره» على كونه بصدد الدخول وفي معرضه لأعلى الدخول الفعلي، وقوله: «خرج إلى سفره» على كونه بقصد الخروج ولما يخرج بعد، فتدبر.

٣- مارواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن بشير النبال، قال: خرجت مع أبي عبد الله عليه السلام حتى أتينا الشجرة، فقال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يأنبال، قلت: لبيك، قال: «إنّه لم يجب على أحد من أهل هذا العسكر أن يصلي أربعاً غيري وغيرك، وذلك أنّه دخل وقت الصلاة قبل أن نخرج». ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد؛ وإسناده عن الكليني^(١).

والرواية ظاهرة في كون الاعتبار بحال تعلّق الوجوب، ولكنها ليست بصريحة في ذلك، إذ من المحتمل أن يكونا قد صليّا قبل الخروج من المدينة^(٢)، فلاتقاوم لمعارضة صحيحة إسماعيل بن جابر الصريحة في كون الاعتبار بحال الأداء وكون مخالفته مخالفة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

- (١) راجع الكافي ٤٣٤/٣، باب من يريد السفر... الحديث ٣؛ والوسائل ٥٣٦/٥ (= ط. أخرى ٥١٥/٨)، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٠، عن التهذيب ٢٢٤/٣. ورواه الشيخ أيضاً في التهذيب ١٦١/٣ عن الكليني.
- (٢) ويؤيد هذا الاحتمال أنّه لو كان مراده عليه السلام بيان وجوب الإتمام عليهما فعلاً لكان الأنسب أن يقول: «لا يجب» بدل قوله: «لم يجب». فيظهر بذلك كونه بصدد بيان الحكاية لما مضى.

هذا مع أن بشير قليل الرواية جداً، فيعلم من ذلك عدم كونه من فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام، فلا يقاوم نقله نقل فقهاء الأصحاب من قبيل ابن مسلم وابن جابر، فإن ضبط العامي وإن كان ورعاً جداً لا يقاس بضبط الفقيه المطلع. كيف اشتباه العوام وخطأهم في فهم ما يسمعون وضبطه أكثر من أن يحصى. وبشيرين ميمون وأخوه «شجرة» من أسراء العجم،^(١) ولم يكونا من أهل اللغة العربية العارفين بأساليبه. هذا مضافاً إلى أنه يحتمل أن يكون المراد بالشجرة في الحديث غير مسجد الشجرة. وبالجملّة ماحكاه بشير قضية في واقعة شخصية، فلا يقاوم ما تدلّ عليه صحيحة ابن جابر، فتدبر.

٤- ما عن البحار والمستدرک، نقلًا من كتاب محمد بن المثني الحضرمي، عن جعفر بن محمد بن شريح، عن ذريح المحاربي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن خرج الرجل مسافراً وقد دخل وقت الصلاة كم يصلي؟ قال: «أربعاً». قال: قلت: وإن دخل وقت الصلاة وهو في السفر؟ قال: «يصلي ركعتين قبل أن يدخل أهله، فإن دخل المصر [وإن وصل العصر - خ. ل] فليصل أربعاً».^(٢)

وهذه الرواية تدلّ على كون الاعتبار في المسألة السابقة بحال الأداء، وفي هذه المسألة بحال تعلّق الوجوب، ولكنها أيضاً ليست بصريحة، إذ من المحتمل أن يكون مراده عليه السلام الترغيب على الإتيان بالصلاة قبل الخروج من حدّ الترخّص، والخروج يصدق مع عدم الوصول إلى حدّ الترخّص أيضاً، فلا تقاوم الرواية صحيحة ابن جابر الصريحة في الخلاف.

هذا مضافاً إلى أنه لا يجوز الاعتماد على أمثال هذه الروايات في إثبات (١) راجع رجال الشيخ/ ١٠٨ و ١٢٥؛ و ١٥٦ و ٢١٨، في أصحاب الإمام الباقر، وأصحاب الإمام الصادق عليهما السلام.

(٢) بحار الأنوار/ ٨٦/ ٥٥ (= ط. إيران ٥٥/ ٨٩)، باب وجوب قصر الصلاة، الحديث ١٨، ومستدرک الوسائل ٥٤١/ ٦، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

الأحكام الشرعية، فإنَّ محمد بن المنثي من الطبقة السادسة، ولم يكن كتابه معروفاً شائعاً بين الأصحاب إلى أن عشر عليه المجلسي بعد ألف سنة تقريباً، وكان اعتماده عليه لامحالة من جهة أنه أتى له بكتاب مكتوباً عليه مثلاً: «كتاب محمد بن المنثي»، وبمثل هذه الروايات الموجودة في أمثال هذه الكتب غير المقروءة على المشايخ لا يمكن إثبات الأحكام الشرعية، ثم بمثلها كيف يرفع اليد عن الروايات الصحيحة الصريحة المودعة في الجوامع المقروءة على الشيوخ في جميع الأعصار المكتوب عليها إجازاتهم في نقلها وروايتها؟!!

٥- ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر من كتاب جميل بن درّاج، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام أنه قال في رجل مسافر نسي الظهر والعصر في السفر حتى دخل أهله، قال: «يصلّي أربع ركعات». وقال لمن نسي صلاة الظهر والعصر وهو مقيم حتى يخرج، قال: «يصلّي أربع ركعات في سفره». وقال: «إذا دخل على الرجل وقت صلاة وهو مقيم ثم سافر صلى تلك الصلاة التي دخل وقتها عليه وهو مقيم أربع ركعات في سفره.»^(١)

ولا يخفى أن الرواية تشتمل على ثلاث فقرات: أما الأولى فيحتمل ارتباطها باب القضاء، كما يشهد بذلك لفظ النسيان الظاهر في استيعابه تمام الوقت، وكذا الكلام في الفقرة الثانية. وعلى هذا فلا ربط لهما بالمسألتين. ويحتمل أيضاً ارتباطهما بهما ويكون التعبير بالنسيان مع عدم مضي الوقت من جهة أن بناء المسلمين عملاً كان على الإتيان بالصلوات في أوائل الأوقات. هذا. ولكن يحتمل حيثئذ أن يراد بقوله: «يصلّي أربع ركعات» في الفقرة الثانية مجموع الصلاتين، وهذا وإن كان مخالفاً للظاهر لكن يجب المصير إليه جمعاً بينها وبين صحيحة ابن جابر مثلاً. وأما الفقرة الثالثة فدالاتها على كون الاعتبار في المسألة الثانية بحال تعلق

(١) الوسائل ٥٣٧/٥ (= ط. أخرى ٥١٦/٨)، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديثان ١٤ و ١٣.

الوجوب أوضح، ولا يتمشى فيها هذا الاحتمال المشار إليه، ولكن يمكن أن تحمل على الإتيان بالصلاة فيما دون حدّ الترخّص. هذا.

والذي يسهّل الخطب أن ابن إدريس كان في القرن السادس، والفصل بينه وبين جميل كثير جداً، ولم يكن هو كغيره من الفقهاء من أهل الاستجاسة والإجازة في نقل الأحاديث، ولم يكن ممن يعمل بخبر الواحد أصلاً وإنما نقل في آخر السرائر بعض الأخبار تطفلاً من الكتب المنسوبة إلى بعض الأصحاب، وقد وقع منه اشتباهات كثيرة في أسانيدنا عثرنا عليها بالتتبع، فلا يقاوم نقله نقل المشايخ العظام من الكتب المعتبرة المقروءة في جميع الأعصار على شيوخ الإجازة.

فهذه هي أخبار المسألة، وقد عرفت حالها.

وأما موثقة عمّار الواردة في المقام فهي رواية مضطربة لا يثبت بها حكم شرعي، فراجع.^(١)

وربما يستدل أيضاً للمقام بعموم التعليل المستفاد من رواية زرارة الآتية في مسألة القضاء.

ولكن يرد عليه عدم الملازمة بين حكم الأداء والقضاء، فافهم.

وقد تلخّص مما ذكرناه أن ما تدلّ على كون الاعتبار في المسألة بحال الأداء تدلّ عليه بالصراحة، وأما ما تدلّ على الخلاف فقابله للحمل والتأويل، فيجب حملها على الطائفة الأولى. هذا مضافاً إلى أن أصحابها سنداً روايتاً ابن مسلم، وهما معارضتان بالروايتين الأخيرين له. وأما غيرهما فمن حيث السند لا يقاوم مثل رواية إسماعيل بن جابر الصحيحة الصريحة.

ومما ذكرناه يظهر أن الأقوى في هذه المسألة أيضاً كون الاعتبار بحال الأداء.

ويمكن تأييده أيضاً مضافاً إلى ما مرّ بموافقه للكتاب والأخبار الحاكمة بكون

(١) راجع الوسائل ٦٢/٣ (= ط. أخرى ٨٥/٤)، الباب ٢٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها.

الصلاة في السفر ركعتين. ودعوى عدم شمول إطلاق الآية والروايات لمن كان في أول الوقت حاضراً ثم سافر، غير مسموعة، إذ الظاهر منها أنه يجب على المصلي حينما أراد الصلاة أن يلاحظ حالته من الحضور والسفر، فيأتي في كل منهما بما يقتضيه وظيفته، ولولم يكن الأخبار الواردة في المسألتين لما شككنا في حكمهما، بل كنا نستفيد حكمهما من الإطلاقات المشار إليها، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في أول المبحث.

وبالجملة يمكن أن يستند في ترجيح الأخبار الدالة على كون الاعتبار بحال الأداء على كونها موافقة للكتاب ولما دلّ على ثبوت القصر في السفر بنحو الإطلاق، فتدبر. وأما ترجيح أحد القولين في المسألة بالشهرة فمما لا وجه له، إذ كلاهما مشهوران في هذه المسألة. نعم في المسألة السابقة اشتهر بينهما كون الاعتبار بحال الأداء، ولذا أفتى العلامة في المسألة السابقة بكون الاعتبار بحال الأداء، وفي هذه المسألة قوى كون الاعتبار بحال الوجوب.^(١) وأما صاحب الجواهر فجعل كون الاعتبار بحال الأداء في المسألة السابقة من المسلّمات، ثم قاس عليه هذه المسألة.^(٢)

حكم ما إذا فاتته الصلاة

المسألة الثالثة: لو كان في أول الوقت حاضراً وفي آخره مسافراً أو بالعكس، وفاته الصلاة رأساً، فهل يراعى في القضاء أول الوقت، أو آخره، أو يتمّ مطلقاً، أو يتخير؟ في المسألة وجوه، وربما عبّروا عن ذلك بأن الاعتبار بحال الوجوب، أو حال الفوات؟ وقبل الورود في تحقيق المسألة يجب أن ينبه على أمرين:

الأول: إذا كان في جميع الوقت حاضراً أو مسافراً وفات منه الصلاة فلا إشكال

(١) راجع المختلف/١٦٦ - ١٦٥ (= ط. أخرى ٢/٥٤٧-٥٤٠)، المسألتين ٣٩٦ و٣٩٧.

(٢) راجع الجواهر ١٤/٣٥٤ و٣٦١.

في أن الاعتبار في القضاء بحال الفوت لبحال القضاء، فيقضي صلاة السفر قصرأ ولو في الحضر، وصلاة الحضر تماماً ولو في السفر، والمسألة إجماعية مضافاً إلى النصوص المستفيضة الدالة عليها.^(١)

الثاني: أن النزاع في المسألة إنما يتمشى على القول بكون الاعتبار في المسألتين السابقتين بحال الأداء، وأما إذا قلنا فيهما بكون الاعتبار بحال تعلق الوجوب أعني أول الوقت ففي القضاء أيضاً يتعين مراعاة أول الوقت قهراً، إذ مقتضى هذا القول أن الذي يكون في أول الوقت مسافراً مثلاً يتعين عليه القصر وإن تبدل عنوانه وأتى بصلاته في الحضر، وحينئذ فإذا فاتت منه هذه الصلاة التي تعين فيها القصر وجب عليه قضاؤها قصرأ لا محالة، وكذا الكلام في عكسه.

إذا عرفت هذا فنقول: قد اختار جماعة كون الاعتبار في القضاء بحال الفوت أعني آخر الوقت، وآخرون كون الاعتبار بحال تعلق الوجوب،^(٢) وهنا احتمال ثالث، وهو التخيير، ولم نجد به قائلأ وإن ذكره بعضهم احتمالاً.^(٣) وليس في المسألة إجماع أو شهرة يعتمد عليهما، فيجب إتمامها على طبق القواعد.

لإن قلت: فلم لا يعتمد فيها على ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل دخل وقت الصلاة وهو في السفر، فأخّر الصلاة حتى قدم وهو يريد يصلّيها إذا قدم إلى أهله، فنسي حين قدم إلى أهله أن يصلّيها حتى ذهب وقتها؟ قال: «يصلّيها

(١) راجع مفتاح الكرامة ٣/٣٩٧؛ والوسائل ٥/٣٥٩ (= ط. أخرى ٨/٢٦٨)، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

(٢) راجع الجواهر ١٤/٣٨٢.

(٣) قال في العروة ٢/١٦٤، في فصل أحكام صلاة المسافر في المسألة ١٠: إذا فاتت منه الصلاة وكان في أول الوقت حاضراً وفي آخره مسافراً أو بالعكس فالأقوى أنه مخير بين القضاء قصرأ أو تماماً...

ركعتين صلاة المسافر، لأنّ الوقت دخل وهو مسافر، كان ينبغي له أن يصلي عند ذلك.»^(١)

حيث تدلّ على كون الاعتبار بأوّل الوقت؟

قلت: موسى بن بكرواقفي غير موثق في كتب الرجال، ولم يعلم روايته لذلك حال استقامته، وهو متفرد بنقل الرواية، فتصير موهونة، ولم يعتمد عليها الأصحاب أيضاً، والقائل بكون الاعتبار بأوّل الوقت أيضاً يتمّ المسألة على طبق القواعد بنظره لابهذه الرواية، فهذا أيضاً موهن آخر. هذا مضافاً إلى أنه ربما يناقش في دلالتها على تعيّن المراجعة لأوّل الوقت، حيث عبّر في مقام التعليل عليه بقوله: «كان ينبغي له أن يصلي عند ذلك.» ولكن يرد على ذلك أنّه من الممكن أن يكون رجحان الإتيان بالصلاة في أوّل وقته ملاكاً لتعين القضاء على وقته.

ثمّ لا يخفى أن بين هذه الرواية والرواية الأولى من روايات ابن مسلم يوجد نحو تعارض، إذ المفروض في كليهما كون الشخص في أوّل الوقت مسافراً وفي آخره حاضراً، والمستفاد من رواية ابن مسلم رجحان التأخير والإتمام، ومن هذه الرواية رجحان الإتيان بها في أوّل الوقت قصراً، فتدبر.

وكيف كان فيجب إتمام المسألة على طبق القواعد.

فنقول: قال في السرائر - بعدما اختار كون الاعتبار بأوّل الوقت -: «لأنّ العبادات تجب بدخول الوقت وتستقرّ بامكان الأداء، كما لو زالت الشمس على المرأة الطاهرة فأمكنها الصلاة فلم تفعل حتى حاضت استقرّ القضاء.»^(٢)

ويرد عليه أنّ القضاء تابع للفوت، ولا يتحقّق الفوت بالتأخير عن أوّل الوقت، إذ لم يتعلّق الوجوب بالصلاة في أوّل الوقت، بل بالصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين

(١) الوسائل ٥٣٥/٥ (= ط. أخرى ٥١٣/٨)، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

أعني من الزوال إلى الغروب، ولها أفراد طولية بحسب مراتب الزمان، فقواتها إتما يتحقق بانقضاء جميع مراتبه، وبما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين مثال الحائض، فإنها وإن جازلها تأخير الصلاة ظاهراً بمقتضى الاستصحاب، لكنها تكون بحسب متن الواقع مكلفة بإتيان الصلاة في أوّل وقتها، فتأخيرها عنه يوجب الفوات المستلزم للقضاء، فافهم.

وقال في الجواهر: «لكن ظاهرهم، بل هو كصريح الشهيد منهم أن التمام متى تعيّن في وقت من أوقات الأداء كان هو المراعى في القضاء وإن كان المخاطب به حال الفوات القصر. وعليه فمن كان حاضراً وقت الفعل ثم سافر فيه وفاته الصلاة المخاطب بقصرها حاله وجب عليه التمام في القضاء، كما أنه يجب عليه ذلك لو كان مسافراً في الوقت ثم حضر. ولعلّه لأن الأصل في الصلاة التمام. وفيه بحث إن لم يكن منع، بل في المفتاح أن الأكثر على مراعاة حال الفوات بالنسبة للسفر والحضر لا الوجوب. ويؤيده أنه الفائت حقيقة لا الأوّل الذي قد ارتفع وجوبه في الوقت عن المكلف برخصة الشارع له في التأخير»^(١)

وفي مصباح الفقيه: «فلوقيل بكون المكلف مخيراً بين مراعاة كلّ من حالتيه في القضاء لكان وجهاً».

وحاصل ما ذكره^(٢) في بيان ذلك بتقريب منّا: أن الأمر في الواجبات الموسّعة يتعلّق بالطبيعة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدّين، أعني من الظهر إلى الغروب مثلاً، وهذه الطبيعة المقيدة كما يتصور لها أفراد عرضية يتصور لها أفراد طولية أيضاً حسب مراتب الزمان وأجزائه، والتخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي، وعلى هذا فالتخيير بين أجزاء الزمان الواسع تخيير عقلي لا شرعي. ونظير ذلك ظرف المكان أيضاً إذا كان

(١) الجواهر ١٣، ١١٤. وراجع الذكرى ١٣٦، المسألة ١٩ ومفتاح الكرامة ٣/٣٩٩.

(٢) راجع مصباح الفقيه/ ٧٦٩.

وسيعاً وصارقيداً للمأموره، كعرفة بالنسبة إلى الوقوف. ومقتضى ذلك أن يقع كل فرد يؤتى به في أحد أجزاء الزمان الوسيط أو المكان الوسيط مصداقاً للامثال بما أنه فرد لتلك الطبيعة المقيدة بذلك الزمان أو المكان لا بما أنه أتى به في هذا الجزء الخاص من هذا الزمان أو المكان.

ثم إن الصلاة التامة والمقصورة ليستا طبيعتين مختلفتين أمر بهذه تارة وبذلك أخرى، بل الأمر بالنسبة إلى الحاضر والمسافر لم يتعلق إلا بطبيعة واحدة، فصلاة الظهر مثلاً طبيعة واحدة أمر بها كل واحد من الحاضر والمسافر، وواجد الماء وفاقده، ونحو ذلك، غاية الأمر أن مصداقها تختلف باختلاف حالات المكلفين ومنها السفر أو الحضور، فمصداقها بالنسبة إلى الحاضر أربع ركعات، وبالنسبة إلى المسافر ركعتان، وقد مر توضيح ذلك سابقاً.^(١)

وحيث فمن يكون في أول الوقت حاضراً وفي آخره مسافراً أو بالعكس لا يكون مكلفاً للإتيان طبيعة صلاة الظهر مثلاً مقيدة بكونها من الظهر إلى الغروب، من دون أن يكون الخصوصية المفردة - من الإتيان في أول الوقت أو في آخره، أو الإتيان بها قصراً في السفر أو إتماماً في الحضر - واقعة تحت الأمر، فإذا أتى بها في آخر الوقت أيضاً في السفر قصراً مثلاً يكون ما أتى به محققاً للامثال بما أنه مصداق لطبيعة الصلاة الواقعة بين الظهر والغروب لا بما أنها صلاة مقصورة أتى بها في آخر الوقت.

وبالجملة تخيره بين الخصوصية الفردية التي منها الإتيان في أول الوقت أو في آخره، ومنها الإتيان بها تماماً في الحضر أو قصراً في السفر تخير عقلي، والأمر إذا تعلق بنفس الطبيعة ثم انحصرت في فرد، بحيث لم يتمكن المكلف من سائر الأفراد وتوقف امتثاله على إتيان هذا الفرد، لا يصير هذا سبباً لتجافي الأمر وتخطيه من نفس الطبيعة إلى الخصوصية المفردة المنضمة إليها، بل الأمر بعدُ باق متعلقاً بنفس حيثية

(١) راجع ص ٣٤٨ من الكتاب.

الطبيعة.

وعلى هذا فإذا كان الشخص مسافراً مثلاً، ثم حضروا منه الصلاة رأساً، فلا يستند الفوت إلى ترك آخر فرد كان يتمكن منه، لعدم تعيينه شرعاً وعدم الأمر به بخصوصه، بل الفوت يستند إلى ترك الطبيعة في مجموع الوقت الذي كان في بعضه حاضراً وفي بعضه مسافراً. لأقول: إنَّ الفوت يصدق في أوَّل الوقت ووسطه أيضاً حتى يقال: إنَّ عدم الطبيعة في أوَّل الوقت ليس مصححاً لصدق الفوت لإمكان التدارك، بل أقول: إنَّ الفوت يصدق في آخر الوقت، ولكن المصحح لصدقه هو عدم الطبيعة في جميع الوقت المضروب لهما لعدمها في آخر الوقت لعدم الأمر بها بخصوصها. وإن شئت قلت: إنَّ الأمر تعلق بطبيعة يكون لها أفراد طولية بحسب أجزاء الزمان، فوجودها بوجود فرد ما منها، وعدمها يستند إلى عدم جميع الأفراد لعدم فرد خاص منها. وعلى هذا فالفائت من المكلف في المقام طبيعة الصلاة لا خصوص الصلاة المقصورة أو التامة المتعينة في آخر الوقت. انتهى.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في تقريب كلامه.

أقول: يرد عليه «قده» أولاً أنَّ ما ذكر لا يقتضي التخيير في القضاء، إذ مقتضى ما ذكره هو كون المكلف في الوقت مكلفاً بأصل طبيعة صلاة الظهر مثلاً، غاية الأمر كون مصداقها بالنسبة إلى الحاضر أربع ركعات وبالنسبة إلى المسافر ركعتين، من دون أن يكون خصوصية القصر والإتمام واقعة تحت الأمر، فلو كان يصلّيها في الوقت لكان يجب عليه مراعاة حاله من الحضور أو السفر في إيجاد فرد الطبيعة. ولكن هذا البيان لا يقتضي كونه في القضاء مخيراً بعد كونه في حال القضاء حاضراً مثلاً، بل نحتاج إلى دليل خارجي يبيِّن ما هو الفرد لها بحسب حالته الفعلية، ويجب الاحتياط إن لم نعر عليه، أونقول: إنَّ الأصل الأوَّل في الصلاة بحسب التشريع حيث كان هو الإتمام فاللزام في المقام هو القضاء تماماً، سواء كان في أوَّل الوقت حاضراً وفي

آخره مسافراً أو بالعكس.

وبالجملة إذا لم يكن خصوصية القصر أو الإتمام، أو الوقوع في أوّل الوقت أو في آخره واقعة تحت الأمر كان الفائت من المكلف الذي تبدّل عنوانه في الوقت نفس طبيعة الصلاة الواقعة بين الحدين، وكونه في الوقت مخيراً عقلايين أن يوجدها في الحضر تماماً أو في السفر قصرأ بحيث لو أتى بها لكان يجوز له إيجادها في ضمن أيّ منهما أراد، لا يقتضي بقاء التخيير في القضاء بعدما لم يبق الحالة المغيرة للفردية.

وثانياً أنّ الأمر وان تعلق أولاً بنفس طبيعة الصلاة من دون أن يسري إلى حيثية الإتمام أو القصر، لكن الأخبار الدالة على أنّ صلاة السفر تقضى قصرأ وصلاة الحضر تقضى تماماً تدلّ على اعتبار الخصوصية في باب القضاء.

وحينئذ فمن كان في أوّل الوقت حاضراً وفي آخره مسافراً مثلاً وإن فات منه خصوصيتان لكنّ الخصوصية الأولى كان تركها إلى بدل وإاذن الشارع، فما يكون محققاً لفوت الطبيعة من رأس هو تركها في ضمن الخصوصية الثانية، فيجب في القضاء مراعاة أصل الطبيعة بخصوصيتها التي فاتت في ضمنها.

وعلى هذا فلا يعد في المسألة القول بكون الاعتبار بحال الفوت، وإن كان الاحتياط بالجمع لا ينبغي تركه، فتدبر.

والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وقد وقع الفراغ من تقرير ما ألقاه السيّد الأستاذ (مدّ ظله العالی) في باب صلاة المسافر في الثالث من ربيع الثاني من شهور السنة ١٣٦٩ هـ . ق.
وأنا العبد المفتقر إلى رحمة الله وفضله، ابن من لأطبق أداء حقوقه الحاج عليّ المنتظري، حسين عليّ المنتظري النجف آبادي.

فهرس المصاا

- ١ - اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي». أصله «معرفة الناقلين»: لأبي عمرو، محمد بن عمر الكشي (من أعلام القرن الرابع). اختاره شيخ الطائفة. تحقيق الشيخ حسن المصطفوي. نشر جامعة مشهد الرضوي.
- ٢ - الإرشاد (إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان): للعلامة الحلبي، جمال الدين أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ). تحقيق الشيخ فارس الحسنون. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، في مجلدين - ١٤١٠ هـ.ق.
- ٣ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: لشيخ الطائفة، أبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ). تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان. نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، ٤ مجلدات.
- ٤ - الأشعثيات (الجعفریات): يرويه أبو علي، محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي (من أعلام القرن الرابع). طبعت مع قرب الإسناد. أفسيت مكتبة نينوى الحديثة - طهران.
- ٥ - أعيان الشيعة: للسيد محسن الأمين (١٢٨٤ - ١٣٧١ هـ) تحقيق حسن الأمين. نشر دارالتعارف - بيروت، ١٠ مجلدات - ١٤٠٣ هـ.ق.

٦ - الأمالي: للشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ). أفسيت مكتبة الداوري - قم، في مجلدين.

٧ - الانتصار: للسيد المرتضى، علي بن الحسين (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ). أفسيت منشورات الشريف الرضي - قم.

٨ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: للعلامة، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١١ هـ): ١ - أفسيت مؤسسة الوفاء - بيروت. ٢ - نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، ١١٠ مجلد. مع تفاوت الطبعتين في ترتيب أرقام بعض المجلدات.

٩ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لأبي الوليد، محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ أو ٥٩٧ هـ). نشر مكتبة التجارية الكبرى - مصر، في مجلدين.

١٠ - البيان: للشهيد الأوّل، شمس الدين، أبي عبدالله، محمد بن مكّي (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ): ١ - أفسيت مجمع الذخائر الإسلامية (من طبعته الحجرية) - قم. ٢ - تحقيق الشيخ محمد الحسّون. نشر بنياد فرهنگي المهدي «عج» - قم.

١١ - تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري): لأبي جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ). أفسيت مكتبة أرومية - قم، ٨ مجلدات.

١٢ - التحرير (تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية): للعلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ). أفسيت مؤسسة آل البيت «ع» لإحياء التراث (من طبعته الحجرية). جزءان في مجلد.

١٣ - التذكرة (تذكرة الفقهاء): للعلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ): ١ - أفسيت المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية (من طبعته الحجرية) - طهران، في مجلدين. ٢ -

تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) - قم. خرج منه ٥ مجلدات.

١٤ - تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): لأبي عبدالله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ على قول). أفسيت دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٠ جزء في ١٠ مجلدات.

١٥ - تنقيح المقال في علم الرجال: للشيخ عبدالله بن محمد حسن المامقاني (١٢٩٠هـ - ١٣٥١هـ) نشر المطبعة المرتضوية (طبعة حجرية) - النجف الأشرف، ٣ مجلدات - ١٣٥٢هـ.

١٦ - التوحيد: للشيخ الصدوق، أبي جعفر، محمد بن علي بن بابويه (ت ٣٨١هـ). تصحيح وتعليق السيد هاشم الحسيني. نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم.

١٧ - التهذيب (تهذيب الأحكام في شرح المفصلة): للشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ): ١ - تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان. أفسيت دار صعب ودار التعارف - بيروت، ١٠ مجلدات - ١٤٠١هـ. ٢ - أفسيت مكتبة الفراهاني (من طبعته الحجرية) - طهران، في مجلدين.

١٨ - جامع المقاصد في شرح القواعد: للمحقق الثاني، الشيخ علي بن الحسين الكركي (ت ٩٤٠هـ). تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) - قم، ١٤ مجلداً - ١٤١٥هـ - ١٤٠٨هـ.

❦ الجعفریات . راجع الأشعنيات.

١٩ - الجوامع الفقهية: مجموعة من تأليفات القدماء في الفقه، منها: المقنع، والهداية، والغنية. وللكتاب طبعتان:

- ١ - طبعة حجرية بخط محمدرضا الخونساري وابنه محمدعلي - طهران، ١٢٧٦ هـ.
وفيه رسالة في ترجمة أبي بصير.
- ٢ - طبعة مصورة من تلك الطبعة، أفسيت انتشارات جهان - طهران، مع حذف الرسالة الرجالية.
- ٢٠ - الجواهر (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام): للشيخ محمدحسن بن باقر النجفي (ت ١٢٦٦ هـ). نشر دارالكتب الإسلامية - طهران، ٤٣ مجلداً.
- ٢١ - الحدائق (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة): للشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦ هـ). نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ٢٥ مجلداً.
- ٢٢ - الخصال: للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ). تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري. نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم.
- ٢٣ - الخلاف (الخلاف في الأحكام، أو مسائل الخلاف): للشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ): ١ - نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، خرج منه ٤ مجلدات. ٢ - نشر المطبعة الإسلامية - طهران، جزءان في مجلد - ١٣٦٩ هـ. (المطبوع بأمر من آية الله العظمى البروجردي، بنفقة المغفور له: الحاج محمد حسين كوشانيور).
- ٢٤ - دراسات في المكاسب المحرمة: من أبحاث المقرر المحقق - دامت بركاته. نشر التفكر - قم، خرج منه جزء واحد - ١٤١٥ هـ.
- ٢٥ - دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية: من أبحاث المقرر المحقق - دامت بركاته. نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ودارالفكر - قم، ٤ مجلدات - ١٤١١ - ١٤٠٨ هـ.
- ٢٦ - الدروس الشرعية في فقه الإمامية: للشهيد الأول، الشيخ محمدبن مكّي (٧٣٤ -

٧٨٦هـ). تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ٣ مجلدات.

٢٧ - دعائم الإسلام: للقاضي، أبي حنيفة، النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ). تحقيق

أصف بن علي أصغر فيضي. أفسيت مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

٢٨ - الذخيرة (ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد): للمحقق السبزواري، محمد باقر بن محمد

مؤمن (١٠١٧ - ١٠٩٠هـ). أفسيت مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث (من

طبعتة الحجرية).

٢٩ - الذكرى (ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة): للشهيد الأول، الشيخ محمد بن مكّي

(٧٣٤ - ٧٨٦هـ). أفسيت مكتبة بصيرتي (من طبعتة الحجرية) - قم.

٣٠ - رجال الشيخ: للشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ). نشر المكتبة الحيدرية - النجف

الأشرف، ١٣٨٠هـ.

٣١ - رجال النجاشي: لأبي العباس، أحمد بن علي النجاشي (٣٧٢ - ٤٥٠هـ): ١ - تحقيق

السيد موسى الشيبيري الزنجاني. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم. ٢ - أفسيت

مكتبة الداوري - قم.

✽ الرسائل. راجع فرائد الأصول.

٣٢ - رسائل الشريف المرتضى: لعلم الهدى، أبي القاسم، علي بن الحسين (٣٥٥ -

٤٣٦هـ). إعداد السيد مهدي الرجائي. نشر دار القرآن الكريم - قم، ٣ مجلدات -

١٤٠٥هـ.

٣٣ - رسائل الشهيد: مجموعة من رسائل فقهية، منها: نتائج الأفكار، ورسالة مفصلة

وأخرى مختصرة في حكم صلاة الجمعة والترغيب فيها. للشهيد الثاني، زين

الدين بن علي العاملي (٩١١ - ٩٦٥ أو ٩٦٦هـ). أفسيت مكتبة بصيرتي (من

طبعته الحجرية) - قم.

❖ رسالة بحر العلوم. اسمها «مبلغ النظر في حكم قاصد الأربعة من مسائل السفر»: للسيد العلامة، محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي البروجردي (ت ١٢١٢ هـ). أوردها بتمامها في مفتاح الكرامة ٥٤٣/٣ - ٥٠٣.

❖ رسالة الجمعة المفصلة والمختصرة. راجع رسائل الشهيد.

٣٤ - روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: للشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥ أو ٩٦٦ هـ). أفسيت مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث (من طبعته الحجرية).

٣٥ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: للشهيد الثاني. تحقيق السيّد محمد كلانتر. نشر دارالعالم الإسلامي - بيروت، ١٠ مجلدات.

٣٦ - الرياض (رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل): للسيّد علي الطباطبائي (١١٦١ - ١٢٣١ هـ). تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، خرج منه ٧ مجلدات.

٣٧ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: لابن إدريس الحلّي، أبي جعفر محمد بن منصور (٥٥٨ - ٥٩٨ هـ): ١ - تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ٣ مجلدات. ٢ - أفسيت منشورات المعارف الإسلامية (من طبعته الحجرية) - طهران، ١٣٩٠ هـ.

٣٨ - سنن ابن حنبل: لأبي عبد الله، محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧ - ٢٧٥ هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. نشر دار إحياء التراث العربي - بيروت، في مجلدين - ١٣٩٥ هـ.

٣٩ - سنن البيهقي (السنن الكبرى): لأبي بكر، أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ). أفسيت دارالمعرفة - بيروت، ١٠ مجلدات - ١٣٥٥ هـ.

٤٠ - سيرة ابن هشام: لأبي محمد، عبد الملك بن هشام (ت ٢١٨ أو ٢١٣ هـ). تحقيق

مصطفى السقاء، إبراهيم الأيساري وعبدالحفيظ شبلي. أفسيت دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٤١ - السيرة الحلبية: لعلي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (٩٧٥ - ١٠٤٤ هـ)، أفسيت دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٣ مجلدات.

٤٢ - الشرائع (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام): للمحقق الحلي، أبي القاسم، نجم الدين، جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦ هـ): ١ - تحقيق عبدالحسين محمدعلي. نشر مطبعة الآداب - النجف الأشرف، ٤ مجلدات - ١٣٨٩ هـ. ٢ - تعليق السيد صادق الشيرازي. نشر الاستقلال - طهران.

٤٣ - شرح تبصرة المتعلمين: للشيخ ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١ هـ): ١ - تحقيق محمدهادي معرفة. نشر مطبعة مهر - قم. ٢ - تحقيق الشيخ محمد الحسّون. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، خرج منه ٥ مجلدات.

٤٤ - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ). تحقيق أحمد عبدالغفور عطار. نشر دارالعلم للملايين - بيروت، ٦ مجلدات.

٤٥ - الصحيفة السجادية: تشتمل على نيف وخمسين دعاء للإمام الهمام، علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ع) (٣٨ أو ٣٧ أو ٣٦ - ٩٥ أو ٩٤ هـ)

٤٦ - العروة الوثقى: للسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت ١٣٣٧ هـ). نشر المكتبة العلمية الإسلامية - طهران، في مجلدين - ١٣٩٩ هـ. مع تعليقات مراجع الشيعة الإمامية.

٤٧ - غلل الشرائع: للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ). نشر مكتبة الحيدرية - النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ.

- ٤٨ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ). تحقيق السيد مهدي الحسيني. نشر رضا المشهدي - قم، ١٣٧٨ هـ.
- ٤٩ - الغدير في الكتاب والسنة والأدب: للعلامة الأميني، الشيخ عبدالحسين أحمد (ت ١٣٩٠ هـ). نشر دارالكتاب العربي - بيروت.
- * الغنية: لأبي المكارم، حمزة بن علي بن زهرة (٥١١ - ٥٨٥ هـ). راجع الجوامع الفقهية.
- ٥٠ - فرائد الأصول: للشيخ الأعظم، مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ). ١ - أفسيت مكتبة المصطفوي (من طبعته الحجرية مع إضافات) - قم، ١٣٧٤ هـ. ٢ - تحقيق وتعليق الشيخ عبدالله النوراني. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤٠٧ هـ.
- ٥١ - الفوائد الرضوية: للشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٠ - ١٣٥٩ هـ). نشر «انتشارات مركزي» - إيران.
- * فقه الرضا. راجع الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام.
- ٥٢ - الفقه على المذاهب الأربعة: لعبد الرحمان الجزيري. أفسيت دارأحياء التراث العربي - بيروت.
- ٥٣ - الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام. تحقيق مؤسسة آل البيت «ع» لإحياء التراث. نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة، ١٤٠٦ هـ.
- * الفقيه. راجع كتاب من لا يحضره الفقيه.
- ٥٤ - القاموس المحيط: لمجد الدين، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي (٧٢٩ - ٨١٧ هـ). أفسيت دارالمعرفة - بيروت، ٤ مجلدات.
- ٥٥ - قرب الإسناد: لأبي العباس، عبدالله بن جعفر الحميري القمي (من أعلام القرن الثالث ومن أصحاب الإمام العسكري عليه السلام). ١ - أفسيت مكتبة نينوى الحديثة.

طهران. ٢ - تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) - قم، ١٤١٣ هـ.

٥٦ - القواعد (قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام): للعلامة الحلي (٦٤٨ هـ - ٧٢٦ هـ). أفسيت منشورات الشريف الرضي (من طبعة الحجرية) - قم، جزءان في مجلد واحد.

٥٧ - الكافي: لأبي جعفر، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨ هـ). ١ - تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري. نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، ٨ مجلدات. ٢ - الطبعة الحجرية للفروع من الكافي في مجلدين، ١٣١٥ هـ.

٥٨ - الكافي: لأبي الصلاح، تقي الدين بن نجم الدين الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧ هـ). تحقيق الشيخ رضا أستاذي. نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع) - إصفهان.

٥٩ - كامل الزيارات: لأبي القاسم، جعفر بن محمد بن قولويه (ت ٣٦٧ هـ). تصحيح وتعليق العلامة، الشيخ عبدالحسين الأميني. نشر المطبعة المرتضوية - النجف الأشرف، ١٣٥٦ هـ.

٦٠ - كتاب الزكاة: من أبحاث المقرر المحقق - دامت بركاته. نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ونشر التفكر - قم، ٤ مجلدات - ١٤١٣ - ١٤٠٩ هـ.

٦١ - كتاب الصلاة: للشيخ الأعظم، مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ). أفسيت مكتبة الرسول المصطفى - قم.

٦٢ - كتاب الصلاة: لآية الله العظمى، الشيخ عبدالكريم الحائري (١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ). أفسيت مكتب الإعلام الإسلامي - قم.

٦٣ - كتاب من لا يحضره الفقيه: (الفقيه) للشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ): ١ - تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري. نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين -

- قم، ٤ مجلدات. ٢ - نشر المطبعة الجعفرية - لکهنو/ هند، في مجلدین - ١٣٠٧ هـ.
- ٦٤ - كشف الرموز: للفاضل الآبي، أبي علي، زين الدين، الحسن بن أبي طالب (من أعلام القرن السابع). تحقيق الشيخ علي پناه والشيخ حسين اليزدي. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، في مجلدین - ١٤١٠ - ١٤٠٨ هـ.
- ٦٥ - الكفاية (كفاية الأحكام): للمحقق السبزواري، محمد باقر بن محمد مؤمن (١٠١٧ - ١٠٩٠ هـ). أفسيت المهدوي (من طبعته الحجرية) - إصفهان.
- ٦٦ - لسان العرب: لابن منظور، أبي الفضل، أحمد بن علي (٦٣٠ - ٧١١ هـ). أفسيت أدب الخوزة - قم، ١٦ مجلداً - ١٤٠٥ هـ.
- ٦٧ - المبسوط: لشيخ الطائفة، الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ). تصحيح وتعليق السيد الكشفي واليهودي. نشر المكتبة المرتضوية - طهران، ٨ مجلدات.
- ٦٨ - مجمع البيان لعلوم القرآن: لأبي علي، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ). تصحيح السيد هاشم الرسولي والسيد فضل الله الطباطبائي. من منشورات شركة المعارف الإسلامية - طهران، ٥ مجلدات - ١٣٧٩ هـ.
- ٦٩ - مجمع الرجال: للشيخ زكي الدين، المولى عناية الله بن علي القهستاني (من أعلام القرن الحادي عشر). تصحيح وتعليق السيد ضياء الدين (العلامة الإصفهاني). أفسيت مؤسسة إسماعيليان - قم، ٧ أجزاء في ٣ مجلدات.
- ٧٠ - مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: للفقير المحقق، المولى أحمد، المقدس الأردبيلي (ت ٩٩٣ هـ). تحقيق الشيخ آقامجتي العراقي والشيخ علي پناه والشيخ حسين اليزدي. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، خرج منه ١٢ مجلداً - ١٤١٤ - ١٤٠٢ هـ.

٧١ - المختصر النافع: للمحقق الحلبي، أبي القاسم، جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦ هـ). أفسيت مكتبة المصطفوي (من طبعته المصرية) - قم.

٧٢ - المختطف (مختلف الشيعة في أحكام الشريعة): للعلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ):

١ - أفسيت مكتبة نينوى الحديثة (من طبعته الحجرية) - طهران. ٢ - نشر مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - قم، خرج منه ٣ مجلدات.

٧٣ - المدارك (مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام): للسيد محمد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩ هـ). تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) - قم، ٨ مجلدات - ١٤١٠ هـ.

٧٤ - المراسم: لسائر، حمزة بن عبدالعزيز الديلمي (ت ٤٦٣ هـ). تحقيق الدكتور محمود البستاني. أفسيت منشورات الحرمين - قم.

٧٥ - مروج الذهب ومعادن الجوهر: لأبي الحسن، علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٦ هـ). نشر دار الأندلس - بيروت، ٤ أجزاء في مجلدين.

٧٦ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: للمحدث، الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي (١٢٥٤ - ١٣٢٠ هـ): ١ - أفسيت المكتبة الإسلامية (من طبعته الحجرية) - طهران، ومؤسسة إسماعيليان - قم، ٣ مجلدات مع الخاتمة. ٢ - تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) - قم، ١٨ مجلداً بلاخاتمة المستدرك - ١٤٠٧ هـ.

٧٧ - مستد الشيعة في أحكام الشريعة: للمولى أحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٤٤ هـ) وقيل (١٢٤٥ هـ). أفسيت المكتبة المرتضوية (من طبعته الحجرية) - طهران، في مجلدين.

٧٨ - مسند أحمد: لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (١٦٤ - ٢٤١ هـ). أفسيت دار صادر - بيروت.

- ٧٩ - مسند الإمام الكاظم (ع): جمع وترتيب الشيخ عزيز الله العطاردي. نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا (ع) - مشهد الرضوي، ٣ مجلدات - ١٤٠٩ هـ.
- ٨٠ - مصباح الفقيه (كتاب الصلاة): للفقيه الهمداني، الحاج آقارضا بن محمد هادي (ت ١٣٢٢ هـ). أفسيت مكتبة الداوري (من طبعته الحجرية) - قم.
- ٨١ - المصباح المنير: لأحمد بن محمد الفيومي (ت ٧٧٠ هـ). أفسيت دارالهجرة - قم، ١٤٠٥ هـ.
- ٨٢ - معارف الرجال: للشيخ محمد حرز الدين. أفسيت مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ٣ مجلدات - ١٤٠٥ هـ.
- ٨٣ - الاعتبار في شرح المختصر: للمحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ). نشر مؤسسة سيّد الشهداء - قم، في مجلدين.
- ٨٤ - المغازي: للواقدي، محمد بن عمر (١٣٠ - ٢٠٧ هـ). أفسيت دارالمعرفة الإسلامية - إيران.
- ٨٥ - المغني (في فقه الحنابلة): لابن قدامة، أحمد بن محمد (٥٤١ - ٦٢٠ هـ). أفسيت دارالكتاب العربي - بيروت، ١٢ مجلدًا.
- ٨٦ - مفاتيح الشرائع: للمولى محمد محسن، الفيض الكاشاني (ت ١٠١٩ هـ). تحقيق السيّد مهدي الرجائي. نشر مجمع الذخائر الإسلامية - قم، ٣ مجلدات.
- ٨٧ - مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: للسيّد محمد الجواد بن محمد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦ هـ). أفسيت مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث - إيران، ١٠ مجلدات.

❦ المقنع: للشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ). راجع الجوامع الفقهية.

٨٨ - المقنعة في الأصول والفروع: للشيخ المفيد، أبي عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان

(٣٣٦ - ٤١٣هـ). تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٠هـ.

٨٩ - المنتقى (منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان): لنجل الشهيد الثاني،

الشيخ أبي منصور، الحسن بن زين الدين (ت ١٠١١هـ). تصحيح وتعليق علي

أكبر الغفاري. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ٣ مجلدات.

٩٠ - المنتهى (متهى المطلب في تحقيق المذهب): للعلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦هـ).

أُفْسِت (٩) (من طبعته الحجرية) - إيران، في مجلدين.

٩١ - المنجد في اللغة والأعلام: لعدة من المحققين. نشر دارالمشرق - بيروت، الطبعة ٢١.

٩٢ - الموسوعة الرجالية: لآية الله العظمى السيد حسين البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٨٠هـ).

تنظيم الشيخ حسن النوري الهمداني. نشر مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة

الرضوية المقدسة - ٧ مجلدات، ١٤١٣هـ.

❦ الموصليات والميافارقيات: لعلم الهدى، السيد المرتضى (٣٥٥ - ٤٦٣هـ). راجع رسائل

الشريف المرتضى.

٩٣ - المذهب: لابن البراج، القاضي عبدالعزيز البراج (٤٠٠ - ٤٨١هـ). نشر مؤسسة

النشر الإسلامي - قم، في مجلدين - ١٤٠٦هـ.

٩٤ - المذهب البارع في شرح المختصر النافع: لابن فهد الحلبي، أبي العباس، أحمد بن محمد

(٧٥٧ - ٨٤١هـ). تحقيق الشيخ مجتبي العراقي. نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم،

٥ مجلدات.

٩٥ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال: لأبي عبد الله، محمد بن أحمد الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ). تحقيق علي محمد البجاوي. أفسيت دارالفكر - بيروت.

❖ نتائج الأفكار: للشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥ وقيل ٩٦٦ هـ). راجع رسائل الشهيد.

٩٦ - نجاة العباد في يوم المعاد: لصاحب «الجواهر»، الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (ت ١٢٦٦ هـ). الطبعة الحجرية، بخط محمد باقر، ١٣٢٣ هـ، مع ست تعليقات من الأعظم والمراجع. منها تعليقة الشيخ الأنصاري، وتعليقة الآخوند الخراساني، وتعليقة السيد محمد كاظم الطباطبائي «قد هم».

٩٧ - نفائس الغنون في عرائس العيون: لشمس الدين، محمد بن محمود الآملي (من أعلام القرن ٨). تعليق الشيخ أبي الحسن الشعراني. نشر دار الكتب الإسلامية - طهران، ٣ مجلدات - ١٣٧٩ هـ.

٩٨ - النهاية في مجرد الفقه والفتاوي: لشيخ الطائفة، أبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ). أفسيت وانتشارات القدس - قم.

٩٩ - نهاية الأحكام في معرفة الأحكام: للعلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ). تحقيق السيد مهدي الرجائي. أفسيت مؤسسة إسماعيليان - قم، في مجلدين - ١٤١٠ هـ.

١٠٠ - نهاية الأصول: للمقرر المحقق - دامت بركاته (تقريراً لأبحاث أستاذه، آية الله العظمى، السيد حسين البروجردي). طبعته الحديثة المشتملة على المقاصد الثلاثة الأخيرة زيادة على المقاصد الخمسة الأولى المطبوعة سابقاً. نشر التفكر - قم، ١٤١٥ هـ.

١٠١ - الواائل (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة): للشيخ محمد بن الحسن، الحر العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ): ١ - تصحيح وتعليق الشيخ عبد الرحيم

- الرباني والشيخ محمد الرازي. نشر المكتبة الإسلامية - طهران، ٢٠ مجلداً. ٢ -
 تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) - قم، ٣٠ مجلداً - ١٤١٢ - ١٤٠٩ هـ. ٣ -
 الطبعة الحجرية، المشتهرة بطبعة أمير بهادر - طهران، ٣ مجلدات - ١٣٢٤ -
 ١٣٢٣ هـ.

١٠٢ - الوسيلة إلى نيل الفضيلة: لابن حمزة، محمد بن علي الطوسي (من أعلام القرن
 السادس). تحقيق الشيخ محمد الحسّون. نشر مكتبة السيّد المرعشي النجفي. ٥٥

فهرس الموضوعات

كلمة المقرر..... ٧

الفصل الأول

في

صلاة الجمعة

١١

وجوب صلاة الجمعة وبيان بعض ما يشترط في صحة انعقادها ١٣

تفسير آية الجمعة ١٤

إشارة إلى أمرين:

١ - بيان نكتة تاريخية في باب إقامة الجمعة ١٦

٢ - تقسيم مسائل الفقه إلى أصول متلقاة وتفرعات مستنبطة ١٨
طوائف الأخبار التي يستدلّ بها على وجوب الجمعة:

١ - ما تدلّ على وجوب حضور الجمعة بعد فرض انعقادها ٢٢

عناوين جهات البحث في المسألة ٣١

نقل كلمات الأصحاب ٣٢

البحث عن جهتين من الجهات في المسألة:

- الجهة الأولى: هل يشترط في الجمعة حضور الإمام أو من نصبه؟ ٣٦
 ما تدلّ على اشتراط الإمام أو من نصبه ٣٦
 ٢ - الأخبار الدالة على اشتراط الجمعة بالإمام أو من نصبه ٤١
 إشارة إجمالية إلى طبقات رجال الأحاديث ٤٢
 الجهة الثانية: هل تحرم الجمعة في حال الغيبة؟ ٤٩
 ٣ - ما استدللّ بها على ترخيص الأئمة «ع» في إقامتها والجواب عنها ٥٠
 فذلك ما سبق ٦٩
 تذييلان:

- الأول: في بيان وجه الإفتاء بكون الفقهاء مأذونين في إقامة الجمعة ٧١
 وإشارة إجمالية إلى ولاية الفقيه وحدودها ٧٢
 الثاني: في بيان قسمي شروط صلاة الجمعة ٨١
 العدد المعتبر في الجمعة ٨٢
 فرع في بيان حكم ما إذا انعقدت الجمعة ثم انقضّ العدد ٨٧

الفصل الثاني

في

صلاة المسافرين

- ٨٩
 اختلاف العامة في كون القصر عزيمة ٩١
 تفسير آية القصر ٩٢

الشروط المحبرة في القصر:

- ١ - المسافة ٩٤
 الأقوال في تحديد المسافة المحبرة ٩٤

طوائف أخبار المسألة:

- ١ - ما تدلّ على أنّ المسافة المعتبرة بريدان (أخبار الثمانية) ٩٧
- ٢ - ما تدلّ على أنّ المسافة المعتبرة بريد (أخبار الأربعة) ١٠٢
- ٣ - ما تدلّ على أنّ الأربعة مسافة بشرط أن يتعقبها الرجوع (أخبار التلفيق) ١٠٥
- الجمع بين الطوائف الثلاث ١٠٩
- البحث في مقامين:

الأول: هل يعتبر في المسافة التلفيقية عدم كون الذهاب أو الإياب

- أقلّ من أربعة؟ ١١٠
- الثاني: هل يشترط في المسافة التلفيقية كون الرجوع ليومه؟ ١١٣
- ٤ - الأخبار التي يستفاد منها عدم اعتبار الرجوع ليومه، وعمدتها
- أخبار عرفات ١١٧
- المناقشة في الاستدلال بأخبار عرفات ١٢٠
- بحث في سند فقه الرضا ١٢٦
- ٥ - ما ربّما يستفاد منها اعتبار الرجوع لليوم ١٢٨
- المناقشة في الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار ١٢٩
- الأقوال فيمن لم يرجع ليومه في المسافة الملققة ١٣٥
- ها هنا خمس مسائل:

- ١ - مرجع التعبيرات الواردة في تحديد المسافة ١٣٧
- ٢ - تحديد الفرسخ والميل والذراع ١٣٩
- ٣ - حكم الشكّ في المسافة ١٤٢
- هل الظنّ بالمسافة حجة أو لا؟ ١٤٦
- ٤ - حكم الفحص عند الشكّ في المسافة ١٤٨
- ٥ - مبدأ المسافة ١٥٠

- ٢ - قصد المسافة ١٥٦
- ٣ - أن لا يكون كثير السفر ١٥٨
- نقل الأقوال في المسألة ١٥٩
- أخبار المسألة ١٦١
- مخالفة العنوان المشهور للعنوانين المستثنين: ١ - كون بيته معه ٢ - كون السفر عملاً له ١٦٤
- هل يكون لخصوصية التحرف دخل في الحكم أو الاعتبار بصرف الكثرة؟ ١٦٦
- تذييل ومناقشة فيما سبق ١٧١
- ها هنا ست مسائل:
- ١ - حكم من كثر سفره في بعض السنة ١٧٤
- ٢ - حكم من كثر سفره في أقل من المسافة ١٧٧
- ٣ - في أن الإقامة قاطعة للكثرة ١٧٩
- هل الإقامة في المقصد أيضاً قاطعة للكثرة أولاً؟ ١٨٤
- هل يعتبر في الإقامة المقصد؟ ١٨٥
- ٤ - هل تختص قاطعية الإقامة بالمكاري أو يعم؟ ١٨٦
- ٥ - هل يعتبر في الإقامة التوالي أولاً؟ ١٨٧
- ٦ - هل يثبت حكم الكثرة في السفر الثاني أو الثالث؟ ١٨٨
- ٤ - أن لا يقطع السفر بإحدى القواطع ١٩٠
- وفيه فصلان:
- الفصل الأول: في بيان قاطعية الوطن، وتحديدده ١٩٠
- طوائف أخبار المرور بالملك ١٩٤
- إشكالان وتفصيلان ٢٠٠

- تكميل في حكم ما استوطنه ستة أشهر ٢٠٢
- نقل كلمات القدماء في المسألة ٢٠٢
- محتملات رواية ابن بزيغ:
- ١ - إرجاع الرواية إلى ما قاله الصدوق ٢٠٥
- ٢ - حملها على الوطن الشرعي ٢٠٧
- ٣ - حملها على الوطن العرفي ٢١٠
- ما هو محطّ النظر في الأخبار، وتقريب ما سمّوه الوطن الشرعي ٢١٢
- تنبيه وفذلكة لما سبق ٢١٥
- عدم اعتبار قصد الدوام في الاستيطان ٢١٨
- الفصل الثاني:** في بيان قاطعية الإقامة بقسميها: (العزم على إقامة عشرة أيام في مكان وبقاء ثلاثين يوماً متردداً) ٢١٩
- البحث في تحديد الإقامة وخصوصياتها في خمس عشرة مسألة:**
- ١ - هل تكفي الإقامة في البادية أولاً؟ ٢٢٢
- ٢ - هل يعتبر في الإقامة كونها في محلّ واحد أولاً؟ ٢٢٣
- ٣ - اعتبار عدم قصد الخروج من البلد في الإقامة ٢٢٣
- ٤ - هل يكفي في الإقامة اليوم الملقّق أولاً؟ ٢٣١
- ٥ - حكم الليلة الأولى والأخيرة ٢٣٢
- ٦ - حكم إقامة التابع والمكره ٢٣٣
- ٧ - حكم إقامة الصبي ٢٣٤
- ٨ - هل يعتبر في بابي المسافة والإقامة العزم على العنوان أو على الواقع؟ .. ٢٣٤
- ٩ - هل يعتبر في إقامة الشهر إقامة الثلاثين أو يكفي الشهر الناقص؟ ٢٣٦
- ١٠ - لا يعتبر في إقامة الثلاثين مضيتها بنحو التردد ٢٤٠
- ١١ - هل خروج المقيم والمارّ بالوطن خروج موضوعي أو حكمي؟ ٢٤١
- ١٢ - حكم ما إذا عزم على الإقامة ثمّ بداله أن لا يقيم ٢٤٩

- هل يكفي الصوم أو النافلة في استقرار حكم التمام أولاً؟ ٢٥١
- ١٣ - هل الرباعية القضائية تكفي في استقرار حكمه؟ ٢٥٢
- ١٤ - إذا عزم على الإقامة ثم بدّله فهل يكون البداء كاشفاً أو ناقلاً ٢٥٤
- هل يكفي الصوم أو النافلة في استقرار حكم الإتمام أولاً؟ ٢٥٥
- ١٥ - حكم خروج المقيم إلى ما دون المسافة ٢٥٧
- ٥ - أن لا يكون السفر في معصية الله ٢٦٧
- أقسام سفر المعصية ٢٦٩
- ها هنا سبع مسائل:
- ١ - حكم ما إذا كان بعض السفر معصية وبعضه طاعة، وبيان أقسامه
- الأربعة ٢٧٣
- ٢ - إذا تبدّل قصد المسافر في منزل من منازل السفر ٢٧٨
- ٣ - حكم حال الرجوع من سفر المعصية ٢٨١
- ٤ - حكم ما إذا كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة والمعصية ٢٨٣
- ٥ - إذا نذر أن يتم الصلاة فسافر ٢٨٤
- ٦ - هل الاعتبار في العصيان بالاعتقاد أو الواقع؟ ٢٨٥
- ٧ - إذا صام العاصي بسفره فتبدّل قصده بعد الزوال ٢٨٦
- تذنيب في حكم سفر الصيد وبيان أقسامه الثلاثة ٢٨٧
- البحث عنه في مقامين:
- المقام الأوّل: في أن أيّاً من أقسامه يوجب القصر ٢٨٧
- طوائف أخبار سفر الصيد وتحقيق المسألة ٢٨٨
- حكم سفر الصيد إذا كان للتجارة ٢٩١
- استكشاف النصّ من فتوى الأعظم ٢٩٢
- عدم بناء المشايخ الثلاثة على إبداع جميع الأخبار في جوامعهم ٢٩٣

المقام الثاني: في بيان حكمه التكليفي من حيث الحرمة والإباحة ٢٩٤

٦ - الوصول إلى حد الترخّص ٢٩٩

تعيين حدّ الترخّص ٢٩٩

تكميل في رفع التهاافت بين رواية خفاء الأذان ورواية التواري من البيوت ... ٣٠٣

هاهنا ستّ مسائل:

١ - اعتبار حدّ الترخّص في طرف الرجوع أيضاً ٣٠٩

٢ - هل يعتبر حدّ الترخّص في محلّ الإقامة بقسميها أيضاً؟ ٣١١

٣ - عدم اعتبار حدّ الترخّص في السفر المنشأ من غير الوطن ومحلّ الإقامة .. ٣١٣

٤ - إذا اعتقد الوصول إلى الحدّ فصلّى قصرأ ثمّ بان خلافه ٣١٤

٥ - إذا وصل في أثناء الطريق إلى مادون حدّ الترخّص ٣١٤

٦ - إذا كان في سفينة أو نحوها فوصل في أثناء الصلاة إلى حدّ الترخّص .. ٣١٦

إشارة إلى عدم كون القصر والإتمام من العناوين القصديّة ٣١٦

حكم من بداله الإقامة وهو في صلاته ٣١٩

خاتمة فيها ثلاثة أمور مهمة:

١ - القصر في السفر عندنا عزيمة ٣٢١

ثبوت التخخير في المواطن الأربعة ٣٢٢

البحث عنه في مقامين:

المقام الأوّل: في إثبات أصل الحكم ٣٢٢

المقام الثاني: في بيان موضوعه من حيث العدد، ومن حيث السعة

والضيق ٣٢٨

٢ - حكم من أتمّ في موضع القصر ٣٣٦

تذنيب في حكم من قصر في موضع الإتمام ٣٤٥

٣٤٧ ورود إشكال عقلي في المقام والجواب عنه

٣٥٠ حكم ما إذا قصر الجاهل من باب الاتفاق

٣ - حكم ما إذا كان في بعض الوقت حاضراً وفي بعضه مسافراً ٣٥٢

وفيه ثلاث مسائل:

١ - حكم من كان في أول الوقت مسافراً ولم يصل حتى حضر .. ٣٥٤

٢ - إذا كان في أول الوقت حاضراً ولم يصل حتى سافر ٣٦١

٣ - إذا فاتته الصلاة فهل يراعي في القضاء أول الوقت أو آخره؟ . ٣٦٨

فهرس المصادر ٣٧٥