بيان الصلوة

تقرير البحث

فخر الشيعة ومفخر الشريعة

آية الله العظمى

الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

تقرير

آية الله العظمى

الحاج آقا علي الصحافي الگلپايگاني

المجلد الأول

تبيان الصلوة

تقرير البحث

فخر الشيعة ومفخر الشريعة

آية الله العظمى

الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

لمقرره

سماحة آية الله العظمى

الحاج آقا علي الصافي الگلپايگاني

المجلد الأول

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

صافي گلپايگاني، علي، ١٢٨١ -
تبيان الصّلوٰة، تقريراً لبحث فخر الشيعة ـ السيّد حسين الطباطبائي البروجردي رحمه الله/ لمقرره علي الصافي الگلپايگاني. ـ قم: گنج عرفان، ١٤٢٦ ق. = ١٣٨٤.
٨ ج. (٢٣٤٥ ص.)
٢٤٠٠٠ ريال، (دوره) ISBN 9647958-51-X
ISBN 9647958-53-6 ـ (ج. ٢) ISBN 9647958-52-8 ـ (ج. ١)
ISBN 9647958-55-2 ـ (ج. ٤) ISBN 9647958-54-4 ـ (ج. ٣)
ISBN 9647958-57-9 ـ (ج. ٦) ISBN 9647958-56-0 ـ (ج. ٥)
ISBN 9647958-59-5 ـ (ج. ٨) ISBN 9647958-58-7 ـ (ج. ٧)
فهرست نويسي بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي
كتابنامه به صورت زير نويس.
١. نماز. الف. بروجردي، حسين، ١٢٥٣ ـ ١٣٣٠. ب. عنوان
٢ ت ٢ ص / BP ١٨۶
٢٩٧/٣۵٣

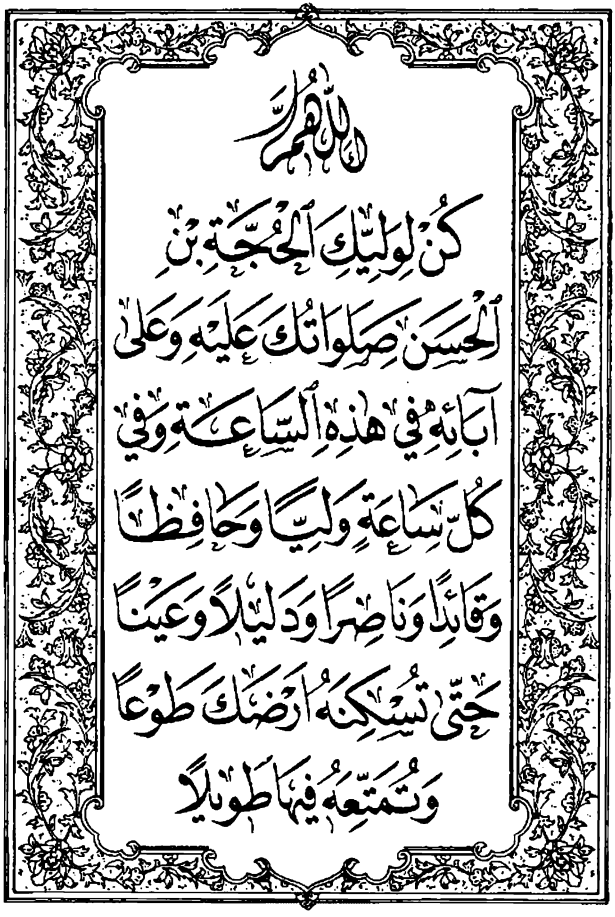
كتابخانه
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
شماره ثبت: ٠١۶۶۵٩
تاريخ ثبت:

اسم الكتاب: تبيان الصّلوٰة / ج ١
المؤلف: سماحة آية‌الله العظمى الحاج آقا على الصافي الگلپايگاني
الناشر: گنج عرفان للطباعة والنشر
الكميّة: ١٥٠٠ نسخة
الطبعة الاولى: ١٧ ربيع الاول ١٤٢۶ هـ‌ق ـ ١٣٨٤ هـ‌ش
المطبعة: كوثر
السعر: ٢٧۵٠ تومان
السعر الدورة: ٢٤٠٠٠ تومان
شابك: ٨ - ۵٢ - ٩٣٣۶٢ - ٩۶۴ ISBN 984 - 93362 - 52 - 8
شابك الدورة: X - ۵١ - ٩٣٣۶٢ - ٩۶۴ ISBN 964 - 93362 - 51 - X

ايران ـ قم المقدسة ـ شارع عمار ياسر ـ مؤسسة گنج عرفان للطباعة والنشر
هاتف: ٧٧۵٩٢٣٧ - ٧٧١۶٢٣٧-٠٢۵١ / ٠٩١٢١۵١٢٢۵٩

بمدرج حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم


اللهم
كن لوليك الحجة بن
الحسن صلواتك عليه وعلى
آبائه في هذه الساعة وفي
كل ساعة وليا وحافظا
وقائدا وناصرا ودليلا وعينا
حتى تسكنه أرضك طوعا
وتمتعه فيها طويلا

مقدمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين والصّلوٰة والسّلام على سيد الانبياء والمرسلين محمد و على آله الطاهرين ولا سيّما عَلى بَقيّةالله في الارضين واللّعنة الدائمة على أعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدّين

وبعد أيّها القارى العزيز هذا الّذي بين يديك هو الكنز العلمي الّذي لاينفد والراوية لضمأن التحقيق الّذي لا يضمأ بعده والقلّة الّتي يصعد اليها كلّ من يطلب العلى ممّا ألّفه بطل العلم والتدبّر آيةالله العظمى الحاج آقا علي الصّافى الگلپايگاني دامت بركاته من محاضرات أبحاث الفقه الّتي القاها سيد الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى السيد آقا حسين الطباطبائى البروجردي﵀ في احكام الصّلوٰة الّتي هي اكثر من ساير ابواب الفقه من حيث الاصول والفروع ونحمدالله و نشكره على ان يوفّقنا بطبعه ونشره.

و فى الختام يجب علينا كمال التقدير من جناب المؤلّف دام عزّه لاجازته لنا

بطبعه و نشره و من كل من ساعدنا في تحقيقه و تصحيحه و تنظيمه، خصوصاً من نجله الشريف الحاج آقا مصطفى الصافي الّذي بذل جهده لاحيائه ولا سيّما من الفاضلين المحترمين، آيتين السيّد محمد الصمدي البهبهاني والشيخ محمّدرضا الكميلي الموحّد، الّذين سعيا في تصحيحه و تنقيحه.

والسّلام على من التبع الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلوٰة والسلام على خير خلقه محمد و آله اجمعين ولا سيا على بقيةالله في الارضين و لعنة الله على أعدائهم من الآن الى قيام يوم الدين.

ولا يخفى عليك أيّها الاخ الأعز أنّ الله تبارك و تعالى لم يخلق الانسان عبثاً و لم يتركه سُدى، كما قال في كتابه الكريم ﴿**أفحسبتم أنّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُم إلَيْنا لاتُرْجَعُونَ**﴾[1] و ﴿**أيَحْسب الإنسان أنْ يُترك سُدى**﴾[2] بل هو مكلف و مأمور بتكاليف واجبة و منهية لابدّ له من الفراغ منها بحكم العقل، ولا يحصل الفراغ منها ألا بالتعلم ممّن جعلهالله واسطة بينه و بين خلقه من الأنبياء والمرسلين من الآدم الى الخاتم محمد بن عبدالله صلوات الله عليهم اجمعين.

والشيعة تعتقد بأن المرجع الوحيد للرجوع اليه و التمسك به للفراغ من هذه التكاليف هو أطاعة الرسولﷺ و أهل بيته الطاهرين عليهم الصلوٰة والسّلام الّذين فرض الله علينا طاعتهم و وجب علينا معرفتهم، وهم النعمة الّتي ذكرها الله

---

(١) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

(٢) سورة القيامة، الآية ٣٦.

تعالى في كتابه، وهم الذين لا تخلو الارض من أحدهم، وهم أمان لاهل الارض ولولا أحدهم في زمان لساخت الارض.[١]

كما نطق بذلك الآيات و هي ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنه فَانْتَهُوا﴾[٢] و﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ الله﴾[٣] و ﴿أَطِيعُوالله وَرَسُولَهُ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم﴾[٤].

وقوله ﷺ في جواب الجابربن عبدالله الانصاري ﷺ السائل عن المقصود من اولى الأمر في الأية الشريفة ﴿هُمْ خُلَفَائِي وَ أَئمة المُسْلِمِينَ بَعْدِي﴾ والحديث هكذا.

وباسناده الى جابر بن عبدالله الانصاري قال لما أنزل الله عزّ و جل على نبيّه محمّد ﷺ ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوالله و أَطِيعُوا الرَّسُول و اولى الامر منكم﴾ قلت يا رسول الله عرفنا الله و رسوله فمن اولوالامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك فقال ﷺ هم خلفائي يا جابر و أئمة المسلمين من بعدي اولهم على بن ابى طالب الحسن ثمّ الحسين ثمّ على بن الحسين ثمّ محمد بن على المعروف فى التوراة بالباقر و ستدركه يا جابر فاذا لقيته فاقرأه منّى السّلام ثمّ الصادق جعفر بن محمدموسى بن جعفر ثمّ على بن موسى ثمّ محمد بن على ثمّ على بن محمد ثمّ الحسن بن على ثمّ سمّى و كنيى حجة الله في أرضه و بقيته فى عباده ابن الحسن بن على، ذاك الّذي يفتح الله تعالى ذكره على يديه مشارق الارض و مغربها، ذاك الّذي يغيب عن

---

١ ـ اصول كافى، ج ١، كتاب الحجة، ص ٣٣٤ الى ٣٣٨.

٢ ـ سورة الحشر، الآية ٧.

٣ ـ سورة آل عمران، الآية ٣١.

٤ ـ سورة النساء، الآية ٥٩.

شيعته واوليائه غيبة لا يثبت فيها على القول بامامته ألاّ من امتحن الله قلبه للايمان، قال جابر فقلت له يا رسول الله فهل ينتفع الشيعة به في غيبته فقال ﷺ أي والذي بعثني بالنبوة أنهم ينتفعون به و يستضيئون بنور ولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس و ان تجلاها السحاب، يا جابر هذا من مكنون سرالله و مخزون علمه فاكتمه إلا عن أهله[1].

وقوله ﷺ في حديث الثقلين «أنّي تارِكٌ فيكُمُ الثَّقَلَيْنَ كِتابَ الله و عِتْرَتي أهْلَ بَيْتي ما إنْ تَمَسَكْتُمْ بِهِما لَنْ تَضِلُّوا أبداً».

ونصه ﷺ في حديث الغدير «مَنْ كُنتُ مَوْلاهُ فَهٰذا عَلِيٌّ مَوْلاه» و هو ﷺ قد بلّغ الرسالة و أدّىٰ الأمانة كما هي حقها و بيّن ما يحتاج اليه الناس من احكام معاشهم و معادهم و مايحتاجون اليه في أمر دينهم و عقباهم الى يوم القيامه و لم يخف في الله لومة لائم مع ما وقع عليه من الاذى كما قال ﷺ ما اوذى نبيّ مثل ما أوذيت.

ولما قضى نحبه قام من نصبه لهذا المقام بأمرالله تعالى و هو وصيه بلافصل و صهره أمير المؤمنين علي بن ابي طالب ﷺ و هو أيضاً مع ما وقع له من المصائب كما قال ﷺ (صبرت و في العين قزى وفي الحلق شجىٰ).

قد أدّعى ما عليه كما هو حقه ثمّ قام الحسن ثمّ الحسين ثمّ علي بن الحسين ﷺ، و جرىٰ ما جرى و مضىٰ ما مضىٰ الى ان بلغ الامر الى الصادقين ﷺ و حصل لهما بفضل الله تعالى مناسبة لبيان الاحكام و فرصة لم يحصل لغيرهما ﷺ وقد

---

(١) تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٤٩٩، ح ٣٣١.

استفادا من هذه المناسبة والفرصة كمال الاستفادة لبيان الاحكام و تربية رجال العلم وقد جمع حولهما رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وقد بذلوا جُهدهم لفهم العلوم و نشرها وقد عدّوا عددهم اربعة الآف رجل فيهم الفقيه والمحدث و الفلسفي والحكمي، واستفادوا من علومهما و صنفوا في كل علم رسالة و سُمّيت باصول اربعة مأة و هم عليهم السلام يُكرمون اصحابهم و يعظّمونهم و يُرجعون الناس اليهم للبحث وقد ملأ الكتب من المدح منهم عليهم السلام لاصحابهم **«قال ابوعبدالله رحم الله زرارة لولا زرارة ونظراؤه لا ندرست أحاديث أبي»**[١].

قال الباقر عليه السلام لأبان «اجلس في (مسجد) مجلس المدينه فأفت الناس فاني أحب ان يُرىٰ في شيعتي مثلك»[٢]. ان أباعبدالله قال لأبان بن عثمان «ان أبان بن تغلب قد روى عنّي رواية كثيرة فما رواه لك عنّي فأروه عنّي»[٣].

واذا مات أبان قال الصادق عليه السلام (موت أبان أوجع قلبي) وكذلك ديدنهم عليهم السلام الى زمان العسكري عليه السلام من بيان الاحكام في كل فرصة حصلت لهم وارجاع الناس الى اصحابهم (احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته و قلت من أعامل و عمّن آخذ و قول من أُقبل فقال العمري ثقتي فما أدّى اليك عنّي فعنّي يؤدّي و ما قال لك عنّي فعنّي قال فاسمع له و أطع فانّه الثقة المأمون قال و سألت أبا محمد عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان و ما قالا لك فعنّي

---

(١) الوسائل، ج ١٨، ص ١٠٤، ح ٢٠.

(٢) رجال النجاشي، ص ٧ ـ ٨.

(٣) الوسائل، ج ١٨، ص ١٠١، ح ٨.

يقولان فاسمع لهما و أطعهما فانّهما الثقتان المأمونان[١].

ولما استشهد العسكريﷺ و وصلت الامامة الى صاحب العصر روحى له الفداء انقطعت السيرة المستمرة من ملاقاة الناس مع الامامﷺ و شرعت الغيبة الصغرى وقد عينﷺ اشخاصاً لرجوع الناس اليهم و هم الرابط بينه و بينهم وهم اربعة رجال اولهم عثمان بن سعيد و ثانيهم محمد بن عثمان بن سعيد و ثالثهم حسين بن روح و رابعهم السمرى.

ولماحان سفر السمرى من الدنيا خرج اليه توقيع من الناحية المقدسة **(بسم‌الله الرحمن الرحيم يا على بن محمد السمرى اعظم الله أجر اخوانك فيك فانّك ميّت ما بينك و بين ستة أيام فأجمع أمرك فلا توصِ الى أحد فيقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت التامة)**[٢].

و بعد موته تمت الغيبة الصغرى و شرعت الغيبة الكبرى و لم يعين روحى له الفداء شخصاً معيناً لرجوع الناس اليه بل بعد ورد التوقيع بخطه الشريف على يد محمد بن عثمان العمرى (أما ما سألت عنه ارشدك الله و ثبتك الى ان قال و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجةالله عليهم)[٣].

فانّهﷺ أرجع الناس الى رواة حديثهم و هم رضوان‌الله تعالى عليهم قد شدّوا رحالهم و بذلوا جُدهم فى بيان الاحكام وارشاد الناس وابطال البدع والدفاع

---

١ ـ الوسائل، ج ١٨، ص ١٠٠، ح ٤.

(٢) بحارالانوار، ج ٥١، ص ٣٦١.

٣ ـ الوسائل، ج ١٨، ص ١٠١، ح ٩، بحار الانوار، ج ٥٣، ص ١٨١.

عن حوزة الدين و احكام سيد المرسلين كمال البذل والجُهد، وقد استشهد بعضهم فى هذا الطريق و صار بعضهم مسجوناً و قد ابتلىٰ بعضهم بالنواصب وأهل البدع وقد أحرقوا كتبهم فجزاهم الله عن الاسلام خير الجزاء ولم يمنعهم عن هذه المجاهده شى و لم يخافوا في طريق الهدى لقلة أهله و قد أخذ الخلف عن السّلف هـذه الطـريقة و خذوا خذوهم.

وكلّما آل سوق الدين الى الكساد لجور الظـلمه و شـياطين الانس والجـن أخرج الله بقدرته رجلاً لاحياء الدين و إطفاء سنن الجـبارين كـالكليني فى المأة الثالثه والمجلسى والوحيد البهبهاني والمجدد الشيرزاى و غيرهم الذين أحيوا الدين وجدّدوا المذهب في رأس كل مأة و لم يستشعن أمر الحوزه المقدسة بـقم مـن هـذا النوائب والمصائب والمحن في هذا الازمان خصوصاً في زمان مؤسس الحوزة العلمية مرحوم آية الله العظمى الحاج الشّيخ عبدالكريم الحائرى ﷺ.

وبعد ارتحاله صار أمر الحوزة الى الزوال و لم تبق على حالته السابقة لكثرة البلاء والمحن على الحوزة والعلماء من الظلمة ودخالتهم في امر الحوزة و تشتت بال العلماء والطلاب من جهة هذا الأمر حتّى لم يتمكّنو لأقامة مجلس العزى له ﷺ و قد بذل المراجع الثلاثة آية الله العظمى السيّد محمد الحجة و آية الله العظمى السيّد محمد التقى الخوانسارى و آيةالله العظمى السيّد صدر الدين الصدر قدس اسرارهـم فى هذا الزمان جُهدهم لحفظ الحوزة و كيانها و تحملوا المصائب والمشاق فجزاهم الله خير الجزاء و حشرهم الله تعالى مع النبي و آله عليهم السّلام حتّى منّ الله تعالى على المسلمين عموماً والحوزة المقدسة خصوصاً بورد بطلٍ من ابطال العلم بـقم و هـو شمس سماء الفقاهة زعيم الحوزة و نائب الحجة آية الله العظمى الحاج آقـا السـيّد

حسين الطباطبائى البروجردي قدس الله نفسه الشريفة.

وكونه طباطبائياً باعتبار انتسابه الى جده السابع والعشرين ابراهيم طباطبا و سلسلة اجداده الآمجاد على ما كتب على لوح قبره الشريف هكذا آية الله العظمى السيّد حسين بن على بن احمد بن على النقى بن الجواد بن المرتضى بن محمد بن عبدالكريم بن المراد بن شاه اسدالله بن جلال الدين الامير بن الحسن بن مجدالدين بن قوام الدين بن اسماعيل بن عباد بن ابى المكارم بن عباد بن ابى المجد بن عباد بن على بن حمزة بن طاهر بن على بن محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن ابراهيم طباطبا بن اسماعيل ديباج بن ابراهيم الغمر ابن الحسن المثنى.

و بعد أقامته بقم شرع فى التدريس و تربية الطلاب و أحيىٰ العلم والعلماء بذكر اقوالهم و طبع كتبهم و نشرها ولولا احتمامه﵀ لم يكن اليوم منها عين ولا أثر، وبعد انتشار وروده بقم المقدسة جمع حوله للاستفادة من جنابه جمع كثير من العلماء والفضلاء و صار مجلس درسه حينئذٍ مجلساً خطيراً ثميناً قيّماً محل جولان الابطال يحضره كل من صار مرجعاً للمسلمين بعد ارتحاله و بعد اجابة دعوة ربه المرجع الدينى الاعلىٰ المغفور له آية الله العظمى السيّد ابى الحسن الاصفهانى﵀ انتهت اليه الرياسة العامة للمسلمين و نشر لواء الاسلام من الشرق الى الغرب ولاجل خلوص نيته هيأ الله له الفرصة والمناسبة لترويج الدين فجزاه الله خير الجزاء و حشره مع اجداه الطاهرين.

لا يخفى عليك أيّها القارى الكريم هذا الّذي بين يديك هو السفر العلمي الجليل من تقريرات دروسه القيّمة الّذي القاه﵀ فى محاضرات الثمينة في أحكام الصّلوٰة الّتي هي من أعظم مباحث الفقه من حيث كثرة الفروع والانواع في مجمع

عظيم من جهة الكميّة والكيفيّة الّذي جمع فيه رجال العلم والدّين و ورد في البحث فيه مع النشاط العلمي و صعد فيها قللها الرفيعة و فتح أقفال قصورها العظيمة بعبارات كافية شافية وافية سهل التناول لكل من حضره مع كون مطالبها بعديمة في فنها صعبة من حيث استنباطها من مصادرها.

و قد جمع بين المتناقضات فى مقام التدريس لانّها مع كونها مطالب مهمّة جديدة مشكلة من حيث البناء والمبنىٰ وأقامة الدليل والاشكال فيها وألقائها بانواع مختلفة وبقوله (أنا في كل يوم رجل) لكن لاجل كونه ذي بيان بليغ و تسلّط قوى على ردّ الفروع على الاصول وذكر المتشابهات والشواهد المناسبة للموارد كل من حضر فى مجلس درسه يقدر على الاستفادة من جنابه وأقتفائه من هذه الشجرة الطيّبة المثمرة بقدر استعداده.

الّذي قرّره العلاّمة آية الله العظمى الحاج آقا على الصّافي الگلپايگانى دامت بركاته من بحوثه الشريفة الّذي حضر مجلس درسه من اوّل ورده بقم و شروعه فى التدريس حضور تعمّق و تدبر و هو يعتقد بجودة ذهنه و دقّة نظره و جولان فكره و لهذا يسمع كل ايراد منه و أجاب مع أنّ التّكلّم في مجلس درسه مشكل يحتاج الى الجسارة من جهة مهابته و تسلّطه على الاقوال من العامّة والخاصّة وكتبهم ولم تكن مسئلة او فرع قابلة للبحث الاّ و له كلام و ايراد عليها و لو نظرت الى هامش الكتاب تصدّق ادعائنا و تعرف مأل الدّرس الى ميدان جولان العلم والدّقة والنّظر والايراد و خرج عن صرف التدريس الى المباحثة ولو أشكل شخص آخر قال «الكلام كل الكلام ما قاله الصافي» و ليس بعده شى قابلاً للبحث.

ولا يخفى عليك انّ الكتاب طبع فى ثمان مجلّدات و لم يكن على منوال لكتب الّتي صنفت في الصّلوٰة من حيث الترتيب و ذلك لانّه ﷺ شرع أوّلاً فى البحث عن صلوٰة الجمعة و ثانياً في الصّلوٰة المسافر ثمّ شرع فى البحث عن أصل الصّلوٰة و آخر بحثه فى الصّلوٰة البحث عن صلوٰة الجماعة.

ولم يرض المقرّر دام عزّه العالى التّخلّف عن سيرته الشريفة و أمر بطبعه كذلك و سمّاه به (تبيان الصّلوٰة) لانّ التبيان على ما في مجمع البحرين[1] معناه (جعل الشيء مبنيّاً مع الحجّة) و حيث كان بناءُ الكتاب على ذكر احكام الصّلوٰة مع الدليل والبرهان و تبين مسائلها و فروعها بالدّليل والبرهان سمّى به.

ولاجل بصيرة الناظر فى هذه الكتب الثمانية نذكر فهرسة ما يشتمل عليه كل مجلد من المطالب.

فمجلّد الاوّل: مشتمل على المقدمه والبحث عن الصّلوٰة الجمعة والمسافر الى حكم قواطع السفر.

والمجلّد الثّاني: مشتمل على البحث عن قواطع السفر الى آخر احكام صلوٰة المسافر من التخيير في أماكن الاربعة.

والمجلّد الثالث: فى المقدمة الاولى والثانية والثالثة والرابعة للصّلوٰة، أعنى فى اعداد الفرائض والنوافل والمواقيت والقبلة والستر والساتر.

والمجلّد الرابع: في حكم لباس المصلّى و فى المقدمة الخامسة أعنى مكان المصلّى و فى المقدّمة السادسة أعنى الاذان والاقامة.

---

١ ـ مجمع البحرين، ص ٥٠٠.

والمجلّد الخامس: في افعال الصّلوٰة من النيّة والقيام و تكبيرة الاحـرام والقرائة.

والمجلّد السادس: في بقيّة افعال الصّلوٰة من الركوع والسجود والتـشهّد والتّسليم و قواطعها.

والمـجلّد السـابع: فى الخـلل والشكـوك و قـضاء الصّـلوٰات و مـتابعة المأموم للإمام.

والمجلّد الثامن: في صلوٰة الجماعة و صلوٰة الاحتياط و سجدة السّهو.

قبض عليه الرحمه فى يوم الخميس من شهر شوال المكرم سنة ١٣٨٠ و دُفن فى مدخل المسجد الاعظم الّذي بناها في جوار قبر كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة بنت موسى بن جعفرﷺ و صارت مدينة قم يومئذٍ ضجةً واحدةً لفقده عاش سعيداً ومات سعيداً.

السيد محمد الصّمدى البهبهاني

كتاب الصّلوٰة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله ربّ العالمين والصلوٰة والسلام علىٰ محمد وآله الطاهرين

واللعنة علىٰ اعدائهم من الآن الىٰ يوم الّدين

وبعد فاعلم انّه لما فرغ سيدنا الأستاذ آيةالله العظمى﴿الّذى انتهت اليه الرياسة الدينية الحاج آقا حسين البروجردي الطباطبائى مدظله العالي علىٰ رؤوس المسلمين من مباحث الوصايا وكتبت تقريراته مع ما خطر ببالي القاصر، شرع في المباحث المتعلقة بالصلوٰة وتحقيق مهمات مسائلها في اليوم الثامن من شهر جمادى الثّانية من شهور سنة ١٣٦٧ من الهجرة فاريدان أكتب ما استفدت من افاداته الشريفة في حدود التمكن والاستطاعة مع ماوصل اليه فكري القاصر انشاءالله تعالىٰ، فنقول ومنه التوفيق وعليه التوكل وبه استعين.

كتاب الصَّلوٰة

لااشكال في أن الصّلوٰة من اهم العبادات واقدمها ولاشيء بعد المعرفة افضل منها.

والكلام في كون لفظها من الحقائق الشرعية أو باقية علىٰ معناها اللغوي قد تحقق في الاصول.

وقلنا: بأن ماهية الصّلوٰة ليست من الأمور الّتي أخترعت في شرع الاسلام بحيث لم يكن قبل دين الاسلام منهاعين ولا أثر.

بل قلنا: بأن الصّلوٰة هي عبارةٌ عن عبادة مخصوصة، وخضوع خاص، وتوجه مخصوص الىٰ الرب، وغاية خشوع العبد لمولاه وكانت قبل الأسلام ثابتةً في ساير الشرايع كما ينادى بذلك الكتاب الكريم مثل قوله تعالىٰ نقلاً عن المسيح علىٰ نبينا وآله و عليه السّلام ﴿وأوصَانِي بالصَّلوٰة وَالزَّكوٰة مَادُمتُ حَيّاً﴾[1] ويكون عند الاعراب أيضاً عبادة خاصة مسماة بالصلوٰة ولو لم تكن عبادة حقيقة، ولذا

---

١ ـ سورة المريم، الآية ٣١.

قال الله تعالىٰ ﴿وَمَا كَانَ صَلوٰتُهم عِند البَيْت الامكاءً وتصدية﴾[1] فصلواتهم وان كانت باللهو اشبه، وما كان فيها روح العبادة ولكن المقصود ان عندهم شيئاً متداولاً باسم العبادة مسمّاة بالصّلوٰة.

فالصّلوٰة بعنوان كونها عبادة مخصوصة ليست من الأمور المخترعة في الاسلام، بل كانت قبل الاسلام، غاية الأمر صورتها قد اختلفت بحسب الشرايع وشرع الاسلام أيضاً تصّرف في خصوصياتها، لا أن الاسلام جاء بما لم يكن في الشرايع السالفة، ففرق الصّلوٰة الّتي أمر في الاسلام بادائها مع الصّلوٰة الّتي كانت في الامم السالفة ليست الاباعتبار الخصوصيات، فعلى هذا من اول الاسلام كانت الصلوٰة عبارةً عن العبادة المخصوصة وتصرف الشرع فيها من قبيل التخطئة في المصداق.

وما قلنا من كون الصّلوٰة عبادة خاصة غير مخصوصة بشرعنا لايصير سبباً لانّ يقال: بأنّه علىٰ هذا لو شككنا في اعتبار شيء في الصّلوٰة وعدم اعتباره يصح التمسك بالاطلاقات الواردة بلفظ الصّلوٰة في الباب، والالتزام بعدم دخل ما شك فياعتباره ودخله فيها، والحكم بأن المسلم هو ما اعتبر في الصّلوٰة قبل الشرع وماصار دخله فيها من ناحية الشارع مسلماً لعدم الاجمال علىٰ ما بينت في مفهوم لفظ الصلوٰة، لأنه لوكان نظر الشارع الىٰ اعتبار أمر آخر في الصّلوٰة وجوداً او عدماً كان الازم عليه البيان بمقتضىٰ الحكمة، وحيث لم يبين ذلك فنكشف كون المعتبر عنده ما هو المعتبر في ساير الشرايع.

---

١ ـ سورة الانفال، الآية ٣٥.

لانّا نقول: بأنّه بعدما بين الشارع قولاً وعملاً ما هو المعتبر في الصلوٰة، وما هو دخيل فيها وجوداً او عدماً، حتىٰ نقل من طرق العامة قريب من هذه المضامين «إن النبي ﷺ جاء المسجد فصعد المنبر وصلّى وقال: صلوا كما رايتموني اصلي» فبين ما هي الصّلوٰة عنده، فكل ماورد في القران وفي لسانه ولسان الائمة صلوات الله عليه وعليهم من الاطلاقات الواردة في الصّلوٰة منزلة علىٰ ما هو مراده وبيّنه للناس، فلايمكن حمل الاطلاقات إلّا علىٰ ذلك لا علىٰ ماهي الصّلوٰة عند ساير الشرايع، فافهم.

ثمّ انّه بعد ما عرفت من كون الصّلوٰة حقيقة في عبادة مخصوصة، و ليست اخترعها الشارع، بل كانت قبل شرعنا أيضاً لاثمرة في تطويل الكلام في ما هو معناها في اللغة.

كما لاثمرة في التكلم في أن الصّلوٰة المصطلحة ما خوذة من اى معنى من معانيها اللغوية، وهل هي ما خوذة من مادة (صَلَوَ) أو من مادة (صَلَىَ) أو انّها في اللغة كانت بمعنى الدعاء، والصلوٰة المصطلحة ماخوذة منها، كما لايبعد كونها ما خوذة من الصلوٰة بمعنى الدعاء.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في ما هو المهم في المقام ونقول: إن الكلام في باب الصلوٰة والعلم باحكامها يستدعى بيان اركان.

الركن الاول: في بيان الأمور الّتي ينبغي التكلم فيها قبل التكلم في أصل ماهية الصّلوٰة والاحكام المتعلقة بها وهي امور:

الأمر الاول: فيإعداد الصلوٰة: وهي إمّا فرض وإمّا نفل.

والفرض منها تسعة علىٰ ما قاله العلاّمة ﷺ في القواعد وبعض آخر.

أوّلها: الصلوات اليومية.

ثانيها: صلوٰة الجمعة.

ثالثها: صلوٰة العيدين.

رابعها: صلوٰة الكسوفين.

خامسها: صلوٰة الزلزلة.

سادسها: صلوٰة الآيات.

سابعها: صلوٰة الطواف.

ثامنها: صلوٰة الاموات.

تاسعها: مايلتزمه الانسان بنذر و شبهه.

وبعضهم عدوها سبعة بعدم عد صلوٰة الاموات من الصلوات وان كان عدها من اقسام الصّلوٰة ممكناً بناءً علىٰ ما قلنا من كون الصّلوٰة عبادة مخصوصة وحضوراً خاصاً عند المعبود، لأنّ صلوٰة الميت أيضاً مثل ساير الصلوات وان لم يكن لها ركوع ولاسجود، لانها أيضاً حضور خاص عند المعبود وتوجه العبد الىٰ مولاه وعبادة مخصوصة

وجعل الجمعة مندرجة في اليومية لكونها واحدة منها.

أو خمسة بجعل صلوٰة الزلزلة والكسوفين والآيات كلها واحده وهي الآيات.

أو اربعة بجعل ماوجب بالنذر وشبهه خارجاً عن التقسيم، لأنّ هذا التقسيم

يكون باعتبار ما فرض علىٰ الناس بالاصالة لا مايصير واجباً بالعرض مثل ما وجب علىٰ الشخص بالنذر وشبهه.

ثمّ إن وجوب الصلوات اليومية من الضروريات في الاسلام بحيث لايرتاب في ذلك كل من دخل في ربقة الاسلام.

ومسلم أيضاً بأنها عبارةٌ عن الصلوات الخمس المتعلقة بكل يوم وليلة، وهي أربع ركعات للظهر، وأربع للعصر، وثلاث للمغرب، وأربع للعشاء، وركعتان للصبح وليست زائدة منها عند الخاصّة والعامة، ولم يحك مخالف في ذلك لاعندنا ولاعند العامة إلّا مانسب الىٰ ابي الحنيفة، فانّه قال بوجوب صلوٰة الوتر وهي ثلاث ركعات بادخاله الشفع فيها، ولايعتنى بكلامه ومخالفته لوضوح بطلان كلامه.

وأمّا وجوب صلوٰة الاموات أيضاً من الضروريات ولاخلاف في ذلك بين الخاصة والعامة في مورده وهو ماكان الميت مسلماً.

وأمّا صلوٰة الآيات فوجوبها من متفردات الامامية ولم ينقل وجوبها من العامة، فهم متفقون في عدم وجوبها وان اختلفوا في استحبابها فبعضهم قالوا باستحباب خصوص صلوٰة الكسوف. وبعضهم باستحبابه مع استحباب صلوٰة الخوف. وبعضهم بزيادة استحباب صلوٰة الزلزلة ولم يقل أحد منهم باستحباب الصلوٰة لآيات أُخر كالريح السوداء وغيره.

وأمّا صلوٰة العيدين فالامامية متفقون علىٰ وجوبها مع حصول شرط وجوب صلوٰة الجمعة، وانه إذا ذهب امام واجب الطاعة أو من نصبه الامام لذلك الىٰ الصحراء، وجب علىٰ كل من وجب عليه صلوٰة الجمعة السعى والمشي الىٰ صلوٰة

العيد بالوجوب العيني لا بالوجوب الكفائي.

وأمّا العامة فاختلفوا في ذلك.

فبعضهم وهو ابو حنيفة فكان قائلاً بمقالتنا وانه وجب السعي عينا علىٰ كل أحد ممّن اجتمعت فيه شرائط الوجوب.

وبعضهم قائل بوجوبها بالوجوب الكفائي بمعنىٰ انّه بعد حضور الامام لاقامتها، يجب علىٰ الواجدين لشرط الوجوب الحضور للصلوٰة وجوباً كفائيا بالمقدار الّذي يحفظ حشمة الامام، فبعد حضور هذا المقدار لايجب علىٰ غيرهم.

وبعضهم قالوا باستحباب الحضور للصلوٰة وعدم وجوب ذلك أصلاً لا بالواجب العيني ولا الكفائي.

وأمّا صلوٰة الجمعة فوقع الكلام في أنها هل تكون صلوٰة مستقلة، أو تكون من الصلوات اليومية، فبعض قال بكونها من جملة الصلوات اليومية وعدم كونها صلوٰة مستقلة، وإنّ في يوم الجمعة يكون الواجب ركعتين وفي غير الجمعة أربع ركعات، فصلوٰة الجمعة ظهر مقصور، وقال بعض آخر: بكونها صلوٰة مستقله غير مندرجة في الصلوات اليومية، ولكن بعد اتيان صلوٰة الجمعة في يوم الجمعة لايجب الاتيان بصلوٰة الظهر.

وامّا الكلام في وجوب صلوٰة الجمعة فنقول: إن وجوبها في الجملة من المسلمات ولكن الكلام في جهة أُخرىٰ.

وهي انّها واجبة مطلقاً بلا اشتراط وجوبها بحضور الامام ﷺ أو من نصبه لذلك، أو أن وجوبها مشروط بذلك، وحيث إن هذه الجهة من المطالب المهمة في

الفقة و من المواقع الّتي فيها الخلاف، فنتعرض لمسألة صلوٰة الجمعة بنحو رسالة مستقلة انشاء الله تعالىٰ والحمدلله أولاً وآخراً وصلى الله علىٰ نبينا محمد واله و سلّم واللعنة علىٰ اعداء الله واعدائهم.

فصل
في صلوٰة الجمعة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله والصلوٰة والسلام علىٰ رسول الله وعلىٰ آله آل الله

واللعن علىٰ اعدائهم من الآن الىٰ يوم لقاء الله.

أما بعد فهذه رسالة في صلوٰة الجمعة مشتملة علىٰ تقريرات سيدنا الأستاد آيةالله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردي مدظله وجملة من افاداته الشريفة مع بعض ما خطر ببالي القاصر ونظري الفاتر، ونشرع في الكلام بعونالله تعالىٰ.

فنقول: ان وجوب صلوٰة الجمعة في الجملة من المسلمات ولاينبغى الاشكال في هذه الجهة، وانما الكلام في كيفية وجوبها والجهة المهمة في هذه المسئلة تكون هذه الجهة، وقد وقع الخلاف بين الفقهاء رضوان الله عليهم فيها.

فهم مع اتفاقهم علىٰ وجوب حضور صلوٰة الجمعة إن اقامها الامام عليه السلام أو من نصبه لذلك، اختلفوا في وجوب صلوٰة الجمعة وعدم وجوبها بل وحرمتها مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك مثل زماننا هذا علىٰ اقوال، وحيث إن فهم ما هو مذهب الحق في المقام موقوف علىٰ ما يستفاد من الآيات والأخبار الواردة في باب

صلوٰة الجمعة ومقدار دلالتها، فلابدّ من التعرض لها وذكر الكلام فيها.

أما الايات: فالعمدة فيها قوله تعالىٰ ﴿وَإِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِاللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (١)

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوااللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٢)

﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهواً انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (٣).

واستدلّ بها لوجوب صلوٰة الجمعة مطلقاً حتىٰ مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك، وانها واجبة بالوجوب التعييني بلادخالة هذا الشرط.

فنقول مقدمة لدفع هذا التوهّم بأنّ اول صلوٰة جمعةٍ اقامها النبي ﷺ هي الصلوٰة الّتي اقامها ﷺ في «بطن وادي لبني سالم بن عوف» وهو محل بين مسجد قباء والمدينة، فانّه ﷺ بعدما هاجر من مكّة ونزل قرب المدينة توقف أياما في المحل الّذي يكون فعلاً مسجد القباء، ثمّ خرج وتوجه نحو المدينة فلما بلغ «بطن وادي لبني سالم بن عوف» كان وقت الظهر من يوم الجمعة، فرسم خطّاً بيده الشريفة لأن يصير مسجداً، و صلّى صلوٰة الجمعة في هذا المحل، وهذه الصّلوٰة كانت اول صلوٰة اتىٰ بها النبي ﷺ فهو اقام صلوٰة الجمعة قبل دخوله بالمدينة في المحل المذكور، ولما بلغ الىٰ المدينة وتوقف فيها أقام في كل جمعة صلوٰة الجمعة ايضاً.

---

١ ـ سورة الجمعة، الآية ٩.

٢ ـ سورة الجمعة، الآية ١٠.

٣ ـ سورة الجمعة، الآية ١١.

ولا اشكال في أن احدى سور المدنيّة سورة الجمعة نزلت الآيات المتقدمة أيضاً في المدينة، لانها من جملة آيات سورة الجمعة، فالآيات الشريفة نزلت في المدينة بعد انعقاد صلوٰة الجمعة مدة كما بينا.

وكان شان نزول قوله تعالىٰ (واذا راو اتجارة الخ) هو أن بعدما نزل النبي بالمدينة، وانعقدت الجمعة من ناحيته ﷺ كان النبي ﷺ في يوم الجمعة وقت الظهر مشتغلاً بخطبة صلوٰة الجمعة، أو مشتغلاً باصل الصّلوٰة ـ علىٰ اختلاف التفاسير ـ فورد دحية الكلبي ـ وكان ذلك قبل اسلامه ـ بالمدينة وهو أحد تجار المدينة وجاء بمال التجارة واخبر الناس بوروده بضرب الطبل والطنبور كما هو رسمه لاعلام الناس بوروده ليسارعون اليه للاشتراء، فالحاضرون في المسجد لما سمعوا صوت الطبل تركوا النبي ﷺ وانفضوا اليه إما لاشتراء مال التجارة، أو لاستماع صوت اللهو، ولم يبق في المسجد عند النبي ﷺ إلّا عدة قليلة، فانزل الله تعالىٰ الآية الثالثة المتقدمة وهي قوله تعالىٰ «واذا رأوا الخ» توبيخاً لهم.

فظهر لك من هذه المقدمة أن قوله تعالى (إذا نودي) الىٰ آخر الآيات نزل بعد تشريع صلوٰة الجمعة، وبعد انعقاد الجمعة في المدينة من ناحية النّبي ﷺ لكون الآيات مدنية.

اذا عرفت ذلك فنقول: تارةً يتوهم دلالة الآية علىٰ وجوب تشكيل صلوٰة الجمعة، وانعقادها، وتحصيل شرائطها من العدد وغيره حتىٰ مع عدم حضور الامام بتوهم دلالة الآية علىٰ وجوب السعي لانعقاد صلوٰة الجمعة ووجوب تشكيلها.

وتارةً يتوهم أن الآية ولولم تدلّ علىٰ ذلك، ولكن تدلّ علىٰ انّه لو انعقدت الجمعة واجتمعت الشرائط من العدد وغيره، يجب الحضور، فلو لم يجب الانعقاد

وتهيئة الشرائط وتحصيلها فلا محالة يجب الحضور بعد الانعقاد اقلا ولم يعتبر أن يكون انعقادها بيد الامام ﷺ أو من نصبه لذلك، فلابدّ من البحث في هذين الجهتين:

أمّا الجهة الاولىٰ: فنقول: انّه لادلالة للآية الشريفة علىٰ وجوب اجتماع الناس من الخمسة أو السبعة وازيد لانعقاد صلوٰة الجمعة، بمعنى انّه لايجب الحضور مقدمة حتىٰ تنعقد الجمعة، فلايجب علىٰ الناس تشكيل صلوٰة الجمعة لا بالوجوب العيني ولابالوجوب الكفائي، لأنّ المستفاد من الآية هو وجوب السعي والحضور لصلوٰة الجمعة بعد البناء والاعلام بانعقاد الصلوٰة، لا انّه يجب علىٰ الناس أصل انعقاد الصلوٰة وتشكيلها حتىٰ يجب عليهم الاجتماع في أول ظهر الجمعة وتهيئة العدد يمكن انعقاد صلوٰة الجمعة معه، بل الآية تدلّ علىٰ أن صلوٰة الجمعة الّتي صارت قائمة ونادى المنادى اعني: المؤذن، واعلن واخبر بانعقادها، ويقول (حي علىٰ الصلوٰة) يجب علىٰ الناس السعي اليها، و لا يناد المنادي الابعد حصول مقدمات انعقاد الصلوٰة وهو ينادى لأنّ يحضر الناس حتىٰ يصّلون بالامام.

فالآية متعرضة لوجوب السعي الىٰ الصّلوٰة المتهيأة الجامعه للشرائط، لافي مقام بيان وجوب الحضور لتحصيل شرائط الصّلوٰة من تحصيل الامام والعدد.

والشاهد علىٰ ذلك مع قطع النظر عن نفس سياق الآية وانها دالة علىٰ وجوب السعى الىٰ الصلوٰة، مامّر من أن الآية الشريفة نزلت بعد تشريع صلوٰة الجمعة، و بعد انعقادها من قبل رسول الله ﷺ، فالآية تكون في مقام بيان وجوب السعي والحضور للصلوٰة الّتي شرّعت قبلاً، وكانت واجبة قبل نزول الآية.

والحاصل انّه لايستفاد منها وجوب اقامة صلوٰة الجمعة ووجوب تحصيل مقدمات انعقاد هذه الصّلوٰة علىٰ الناس وتشكيلها، بل يستفاد منها لزوم

الحضور عند انعقادها وتشكيلها، وأنه إذا انعقدت وأقيمت يجب على الناس الحضور، فليست الآية في مقام وجوب ماتوهم أصلاً حتىٰ في زمن النبي ﷺ، بل غاية ما يستفاد منها وجوب الحضور عند الصّلوٰة الاتي قامها رسول ﷺ.

وأمّا الجهة الثانية: فهو أن يقال: ولو لم تفد الآية وجوب تشكيل صلوٰة الجمعة وتحصيل مقدمات انعقادها، ولكن تدلّ الآية علىٰ وجوب السعي بعد النداء، وبعبارة أُخرىٰ لو لم يكن وجوب صلوٰة الجمعة مطلقاً بحيث كان تحصيل مقدماتها الوجودية واجبة، بل كان وجوبها مشروطاً، فلا أقل من أن يقال: اذا حصل الشرط يكون الحضور واجباً يعني إذا حصلت المقدمات قهراً من وجود العدد والامام المتمكن من اداء الخطبة وغير ذلك، وجب علىٰ كل من يسمع نداء صلوٰة الجمعة مع كونه واجداً للشرائط، السعي اليها والدخول في الصلوٰة.

فعلىٰ هذا نستفيد من الآية انّه إذا نودي للصلوٰة يجب الحضور سواء كان اقامها النبي والامام أو من نصبه لذلك أو غيرهم، بل يجب الحضور لوكان مثل زماننا هذا يعني زمان الغيبة المفروض عدم حضور الامام وعدم وجود من نصبه بالخصوص لذلك.

اذ المفروض بمقتضى ظاهر الآية وجوب السعي الىٰ الصّلوٰة بعد النداء بدون اشتراط كون النداء من قبل الامام أو من نصبه لذلك بالخصوص.

ولوقيل باشتراط كون النداء هو النداء الّذي كان من قبل النبي أو الامام صلوات الله عليهما أو من نصبه لذلك.

فيدفعه الاطلاق، لأنّ الآية ظاهرها مطلق ولم يقيد الوجوب علىٰ ماهو ظاهر الاية بهذا القيد، فلو شككنا في دخل هذا القيد في وجوب السعي نتمسك

باطلاق الأمر بالسعي بمجرد النداء، ونحكم بعدم اعتبار ذلك في الوجوب، لأنه لوكان هذا القيد معتبراً في الوجوب كان اللازم علىٰ الحكيم بيانه، فمن عدم البيان نحكم بعدم الاعتبار.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في الجهة الثانية ولكن ما يقتضيه التحقيق هو عدم دلاله الآية الشريفة علىٰ ذلك أيضاً، لأنه بعد ما ثبت في الاصول ان (الالف واللام) للجنس حيث لاعهد، فاذا كان العهد في البين فلايحمل علىٰ الجنس، وكان حملها علىٰ الجنس مع عدم العهد في البين ببركة مقدمات الحكمة، فاذا كان عهد في البين فلامجال لجريان مقدمات الحكمة ولايمكن الحمل علىٰ الجنس، وهذا أمر أوضحناه في محله.

وبعدما تحقّق ذلك نقول: انّه كما بيّنا صلّى رسول الله ﷺ صلوٰة الجمعة قبل وروده بالمدينة في «بطن وادي لبنى سالم بن عوف» وكان اول صلوٰة جمعة صلاها هذه الصلوٰة، ثمّ بعد مادخل في المدينة وأقام الجمعة في ايامها، نزلت الآية المتقدمة في المدينة، فكانت صلوٰة الجمعة معهودة عند الناس خارجاً، وهي صلوٰة جمعة اقامها رسول‌الله ﷺ في كلّ جمعة، وليس ما كان معهوداً عندهم من صلوٰة الجمعة إلّا ما اقامها النبي ﷺ لانها المعهوده عندهم، فاذا قيل (اسعوا الىٰ صلوٰة الجمعة) فلا يأتى بالنظر إلا انّه دعىٰ الىٰ هذه الصّلوٰة الّتي منعقدة في الخارج.

فقوله تعالىٰ (وإذا نودي) لولم يدلّ مع هذه المعهودية في الخارج علىٰ الأمر بوجوب السعي والحضور بخصوص صلوٰة النبي ﷺ ولم نقل بقرينة العهد ظهور الآية في ذلك. فلا مجال لأنّ يقال بدلالة الآية علىٰ وجوب السعي الىٰ كل صلوٰة الجمعة.

ولامجال لهذا التمسك بالاطلاق أو العموم بأن يقال: إن ظاهر الآية دال علىٰ

وجوب السعي إذا نودى للصّلوٰة، بلا اشتراط كون النداء من قبل النّبي أو الامام صلوات الله عليهما.

لانّنا قلنا من عدم امكان حمل (الالف واللام) علىٰ الجنس مع كون العهد في البين والمقام من هذا القبيل، لأنه بعد كون صلوٰة الجمعة الواقعة خارجاً هي التي أقامها الرسول ﷺ وكان المعهود عند الناس من صلوٰة الجمعة هو هذه الصلوٰة، فلابدّ من حمل (الالف واللام) علىٰ العهد لاعلىٰ الجنس، فلا دلالة للآية علىٰ وجوب الحضور والسعي الىٰ كل صلوٰة جمعة حتىٰ يتم الاستدلال، فظهرلك ممّا مرّ عدم امكان الاستدلال بالآية لكلتا الجهتين المتقدمتين.

بل علىٰ ما قلنا يمكن أن يقال: بعدم دلالة الآية علىٰ وجوب الحضور لصّلوٰة الجمعة المتشكلة من قبل امام الأصل، وان كان الحضور واجباً مسلماً بدليل آخر، لانّه مع كون (الالف واللام) في الصّلوٰة الواردة في الآية للعهد، وكان المعهود صلوٰة جمعة رسول الله ﷺ فالآية لاتدلّ إلّا علىٰ وجوب الحضور عند هذاالمعهودة فقط لا الىٰ غيرها.(١)

هذا تمام الكلام في الآية الشريفة وبيان عدم دلالتها علىٰ الوجوب العيني مطلقاً، يعني لا دلالة لها علىٰ الوجوب في غير الصّلوٰة الاتي أقامها النبي ﷺ.

وأمّا الكلام في الأخبار الواردة في صلوٰة الجمعة فلنقدم مقدمة، ثمّ نشرع في

---

١ ـ (اقول: هذا كله مع الاغماض عما ورد في بعض التفاسير من كون المراد بالذكر هو رسول الله ﷺ لانه علىٰ هذا تدلّ الآية علىٰ وجوب الحضور عند النبي ﷺ ، فلا دلالة لها علىٰ وجوب الحضور في غير صلوٰة النبي، لأنه علىٰ هذا يجب الحضور عند رسول الله ﷺ للصّلوٰة . (المقرّر)

ذكر الأخبار ومقدار دلالتها والكلام فيها.

أمّا المقدمة وهي انّه كما قلنا اول صلوٰة جمعة اقامها رسول الله ﷺ كان في «بطن وادي لبني سالم بن عوف» وبعد ذلك أقامها في المدينة الىٰ آخر أيّام حياته، وبعد وفاته اقامها الخلفاء الغاصبين الىٰ زمان نهضة المسلمين علىٰ عثمان ومحاصرتهم إياه في بيته، وبعدما صار محصوراً اجتمع الناس علىٰ علي عليه السلام فأقامها علي عليه السلام ومن هذا نشأ الاختلاف بين العامة.

فبعضهم التزموا بعدم اشتراط السلطان تمسكاً بأن علياً عليه السلام لم يكن سلطانا بل عثمان كان سلطاناً ومع ذلك اقام علي عليه السلام صلوٰة الجمعة، وبعضهم التزموا باعتبار السلطان وقالوا بأن علياً عليه السلام هو السلطان لاجتماع الناس عليه، وعزلهم عثمان عن الخلافة.

وأمّا نحن معاشر الشيعة نقول: بأن علياً عليه السلام هو خليفة رسول الله والامام المفترض الطاعة حقاً من اول الامر، فاقام صلوٰة الجمعة في هذا الحال، لأنّ ذلك حقه، ولم يكن مانع من قيامه بما هو حقه و لم يقمها قبل ذلك، وجلس في بيته حتىٰ لايقع الاختلاف، ويثلم في الاسلام الثلمة لاجل الاختلاف.

وعلىٰ كل حال كان الفرض أن صلوٰة الجمعة تكون في الخارج بنحوما قلنا من انّه كان في زمن النبي ﷺ هو الّذي انعقدها بنفسه الشريفة، وبعده الخلفاء الثلاثة وبعدهم اميرالمؤمنين عليه السلام، وبعده كل من اشغل مقام السلطنة والخلافة الاسلامية، فاقام هذه الصّلوٰة كل من بيده زمام أمور المسلمين حقاً كرسول الله ﷺ وعلي عليه السلام أو غصبا كالخلفاء الغاصبين كما ترىٰ أن المرسوم كان هذا النحو، حتىٰ في هذه الاواخر يعني الىٰ زمان خلافة الخلفاء العثمانين حتىٰ زمان عبد الحميد، وكذلك

في زماننا في بعض الممالك الاسلامية كمصر والحجازو اليمن الّذي تنعقد فيه صلوٰة الجمعة يكون الأمر بهذه الطريقة، فإما أن يقيمها السلطان أو المنصوب من قبله لذلك فتحصّل لك من بيان هذه المقدمة أن مانرىٰ خارجاً من وضع انعقاد صلوٰة الجمعة ليس إلّا بهذه الكيفية.

وكذلك الأمر كان عند سلاطين الشيعة، فإنه لما اسسّ في ايران دولة الشيعة وعمدة اساس ذلك كان في عهد الصفوية، فكان أمر صلوٰة الجمعة كذلك، يعنى كان من الأمور الّتي أمرها بيد السلطان، ولذا كان تعيين امام الجمعة من قبل السلطان حتىٰ في زمان القاجارية، فما نشاهد في الخارج من صلوٰة الجمعة ليس الاهذا، وليس أمرها بحيث يكون بيد كلّ أحد من المسلمين كما نشاهده اخيراً في بعض الامصار والقرى.

فعلىٰ هذا نستكشف من كل ذلك أن أمر صلوٰة الجمعة في الخارج كان بيد السلطان او من يحوّل الأمر من قبله اليه، وأن صلوٰة الجمعة كانت مشهداً عاما، ولها محلاً مخصوصاً يسمى عند العامة بالجامع، وعند العجم مسجد الجمعة، وهو محل يصلى فيه هذه الصّلوٰة، ويكون مشهداً عظيماً يتوجهون الناس مع كثرتهم نحو هذا المحل، لأنه لاتقيم إلا في محل سكونة السلطان أو في كل مصر يكون شخص من قبله موظفاً باقامتها، و لابدّ للناس من الاجتماع من الاطراف من الفرسخ أو الفرسخين في هذا المحل، ولذا ترىٰ ان كل محل يكون مصرا أو بلدا يكون فيه مسجدٌ جامعٌ، وهذا من الشواهد علىٰ كون محل صلوٰة الجمعة محلاً مخصوصاً ومشهداً عاماً معلوماً، فظهر لك ان أمرها خارجاً كان بيد السلطان أو المنصوب لذلك من قبله.

اذا عرفت هذا نتكلم في أخبار الباب، ومايستفاد منها مع كون هذه المقدمة

علىٰ ذكرمنا ومنك، فنقول بعونه تعالىٰ: ان ما استدل به من الأخبار علىٰ الوجوب العيني فيها مطلقاً حتىٰ مع عدم حضور الامام وان كان كثيراً، ولكن من الواضح عدم ربط بعضها بالمقصود، فنحن نتعرض لبعض ما يحتمل دلالته، أو ماتوهم دلالته علىٰ الوجوب فنقول:

الرواية الأولى: ماروها زرارة بن اعين عن ابي جعفر الباقرعليه السلام قال: «انما فرض الله عزّوجلّ علىٰ الناس من الجمعة الىٰ الجمعة خمساً وثلثين صلوٰة، منها صلوٰة واحدة فرضها الله عزّوجلّ في جماعة وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة، عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر و العبد والمراة والمريض والاعمى ومن كان علىٰ رأس فرسخين».(١)

وهذه الرواية متحدة الدلالة مع الرواية ٢ والرواية ١٤ من الباب المذكور، فلاحاجة الىٰ التعرض لها مستقلاً وان كان الاختلاف بينهما في بعض العبارات والمضامين.

أمّا وجه الاستدلال بها: فقيل بأن الرواية تدلّ علىٰ أن صلوٰة الجمعة من الفرائض الواجبه علىٰ الناس إلا علىٰ جماعة الّتي وضع الله عنهم بمقتضى الرواية، فيجب انعقادها علىٰ جميع المسلمين إلا ما استثني منهم.

وفيه أن الرواية تدلّ علىٰ أن صلوٰة الجمعة من جملة الصلوات افترضهاالله تعالىٰ علىٰ الناس، فان كنا نحن وصدر الرواية فقط ـ بدون ماذكر فيها من الطوائف الموضوعة عنهم ـ فلم يكن مجال لهذا التوهّم أصلاً، لعدم كون الرواية الافي مقام بيان

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

أصل مافرضه الله تعالىٰ، ولم تكن في مقام بيان كيفية ما فرضه الله، وما هو شرط في وجوبها، والخصوصيات المعتبرة في هذه الصلوات المفترضة من كل جمعة الىٰ جمعة.

وأمّا الكلام فيها مع ذيلها:

فان قيل: بأن الاستثناء شاهد علىٰ انّها واجبة علىٰ غيرهم، وانّ صلوٰة الجمعة موضوعة عنهم فقط، وواجب علىٰ غيرهم، فالرواية تكون في مقام بيان من وجبت عليه صلوٰة الجمعة ومن وضع عنه هذه الصّلوٰة، ولم يعتبر قيداً زائداً في وجوبها علىٰ من وجب عليه من الناس، فنحكم بالاطلاق بعدم اعتبار شرطية حضور الامام الأصل.

نقول: لاشك في أن من الطوائف المستثناة ممّن وجبت الجمعة عليه، هو من كان علىٰ رأس فرسخين، ومعنى الاستثناء هو عدم الوجوب علىٰ من كان علىٰ رأس فرسخين، يعني: من كان بعده من موضع تقام فيه الجمعة بفرسخين لايجب عليه حضور الجمعة، فيستكشف من ذلك ان فرض المعصومﷺ هو صلوٰة الجمعة المخصوصة المعهودة الّتي لها محل معيّن، وان ممّن لايجب عليه الحضور هو من كان بعيداً بفرسخين من الصّلوٰة المعهودة خارجاً، وإلاّ لو لم يكن النظر الىٰ الجمعة المفروض الوجود المتداولة المقررة، فما معنى استثناء من كان علىٰ رأس فرسخين، لأنّ الاستثناء يكون ممّن وجبت عليهم هذه الصّلوٰة، فوجبت علىٰ الناس إلا عليهم.

فلو فرض عدم كون نظر المعصومﷺ الىٰ الجمعة المفروض وجودها علىٰ وضع معين وفي مكان معين المعهود انعقادها في هذا المكان، فكيف يستثني من المكلفين بالوجوب كل من كان علىٰ رأس فرسخين، لأنه علىٰ هذا لاصلوٰة في

الخارج وفي محل خاص حتىٰ يكون بعض من الناس بعيداً منها بفرسخين.

فنفهم أن المراد الصّلوٰة المعهودة حتىٰ يصح أن يستثنى منها كل من كان بعيداً منها بفرسخين، فالرواية لاتدلّ علىٰ وجوب الحضور عند كل صلوٰة جمعة، بل علىٰ وجوب الحضور علىٰ من وجب عليه الحضور الىٰ الجمعة المعهودة المفروض وجودها في الخارج، وهذه الصّلوٰة هي الصّلوٰة الّتي لايقيمها إلّا من بيده زمام أمر المسلمين، فأفهم.(١)

الرواية الثانية: وهي رواية عمر بن يزيد عن ابي عبدالله عليه السلام (قال: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة، وليلبس البرد والعمامة، و يتوكأ علىٰ قوس أو عصا، وليقعد قعدة بين الخطبتين، ويجهر بالقرائة، ويقنت في الركعة الاولىٰ منها قبل الركوع).(٢)

ونقل صاحب الوسائل هذه الرواية ايضاً(٣)، ولايبعد كونهما رواية واحدة وان كان نقلها مرّتين.

وتوهّم أن هذه الرواية تدلّ علىٰ وجوب صلوٰة الجمعة إذا كانوا سبعة بدون الاشتراط بامر آخر من حضور الامام ونحوه.

---

١ ـ (أقول: علىٰ أن غاية الدلالة انّه لايجب علىٰ المريض وغيره أصلاً حتىٰ مع وجود الامام وانعقاده لها، وأنها تجب علىٰ غيرهم وامّا مع الإمام أو مطلقاً فلا إذليس في مقام بيان ذلك، بل في مقام الفرق بين الاشخاص من الوجوب وتشريعه في حق بعضهم وعدم تشريع الوجوب في حق بعضهم. (المقرّر).

٢ ـ الرواية ٥ من الباب ٦ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٢ من الباب ٢٤ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

ولكن غاية مايستفاد منها ـ بعد حمل لفظ «الجماعة» الواردة في الرواية على الجمعة بقرينة ذيلها من لبس البرد و العمامة وأن يقعد قعدة بين الخطبتين، والجهر بالقراءه ـ بأن المراد من قوله (فليصلوا في جماعة) هو الأمر بأن يصلوا صلوٰة الجمعة، وهذا المقدار لاينفع للمتوهم، لعدم معلومية ماهو صدر الرواية، وعدم معلومية ما هو مرجع في قوله (إذا كانوا) لعدم معلومية اى أشخاص إذا كانوا.

فلايستفاد من الرواية إلا انّه إذا كانوا سبعة نفر فليصلوا في جماعة، وامّا أن المراد أى أشخاص، والتكليف متوجه الىٰ اى طائفة من الناس، فلايفهم منها، فلا دلالة للرواية بانّها واجبة علىٰ كل احد، أو واجبة علي اشخاص مخصوصة، مثل من كان منهم في زمن حضور الامام ﷺ فالرواية من هذه الجهة مجملة، فلايمكن الاستشهاد بها لمّا توهّمه المتوهّم.

الرواية الثالثة: مارواها زرارة عن ابي جعفر ﷺ «قال صلوٰة الجمعة فريضة، والاجتماع اليها فريضة مع الامام، فان ترك رجل من غير علّة ثلث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، ولايدع ثلاث فرائض من غير علّة الامنافق»[1].

وترىٰ بهذا المضمون الرواية ٨ من هذا الباب ولعلها تكونان رواية واحدة وهذه الرواية أيضاً لاتدلّ علىٰ وجوب صلوٰة الجمعة بالوجوب العيني مطلقاً

أمّا أولاً فلان الجمعة الّتي هي فريضة كما صرح بها في هذه الرواية بأن «صلوٰة الجمعة فريضة والاجتماع اليها فريضة مع الامام» هي الجمعة الّتي خارجيتها كانت بنحو الّذي قلنا، ولا اقل من احتمال كون المراد هو صلوٰة الجمعة المعهودة،

---

١ ـ الرواية ١٢ من الباب ١ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

فلاظهور للرواية في كون صلوٰة الجمعة مطلقاً واجبة.

وثانياً قال المعصوم عليه السلام على ما في هذه الرواية «والاجتماع اليها فريضة مع الامام» والاشتراط بالامام أيضاً شاهد على عدم دلالة الرواية على المطلوب، لأنّ المراد ان لم يكن من قوله «فريضة مع الامام» وان الاجتماع مع الامام فريضة، هو امام الأصل بقرينه عدم انعقادها إلا مع من بيده زمام أمور المسلمين وهو الامام، فلا اقل من كونه محتمل الوجهين، فقابل لأنّ يكون المراد من الرواية وجوب الاجتماع في خصوص الجمعة الاتي قامها امام الأصل، وقابل لأنّ يكون المراد منها وجوب الاجتماع مع كل من يقيمها وان لم يكن امام الأصل بناءً على كون المراد من الامام في الرواية هو مطلق من يصير اماماً، فمع كون الاحتمالين في الرواية فلاوجه لحمل الرواية على الاحتمال الثاني، بل غاية الأمر أن الرواية تكون مجملة.

ونظير هذه الرواية الروايات ١٠ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٨ و ١٩ في عدم الدلالة، لأنّ كل هذه الروايات، أولاً تكون واردة لبيان أصل وجوب صلوٰة الجمعة، والتحذير في بعضها على تركها، وثانياً بعد كون وضع صلوٰة الجمعة خارجاً كما قلنا هو انعقادها من ناحية من بيده زمام أمور المسلمين، فالامر بصلوٰة الجمعة والتحذير من تركها راجع الى الجمعة المعهودة الواقعة خارجاً، فلا دلالة لها على الوجوب مطلقاً حتىٰ يستدل بها.

ومثل هذه الطائفة النبويات الّتي نقلت من المعتبر ومن رسالة الشهيد الثاني في الجمعة الّتي نقلها في الوسائل في الباب ١ من أبواب صلوٰة الجمعة وهي الرواية ١٠ الى ٢٧، وهذه الأخبار من النبويات الواردة في طرق العامه، ومع قطع النظر عن ذلك لادلالة لها على المقصود، لأنه مع كون العهد في البين لما فهمت من خارجية

وقوع صلوٰة الجمعة من زمن النبي ﷺ الىٰ هذه الاواخر، فالامر بالجمعه والترغيب اليها والتحذير علىٰ تركها منزل علىٰ المعهود والخارج، لأنّ الالف واللام في «الجمعة» لابد من أن يحمل علىٰ العهد لا علىٰ الجنس، أولا يمكن حمله علىٰ الجنس اقلاً.

والاولىٰ بعدم الدلالة علىٰ الوجوب العيني الروايات ٣ و ٤ و ٨ و ٩ و ١٦ و ١٧ من الباب الأوّل الّذي قال صاحب الوسائل ﷺ في عنوانه باب وجوبها عيناً علىٰ كل مكلف إلّا المهمّ والمسافر الخ، والرواية ٣ و ٤ و ٥ و ٦ من الباب ٤، والرواية ١ و ٣ و ٤ و ٧ و ٩ من الباب ٦ من أبواب صلوٰة الجمعة.

الرواية الرابعة: من الأخبار المتوهّمة دلالتها علىٰ الوجوب العيني مطلقاً الروايتان المذكورتان في الباب ١ و هما أيضاً لو فرض كونهما في مقام بيان وجوب صلوٰة الجمعة وفي مقام بيان من وجبت عليهما هذه الصّلوٰة.[1]

فنقول: بأن غاية مايستفاد منهما هو وجوب صلوٰة الجمعة ووجوب الاجتماع عندها، ونظرهما الىٰ الجمعة المعهودة، فلا تدلاّن علىٰ وجوب الحضور في كل صلوٰة جمعة.

الرواية الخامسة: بعض الروايات الدالة علىٰ اقل عدد تجزى معه صلوٰة الجمعة وتكون مشروعة مع هذا العدد.

وهو أيضاً علىٰ قسمين:

قسم منه لايدل إلّا علىٰ اقل عدد تكون صلوٰة الجمعة مشروعة مع هذا العدد

---

١ ـ الرواية ٥ و ١٨ من الباب ١ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

مثل الرواية ١ من الباب ٢.

وقسم منه ممّا يتوهم دلالته علىٰ وجوب صلوٰة الجمعة علىٰ الناس إذا كانوا سبعة بالمفهوم، أو بالمنطوق مثل الرواية ٢ و ٣ و ٧ و ٨ و ١١ من هذا الباب بنقل الوسائل.

والذي ينبغي أن يقال في هذه الأخبار:

أمّا أولاً فبان هذه الأخبار تكون في مقام بيان حكم آخر وهو اقل عدد تنعقد معه صلوٰة الجمعة لا أمر آخر.

وثانياً لوفرض كونها في مقام بيان وجوب صلوٰة الجمعة علىٰ الناس إذا كانوا سبعة، ولكن لا دلالة لها بأن وجوبها مطلق أو مشروط بامام خاص، لأنّ في هذه الروايات ليس المعصوم ﷺ الافي مقام بيان عدد من تجب الجمعة عليهم لا الخصوصيات الاخرىٰ، وخصوصاً مع ما وقع التصريح في بعضها باشتراط الامام مثل الرواية ١١، والمراد من الامام يحتمل ان يكون امام الأصل المفترض طاعته لاكل أحد، «بل يمكن دعوى انصراف الامام الىٰ امام الاصل، ومثل ذلك الرواية ١ من الباب ٤ و ٢ من الباب ٦ من أبواب صلوٰة الجمعة في الوسائل.

الرواية السادسة: الرواية الّتي رواها زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: تجب الجمعة علىٰ سبعة نفر من المسلمين، ولاجمعة لاقل من خمسة من المسلمين، احدهم الامام، فاذا اجتمعت سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم.[1]

---

١ ـ الرواية الّتي نقلها صاحب الوسائل مرّتين: الاولى: الرواية ٤ من الباب ٢ والثانية: الرواية ٤ من الباب ٤ من ابواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

وهذه الرواية من اقوى ادلة القائلين بالوجوب العيني.

وجه الاستدلال: هو أن ابا جعفر عليه السلام أمر بصّلوٰة الجمعة في صورة اجتماع السبعة إن لم يخافوا أن يأمّهم بعضهم، يعني: يجعلون هذه السبعة من قبل انفسهم إماماً منهم، فتدل الرواية على وجوبها، وعدم الحاجة الىٰ الامام الخاص، لأنه أمر بأن يجعلوا الامام واحداً منهم، يعني: واحداً من السبعة أيّ شخص كان.

ولكن نقول: بأنّ هذه الرواية أيضاً غير قابلةلأنّ تصير شاهداً ودليلاً علىٰ الوجوب المطلق، وعلىٰ كل أحد سواء كان معهم الامام عليه السلام أم لا، لأنّ راوي هذه الرواية هوالصّدوق رحمه الله يعني: هو ناقل الرواية، وقد نقل هذه الرواية في الفقيه، وبعد ما نرىٰ مراراً بانالصّدوق ادخل فتواه في الروايات، يعني: ذكر فتواه بعد ذكر الروايات في تلو الرواية بحيث صار عمله هذا سبباً للشك في بعض الموارد في أن ما ذكره هل هو من ذيل الرواية أو من نفسه بعنوان الفتوى كما في بعض الموارد حصل الاطمينان لنا بأن الذيل ليس جزءً للرواية، بل يكون فتواه رحمه الله ، وحيث أن هذه الرواية أيضاً من الروايات الّتي نقلهاالصّدوق رحمه الله في الفقيه، فيحتمل أن يكون ذيل الرواية أعني: جملة «فاذا اجتمعت سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم» من فتواه رحمه الله.

ونحن وان لم نقل بتسلّم ذلك، ولكن نقول: بعد وجود هذا الاحتمال لم يبق لنا الاطمينان بكون هذه الفقرة من كلام الامام عليه السلام ، ومن ذيل الروايه حتىٰ نأخذ بمدلوله، هذا حال ذيل الرواية.

وامّا صدرها بدون هذا الذيل فيدل علىٰ أن الجمعة تجب علىٰ سبعة نفر، ويجوز اتيانها للخمسة أيضاً، لكن لابنحو الوجوب في ما كان العدد خمسة، وأمّا إذا

كانوا سبعة فيجب انعقادها مع الامام.

ولاوجه لأنّ يحمل الامام الوارد في الرواية المعتبر وجوده وحضوره علىٰ مطلق من يكون عادلاً، ويتمكن من اداء اقل الواجب من الخطبة، بل يحتمل أن يكون المراد الامام الأصل، فلا يجب مع عدم حضور امام الأصل، فافهم[1].

---

١ ـ أقول: ما استفدت من بيان سيدنا الأستاد ـ مدظله ـ هو أن الاشكال في هذه الرواية انما تكون من هذه الجهة ولم يتعرض لاشكال آخر، و لكن خطر ببالي القاصر احتمال آخر وعرضت عليه ـ مدظله ـ

وهو أن الرواية تكون في مقام بيان ذكر اقل عدد تنعقد معه الجمعة، فقال: السبعة احدهم الامام، ثمّ قال: فاذا اجتمعت سبعة ولم يخافوا أمهّم بعضهم) يعنى إذا اجتمعت السبعة، ولم يكن لهم خوف بحيث لا يلتفت الاعداء بانهم اقاموا صلوٰة الجمعة، أولا يكون اطلاعهم بحالهم باعثاً للاضرار بهم، فيقيمون صلوٰة الجمعة، ويكفي في وجوب انعقادها السبعة، ولاحاجة الىٰ الازيد من ذلك اماماً وماموماً وكان ذلك لدفع توهّم اعتبار ازيد من ذلك العدد حتىٰ لايتخيل السائل أو غيره بلزوم كون السبعة معتبراً فيها غير الامام، فالرواية متعرضة لحيث عدم اعتبار ازيد من ذلك العدد في وجوب انعقادها من الامام والمأموم.

وبعد كون الأمر كذلك، وكون صدر الرواية فقط متعرضاً لكفاية السبعة في وجوب الجمعة احدهما الامام، فالذيل ولوفرض كونه جزء الرواية، دال علىٰ أنّها تنعقد مع عدم الخوف بالسبعة، و أمّ بعض من السبعة بعضاً أخر، يعني: واحداً منهم يتم علىٰ الستة الباقية، و لايلزم أن يكون الامام غير السبعة حتّى يكونوا ثمانية

و بعد كون الامام محتملاً لكونه هو امام الاصل، فالذيل غير متعرض لغير ما تعرض له الصدر، و أن هذه السبعة الّتي يدلّ الصدر علىٰ وجوب الجمعة عليهم اذا اجمعتموا، و لم يكن خوف في البين، تنعقد الجمعة بمجرد ذلك بحيث يكون الامام واحدا من السبعة بلا احتياج الىٰ الأزيد من ذلك فالسبعة الواجبة عليهم مع عدم الخوف، و الحال أن يكون احدهم الامام تجب الجمعة عليهم، فالرواية غير دالة الا علىٰ هذا، فالرواية لاتدلّ علىٰ الوجوب مطلقاً علىٰ كل سبعة، اذ يمكن أن يكون المراد السبعة مع الامام الأصل كما عرفت، فتأمل. (المقرّر)

الرواية السابعة: الروايات الّتي رواها سماعة و هي أربعة علىٰ نقل الوسائل[1] و هي الرواية ٣ من الباب ٥ والروايات ٢ و ٦ و ٨ من الباب ٦ من أبواب صلوٰة الجمعة، و هذه الروايات كلها مشتركه في عدم الدلالة علىٰ المقصود، للتصريح في كلها بوجوب صلوٰة الجمعة مع الامام بتعابير مختلفة.

والمراد بالامام، إن لم نقل بكونه هو السلطان الّذي بيده زمام الأمور كما قدمنا في المقدمة، فلااقل من عدم امكان حمله علىٰ مطلق من يتمكن من أن يصير امام الجماعة و ان لم يكن الامام.ﷺ

ولو لم نقل بكون هذه الروايات كلّها دالة علىٰ اشتراط الوجوب بحضور السلطان أعني: الامامﷺ، و لكن لاريب في أن الرواية سماعة تدلّ علىٰ الاشتراط و هي هذه «عن سماعة قال: سألت اباعبداللهﷺ عن الصّلوٰة يوم الجمعة، فقال: أما مع الامام فركعتان، وامّا لمن صلّى وحده فهي أربع ركعات وان صلّوا جماعة».[2]

لان هذه الرواية تدلّ علىٰ أن في يوم الجمعة تكون الصّلوٰة ركعتين مع الامام، و أما لو لم يكن الامام و صلّى وحده يعني: لامع الامام، فلابدّ من أن يصلّي أربع ركعات و إن اتى بصلاته جماعة، ففرض بانّه مع الامام لوصلىٰ و لو بالجماعة فصلاته أربع ركعات، فان تمكن كل شخص عادل علىٰ أن يصير إماماً في صلوٰة الجمعة مثل صلوٰة الجماعة، فلامعنى لأنّ يقول ﷺ «وامّا لمن صلىٰ وحده فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة».

---

١ ـ الرواية ٣ من الباب ٥ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل؛ والرواية ٢ و ٦ و ٨ من الباب ٦ من ابواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٨ من الباب ٦ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

فهذه العبارة دليل علىٰ أن المقصود بالامام في الرواية هو الامام الأصل و المعصوم عليه السلام ، فمع فرض التمكن من اتيان الصّلوٰة جماعة أمر بالصّلوٰة أربع ركعات لعدم وصول اليد بالامام الاصل.

وان كان الامام الوارد في الرواية اعم من الامام الأصل وغيره، فكان اللازم أن يقول «تجب صلوٰة الجمعة مع تمكن الشخص من اتيان صلوٰته بالجماعة» لأنّ الشخص لايتمكن من اتيان صلوٰة الجماعة أيضاً إلّا مع وجود امام عادل، وهو علىٰ هذا الفرض كاف لأنّ يصير اماماً في صلوٰة الجمعة، فمن عدم أمره عليه السلام بصّلوٰة الجمعة مع تمكن الشخص من اتيان صلوٰته جماعة، نستكشف كون الامام المعتبر في صلوٰة الجمعة هو امام الأصل، لا الامام الّذي يكتفى به في صلوٰة الجماعة.

فهذه الرواية تصير دليلاً علىٰ اشتراط وجود السلطان اعنى: الامام أو من نصبه لذلك، في وجوب صلوٰة الجمعة.[١]

الرواية الثامنة: الرواية الّتي نقلها في الوسائل مرتين و هى ما رواها فضل بن عبدالملك قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إذا كان القوم في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر، وانما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين).[٢]

---

١ ـ أقول: و ممّا تفطن به سيدنا الأستاذ مدّ ظلّه من أن المراد من الامام في هذه الرواية هو الامام الأصل يمكن أن يقال: بأن هذه الرواية تصير مؤيداً لكون الامام في سائر روايات الباب أيضاً هو الامام الأصل، و ببركة هذه الرواية يقوّى الاحتمال الّذي قلناه في بعض الروايات المتقدمة: من كون المراد من الامام هو الامام المفترض الطاعة، لا الاعم منه و من غيره. (المقرّر)

٢ ـ الرواية ٦ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل؛ والرواية ٢ من الباب ٣ من ابواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

و هذه الرواية و ان توهّم دلالتها علىٰ وجوب الجمعة بمجرّد اجتماع خمس نفر.

و لكن فيه أيضاً ماقلنا مكررا من أن الوجوب مشروط بوجود من يخطب، و هو كما يحتمل لأن يكون كل من يتمكن من اداء اقل الواجب من الخطبة، كذلك يحتمل لأنّ يكون اشارة الىٰ خصوص من يخطب بحسب المتعارف من صلوٰة الجمعة، ووضعها الخارجي، و ما هو المعهود عند المسلمين، و هو السلطان.[1]

الرواية التاسعة: رواية زرارة (قال: حثنا ابو عبدالله عليه السلام علىٰ صلوٰة الجمعة حتىٰ ظننتُ أنّه يريد أن نأتيه، فقلت: فنغدوا عليك؟ فقال: لا، إنّما عنيت عندكم).[2]

وجه الاستدلال بها: أن أبا عبدالله عليه السلام أمر زرارة باداء صلوٰة الجمعة واتيانها، لأنّ المستفاد من كلامه عليه السلام هو الأمر بأنكم تقيمون هذه الصّلوٰة عندكم بلا حاجة واشتراطها بالامام الأصل، لانه بعدما سأل (بأنا نغدوا عليك) قال: لايلزم ذلك، بل انتم بانفسكم تقيمون صلوٰة الجمعة، فتدل الرواية علىٰ عدم اشتراط صلوٰة الجمعة بالامام الأصل.

و فيه أن المستفاد من الرواية هو أنّه بعد ماحث عليه السلام بصّلوٰة الجمعة وظهر منه

---

١ ـ أقول: لو كان من يخطب اعم من السلطان و غيره، فنوع الاعراب بل كلهم قادرين علىٰ اداء اقل الواجب من الخطبة، فكيف لا يكون في القرية شخص يأتي باقل الواجب منها، فهذا شاهد علىٰ قوة الاحتمال الثاني من أن المراد بمن يخطب هو المعهود ممّن يخطب.

و ان قيل: بان قرئ الاعراب ليست مهمة ومركز الجمعية، فيمكن أن يكون جمع قليل تحت خيمة في موضع و لم يتمكنوا من اداء مقدار الواجب في الخطبة.

فنقول: أنّه مع بعد ذلك يكون لازم هذا حمل الرواية على موردنادر، و هو حمل بعيد، فتأمل. (المقرّر)

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٥ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

التحريض والترغيب بها، تخيل زرارة بأنّه ﷺ أراد ابداء المخالفة والخروج على خليفة الجور وبنى على الحرب والجدال، ولهذا قال زرارة (نغدوا عليك) يعنى نحضر عندك في الصبح.

ومنشأ هذا الخيال ليس إلا ممايرىٰ ويدرى من خارجية صلوٰة الجمعة ووضعها، وانها من المناصب المخصوصة للسلطان، ومن بيده زمام الأمور، فمن تحريص الامام، مع ما يعلم من وضعها، تخيل انّه ﷺ أراد الخروج علىٰ سلطان الجور، لأنه لوحضر لانعقاد صلوٰة الجمعة، فلايعد عمله الاخروجاً علىٰ السلطان، وبناء المخالفة معه، وانه ﷺ حيث يعد نفسه الخليفة والسلطان بنى علىٰ انعقادما هو وظيفته ومنصبه، فمجرد ترغيب ابى عبدالله ﷺ بالجمعة صار سبباًلأنّ يخطر ببال زرارة هو انّه ﷺ اراد الخروج، وابداء المخالفة مع سلطان الجور، و لهذا سأل عنه وقال (نغدوا عليك) فقال ﷺ : لا، انما عنيت عندكم».

فمعلوم مِنْ فهم زرارة أن صلوٰة الجمعة من شئون الخلافة والسلطنة بحيث يعد انعقادها في قبال سلطان الجور مخالفة معه، وعلىٰ تقدير ذلك تشتعل نائرة الحرب والجدال، فاراد أن يحضر في الصبح عنده للخروج وسأل عنه ﷺ عن ذلك، واجاب ﷺ بأنّه لا، يعني: لاتحضروا عندي لصّلوٰة الجمعة، بل تقيمونها عند انفسكم.

فقوله «إنما عنيت عندكم». يحتمل أن يكون المراد من أمره بأنّكم تنعقدونها بانفسكم، ولاحاجة الىٰ حضوري، هو أنّكم تقيمونها في أوطانكم، ولازمه هو انكم إن كنتم قادرين علىٰ انعقادها رسماً بمرأىٰ ومنظر من المخالفين، فتقيمونها بهذا النحو، وإلاّ ان خفتم من المخالفين فتقيمونها خفية، والحاصل الّذي يستفاد من الرواية التحريض والترغيب بها بلاحاجة الىٰ حضور السلطان.

ومحتمل لأنّ يكون المراد من قوله «انما عنيت عندكم» هو أنكم تحضرون صلوٰة الجمعة الّتي يقيمها سلطان الجور أو من نصبه لذلك، فالحاصل علىٰ هذا الاحتمال هو حث ابوعبدالله عليه السلام زرارة وساير الشيعة علىٰ الحضور في صلوٰة جمعة خلفاء الجور و ولاتهم المنصوبين من قبلهم، حتىٰ يحقن بذلك دماء الشيعة، و يصيروا محفوظين، فعلىٰ هذا وجه تحريصه هو التقيه وحفظ مواليهم من الهلكة.

وعلىٰ هذا الاحتمال ليست الرواية دالةً علىٰ كون صلوٰة الجمعة واجبة بلا اشتراطها بالامام الأصل، بل الأمر علىٰ هذا من الامام صدر لجهة أُخرىٰ، وهو الحضور في جمعة المخالفين تقية، وامّا ما هو مورد وجوب صلوٰة الجمعة وكون وجوبها مطلقاً أو مشروطاً فالرواية غير متعرضة له.

ويبعد احتمال الأوّل انّه لو كانت الرواية صادرة علىٰ وفق هذا الاحتمال فلازمه وجوب صلوٰة الجمعة بلا اشتراطها علىٰ السلطان من رأس، والحال أن الاشتراط به في الجملة مسّلم.[1]

---

١ ـ أقول: والشاهد علىٰ أقوائية الاحتمال الثاني في الرواية في النظر، هو أنّه لو كان حث ابي عبدالله عليه السلام في الرواية دالاً علىٰ أن زرارة وغيره من الشيعة قادرين علىٰ انعقادها في أنفسهم، وكان الأمر بهم بذلك بدون حاجة الىٰ حضور الامام عليه السلام:

فإما أن يكون الأمر بانهم يقيمونها في قبال المخالفين علناً فهم غير متمكنين علىٰ ذلك، ولو انعقدت بهذا النحو لانجر الأمر الىٰ قتلهم وهلاكهم، لأنّ عملهم هذا يعد مخالفة لسلطان الجور، ولذا ما اقامها أحد من الائمة عليهم السلام مع ابتلائهم بخلفاء الجور، فلا يأمر ابو عبدالله عليه السلام باتيانها بهذا النحو.

وإما أن يكون المراد من الرواية الأمر باقامة جمعات كثيرة مثلاً في الكوفة، بعد كون جماعة الشيعة كثيرة ولم يتمكنوا من اقامة جمعة عامة، فيقيمون جمعات متشتة في بلد واحد حتىٰ ⇦

الرواية العاشرة: رواية عبد الملك عن ابي جعفر عليه السلام (قال: قال: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلّوا جماعة يعني: صلّوا الجمعة).[1]

وجه الاستدلال بها: أن المستفاد من الرواية كون ترك صلوٰة الجمعة سبباً للهلاك، وانه يجب الاتيان بصّلوٰة الجمعة بلا اشتراطها الىٰ السلطان كما هو ظاهر

⇦ لايصل خبرهم الىٰ المخالفين، مثلاً صلوا الجمعة باقل العدد المعتبر فيها في بيت واحد من الشيعة، وصلوا صلوٰة أُخرىٰ في بيت آخر، وهكذا.

و هذا أيضاً لايمكن الالتزام به، لأنّ لازم ذلك انعقاد جمعات كثيرة مع عدم فصل الفرسخ بينها.

وإما أن يكون حثه و ترغيبه عليه السلام جماعة الشيعة كلهم بصّلوٰة الجمعة بأنكم تقيمونها، وحيث لستم متمكنين من انعقاد صلوٰة جمعة عامة، ولايمكن انعقاد جمعات كثيرة، فتقيمونها ولو بقدر حصول مسماها، مثلاً سبعة منكم أو عشرة منكم أو اكثر بالمقدار الّذي لايبلغ أمركم الىٰ المخالفين، فعلىٰ هذا يكون الحث بجماعة الشيعة لابخصوص زرارة لأنه قال: حثنا، والأمر بقوله (انما عنيت عندكم) هو الأمر و التحريض مع هذا التأكيد بالشيعة، علىٰ مسمى صلوٰة الجمعة.

وهذا أيضاً ممّا يشكل الالتزام به، لأنه كيف يمكن حمل الخبر ـ مع هذا التأكيد بالعموم ـ علىٰ كون الأمر والحث والترغيب علىٰ صرف مسمى صلوٰة الجمعة، و ان كان نظره الىٰ هذا فلايلزم ان يعبر بهذا النحو بأن يأمر كلهم، والحال أن الكل غير متمكنين منها، لأنه لايمكن انعقادها الامع عدة قليلة بمقدار حصول مسماها.

فبعد بُعد محتملات:

الاحتمال الاول، فان لم تقل بقوة.

الاحتمال الثاني، وهو كون مدلول الرواية هو الأمر بحضور صلوٰة جمعة المخالفين لاجل التقية، فلا اقل من عدم الجزم باحتمال وعدم ظهور الرواية فيه، فتأمل. (المقرّر)

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٥ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

اطلاق الرواية.

وفيه أن عبدالملك الراوي للرواية هو عبدالملك بن اعين، وكان أولاد ذكور اعين ثمانية، احدهم زرارة وواحد منهم هذاالراوي يعني: عبد الملك، ولم يكونوا أولاً من الفرقة الناجية، واستبصر بعض منهم مثل زرارة، ولكن استبصار عبدالملك غير معلوم ومورد الخلاف في الرجال.

وعلىٰ كل حال إما يكون عبدالملك غير مستبصر، وباق علىٰ طريقة التسنن، فهو بعدما كان في طريقته من العباد والزهاد، يمكن أن يكون وجه كلام الامام ﷺ هو أن مثلك مع دابك كيف تركت صلوٰة الجمعة، لانها علىٰ مذهبه ـ وهي طريقة العامة علىٰ فرض عدم استبصاره ـ واجبة، فراد الامام ﷺ هو انك لما ذا تركت الجمعة مع كونها واجبة عندك.

فعلىٰ هذا لايمكن الاستدلال بالرواية، لانها كلام صادر منه خطاباً علىٰ من ليس علىٰ طريق الحق و علىٰ وفق مذهبه، لاجل بعض المصالح الّتي يكون الامام عالماً بها.

وان صار مستبصراً وخرج عن طريق الباطل ونهج طريق الحق كما أن يكون قوله ﷺ «مثلك يهلك» مشعراً بذلك، فيحتمل أن يكون هذا الخطاب به والأمر بعد ذلك بأن صلوا الجمعة، هو الأمر بحضوره في جمعة المخالفين تقية، لاجل أنه مع زهده يفرّ من الحضور في اجتماعاتهم، ولايحضر في صلوٰة جمعة المخالفين، وذلك ربما يصير سبباً للفساد فامر ﷺ إيّاه بالحضور في جمعتهم تقيّة.[1]

---

١ ـ أقول: ولوكان المراد، علىٰ فرض كون عبدالملك مستبصرا، غير أمره بالحضور في ⇦

الرواية الحادية عشره: الرواية الّتي رواها الكليني ﷺ[1] في الكافي في باب تهيئة الامام للجمعة وخطبته والانصات عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ﷺ،

⇦ صلوٰة جمعة المخالفين، فلابدّ وأن يكون الأمر بصلوٰة جمعة أُخرىٰ والصّلوٰة الاخرى إما أن تكون صلوٰة تقيم من قبل الشيعة وأهل الحق وهو لم يحضر عندها علىٰ احتمال، أو يكون الأمر بأن تقيموا صلوٰة الجمعة، كان الأمر بتأسيسها بعدما لم تكن مرسومة علىٰ احتمال.

وكلا الاحتمالين بعيد ولايناسب مع سياق الرواية، لانّ مثل عبدالملك مع كونه من العباد والزهاد، ومع كونه من الشيعة علىٰ هذا الاحتمال، كيف لايحضر في صلوٰة الجمعة الّتي تنعقد من ناحية الشيعة، إن كان لهم صلوٰة جمعة خارجاً مرتباً في كل جمعة ولو كانت في السر، وإن كانت صلوٰة الجمعة ممّا يجب عليهم انعقادها ويتمكنون منها، فكيف تركوها هؤلاء الاشخاص مع جلالتهم حتىٰ بلغ الأمر الىٰ أن يقول الإمام ﷺ مثلك يهلك.

وان لم يتمكنوا منها أولا يجب عليهم انعقاد صلوٰة الجمعة، فأيضاما معنى قوله (مثلك يهلك) فهذا مؤيد لكون الأمر والتشدد علىٰ تقدير كونه من أهل الحق علىٰ الحضور في جماعة خلفاء الجور أو من نصب لذلك من قبلهم.

مع أن كون الوارد من المعصوم هو صلوٰة الجمعة غير معلوم، لأنه كما ترىٰ كانت عبارة الرواية (صلوا جماعة يعني صلوا الجمعة) وجملة (يعنى صلوا الجمعة) يمكن أن لاتكون جزء الخبر ومن كلام الامام، ويؤيده أنّه قال يعني: صلوا الجمعة، فقوله (يعنى) بصيغة المضارع لايناسب أن يكون كلام الامام ﷺ لأنه لو كانت هذه الفقرة منه ﷺ كان اللازم أن يقول (اعني) بصيغة المتكلم، فجملة (يعنى صلوا الجمعة) يحتمل أن يكون من اضافات راوى الاول، أو من واحد ممّن يكون في طريق الرواية.

فعلى هذا لو لم تكن جملة (يعني صلوا الجمعة) من جزء الرواية، فالصدر لايدل إلا علىٰ الترغيب والامر والتشدد بالحضور في الجماعة، وأن التشدد شاهد علىٰ كون الأمر بالحضور تقية في صلوٰة جماعة المخالفين. (المقرّر).

١ ـ الكافي، ج ٣، ص ٤٢٢، ح ٦.

ونقلها صاحب الوسائل﵀[1] لكن لافي مورد واحد، بل نقلها متفرقا، وهي رواية مفصلة، وفيها الأمر بالخطبتين.

وجه الاستدلال: أن ماورد في ضمن ذكر الخطبة والأمر فيها، بصورة الخطاب، مثلاً وتقول كذلك، شاهد علىٰ كون صلوٰة الجمعة واجبة وهم يقيمونها وهو﵀ فيهذه الرواية يكون في مقام تعليم الخطبتين، وبيان ما يجب من الخطبة في هذه الصّلوٰة الواجبة، فيستفاد من ذلك كون أصل الصّلوٰة واجبة، ولهذا أمر ﵀ السائل بأن يؤدي الخطبة بنحو ما بيّنه.

وفيه انه، مع قطع النظر عن اضطراب متن الحديث ـ لأنّ بعض جملاته تكون بصورة الخطاب، ومع ذلك في بعض جملاته ادّى الكلام في الفعل أو الضمير بصيغة الغائب او الضمير الغائب، مثلاً قال: ويدعوا ـ ان غاية ما يستفاد من الرواية، هو الأمر بالراوي يعني: بمحمد بن مسلم، بأن يقول كذلك في الخطبة، وانه كانت صلوٰة جمعة في البين.

ولكن بعد كون هذه القضية قضية فى واقعة، فقابل لأنّ يكون هذا الشخص من قبل الأمام ﵀ منصوباً لاقامة صلوٰة الجمعة، وبعد مايكون منصوباً علّمهُ الامام الخطبة، فعلىٰ هذا لاظهور للرواية في كون هذه الصّلوٰة واجبة مطلقاً بدون اشتراطها بالسلطان العادل أو من نصبه لذلك، ولايستفاد منها اذن عام في جواز اتيانها لكل أحد، لأنّ الرواية قابلة للحمل علىٰ مورد الاذن الخاص، ولامانع من أن يكون الراوي و هو محمد بن مسلم مع جلالة شأنه ممّن نصبهُ الامام﵀ لذلك.

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٢٥ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

هذا تمام الكلام في الآية والأخبار الّتي يمكن أن يستدل بها علىٰ وجوب صلوٰة الجمعة بالوجوب العيني مطلقاً يعني بدون اشتراطه بالامام عليه السلام او من نصبه لذلك.

فاذا بلغ الكلام الىٰ هنا نقول: بأن في المسئلة اقوالاً:

أولها: هو وجوب صلوٰة الجمعة بالوجوب العيني علىٰ كل أحد، مع اجتماع الشرايط، بدون كون الوجوب فيها مشروطا بحضور السلطان اومن نصبه لذلك

ثانيها: كونها من المناصب الخاصّة بحيث لاتجب مع عدم السلطان العادل أو من نصبه لذلك، بل لم تكن مشروعة مع عدم وجود هذا الشرط

ثالثها: انّها وإن كانت من مناصب الامام، ولكن اجاز الامام عليه السلام باقامتها إمّا بالفقهاء علىٰ قول من باب ادلة ولاية الحاكم، أو بمطلق الشيعة علىٰ قول، فيكون انعقادها مشروعاً في مثل زماننا، ويجب انعقادها، لأنه بعد وجوبها في الجملة وحصول الشرط، وهو اذن من يكون زمام أمرها بيده وهو الأمام، فيجب انعقادها.

وهنا بعض اقوال أُخر أيضاً مثل الوجوب التخييري بمعنى كون المكلف مخيراً، مع وجود ساير الشرايط المعتبرة في صلوٰة الجمعة، بين أن يصلي في يوم الجمعة صلوٰة الجمعة وبين أن يصلي الظهر.

اذا عرفت هذه الاقوال نقول: بأن لازم القول الأوّل ـ وهو كون وجوب صلوٰة الجمعة وجوباً مطلقاً غير مشترط بالسلطان العادل أو من نصبه لذلك، بل تكون أمرها مثل ساير الصلوات اليومية من هذا الحيث، بمعنى عدم كونها مشترطة الاّ بالسبعه احدهم امام عادل مثل امام صلوٰة الجماعة، غاية الأمر كان متمكناً من

اداء الخطبة وعدم كون الشخص من جملة المستثنيات ـ هو أن تنعقد صلوٰة الجمعة في جميع الاعصار، من زمن النبيﷺ الىٰ يومنا هذا، في كل من الامصار والقرىٰ بفاصلة الفرسخين «يعنى في يوم الجمعة بفاصلة الفرسخين بين صلوٰة جمعة مع صلوٰة جمعة» اخرىٰ تنعقد في جميع البلدان والقرىٰ صلوٰة الجمعة، وجميع الناس الا ما استثنى يتوجّهون نحو هذه الصّلوٰة من بعد الفرسخين أو فرسخ.

ولازم ذلك ايضاً انّه لايرى اجتماع مثل اجتماعها لأنه علىٰ هذا لاصلوٰة غيرها، وفرض الله الاجتماع فيها، فلابدّ من صيرورتها مشهداً عاماً لحضور رجال عندها، وتكون علىٰ هذا، أمرها من الأمور الواضحة لدى كل مسلم ومؤمن، بل تصير من الأمور المعروفة عند غير المسلمين، كما يكون اجتماع النصارى في يوم الاحد، واليهود في يوم السبت في كنايسهم معروفاً.

فلابدّ وأن يكون هذا الاجتماع أيضاً معروفاً مشهوراً ويتخطه الناس نحوه، فلابدّ وأن تكون هذه الفريضة بهذه الكيفية مغروسة في اذهان المتشرعة من الىٰ الخلف.

فعلىٰ هذا القول لابدّ وأن تكون بهذه الانحاء أمر صلوٰة الجمعة، بل وعلىٰ هذا القول لابدّ علىٰ المكلفين تحصيل الشرايط من العدد، وتهيئة شخص عادل متمكن من اداء الخطبة للامامة، بل ويجب تعليم الخطبة وتعلمها مثل قرائة الصّلوٰة، بل ويجب كفاية تحصيل العدالة مع عدم وجود شخص عادل للامامة، بل ويجب علىٰ كل من كان مكلفاً التفحص من كل جانب من جوانبه فرسخين لتحصيل صلوٰة الجمعة، أو عدد تنعقد معها صلوٰة الجمعة، وإن كان الأمر كذلك فكيف يخفى علىٰ احد من المسلمين، بل لابد و أن يكون عندهم من الضروريات، فافهم.

ولازم القول الثاني هو كون صلوة الجمعة صلوة تنعقد مع السلطان العادل أو من نصبه لذلك، فاذا وجد الشرط يجب انعقادها والا فلا.

اذا عرفت ذلك نقول: انّ مانرىٰ وتجري السيرة علىٰ وفقه من زمان رسول الله ﷺ الىٰ هذه الاواخر، هو كون أمر صلوة الجمعة من شئون السلطنة والخلافة بحيث نرىٰ ان انعقادها كان بيد من بيده زمام أمور المسلمين حقاً أم باطلاً، ففي زمان النبي ﷺ كان امرها بيده وهو أقامها، وبعده ﷺ اخذ أمرها من غصب الخلافة، وبعد عهد غاصبين الخلافة وبعد ما حوصر عثمان أقامها علي عليه السلام لانها حقه، وبعد ذلك كل من اخذ مسند الخلافة من خلفاء الجور من بني امية وبني العباس اقامها.

وليس الأمر بحيث اقامها كل من كان، وليس الأمر بحيث تمكن من اتيانها وانعقادها بكل سبع، وليس أمرها مثل ساير الصلوات اليوميه الّتي تقيمها الناس جماعة، ولكل احد أن يصير إماما إذا كان عادلاً، ولكل احد الاقتداء به والحضور في جماعته.

بل أمرها كان بنحو خاص، وله شأن مخصوص، وكان من شئون الخلافة والرياسة، وهذا ما نرىٰ من خارجيّة هذه الصّلوة ولانرىٰ عملاً علىٰ خلافه، وكان الأمر كذلك عند العامة، لانهم يعدون أمر صلوة الجمعة من الأمور المتعلقة بالسلطان، وحيث يكون الأمر كذلك، ولا يفهم الاكون صلوة الجمعة من مناصب السلطان.

فلوكان أمر صلوة الجمعة عند ائمتنا صلوات الله وسلامه عليهم علىٰ خلاف ذلك، وكانت صلوة الجمعة حالها من هذا الحيث كساير الصلوات اليومية، وكان

يجوز لكل سبعة يكون العادل فيهم انعقادها ووجب عليهم، فكيف لم يبينوا ذلك، وكيف لم يقولوا لأحد من اصحابهم، والحال انهم بينوا كل ما كان من قول او فعل من الناس علىٰ خلاف طريقتهم الحقة، ومابقى أمر مخفياً من الأمور الحقة و إن كان اظهار الحق مخالفاً لفتاوىٰ العامة ولاقوالها.

ولو كانت التقية في البين، لكن في مواقع الفرصة أظهروا الحق وأبدوها كما نرىٰ من بياناتهم في ما كان حكم الله علىٰ خلاف ما التزمت به العامة، حتىٰ نرىٰ في باب قنوت هذه الصّلوٰة أن من متفردات الإمامية أنّ لهذه الصّلوٰة قنوتين في الركعة الاولىٰ والثانية، والعامة لا يجبون إلّا قنوتاً واحداً، فهم عليهم السلام بيّنوا الحق، وأن لها قنوتين مع كون بيان هذا الحكم علىٰ خلافهم.

فلو كانت هذه الفريضة المهمة واجبة مطلقاً بالمعنى الّذي قدمناه، وكان حكم الله تعالىٰ هكذا، والحال ان المخالفين جعلوها من مناصب السلطان، فكيف لم يصدر من الائمة عليهم السلام بيان علىٰ ذلك.

فعلى هذا لوكنا نحن والامر كذلك من الوضع الخارجي من هذه الصّلوٰة، وما هو مرتكز عند المسلمين من الخاصّة والعامة، فلم يبق لنا مجال بأن أمر صلوٰة الجمعة من الأمور الّتي تكون من شئون الخلافة مسلما.

إذا فهمت ماتلوناه عليك من كون أمر صلوٰة الجمعة بنحو ما قلنا خارجاً.

فلو لم يقم دليل علىٰ خلاف ذلك ممّا يستفاد منه إما عدم كون هذه مشروطة بالسلطان العادل أو من نصبه لذلك أصلاً علىٰ خلاف مانرىٰ من وضعها في الخارج، أو يستفاد منه أنّه مع فرض كونها من وظائف السلطان، و من بيده أمرها، وهو الامام عليه السلام، لكن اذن باقامتها وانعقادها إما لخصوص الفقهاء، أو لمطلق المؤمنين.

نقول: إن ما يستفاد من الادلة، واقوال القدماء من العلماء رضوان الله عليهم ـ وهو الحق ـ كون وجوب صلوٰة الجمعة مشروطاً بالسلطان العادل.

والشاهد علىٰ ذلك، مع قطع النظر من كون المراد من الامام في أخبار الباب الامام الأصل الّذي نعبر عنه بالسلطان العادل أمور:

الامر الاول: ماورد في دعاء علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام المنقول في الصحيفة السجادية المعتبرة من حيث السند ـ وان كانت الخدشة في النظر في سندها المتداول المنقول في الصحيفة ـ لانّ لها بعض الأسانيد المعتبرة، ونفس مضامين الصحيفة أيضاً شاهد علىٰ كونها منه عليه السلام، لأنّ هذه المضامين العالية لايمكن صدروها إلا عن مقام الولاية.

وهذا الدعاء صريح في كون صلوٰة الجمعة من مناصب الامام عليه السلام حيث قال عليه السلام في هذا الدعاء «اللهم هذا المقام لخلفائك واصفيائك ومواضع أمنائك في الدرجة الرفيعة الاتي ّ اختصصتهم بها قد ابتزّوها وانت المقدر لذلك الىٰ أن قال عليه السلام ـ حتىٰ عاد صفوتك وخلفائك مغلوبين مقهورين مبتزين يرون حكمك مبدّلا ـ الخ»[1] فيستفاد بالصراحة ان هذا المقام وانعقادها من شئون الامام المفترض طاعته.

الامر الثاني: ما قلنا في الرواية السابقة الّتي رواها سماعة[2] حيث أن الظاهر منها، علىٰ ما بيّنا وجهه، كون صلوٰة الجمعة مشروطة بالامام الاصل.

---

١ ـ صحيفة سجادية الدعاء ٤٨.

٢ ـ الرواية ٨ من الباب ٦ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

الامر الثالث: ما يستفاد من الرواية التي رواها محمّد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام (قال تجب الجمعة علىٰ سبعة نفر من المسلمين المؤمنين ولاتجب علىٰ الأقل منهم: الامام، وقاضيه، والمدعى حقّا، والمدعي عليه، والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام).(١)

ومن الواضح القاضي للامام، والمدعي، والمدعى عليه، والشاهدان، وضارب الحدود لايجتمعون عند مطلق من يكون عادلاً وقابلاً لصيرورته امام الجماعة.

إذا المراد بالامام ان كان مطلق من يكون عادلاً ومتمكنا من قرأئة الخطبة، مثل من يصير امام الجماعة في ساير الصلوات، فليس له القاضي والمدعي والمدعىٰ عليه والشاهد ان وضارب الحدود، و ماهي من شئونه وخصائصه، إذ كثيراً ما ليس الامام بهذا النحو بعالم ولامجتهد أصلاً، فمن بيان هذه الاشخاص في الرواية يستفاد أن المراد من الإمام هو إمام الأصل الّذي من شئونه حضور هؤلاء الاشخاص عنده ولو غالباً.

الامر الرابع: الرواية الواردة في صلوٰة العيدين وهي رواية عبدالله بن ذبيان عن ابي جعفر عليه السلام (قال: يا عبدالله ما من يوم عيد للمسلمين اضحى ولافطر إلاوهو يجدد الله لآل محمد صلى الله عليه وآله فيه حزناً، قال: قلت: ولم؟ قال: انهم يرون حقهم في ايدي غيرهم).(٢)

وهذه الرواية تدلّ علىٰ تجديد حزن ال محمد صلوات الله عليهم في كل عيد

---

١ ـ الرواية ٩ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٣١ من أبواب صلوٰة العيدين في الوسائل.

اضحى وفطر، لانهم يرون حقهم في أيدي غيرهم، و من المعلوم أن المراد من حقهم ليس إلّا صلوٰة العيد، لأنّ يوم العيد يوم بروز جلالة الرياسة والخلافة، لأنّ الخليفة يخرج مع الجلال والجبروت لأداء صلوٰة العيد، والناس يجتمعون حوله، فاهل البيت عليهم السلام يرون هذا المقام الّذي هو حق لهم، في ايدى الغاصبين، فمن هنا نستكشف كون صلوٰة العيد من شئون الامامة والخلافة، وإلاّ لاوجه لحزن أهل البيت عليهم السلام لذلك.

والرواية وإن وردت في صلوٰة العيد ولكن بعد كون أمر صلوٰة الجمعة مثل صلوٰة العيد من حيث شرطية امام الأصل فيها وعدمها، فنفهم من كون صلوٰة العيد من مناصب الامام عليه السلام أنّ اقامة صلوٰة الجمعة أيضاً بيده ومن مناصبه عليه السلام.

الامر الخامس: ما نقل في العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام.[1]

والمستفاد منه أيضاً كون صلوٰة الجمعة من مناصب السلطان، مضافاً الىٰ بعض الروايات الأخرىٰ الدالة علىٰ كون صلوٰة الجمعة من المناصب المخصوصة بالامام عليه السلام، وسياتي الكلام فيه انشاء الله، هذا كله حال الروايات.

وامّا اقوال العلماء فنقول: إن المستفاد من كلام السيّد المرتضىٰ رحمه الله في الميافارقيات وسلاّر رحمه الله في المراسم و ابن أدريس رحمه الله[2] هوكون شرط انعقاد الجمعة بالإمام العادل أو من نصبه الإمام لذلك، بل ربما يقال: يحتمل أن يكون هذا هو المتراءى من كلام المفيد رحمه الله بقرينة كلام تلميذه يعنى سلار رحمه الله ذلك.

---

١ ـ الرواية ٦ من الباب ٢٥ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل؛ علل الشرايع، ص ٢٦٤.

٢ ـ السرائر، ج ١، ص ٣٠٣.

ومايظهر من الشّيخ ﷺ من كلامه في النهاية[١] والمبسوط[٢] والخلاف[٣] أيضاً هذا يعني: كونها مشروطة بالامام أو من نصبه الامام لذلك.

لكنّه قال في النهاية[٤] في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كلاما يظهر منه أنّه يجوز للفقهاء انعقاد الجمعة، فَعَدَّ انعقاد الجمعة من جملة ما يكون أمره بيد الفقهاء في حال الغيبة.

وقال في الخلاف، بعدما بين اشتراط انعقاد صلوة الجمعة بالامام الأصل أو من نصبه لذلك، كلاما بصورة الاشكال والجواب، وكان حاصل كلامه هو انّه بعدما قلت من أنّ انعقادها مشروط بالامام أو من نصبه لذلك، فما منشأ تجويز صلوة الجمعة مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك

ثمّ قال: لانا نقول: إن ذلك لما ورد من النص، وذكر الرواية وأنه يستفاد منها الجواز عند عدم وجود المعصوم ﷺ.

فمن كلامه ﷺ من اشتراط انعقاد الجمعة بالامام أو من نصبه لذلك في النهاية والمبسوط والخلاف، ومن كلامه ﷺ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتاب النهاية ومن ذيل كلامه في الخلاف يظهر التعارض بين كلماته في جهتين:

الجهة الاولى: التعارض بين كلامه في النهاية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن للفقهاء انعقاد الجمعة، وبين ذيل كلامه في الخلاف بعد ما قال من اشتراطها

---

١ ـ النهاية، باب الجمعة، ص ١٠٣ و ١٠٧.

٢ ـ المبسوط، ج ١، كتاب صلوة الجمعة، ص ١٤٣.

٣ ـ خلاف، ج ١، ص ٦٢٦.

٤ ـ النهايه، ص ٣٠٢.

بالامام أو من نصبه لذلك، بأنّه يجوز انعقادها للناس ولو لم يكونوا فقهاء.

الجهة الثانية: التنافي بين كلامه في المبسوط والنهاية وصدر كلامه في الخلاف من اشتراط انعقاد صلوٰة الجمعة بالامام أو من نصبه لذلك مع ذيل كلامه في الخلاف بأنه يجوز انعقادها ولومع عدم الامام وعدم من نصبه لذلك.

فكيف يمكن الجمع بين كلماته.

ووجه توجّهنا لكلامه والدقه في فهمه، وفرض توجيه للتهافت الظاهر بين كلماته، هو ان من قبل عصر الشّيخ ﷺ لانجد كلاما من الفقهاء يمكن أن يقال: بأن هذا الكلام دال علىٰ أن الائمه ﷺ أذنوا للناس بانعقاد صلوٰة الجمعة ولو مع عدم حضورهم وحضور من نصبوه بالخصوص لذلك فلم يظهر ذلك، إلا من ذيل كلام الشيخ ﷺ في الخلاف، والافقد أدعي الاجماع قولاً وعملاً علىٰ كونها مشروطة بالامام أو من نصبه لذلك ممّن كان قبل الشّيخ من السيّد والسلاّر و ابن أدريس والمفيد علىٰ احتمال، وكذلك الشّيخ مع قطع النظر عن هذا الكلام الّذي قاله في الخلاف في ذيل كلامه، نعم يظهر من الصّدوق ﷺ انّه تنعقد صلوٰة الجمعة ولو بدون الامام أو من نصبه لذلك.

ولكن العمدة في ابداء الجواز، وما ذهب اليه المتأخرين من الفقهاء من جواز انعقاد الجمعة مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك، هو فتوى الشّيخ ﷺ في هذا المقام، وإلافع قطع النظر عن ذلك، فالاجماع المدعى محفوظ بحاله، ولازمه هو عدم جواز انعقادها إلّا بالشرط المتقدم.

فما نقول في المقام: هو انّه هل يمكن رفع التنافي بين كلمات الشّيخ ﷺ أو لايمكن هذا؟ وهل ناخذ بالاجماع إن وجدنا توجيهاً لذيل كلامه، أو ناخذ بالذيل، ولابدّ

علىٰ هذا من توجيه الاجماع بنحو لايتنافىٰ مع الذيل، أو نقول بأنّه لايجيء بالنظر توجيه لرفع التنافي.

وعلىٰ كل حال لابدّ لنا من النظر بعد ذلك ثانياً في أخبار الباب حتىٰ نرىٰ يوجد فيها ما يكون شاهداً علىٰ ورود الاذن من ناحيتهم ﷺ في انعقاد الجمعة ولو مع عدم الامام ﷺ او من نصبه لذلك، ونتصرف في الاجماع المتقدم علىٰ هذا، أولا يوجد شاهد علىٰ الاذن أصلاً.

فنقول مايمكن أن يقال في رفع التنافي بين كلمات الشيخ ﷺ وجوهٌ:

الوجه الاول: هو أن يكون المراد ممّا قاله من جواز انعقاد صلوٰة الجمعة للناس و لو مع عدم السلطان أو من نصبه لذلك هو الاذن يعني: جواز انعقادها يكون بمقتضى الاذن الّذي يستفاد من الرواية[1] المتقدمة في نظره، فهم ﷺ اذنوا بذلك، فيرفع التنافي، لأنّ صلوٰة الجمعة ولو كانت مشروطة بالامام العادل، ولكن يجوز انعقادها باذن الامام الّذي بيده زمام أمرها، فكما ينصب الامام شخصاً خاصاً لذلك، كذلك له أن ياذن بانعقادها بنحو مطلق للناس.

ويرتفع التنافي بهذا البيان بين كلامه في النهاية بأن للفقهاء انعقادها وأن ذلك من مناصبهم، وبين جواز انعقادها لسبعة انفار من المسلمين ولولم يكن بينهم الفقيه، لأنّ من بيده أمرها و هو الامام الاصل تارةً ينصب شخصاً خاصاً لذلك، وتارةً اشخاصاً مخصوصين الذين هم واردون تحت عنوان خاص كالفقهاء من باب كونهم فقهاء، وتارةً يأذن لكل احد من الناس، وفيهم من يكون عادلاً وقادراً علىٰ انشاء

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

الخطبتين إذا كانوا سبعة نفر، فيرتفع تنافي الاولىٰ والثانية.

وفيه أن هذا التوجيه لا يناسب مع ما ادعى الشيخ﵀ من الاجماع القولي علىٰ كون انعقاد صلوٰة الجمعة مشروطاً بالامام أو من نصبه لذلك، فان ظاهر هذا الكلام هو كون نفس الانعقاد مشروطاً بذلك، فعلىٰ هذا لا يصح انعقادها بدون ذلك وليس المراد أنّه بيد الامام زمام الأمر حتىٰ يعطى أمره بيد من شاء ويجوّز لمن شاء.

وثانياً ظاهر كلامه هو الفتوى بالجواز، لا أن المستفاد من الرواية هو الاذن، بل مراده أنّه يقول بجواز الانعقاد في صورة عدم السلطان أو من نصبه لذلك بمقتضى الرواية، وبعد كون هذا الكلام هو الفتوى منه، فيبقى التنافي بين كلامه، وانه لو كان الاجماع علىٰ الاشتراط فلا معنى للجواز مع عدم الشرط، وان كان الحكم هو الجواز ولو مع عدم الشرط فلا معنى لدعوى الاجماع علىٰ الاشتراط.

الوجه الثاني: هو أن يقال بأن مراده﵀ من اشتراطها بالامام أو من نصبه لذلك هو اشتراطها بذلك في حال التمكن وبسط يده، وامّا مع عدمه فيجوز الانعقاد ولومع عدم الامام وعدم من نصبه لذلك، فيرتفع التنافي لأنّ الشرط الّذي اعتبره﵀ اعتبره في صورة التمكن وبسط يد الامام، والجواز الّذي قال به مع عدم الشرط كان في زمان عدم حضور الامام.

وفيه أن هذا التوجيه أيضاً لا يناسب مع ما قاله﵀ في مقام عدّ شرائط صلوٰة الجمعة من أنها مشروطة بالامام أو من نصبه لذلك والعدد الخ، فالعدد شرط في حالتي التمكن وعدمه، فعلىٰ هذا لم يكن هو في مقام بيان ماهو شرط في خصوص حال التمكن، بل هو كان في مقام ماهو شرط فيها مطلقاً، وعدّ من شرائطها المطلقة الامام أو من نصبه لذلك، والعدد أيضاً من الشرائط المطلقة.

الوجه الثالث: هو أن يقال: كما يظهر من المحقق الثاني في جامع المقاصد بأن شرطية الامام أو من نصبه لذلك معتبرة في وجوبها التعييني، وأمّا وجوبها التخييري فغير مشروط بهذا الشرط، نقول هكذا في كلام الشيخ، وبذلك يرتفع التنافي بين كلماته.

بأن يقال: إن صلوٰة الجمعة لاتجب بالوجوب التعييني الامع امام الأصل أو من نصبه لذلك، وامّا مع عدم هذا الشرط، فتجب صلوٰة الجمعة لكن بالوجوب التخييري.

فيحمل كلامه الظاهر في الاشتراط بكون الشرط شرطاً في الوجوب التعييني، ويحمل كلامه الظاهر في الجواز حتىٰ مع عدم حصول الشرط علىٰ انّه تجب صلوٰة الجمعة مع عدم الشرط بالوجوب التخييري.

وفيه ما قلنا من الاشكال الوارد علىٰ التوجيه الثاني، فان ماعدّه من الشرائط ـ كالعدد وغيره ـ شرط مطلقاً، ولايمكن أن يقال بأن العدد شرط في وجوبها التعييني فقط لافي وجوبها التخيري، فمن سياق عبارته وبيان الشرايط يستفاد بأنه ﷺ يكون في مقام ما هو شرط فيها مطلقاً.

الوجه الرابع: أن يقال: كما قلنا من انّه يترائى من بعض العبائر، و ما هو محتمل في بعض الكلمات، إنه كان خارجاً صلوٰة جمعة كبيرة، وصلوٰة جمعة أُخرىٰ صغيرة، فالكبيرة منها هي الّتي كانت مشهداً عاماً، والناس يجتمعون عندها، وهذه الصّلوٰة يكون أمرها بيد السلطان، وتنعقد من ناحيته، كذلك كانت صلوٰة جمعة صغيرة وهي تحصل بمجرد مسماها وهي سبعة أنفار وهذه الصّلوٰة ليست موقوفة بالسلطان أو من نصبه السلطان، بل لكل سبعة أن ينعقدونها مع كون عادل متمكن

من اداء الخطبة بينهم.

فيقال: إن بهذا النحو يرتفع التنافي من كلام الشّيخ ﷺ بأن يقال: كان مراده أن شرط صلوة الجمعة الكبيرة هو السلطان العادل أو من نصبه لذلك، وامّا الصغيرة فتجوز ولو مع عدم حضور السلطان العادل، فكلامه الظاهر في الاشتراط ناظرٌ الىٰ الجمعة الكبيرة، وكلامه الظاهر في الجواز ناظر الىٰ الصغيرة.

وفيه *أولاً* أن استكشاف مشروعية الجمعتين: جمعة كبيرة وجمعة صغيرة في الاسلام مشكل ولادليل عليه.

و*ثانياً* كون مراد الشّيخ من بيان الاشتراط في النهاية والمبسوط وصدر كلامه في الخلاف، هو كون الشرط شرطاً في صلوة الجمعة الكبيرة، وكون مراده من جواز انعقادها بدون الشرط كما يظهر من ذيل كلامه في الخلاف، هو الجواز في صلوة الجمعة الصغيرة، بعيد ولادليل عليه، بل سياق كلامه شاهد علىٰ الخلاف قلنا في الوجه الثاني والثالث.

فلايمكن توجيه كلام الشّيخ ﷺ بحيث يرتفع التنافي بهذه الوجوه.

فاذا نقول ـ بعد ما قلنا من كون اشتراط السلطان او من نصبه لذلك مسلماً في صلوة الجمعة كما يظهر ذلك من ظهور كلمات عدة من القدماء ودعواهم الاجماع علىٰ ذلك لا ـ يمكن الالتزام بكون صلوة الجمعة واجبة بدون اشتراطها بالامام أصلاً، بحيث تجب بمجرد وجود سبعة أنفار، لما قلنا من الاجماع وما نرىٰ من وضعها الخارجي، والسيرة المستمرة من الصدر الأوّل الىٰ هذه الاواخر، فاشتراطها بالسلطان العادل معلوم.

فمن ادعى الوجوب مع عدم هذا الشرط، فلابدّ من أن يدعي ورود الاذن من

ناحية من يكون أمرها بيده يعني: النبي والائمة عليهم السلام، فان ثبت هذا الاذن فنقول بجواز انعقادها أو وجوبها في حال الغيبة مثل هذا الزمان، والاّ فلا يمكن الالتزام بذلك.

فاذا نعطف الكلام الىٰ ذكر بعض الاخبار الّتي قيل بكونها دالة علىٰ ورود الاذن منهم عليهم السلام.

ونحن وإن قدّمنا الكلام في بعض هذه الأخبار عندما كنا في مقام فهم أصل كيفية الوجوب، وأن وجوبها هل هو مطلق أو مشروط، وقلنا بعدم وجود رواية دالة علىٰ وجوبها المطلق بلا اشتراطها بالامام، بل قلنا بدلالة بعض الأخبار والاجماع والسيرة علىٰ اعتبار هذا الشرط، وفرغنا عن ذلك، ولكن نتكلم فيها مرة أُخرىٰ كي يتضح المطلب لمن اراد البصيرة، وانه بعد الفراغ من الاشتراط وكون الامر بيد الامام هل ورد الاذن منه عليه السلام أولا.

فنقول بعونه تعالىٰ: إن مايظهر من ذيل كلام الشيخ رحمه الله في الخلاف كما قلنا تمسك للجواز مع عدم حضور السلطان أو من نصبه لذلك باحدى الروايات الواردة في أهل القرى، فنقول: إن هذه الروايات تكون ثلاثة.

الرواية الاولىٰ: رواية عبدالله بن بكير (قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم، أيصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: نعم اذا لم يخافوا).[1]

وجه الاستدلال بها انّه سأل عن تكليف قوم ساكنين في قرية، وفرض عدم

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١٢ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

وجود الشخص الّذي يمكن أن يجمع به يعنى السلطان، فهل لهم أن يقيمون صلوٰة الجمعة بانفسهم مع عدم من يجمع بهم، واجاب الامام ﷺ بأنّه يجوز لهم أما إذا لم يخافوا، فاذن ﷺ بانعقاد الجمعة ولومع عدم حضور السلطان أو من نصبه لذلك.

فان قيل: إن ظاهر الرواية هو السؤال عن الظهر، وانه مع عدم من يجمع بهم هل يصلون صلوٰة الظهر بالجماعة أم لا، لظهور قول السائل «ايصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة» في ذلك، واجاب ﷺ بجواز ذلك مع فرض عدم التمكن من صلوٰة الجمعة لعدم وجود من يجمع بهم، فالسؤال والجواب يكون عن صلوٰة الظهر فلا ربط للرواية بصّلوٰة الجمعة.

فانه يقال: ولو كان ظاهر كلام السائل هو السؤال عن الظهر، ولكن قوله ﷺ «اذا لم يخافوا» قرينة علىٰ كون المراد من الظهر هو صلوٰة الجمعة، لأنّ اتيان الظهر بالجماعة مع عدم التمكن من صلوٰة الجمعة لاخوف فيه ولاتقية فيه، بل الخوف يكون في انعقاد صلوٰة الجمعة بدون حضور السلطان أو من نصبه لذلك، لانّهم يعدّون أمر هذه الصّلوٰة من شئون السلطان، فانعقادها علىٰ خلاف ما عند المخالفين ربّما يكون مورد الخوف، فلهذا قال ﷺ «نعم اذالم يخافوا».

هذا غاية مايمكن أن يقال في وجه الاستدلال بالرواية.

وفيه أن مفاد الرواية أمر آخر، ونقول مقدمة: اختلفت العامة في انّه إذا لم تنعقد صلوٰة الجمعة لعدم حصول شرطها فهل يصح اتيان صلوٰة الظهر بالجماعة في يوم الجمعة أم لا، فبعضهم قال بالجواز مع الكراهة، وأبو حنيفة قال بعدم الجواز.

إذا عرفت ذلك نقول: إن سؤال السائل عن جواز اتيان الظهر جماعة في يوم الجمعة وعدمه، مع عدم التمكن من اتيان صلوٰة الجمعة، وجواب الامام ﷺ بجواز

ذلك لكن في صورة عدم الخوف، يكون من باب أن السائل كوفي، وحيث كانت الفتوى المتداولة في الكوفة ونواحيها في عصر السؤال هي فتوىٰ أبي حنيفة، فقيّد الجواز بعدم الخوف، لأنّ اتيان صلوٰة الظهر جماعة يوم الجمعة مخالف لفتوى ابي حنيفة، فجوز الامام عليه السلام لهم ذلك مع عدم الخوف من المخالفين، فالسائل سأل حتىٰ يعلم بأنّه يجوز اتيان الظهر جماعة يوم الجمعة، أو يكون الأمر كما افتى به ابوحنيفة، فقال عليه السلام بجواز ذلك مع التقييد بعدم الخوف لاجل التقية عن المخالفين التابعين لابي حنيفة.(١)

الرواية الثانية: رواية محمد بن مسلم عن احدهما قال: «سألتهُ عن اناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم، ويصلون اربعاً إذا لم يكن من يخطب»(٢).

وجه التمسك بكون الرواية دالة علىٰ الاذن في انعقاد صلوٰة الجمعة حتىٰ مع عدم حضور الامام هو مفهوم قوله «اذا لم يكن من يخطب» لأنّ مفهومه هو انّه إذا كان من يخطب يجب اتيان صلوٰة الجمعة.

وفيه أن مفاد الرواية ليس إلا السؤال عن اناس يكونون في قرية، وانهم هل

---

١ ـ أقول: ولو اغمضنا عما قاله سيدنا الأستاذ ـ مدظله ـ فايضاً لايمكن استفادة ظهور للرواية في كون المراد صلوٰة الجمعة بقرينة قوله «إذا لم يخافوا» فانّه كما لايمكن اقامة صلوٰة الجمعة في قبال المخالفين، كذلك لايمكن انعقاد صلوٰة الجماعة علناً في قبال جماعتهم، لكونه أمراً مستنكراً عندهم، وحتىٰ الآن يكون كذلك، بل لابد من الحضور في جماعتهم، وكيف يمكن انعقاد جماعة في قبال جماعتهم، فانهم يعدون ذلك شق عصا المسلمين، فعلى هذا بعد كون الظاهر من صدر الرواية هو كون السؤال عن الظهر، فجواب الامام عليه السلام بجواز ذلك مع عدم الخوف يكون متناسباً للسؤال. (المقرّر).

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة الجمعة في الوسائل.

يصلون الجمعة بالجماعة وعلى هذا إمّا أن يكون المراد من الجمعة صلوٰة الجمعة علىٰ احتمال، فيكون سؤال السائل عن جواز صلوٰة الجمعة بالجماعة، وانه يصح اتيانها جماعة، فأجاب ﷺ نعم، يصلون جماعة لكن أربع ركعات إذا لم يكن من يخطب يعني: مع عدم من يخطب بهم لابدّ من أن يصلّو الظهر، ولكن هذا الاحتمال لايناسب سياق الرواية.

وإما أن يكون السؤال من اتيان صلوٰة الظهر جماعة، ولاينافي ذلك تعبير السائل عن الظهر بالجمعة، لأنّ اطلاق الجمعة وارادة الظهر منها ورد مكررا في الروايات مثل رواية فضل بن عبدالملك الّتي ياتى الكلام فيها انشاء الله، فسأل السائل بأنّه هل يجوز اتيان الظهر جماعة، فقال ﷺ : نعم، يجوز لهم ويصلون أربع ركعات إذا لم يكن من يخطب بهم، وعلىٰ كلا الاحتمالين يكون فرض السائل هو القرية.

فنقول:

أولاً: بأن المفروض عند السائل هو عدم انعقاد صلوٰة الجمعة من ناحية السلطان أو من نصبه لذلك، لعدم كون السلطان في القرية، ولهذا سأل عن جواز انعقاد أهل القرية الصّلوٰة الجمعة بلاحضور السلطان أو من نصبه لذلك علىٰ الاحتمال الاول، أو الظهر علىٰ الاحتمال الثاني، فاجاب ﷺ بجواز الجماعة، ولكن يصلون أربع ركعات، فيكون ذكر قوله (إذا لم يكن من يخطب) قيداً غالبياً لعدم السلطان أو من نصبه لذلك في القرية غالباً، فبعد كون قيد (من يخطب) قيداً غالبياً مثل (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فلا مفهوم لهذا الكلام يعني: لقوله (إذا لم يكن من يخطب) فلاوجه لأنّ يقال بأن المستفاد من الجملة الشرطية هو الوجوب إذا كان من يخطب.

وثانياً: لو فرض كون المفهوم لقوله (إذا لم يكن من يخطب) وكون مفهومه يجوز أو يجب انعقاد صلوٰة الجمعة مع وجود من يخطب في القرية.

فنقول: إن من يخطب قابل بحسب الاحتمال لأنّ يكون من يخطب المعهود يعني السلطان أو المنصوب من قبله وقابل لأنّ يكون المراد ممّن يخطب كل من يقدر علىٰ اداء الخطبة.

فان لم نقل بكون أقوى الاحتمالين الاحتمال الاول، فلاوجه لترجيح الاحتمال الثاني أما أولاً فلما قلنا من أن المعهود هو كون انعقاد صلوٰة الجمعة بيد السلطان أوالمنصوب من قبله.

وثانياً: سياق العبارة حاك عن كون الفرض عند السائل هو عدم التمكن من الجمعة المعهودة، ولهذا سأل عن اتيان الظهر جماعة، فاجاب عليه السلام بجواز ذلك، وانهم يصلون أربع ركعات، ولكن لرفع توهّم عدم كون القرية مانعة من انعقاد الجمعة، قيد حكمه بما (إذا لم يكن من يخطب) يعني: لووجد من يخطب المعهود ولو في القرية يجب عليهم اتيان صلوٰة الجمعة.

وثالثاً: أن الامام عليه السلام كان حكمه مشروطاً بعدم وجود من يخطب، ومن يخطب إن كان من يخطب المعهود فهو، وان كان من يخطب كل من يقدر علىٰ اداء الخطبة، فلازمه حمل الحكم علىٰ المورد النّادر لأنّ في القرى خصوصاً مع كون اهلها من الاعراب، لاتوجد الصورة الّتي لم يكن بين ساكني القرية من لايقدر علىٰ اداء أقل الواجب من الخطبة، وهو الحمد والصلوات مثلاً، لانهم عالمون بذلك، لانهم يؤدون صلواتهم والصلوات اليومية مشتملة علىٰ ذلك، فكيف لايتمكنون من قرائة الخطبة، ولوفرض مورد فيكون مورداً نادراً، فعلىٰ هذا يلزم كون حكم الامام عليه السلام

باتيان أربع ركعات محمولاً علىٰ مورد نادر أو غير واقع، وهذا أمر بعيد، فعلىٰ هذا يكون الاقوى بالنظر هو كون المراد ممّن يخطب هو المعهود منه.[١]

الرواية الثالثة: رواية فضل بن عبدالملك (قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إذا كان القوم في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر).[٢]

وفيه ـ مع انّه لو اخذ باطلاق قوله «فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا» فلازمه وجوب انعقاد صلوٰة الجمعة بمجرد وجود كل من يتمكن من اداء الخطبة، ولازم ذلك الالتزام بعدم الاشتراط بوجود السلطان أصلاً، ولايمكن الالتزام به.

انّ غاية ما يستفاد من الرواية هو وجوب صلوٰة الجمعة مع من يخطب، ومن يخطب قابل لأنْ يكون من يخطب المعهود يعني: السلطان أو من نصبه لذلك، وقابل يكون اعم منه ومن غيره، والاحتمال الاول لو لم يكن اقوى للوجوه الّتي قدمناها في الرواية السابقة، فلا اقل من تساوي الاحتمالين، واثره عدم ظهور للرواية في ما

---

١ ـ أقول: وان قلت: بأن المراد بقوله (من يخطب) كل من يقدر علىٰ إنشاء اقل واجب الخطبتين، فالمستفاد من الرواية وجوب الجمعة بمجرد وجود ذلك، وان لازمه هو كون وجوبها غير مشروط بالسلطان من رأس، لا أنّه مشروط به، ولكن قد ورد الاذن لنا بذلك.

نقول: فان كان هذا مدلول الروايةفهو ممّا لايمكن الالتزام به لما قدمنا من الاجماع علىٰ الاشتراط، فتأمل ومع قطع النظر عن ذلك فغاية ما يستفاد من الرواية وجوب الجمعة مع وجود من يخطب، فالرواية تكون في مقام بيان أصل الوجوب مع هذا الشرط، وليست في مقام ذكر من هو الخطيب، وان المعتبر فيه اي صفة من الصفات، وانه هل هو السلطان فقط أو كل من يقدر علىٰ اداء الخطبة. (المقرّر).

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة في الوسائل.

ادعى القائل بالوجوب من استفادة الاذن من الرواية.

ولقائل أن يقول: بأن ماراياناه في بعض الروايات في المسئلة هو الأمر بصّلوٰة الجمعة، أو اخبر بوجوبها مع الإمام، أو مع امام عادل فعبر بلفظ الامام.

وما نريٰ في هذه الروايات الثلاثة هو الأمر بهذه الصّلوٰة مع وجود من يخطب، فعدل فيها عن التعبير بالامام وعبر بمن يخطب، فنكشف من ذلك بأن المراد من التعبير بمن يخطب، هو أن كل من يتمكن من اداء الخطبة لو وجد، تجب هذه الصّلوٰة ولو لم يكن الامام أو من نصبه لذلك:

وفيه أن التعبير في هذه الروايات الثلاثة بهذا اللفظ يعني (من يخطب) يمكن أن يكون لاجل ماورد في بعض الروايات، ومن جملة هذه الروايات الرواية الثالثة.

بأن وجه كون صلوٰة الجمعة ركعتين هو كون الخطبتين مقام الركعتين، ففي هذه الروايات حيث أمر بصّلوٰة الظهر واتيان أربع ركعات، ولهذا قال يجب الاتيان باربع ركعات في ما لايكون من يخطب، لأنه اذا كان من يخطب فيقرا الخطبتين، وهما تكونان مقام الركعتين، فالتعبير (بمن يخطب) في هذه الروايات يمكن أن يكون وجهه ما قلنا.

هذا تمام الكلام في الروايات الثلاثة الواردة في القرية وكانت واحدة منها منشأ فتوى الشّيخ ﷺ علىٰ ما يظهر من ذيل كلامه في الخلاف، وقد يتوهم من بعض الاخبار الأُخر ثبوت الاذن بانعقاد صلوٰة الجمعة مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك:

منها: رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله ﷺ (قال: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة، فليصلوا في جماعة، وليلبس البرد والعمامة، ويتوكأ علىٰ قوس أو عصا،

وليقعد قعدة بين الخطبتين، ويجهر بالقرائة، ويقنت في الركعة الاولىٰ منهما قبل الركوع).[١]

وقد تعرضنا لها قبلاً أيضاً، وقلنا بأن الأمر بلبس البرد والعمامة، والتوكاء علىٰ القوس والعصا الىٰ الآخر، قرينة علىٰ كون المراد صلوٰة الجمعة لاصلوٰة الجماعة.

وجه الاستدلال بها: علىٰ الاذن بانعقاد صلوٰة الجمعة، هو أن المعصوم ﷺ قال: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة، يعني: يقيمون صلوٰة الجمعة، فاذن بها مع وجود السبعة.

وفيه: أنّ الرواية غير دالة علىٰ ذلك، اذ مرجع ضمير قوله في الرواية «اذا كانوا» غير معلوم، فهل المراد منه كل من كان، أو يكون المراد سبعة مخصوصة، فحيث إن ذلك غير معلوم، فلا يمكن استفادة اذن المطلق منها، بل يستكشف من الرواية بحسب سياقها ان ما نقل منها ليس تمامها، بل الرواية تكون مشتملة علىٰ زيادة ولم تنقل تلك الزيادة، خصوصاً مع ما في ذيلها من قوله «وليلبس البرد والعمامة» الخ فالمرجع في كل الافعال يعني (وليلبس وليقعد ويجهر ويقنت) غير معلوم، ولم يدر بان المراد من المرجع هو الامام الخاص يعني: امام الأصل، أو يكون المراد هو كل من يقدر علىٰ الامامة واداء الخطبة، فلا يمكن دعوى الظهور للرواية في الاذن بانعقاد صلوٰة الجمعة لكل شخص.

ومنها: ماروٰاه[٢] في الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ﷺ الّتي قدمنا الكلام فيها المشتملة علىٰ بيان الخطبتين، وفيها مايدل علىٰ أن ابا جعفر ﷺ أمر محمد

---

١ ـ الرواية ٥ من الباب ٦ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

٢ ـ الكافي، ج ٣، ص ٤٢٢، ح ٦.

بن مسلم بأن يقول كذا وكذا، وكان كلامه بصورة الخطاب مثلاً وتقول.

فيمكن أن يقال: بأن هذه الرواية تدلّ علىٰ وجوب صلوٰة الجمعة بـلاتقييد بحضور الامام أو من نصبه بالخصوص لذلك، وان الامام ﷺ كما في الروايـة أمـر الراوي بقرائة الخطبتين قـبل صـلوٰة الجـمعة بكـيفية خـاصة، فـيستفاد مـن ذلك مشروعية صلوٰة الجمعة حتىٰ مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

وفيه مع ما قلنا سابقاً و مع قطع النظر عن اضطراب متن الحديث، لماورد في بعض مواضعه بصورة الخطاب، ثمّ في بعض مواضعه بعنوان الغائب مثلاً في موضع قال (وتقول) وفي موضع آخر قال (ويدعوالله).

نقول بأن غاية مايستفاد من الرواية هو أنّه ﷺ أمر محمد بن مسلم بقرائـة الخطبتين بنحو مخصوص، فهو كما يمكن أن يكون قابلاً للاذن العام للـناس ومـنهم الراوي، كما هو ادعاء من يدعي الاذن، كذلك يكون قابلاً لكون أمره السائل من باب جعل النيابة للراوي بالخصوص، فكان هو ممّن نصبه لذلك، ولا يبعد ذلك مع جلالة محمد بن مسلم، وإن أبيت عن ذلك، وادعيت عدم كون الرواية ظـاهرة في الاحتمال الثاني، فلا مجال لدعوى ظهورها في الاحتمال الاول.

ومنها: الرواية[1] الّتي قدمنا ذكـرها أيـضاً وهـي روايـة زرارة عـن ابي جعفر ﷺ قال: تجب الجمعة علىٰ سبعة نفرمن المسلمين ولاجمعة لاقـل مـن خمسـة احدهم الامام، فاذا اجتمعت سبعة، ولم يخافوا أنّهم بعضهم وخطبهم».

بتوهم أن المستفاد من الرواية الاذن في انعقاد صلوٰة الجـمعة إذا اجـتمعت

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ٥ من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل.

سبعة نفر ولم يخافوا، فبمجرد عدم الخوف مع وجود سبعة نفر يقيمون صلوة الجمعة، ويجعلون اماما باختيارهم من افرادهم، ويجمعون به، فواحد منهم يصير اماما والآخرون يقتدون به، ويقيمون صلوة الجمعة.

وفيه كما قلنا سابقاً لاندري الذيل اعني «فاذا اجتمعت سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم» جزء للرواية، اذ بعدما نرىٰ بأن الصدوق ﷺ يضّم فتواه بالرواية، يعني: يذكرها متصلةً بالرواية في بعض الموارد، كذلك يحتمل أن يكون هذا الذيل أيضاً فتواه وذكرها بعد الرواية، فان الصّدوق ﷺ ذكر الرواية في الفقيه بهذا النحو.

ويؤيد هذا الاحتمال اعني كون الذيل من الصّدوق ﷺ:

أوّلاً: ما ذكره في كتابه المسمّى بالهداية في باب فضل الجماعة، فان ظاهر كلامه وإن كان باب فضل الجماعة، ولكن ماذكر في هذا الباب ليس مربوطاً الإبصّلوة الجمعة، وهو بعد ذكر بعض مايكون مربوطاً بصّلوة الجمعة قال «فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم» فانك ترىٰ أن ماذكر هنا في مقام الفتوى، هو عين ما نقل في ذيل هذه الرواية المبحوث عنها، ثمّ قال بعد ذلك: والخطبة بعد الصّلوة لانها بدل الإخيرتين، وقدمها عثمان، ثمّ قال «والسبعة الذين ذكرناهم الإمام والمؤذن والقاضي والمدعى عليه والمدعي حقا والشاهدان» فانت ترىٰ بأن كلامه هنا في مقام الفتوى هو عين كلامه الّذي نقل في ذيل الرواية، فهذا يؤيد كون الذيل أيضاً فتواه، وما قاله: بأن الخطبة في صلوة الجمعة بعدها وانما قدمها عثمان اشتباه محض لأنّ المسلم خلاف ذلك.

وما قاله في ذيل كلامه يستفاد منه أن مراده من الامام في السبعة الذين أحدهم الإمام هو امام الأصل، لأنّ ما قال بأن (السبعة الذين ذكرناهم الامام و...)

هو عين مدلول رواية محمد بن مسلم، وهي الرواية ٩ من الباب الثاني من أبواب صلوٰة الجمعة من الوسائل المتقدم ذكرها عند ذكر الأخبار الدالة علىٰ اشتراط الامام الأصل في مشروعية صلوٰة الجمعة، غاية الأمر عد واحداً من السبعة في رواية محمد بن مسلم (الذي يضرب الحدود) والصدوق عد بدله (المؤذن).

ووجه كون مراده من الامام هو امام أصل ما قلناه في ذيل رواية محمد بن مسلم المتقدمة من أنّ ما يعد من السبعة مع الامام لايناسب وجودهم الامع إمام الأصل، لأنه هو الّذي عنده القاضي والمدعي والمدعى عليه والشاهدان، وان كان الامام أعم من الامام الأصل وغيره يعني: كل من يمكن الاقتداء بـه في الجـماعة، فليس غالباً فقيها ومجتهداً حتىٰ يكون عنده هؤلاء الاشخاص، وكان حضور هؤلاء الاشخاص عنده من شئونه.

وثانياً: ترىٰ أن المحقق في المعتبر، والعلاّمة في المختلف، والشهيد الثاني ﷺ في غاية المراد لم ينقلوا هذه الرواية في مقام التعرض لهذه المسئلة ونقلوا أخبارها مع كون الرواية علىٰ فرض كون الذيل جزءً منها، من اوضح ما في الباب من الروايات علىٰ المطلب، وكذا الفاضل المقداد شارح الفقيه قال بعدم كون تلك الفـقرة جـزءً للرواية، فيحتمل أن يكون عدم ذكر المحقق والعلاّمة والشهيد الرواية، مـن بـاب وجود مدرك عندهم علىٰ عدم كون الذيل جزء الرواية، بل ترىٰ أن في كتاب الفقيه المطبوع في الهند ذكر بعدم كون الذيـل اعـني «ولاجمـعة لاقـل مـن خمسـة الخ» من الرواية.

وبعدما تلونا عليك لم يبق الوثوق بكون الرواية مشتملة علىٰ الذيل بل من المحتمل أن يكون من فتاوى الصّدوق ﷺ، فلايمكن عدها جزء الروايـة، لأنّ بـناء

العقلاء لم يكن في مثل هذه الموارد علىٰ الاخذ، فلايمكن الحكم بمقتضى اصالة عدم الزيادة بأن الذيل جزء الرواية، لأنّ منشأ هذا الأصل هو بناء العقلاء ولم يكن هنا بناء العقلاء مع ماذكرنا علىٰ ذلك.

هذا كله مع قطع النظر من أن الرواية ان كانت كذلك، فلازمها هو وجوب صلوٰة الجمعة بمجرد وجود السبعة بلا اشتراطه بالامام، فالرواية تصير معارضة قدمناه من الأخبار والاجماع والسيرة علىٰ الاشتراط، فعلىٰ هذا أيضاً لايمكن الاخذ بها.(١)

ومنها رواية زرارة المتقدم ذكرها أيضاً قال: حثنا ابو عبدالله ﷺ علىٰ صلوٰة الجمعة حتىٰ ظننت انه يريد أن ناتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا، انما عنيت عندكم.(٢)

وجه الاستدلال بها: أنّه ﷺ حثّ علىٰ صلوٰة الجمعة وكان شدة حثه بمرتبة توهم السائل بأنّه ﷺ اراد أن يقيمها، فقال: نغدو عليك؟ فقال: لا، انما عنيت عندكم، يعني: يكون المقصود ان تقيموها عند انفسكم، ولايلزم حضور الامام، فتدل الرواية علىٰ الاذن بانعقاد الجمعة ولو مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

وفيه أن في الرواية احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الحث والترغيب لحضور صلوٰة العامة، فالرواية

---

١ ـ أقول: ولقد تقدم منى توجيه آخر للرواية عند تعرضنا لها سابقاً، ومع هذا الوجه لايمكن الاستشهاد بها لكلا الدعويين أعني نفي الاشتراط و ثبوت الاذن فراجع. (المقرّر).

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٥ من أبواب صلوٰة الجمعة في الوسائل.

علىٰ هذا الاحتمال تدلّ علىٰ الحث علىٰ حضور صلوٰة جمعة العامة لرعاية التقية، ووقاية الشيعة من خطر مخالفيهم، فان كان المراد من الرواية هذا فلاربط لها بالاذن علىٰ انعقاد صلوٰة الجمعة.

الاحتمال الثاني: انّه بعد كون صلوٰة الجمعة ممّا يتقوّم أمرها بصنفين: صنف يكون وظيفتهم الامامة في هذه الصّلوٰة، لانها لاتنعقد إلابالامام حتىٰ يقتدى به، وصنف يكون شأنهم المامومية لتقوّم انعقادها بوجود المأموم ايضاً، وإلالم تتحقق الجماعة فيها، لانّ الجماعة لم تتحقق إلّا بالامام والمأموم.

نقول: بأن الرواية تدلّ علىٰ الحث والترغيب من حيث الثاني، يعنى: حيث المامومية يعني يرغبهم الامام ﷺ، ويحثهم علىٰ أن يصيروا مأمومين في صلوٰة الجمعة، ويشتغلون بحفظ هذه الجهة، وظن زرارة بأنّه ﷺ حثهم بالاقدام علىٰ ما هو وظيفتهم من المامومية من باب انّه ﷺ اراد أن يحضر لاقامة الجهة الاخرى يعنى: حيث الامامة وأن يقوم بالامر، فقال (تغدو عليك) فاجاب ﷺ لا اعنى: لا اريد أن تحضروا في صلوٰتى، انما عنيت عندكم.

فبعد كون الصدر علىٰ هذا تحريصاً علىٰ حيث المامومية، فيكون المراد من الذيل بتناسب الصدر، هو انكم تصيرون مامومين عندكم لاعندي، فالرواية غير متعرضة الا لحيث المامومية، وانجام هذه الوظيفة، ولاتعرض لها لحيث امامة صلوٰة الجمعة وأن أمرها علىٰ أي كيفية كانت، فالحث علىٰ أن يصيرو مامومين، وامّا صيرورتهم مامومين في أي جمعة، ومع اي امام فالرواية غير متعرضة لذلك، فلا يستفاد علىٰ هذا الاحتمال الاذن من الرواية.

الاحتمال الثالث: أن يكون الحث والترغيب في الرواية علىٰ أصل صلوٰة

الجمعة، فبعد كون صدرها تحريصاً علىٰ أصل صلوة الجمعة، فالذيل أيضاً ليس إلا ما حث عليه في الصدر، فالمراد من قوله (انما عنيت عندكم) هو أن المقصود الحث علىٰ انعقاد صلوة الجمعة عند انفسكم بلا احتياج الىٰ حضوري، وعلىٰ هذا الاحتمال فلهم أن يقيموا هذه الصّلوة إما وجوباً أو جوازاً بدون اشتراط حضور الامام، وعلىٰ هذا لايلزم أن يقال بوجوب صلوة الجمعة عليهم، بل لامانع من أن يكون بنحو الجواز وصرف المشروعية حتىٰ يناسب مع كون صلوة الجمعة احد فردي الواجب التخييري، ويكون فرده الآخر صلوة الظهر، ويقال: إن مع الامام يجب صلوة الجمعة معيناً، فالامام شرط للوجوب ومع عدم حضور الامام يجوز انعقادها ولو انعقدت تسقط صلوة الظهر، وعلىٰ هذا الاحتمال كان الامام في مقام الافتاء، وافتى بمشروعية صلوة الجمعة او وجوبها حتىٰ مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

إذا عرفت هذه الاحتمالات، فان لم يكن ظاهر الرواية مساعداً للأحتمال الاول أو الثاني، فلا اقل من عدم ظهورها في الاحتمال الثالث، مضافاً الىٰ أن الرواية لوكانت دالة علىٰ الافتاء ـ علىٰ الاحتمال الثالث ـ يستفاد منها مشروعية الجمعة ولومع عدم الامام أو من نصبه لذلك، والحال أن ظاهر كلام المجمعين هو الاجماع علىٰ كون أصل المشروعية مشروطاً بالامام أو من نصبه لذلك، فمع هذا الاجماع كيف يمكن الالتزام بمشروعية صلوة الجمعة من رأس بدون حضور الامام أو من نصبهُ لذلك.[1]

---

١ ـ اقول: ان قلنا بان المستفاد من الرواية هو الاحتمال الثالث، وقدمنا الرواية علىٰ مادل ⇦

ومنها: ماروواه عبدالملك عن ابي جعفر عليه السلام (قال: قال: مثلك يهلك ولم يصلّ فريضة فرضها الله، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعني صلوة الجمعة).[1]

وقد تعرضنا لها سابقاً أيضاً.

وجه الاستدلال: انّه بعدما قال عليه السلام: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله وقال عبدالملك: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعني صلوة الجمعة، أمره عليه السلام بانعقاد الجمعة، فيستفاد الأذن منها بأن تنعقد صلوة الجمعة حتىٰ مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

وفيه أولاً: أن سياق الرواية حاك عن عدم كون كلام الامام عليه السلام بدواً ما نقله الراوي بدون زيادة ونقيصة، أو بدون سبق كلام، أو بدون تناسب خارجي، بل متن الحديث يشهدبان ما نقل مسبوق بكلام أو واقعة خارجية غير منقولة، لا انّه عليه السلام

⇦ علىٰ اشتراط صلوة الجمعة بالامام او من نصبه لذلك، فلا بد من أن يقال بالوجوب التعييني مطلقاً، لأنّ الحثّ كان علىٰ الجمعة المشروعة، ووجوب صلوة الجمعة المشروعة مسلم في الجملة، وانما الكلام كان في اشتراط وجوبها بالامام وعدمه، وبعد عدم الاشتراط بناءً علىٰ الاخذ بالاحتمال الثالث في الرواية، فلا بد من ان يكون انعقادها واجباً بالوجوب التعييني، ولا معنىٰ للوجوب التخييري، وقوله (حثنا) وان كان بمادته قابل للحمل علىٰ الاستحباب والترغيب علىٰ الامور المستحبة، لكن المورد غيرقابل لذلك، لأنّ الحث علىٰ صلوة الجمعة وهي واجبة ضرورة في الجملة، وبعد عدم الاشتراط بالامام علىٰ فرض تقديم هذه الرواية فلم يبق الا وجوب اصل صلوة الجمعة، والحث علىٰ هذا لايكون الا عليها فتامل، و لايبعد كون اقوىٰ الاحتمالات هو الاحتمال الاول. (المقرّر).

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٥ من أبواب صلوة الجمعة في الوسائل.

تكلم بهذا الكلام بدواً بمجرد رؤية عبدالملك، بأنّه قال له بمجرد أن راه (مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله).

وكيف يكون عبد الملك ـ مع جلالته المشار به بقوله (مثلك يهلك) يعني: أنت مع شأنك ومقامك تهلك ـ تاركاً لفريضة فرضها الله، وما كان آتياً بها أصلاً، فهذا مؤيد علىٰ أن هذا الكلام مسبوق بسابقة غير منقولة، ولاندري ما هي السابقة كانت في البين.

فبعد هذا الاحتمال المؤيد بسياق الرواية، لم يحصل لنا الجزم بكون ما نقل من الرواية تمام الكلام الواقع بين الامام ﷺ وبين السائل بلاسبق أمر خارجي، أو كلام آخر، بل يمكن أن يكون هذا الكلام مسبوقاً بامر آخر لووصل إلينا نستكشف أمراً آخراً من الرواية.

وثانياً: ما قلنا سابقاً من كون الرواية قابلة لكونها صادرة لأنّ يراعي الرواي التقية يعني: يحضر في جماعة العامة، ولايترك ذلك كلية حتىٰ يصير سبباً للفساد وهلاكته، كما أن ما قلنا في الوجه الأوّل من احتمال سبق أمر خارجي في البين، وهو صار منشأ تشدّد الامام ﷺ، وأن يقول (مثلك يهلك) هو هذا اعني: إما علمه ﷺ بأن عبد الملك لايحضر في جماعة العامة، أو كان في المجلس واحد منهم وعنده قال ﷺ بعبد الملك ما قاله حتىٰ يرى الشخص المخالف الحاضر بأنّه ﷺ يأمر مواليه بالحضور في جماعتهم وجمعتهم.

وثالثاً: هذا علىٰ تقدير استبصار عبدالملك وروده في منهج الحق، وامّا علىٰ تقدير عدمه، فقال ذلك بشخص من العامة، وتكلم معه، وأمره موافقاً لمذهبه رعاية لبعض المصالح.

ورابعاً: أن ما في ذيل الرواية «يعني صلوا الجمعة» بعد قوله «صلوا جماعة» ليس من كلام الامام، لأنّه لو كان كلامه عليه السلام فمقتضى القواعد الادبية أن يقول «اعني صلوٰة الجمعة» لا أن يقول «يعني صلوٰة الجمعة» لأنّ المتكلم لوقصد بصّلوٰة الجماعة صلوٰة الجمعة، كان اللازم أن يقول «اعني» لا «يعني»، فالذيل قابل لأنّ يكون من عبدالملك راوي الرواية، و قابل لأنّ يكون من كلام واحد من رواة الرواية غير عبدالملك، فبعد عدم كون ذلك من كلام الامام، بل عدم معلومية كونه من كلام عبدالملك، فلا يمكن أن يقال بكون الذيل أمر بصّلوٰة الجمعة، بل نبقى نحن ومابق من الرواية، وغاية مدلولها، مع قطع النظر عما قلنا، هو الأمر بصّلوٰة الجماعة، وهذا الأمر محتمل لأنّ يكون الأمر بالحضور في جماعة العامة، وكان المراد من الفريضة في الرواية الفريضة الّتي يفعلها تقية، وانك لِمَ لم تراع التقية، وهذا الوجه وان كان بعيداً، ولا يبعد أن يكون المراد من الأمر بالصّلوٰة الأمر بصّلوٰة الجمعة ولو مع عدم ذيل الرواية، ولكن هذا الاحتمال أيضاً من محتملات الرواية، ولا ظهور لها في الاذن بصّلوٰة الجمعة ولومع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

هذا تمام الكلام في الأخبار الّتي يمكن أن يتمسّك بها للاذن على انعقاد الجمعة في حال عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك، وقد ثبت لك ممّا بيناك في هذا المقام عدم ظهور للروايات في الاذن المطلق للجميع بحيث كان لكل سبعة إقامتها، ونحن تابع لدليل ظاهر في المدعى ولم نجد ذلك بين الاخبار اصلاً.

وبعد ما تبين لك عدم ثبوت الوجوب التعييني لصّلوٰة الجمعة مطلقاً حتى بدون حضور الامام أو من نصبه لذلك من الادلة، بل أوضحنا خلافه و بينا لك كون الاشتراط مسلم بالادلة، واثبتنا بعد ذلك عدم ورود الاذن العام من ناحية من بيده

أمر صلوٰة الجمعة اعني: الامام باقامتها للناس بطريق العموم، لعدم قيام دليل علىٰ ذلك.

هل يمكن أن يقال: بأن المستفاد اجمالاً من بعض الأخبار المذكورة، هو تمكن الشيعة من صلوٰة الجمعة الصغيرة في زمان عدم تمكنهم من انعقاد صلوٰة الجمعة الكبيرة، لاجل عدم بسط يد الأئمة عليهم السلام وان لم ندر بكون تمكنهم الشرعي علىٰ انعقاد صلوٰة الجمعة باي نحو كان إمّا من باب كون واحد منهم منصوباً من قبلهم عليهم السلام في الخفاء، أو اذن لجمع مخصوص في ذلك، أو اذن لمطلق الشيعة، فان لم نعلم هذه الخصوصيات من أخبار الباب، لكن أجماله معلوم كما يشعر بذلك رواية محمد بن مسلم[1] المشتملة علىٰ بيان الخطبتين، لما ورد من الأمر لمحمد بن مسلم بأن (تقول كذا) وما صدرت الرواية تقية للامر فيها بالدعاء لائمتك حتىٰ تنتهي الىٰ صاحبك، ورواية عمر بن حنظلة[2] الّتي يستفاد منها أن المعصوم عليه السلام جعله رسولاً لأنّ يبلغ كون صلوٰة الجمعة مشتملة علىٰ القنوتين: قنوت في الركعة الأولىٰ وقنوت في الركعة الثانية، وهذه الرواية ايضاً لم تكن صادرة علىٰ وجه التقية لأنّ اعتبار القنوت في الركعة الأولىٰ مضافاً الىٰ القنوت المعتبر في الركعة الثانية للصّلوٰة الجمعة من متفردات الامامية، وروايات القرى فانّه هل يمكن استشعار كون صلوٰة الجمعة مشروعة لهم منها.

ولكن بعد هذه البيانات، كما قلنا سابقاً، لايمكن الجزم بورود الاذن من قبلهم عليهم السلام وعدم معلومية ذلك، فاذا نقول: لم نجد دليلاً يمكن الاتكال عليه علىٰ ورود

---

١ ـ الكافي، ج ٣، ص ٤٢٢، ح ٦.

٢ ـ الرواية ٥ من الباب ٥ من أبواب استحباب القنوت في الركعة الاولى من الجمعة.

الاذن منهم عليهم السلام با قامتها ولو مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.[١]

---

١ ـ أقول: إن ما افاده ـ مدظله ـ من امكان استفادة مشروعية صلوٰة جمعة صغيرة على الشيعة في الجملة من بعض الأخبار، ممّا لا دليل عليه، كما أنّه لم يجزم بذلك، وأشرنا به في ذيل الكلام، لأنّ ما استظهر منه ـ مدظله ـ ذلك لم يمكن خالياً عن الإشكال.

أما رواية محمد بن مسلم المشتملة علىٰ الخطبتين، فلما قلنا من اضطراب متن الحديث، وانه عليه السلام يمكن أن يكون، في هذا الكلام، في مقام بيان الحكم، ولا مانع من أن يقول بصورة الأمر والخطاب، وصرف بيان الأحكام ليس شاهداً علىٰ انّها وقعت مورد العمل، كما أفاده ـ مدظله ـ وايده بذكر رواية الواردة فيمن يمنعه الزحام من أن يَصِل بسجود الامام في صلوٰة الجمعة، وانّه مع عدم اتفاق صلوٰة الجمعة للشيعة مع قلة عددهم بنحو يمنع كثرة الجمعية من وصول المأموم بسجود الامام، ولكن مع ذلك بيّن حكمه.

فلا مجال لأنْ يقال: بأنّه لولم يكن في البين صلوٰة جمعة فما معنىٰ تعليم خطبتها.

وامّا رواية عمر بن حنظلة فنقول: أما ما افاده (مدظله) من عدم جريان احتمال كون الرواية صادرة علىٰ وجه التقية، لاشتمالها علىٰ القنوتين فنقول: إن ذلك أيضاً قابل للدفع، فان القنوت حيث لايعتبر فيه رفع اليد، فيمكن اتيانه ولو عند المخالفين بحيث لايلتفتون به، بأن يأتى بذكرالقنوت ولاترفع اليد عندهم، فهم مع كونهم مأمورين بحضور جمعة العامة للتقية، فيعلون هذا الحكم الواقعي اعني: القنوت في ركعتها الأولىٰ، ويأتون به لعدم مانع لهم من العمل بهذا الحكم، فالرواية ليست مشعرة علىٰ كون صلوٰة الجمعة مشروعة لهم غير مالابد لهم دائماً أو بعضاً من الحضور عندها اعني: صلوٰة جمعة المخالفين.

مضافاً الىٰ أن هذه الرواية لاتدلّ الا علىٰ بيان حكم آخر، وهو القنوت، وامّا كون هذا الحكم من باب كون جمعة لهم خارجاً، وبيان آداب عملهم الخارجي، فلا دلالة لها، ومع قطع النظر عن ذلك نقول: بأن الرواية لو لم تكن شاهداً علىٰ الخلاف لم تكن دليلاً للمطلب، لأنّ المعصوم عليه السلام اخذ رسولاًلأنّ ينبه الشيعة بحكم من احكام صلوٰة الجمعة يكون علىٰ خلاف العامة، فلو كانت صلوٰة الجمعة غير مشروطة بالامام، أو اذن لشيعتهم والحال أن وضعها الخارجي علىٰ ذلك، فكيف لم ينبه الشيعة ولم يبينوا لهم، فهذا شاهد علىٰ عدم كون الأمر كذلك.

⇦

فظهر لك ممّا مرّ عدم ثبوت ما ادعاه الشّيخ ﷺ في ذيل كلامه في الخلاف من ورود الاذن بانعقاد صلوٰة الجمعة مع عدم حضور الإمام أو من نصبه لذلك تمسكاً بالرواية الواردة في القرية.

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في جهة أُخرىٰ، وهي انّه هل يجوز انعقاد صلوٰة الجمعة للفقيه بالخصوص أولا؟ وبعبارة أُخرىٰ هل ثبت اذن للفقيه أو هل نصب لذلك أم لا؟ وقد قلنا: بأن الشّيخ ﷺ في النهاية في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال ـ في ضمن مايجوز للفقهاء ـ بجواز انعقاد صلوٰة الجمعة لهم.

ويظهر ذلك من الشهيد ﷺ في الدروس بعنوان الاستحباب اعني: يستحبّ لهم انعقادها، لكن من كلام المفيد ﷺ في المقنعة، ومن كلام تلميذه ـ اعنى: سلار بن عبد

⇦ وامّا روايات القرى فقد مضى الكلام فيها وعدم دلالتها علىٰ ذلك، ويبعّد كون صلوٰة الجمعة صغيرة خارجاً بين الشيعة أمران.

الأول: انّه لوكانت صلوٰة الجمعة مشروعة للشيعة بهذه الكيفية، فيقيمونها البتة مع ماورد من الحث والترغيب عليها، فمع وجود الجواسيس من ناحية خلفاء الجور والمفسدين، وعمالهم في كل بلدو قرية بحيث يكشفون خصوصيات الائمة عليهم السلام ومواليهم ووضعهم، حتىٰ لواعطي بهم درهما أو ديناراً، لأخبر به خلفاء الجور، كيف لايلتفتون الىٰ صلوٰة جمعتهم، وانهم اقاموا صلوٰة في قبال صلوٰتهم ولو كانت صلوٰتهم مخفية، ولو التفتوا لذلك لعابتهم وشددوا عليهم الأمر، ويذكرون في مقام ايذائهم من جملة اعمالهم المخالفة لهم، فهذا دليل علىٰ عدم كون الأمر كذلك.

الثاني: انّه لوأمرت الشيعة باقامة صلوٰة جمعة صغيرة من قبلهم، ويقيمونها فكيف صارت مخفية، ولم يبلغ الأمر الينا مع كون مقتضى القاعدة بلوغ ذلك بنا يداً بيد وإن كانت مخفية، والحال انّه لاعين ولا اثر من ذلك بين الشيعة، فهذا أيضاً شاهد علىٰ عدم مشروعية هذابهذا النحو، و بعد ما قلت وعرضت بمحضره الشريف ما قلت من الايراد، قبل منى تقريباً وقال (مدظله) بأن ذلك كان من باب الاحتمال. (المقرّر).

العزيز الديلمي ـ في المراسم لايظهر ذلك، لانّهما بعد ما عدّا ما هو من شئون الفقهاء حتىٰ عدّا صلوٰة العيد منه لم يعدّا صلوٰة الجمعة من ذلك.

فكون انعقادها للفقهاء ومن شئونهم بنحو الجواز أو الاستحباب لم يظهر الا من الشيخ ومن الشهيد، فنرجع الكلام علىٰ كل حال في هذا.

و نقول مقدمة: بأن الكلام في باب ولاية الحاكم اعني: الفقيه يقع فيمقامين:

الاوّل: في الكبرى.

والثاني: في الصغري، وقد خلط كثيراًما كل واحد من المقامين بالآخر.

المقام الاول: يقع الكلام في انّه من الأمور أمور ليس أمرها راجعاً الىٰ الاشخاص، ولا يكونون صالحين للاقدام بها ورتقها وفتقها، ولم يكن أمرها بيدهم حتىٰ يصنعون فيها ماشائوا، وهذه الأمور راجعة الىٰ كل من يكون قيّماً بأمر الناس بحيث لولم تكن دخالة قيم الأمر، ووضعها في موضعها، تعوق هذه الأمور، ويساق أمرها الىٰ التعطيل نظير أمر القصّر والغيّب، ورفع التخاصم بين الناس، والدفاع عن الملة وغير ذلك، ولو لادخالة للسائس بالامر والقيم وزعيم الامة لساق أمر الامة والرعية الىٰ النكال، والإختلال.

وليس هذا الأمر مخصوصاً بدين الاسلام، بل ولامخصوصاً بذوي الاديان، بل نرىٰ أن هذه الأمور في كل ملة من الملل ليست من شان كل واحد من الناس الدخالة فيها، بل يكون أمرها راجعاً الىٰ من بيده زمام امورهم، ومن هوقيم عندهم، أو رئيسهم، أو سلطانهم، أو سائسهم، وهو يقيم هذه الأمور وامثالها.

فبعد كون الأمر كذلك عند كل ملة من الملل سواء كانوا من ذوي

الاديان أولا:

نقول: بأن شرع الاسلام حيث تكون شريعة تامة وروعي فيه كل الجهات بحيث لم يبق شيء من الأمور الدنيوية والاخروية، سياسية وغير سياسية إلا وبيّن ما يحتاج اليه البشر ولم يعطّل أمرهم من الأمور الدنيوية والاخروية في شأن من الشؤن.

وليس شرع الاسلام مثل ساير الشرايع الّتي لم يكن فيها مايرفع احتياج البشر من كل الجهات، كما ترىٰ من شرع المسيح فليس فيه، كما ترىٰ، في أنا جيلهم إلّا بعض الأمور الاخلاقية مع ما فيها من الخرافات، بحيث ليس لهم قوانين في جهاتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغير ذلك.

بل إن مذهبنا جاء بجميع ماهو طريق سعادة البشر في الدنيا والآخرة، وهو دين امتزجت السياسية بالعبادة، والعبادة بالسياسة، ولذا ترىٰ أن بعض احكامها في عين السياسة عبادة، وفي عين العبادة سياسة كما ترىٰ في فريضة الحج، فهي من افضل القربات، و وسيلة الانقطاع من الخلق الىٰ الخالق، وطريق القرب اليه، وفي عين هذا الحال من أعظم السياسات لاجتماع المسلمين في محل مخصوص بنظم مخصوص وترتيب مخصوص، ويظهر بذلك عظمةالاسلام، وفرط توجه المسلمين الى الله فشَرِّع الاسلام أموراً مخصوصة، مع قطع النظر عما كان في ساير الامم، مربوطة بالسياسة والعبادة كالحج والعيدين.

وبعد كون شرع الاسلام ناظراً الىٰ كل الأمور من جهات الإمارة والقضاوة وأمور القصّر والغيّب وحتىٰ إمارة الحاج وساير الأمور، وكل هذه الأمور من الأمور الّتي ليست ادارتها والقيام بها شأن كل شخص من الاشخاص، وليست من

وظائفهم، فلابدّ من أن يجعل لهذه الأمور من يقوم بها، ويجرى هذه الأمور مجراها مع كثرة العناية بها، واحتياج الاجتماع الديني إليها، ولذا ترىٰ أن بناء المسلمين كان من الأوّل بانهم إذا فتحو قارة، فبمجرد ورودهم بنوا مسجداً ودار الإمارة، وكانا هما معا حتىٰ يقيمون الصّلوٰة في المسجد وتقام هذه الأمور في دار الامارة بيد من هو الامير والقيّم بالامر، كما ترىٰ أن قائد جوهر بمجرد فتحه المصر بنى مسجدا ودار الإمارة في القاهرة، وهذا البلد من بنائه ومحل المسجد فعلاً يكون جامع الازهر.

والغرض أنّ الاسلام ناظر الىٰ هذه الجهات، وجعل في الشرع لها شخصية مناسبة لها، ولذا كان في زمان النبي ﷺ من يقوم بهذه الأمور في غير المدينه من قبله ﷺ، وامّا بعد النبي ﷺ فبعد القاء المنافقين الخلاف في الدين وصار المسلمون فرقتين: فرقة علىٰ الضلالة، وفرقة علىٰ طريق السعادة، فالطائفة الاولىٰ اعني: العامة قالوا: بأنّ أمر هذه الأمور يكون بيد الخليفة، ومن هو قيّم الأمور، والفرقة المحقة قالوا: بأنّ الأمور لابد وأن تكون بيد خليفة رسول الله ﷺ، فالاختلاف في الصغرى، لانا نقول: بأن الخليفة هو علي ابن أبي طالب ؑ واولاده المعصومين ؑ، وهم مخالفون في ذلك، وعلىٰ كل حال فهم يقولون: بأن اقامة هذه الأمور العامّة ووضعها في موضعها بيد الخليفة، وكل من ينصبه الخليفة لذلك، وامّا نحن جماعة الشيعة فحيث أن ائمتنا غير اميرالمومنين ؑ في مدة قليلة لم يكونوا

مبسوطي اليد، ففي زمانهم مهما امكن لهم التصرف في هذه الجهات ووضعها في موضعها عملوا بوظيفتهم، وتصرفوا فيها، وقاموا بشئونها.

وامّا في زمان الغيبة، فبعدما قلنا من احتياج الائمّة، وحفظ جهاتهم برعاية هذه الأمور، وعدم جواز تعطيلها، لانها من شئون الدين وقوام أمر المسلمين، وعدم

كونها وظيفة كل احد من الاحاد، فكيف يمكن أن لا يصدر من المعصومين ﷺ ما هو الموقف، وأن الأمر في هذه الأمور بيد أي شخص كان، ومن هو الصالح لتصديها.

فهل يمكن أنهم لم يعينوا للقضاوة والحكومة بين الناس لرفع التخاصم أحداً؟ وهل سكتوا عن ذكر شخصية صالحة للقيام بأمور الغيّب والقصّر؟ وهل تركوا تكليف الشيعة في انّه إذا توجه اليهم الخصم، فالىٰ من يكون أمر الدفاع والتجهيز وغير ذلك؟ كلا، فنكشف انهم بينوا من هو المرجع في كل جهة محتاجة إليها، لا في كل جهة ولولم تكن الشيعة محتاجة لها، أولا يمكن لهم من باب الخوف أو ضعفهم في قبال المخالفين اقامتها، بل لابد لهم من تعيين مرجع يحتاج اليه مواليهم وجماعة الشيعة بحيث لو لم يكن مرجع فيهم لاختلّ أمورهم، فلابدّ من أن يصدر من ناحيتهم من هو المرجع والقيّم لهذه الأمور.

إذا عرفت في هذا المقام لزوم وجود قيّم لاقامة هذه الأمور بطور المسلم و المقطوع، فثبت الكبرى وهو أن الأمر في هذه الأمور بيد قيّم الأمر، فنتكلم بعد ذلك في المقام الثاني اعني: من هو القيم والمرجع، والذي بيده اقامة هذه الأمور فنقول:

المقام الثاني: بعد ما ثبت أن أمر هذه الأمور يكون بيد قيم المسلمين، فمن هو القيّم عند الشيعة، فنقول: بأنّه من المسلم عدم جعل منصب لغير الفقهاء من قبلهم ﷺ، لانا بعد المراجعة في الآثار والأخبار لم نر أنهم ﷺ فوضوا أمر هذه الأمور في مورد الىٰ غير الفقهاء، مثلاً في القصّر بعد عدم وجود الولي لم يوكل، أمر الصغار الىٰ شخص أو طائفة غير الفقهاء، فنرى عدم جعل منصب، وايكال أمر من هذه الأمور العامة الىٰ أحد غير الفقهاء، والحال أنهم ﷺ لوفوضوا الأمر الىٰ غير الفقهاء لوصل الينا، ولم يصر محجوباً عنا، ثمّ نرىٰ الارجاع من قبلهم ﷺ الىٰ الفقهاء

في بعض الموارد مثل القضاء والفتوىٰ وأمر الصغار.

فنقول: بعد ماثبت لك من لزوم قيّم لهذه الأمور العامة في المقام الأوّل.

فإمّا أن يقال بعدم تعيين قيم لاقامة هذه الأمور من ناحيتهم ﷺ، فهو ممّا لايمكن الالتزام به، لانّهم كيف يعطّلون أمر الناس.

وإمّا أن يعيّنوا ﷺ لهذه الأمور مرجعاً صالحاً وشخصية مخصوصة و في هذه الصورة.

فإمّا أن يقال: بأنهم فوضوا الامر الىٰ شخص أو أشخاص غير الفقيه فهو مقطوع العدم، لعدم عين، ولا اثر من ذلك في الآثار والأخبار.

فلم يبق إلّا كون المرجع و قيّم الأمر في هذه الأمور من قبلهم ﷺ الفقيه، فالمتيقن ممّن له اهلية الدخالة في هذه الأمور هو الفقيه، لأنه المتعين من قبلهم للقيام لهذه الجهات والمنصوب من ناحيتهم لوضع هذه الأمور في موضعها.

فعلىٰ هذا لولم يقم دليل خاص علىٰ نصب الفقيه في مورد وأن أمره بيده، نقول: بكون الأمر بيده لما استفدنا بنحو الكلي من كون أمر هذه الأمور العامة في زمان غيبة الامام ﷺ بيد الفقيه.

فلو لم تكن مقبولة عمر بن حنظلة[1] ولا رواية أبي خديجة[2] ولا غيرهما نقول: بكون أمر مثل القضاء وأمر الغيّب والقصّر، وكل ما لايمكن تركه، ويلزم القيام بامره، راجعاً الىٰ الفقيه.

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٥ من الباب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

اذا عرفت ذلك فهل يمكن أن يقال بأن أمر صلوٰة الجمعة أيضاً من الأمور أمرها راجع الىٰ الفقيه، وانه يجب عليه اقامتها ولايختل بامرها أولا؟

فنقول: إنه وان ذكرنا وجهاً لطيفاً لاثبات ولاية الفقيه، ولكن الالتزام بأن ولايته تقتضي الدخالة حتىٰ في مثل صلوٰة الجمعة، مشكل فانها ليست من الأمور الّتي لايجوز تركها، ويضر الاخلال بامرها، ولم يقع اخلال في الجهات الدينية من عدم انعقادها، فعلىٰ هذا كون اقامة صلوٰة الجمعة من مناصب الفقيه بحيث يكون الفقيه، من نصبه الامام عليه السلام لذلك بالاذن العام، مشكل ولم نقل به.

ثمّ إن مع قطع النظر عما قلنا في وجه ولاية الفقيه نقول: بأن مقبولة عمر بن حنظلة وان وردت في مورد سؤال السائل عن الدين والميراث، إلا أن المستفاد منها بعد جعل الفقيه بمقتضى الرواية حاكماً علىٰ الناس، واعطاء هذا المنصب له، فله شئون الحكومة، وما يكون أمره راجعاً الىٰ الحاكم خصوصاً مع التصريح في الرواية بذلك بقوله «وقد جعلته حاكماً عليكم»، فالمستفاد من ذلك هو جعل الحكومة المطلقة، لانّه لم يقل (جعلته حاكماً عليكم في مورد رفع الخصومة).

ولامجال لأنّ يقال: بأنّ الامام عليه السلام جعل الفقيه حاكماً في خصوص رفع الخصومات، فكيف يتعدى الىٰ غير هذا المورد لانّا نقول:

أمّا اولاً: لأنّ البناء إن كان علىٰ الجمود وبخصوص المورد، فلازمه هو كون الفقيه في خصوص رفع الخصومة في خصوص الدين والميراث، ولايمكن الالتزام بذلك، وإن تتعدىٰ عن المورد وقيل بعدم الفرق بين الدين والميراث وبين غيرهما من حيث رفع التخاصم، وجعل الحكومة، فكذلك يقال بعدم الفرق بين رفع التخاصم وغيره خصوصاً مع ما قلنا من أن جعل الحكومة مقتضياً لكون أمور الحكومة

راجعاً الىٰ من نُصبَ للحكومة.

وثانياً: ماورد في الرواية في تعيين الولاية لعدول المؤمنين، يستفاد منها أن السائل فرض مورداً لم يكن القاضي في البين، وأرجع المعصومﷺ في فرض عدم القاضي أمر الصغير الىٰ أحد من الناس كان موثوقاً به، فمن هذا يستفاد أن هذه الأمور الّتي لايمكن الاخلال بها، و لابدّ من القيام بها أمرها أولاً راجع الىٰ الفقيه من قبلهمﷺ، فهذه الرواية أيضاً دليل مستقل علىٰ ولاية الفقيه.

ثمّ بعد ذلك هل يمكن استفادة كون أمر صلوٰة الجمعة أيضاً من الأمور تكون راجعة الىٰ الحاكم حتىٰ يقال: بانّ بعد مادلت المقبولة علىٰ كون الفقيه حاكماً: فله اقامة هذه الصّلوٰة، أو لا؟

فنقول: بأن كون اقامتها من وظائفه ممّا لادليل عليه:

أمّا أولاً: فلانّه كما قلنا استفادة الحكومة المطلقة للفقيه، حتىٰ في الأمور لايوجب عدم القيام بامرها اختلال في أمور الناس، مشكل إذ غاية ما يقال: إن الفقيه منصوب لأنّ يقيم أموراً لايمكن تركها وتعطيلها، بل لابد من اقامتها وليست صلوٰة الجمعة من هذا القبيل.

وثانياً: أن بعض الأمور غير قابله لجعل أشخاص متعددة لها والقيام بأمرها، بل ان كانت العناية بأمرها فلابدّ من ايكال أمرها الىٰ شخص خاص، ولايناسب جعل الولاية العامة لها.

ومن هذه الأمور صلوٰة الجمعة، فان أمرها إن حول الىٰ الجماعة لا الىٰ شخص خاص، يقع الاختلاف والتنازع والتشاجر كثيراً ما، فيريد فقيه انعقادها في محلة وفقيه آخر في محلة أُخرىٰ، ويحصل الاختلاف بين الناس أيضاً، وكيف

تكليفهم، فهل يذهبون الىٰ هذا المسجد أو الىٰ ذلك، وربما يقع القتل والتشاح العظيم، فعلىٰ هذا لايمكن ايكال أمرها الىٰ عنوان الفقيه بحيث يكون لكل واحد منهم الدخالة فيها مع كون انظارهم مختلفة، وهذا من مبعدات المطلب، ودليل علىٰ عدم شمول منصب الفقيه لامر صلوٰة الجمعة.

ولايقال: ان ماقلت من الإشكال جار في بعض أمور أُخرىٰ الراجع أمرها الىٰ الفقيه كأمر الصغار، فربما يريد فقيه أن يجعل زيداً مثلاً قيماً لصغير، وفقيه آخر يريد أن ينصب عمرواً قيماً، فيقع التشاجر والاختلاف.

لانا نقول: إن في أمر الصغير إذا صار أحد قيماً بجعل فقيه فليس للفقيه الآخر جعل شخص آخر، ولايتفق مورد يجعل الفقيهان شخصين قيمين عرضاً، حتىٰ يقع الخلاف بخلاف صلوٰة الجمعة، فان الخلاف فيها يتفق كثيراً مالانها تقام في كل جمعة وفي كل بلد، ووقتها معلوم، ويمكن ورود النظرين المخالفين فيها غالباً عرضاً مع كثرة الفقهاء، واختلاف انظارهم بحسب مايرون من المصالح، فان ارادالله تعالىٰ اقامتها فينصب لامرها من قبلهمﷺ شخصاً خاصاً، فكون أمرها راجعاً الىٰ الفقيه لادليل عليه.

اذا عرفت ما بينا لك في مسئلة صلوٰة الجمعة ظهرلك ماهو الحق فيها لما بيناه مما يستفاد من الآية الشريفة، والأخبار الواردة في الباب، والاجماع ووضعها الخارجي، فقد ثبت ممّا مرّ عدم دلالة الآية الشريفة وكذا أخبار الباب علىٰ كون صلوٰة الجمعة واجبة بالوجوب المطلق بلا اشتراط وجوبها بالامام أو من نصبه لذلك، لأنّ الآية لم تتعرض الا لوجوب السعي الىٰ الصّلوٰة الواقعة في الخارج، والامر فيها أمر بالسعي الىٰ الصّلوٰة المعهودة، وأخبار الباب بعضها ليس إلا في مقام

بيان تشريع أصل وجوب صلوٰة الجمعة، وبعضها يدلّ علىٰ وجوبها مع الامام.

فنقول: إن حاصل ما بينا في المسئلة واقع في جهات ثلاثة:

الجهة الاولىٰ: في انّها واجبة بالوجوب المطلق بمعنى عدم اشتراطه بالامام الأصل أو من نصبه لذلك، اوليست كذلك، فقد قدمنا الكلام فيها، وأن الآية والأخبار غير دالة علىٰ الوجوب المطلق، وأن لسان الآية وبعض الأخبار هو الأمر بوجوب السعي والحضور في فرض انعقاد صلوٰة الجمعة المعهودة.

وبعضها يدلّ علىٰ وجوبها مع الامام، والامام قابل بحسب الاحتمال يكون امام الاصل، وقابل لأنّ يكون أعمّ منه ومن غيره، والاحتمال الأوّل إن لم يكن اقوى فلا اقل من عدم ترجيح للاحتمال الثاني، وذكرنا المؤيدات والشواهد علىٰ أقوائية الاحتمال الاول، وبعض الأخبار تدلّ بالصراحة اوتلويحا علىٰ اشتراطها بالامام الأصل، وقد أمضينا الكلام فيه، مضافاً الىٰ بعض الروايات الاخرىٰ الدالة علىٰ ذلك.

منها ما نقل في الاشعثيات[1] أن الجمعة والحكومة لامام المسلمين» وهذه الرواية احدى الروايات من الف رواية نقلها محمد بن محمد بن الاشعث الكوفي عن موسىٰ بن اسماعيل بن موسىٰ بن جعفر عن أبيه عن آبائه عن الرسول ﷺ.

وهذه الروايات تسمى بالاشعثيات تارةً لأنّ راويها محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي، وتسمى بالجعفريات تارةً لأنّ جعفر بن محمد عليه السلام رواها عن أبيه عن آبائه عن النبي صلوات الله وسلامه عليه وعليهم، فعلى هذا ما قاله الحاج آقا

---

١ ـ الاشعثيات ص٤٢

رضا الهمداني﵀[١] في صلوٰته بأن هذه الرواية مرسلة ممّا لاوجه، لما قلنا من كونها مسندة وذكرنا سندها، والرواية معتبرة من حيث السند لأنّ للشيخ﵀ وكذا للنجاشي﵀ طريق اليه وكذا صاحب تاريخ بغداد، فعلىٰ هذا لا اشكال في اعتبار سندها.

ومدلولها هو كون صلوٰة الجمعة مثل الحكومة من مناصب امام المسلمين، فتفيد الاشتراط، ومثلها بعض الروايات الاخرىٰ المذكوره في مصباح الفقيه[٢] اعني صلوٰة الهمداني﵀ أيضاً.

ومنها الخبر المروي عن دعائم الاسلام عن علي﵇ انّه قال لايصلح الحكم ولا الحدود، ولا الجمعة إلا للامام أو من يقيمه الامام.[٣]

ومنها ما نقل عن رسالة الفاضل بن عصفور مرسلاً عنهم﵈ «أن الجمعة لنا والجماعة لشيعتنا» وكذاروي عنهم «لنا الخمس ولنا الانفال ولنا الجمعة ولنا صفو المال».[٤]

ومنها النبوي «أربع الىٰ الولاة الفيء والحدود والجمعة والصدقات».[٥]

ومنها نبوي آخر «أن الجمعة والحكومة لامام المسلمين» فيستفاد منها أن

---

١ ـ مصباح الفقيه، ص ٤٣٨.
٢ ـ مصباح الفقيه، ص ٤٣٨.
٣ ـ مصباح الفقيه، ص ٤٣٨.
٤ ـ مصباح الفقيه، ص ٤٣٨.
٥ ـ مصباح الفقيه، ص ٤٣٨.

صلوٰة الجمعة مشروطة بحضور الامام أو من يقيمه الامام.[١]

والنكتة اللطيفة الّتي تعرضنالها في هذه المسئلة، هي.

أولاً: أن الآية الواردة في الباب المتوهمة دلالتها علىٰ الوجوب التعييني مطلقاً، بعد امعان النظر فيها وبسط الكلام كما ينبغي في اطرافها، ليست متعرضة إلا لوظيفة المأموم، وان مع فرض وجود الامام واجتماع العدد، وعدم كونه من المستثنيات، يجب السعي والحضور في صلوٰة الجمعة، لما قلنا من ان الآية، وكذا الروايات ظاهرها أمر الناس بالسعي مع فرض وجود الامام وانعقاد صلوٰة الجمعة، أو ظاهرها وجوب الانعقاد والحضور لذلك عليهم مع فرض وجود الإمام يصيروا مأمومين.

ولم يبين في الآية ولا في واحد من الروايات، وظيفة الامام، وانه متىٰ يجب عليه الانعقاد، وهل هو واجب عليه اصلاً أولا، فالاية والروايات غير متعرضةهو أصل كيفية وجوب الانعقاد، وان أصل انعقادها واجب مشروط أو مطلق، فعلىٰ هذا بعد عدم التعرض لذلك لايستفاد من الأخبار بأن ما هو وضع الانعقاد وفي أى صورة تنعقد هذه الصّلوٰة، بل غاية ما في الباب هو وجوب الحضور والسعي في فرض الانعقاد، وأمّا متىٰ يحصل هذا الفرض، وفي اى حال وعلىٰ أي كيفية فلاتعرض لها في ما ذكرنا من الآية والأخبار، لانّها لم تكن متعرضة الاّ لحال المامومم.

وثانياً: علىٰ ما اوردنا في المسئلة وأمضينا البحث وخرجنا منها وتكلمنا في

---

١ ـ مصباح الفقيه، ص ٤٣٨.

اطراف الاية والروايات، ظهر لك ان أصل وجوب صلوٰة الجمعة غير ثابت مع عدم الشرط، بل أصل وجوبها ما ثبت الاّ مع امام الأصل أو من نصبه لذلك، وما استظهر من الآية ولا الروايات وجوبها مطلقاً حتىٰ نحتاج في اثبات اشتراط وجوبها بالامام، الىٰ الدليل بحيث لولم يكن لنا دليل علىٰ اعتبار امام الأصل في وجوبها نقع في المخمصة، ويقال: بأن أصل الوجوب ثابت وعليكم باثبات الشرط، بل علىٰ ما بيّنا وهو من لطائف ما حققنا، هو أن القدر المتيقّن من وجوبها هو وجوبها مع الامام أو من نصبه لذلك، وما ثبت أزيد من ذلك، فعلىٰ مدعي الوجوب بنحو المطلق أن يقيم الدليل علىٰ مدعاه، فنحن غير محتاجين في دعوانا وهو وجوبها المشروط الىٰ الدليل، فلو شككنا في وجوبها في غير مورد حصول الشرط، وانها هل تكون مشروعة مع عدم الشرط أولا، فنحكم باصالة عدم المشروعية عدم مشروعيتها مع عدم الشرط،لأنّ المتيقن من مقدار مشروعيتها هو مع حضور الامام أو من نصبه لذلك.

ولكن مع عدم احتياجنا لاقامة الدليل علىٰ عدم مشروعيتها مع عدم الشرط و كون الأصل عدم المشروعية، ذكرنا بعض الادلة اى: الأخبار الدالة علىٰ اشتراط انعقادها بذلك ومضى الكلام فيها مفصّلاً.

الجهة الثانية: في انّه بعد اشتراط انعقاد صلوٰة الجمعة بالامام أو من نصبه لذلك.

هل ثبت الاذن من قبل من بيده زمام أمرها يعنى امام الأصل عليه السلام بأن يقيمها الناس ولو مع عدم حضور نفس الامام أو من نصبه بالخصوص لذلك، أولا، وقلنا مايمكن أن يتمسّك به للاذن منهم، وقلنا بعدم استفادة الاذن للناس من الأخبار

حتىٰ تجب في مثل هذا الزمان بالوجوب التعييني، أو بالوجوب التخييري على الكلام في ذلك.

الجهة الثالثة: في أنها بعد كون انعقادها مشروطةً بالامام أو من نصبه لذلك فهل فوض أمرها الىٰ الفقيه من ناحية الائمةﷺ وجعل ذلك من منصب الفقيه و شئونه مثل القضاوة بين الناس وغيره أولا.

و ظهرلك عدم كون أمر صلوٰة الجمعة من الأمور الراجعة اليه، فليس للفقيه انعقادها، والقيام بامرها من باب كونه حاكماً، ونائباً عاماً وكون الولاية له في بعض الامور.(١)

هذا تمام الكلام في ما كنّا في مقام البحث فيه في هذه المسئلة. و الحمدلله أولاً وآخراً و صلّى الله علىٰ رسوله وعلىٰ آله.

وقد فرغ سيدنا الأُستاذ ـ مدظله ـ من البحث في هذه المسئلة في شهر شعبان المعظم من شهور سنة «١٣٦٧ هـ ق». وأنا الأقلّ علي الصافي الگلپايگاني.(٢)

---

١ ـ أقول: إذا اعرفت ما بينا في هذه الرسالة فنقول: بأن الحق هو اشتراط وجوب صلوٰة الجمعة ومشروعيتها بأن يقيمها الامام ﷺ أو من نصبه لذلك، بمعنى عدم جواز اتيانها وانعقادها مع فقدان هذا الشرط إلا بقصد الرجاء والاحتمال المطلوبية، فعلىٰ هذا في زمان غيبة الامام ﷺ لايجوز الاتيان بها بقصد التشريع، ولوأتىٰ بها برجاء المطلوبية لاتجزىء عن صلوٰة الظهر بل لابد من إتيانها. (المقرّر).

٢ ـ اعلم أن المستفاد من كيفية ورود سيدنا الاعظم في البحث في صلوٰة الجمعة، والبحث في وجوبها أو حرمتها، وما اختار منها، يظهر أن نظره الشريف هو عدم كون وزان صلوٰة الجمعة وزان سائر الصلوات اليومية، بل كانت صلوٰة الجمعة من جملة مناصب الوالي، ومن له أمر ⇦

⇦ المسلمين الّذي هو عندنا الإمام المعصوم عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله، وعند العامة من مناصب الولاية في نظرهم الباطل، وعلىٰ كل حال لايصلح إقامة الجمعة إلّا لمن له الولاية عند المسلمين علىٰ اختلاف مشربهم فيمن له الولاية، كما يظهر ذلك في جمعٍ من الأخبار الصادرة عن طرقنا المقدم ذكرها بأنّه لايصلح لإقامة الجمعة إلّا الوالي، وهذا حاصل ما استفدته من بحثه في صلوٰة الجمعة.

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في أنّه بعد ثبوت ولاية الفقية في عصر غيبة الامام ـ روحي له الفداء ـ هل يكون للفقيه الولاية علىٰ إقامتها اولا؟ وقد تعرّضنا للمسألة في رسالتنا المكتوبة في الولاية فراجع (المقرّر).

فصل
في صلوٰة المسافر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله علىٰ نعمائه، و الصّلوٰة و السّلام علىٰ رسول الله

و علىٰ آله، و لعنةالله علىٰ أعدائهم من الآن الىٰ يوم لقائه.

و بعد، فيقول أقلّ العباد علي الصافي الكلبايكاني: لما فرغ سيدنا الأُستاذ آيةالله العظمىٰ الحاج السيّد حسين الطباطبائى البروجردي ـ متّع الله المسلمين بطول بقائه ـ من بحث صلوٰة الجمعة، و جملةٍ من المسائل الراجعة الىٰ النوافل، شرع في مبحث صلوٰة المسافر في شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة «١٣٦٧هـ»، فشرعت بكتابة جملة ممّااستفدت منه ـ دام ظلّه ـ في هذا المبحث مع بعض ما خطر ببالى القاصر إن شاء الله تذكرةً لنفسي، ولمن أراد البصيرة من إخواني المشتغلين بعون الله تعالىٰ وتوفيقه.

صلوٰة المسافر

إن الكلام في صلوٰة المسافر يقع في جهات:

الجهة الأُولىٰ: لا إشكال في الجملة في وجوب القصر في السفر، بمعنى ضرورة كلٍّ من الصلوات الرباعية مقصورة علىٰ الركعتين في السفر، و هذا المقدار من المسلّمات و لاحاجة الىٰ إطناب الكلام في هذه الجهة، و التكلّم في دلالة قوله تعالىٰ ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلوٰة إِن خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوّاً مُبِيناً﴾[1] علىٰ وجوب القصر في حدِّ ذاتها، لانّ الاية الشريفة ولو لم تكن بنفسها وبظاهرها دالةً علىٰ وجوب القصر لعدم ظهورٍ لقوله: «لاجناحَ» إلّافي الجواز، لكن بضميمة ماورد من أهل البيت عليهم السلام في بيان الآية من أنَّ المراد من «لاجناح» هو الوجوب، فتصير الآية دليلاً للمطلب.

ولايعتبر الخوف في السفر الموجب للقصر بتوهّم تقييد القصر في الآية

---

١ ـ سورة النساء، الآية ١٠١.

بالخوف بقوله: ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾، لأنّه إن كان ما نزل هو علىٰ طبق قراءة أُبيٍّ فما كان في مصحفه «إن خفتم».

وإن كان «إن خفتم» من الآية بمقتضىٰ قراءة عاصم فنقول: بأنّه ولو كان للقضية الشرطية مفهومٌ ولكن ليس لها هنا مفهوم، لكون المسلَّم عدم اعتبار الخوف، فأصل القصر في الجملة في السفر ثابت لا إشكال فيه.

الجهة الثانية: في شروط القصر

الشرط الأول: اعتبار المسافة: بلا خلافٍ في ذلك بين الفريقين، و إنّ التقصير مجعول في حدٍّ خاصٍّ، لا أنّهُ مجعول في الشرع بمجرّد مسمّى السفر وصدق المسافر علىٰ الشخص، كما حكي عن داود الظاهري الاصبهاني، فـإنّه لم يجـعل التـقصير محدوداً بحدٍ، بل قال بالتقصير بمجرد صدق المسافر علىٰ الشخصُ قليلاً كان سفره أم كثيراً، فعلىٰ هذا اعتبار المسافة في الجملة لا اشكال فيه، إنّما الكلام في أنّ المسـافة الموجبة للقصركم هي؟

فقال أبو حنيفة: يثبت القصر في ثلاث مراحل.

وقال الشافعي و مالك بثبوت القصر في مرحلتين. والمراد من كلِّ مـرحـلةٍ مسيرة يوم، وهي ثمانية فراسخ.

وأمّا فقهاء الإمامية ـ رضوان الله عليهم ـ فاختلفوا في الحدّ الثابت فيه القصر للمسافر، حتىٰ أن الاقوال الّتي نقلت منهم في المسئلة تبلغ ثمانية أقوال وإن لم نجـد قائلاً لبعض هذه الاقوال، والمعروف منها ثلاث، ومنشأ الاختلاف في المـقام هـو

اختلاف الأخبار، فنقول: إن أخبار الباب ثلاثة طوائف:

الطائفة الأولى: ما يستفاد منها إنَّ المعتبر في وجوب القصر ثمانية فراسخ امتدادية وإن كان لسانها مختلفة، فبعضها بلفظ «البريدين» وبعضها بلفظ «مسيرة يوم» وبعضها بلفظ «بياض يوم» وبعضها بلفظ «ثمانية فراسخ»، وغير ذلك، فالمستفاد منها في حد ذاتها، هو اعتبار بعد ثمانية فراسخ من المنزل الى المقصد في وجوب القصر بحيث لو كنّا وهذه الأخبار فقط، فلابّد لنا من الالتزام باعتبار ثمانية فراسخ امتدادية.

ومن هذه الطائفة: الرواية الّتي رواها فضل بن شاذان، عن الرضاﷺ (أنّه سمعه يقول: إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقلّ من ذلك ولا أكثر، لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والاثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأنّ كلّ يوم بعد هذا اليوم انّما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم فما وجب في نظيره إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما)[1].

والمراد من ذيل الرواية من العلّة، كون التقصير باعتبار أنّ المسافر في اليوم وقع في المشقة وشدة مرارة السفر، ففي الليل ترتفع المشقة ويستريح في الليل، فالحكمة في القصر هي هذه المسافرة الواقعه من الشخص في اليوم، ولو لم يصر ذلك السفر الواقع منه والحركة في اليوم موجباً للقصر، فلازمه عدم القصر في ألف يوم، لأنّه في كل يوم يسافر وفي ليله يستريح من مرارة السفر، فان صارت مرارة يوم

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١ من أبواب صلوة المسافر من الوسائل.

موجباً للقصر فهو، ولو لم يصر ذلك موجباً للقصر ففي ألف يوم أيضاً لاموجب للقصر؛ لأنّ كلّ يوم من هذه الأيّام هو نظير اليوم الأول، فيسافر في اليوم ويستريح في الليل ،فذكر العلة كان لهذه المناسبة. وعلىٰ كل حالٍ تكون الرواية دالّةً علىٰ وجوب القصر في ثمانية فراسخ.

ومنها: الروايات ١٢ و ١٣ و ١٤ من هذا الباب،[١] ولم نتعرّض لكلّ الأخبار، ومن أراد النظر فيها فليراجع الكتب المعدة لذلك

الطائفة الثانية: الروايات الدالة علىٰ اعتبار مسير أربعة فراسخ باختلاف التعابير، فبعضها عبر بلفظ «بريد» وبعضها بلفظ «اثنى عشر ميلاً» وبعضها بلفظ «أربعة فراسخ» بحيث لو كنّا و هذه الأخبار لقلنا بوجوب القصر في مسافة أربعة فراسخ فقط.

منها الرواية الّتي رواها ابو اسامة زيد الشحام (قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: يقصّر الرجل الصّلوٰة في مسيرة اثنى عشر ميلاً).[٢]

وكذا الرواية ١ من هذا الباب وغيرهما المستفاد منها وجوب القصر في أربعة فراسخ.

الطائفة الثالثة: بعض الاخبار الدالّة علىٰ وجوب القصر في السفر ثمانية فراسخ، سواء كانت ذهاباً، او ذهاباً وإياباً، بحيث لو كنا وهذه الاخبار لقلنا: بأنّ القصر واجب في ثمانية فراسخ ، سواء كان هذا المقدار ـ يعنى: الثمانية فراسخ ـ ذهاباً

---

١ ـ الرواية ١٢ و ١٣ و ١٤ من الباب ١ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

فقط من المنزل الىٰ المقصد في السفر، أوكان ثمانية فراسخ ذهاباً و ايابأ، فيجب القصر فيما لوسافر أربعة فراسخ و يعود أربعة فراسخ، مثل رواية[1] معاوية بن وهب وغيرها.

إذا عرفت حال هذه الأخبار، فنقول: إنَّ لسان هذه الأخبار مختلف: بعضها يدّل علىٰ أن السفر الموجب للقصر يكون موردة، ما إذا سافر ثمانية فراسخ امتدادية، وبعضها يدّل علىٰ وجوب القصر في السفر إذا كان أربعة فراسخ فقط، وبعضها يدّل علىٰ لزوم ثمانية فراسخ، ولكن لايجب أن يكون الذهاب من المنزل الىٰ المقصد هذا المقدار، بل يكفي ثمانية فراسخ ملفقة أيضاً بحيث إذا كان الذهاب أربعة فراسخ والاياب أربعة فراسخ فيجب القصر.

فتكون الروايات الدالة علىٰ اعتبار ثمانية فراسخ امتدادية في وجوب القصر معارضةً مع الطائفة الثانية الدالة علىٰ وجوب القصر في أربعة فراسخ،لأنّ الطائفة الاولىٰ تعتبر ثمانية فراسخ في وجوب القصر، ومعناه عدم وجوب القصر في ادنى من ذلك وإن كان أربعة فراسخ، وطائفة الثانية تدّل علىٰ وجوب القصر في خصوص أربعة فراسخ بدون اعتبار انضمام أربعة فراسخ أُخر بها، فيقع التعارض بينهما.

ولكنّ الطائفة الثالثة من الأخبار ترتفع التعارض من بينهما، ونجمع بينهما بقرينة أخبار الطائفة الثالثة.

فنقول: بأنّ الطائفة الاولىٰ من الأخبار في حدذاتها تدلّ علىٰ اعتبار البعد من

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٢ من أبواب صلوة المسافر من الوسائل.

الوطن بمقدار ثمانية فراسخ.

والطائفة الثانية تدلّ علىٰ اعتبار البعد بمقدار أربعة فراسخ في وجوب القصر فيقع بينهما التعارض.

ولكنّ الطائفة الثالثة بعد دلالتها بأنّ الموجب للقصر يكون أحد الامرين في السفر: إمّا المسافة الّتي كانت بمقدار ثمانية فراسخ وإمّا المسافة الّتي تكون بمقدار أربعة فراسخ ذاهبا وأربعة جائياً، وبعبارةٍ أُخرىٰ تدلّ علىٰ أنّ ما هو محقّق للسفر الموجب للقصر له فردان:

أحدهما البعد الحاصل في ثمانية فراسخ، فمن خرج من منزله وأراد المسير بهذا المقدار يجب عليه القصر.

وثانيهما الثمانية الملفقة، بمعنى أن المسيرالّذي كان ذهابا وايابا ثمانية فراسخ فهو أيضاً محقّق للقصر، فمن أراد السفر وكان من منزله الى مقصده أربعه فراسخ ذاهباً و أربعة فراسخ جائياً، فهو مسافر بالسفرالذي يجب فيه القصر، فتصير شاهداً للجمع بين الطائفة الاولىٰ والثانية.

لأنه علىٰ هذا، ما يدلّ من الأخبار علىٰ اعتبار الثمانية، وأن ذلك موجب للقصر، فهو من باب كون تلك المسافة فرداًلما هو محقّق القصر.

وما يدلّ علىٰ اعتبار أربعة فراسخ، وأن بذلك يجب القصر، يكون من باب كون ذلك الحد فرداً آخر لما هو محقّق السفر الموجب للقصر،لأنّ من ذهب أربعة فراسخ فهو يجيئ اربعة فراسخ، فيحصل بريد ذاهباً وبريد جائياً المستفاد من الاخبار الدالة علىٰ كفاية الثمانية التلفيقية، وكان الحكم بكون أربعة فراسخ محقّقةً للقصر من باب حصول الثمانية الملفقة بذلك،لأنّ من ذهب أربعةً يجيئ أربعةً.

فتحصل بذلك الثمانية أيضاً.

فعلىٰ هذا يرتفع التعارض بين الأخبار، وتكون نتيجة الجمع أن المعتبر في السفر الموجب للقصر يحصل باحد الامرين:

إمّا بريدان ذاهبا أعني: ثمانية فراسخ امتدادية، وإمّا بريد ذاهباً وبريد جائياً اعني: ثمانية فراسخ ملفقة، فمن ذهب أربعة فراسخ فيجب عليه القصر، لأنّه ذهب أربعة فراسخ و يجيئ أربعة فراسخ.

و أمّا بعض الاخبار المنقولة الدالة إمّا علىٰ أن العبرة تكون في التقصير في السفر مسيرة يوم وليلة، مثل رواية زكريا ابن[1] آدم، أو أنّ العبرة في التقصير بثلاثة برد وهو رواية[2] أحمد بن محمّدعن بن أبي نصر، أوأن العبرة في التقصير بمسيرة يومين وهو رواية ابي بصير[3] المخالف ظاهر هامع طوائف الأخبار المتقدمة، فانّه لايمكن تطبيقها معها، فلابدّ من طرحها لعدم كونهامعمولاً بها، و كذلك لوكان خبر مخالفاً لطوائف الثلاثة المتقدمة لا يمكن التعويل عليه، لعدم كونه معمولاً به، فافهم. هذا تمام الكلام في أصل المسئلة.

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في بعض الجهات نتعرّض لها في ضمن مسائل:

المسئلة الأولىٰ: هل يعتبر في السفر الموجب للقصر أن يكون ذهابه أربعة فراسخ، بحيث لو ذهب ثلاثة فراسخ وجاء خمسة فراسخ ـبمعنى كون ذهابه ثلاثة فراسخ ومجيئه خمسة فراسخ مثلاًـ لم يجب عليه القصر، بل يجب عليه التمام، لعدم

---

١ ـ الرواية ٥ من الباب ١ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١٠ من الباب ١ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٩ من الباب ١ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

تحقّق موضوع السفر الموجب للقصر ، أو لايعتبر ذلك، بل لو كان ذهابه أقل من أربعة ولكن مجيئه كان بحدٍّ يحصل من مجموع الذهاب والإياب ثمانية فراسخ، كان الواجب عليه القصر؟

وكذلك يقع الكلام في انّه بعد كفاية ثمانية فراسخ ملفقة في وجوب القصر، فهل يعتبر أن يكون الإياب أربعة فراسخ، سواء اعتبرنا كون الذهاب أربعة فراسخ أو لم نعتبر ذلك، أو لايلزم ذلك في الاياب، بل لو كان الاياب أقل من ذلك وكان الذهاب بمقدار يكون المجموع ثمانية فراسخ يكفي في وجوب القصر، مثلاً لو أراد المسير الىٰ مقصد يكون البعد بينه وبين وطنه خمسة فراسخ، ثمّ أراد الرجوع من طريق آخر يكون ثلاثة فراسخ، فيكون الذهاب خمسة فراسخ والإياب ثلاثة فراسخ، فقد حصل ما هو المحقّق للسفر الموجب للقصر؟

فنقول: إن الحقّ هو اعتبار كون أقل الذهاب أربعة فراسخ، بحيث لو كان أقل من ذلك ولو كان الاياب بمقدار يكون المجموع من الذهاب والاياب ثمانية فراسخ، لم يتحقق السفر الموجب للقصر، وأمّا لايعتبر ذلك في الاياب، فلو كان الاياب أقل من أربعة فراسخ، مثل أن يكون الذهاب من الطريق الّذي يكون البعدفيه بين المنزل و المقصد خمسة فراسخ، ويكون الإياب من الطريق الّذي يكون البعدفيه بين المنزل و المقصد ثلاثة فراسخ، فقد حصل محقّق القصر.

ووجهه ان يقال: بأن المستفاد من الروايات اعتبار مقدار البعد من منزل المسافر، وقد حدّد الشارع هذا البعد، وهو ـ بعد ما قلنا في مقام الجمع بين الأخبار ـ ثمانية فراسخ او أربعة فراسخ اقلاً من باب كون البعد بمقدار أربعة فراسخ مشتمل مع العود والمجيء، الىٰ المنزل علىٰ ثمانية فراسخ، فلابدّ من حصول البعد من المنزل بمقدار

أربعة فراسخ اقلاً،لأنّ الروايات تكون من هذا الحيث في مقام التحديد، وبعد كون الروايات في مقام التحديد، فلابدّ من اعتبار أربعة فراسخ ذاهبا، وعدم كفايه أقل من ذلك في الذهاب لكون المعتبر في تحقق السفر مقداراً من البعد في نظر العرف، والشارع حدّد هذا المقدار باربعة فراسخ، ولهذا نقول في وجوب القصر: بلزوم كون الذهاب أقلاً أربعة فراسخ، ولا وجه لرفع اليد عن هذا التحديد لعدم حصول البعد المعتبر الافي هذا المقدار من البعد، هذا وجه لزوم كون الذهاب في الثمانية الملفقة أربعة فراسخ اقلاً.

وأمّا وجه عدم اعتبار ذلك في الاياب والمجيء فنقول: بأنّه وان كان كلّ من الطوائف الثلاثه من الأخبار في مقام التحديد، وليس لسانها بعد الجمع كفاية الثمانية الملفقة باي نحو كان، ولكن اعتبار البريد الجائي اعنى أربعه فراسخ ايابية، ليس له الموضوعية بنظر العرف، بل يفهم العرف أن بيان ذلك ليس الامن باب التغليب، حيث انّ الغالب فيمن يسافر هو العود من الطريق الّذي ذهب منه، فيكون الاياب بقدر الذهاب ولهذا عبربريدٍ جائى في قبال بريد ذاهب، وبعد كون ذلك الحكم من باب الغلبة فلا دخل لخصوص أربعة فراسخ في الاياب، بل لو كان الاياب أقل من ذلك يكفي في حصول السفر الموجب للقصر إذا كان الذهاب بمقدار إذا ضم الاياب اليه يبلغ المجموع منهما ثمانية فراسخ، فمن اراد السفر وذهب الىٰ المقصد من طريق يكون الفصل و البعد بين منزله والمقصد خمسة فراسخ مثلاً، ثمّ عاد من طريق آخر يكون البعد من هذا الطريق من منزله الىٰ مقصده ثلاثة فراسخ، فيكفي في وجوب القصر لحصول ما هو محقّق القصر وهو ثمانية فراسخ تلفيقية.

ولو قيل باعتبار كون الاياب أربعة فراسخ مثل الذهاب فلابدّ من الالتزام

بفرض لايمكن الالتزام به، وهو انّه من سافر و كان ذهابه اكثر من أربعة فراسخ مثلاً خمسة فراسخ، فاذا رجع الى منزله فاذا بلغ الى حدٍّ يكون مع الضمّ بالذهاب ثمانية فراسخ مثلاً أن في المثال بلغ الىٰ ثلاثة فراسخ، لم يكن بالغاًحد السفر الشرعي وهو ثمانية فراسخ، لأنه لم يكن ايابه أربعة فراسخ، بل لابدّ وأن يسير فرسخاً آخر حتىٰ يبلغ الىٰ حد السفر الشرعي، وهو ثمانية فراسخ، لإنه لم يكن إيابه أربعة فراسخ، بل لابدّ وأن يسير فرسخاً آخر حتىٰ يبلغ حد السفر الشرعي، فكان علىٰ هذا السفر الموجب للقصر في حق هذا الشخص تسعة فراسخ، لأنّه ذهب خمسة فراسخ وجاء أربعة فراسخ، و الحال أنّه لايمكن الالتزام بذلك.

فعلى هذا الحقّ هو ما قلنا من اعتبار كون الذهاب أربعة فراسخ وعدم اعتبار ذلك في الاياب ؛لأنّ البعد المعتبر لا يحصل في الذهاب الاّ بأربعة فراسخ، وأمّا في الاياب فليس اعتبار البريد الجائي إلاّ من باب الغلبة، لامن باب موضوعية ذلك بنظر العرف، ولا يفهم العرف منه التحديد، بخلاف اعتبار أربعة فراسخ في الذهاب، فانّهم يفهمون منه التحديد لاعتبار مقدار بعد في حصول السفر.[1]

---

١ ـ أقول: وإنّي بعد التأمّل والتكلّم مع سيدنا الأُستاذ ـ مدّظلّه ـ في مجلس الدرس وفي الخارج، لم أجزم بتمامية هذا المطلب بحيث يكتفىٰ به في مقام الفتوىٰ؛ لأنّ الروايات بعد الجمع بالنحو المتقدم إمّا أن تكون في مقام التحديد، فالظاهر منها بعد الجمع هو اعتبار ثمانية فراسخ امتدادية ، أو خصوص أربعة فراسخ ذاهباً و أربعة فراسخ جائياً، فلم يكتفَ في القصر بغير ذلك في الذهاب و الاياب، ولا يكتفى لافى الذهاب بأقلّ من أربعة فراسخ و لافى الإياب ؛لأنّ الاخبار بعد الجمع نتيجتهاالتحديد بحدٍّ معيّن و هو ثمانية فراسخ امتدادية أو أربعة فراسخ ذاهباً وأربعة فراسخ جائياً .

⇦

المسئلة الثانية: أنّه بعدما قلنا من حصول موضوع السفر الموجب للقصر

⇦ وإن لم تكن نتيجة الأخبار بعد الجمع هو بيان الحدّ و عدم كونها في مقام التحديد، فلازمه كفاية مسير ثمانية فراسخ في حصول السفر الموجب للقصر، سواء كانت امتداديةً أو ملفقة، و في الملفقة يكفي كون السفر بهذا المقدار بأيّ نحوٍ حصل، سواء كان أربعةً ذاهبا وأربعة جائياً، أو كان خمسة فراسخ ذاهبا و ثلاثة فراسخ جائياً، او بالعكس أو غير ذلك ،فعلى هذا لا موضوعيةَ أيضاً للأربعة فراسخ لافي الذهاب و لا في الإياب.

وعلىٰ كل حالٍ سواء قلنا: بكون الروايات في مقام التحديد أو لم نقل بذلك، فلا وجه للفرق بين الذهاب والإياب باعتبار أربعة فراسخ في الذهاب وعدم اعتبار ذلك في الإياب، بصرف أنّ في الذهاب البعد المعتبر محدود بأربعة فراسخ، و في الإياب لايفهم العرف من دخل أربعة فراسخ جائيا، المستفاد من الروايات الدالة علىٰ كفاية الثمانية الملفقة ـ أنّ للأربعة فراسخ موضوعية، بل يفهم أنّ ذلك من باب الغلبة، لأنّه كيف يمكن الجزم بذلك ؟

فإنّا نقول: أولاً إنّ الروايات في مقام التحديد، ولابُد في التلفيقية من أربعة فراسخ ذاهباً وأربعة فراسخ جائياً، و لازم ذلك اعتبار أربعة فراسخ في الاياب ايضاً.

و ثانياً إنّ الجزم بكون الذهاب اربعة فراسخ، و كون الروايات في مقام التحديد، و عدم كون الروايات في الإياب في مقام ذلك، بل يحكم بعدم اعتبار بمقتضىٰ ما يفهم العرف من كون ذلك من باب الغلبة، مشكل فلايمكن الالتزام بالتفكيك بين الإياب و الذهاب، و لاأقلّ من الشكّ، فالقدرالمسلّم من الأخبار الدالّة علىٰ كفاية ثمانية التلفيقية هو صورة كون الذهاب أربعة فراسخ والاياب أيضاً كذلك .

والاستبعاد المذكور في كلام سيدنا الأستاذ ـمدّظلّه ـ في ما لوسافر الىٰ محلٍّ و كان ذهابه ـمثلاً ـ خمسة فراسخ، فاذا رجع وبلغ الىٰ رأس ثلاثة فراسخ من مبدأ الصود، فلابدّ من الالتزام ـبناءً علىٰ اعتبار أربعة فراسخ في الإياب ـ أن لايكون سفره سفر القصر إلا بعد ضمّ فرسخ آخر به حتىٰ يكون مجموع الذهاب والإياب تسعة فراسخ، بأنّ السفر الموجب للقصر في مثل هذا الفرض تسعة فراسخ لا ثمانية فراسخ، غير مانعٍ عن رفع اليد عمّا قلنا، لأنّه بعد اعتبار كون كلٍّ من الذهاب والإياب أربعة فراسخ، لا مانع من الالتزام بأنّ في هذا الفرض لم يتحقّق السفر الموجب للقصر إلّا بتسعة فراسخ حتىٰ يكمل أربعة فراسخ إيابية ،فتأمّل. (المقرّر)

بثمانية فراسخ امتداديةٍ، و بثمانية فراسخ تلفيقيةٍ، فهل يعتبر في ثمانية فراسخ الملفّقة من الذهاب والإياب أن يكون الرجوع ليومه، أولا يعتبر ذلك ؟

وبعبارةٍ أُخرىٰ: من سافر و كان مقصده مثلاً أربعة فراسخ فيكون ذهابه مع إيابه ثمانية فراسخ، يجب عليه القصر إذا رجع الىٰ منزله في اليوم الّذي خرج منه، أولا يعتبر ذلك؟

بل لوسافر ولم يكن قصده الرجوع ليومه، يجب عليه القصر أيضاً ما لم يتحقّق قاطع من قواطع السفر مثل قصد إقامة العشر في المقصد أو غير ذلك ؟ أقوال:

أوّلها: وجوب القصر إذا اراد الرجوع ليومه كما يظهر من السيّد المرتضى ﷺ و ابن إدريس علىٰ ما نقل بحر العلوم ﷺ منهما، و وجوب التمام لغير مريد الرجوع ليومه، و يظهر من مراجعة أقوال العلماء اعتناؤهم بهذا القول.

ثانيها: التخيير بين القصر والإتمام في ما لم يرد الرجوع ليومه، أو مطلقاً اعنى: ولو أراد الرجوع ليومه .

و نسب القول بالتخيير الى الشّيخ ﷺ ، و هو إمّا قائل بالتخيير مطلقاًلوأراد أن يسير أربعة فراسخ و يعود ، سواء أراد ليومه أولا، أو قائل بالتخيير في المسألة فيما لم يرد الرجوع ليومه علىٰ احتمال .

ثالثها: وجوب القصر في المسئلة سواء اراد الرجوع ليومه أولا. و نسب العلّامة ﷺ هذا القول الىٰ ابن أبي ﷺ عقيل لأنّ كتابه المسمىٰ بـ«المتمسك بحبل آل الرسول » كان عند العلّامة ﷺ فنقل منه وجوب القصر مطلقاً. و يستفاد من المنقول من كلامه أنّه لايلزم الرجوع ليومه في ثمانية فراسخ الملفقة ،فمن لم يرد الرجوع ليومه فهو مسافر إلّا إذا انقطع سفره بقاطعٍ من إقامة العشرة، أوبقاء ثلاثين يوماً متردّدةً

في رأس أربعة فراسخ، أو بلوغه الىٰ وطنه .

وما يمكن أن يكون وجها لفتواه أمران :

الأمر الأول: أنّ مقتضى الجمع بين الروايات كما قلنا، هوكون السفر الموجب للقصر له فردان: الأوّل مسافة ثمانية فراسخ امتدادية، الثاني: مسافة ثمانية فراسخ تلفيقية، فكما أنّ في الأوّل لايعتبر أن تقع تمام الثمانية في اليوم الأول، بل لو سافر ثمانيةً في يومين أو ثلاثة أيّام، فلا يضرّ بسفره فكذلك في الثاني، اعني: ثمانية فراسخ الملفقة، فمن ذهب أربعة فراسخ في يوم الىٰ محلٍّ و أراد الرجوع، وبات فيه ليلةً أو ليلتين، ولم يقطع سفره بقاطعٍ، ثمّ عاد الىٰ منزله و كان مجيئه أيضاً أربعة فراسخ، فهو مسافر، و يجب عليه القصر في هذا السفر .

الأمر الثاني: بعض مايدّل من الأخبار علىٰ ذلك مثل روايات عرفات و غيرها، فنقول:

أمّا الامر الأوّل: فهل تكون أخبار الدّالة علىٰ كفاية ثمانية فراسخ ملفقة دالّة علىٰ كون ثمانية فراسخ ملفقةً فرداً للسفرالموجب للقصر حتىٰ يكون له فردان ثمانية امتدادية و ثمانية تلفقية ، أو لا تدّل علىٰ ذلك، بل غاية ما تدلّ عليه هو أنّ ثمانية فراسخ ملفقةٍ موجبة للقصر، ويكون لسانها هذا المقدار فقط؟

فإن كان الأوّل فيكون لازمه عدم اعتبار حصول هذه الثمانية الملفقة في اليوم الأول، كما لا يعتبر حصول ثمانية فراسخ امتدادية في اليوم الأول؛ لأنّ كلاً منهما بوزانٍ واحدٍ فرد للسفر الموجب للقصر.

وأمّا إن كان بنحو الثاني فلا دلالة لها إلّا علىٰ كون ثمانية فراسخ ملفقة موجبة للقصر في السفر، وليست الأخبار في مقام بيان كيفية سببيتها و موجبيّتها للقصر، فلا

يستفاد منها الآكون ثمانية فراسخ ملفقةٍ موجبة للقصر في الجملة[١].

وأمّا الامر الثاني: فنقول: إنّ روايات عرفات ينتهي سند ثلاثةٍ[٢] منها الىٰ معاوية بن عمّار، و هو من أصحاب ابي عبد الله عليه السلام، و له كتابان في الحج والطلاق، ولهذا يشاهد روايات كثيرة منه في الحج والطلاق، و كان أبوه من أعاظم محدثي العامة.

ويحتمل أن يكون ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام رواية واحدة، ولكن نقلها عنه عليه السلام ثلاث مرّات، ولهذا عدّ ثلاث روايات، ويحتمل أنّه سمعها من أبي عبدالله عليه السلام ثلاث مرّات، و علىٰ كلّ حالٍ ما نقل منه ثلاث روايات. وسند واحدةٍ[٣] منها ينتهي الىٰ اسحٰق بن عمّار إن لم نقل بكون هذه الرواية أيضاً كان راويها معاوية، و اشتبه في النقل وذكر في موضع معاوية بن عمّارٌ، اسحٰق بن عمار، و سند واحدة منها[٤] ينتهي الىٰ الحلبي. وسند واحدة منها ينتهي الىٰ زرارة[٥]. و تكون مرسلةً من المفيد رحمه الله أيضاً في باب عرفات.

---

١ ـ أقول أولاً: إنّ لسان هذه الروايات جعل الفردية، و أنّ ثمانية فراسخ ملفقةٍ فردٌ في قبال ثمانية فراسخ امتدادية؛ لصراحة بعض الروايات في ذلك، و يستفاد منه أنّ البريد الذاهب و البريد الجائي مثل البريدين الامتدادي، شاغل لليوم وأثره اثره، فكما لايعتبر في البريدين أن يكون الذهاب تمامه في اليوم الأوّل فكذلك في البريدين الملفقة.

و ثانياً: إنّ الروايات غير مقيّدةٍ بمريد الرجوع ليومه، فمقتضى الاطلاق عدم اعتبار كون المسافر مريدَ الرجوع ليومه. (المقرر).

٢ ـ الرواية ١ و ٢ و ٥ من الباب ٣ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٦ من الباب ٣ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٤ ـ الرواية ٨ من الباب ٣ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٥ ـ الرواية ٣ من الباب ٤ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

إذا عرفت هذا فتقع الكلام في ذكر الروايات فنقول :

الرواية الأولىٰ: و هي الرواية الّتي رواها الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام (قال: إن أهل مكة إذا خرجوا حجاجاً قصّروا، وإذا زاروا و رجعوا الىٰ منازلهم أتمّوا).[١]

و الظاهر أنّ المراد من أهل مكّة هم ساكنو أطراف مكة، أعني: أهل البوادي المقيمين في أطرافها، إذ لو كان المراد خصوص أهل مكة، فلا معنىٰ لأنّ يقول ابوعبدالله عليه السلام كما في الرواية: «وإذ زاروا ورجعوا الىٰ منازلهم أتمّوا» لأنّ الواجب هو الوقوف في عرفات، و لم يطلق به الزيارة، فعلى هذا القول فالرواية لم تكن في مقام البيان من حيث سفر عرفات، و بعبارةٍ أُخرىٰ :ليست متعرّضةً لكون سفر عرفات من مكّة الّذي يكون البعد بينهما أربعة فراسخ موجبة للقصر من حيث كون البعد بين مكة و العرفات أربعة فراسخ ،بل بعد قرينة قوله :«إذا زاروا» نقول :إن قصر أهل مكة بعد كون المراد بهذه القرينة قصر أهل نواحي مكّة و أطرافها، يمكن أن يكون من باب كون سفرهم ثمانية فراسخ من منزلهم الىٰ مقصدهم، لا أربعة فراسخ، فلا ربط للرواية بما نحن فيه .

الرواية الثانية: و هي رواية رواها إسحاق بن عمّار (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام في كم التقصير؟ فقال: في بريد، و يحهم كأنّهم لم يحجّوا مع رسول الله فقصّروا).[٢]

والظاهر أنّ المراد ممّن صار مورد الويح في هذه الرواية ليس احداً ممّن كان في عهد أبي عبدالله عليه السلام، لأنه لم يكن في زمانه من أدرك زمان رسول الله صلى الله عليه وآله و حجّ

---

١ ـ الرواية ٨ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٦ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

معه حتىٰ يقول ﷺ فيهم «ويحهم كانّهم لم يحجّوا مع رسول الله ﷺ»، فيكون المراد ممّن قال: ويحم في حقهم من كان في زمان رسول الله ﷺ .

فنقول: إنّه تارةً يستشكل على الرواية بأن رسول الله ﷺ لم يحجّ بعد هجرته من مكّة الى مدينة إلّامرةً واحدة، و هو عبارة عن حجة الوداع، فهو كان في هذا السفر مسافراً بسفرٍ موجبٍ للقصر مسلّماً و هو ثمانية فراسخ امتدادية، لأنه مسافر من المدينة، لا من باب كونه ذاهبا من مكّة الىٰ عرفات ،لأنه في أربعة أو خمسة أيّامٍ بقين من شهر ذي‌القعدة خرج من المدينة و نزل بمكة في أربعة أيّامٍ مضين من شهر ذي الحجة وخرج في اليوم الثالث عشر من منىٰ الىٰ الأبطح ،و توقّف فيه مقداراً و ذهب الىٰ المدينة، فهو في هذا السفر كان مسافراً، و كان ذهابه أزيد من ثمانية فراسخ امتدادية، فإن كان الإشكال هذا فيمكن جوابه بوجهين :

الوجه الأول: إمّا إنّ يقال: إن مكّة كانت وطنه ﷺ ولم يعرض عنه.

وإمّا أن يقال: بأنّه وإن أعرض عنه، ولكن يجري علىٰ الوطن المعرض عنه حكم الوطن إمّا مطلقاً أو في ما كان له منزل فيه، وإن لم نقل بذلك بمقتضىٰ ظواهر الأدّلة الاّ انّه يمكن أن يكون الحكم الواقعي هكذا

الوجه الثّاني: أن يقال: إن مدلول الرواية هو التمسك بقصر هم، أعنى: بقصر من كان مع رسول‌الله ﷺ لا قصر نفسه ﷺ، ولذا قال «فقصروا» وعلىٰ هذا نقول: يمكن أن يقال: بأن النبي ﷺ ولو كان بنفسه مسافراً، لكن أمر بمن كان معه من أهل مكة بالقصر لكون سفر هم من مكّة الىٰ عرفات بريداً ذاهباً

وبريداً جائيا.(١)

وعلىٰ كل حال لا إشكال في كون الرواية من شواهد كون القصر في بريد واستشهد بمورد الّذي قصروا مع رسول الله ﷺ في بريد، وهو لا يساعد الا مع السفر من عرفات الىٰ مكة، ولا وجه للاشكال بما قلنا من أن رسول الله ﷺ لم يحج بعد الهجرة إلّا مرة واحدة وكان في هذا السفر مسافرامن المدينة وكان سفره علىٰ هذا أكثر من ثمانية فرسخ امتدادية من المنزل الىٰ المقصد.

امّا أولاً فلا مكان كون ذلك قبل الهجرة، فانّه حج ومعه عدة ممّن اسلم وإن كانوا قليلاً.

وامّا ثانياً إنهم قصروا في بريدلأنّ المعصوم استشهد بذلك الحيث، فيكون مسلما نظره الىٰ سفر يكون البعد بينه وبين المنزل بريداً، فايضاً يستفاد وجوب القصر في بريد من هذه الرواية. وهي في حد ذاتها تدلّ علىٰ كون القصر في بريد اعنى: اربعة فراسخ.

الرواية الثالثة: و هي الرواية الّتي رواها معاوية بن عمّار (قال قلت لاَبي‌عبدالله ﷺ كم اقصر الصّلوٰة فقال: في بريد، الاترىٰ أن أهل مكّة إذا خرجوا

---

١ ـ أقول: ويمكن أن يكون المراد ممّن قصر مع رسول ﷺ في نظر ابي‌عبدالله ﷺ علىٰ ما في هذه الرواية: هو عثمان وامثاله ممّن كان مع رسول الله ﷺ، وهم كانوامعه قبل الهجرة ويحضرون معه في مراسم اداء الحج، فهو ﷺ قبل الهجرة حج ومعه هذه الاشخاص، وكان سفرهم من مكّة الىٰ عرفات أربعة فراسخ ذاهباً وأربعة فراسخ جائياً، ونظر المعصوم ﷺ الاستشهاد بفعلهم لاثبات كون التقصير في بريد، فلابدّ وأن يكون نظره بسفرهم الّذي كان البعد بين المنزل وبين المقصد في بريد، وهو ينطبق مع السفر من مكّة الىٰ عرفات. (المقرّر).

الىٰ عرفة كان عليهم التقصير).[١]

والظاهر من الرواية وجوب القصر في بريد، واستشهد بذلك بفعل أهل مكة، فإنّهم إذا خرجوا الىٰ عرفة يجب عليهم التقصير. و هذه الرواية أيضاً تدّل علىٰ أن القصر في بريد، و أن القصر واجب فيمن يخرج من أهل مكّة الىٰ عرفات،الفصل بينها و بين عرفات بريد، فهذه الرواية مثل رواية السابقة في حد ذاتها من الروايات الدالة علىٰ كون القصر في بريد، اعنى: في أربعة فراسخ.

غاية الأمر بعد جمعها مع الروايات الدالة علىٰ البريدين المركب من الذهاب والاياب، اعنى: الروايات الدالة علىٰ وجوب القصر في ثمانية فراسخ ملفقة، فتكون النتيجة هو وجوب القصر في بريدين ذاهبا وجائياً.

الرواية الرابعة: رواية أُخرىٰ عن معاوية بن عمار، و هي بنقل الشّيخ ﷺ تكون هكذا: عن معاوية بن عمّار، عن ابي عبد الله ﷺ (قال: أهل مكّة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم ثمّ رجعوا الىٰ منى أتمّوا الصّلوٰة، و إن لم يدخلوا منازلهم قصّروا).[٢]

و بنقل الكليني ﷺ تكون هكذا: عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله ﷺ قال: إن أهل مكّة إذا زاروا البيت و دخلوا منازلهم أتمّوا، وإذا لم يدخلوا منازلهم قصّروا.[٣]

وعلىٰ كلّ حالٍ ليست هاتان الروايتان إلّا روايةً واحدة، لأنّ الراوي في كلٍّ

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٤ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٧ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

منهما عن معاوية بن عمّار، هو ابن أبي عمير و إن كانتا مختلفتين من حيث المتن.

ثمّ اعلم أن متن الرواية إن كان هو ما نقله الكليني ﷺ، فيحتمل أن يكون المراد من أهل مكّة ـ كما قلنا ـ هو أهل أطراف مكة، و الغرض أنّهم إذا سافروا لزيارة البيت لكون سفرهم ثمانية فراسخ يجب عليهم القصر إلّا إذا دخلوا منازلهم، ومتىٰ لم يدخلوا منازلهم يجب عليهم القصر، فظاهرها اعتبار شرطٍ آخر في عدم وجوب القصر و وجوب التمام، وهو دخول المنازل كما أفتى به علي بن بابويه، لأنّه لم يكف في تمامية السفر ووجوب التمام للمسافر بدخول البلد، بل اعتبر دخول المنزل.

وكذلك الأمر بناء علىٰ نقل الشّيخ ﷺ، لأنّه ولوكان في نقله زيادة و هي: «ثمّ رجعوا الىٰ منى»، ولكن مع ذلك يحتمل أن يكون المراد من أهل مكّة أهل أطراف مكّة بقرينة التعبير بالزيارة، الّذين كان سفرهم سفر التقصير، أعني ثمانية فراسخ امتدادية، فعلى هذا الاحتمال لايمكن الاستدلال بهذه الرواية لما نحن فيه.

نعم، بناءً علىٰ كون المراد من أهل مكّة هو أهل خصوص مكة، فالرواية متعرضة لسفرهم الىٰ عرفات خصوصاً بنقل الشّيخ ﷺ المستفاد منها أنّهم إذا رجعوا ثانياً للبيتو تة في المنىٰ لايجب عليهم القصر. لأنّ زيارتهم للبيت كان في مراجعتهم من عرفات، و إنّهم متىٰ لم يزوروا البيت ولم يدخلوا منازلهم يجب عليهم القصر؛ لأنّهم سافروا الىٰ عرفات، و هذا السفر أربعة فراسخ، غاية الأمر اعتبار دخول المنازل في وجوب التمام مناسب مع فتوىٰ علي بن بابويه، و هذه الجهة غير مربوطة بالجهة الّتي نحن بسدده.

الرواية الخامسة: و هي الرواية الثالثة الّتي رواها معاوية بن عمّار أنّه (قال لابي عبدالله ﷺ: إنّ أهل مكّة يتمون الصّلوٰة بعرفات! فقال: ويلهم، أو ويحهم و أيّ

سفرٍ أشد منه، لاتتم؟!)[١]

و هذه الرواية أيضاً تدلّ علىٰ وجوب القصر في أربعة فراسخ بناءً علىٰ كون المراد من أهل مكّة خصوص ساكنى مكة؛لأنّ المستفاد من كلام الإمام عليه السلام هو وجوب القصر في سفرهم الىٰ العرفات، وامّا علىٰ تقدير كون المراد من أهل مكّة هو أهل اطراف مكّة كما احتملنا، فيمكن أن يكون لزوم القصر عليهم من باب كون سفرهم ثمانية فراسخ امتدادية .

الرواية السادسة: الرواية الّتي رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: من قدم قبل التروية بعشرة أيّام، وجب عليه اتمام الصّلوٰة وهو بمنزلة أهل مكة، فاذا خرج الىٰ منىٰ وجب عليه التقصير، فاذا زار البيت اتم الصّلوٰة، و عليه اتمام الصّلوٰة إذا رجع الىٰ منىٰ حتي ينفر).[٢]

تدلّ هذه الرواية علىٰ أن من قصد الإقامة في مكة، وجب عليه التمام وصار بمنزلة أهل مكة، فاذا خرج الىٰ منىٰ ليذهب الىٰ عرفات يجب عليه القصر، لانه قصد مسافه أربعة فراسخ،لأنّ من مكّة الىٰ عرفات أربعة فراسخ، فاذا رجع الىٰ مكّة وزار البيت يجب عليه اتمام الصّلوٰة أيضاً لأنه بلغ الىٰ محل اقامته.[٣]

فاذا خرج الىٰ منى لأنّ يبيت فيه ليلتين ـ ليلة احدىٰ عشرو اثنىٰ عشر من ذى الحجة ـ فيجب عليه أيضاً اتمام الصّلوٰة، لأنه خرج من محل إقامته الىٰ أقل من

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٣ ـ اقول «فتصير من هذا الحيث دليلاً علىٰ أن العبور بمحل الإقامة ولو لم يقصد الاقامة فيه موجب لكون الواجب عليه اتمام الصّلوٰة».

أربعة فراسخ.[١]

و علىٰ كل حال تدلّ الرواية علىٰ وجوب القصر في أربعة فراسخ، لأنّ البعد بين مكّة و عرفات أربعة فراسخ، فهذه الرواية أيضاً في حد ذاتها من الروايات الدالة علىٰ وجوب القصر في أربعة فراسخ.

الرواية السابعة: و هي مرسلة المفيد﵀[٢]، و هذه الرواية مع قطع النظر عن الإشكال فيها بكونها مرسلة، لايبعد دلالتها علىٰ كون الواجب في سفر عرفات هو القصر، فتدل علىٰ كون السفر في أربعة فراسخ موجباً للقصر.

هذا حاصل الكلام في الروايات الواردة في عرفات.

و أمّا الرواية الّتي رواها عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر﵇، المشتملة علىٰ قصة بدعة عثمان و اتيانه صلوٰة الظهر في منىٰ أربع ركعات، وترك ما سنه النبي ﷺ، و تمارضه بعد ذلك، ودعوته علياً ﵇ لأنّ يصلي العصر هكذا، وعدم حضوره﵇ لذلك، ثمّ بعد ذلك اشتمالها لقصة معاوية و عمله علىٰ نحو ما سنه النبي ﷺ أعني: اتيانه صلوٰة الظهر ركعتين في منى، واعتراض الامويين عليه).[٣]

فهي لاتدلّ علىٰ قول ابن ابي عقيل لأنّ وجوب القصر المستفاد منها و فعل النبي الصّلوٰة قصراً في منى، لعله يكون من باب كون النبي ﷺ ومن كان معه مسافرين بسفرٍ مسلم وجوب القصر فيه أعني: ثمانية فراسخ، وبدعة عثمان ايضاً

---

١ ـ اقول «فمن هذا الحيث أيضاً تدلّ علىٰ أن الخروج من المحل الإقامة الىٰ مادون أربعة فراسخ لا يوجب القصر و إن لم يرجع في اليوم الاول» .

٢ ـ الرواية ١٢ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٩ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

يحتمل لأنّ يكون في ذلك اعنى: أنّى باربعة ركعات في السفر المسلم القصر فيه، لانّهم جائوا من المدينة و كان بعدهم من المدينة الىٰ منىٰ ازيد من ثمانية فراسخ، لامن باب كون السفر من مكّة الىٰ عرفات موجباً للقصر، لكون البعد بينهما أربعة فراسخ.(١)

ثمّ اعلم: أنّ ما ذكرنا من الروايات الواردة في عرفات وإن استشكلنا في دلالة بعضها للمدّعى إلّا انّه لا اشكال في دلالة بعضها الآخر علىٰ مذهب ابن أبى عقيل، مثل الرواية الثانية و الثالثة و السادسة فيستظهر منها وجوب القصر في أربعة فراسخ ذاهبا وأربعة فراسخ جائياً بعدضم هذه الأخبار الىٰ الروايات الدالة علىٰ وجوب القصر في ثمانية فراسخ ملفقة.(٢)

---

١ ـ أقول: و إن قيل :إن ذكر منىٰ في الرواية و إنّ النبي ﷺ كان عمله إتيان الصّلوٰة فيه قصراً، و ذكر بدعة عثمان في خصوص منىٰ، شاهد علىٰ خصوصية له غير خصوصية السفر المحقق بثمانية فراسخ، وليست هذه الخصوصية إلّا انّ البعد بين مكّة و عرفات يكون أربعة فراسخ و هذا البعد موجب للقصر .

فانّه يقال: بأنّ منشأ ذكر سنّة النبي ﷺ ليس إلّا فعل عثمان و عثمان حيث فعل ما فعل في منى، فلهذا قال إنّ فعله مخالف لسنة النبي ﷺ من و جوب القصر في السفر، بحيث لو كانت بدعته في غير منىٰ في السفر الموجب للقصر اعنى: ثمانية فراسخ فايضاً كان فعله مخالفاً لسنة النبي ﷺ. (المقرّر).

٢ ـ أقول: أما ذكره سيدنا الاستاد مدظله في بعض الروايات المتقدمة من احتمال كون المراد من أهل مكّة أهل اطراف مكة، حتىٰ يكون المجال لأنّ يقال: بأن وجه قصرهم ليس من باب كونهم مسافرين بسفر الّذي يكون البعد بين المنزل و بين المقصد أربعة فراسخ أعنى: عرفات، بل كان من باب كون البعد بين منزلهم ومقصدهم ثمانية فراسخ امتدادية، لايكون تماماً بنظري القاصر، لانّ وجوب القصر علىٰ أهل مكّة علىٰ ما احتمله مدظله يكون من باب كون سفرهم ثمانية فراسخ امتدادية، فإن كان كذلك، فكيف يجب عليهم القصر، أو كان فعلهم القصر ⇦

الرواية الثامنة: الرواية الّتي نقلها صاحب الوسائل و قال عن عدة من اصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، عن محمدبن اسلم الجبلي، عن صباح الحذاء، عن اسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن موسىٰ بن جعفر عن قوم خرجوا في سفر، فلما انتهوا الىٰ الموضع الّذي يجب عليهم فيه التقصير قصروا من الصّلوٰة، فلماصار واعلىٰ فرسخين أو علىٰ ثلاثة فراسخ أو علىٰ أربعة، تخلف عنهم رجل لايستقيم لهم سفرهم الابه، فأقاموا ينتظرون مجيئه اليهم، وهم لايستقيم لهم السفر الابمجيئه اليهم، فاقاموا علىٰ ذلك أيا مالايدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون، هل ينبغي لهم أن يتموا الصّلوٰة أم يقيموا علىٰ تقصيرهم؟ قال: إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا علىٰ تقصيرهم اقاموا أم انصرفوا، وإن كانوا صاروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصّلوٰة قاموا أو انصرفوا، فاذا مضوا فليقصروا).[1]

ورواه الصّدوق في العلل عن أبيه عن سعد و عن محمد بن موسىٰ المتوكل، عن السعد ابادي، عن احمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن علي الكوفي، عن محمد بن اسلم نحوه وزاد قال: ثمّ قال: هل تدري كيف صار هكذا؟ قلت: لا، قال: لأنّ التقصير في بريدين، و لايكون التقصير في أقل من ذلك، فاذا كانوا قد ساروا بريداً و أرادوا أن

⇦ علىٰ الاطلاق، لأنّ منازل أهل اطراف مكّة مختلفة وليس الأمر بحيث يكون بعد كلهم من منزلهم الىٰ عرفات ثمانية فراسخ، بل ربما يكون بعد منازل بعضهم انقص من ذلك، فلا وجه لكون الواجب عليهم القصر و فعلهم القصر بنحو الكلي، فمن هنانستكشف ان هذا الحكم في هذه الأخبار يكون بالنسبة الىٰ أشخاص يكون حكمهم واحداً، لكونهم واقعين في مركز واحد ونقطه واحدة و هو مكة، لأنه يصح أن يقال: إن أهل مكةٍ أعني: ساكني مكةٍ يجب عليهم القصر، لانّ كلهم واقعين في محل واحد وهو مكة، و أمّا اهل اطراف مكّة فلم يكونوا كذلك. (المقرّر).

١ ـ الرواية ١٠ من الباب ٣ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير، و ان كانوا ساروا أقل من ذلك لم يكن لهم إلّا اتمام الصّلوٰة، قلت: أليس قد بلغوا الموضع الّذي لايسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟ قال: بلىٰ إنما قصروا في ذلك الموضع لانهم لم يشكوا في مسيرهم و أن السير يجدّ بهم، فلما جائت العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا.(١)

ورواه البرقي في المحاسن عن محمد بن اسلم مثله مع الزيادة.

وهذه الرواية، مع قطع النظر عن ضعف سندها، تدلّ علىٰ عدم اعتبار كون الرجوع ليومه، فتصير دليلاً لقول ابن أبي عقيل، فإن كان ما صدر من موسىٰ بن جعفر عليه السلام بلا زيادة الّتي نقلهاالصّدوق رحمه الله، فتدل علىٰ كفاية أربعة فراسخ بنفسه في وجوب القصر، غاية الأمر بعد الجمع مع الاخبارالدالة علىٰ اعتبار ثمانية فراسخ ملفقه في وجوب القصر، نقول ـ كما قلنا ـ بعدم كون أربعة فراسخ بنفسه موجبة للقصر، بل من باب كونها ملفقة بأربعة فراسخ إيابية .

وإن كان ما صدر منه عليه السلام مع الزيادة، الّتي نقلت في طريق الصّدوق رحمه الله، فتصير الرواية مثل الروايات الدالة في وجوب القصر في ثمانية فراسخ ملفقه،لأنّ لسانها كذلك، وعلىٰ كل حال تدلّ علىٰ عدم كون الرجوع ليومه شرطاً فى وجوب التقصير.

هذا تمام الكلام في ما يمكن أن يكون دليلاً لقول ابن ابي عقيل رحمه الله، فالقول بعدم كون الرجوع ليومه شرطاً في ثمانية فراسخ ملفقة قوي بمقتضى الأخبار، فإن كنا نحن وهذه الأخبار ناخذ بذلك، فلابدّ لنا بعد ذلك من التكلم في بعض جهات أخر في المسئلة و ما قيل فيها حتىٰ نختار بعد ذكره، ما هو الحق في المقام.

---

١ ـ الرواية ١١ من الباب ٣ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

فنقول، كما قلنا سابقاً، إنّ في المسألةِ أقوالاً:

القول الأول: ما هو المشهور بين القدماء، وهو وجوب القصر إذا اراد المسافر الرجوع ليومه، وإن لم يرد الرجوع ليومه فيكون مخيراً بين القصر و الاتمام و هو مختار المفيدﷺ و الشّيخ ﷺ و المحقّقﷺ.

القول الثاني: ما يظهر من السيّد المرتضى و ابن أدريس ﷺ، و هو وجوب الإتمام معينا في ما لم يرد الرجوع ليومه.

القول الثالث: ما يظهر من ابن أبي عقيل ﷺ، و هو انّه قال: كل سفر كان مبلغه بريدين و ـهما ثمانية فراسخ ـ أو بريداً ذاهباً و بريداً جائياً ـو هو أربعة فراسخ ـ في يوم واحد أو في ما دون عشرة أيّام، فعلى من سافره عند آل الرسول إذا خلف حيطان مصره أو قريته وراء ظهره وخفي صوت الأذان يصلي الصّلوٰة في السفر ركعتين.

والظاهر ممّا نقل من كلامه هو عدم اعتبار كونه مريد الرجوع ليومه في وجوب القصر عليه في ما نحن فيه.

والظاهر أن ذكر إقامة العشره يكون من باب المثال، فلا فرق في عدم وجوب القصر عليه بينها و بين غيرها، اعني: يجب القصر عليه و إن لم يرجع ليومه إلّا إذا قطع سفره بقاطع من قصد إقامة عشرة أيّام في رأس أربعة فراسخ، أو بقاء ثلاثين يوماً متردّداً فيه، أو بلوغه الىٰ وطنه.

واختار هذا القول السيّد بن طاووسﷺ في كتابه المسمىٰ بالبشرىٰ و هذا القول هو مختار الشّيخ عماد الدين حلبي ﷺ، علىٰ ما يظهر من عبارته في كتابه المسمىٰ «باشارة السبق» و هذا عين عبارته: والذي يلزمه التقصير كل مسافر كان

سفره إمّا طاعة أو مباحاً بلغ بريدين فصاعداً ـ و هما ثمانية فراسخ ـ اربعة و عشرون ميلا، لأنّ الفرسخ ثلاثة اميال، والميل ثلاثة الاف ذراع، أو كانت مسافته بريداً ورجع ليومه، ولاينوي الإقامة في البلد الّذي ياتيه عشرة أيّام، و لم يكن حضره أقل من سفره» بناءً علىٰ كون ماصدر منه وكتب في كتابه لفظ «أو» لالفظ «و» قبل قوله «لاينوي الإقامة في البلد الّذي ياتيه عشرة ايام».

لأنّه علىٰ هذا يكون معنىٰ كلامه أن فردا من السفر الموجب للقصر يكون بريداً إذا رجع ليومه، أو انّه ولولم يرجع ليومه لكن لم يقصد الإقامة في المقصد، فعلى هذا يستفاد من كلامه أن الرجوع ليومه لايعتبر في القصر في ما كان البعد بين المنزل والمقصد بريداً، بل لو لم يرجع ليومه يجب عليه القصر بشرط أن لاينوى الاقامة في المقصد، اعني: لايحصل أحد قواطع السفر، لعدم خصوصية، كما قلنا، في قول ابن أبي عقيل﵀ بين قصد إقامة العشرة وساير قواطع السفر.

وأمّا ماقلنا من أن عبارتة كانت «أو» لا «و» فلانه لامعنىٰ لأنّ يقول: أو كانت مسافته بريداً ورجع ليومه، ولاينوى الإقامة في البلد الّذي ياتية عشرة أيّام، لأنه من يرجع ليومه من المقصد الىٰ المنزل كيف ينوي الإقامة في المقصد، فهذا شاهد علىٰ أن كلامه يكون «أو» لا«و».

و علىٰ كل حال قول ابن‌ابي عقيل﵀ القول الثالث في المسئلة، ونسبة هذا القول اليه تكون من العلاّمة﵀ لأنّ عنده كان كتاب ابن أبي عقيل﵀ المسمىٰ «بالتمسك بحبل آل الرسول» ولم يكن عند غير العلاّمة﵀، لابن أبي عقيل﵀ كتابين: الأوّل منه الكتاب المسمىٰ «بالمتمسك بحبل آل الرسول» الّذي كان عند العلاّمة ره والثاني كتاب الكر و الفر في الكلام والامامة، ونقل النجاشي﵀ ان المفيد﵀ يكثر

الثناء علىٰ هذا الرجل، وقال النجاشي أيضاً نقلاً عن ابن قولويه بان ابن ابي عقيل يجيز لي كتاب المتمسك و سایر کتبه[١].

ولا يخفى عليك أن القائلين بالتخيير أيضاً بين قولين:

القول الأول: التخيير في غير مريد الرجوع ليومه مطلقاً، اعنى: في الصّلوٰة و في الصوم وهو مختار المفيد ﷺ.

القول الثاني: التخيير في غير مريد الرجوع ليومه في خصوص الصّلوٰة، وهو اختيار الشّيخ ﷺ فانّه قال بالتخيير في غير مريد الرجوع ليومه في خصوص الصّلوٰة، و أمّا الصوم فيكلفه الافطار وأن لايصوم في هذا الفرض.

إذا عرفت ذلك نقول، كما قلنا إنه إذا راجعنا أخبار الباب نجدها موافقة لقول ابن أبي عقيل ﷺ، ولكن اختيار هذا القول مشكل مع الشهرة المخالفة معه.

. وهل يكون في البين وجه يساعد مع فتوى المشهور أو لا؟

إعلم أن ما يمكن أن يكون مستند المشهور روايات نعطف الكلام فيها حتىٰ نرىٰ انّه يمكن التعويل عليها، والاخذ لما هو فتواهم، أو لا يوجد ما يمكن التعويل عليه فنقول:

الرواية الأولى: الرواية المسطوره في كتاب فقه الرضا ﷺ المنسوب الىٰ جنابه، فإن في هذه الرواية «نقلت عبارة هذه الرواية من الجواهر»[٢] قال: فإن كان سفرك بريداً واحداً، واردت أن ترجع من ذلك قصرت، لأنّ ذهابك و مجيئك

---

١ ـ رجال نجاشي، ص ٤٨.

٢ ـ جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢١١.

بريدان، الىٰ أن قال: فإن لم ترد الرجوع من يومك فانت بالخيار إن شئت تممت، و إن شئت قصرت.

ودلالة هذه العبارة ـ التي ادعيت كونها رواية، بناءً علىٰ كون فقه الرضا من الرضاعليه السلام ـ علىٰ فتوى المشهور واضح، ولكن الاشكال في كون فقه الرضا من الرضاعليه السلام، إذ كون هذا الكتاب منه عليه السلام غير معلوم، وإن تصدى بعض العلماء يصحح النسبة اليه عليه السلام، ولكن ليس لنا دليل علىٰ صحة الانتساب، ولم يعلم كونه من الرضاعليه السلام.

و إن شهد بعض بأخذ هذا الكتاب من بعض القميين في مكة، و انّه ادعىٰ كون فتاوى علي بن بابويه القمى موافقة معه، ولكن مع ذلك لايمكن الاعتماد عليه من باب كونه من كلام الامامعليه السلام، بل قال السيّد حسن الصدر الكاظمي رحمه الله: بأن هذا الكتاب هو كتاب الشلمغانى المعروف، و لايبعد أن يكون من تأليفات أحد من السابقين لامن كلام الرضاعليه السلام، فبعد عدم الاعتماد علىٰ كتاب فقه الرضا لم يبق مجال للعمل بهذه الرواية المنقولة في هذا الكتاب.

الرواية الثانية: الرواية الّتي رواها محمد بن مسلم أمّا الرواية بنقل الشّيخ في التهذيب فهكذا: عن محمد بن مسلم، عن ابي جعفرعليه السلام (سئلته عن التقصير، قال: في بريد، قال: قلت: بريد؟ قال: إنه ذهب بريداً و رجع بريداً شغل يومه).[1]

ولكنه نقلها فى الوسائل هكذا: (عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سئلته عن التقصير قال: في بريد، قلت: بريد؟ قال: إنه ذهب بريداً ورجع بريداً فقد

---

١ ـ الرواية ٩ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

شغل يومه).[١]

هذا متن الحديث، وأمّا وجه دلالتها علىٰ كون الرجوع ليومه، فهو أن يقال: إنّ أبا جعفر عليه السلام بعد تعجب السائل من قوله بأن التقصير في بريد قال: إنه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه، فاعتبر شغل اليوم في السفر الّذي ألّف من ثمانية فراسخ ملفقة، و ظاهر شغل اليوم هو شغل اليوم بالفعل، فمعنى العبارة هو أن يشغل يومه بسفر بالذهاب والاياب، هذا بيان الاستدلال.

و نقول توضيحا للمطلب بأن في الرواية احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يقال: بأن السائل بعد ماسمع من ابي جعفر عليه السلام بأن التقصير في بريد تعجب من ذلك، لأنّ ماكان مغروساً في ذهنه هو كون السفر الموجب للقصر في بريدين، فاجاب عليه السلام وارتفع تعجبه بقوله (إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه) اعني: يحصل ما هو في ذهنك في بريد أيضاً، لأنه يذهب بريداً ويرجع بريداً، فيتحقّق البريدان، وقوله (فقد شغل يومه) بعد ذلك يكون مثل ذكر مسيرة يوم، أو بياض يوم الوارد في بعض الأخبار الاخر، فيكون لسان شغل اليوم مثل مسيرة يوم أو بياض يوم اعني: منشأ اعتبار جعل هذا الحد موجباً للقصر هو أنه مسيرة يوم، أو بياض يوم أو شغل يوم، فكما انّه لاعبرة بحصول مسيرة يوم، أو بياض يوم فعلاً في تحقق السفر في اليوم الأوّل كذلك شغل اليوم لايلزم حصوله فعلاً في تحقّق السفر للقصر في بريد ذاهباً وبريد جائياً اعني: ثمانية فراسخ ملفقة .

ولهذا لو كان البعد بين المنزل والمقصد ثمانية فراسخ لايعتبر أن يسيره في اليوم

---

١ ـ أقول: وحيث إنّ صاحب الوسائل نقلها عن الشّيخ عليه السلام، ونقلنا ما نقله الشّيخ فيكون متن الرواية هو ما نقله الشيخ عليه السلام . (المقرّر)

الأول، ولا يعتبر تحقق مسيرة يوم في اليوم الأوّل في وجوب القصر، بل يمكن أن يذهب أربعة فراسخ منها في اليوم الأول، وأربعة فراسخ منها في اليوم الثاني حتىٰ يصل الىٰ المقصد.

كذلك لايعتبر في ثمانية فراسخ ملفقة أن يكون السيربين المبدء والمقصد ومن المقصد الىٰ المبدء اعني: الذهاب والرجوع اعني: شغل اليوم، في يوم واحد، فعلى هذا الاحتمال ليست الرواية الاافي مقام بيان كفاية ثمانية فراسخ ملفقة، لا في مقام اعتبار شغل اليوم بالفعل في هذا النحو من السفر، حتىٰ يقال: بلزوم كون الرجوع ليومه حتىٰ يحصل شغل اليوم بالفعل.

ولكن يبعد هذا الاحتمال ظهور قوله (شغل يومه) في شغل اليوم بالفعل، و لوأخذنا بهذا الاحتمال من الرواية فلا يمكن الاخذ بظهور (شغل يومه) والحال أن هذا الكلام ظاهر في اعتبار فعلية شغل اليوم، فمع هذا الظهور لايمكن الاخذ بهذا الاحتمال،لأنّ ظاهر الكلام هو رفع استبعاد السائل بأنّه بسبب ذهاب بريد ورجوع بريد يحصل ما هو محقّق السفر، وهو ثمانية فراسخ مع شغل اليوم بالفعل، ولا يناسب شغل اليوم بالفعل إلّا إذا كان الرجوع ليومه، لإنه إذا كان الذهاب والاياب في يوم فقد شغل هذا اليوم بالسفر.

وأيضاً يلزم أن يكون علىٰ هذا الاحتمال قوله ﷺ (فقد شغل يومه) غير لازم ويكون زائداً علىٰ المقدار اللازم في الجواب، لأنه إن كان وجه تعجب السائل من حيث كون المرتكز عنده من السفر الموجب للقصر البريدين فكان المناسب أن يكتفي ﷺ في مقام الجواب بقوله (لأنه إذا ذهب بريداً ورجع بريدا فقد

حصل البريدان).[١]

الاحتمال الثاني: وهو أن يقال: إنّ السائل بعد ما سئل عن التقصير وأنه في أي سفر يجب القصر؟ واجاب عليه السلام (في بريد) تعجب السائل من ذلك، يمكن أن يكون منشأ تعجبه هو مايرىٰ خارجاً عند المسلمين اعني: العامة من أنهم يقولون بالتقصير في يومين أو ثلاثة أيّام، أو كان في ارتكازه أن السفر إذا صار بمقدار مسيرة يوم اعني: في المرحلة الّتي تكون متعارفاً في كل يوم وليلة للمسافرين، يجب فيه القصر وقطع البريد لا يصير بهذه المرحلة، فاجاب عليه السلام بأنّه (إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه بالسفر) اعني: يكون الميزان شغل اليوم، وهو حاصل في بريد ذاهباً وبريد جائياً، ولايعتبر اليوم أو اليومين، بل المعتبر هو شغل يوم واحد، فاذا تحقق ذلك بالسفر يجب القصر، وهو يتحقّق في بريد ذاهباً وبريد جائياً، فيستفاد علىٰ هذا من الرواية لزوم شغل اليوم بالفعل في المسافة الملفقة من أربعة فراسخ ذهابية وأربعة فراسخ أيابية، وشغل اليوم بالفعل لا يتحقّق إلّا بالرجوع ليومه.

و لا يعتبر ذلك اعني: شغل اليوم فعلاً في ثمانية فراسخ امتدادية، لعدم كون الثمانية فراسخ امتدادية في موجبيتها لوجوب القصر في السفر شغل اليوم بالفعل، ولذا لو ذهب أربعة فراسخ منها في اليوم الأول، وأربعة فراسخ أُخرىٰ منها في اليوم الثاني مثلاً فبلغ بمقصده، فليس مضرا في وجوب القصر.

---

١ ـ اقول: إلّا أن يقال: إن الجواب كما يمكن بنفس ما هو مورد ارتكاز السائل اعني: البريدين بأن يجاب إذا ذهب بريداً ورجع بريداً حصل البريدان، كذلك يناسب الجواب بلازم ذلك، وما هو منشأ اعتباره وهوشغل اليوم مثل ما قال تارة ثمانية فراسخ، و تارة مسيرة يوم، فلا يرد هذا الايراد علىٰ هذا الاحتمال، لأنه ليس علىٰ هذا ذكر شغل يومه زائداً. (المقرّر)

بل هذا القيد علىٰ هذا الاحتمال دخيل في ثمانية فراسخ ملفقة،لأنّ المستفاد من رواية محمد بن مسلم علىٰ هذا الاحتمال هو كون وجوب القصر في السفر المؤلف من ثمانية فراسخ ملفقة مقيّدا بشغل اليوم بالفعل، وهو لايتحقق الافيما رجع المسافر ليومه.

ولاباس بذلك لأنّ عدم دخل هذا القيد في ثمانية فراسخ امتدادية يكون من باب عدم الدليل علىٰ اعتباره، بخلاف ثمانية فراسخ ملفقة فإن اعتبار هذا الشرط فيها يكون من باب دلالة رواية محمد بن مسلم علىٰ هذا الاحتمال اعني: الاحتمال الثاني فثمانية فراسخ ملفقة موجبة للقصر علىٰ هذا الاحتمال بشرط كون الرجوع ليومه.

وهذا الاحتمال بعيد في هذه الرواية أيضاً بل ابعد من الاحتمال الأوّل.

أماأولاً فلبعد اعتبار هذا القيد في خصوص ثمانية فراسخ ملفقة دون ثمانية فراسخ امتدادية، مع أن ظاهر ادلتها هو كون ثمانية فراسخ ملفقة مثل ثمانية فراسخ امتداديه في موجبيتها للقصر وبوزان واحد، كما يستفاد من الأخبار، لدلالتها علىٰ كون أربعة فراسخ ذاهبا وأربعة جائيا مثل ثمانية فراسخ في موجبيتها للقصر.

وأمّا ثانياً فلان الظاهر من جوابه ﷺ هوكون التعليل (بأنه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه) تعليلاً بأمرٍ ارتكازي يكون مرتكزا عند السائل، وما هو مرتكز عنده ليس الاثمانية فراسخ امتدادية، أو مسيرة يوم، وهو ﷺ قال في جوابه (بأنه إذا ذهب بريداً ورجع بريدا شغل يومه) اعني: حصل ما هو مرتكز عندك اعني: ثمانية فراسخ، أو مسيرة يوم، فكما لايعتبر في ثمانية فراسخ امتدادية هذا الشرط اعني: شغل اليوم بالفعل، فكذلك في ثمانية فراسخ ملفقة «هذا حاصل ما

افاده ـ مدظله ـ تقريباً في بيان الاحتمالين المقتدمين في هذه الرواية».

ثمّ بعد ذلك هل يكون لسان الرواية احتمال الاول، فتكون الرواية غير دالة علىٰ اعتبار أمر غير ما افاده ساير الروايات الواردة في كفاية ثمانية فراسخ ملفقة في وجوب القصر في السفر، فلا يعتبر كون الرجوع فيها ليومه، أو يكون لسان الرواية هو احتمال الثاني اعني اعتبار كون الرجوع ليومه، ولزوم شغل اليوم بالفعل.

وبعبارة أخرىٰ يكون لسان الرواية مثل لسان رواية زرارة بن اعين وهي هذه: (عن زرارة بن اعين قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن التقصير فقال: بريد ذاهب وبريد جائي قال: وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا اتىٰ ذباباً قصر، وذباب علىٰ بريد، وإنما فعل ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ).[1]

فإن هذه الرواية تدلّ علىٰ أن القصر في بريد ذاهب وبريد جائي، ثمّ استشهد بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله في مسافرته الىٰ ذباب، بأنّه إذا اتى ذبابا قصر، لأنّ ذباب علىٰ بريد، فهو صلى الله عليه وآله إذا رجع صار سفره بريدين ثمانية فراسخ.

وإن قيل: بأن رسول الله صلى الله عليه وآله لعله كان يرجع ليومه من ذباب، فإن أباعبدالله عليه السلام استشهد بفعله صلى الله عليه وآله وفعله غير معلوم، فيحتمل أن يكون راجعاً ليومه، فن هذه الرواية أيضاً لايمكن استفادة عدم اعتبار كون الرجوع ليومه حتىٰ يقال: إنّ لسان رواية محمد بن مسلم مثلها في عدم الدلالة علىٰ لزوم كون الرجوع ليومه.

نقول: بأن ظاهر رواية زرارة الاطلاق من هذا الحيث اعني: لايقيد فيها كون

---

١ ـ الرواية ١٥ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

الرجوع ليومه، واستشهاد الامام عليه السلام بفعل النبي صلى الله عليه وآله، وفعل النبي ليس شاهداً علىٰ كون رجوعه من ذباب ليومه.

أمّا أولاً فلأنّه من البعيد انّه صلى الله عليه وآله كلّما ذهب الىٰ ذباب كان يرجع ليومه، مع أن الظاهر من لسان الرواية كان يذهب الىٰ ذباب مكرراً، لدلالة قوله: وكان رسول‌الله صلى الله عليه وآله إذا اتى ذبابا علىٰ ذلك.

وثانياً: استشهاد الامام عليه السلام بفعله صلى الله عليه وآله ليس إلّا في ما افتى به من كون القصر في بريد ذاهب وبريد جائى، و ليس استشهاده من هذا الحيث اعني اعتبار الرجوع ليومه، ولذا قال في مقام ذكر فعل النبي صلى الله عليه وآله «وإنما فعل ذلك لإنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ» فهذه الرواية تدلّ باطلاقها علىٰ عدم لزوم كون الرجوع في ثمانية فراسخ ملفقة ليومه.

فكان الغرض بعد ذلك في أن لسان رواية محمد بن مسلم مثل هذه الرواية، فلا دلالة لها علىٰ دخل الرجوع ليومه في السفر الّذي يكون مركبا من بريد ذاهب وبريد جائي، أو ليس كذلك، وعلىٰ كل‌حال تكون ظهور رواية محمد بن مسلم في أي من الاحتمالين.

فهل ناخذ بظهور قوله (شغل يومه) ونقول، بعد كونه ظاهراً في شغل اليوم بالفعل، يجب القصر في هذه المسافة في خصوص صورة كون الرجوع ليومه، بمعنى وقوع تلك المسافة في اليوم الأوّل فعلاً لاتقديراً.

أو نقول: بأن الظاهر كون التعليل الىٰ أمر مرتكز عند السائل، وليس المرتكز إلاثمانية فراسخ اعني: بريدين أو مسيرة يوم، فكان جواب الامام عليه السلام ناظراً الىٰ حصول ذلك بذهابه بريداً و رجوعه بريداً في ما إذا ذهب بريداً ورجع بريداً، ولا

يعتبر تحقّق ذلك بالفعل، فلا يعتبر كون الرجوع ليومه.

وبعد اللتيا والتي، فالاخذ بالاحتمال الثاني، وتقويته في هذه الرواية مشكل، كما أن دعوى ظهور الرواية في الاحتمال الأوّل أيضاً مشكل.

اللهم إلّا أن يقال: بأن غاية مايمكن أن يقال: هو كون لسان الرواية، هو انّه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه، و هذا اللسان لايدل إلّا علىٰ انّه في فرض ذهاب بريد ورجوع بريد يحصل شغل اليوم بالفعل، لاقتضاء قضية الشرطيه وهي إذا ذهب بريداً و رجع بريداً شغل يومه ذلك، وهذا غير دال علىٰ لزوم تحقق الرجوع وحصوله في يومه، لعدم دلالة هذه القضية علىٰ اعتبار شغل اليوم بالفعل في وجوب القصر، لأنّ صدق الشرطيه متوقف علىٰ وجود الجزاء وحصوله علىٰ تقدير حصول الشرط، ولايتوقف صدق الشرطية علىٰ حصول الشرط والجزاء فعلاً، فتدل هذ القضية علىٰ حصول شغل اليوم بالفعل علىٰ تقدير حصول الذهاب والاياب، وصدق الشرطية متوقف علىٰ هذا المقدار اعني: حصول الجزاء في فرض حصول الشرط، ولايعتبر في صدق الشرطية حصول بريد ذاهب وبريد جائي و لاشغل اليوم بالفعل، وهذا واضح، فتدل الرواية علىٰ كفاية كون البعد بين المنزل والمقصد بريد لحصول شغل اليوم لو فرض انّه إذا ذهب بريداً يرجع بريداً، ولكن لاتدلّ علىٰ لزوم تحصيل هذا الفرض اعني: الرجوع والذهاب، في يومه.

هذا حاصل ما أفاد سيدنا الأستاد مدظله في هذه الرواية، ولم يرجح أحد الاحتمالين علىٰ الآخر، ولم يختر أحدهما.[1]

---

١ ـ أقول واعلم أنّ هذه الرواية على تقدير دلالتها على أعتبار كون الرجوع في ما نحن ⇦

الرواية الثالثة: ممّا استدل به لفتوى المشهور هو القضية المنقولة من فعل اميرالمؤمنين عليه السلام من انّه لما خرج الىٰ النّخيلة، فصلىٰ بهم الظهر ركعتين، ثمّ رجع من يومه.

وجه الاستدلال هو انّه عليه السلام صلّى صلوٰته ركعتين اعني: قصر الظهر: لأنه خرج من الكوفة الىٰ النّخيلة، و رجع الىٰ الكوفة من يومه، فهو قصر في ثمانية فراسخ ملفقة لكونه مريد الرجوع ليومه، فمن هنا نستكشف اعتبار كون الرجوع ليومه في ما نحن فيه.

وفيه، مع قطع النظر عن التكلم في سندها، نقول: أولاً بأنها لاتدلّ الاعلىٰ أن امير المؤمنين عليه السلام في سفره الىٰ النّخيلة رجع ليومه، و صرف رجوعه ليومه في سفر لايدل علىٰ لزوم الرجوع في وجوب القصر، لأنّ المدعى ليس عدم جواز الرجوع حتىٰ يستدل بفعله عليه السلام، بل لايلزم الرجوع في وجوب القصر، وفعله عليه السلام ليس مخالفاً مع ذلك.

⇦ فيه ليومه فتدلّ على دخل الرجوع ليومه فى وجوب القصر فقط و لا دلالة لها على التخير بين الاتمام والقصر كما هو مذهب المشهور فى غير مريد الرجوع ليومه فعلى تقدير دلالتها و حملها على احتمال الثاني تدلّ على جهة من فتوى المشهور و هي دخل الرجوع ليومه فى وجوب القصر فى ثمانية فراسخ ملفقة و غير دالّة على جهة الاخرى من فتواهم و هى التخير بين القصر والاتمام لغير مريد الرجوع ليومه بل على هذا الاحتمال تكون الرواية بفتوى السيد المرتضى وابن ادريس قدس سرهما اوفق لانّها تدلّ علىٰ دخل كون الرجوع ليومه في وجوب القصر، فهذا الحيث من فتواهما موافق مع هذه الرواية، وحيث الآخرا عني: وجوب التمام لغير مريد الرجوع فبمقتضى القاعدة اعني: لزوم التمام، وكان بحث سيدنا الأستاذ مدظله أيضاً في أن هذه الرواية هل تدلّ علىٰ اعتبار الرجوع ليومه في وجوب القصر أم لا، و لم يتكلم في حيث الآخر اعني، في وجه التخير بناءً علىٰ فتوى المشهور في غير مريد الرجوع ليومه. (المقرّر)

وثانياً إن ناقل هذا الفعل منه ﷺ هو المورّخُ، وناقل الوقايع والمُورَّخُون ليسوا في مقام بيان هذه الجهات اعني ذكر الاحكام و الخصوصيات الدخيلة في اثبات الحكم أو نفيه، فلايمكن التعويل بكلامهم لما نحن بصدده من إستفادة الحكم الشرعي.

ثمّ إن بعض الاخبار المتعرضة في هذا المقام في بعض الألسنة فغير دالة علىٰ فتوى المشهور أيضاً.

إذا عرفت حال ما يمكن الاستدلال به لتقييد الثمانية فراسخ المسلفقة في موجبيتها للقصر بارادة الرجوع ليومه.

نقول: إنه لايبق في المقام مخالف للاخبار الدالة باطلاقها، أو بصراحتها علىٰ عدم اعتبار كون الرجوع ليومه في مسئلتنا إلافتوى المشهور، لانهم أفتوا علىٰ أن خصوص مريد الرجوع ليومه عليه القصر، و أما غير مريد الرجوع ليومه فهو مخيربين القصر والإتمام، وقال السيّد المرتضى وابن أدريس بالقصر فيمن اراد الرجوع ليومه والإتمام لغير مريد الرجوع ليومه، وادعى ابن أدريس الاجماع علىٰ ذلك.

فكلهم اعني: المشهور و السيّد المرتضى وابن أدريس متفقون في وجوب القصر لخصوص من اراد الرجوع ليومه فقط، علىٰ خلاف ابن أبي عقيل ﷺ القائل بوجوب القصر سواء اراد الرجوع ليومه أو لا، لأنهم متفقون علىٰ خلافه من هذا الحيث و إن كانوا مختلفين في غير مريد الرجوع ليومه، لأنّ المشهور قائلون بالتخيير، وهما قائلان بالاتمام.

فعلى هذا هم جميعاً يختلفون مع ابن ابي عقيل ﷺ في المسئلة من حيث انهم

يعتبرون في وجوب القصر إرادة الرجوع ليومه بخلافه، ففي هذا الحيث اعني: إعتبار شرط ارادة الرجوع ليومه في وجوب القصر لاخلاف بين المشهور وبين السيّد و ابن أدريس لاطباقهم علىٰ ذلك، فالشهرة و فتواهم علىٰ خلاف ابن أبي عقيل﵀.

وإنّا إذا راجعنا أخبار الباب نرىٰ دلالة بعضها بالاطلاق و دلالة بعضها كروايات عرفات بالصراحة علىٰ مذهب ابن أبي عقيل اعني عدم اشتراط وجوب القصر بارادة الرجوع ليومه.

وإذا راجعنا الىٰ المشهور نرى فتواهم باعتبار هذا الشرط، ورفع اليد عن مختار المشهور واختيار ما تدلّ عليه أخبار الباب من عدم اعتبار هذا الشرط مشكل،لأنّ المشهور مع كونهم بانين علىٰ الاقتصار بذكر الفتاوى المتلقاة عن المعصومين﵈ كيف افتوا كذلك؟ و كيف غفلوا عن هذه الأخبار؟ و كيف افتوا بهذه الفتوى بلا وجود مدرك و مستند معتبر عندهم؟

فمن هنا نتفرس بأن هذه الفتوى منهم كانت من باب مستند لم يصل الينا، فعلى هذا كما قلنا سابقاً بالاحتياط بين القصر والإتمام في غير مريد الرجوع ليومه و أمّا فيمن اراد الرجوع ليومه فلا اشكال في وجوب القصر عليه.

ثمّ أنّه لو قلنا باعتبار كونه مريد الرجوع ليومه، ولزوم شغل اليوم بالفعل في السفر المؤلف من بريد ذاهب وبريد جائي، فليس المراد من اليوم هو خصوص اليوم في مقابل الليل بحيث إنّه لو وقع هذا السفر في الليل، أو ملفقاً من النهار و الليل لم يحصل محقّق القصر، حتىٰ نحتاج الىٰ التكلم في أن ما هو المراد باليوم هل هو من طلوع الفجر الىٰ المغرب أو ليس كذلك ؟

أو نتكلم عن أن المراد باليوم هو اليوم من الأيّام الطوال مثل أيّام الصيف او

لا، حتىٰ يقال: بأن المراد من اليوم هو اليوم المعتدل مثلاً أول يوم الخريف أو الربيع.

بل نقول: بأن المراد بشغل اليوم في رواية محمد بن مسلم، أو مسيرة يوم، أو بياض يوم في بعض الروايات الأُخر، ليس هو اليوم في مقابل الليل، بل المراد من ذلك هو المرحلة المتعارف فيهاعند المسافرين والقوافل للسير بقدر هذه المرحلة في كل يوم وليلة، أعني: أنّ المسافرين يكون المتعارف عندهم أن يسيروا في سفرهم في كل يوم وليلة مرحلة و مقداراً ويتوفقون مرحلة و مقداراً للاستراحة، و هم تارةً يسيرون في الليل و تارةً في النهار و تارةً في الملفق من الليل والنهار وليس الأمر بحيث كان سفرهم في النهار فقط من أوله الىٰ آخره، فهذه المرحلة الّتي يكون السير فيها متعارفاً يكون المراد من (اليوم) في مسير اليوم، أو بياض اليوم، أو شغل اليوم.

فعلى هذا ما هو الظاهر من سير اليوم هو المرحلة المتعارفه من السير في كل يوم وليلة عند المسافرين، فعلى هذا ولو اعتبرنا شغل اليوم بالفعل في السفر الملفّق من بريد ذاهب وبريد جائى، أو قلنا بكفاية مسيرة يوم، أو بياض يوم في مقابل ثمانية فراسخ امتدادية، كما نتعرض له، فليس المراد هو شغل تمام اليوم أو سير تمام اليوم بالخصوص بحيث لايكتفى بشغل الليل، أو المسير في الليل، بل المراد هو قطع المرحلة المتعارفة بين المسافرين في كل يوم وليلة، سواء وقع في اليوم، أو في الليل.

فني مسألتنا نقول: بأنّه علىٰ تقدير اعتبار شغل اليوم بالفعل يكون المراد هو قطع المرحلة المتعارفة في النهار و ليل الاول، بمعنىٰ انّه إذا ذهب بريداً كان رجوعه في نهاره أو ليلته أعني: قطع هذين البريدين في هذا النهار و الليل، فافهم.[1]

---

١ ـ أقول: إذا عرفت ذلك كله في هذه المسئلة نقول: إن سيدنا الأُستاذ ـ مدظله ـ و إن لم ⇦

المسئلة الثالثة: من راجع أخبار الباب يرىٰ أن الظاهر منها جعل التحديد في السفر الموجب للقصر بامور، ففي بعضها حدّ السفر الموجب للقصر بثمانية فراسخ، وفي بعضها بالبريدين، وفي بعضها باربعة وعشرين ميلاً، وفي بعضها بمسيرة يوم، وفي بعضها ببياض يوم، و في بعضها ذكر بعض منها مع البعض الآخر مثلُ قوله: «في رواية سباعة في مسيرة يوم، وهي ثمانية فراسخ»، أو في رواية أبي أيوب «في بريدين أو بياض يوم»، وغير ذلك. ولا اشكال في كون المراد من ثمانية فراسخ و بريدين وأربعة و عشرين ميلاً أمراً واحداً؛لأنّ البريد عبارة عن أربعة فراسخ، و وجه اطلاق البريد هو أنه:

إمّا من البرد بمعنى الكتابة، فسمّى البريد اعني: من حمل الكتاب من محل

⇦ يرفع اليد عن الاحتياط في غير مريد الرجوع ليومه، و لكن بنظري القاصر فعلاً هو عدم دخالة هذا الشرط، وأن قول ابن أبي عقيل ﷺ اوفق بنظري،لأنّ الأخبار دالة عليه بالاطلاق والصراحة، ورواية فقه الإمام الرضاﷺ مع ضعف سندها كما قلنا غير معتبرة، و رواية محمد بن مسلم إن لم تقل بكون أقوى الاحتمالين فيها هو الاحتمال الأول، فلا أقل من اجمالها وعدم ظهورها في دخالة شرط ارادة الرجوع ليومه، فلم يبق في البين إلّا اختيار المشهور، وهم مع اختلافهم في غير مريد الرجوع ليومهلأنّ الشّيخ و بعض آخر قائلون بالتخيير و السيّد وإبن إدريس قائلان بالتمام ومع عدم وجدان مدرك لفتواهم بدخل إرادة الرجوع ليومه في وجوب القصر، فلم يمنعنا من اختيار قول المخالف لهم، وصرف انهم لايفتون بشيء بلامستند صحيح لايصير سبباًلأنّ نختار قولهم عن عمى، لانهم لو أفتوا بذلك و إن كان عندهم مستند، فمن اين نعلم أن مستندهم كان بحيث إذا وصل الينا كان حجةً عندنا، والحال أن كثيراً ما يتفق انهم عولوا علىٰ شيء وافتوا بشيء والحال انّه ليس تماماً عندنا، مع انّه قلنا بأنهم اختلفوا في المسئلة في غير مريد الرجوع ليومه فمع ذلك كيف تبلغ دعوى الشهرة الىٰ مرتبة صارت سبباً لاختيار هذا القول؟ نعم، ينبغي الاحتياط في غير من اراد الرجوع ليومه بين القصر والإتمام، فتأمّل. (المقرر)

ويوصله الى محل آخر بريداً، لأنّه يحمل الكتاب، أو كان اطلاق البريد على البريد من البرد في مقابل الحرّ فإنّ البريد حيث كان يسيرُ في الليل وقت البرودة فسمي بريداً، ثمّ بعد تسمية الشخص الحامل للكتاب وبالفارسية «چاپار» بريدا فسمي مقدار من المسافة اعني: أربعة فراسخ اعني: اثنا عشر ميلاً بالبريد،لأنّ البريد يسافر و يتوقف في رأس هذا المقدار، ويعاوضون البرد في رأس هذا المقدار مراكبهم وبالفارسية «در سر هر چهار فرسخ مال بند بود كه اسبها يا در اواخر اسب گاريها را عوض مى‌كردند» فلهذا سميت هذه المسافة بريداً هذا وجه اطلاق البريد بالمسافة الّتي تكون أربعة فراسخ .

وأمّا وجه التعبير بالفرسخ، فإن عند الفرس كان لفظ «فر» بمعنى الجمع ولفظ «سنگ» أيضاً معروف، وحيث إن في الطرق أجمعوا احجاراً للعلامة بأن هذا رأس الحد الّذي سمي بعداً بفرسخ، فسميت المسافة بين كل مجتمع من هذه الاحجار في الفارسية «بفرسنگ» فصار هذا اللفظ معرباً فبدل لفظ الگاف بخاء واسقطت نونه فقيل له فرسخ، فهذا وجه تسمية الفرسخ.

بالفرسخ و أمّا وجه تسمية الميل فقد قسموا الناس البعد الواقع بين كل فرسخ بثلاثة اقسام، ووضعوا في رأس كل قسم ميلاًمن الاحجار أو غيره، فتسمىٰ المسافة الواقعة بين ميل الىٰ ميل آخر أيضاً ميلا لهذه المناسبة.

فقد ظهر لك وجه تسمية المسافة المخصوصة بالبريد، و المسافة المخصوصة بالفرسخ، و المسافة المخصوصة بالميل، فالبريد أربعة فراسخ، و الفرسخ ثلاثة اميال، والبريدين ثمانية فراسخ، فرجع ثمانية فراسخ والبريدين وأربعة و عشرين ميلاً الىٰ أمرٍ واحدٍ اعني: ليس الاشيئا واحداً، لأنّ كل فرسخ ثلاثة اميال فصار أربعة و

عشرين ميلاً، و ثمانية فراسخ إذا ضرب ثلاثة اميال في ثمانية، ويصير البريدان أيضاً ثمانية فراسخ، لأنّ كل بريد أربعة فراسخ، فصار البريدان ثمانية فراسخ.

وأمّا مسيرة يوم مع بياض اليوم الّذي عبرنا بهما في بعض الأخبار فهما أيضاً أمر واحدٌ، وحدٌّ واحد لأنَّ المراد بكل منهما كما اشرنا سابقاً هو مقدارمن المسافة التي يسير فيها المسافرون في كل يوم وليلة متعارفاً، وبعبارة أُخرىٰ من يسافر سفرا فكان المرسوم أن يسير في كل يوم و ليلة مرحلة، و يمكث مرحلة لرفع زحمة السير وللاستراحة، ومسيرة اليوم أو بياض اليوم عبارةٌ عن المرحلة المتعارفة للمسافر للسير في كل يوم وليلة، سواء وقعت هذه المرحلة في النهار، أو في الليل، أو الملفق منهما لأنّ هذا هو المراد منهما بحسب ظاهر الأخبار، لا أن يكون المراد خصوص المسيرة الواقعة في اليوم، بل ولا أن يكون المراد هو السير المقدر بقدر تمام اليوم، بل المراد ما هو المتعارف من السير في كل نهار و ليلة للمسافرين، فعلى هذا يكون المراد من مسيرة اليوم أو بياض اليوم أمراً واحدا، وهذا كله ممّا لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في جهة أُخرىٰ وهو أنّه بعد دلالة بعض الروايات ـ علىٰ ما هو ظاهرها ـ علىٰ كون ثمانية فراسخ الّتي هي عبارة عن البريدين، وعن أربعة و عشرين ميلاً حداً للقصر، و دلالة بعضها الآخر علىٰ كون مسيرة يوم المعبر عنها بياض يوم في بعض الروايات حداً للقصر.

فهل الحد هو خصوص ثمانية فراسخ و البريدين و أربعة عشرين ميلا، أو يكون خصوص مسيرة اليوم و بياض اليوم، أو يكون كليهما حدا للمسافة الموجبة للقصر بحيث إذا حصل احدهما، يجب القصر وإن لم يحصل الآخر منهما، أو يكون الحد ثمانية فراسخ ويكون مسيرة يوم امارة علىٰ حصول هذا الحد، أو يكون كل

منهما حداً للقصر، ومتىٰ يوجد احدهما يوجد الآخر اعني: يكون كل منهما موجوداً بوجود الاخر.

الحقّ هو كونهما امراً واحداً بحيث إذا وجد احدهما يوجد الآخر فاذا حصلت ثمانية فراسخ حصلت مسيرة يوم وبالعكس، والدليل علىٰ ذلك ما نرىٰ في بعض أخبار الباب من جعلها شيئاً واحدا مثل رواية ٨ من الباب ١ من أبواب الصّلوٰة المسافر من الوسائل، وهي رواية سماعة قال: سئلته عن المسافر في كم يقصر الصّلوٰة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ.

فهذه الرواية صريحة في أن مسيرة يوم عبارة عن البريدان وثمانية فراسخ، لإنه قال (في مسيرة يوم، وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ) فقد جعل مسيرة يوم عين البريدين، كما جعل البريدين عين ثمانية فراسخ.

وما في بعض روايات الباب من التعبير بلفظ (أو) مثل رواية أبي بصير[١] قال: قلت: لأبي عبدالله في كم يقصر الرجل؟ قال: في بياض يوم أو بريدين، فلا تدلّ علىٰ كون بياض يوم غير البريدين، بل الرواية تدلّ علىٰ الاكتفاء في مقام التقصير بكل منهما، ولذا قال (في بياض يوم أو بريدين) وهذا غير منافٍ مع كونهما أمراً واحدا بحسب الواقع في كونهما حدّاً، وحيث انهما أمر واحد فاذا قصر في بياض يوم فقد قصر في الحد وحصل البريدان أيضاً وبالعكس.[٢]

---

١ ـ الرواية ١١ من الباب ١ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

٢ ـ أقول: وما يخطر ببالي هو كون الحد الماخوذ عند الشرع في مقام القصر هو ثمانية فراسخ واخواتها، اعني: البريدين وأربعة وعشرين ميلاً،لأنّ المستفاد من بعض أخبار الباب هو ⇦

⇦ كون مسيرة يوم هو منشأ الإعتبار للحد، لا أن يكون هو نفس الحد اعني: منشأ جعل الحد ثمانية فراسخ هو أن هذه المسافة تكون بقدر مسيرة يوم ومسيرة يوم، هو مقدار الّذي لاجله قصر الصّلوٰة، من باب أن في هذا المقدار يحصل الزحمة في السفر، والشاهد هو رواية فضل بن شاذان وهي الرواية ١ من الباب ١ بنقل الوسائل،لأنّ المستفاد منها أن العلة في جعل ثمانية فراسخ حداً للقصر، هى كون هذا المقدار بمقدار مسيرة يوم، والثمانية حد لأنه سئل عن علّة الحكم فإن كان الحكم في مسيرة يوم أيضاً هو القصر فهو أيضاً حكم لاعلة الحكم، ومن المعلوم من وضع الرواية أن المرتكز عند السائل هو كون الحكم ثمانية فراسخ، ولهذا سئل عن علته .

وما قال سيدنا الأستاد مدظله من أن سئواله كان من باب ما كان ينظره من فتوى العامة من كون القصر في يومين أو ثلاثة أيّام، ولهذا اجاب المعصوم ﷺ بأنّه (توجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة الف سنة، وذلك لأنّ كل يوم بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم) فمن هذا يستفاد أن القصر يجب في مسيرة يوم أيضاً

نقول: بأنّه ولو كان وجه سئواله ما سمع من العامة، ولكن مع ذلك ما بين المعصوم ﷺ اولاً في مقام حد القصر هو ثمانية فراسخ، وذكر في مقام علّة الحكم مسيرة اليوم، مضافاً الىٰ أن ظاهر الرواية هو أن الرضا ﷺ بين الحكم ابتداءً لا أنّه سئل أولاً وهو ﷺ اجاب عنه بما اجاب .

ويؤيد ذلك الرواية ٥ من الباب ١ من ابواب صلوٰة المسافر وهي رواية عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله ﷺ، فهو بعد ما سئل عن القصر وجواب الامام ﷺ بقوله (جرت السنة ببياض يوم) وقول السائل (إن بياض يوم يختلف يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم، ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم) فقال ﷺ (إنه ليس الىٰ ذلك ينظر، أنّما رأيت مسير هذه الاثقال بين مكّة و المدينة، ثمّ أومأ بيده أربعة و عشرين ميلاً يكون ثمانية فراسخ) فجعل الحد أربعة و عشرين ميلا و هو ثمانية فراسخ .

مضافاً الىٰ أن مسيرة يوم بعد اختلافها باختلاف الاشخاص و المراكب، فأى منها ميزان للحد؟

⇦

المسئلة الرابعة: بعد ما عرفت من أن المستفاد من بعض أخبار الباب جعل ثمانية فراسخ، والبريدين، وأربعةً و عشرين ميلاً حداً للسفر الموجب للقصر إمّا من باب كونها هي الحد، أو هي مع مسيرة يوم، أو علىٰ نحو آخر علىٰ الكلام المتقدم في المسئلة السابقة، يقع الكلام في ما هو المراد من الميل الّذي تكون ثلاثة منه فرسخاو أربعة و عشرين منه ثمانية فراسخ، والبريدين.

فنقول بعونه تعالىٰ: إنّه قال في الشرايع: الميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد

⇦ و إن قلت: بأن الميزان هو مسيرة يوم بحسب المتعارف.

فنقول: مع قطع النظر عن الاختلاف في المتعارف أيضاً بأن المرجع في التحديدات و موضوعات الأحكام الشرعية هو العرف إذا لم يصل من الشرع حدّ مخصوص له، و في المقام يكون كذلك لأنّ المستفاد من بعض روايات الباب هو كون ثمانية فراسخ حداً، خصوصاً مع ما في ذيل هذه الرواية من الأمر بالنظر الىٰ سير هذه الإنتقال بين مكّة والمدينة بعد سؤال السائل عن اختلاف الواقع في السير، والايماء بعد ذلك بيده أربعةً و عشرين ميلاً يكون ثمانية فراسخ، فهو بين حد مسيرة يوم بثمانية فراسخ، فلا طريق لنا الىٰ حصول مسيرة يوم إلّابحصول ثمانية فراسخ.

وأيضاً ممّا يدّل علىٰ أن الميزان في القصر هو ثمانية فراسخ رواية أبي ولاد و هي الرواية ١ من الباب ٥ من أبواب صلوٰة المسافر بنقل الوسائل،لأنّ المستفاد منها انّه مع فرض السائل بأني سرتُ يومي و في الليل قصدت الرجوع فهل أقصّر أم أتمّ؟ قال أبو عبد الله عليه السلام . «إن كنت سرتَ في يومك الّذي خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت أن تصلي بالتقصير، لانك كنت مسافراً الىٰ أن تصير الىٰ منزلك، قال: و إن كنت لم تسر في يومك الّذي خرجت فيه بريداً فإنّ عليك أن تقضي كل صلاةٍ صلّيتها في يومك... الي آخره» فالمستفاد منها هو أن الميزان حصول البريد و لايكون مسير اليوم ميزاناً للقصر . و علىٰ كل حالٍ التقصير في مسيرة يوم مع عدم حصول ثمانية فراسخ امتدادية، او تلفيقية، أو مع الشّك في حصول ثمانية فراسخ مشكل و إن كان الاحوط الجمع بين القصر و الإتمام في هذا الفرض. (المقرّر).

الّذي طوله أربعة و عشرون إصبعاً تعويلا علىٰ المشهور بين الناس.[١]

ولايخفى عليك أنّ المراد من الذراع ليس ذراع اليد،لأنّ ذراع اليد تختلف با ختلاف الاشخاص في الطول والقصر، فكيف مع اختلافه يمكن أن يجعل حدا وبه يحدد الميل ؟

بل يحتمل أن يكون منشأ التعبير بالذراع في كلام أهل اللغة، هو أن أول زمان بنىٰ الناس علىٰ تحديد الاجسام، والاملاك، والثياب، وتعيين مقدارها في مقام الاحتياجات من المعاملات و غيرها، اخذوا هذا المحدد من الذراع أعني: هو كان منشأ الحد والمقسم في مقام كمية الاشياء، وجعلوا جسماً بقدر الذراع لهذا العمل، فعبر بعداً من هذا الجسم المحدد بالذراع لا أن يكون المراد من الذراع، المجعول آلة لهذا العمل هو خصوص ذراع اليد مطلقاً بحيث يكون ذراع اليد مطلقاً، ميزاناً و منشأ الاعتبار،لأنّ ذراع اليد كما قلنا يختلف باختلاف الاشخاص في الطول و القصر، و نرىٰ خارجاً بأن هذه الآلة مختلفة، فبعضها أطول من ذراع، فليس المراد من الذراع هو خصوص ذراع اليد .

وإن قلتَ: ما قلت: من أن الذراع إن كان ذراع اليد فهو يصير باختلاف الاشخاص مختلفاً في الطول والقصر، فكيف يجعل حداً، ليس تامّاًلأنّ الميزان هو الذراع المتعارف .

فنقول: إن المتعارف من الذراع أيضاً يختلف من حيث الطول والقصر، فلا يمكن أن يكون شيء مختلف المصاديق حداً للاشياء الّتي ربما تختلف بحسب هذا

---

١ ـ جواهر الكلام، ج ١٤، ص ١٩٨.

الاختلاف مبلغاً كثيراً من حيث القيمة، مثلاً في الأقمشة العالية، أو الاراضي الغالية فكيف يمكن جعل ذراع اليد محدداً لكميتها، مع عدم تساوي النوع باختلافها و كونهم معتنين بهذه الاختلافات في مثل هذه الأمور.

وعلىٰ كل حال الالة الّتي يقدر بها الكم المتصل من الاشياء، ويحدّبها الاملاك، و الأثواب و غيرها، تختلف بحسب الكمّية في الطول و القصر، كما نرىٰ الآن من التفاوت بين الذرع والمتر، فان الأوّل اطول من الثاني.

و يؤيد ما قلنا من عدم كون المراد من الذراع هو ذراع اليد، ما نقل عن المسعودي في كتابه المسمىٰ بمروج الذهب فإنه قال: الميل أربعة الاف ذراع بذراع الاسود، وهو الذراع الّذي وضعه المأمون لذرع الثياب، ومساحة البناء، وقسمة المنازل، والذراع أربعة و عشرون أصبعاً انتهى» فهو عبر عن المقياس الّذي وضعه المأمون لذرع الثياب وغيره بالذراع، فهذا شاهد علىٰ أن المراد من الذراع غير ذراع اليد.

ثمّ بعد ما عرفت ذلك نقول: إن ما يظهر من كلماتهم، هو أن الميل ثلاثة الآف ذراع، وهذا منسوب الىٰ القدماء من أهل الهيئة.

و يظهر من المتأخرين أن الميل أربعة الآف ذراع.

و ربما يتخيل أن ضابط الميل مختلف عندهم،لأنّ القدماء من الهيويين يقولون ثلاثة الآف ذراع، والمحدثين منهم يقولون: بكونه أربعة الآف ذراع، فالمأخذ قول اى منهما، و لكن كما قيل يكون النزاع لفظياً.

لأنّ منشأ اختلافهم في كون الميل ثلاثة أو أربعة الآف ذراع، بعد اتفاقهم في كون الميل ستة و تسعون الف إصبع، هو أن القدماء حيث يقولون: بكون الذراع

اثنان وثلاثون اصبعا، فاذا قسم الميل علىٰ رأي القدماء كل ذراع اثنان و ثلاثون اصبعاً، كان المتحصل ثلاثة الآف ذراع، و حيث أن المتأخرين يقولون: بكون الذراع أربعة و عشرين إصبعاً فاذا قسم الميل علىٰ رايهم اربعة و عشرين اصبعاً كان المتحصل أربعة الآف ذراع، فلا يبقى اختلاف.

غاية الأمر أن وجه تحديد القدماء للذراع باثنين و ثلاثين إصبعاً، و وجه تحديد المحدثين للذارع بأربعة و عشرين صبعاً هو كان من باب اختلاف ذراعهم، اعنى: المقياس الّذي كان الة لتعيين الكم المتصل من الاشياء، فحيث إن ذراع المتداول في زمان القدماء كان اطول، فكان الميل بحسب الذراع المتداول والمقياس الشايع في زمانهم ثلاثة الاف ذراع لكون ذراعهم إثنان و ثلاثون إصبعا، وحيث أن الذراع و المقياس المتداول لذرع الأشياء كان في زمان المتأخرين اقصر منه، و كان بمقدار أربعة و عشرين إصبعا، فبهذا الذراع كان الميل أربعة الاف ذراع، فليس في حد الميل اختلاف عندهم، الاّ انّ كلهم متفقون في كون الميل ستة وتسعون الف إصبع، وظهر لك أن الاختلاف الواقع لا يوجب اختلافا في تحديد الميل.

وما يظهر من كلام صاحب القاموس حيث قال: الميل قدر مدّ البصر، ومنار يبنىٰ للمسافر، أو مسافة من الأرض متراخية بلا حد، أو مأة الف إصبع إلّا أربعة الآف اصبع، أو ثلاثة أو أربعة الآف ذراع بحسب اختلافهم في الفرسخ، هل هو تسعة الآف بذراع القدماء، أو اثني عشر ألف ذارع بذارع المحدثين انتهىٰ.

أن الميل عبارة عن مد البصر يعني: مقدار المسافة الّذي يرىٰ بضوء البصر وعبارة عن مناريبنى للمسافر، فقلنا: بأن أصل الميل عبارة عن العود المنصوب لإرائة الحدّ، ثمّ استعمل في المسافة الواقعة بين الميلين المنصوبين بهذه المناسبة،

فكلامه: من انّه منار يبنى للمسافر ناظر الىٰ أصل معنىٰ الميل، وقوله: أو مسافة من الأرض متراخية بلاحد، فراده لابدّ أن يكون من هذه العبارة امّا مقدار الّذي يرى بضوء البصر، أو المسافة الّتي لاتنتهي بحد قبل الميل أعني: المسافة بين الميلين، و إلّا إن كان مراده أن كل مسافة من الأرض متراخية بالغة ما بلغت فهو الميل، فلا يمكن الالتزام به، فلابدّ من ارجاع كلامه إمّا الىٰ المعنىٰ الأول، و هو قدر مدّ البصر، و أمّا بالثاني و هو منار يبنى للمسافر .

وأمّا جعل الميل عبارة عن قدر مد البصر، كما يظهر من كلامه، فهو مشكل لانّه كما قلنا في الذراع أنّه يختلف باختلاف الاشخاص من حيث الطول و القصر، كذلك يختلف مقدار مد البصر باختلاف اللأبصار، فكيف يمكن جعله حداً مع هذا الاختلاف، و مقياسا للميل نعم، يمكن أن يقال: بأن الميل الّذي بيّن حده بما قلنا سابقاً يمكن رؤية مقداره بالبصر أعني: يرىٰ هذا الحدّ غالباً بالبصر، لا أن يكون مد البصر أمارة عليه، بل هذا تحديد تقريبي لما هو الحدّ الحقيق، فالميل أعني: أربعة الآف ذراع و ثلاثة الآف ذراع يكون مقدار مسافةٍ يرىٰ بضوء البصر تقريباً، و هذا التقريب ليس حداً بل الحد الحقيقي هو ما قدم ذكره.

وأمّا ما يظهر من بعض الروايات علىٰ خلاف ما ذكر من كون الميل ثلاثة الآف و خمسمائة ذراع، أو الف و خمسمائة ذراع، و هي الرواية الّتي نقل عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى الخزّاز عن بعض اصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «بينا نحن جلوس، و أبي عند والٍ لبنى أُميّة علىٰ المدينة، اذجاء أبي فجلس فقال: كنت عند هذا قبيل، فسائلهم عن التقصير، فقال قائل منهم: في ثلاث، وقال قائل منهم: في يوم وليلة، و قال قائل منهم روحة، فسئلني فقلت له: إن

رسول الله ﷺ لما نزل عليه جبرئيل بالتقصير قال له النبي ﷺ: في كم ذلك؟ فقال: في بريد، قال: واي شيء البريد؟ فقال: ما بين ظلّ عير الىٰ فيء و عير، قال: ثمّ عبرنا زماناً ثمّ راى بنوامية يعملون أعلاما علىٰ الطريق، و أنّهم ذكروا ما تكلم بـه أبـو جعفر عليه السلام، فذرعوا ما بين ظلّ عير الىٰ فيء و عير، ثمّ جزّوه علىٰ إثني عشر مـيلا، فكانت ثلاثة الاف و خمسمائه ذراع كل ميل، فوضعوا الأعلام، فلمّا ظهر بنو هاشم غيّروا أمر بنى أمية غيرة لأنّ الحديث هاشمى، فوضعوا الىٰ جنب كل علم علماً).[1]

ففيها أن الميل عبارة عن ثلاثة الاف وخمسمائه ذراع، و الرواية الّتي تدلّ علىٰ كون الميل الفاً و خمسمائه ذراع، و هذه الرواية مرسلة،[2] و قد نقلها الصـدوق، و ليست مسندة بسند الرواية السابقة، وعلى هذا قال الصّدوق بعد الروايه السابقة: و قال أبو عبدالله عليه السلام، فما ذكر فيها من كون الميل الفاً و خمسمائة ذراع إمّا إشتباه من الصدوق أو من بعض نساخ من لايحضر، وعلىٰ كل حال لايعبأ بهذه الرواية لكونها مرسلة.

والرواية الاولىٰ أيضاً سندها ضعيف، لكون محمد بن يحيىٰ الخزاز ممّن يروي من بعض مشايخ الخاصّة وكذا من العامة، مضافاً الىٰ انّه قال (عن بعض أصحابنا) ولم يذكر اسم هذا البعض، فالسند ضعيف، ومع قطع النظر عن ضعف السند فنقول: إنه يمكن أن يكون اختلاف حد الميل المذكور فيها مع حدّ الّذي قدم ذكره من أربعة الآف ذراع أو ثلاثة الآف ذراع، كان مـن بـاب كـون الذراع المـعمول في زمـان أبي عبدالله عليه السلام بقدر يصل كل ميل الىٰ ثلاثة الآف وخمسمائة ذراع، كما انّه يحتمل أن

---

١ ـ الرواية ١٣ من الباب ٢ من أبواب صلوة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١٦ من الباب ٢ من أبواب صلوة المسافر من الوسائل.

يكون هذا موافقاً مع ذراع الهاشمي، فإن مع هذا الذراع يبلغ الميل تقريباً الىٰ هذا المقدار فليست الرواية مخالفة مع التحديد المتقدم.

وأمّا ما رواها الكليني عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض اصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن حدّ الأميال الّتي يجب فيها التقصير، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل حد الأميال من ظلّ عير الىٰ ظلّ وعير، وهما جبلان بالمدينة، فاذا طلعت الشّمس وقع ظل عير الىٰ ظل وعير، و هو الميل الذي وضع رسول الله صلى الله عليه وآله عليه التقصير»[1] فهل يكون السؤال فيها من عدد الاميال الّتي يجب القصر فيها، أو أن السائل يعلم بأن عددها أربعة وعشرون ميلا ولكن كان سؤاله عن حدها وأن مقدارها كم هو؟

وبعد ذلك هل يكون الجواب عن العدد أو عن حد الميل ؟

ثمّ ما المراد ممّا قال في ذيل الرواية بأنّه «فإذا طلعت الشّمس وقع ظل عير الىٰ ظل وعير» وكيف يمكن فرض ذلك أعني فرض وقوع ظلّ عير الىٰ فيء و عير، لانهما إن كانا متقابلين فكيف يفرض أن يكونا حين طلوع الشّمس ذا الظل، لأنّ كل واحد منهما يكون في طرف المشرق يفرض له الظل حين طلوع الشّمس الىٰ المغرب، و أمّا الآخر فلا ففهم المراد من الرواية بحيث تطمئن النفس بصحة توجيه وجيه لها مشكل، وعلىٰ كل حال لا يستفاد من هذه الرواية شيء علىٰ خلاف ما ذكر من أهل اللغة في بيان حد الميل حتىٰ ناخذ به و نرفع اليد عما ذكروا في هذا المقام.

ثمّ إنّه بعد ما عرفت تحديد الميل بالذراع و الاصبع.

---

١ ـ الرواية ١٢ من الباب ٢ من أبواب صلوة المسافر من الوسائل.

فأعلم أنهم قالوا: بأن الاصبع سبعة شعيرات متوسطات إذا جعل بطن كل منها على ظهر الآخر.

والشعير حدد بأنّه سبعة شعرات من شعر البرذون، فظهرلك ممّا مرّ حد الفرسخ و البريد و الميل الوارد في بعض روايات الباب، فأفهم.

المسئلة الخامسة: بعد ما عرفت بأن المسافر يجب عليه القصر إذا بلغ سفره مسافة توجب القصر فيها فيقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول: إذا شك في مسافة بأنها هل تبلغ بالحد السفر الموجب للقصر أعنى ثمانية فراسخ مثلاً أم لا، فهل يجب الإتمام أو القصر؟

الأمر الثاني: يقع الكلام في أنّه هل جعل طريق لكشف الحد المجعول في السفر للقصر أم لا؟

أمّا الكلام في الأمر الأوّل:

فنقول: قال صاحب الجواهر ﷺ يجب في صورة الشّك في بلوغ المسافة بحد القصر وعدم بلوغه، الاتمام و اكتفى في وجه ذلك بقوله (للأصل) ولم يذكر غير ذلك شيئاً.(١)

و قال الهمداني ﷺ في مصباح الفقيه بوجوب إتمام الصّلوٰة: لأصالة عدم تحقق الموجب للقصر فيجب إتمام الصّلوٰة، و بين اشكالاً في جريان هذا الأصل وأجاب عنه.

---

١ ـ الجواهر، ج ١٤، ص ٢٠٤.

أمّا الاشكال فحاصله يرجع الىٰ أن هذا الأصل انما يثبت به عدم وجوب القصر، لأنّ أثر هذا الاستصحاب ليس الاعدم وجوب القصر، و هذا لا يثبت وجوب الإتمام،لأنّ اثبات وجوب الإتمام بهذا الأصل لايصح إلّابناءً اعلىٰ الأصل المثبت،لأنّ وجوب الإتمام مبني علىٰ عدم كون المسافة ثمانية فراسخ، و الأصل لايثبت هذا اللازم إلّا علىٰ القول بالاصول المثبتة و لم نقل به، فمن إجراء أصالة عدم تحقق موجب القصر لا يمكن اخذ النتيجة لوجوب الإتمام.

و أماالجواب فهو أن مقتضى عمومات أدلة التكاليف وجوب الإتيان بصّلوٰة الظهر مثلاً أربع ركعات علىٰ كل مكلف، فالصّلوٰة المتعلقة بهم أولاً وبالذات هي أربع ركعات، وبعد ورود الدليل بوجوب القصر في السفر خصص هذه العمومات بالمسافر، فتكون الصّلوٰة الظهر واجبة علىٰ كل مكلف أربع ركعات إلّا لمن يصير مسافراً، و تحقق هذا الأمر الوجودي بالنسبة اليه اعني صار مسافراً.

وإذا شكّ في مورد في تحقق هذا الأمر الوجودى وعدمه، فحيث لم سابقاً و كانت حالته السابقة العدم، فيستصحب في حال الشّك عدم تحقق هذا الأمر الوجودي أعني: السفر، و بعد إستصحاب عدم حصول موجب السفر، فيجب عليه الاتمام بمقتضى العمومات الدالة علىٰ وجوب الإتمام،لأنّ ما خرج من هذه العمومات ليس إلّا من كان مسافراً، و بعد نفى هذا بالاصل بعدمه، فيجب عليه الإتمام لكون الشخص مكلفاً بمقتضى العمومات باتيان الصّلوٰة أربع ركعات، ولم يكن خارجاً عن العام وداخلاً في حكم الخاص للأصل.

وليس تنجز التكليف بالاتمام موقوفاً علىٰ احراز أن السفر الصادر منه لم يبلغ حدّ المسافة حتىٰ كان اللازم احراز هذا القيد العدمي أعني: عدم كون سفره بالغاً الىٰ

حدّ المسافة ولو بالأصل.

بل موضوع وجوب الاتمام ليس إلّا المكلف بلا شرط عنوان آخر إلّا إذا سافر بسفر بالغ الىٰ حد مخصوص مجعول من الشارع، فبعد عدم حدوث ذلك أعني موضوع التخصيص بالأصل لما قلنا من أصالة عدم تحقق موجب القصر، فيجب الاتمام لوجود موضوعه وهو المكلف، ولإرتفاع ما يمكن أن يكون مانعاً في صورة الشك بالأصل،لأنّ السفر البالغ الىٰ الحد المجعول كان رافعاً للحكم المجعول من الإتمام علىٰ كل مكلّف، فاذا شك في أصل وجود هذا الرافع، أو في رافعية الموجود مثل ما نحن فيه، لأنه لم يدر المسافر بأنّه هل وجد الرافع أم لا، فبالاصل يحكم بعدم كون الموجود رافعاً، فيترتب حكم العام بلا مانع فيجب الإتمام في الفرض.

و هذا ليس من باب التمسك بالعام في الشبهات المصداقية حتىٰ يقال بعدم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقية.[1]

لانّا لم نقل: بأن ما شك في فرديته للعام أو الخاص يدخل تحت العام بمقتضى نفس العام،لأنّ هذا غير تام عندنا.

بل نقول: إن ذلك يكون ببركة الأصل، فما قلنا يكون من باب إحراز فردية العام في فرد بالأصل العملي، فيحرز بالأصل موضوع العام، ثمّ يشمله حكم العام كما أنّه إذا كان زيد سابقاً عادلاً ثمّ شككت في بقاء عدالته، فلا يحكم بنفس (اكرم العلماء) بوجوب اكرامه،لأنّ ذلك تمسك بالعام في الشبهات المصداقية، ولكن بعد كون حالته السابقة العدالة فببركة الاستصحاب تحكم بعدالته، فيشمله عموم (اكرم

---

١ ـ مصباح الفقيه، ص ٧٢٥.

العلماء) وليس دليل التخصيص أعني (لاتكرم الفساق) مانعاً عن ذلك لارتفاع المانع بالاصل.

ولا يخفى عليك أن هذا الأصل يجري في المقام، و أثره وجوب الإتمام، وليس مثبتاً حتىٰ علىٰ ما اخترنا في الاصول من أن الخاص إذا كان معنوناً بعنوان وجودي يصير سبباً لتعنون العام بعدم هذا العنوان الوجودي.

لأنه بعد كون تعنون العالم بهذا العنوان العدمي من باب تعنون الخاص بعنوان وجودي، فليس شمول العام لأفراده إلّا في ما لم يكن هذا العنوان الوجودى الّذي تعنون العام بعدمه، فبعد جريان الأصل واثبات عدم وجود هذا العنوان، فيؤثر العام أثره لحصول عنوانه العدمي بعدم وجود الخاص بالأصل و وجود موضوعه.

ففي المقام يكون أيضاً كذلك، لأنّه بعد كون لسان العام هو وجوب إتيان صلوات الرباعية أربع ركعات، وبعد ورود الخاص يكون هذا الحكم مختصاً بمن لم يسافر، فلم يعنون العام الابعدم كون المكلف مسافراً، فبعد إستصحاب عدم تحقق ما هو موجب للقصر، فالعام يوثر أثره لوجود موضوعه، فتجب أربع ركعات بمقتضى العمومات و ارتفاع المانع أعني: احتمال وجود الخاص بالأصل.

ولم يكن العام معنوناً بعنوان وجودي كالخاص، حتىٰ يكون إحراز موضوعه أيضاً محتاجاً الىٰ الأصل، لأنّ لسان أدلة وجوب القصر علىٰ المسافر هو التخصيص بالنسبة الىٰ العمومات الاولية الدالة علىٰ وجوب الاتيان بأربع ركعات في الظهر والعصر و العشاء، ولسان الخاص ليس الاوجوب القصر علىٰ من كان من المكلفين مسافراً، فاذا ارتفع موضوع حكم وجوب القصر في صورة الشّك في حصول موضوعه وعدم حصوله بالاصل، فموضوع حكم العام، وهو المكلف، محفوظ فالعام

يؤثر أثره ويحكم بوجوب الاتمام في موضوعه.

بل يمكن أن يقال: بأن لسان الآية الشريفة **﴿وإذا ضربتم في الأرض فلا جناح عليكم أن تقصروا من الصّلوٰة الخ﴾**[1] هو لسان الحكومة، لأنّ الفرق بين التخصيص والحكومة هو انّه في الحكومة، لو لم يكن دليل المحكوم في البين يكون دليل الحاكم لغواً، لأنّ الظاهر منه النظر الىٰ دليل المحكوم، و التصرف فيه بالضيق أو السعة كما ترىٰ من مواردها، مثلاً إذا قال (لا سهو لكثير السهو) فلابدّ وأن يكون دليل آخر في البين دال علىٰ ثبوت حكم للسهو حتىٰ كان قوله (لاسهو لكثير السهو) في محله وإلّا فلو لم يكن مطلق السهو محكوماً بحكم، فلا معنىٰ لأنّ يقال: ليس حكم الثابت للسهو لمن كثر سهوه، بخلاف التخصيص فلأن الخاص لايكون لغواً ولو لم يكن في البين دليل آخر، فقوله (لاتكرم الفساق) حكم غير ناظر الىٰ دليل آخر، و لايكون بلا مورد ولو لم يكن في البين (أكرم العلماء) فعلى هذا نقول: إن ظاهر الآية هو وجوب القصر ـ بعد كون المراد من (لا جناح) هو الوجوب ـ ولا معنىٰ للأمر بالقصر إلّا إذا كان حكم علىٰ الإتمام من قبل الشارع أولاً حتىٰ تكون الآية أمراً علىٰ القصر فيه، فالاية ناظرة الىٰ وجوب القصر من الصّلوٰة الّتي تكون طويلة، وهذا القصر بعد كونه في الكم، فالكم الأولى لابدّ وأن يكون اطول حتىٰ يصح الأمر بالقصر فيها، فالمجعول أولاً لابّد وأن يكون علىٰ كل مكلف هو أربع ركعات، وهذه الآية أمر بالقصر منها ركعتين، فلسان الآية يكون لسان الحكومة.

فاذا كان لسان الآية الحكومة، فنقول: بأن الصّلوٰة المجعولة أولاً لكل مكلف هي أربع ركعات، ثمّ بمقتضى الآيه والنصوص يجب القصر للمسافر، فاذا شك أحد

---

١ ـ سورة النساء، الآية ١٠١.

في كونه موضوعاً لحكم التقصير أم للتمام، من باب كونه شاكاً في حصول موضوع وجوب القصر و عدمه، فبمقتضى الاستصحاب يحكم بعدم تحقق موضوع السفر، فالحكم الأولي المجعول لكل مكلف وهو الإتمام، يثبت في حقه، و ليس موضوع الحكم الأوّل معنوناً بعنوان وجودي أو عدمي حتىٰ يقال أن الأصل لايثبت ذلك.

وعلىٰ ما قلنا من كون لسان دليل التقصير هو الحكومة، فلا مجال لأنّ يقال: إن المجعول الأولي له فردان: فرد منه التقصير وموضوعه أمر وجودي و هو المسافر، و فرد منه الاتمام وموضوعه أيضاً أمر وجودي وهو من كان حاضراً، فعلى من كان موضوعاً للأول يجب القصر، و علىٰ من كان موضوعاً لفرد الثاني يجب الإتمام، فبعد تعنون كل من الموضوعين بعنوان وجودي، فاصالة عدم تحقق أحد الموضوعين لا يكفي لاثبات موضوع الآخر حتىٰ يشمله عموم دليله إلّا علىٰ القول بالأصول المثبتة.

لماقلنا من أن العام ليس معنوناً بعنوان وجودي و لاعدمي، بل وجوب الإتمام تعلق بنفس المكلفين بدون تقيد موضوعه بكون المكلف حاضراً، ولسان دليل القصر سواء كان بلسان التخصيص أو الحكومة صار معنونا بعنوان وجودي و بعد الحكم بعدم تحقق هذا العنوان الوجودي بالاصل في مورد الشّك فيأثر العام اثره.

ولو علىٰ ما قلنا في الأصول بأن تعنون الخاص بعنوان وجودي، موجب لتعنون العام بعنوان عدمي أعني: عدم هذا العنوان الوجودي،لأنّ تعنون العام بعنوان عدمي بعد كونه من باب تعنون الخاص بعنوان وجودي، فليس العام معنونا الابعدم هذا العنوان الوجودي، فاذا جرى اصالة عدم تحقق هذا العنوان الوجودي لكونه مسبوقا بالعدم، فلايبقى للعام هذا العنوان العدمي، بل هو أيضاً مرتفع بالأصل

فيبقى نفس موضوع العام ويؤثر العموم أثره فيجب الإتمام في صورة الشّك.[١]

الأمر الثاني: في الطرق الّتي قيل أو يمكن أن يقال بكونها طريقاً لكشف كون المسافة بالغةً حدّ المسافة الموجبة للقصر:

الأوّل منها: العلم ولا إشكال في كونه طريقاً،لأنّ به يحرز الواقع، فمع حصول العلم يدري العالم بأن سفره السفر الّذي يجب فيه القصر.

الثاني منها: البينة ولا يخفى عليك أن بها تثبت المسافة إذا كانت شهادتها

---

١ ـ أقول: إعلم أن في صورة الشّك في كون المسافة بحد المسافة الموجبة للقصر وعدمه، لا اشكال في جريان الأصل، ولا إشكال في وجوب الاتمام، لأنه ولو صار عامنا معنوناً بعنوان عدم ما عنون به الخاص، بل ولو عنون بعنوان وجودي أيضاً، ولكن هذا العنوان العدمي أو الوجودي يكون له حالة سابقة،لأنّ قبل الشّك كان الشخص موضوعاً لحكم وجوب الاتمام، فيستصحب الموضوع فيترتب الحكم علىٰ الموضوع، وهو وجوب الإتمام، وهذا لا كلام فيه.

إنما الكلام في أن ما أفاده ـ مدّظلّه ـ من انّه ولو قلنا في الأصول بأن الخاص إذا كان معنوناً بعنوان وجودي فيعنون العام بعنوان عدم هذا العنوان الوجودي، ولكن مع ذلك باصالة عدم تحقق عنوان الخاص تجرى حكم العام لإحراز موضوعه باجراء أصالة عدم تحقق موضوع الخاص، لأن عنوان العدمي في العام كان من باب تعنون الخاص بعنوان وجودي، فاذا ارتفع هذا العنوان الوجودى بالأصل فيرتفع عنوان العدمى الّذي كان في العام أيضاً.

لانفهم تماميته وعندى يكون مورد الإشكال،لأنّ ما افاده مدظله في الأصول كان حاصله راجعاً الىٰ أن العام بعد التخصيص يصير معنوناً، ويكون التخصيص بحسب إرادة الجدية واللب كالتقييد، فاذا كان كذلك فبعد ورود التخصيص في محل الكلام صار العام مقيّداً لباً، فاذا كان كذلك فأصالة عدم حصول موضوع الخاص لاتثبت وجود موضوع المقيد لحكم العام، فلابدّ من إحراز ذلك إما بالوجدان أو بالاستصحاب، و قلنا بأن موضوع العام حيث كان متقيناً سابقاً فنستصحب بقائه فيترتب حكم العام و هو وجوب الإتمام، و موضوع الخاص أيضاً باق علىٰ ما كان عليه سابقاً من العدم بمقتضى استصحاب عدم تحقق موجب القصر، فتأمل. (المقرّر)

مستندة الىٰ الحس لا الحدس نعم، بناء علىٰ إنحصار حجّيتها في خصوص فصل الخصومات وعند الحاكم، فلم تكن حجة في ما نحن فيه، لأنّه علىٰ هذا تكون حجّيتها منحصرة بباب فصل الخصومات، ففي الموضوعات إذا قامت البينة عند الحاكم فيأخذ بها مثلاً إذا قامت البينة علىٰ رؤية الهلال عند الحاكم يأخذ بها على هذا و أمّا إذا قامت عند نفس الشخص فلا يمكن له الأخذ بها.

ولكن علىٰ ما هوالتحقيق، كما يستفاد من بعض الأخبار مثل رواية[1] مسعدة، هو حجية البينة مطلقاً.

مضافاً الىٰ انّه يمكن الاستدلال لعموم حجيتها في كل الموضوعات، سواء كان اقامتها عند الحاكم و في خصوص فصل الخصومات أم عند نفس الشخص، بامر آخر، وهو أن يقال: بأنّانرى في الفقة أن بعض الاحكام تتعلق ببعض الموضوعات، و هذا النحو من الاحكام و إن كان بحسب الظاهر متعلقاً بموضوعات خاصة، ولكن بعد ما عرض علىٰ العرف يرون أن ليست لهذه الموضوعات دخالة بحيث يكون في نفس هذه الموضوعات خصوصية خاصة موجبة لتعلق هذه الاحكام بها، لما يرىٰ من عدم خصوصية لهذه الموضوعات في موضوعيتها لهذه الاحكام، ويحصل لنا القطع بذلك، فنكشف كشفاً قطعيا بأن المناط في موضوعية هذه الموضوعات لهذه الاحكام أمر آخر غير خصوصية هذه الموضوعات، فلو كان هذا المناط الّذي استكشفناه و حكم العرف بكونه هو مناط الحكم قطعاً في موضوع آخر، فنستكشف بكون هذا الحكم ثابتاً لهذا الموضوع، و نسمى ذلك بتنقيح المناط القطعي.

---

١ ـ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٦٠، ح ٤.

مثلاً إذا قال (الرجل إذا شك بين الثلاث والاربع فيجب عليه البناء علىٰ الاربع) فهذا الحكم و إن كان موضوعه هو الرجل، ولكن نعلم بعدم خصوصية للرجولية، و لا دخالة لها في هذا الحكم، ولذا نقول بأن المرأة مثل الرجل في هذا الحكم، و هذا غير القياس الّذي اثبتنا في الاصول عدم حجيته، لأنّ هذا تنقيح مناط قطعي لاالظنّ القياسي.

وكذلك نرىٰ في الفقة ثبوت حكم لموضوع، وإذا تفحّصنا نرىٰ ثبوت هذا الحكم لموضوع آخر، و هكذا نرى ذلك في كثير من الموارد الّتي تفحصنا من أن الشارع اثبت هذا الحكم، فنكشف من ذلك أعني: من كون هذه الموارد محكوماً بهذا الحكم بعد الاستقراء و التفحص كشفاً قطعياً، بأن هذا الحكم كان ثابتاً من الشارع في كل مورد، و هذا غير استقراء المُصطلح عند المنطقيين، بل هذا يكون من باب حصول القطع، و من طعن بنا وبالفقهاء رضوان الله عليهم بأنّهم يعملون بالقياس و الاستقراء، فليس طعنه إلّا من باب جهله، و عدم اطلاعه، وعدم فهم مرادهم، وعدم استشمامه رائحة الفقاهة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن البينة من الامور الّتي نرىٰ جعلها في موضوعات كثيرة، كما يظهرلك بمجرد التفحص في الفقه، فنكشف من جعلها حجة في موضوعات كثيرة بأنها حجة في الموضوعات مطلقاً، فعلىٰ هذا نقول: بأن البينة حجة في المقام، فلوقامت البينة علىٰ أن المسافة الفلانية تبلغ بثمانية فراسخ مثلاً، فتكون حجة ويجب اتباعها، و إتيان الصّلوٰة قصراً في هذه المسافة إذا اجتمع للمسافر شرائط السفر ولو لم تكن شهادتها عند الحاكم.

الثالث منها: الشياع، ولا يخفى عليك أن الشياع ليس بنفسه طريقاً إلّا إذا

حصل منه العلم، فعّده بنفسه من الطرق الّتي يستكشف بها الواقع لا وجه له، حجيتة، إن كانت في ظرف حصول العلم، فالعلم طريق من أى سبب حصل.

الرابع منها: الاطمينان، و يعبّر عنه بالعلم العادي و العلم العرفي.

فان كان المراد بأنّه العلم العرفى، بأنّ العرف يقولون بما ليس بالعلم: إنه العلم ولهذا يكتفى به، فهو غير تام لأنّ مرتبة الكشف إن بلغ بمرتبة لا يحتمل معه الخلاف فهو العلم وإلا فلا.

و إن كان المراد أنّه يحصل للناس في بعض الموارد ظن متاخم للعلم بحيث يكون احتمال خلافه ضعيفاً عندهم، بحيث عدّت هذه المرتبة علماً عند العقلاء ويترتبون عليه آثار العلم، والشارع ـ مع مايرىٰ أن طريقة العقلاء علىٰ الاخذ به، وترتيب اثر العلم به ـ إن كان طريقته، غير طريقتهم ولم يكتف بهذه المرتبة المسماة عند العقلاء بالعلم، لكان اللازم عليه البيان، فمن عدم بيانه نكشف امضائه طريقة العقلا، أو يكون عدم ردعه كاف، بناءً علىٰ الكلام في ذلك المذكور في محله، فيمكن أن يقال بهذا النحو باعتبار الاطمينان.

الخامس منها: كون مطلق الظن حجة في ما نحن فيه، وهذا راجع الىٰ ادعاء انسداد باب العلم في خصوص المورد، وهذا هو المعبّر عنه بالانسداد الصغير.

بدعوى أن باب العلم بالمسافة منسد غالباً، لعدم امكان تحصيل العلم أصلاً في أغلب المسافات إلا في بعض المسافات البعيدة الّتي يعلم المسافر بأنّها تبلغ حد الشرعي، مثل من اراد السفر من قم الىٰ مشهد، و الاّ في نوع المسافات القصيرة يكون تحصيل العلم بكون المسافة بالغة الىٰ الحد الشرعي و عدمه متعسر، و لا يكون طريق شرعي كالبنية المنتهية الىٰ الحس و الاطمينان علىٰ فهم المسافة و كشف

واقعها، فيكون باب العلم و العلمي منسد غالباً.

و لا اشكال في عدم وجوب الاحتياط، ويكون الاحتياط خلاف مصلحة جعل القصر في السفر،لأنّ مصلحة التقصير كانت التخفيف علىٰ المسافر لكونه في مشقة السفر، فلو وجب عليه الاحتياط في موارد المشكوكة مع كون هذه الموارد كثيرة بين القصرو الإتمام، فيصير تكليفه أشق من الحاضر و اثقل منه، فمن هنا نكشف عدم جعل وجوب الاحتياط في حقّه.

و لاإشكال أيضاً في عدم المجال لاجراء أصالة عدم تحقق موجب القصر في كل هذه الموارد المشكوكة في بلوغها حد المسافة و عدمه،لأنّ هذا أيضاً يوقع الشخص في خلاف الواقع، و بعبارة أُخرىٰ يستلزم الخروج من الدين، فلابدّ من العمل بالظن، فمتى حصل له الظن من أى سبب كان ببلوغ المسافة بحد المسافة الموجبة للقصر يجب الاخذ به.

و يؤيّد ما ذكرنا ما ورد في أخبار الباب من جعل الحد البريدين، أو ثمانية فراسخ، او أربعة وعشرين ميلا، و وجوب القصر في المسافه البالغة بهذه الحدود بتفصيل المتقدم ذكره، والحال أن البريدين، أو ثمانية فراسخ، أو اربعة و عشرين ميلا عند العرف و بحسب الخارج ليس عبارة عن البريدين، أو ثمانية فراسخ، أو أربعة وعشرين ميلاً الّذي علم كونها بهذه الموازين واقعاً بحيث كانت هذه الحدود اسماءً لما علم كونه بريدين أو ثمانية فراسخ أو أربعة وعشرين ميلاً، و يعدّون المسافات بالغة الىٰ هذه الحدود في ما حصل لهم الظن ببلوغها اليها،لأنّ العرف لم يحاسبوا المسافات الّتي يعدونها ثمانية فراسخ، أو البريدين، أو أربعة وعشرين ميلاً بالدقة حتىٰ يكونوا عالمين بكون هذه المسافات الخارجية بالغة بهذه الحدود.

فبعد عدم كون خارجية هذه المقادير، وتطبيقها علىٰ بعض المسافات إلّاحصل لهم الظن لا العلم، فجعل الشارع القصر في ثمانية فراسخ، أو أربعة وعشرين ميلا، أو البريدين مع عدم تعيين نحو مخصوص وكيفية خاصة غير ما هو المرتكز عند العرف، وما هو وضع هذه الأمور خارجاً ليس الافيما يحصل الظن ببلوغ المسافة الىٰ ثمانية فراسخ أو البريدين أو أربعة وعشرين ميلا، فيكون الميزان في وجوب القصر هو حصول الظن ببلوغ مسافة الّتي أراد المسافر أن يسيرها الىٰ ثمانية فراسخ او البريدين أو أربعة وعشرين ميلاً.[1]

المسئلة السادسة: إذا شك في مسافة في أنها هل تبلغ بمسافة يجب فيها القصر أولا، فهل يجب الفحص عن بلوغها حد المسافة وعدم بلوغها، أولا يجب

---

١ ـ أقول: أن كان الامر كما افاد مدّظله في وجه التأييد علىٰ اعتبار مطلق الظن، فتكون النتيجةعلىٰ خلافه .

أمّا أولاً فلان مقتضى ما جعله مؤيّداً لمطلبه هو لزوم الاخذ بما هو ثمانيه فراسخ او ازيد أو أقل في نظر العرف خارجاً،لأنّ موضوع حكمه هو ما يكون خارجاً عندهم ثمانية فراسخ و أربعة فراسخ، وليس لازم ذلك التنزل الىٰ مطلق الظن، بل لازمه الرجوع الىٰ ما هو المتعارف خارجاً .

بل نقول: بأنّه علىٰ هذا يكون تشخيص ذلك اعنى: ما هو المتعارف خارجاً ممكن للشخص بطريق العلم أو العلمى، فلا تصل النوبة الىٰ الاخذ بمطلق الظن.

و أمّا ثانياً إن غاية ما في الباب هو لزوم التنزل الىٰ الظن الحاصل من تعيين العرف خارجاً في التحديدت، مثلاً إذا رأى أن عند العرف تكون مسافة ثمانية فراسخ أو ازيد أو أقل وحصل له الظن من بنائهم علىٰ كون المسافة كما قالوا، فيجب الاخذ بخصوص هذا الظن لا مطلق الظن .

وأمّا ثالثاً إن الاخذ علىٰ تقدير كون موضوع حكم الشارع هو ما تكون مسافة عند العرف، فما تكون مسافة عند العرف فهو موضوع حكم الشارع، لا أن يكون موضوع حكمه أمراً آخر، ويكون قولهم طريقاً ظنياً اليه، فتأمل. (المقرّر)

الفحص، بل يجوز بمجرد الشّك في بلوغها بالمسافة الموجبة للقصر اجراء الأصل أعني: استصحاب عدم بلوغها حد القصر واتمام الصّلوٰة.

فهل نقول في صورة الشك: بعدم وجوب الفحص و جواز إجراء الأصل والاخذ بمؤداه ولو قبل الفحص، أو نقول: بعدم جواز إجراء الأصل قبل الفحص مطلقاً، أو نقول: بالتفصيل بين ما إذا كان الفحص متعسراً أوكان موجباً للحرج، فلا يجب الفحص في هذا الفرض ويجرى الأصل، و بين ما إذا لم يكن الفحص حرجياً، فيجب الفحص.

أمّا وجه عدم وجوب الفحص، فهو أن المقام يكون من قبيل الشبهات الموضوعية و فيها لا يجب الفحص.

أمّا أوّلاً فلأنّ أدلتها مطلقة، ولم يقيّد جواز إجرائها بحسب أدلتها بأن يكون بعد الفحص.

وأمّا ثانياً فلأن المستفاد من بعض الروايات هو التصريح بعدم وجوب الفحص مثل أحد روايات زرارة[1] المتمسك بها لاستصحاب بعد ما سئل السائل عن لزوم الفحص وعدمه قال: « ولكنّك إنما تريد أن تذهب بالشّك الّذي وقع من نفسك» فالمستفاد منها عدم وجوب الفحص ولو كان شاكاً، و من الموارد الّتي كان السائل متمكنا من الفحص و أُطلق الشّك عليه في هذه الرواية في هذه الفقرة لأنه قال «إنما تريد أن تذهب بالشك» فمع اطلاق الشّك علىٰ هذا المورد مع تمكنه من الفحص لأنه يمكن له النظر و رفع شكه، ولكن مع ذلك ما وجب عليه الفحص

---

١ ـ تهذيب الاحكام، ج ١، ص ٤٢١، ح ٨.

فيستفاد من هذه الرواية عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية[١].

وأمّا وجه وجوب الفحص مطلقاً فما يمكن أن يكون وجهاً له أمور:

الامر الأوّل: ما يظهر من كلام الشّيخ ﷺ علىٰ ما في صلوٰته فهو قال: «و هل يجب الفحص أم لا وجهان من أصالة عدم اعتبار الفحص في موضوعات الاحكام، و من تعلق الحكم بالقصر علىٰ المسافة النفس الإمرية، فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إمّا الجمع و إمّا الفحص، والأوّل منتف هنا إجماعاً فتعين الثاني».

وحاصل كلامه في وجه وجوب الفحص يرجع الىٰ انّه بعد كون حكم القصر معلّقاً علىٰ المسافة الواقعية، فإذا شك الشخص في أن المسافة تبلغ الىٰ ما هو موضوع للقصر واقعاً أم لا، فحيث يعلم اجمالاً التكليف المردد بين الاتمام والقصر، فيجب عليه إمّا الجمع بين اتيان صلوٰة إتماماً واتيان صلوٰة قصراً، و إمّا الفحص، و حيث لا يجب الجمع إجماعاً فيجب عليه مع هذا العلم الاجمالي الفحص عن مقدار المسافه.

و فيه: إن ما قاله: من أن وجوب القصر معلق علىٰ المسافة البالغة بحد معين واقعاً و في نفس الأمر و إن كان صحيحاً، ولكن ما قاله: من انّه بعد العلم الاجمالي يجب عليه إمّا الجمع و إمّا الفحص، فإن كان مراده انّه يجب عليه إمّا الجمع معيّنا و إمّا الفحص معيّنا فنقول: إنه ولوصح ما قال علىٰ هذا بعده، بأن الأوّل منتف بالاجماع أعني: لا يجب الجمع بين الإتمام و القصر بالوجوب التعييني، ولكن ليس لازم عدم وجوب الجمع بالوجوب التعييني عدم جواز الجمع، بل يجوز له الجمع بين

---

١ ـ أقول: فلا مجال لأنّ يقال: بأنّه مع التمكن من الفحص لا يطلق الشاك علىٰ الشخص والشك علىٰ المورد، لأنّ في الرواية مع فرض حمل الشّك علىٰ المورد قال: بعدم وجوب الفحص و نفهم عدم انصراف الشّك من مورد التمكن من الفحص. (المقرّر)

القصر والإتمام ولو فرض عدم وجوب الجمع عليه تعيينا .

و إن كان مراده من قوله (فيجب إمّا الجمع وإمّا الفحص) أن المكلف الشاك يجب عليه بالوجوب التخييري إمّا الجمع عليه و إمّا الفحص، ومعناه جواز الجمع عليه وجواز الفحص عليه، فما قال بأن الأوّل منتف بالاجماع ليس في محلّه، لأنه لم يقم اجماع علىٰ عدم جواز الجمع والاحتياط بين القصر و الإتمام .

ثمّ بعد ذلك كله لايتّم كلامه لأنّ ما قال: من أن مقتضىٰ العلم الاجمالي إمّا الجمع أو الفحص، فلابدّ له من الفحص بعد الاجماع علىٰ عدم وجوب الجمع .

ففيه: إنّه لِمَ يجب عليه الفحص وإنّ هذا أول الكلام، لأنه لوكان مجال لاجراء الأصل فينحل العلم الاجمالي، لأنّ في أحد طرفيه يكون الأصل بلا معارض، و هو إستصحاب عدم حصول موجب القصر، فلا يفيد هذا الوجه وجوب الفحص نحن فيه .

الامر الثاني: دعوى عدم الاطلاق لادلة الأصول بالنسبة الىٰ حال قبل الفحص.

وفيه: إن أدلتها مطلقة خصوصا مع التصريح في بعض الأخبار بعدم لزوم الفحص مثل ما في صحيحة زرارة[1] بعد سؤال السائل من انّه هل يجب الفحص لا قوله « لا ولكنّك إنما تريد أن تذهب بالشّك الّذي وقع من نفسك» و غيرها .

الامر الثالث: دعوىٰ إنصراف أدلة الاصول لما قبل الفحص بأن يقال: إن أدلتها منصرفة عن حال قبل الفحص .

---

١ ـ تهذيب الاحكام، ج ١، ص ٤٢١، ح ٨.

ولا يخفى أن هذه الدعوى مشكل أيضاً، فلا يمكن أن يقال: بوجوب الفحص لأجل هذه الوجوه، فما ينبغى أن يقال في هذا المقام:

إنَّ الالتزام بعدم وجوب الفحص مطلقاً في الشبهات الموضوعية، حتىٰ في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، يكون مشكلاً، لأنّ لازمه الالتزام بما لايمكن الالتزام به، مثلاً من شك من أن غلّته بلغت بحد النصاب أولا، مع تمكنه بالسهولة عن الفحص بالكيل و الوزن حتىٰ يزول شكّه، و يعلم ببلوغ الغلة مقدار النصاب و عدم بلوغها، فلا يتفحّص و يجري أصالة عدم بلوغها مقدار النصاب، فلم تجب عليه الزكاة، أو من شك في انّه مستطيع أم لا والحال انّه يمكن له الفحص و فهم ذلك بمجرد الرجوع الى دفتره، فلايتفحص و يجرى اصالة عدم كونه مستطيعاً و يستريح، فهل يمكن الالتزام بذلك، فهذا محظور الالتزام بعدم وجوب الفحص.

وإن الالتزام بوجوب الفحص مطلقاً مشكل أيضاً بمقتضى هذه الوجوه الثلاثة المتقدمة، لعدم تمامية هذه الوجوه، فهل يمكن الالتزام بوجوب الفحص بوجه آخر أم لا؟

فنقول: إن في أمثال الحقوق المالية والديون، و كذا في مثل الاستطاعة ونظائرها بعدما كشفنا مذاق الشارع باهتمامه بهذه الأمور و عنايته بحفظ حقوق الناس، و وقوع هذه الأمور علىٰ منوال صحيح، و جريانها في مجاريها الصحيحة الواقعية، ونرى أن اجراء الاصول قبل الفحص موجب لمخالفة الواقع كثيراً، مثلاً من شك في انّه هل يكون مديوناً لزيد أم لا، أو وجب عليه الزكاة أو الخمس أم لا، أو كان مستطيعاً و وجب عليه الحج أم لا، و كان له دفاتر منظمة مرتبة بحيث يزول شكه بمجرد النظر الىٰ دفاتره، ويكشف له حقيقة الحال بدون تكلف و زحمة، فهل

يجوز قبل الفحص و المراجعة بالدفتر إجراء البرائة، أو إستصحاب عدم الدين، أو عدم وجوب الزكاة أو الخمس أو الحج، وتستريح نفسه، أو ليس الأمر كذلك، بل يجب أولاً الفحص فإن بلغ أمره بالفحص علىٰ طرف من الوجود و والعدم فهو، وإن بقي شكه فله أن يجري الأصل، و ياخذ به ويرتب آثاره.

ففي أمثال هذه الأمور لايجوز إجراء الأصول قبل الفحص، و إلّا يلزم فقه جديد، بل بقول بعض يلزم الخروج من الدين، هذا ما يمكن أن يقال: وجها لوجوب الفحص في أمثال هذه الأمور.

و أمّا في غير هذه الأمور بحيث يكون اللازم الفحص مطلقاً و لايجوز إجراء الأصول قبل الفحص، فلا يتم هذا الكلام، فعلىٰ هذا نقع في محل الكلام و أمثاله في الإشكال في وجوب الفحص و عدمه، و إن كان لايبعد دعوى انصراف أدلة الأصول في الشبهات الموضوعية عن بعض موارد الشك، مثل ما إذا امكن زوال الشك بفحص مختصر كالنظر الىٰ اليد مثلاً إذا شك في وقوع الدم عليها، ولكن مع كون مورد صحيحة زرارة نظير هذا المثال ولم يجب فيه الفحص مع سهولة النظر الىٰ الثوب وازالة الشك، فمع امكان الفحص ورفع الشّك بسهولة اطلق عليه بقوله: «إنّما تريد أن تذهب بالشك» و مع ذلك لم يوجب الفحص، فالحكم بوجوب الفحص مشكل.

المسئلة السابعة: بعدما عرفت من كون القصر واجباً في المسافة البالغة بالحدّ المذكور سابقاً، فيقع الكلام بعد ذلك في أن مبدء هذه المسافة يعتبر في أي موضع.

فهل الإعتبار في مبدء هذه المسافة بمنزل شخص المسافر أعني: من بيته بمعنى

أنّه إذا خرج من منزله للسفر فيحتسب ابتداء المسافة من منزله، فعلىٰ هذا إذا ذهب مثلاً ثمانية فراسخ من منزله، فقد سافر و ذهب مسافة التقصير.

أو تكون العبرة ببلد المسافر أو قريته، بمعنى أن من قصد السفر وكان البعد بين خارج سور بلده ـ أعني: آخر نقطة من بلده أو قريته ـ و بين مقصده ثمانية فراسخ مثلاً فقد قصد السفر الموجب للقصر و يجب عليه القصر، وإلّا فلا.

أو يكون الإعتبار في مبدء السفر من محل الترخص أعني مبدء السفر يحسب من حد الترخص، فمن كان البعد بين محل ترخصه وبين مقصده بقدر المسافة الشرعية ذهاباً، أو اياباً و ذهابا فيجب عليه القصر، وإلّا فلا.

إعلم أن من راجع كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم لا يرى الىٰ ما قبل زمان العلاّمة والشهيد الأوّل تعرضاً لهذه المسئلة، بل ما يكون في كلماتهم ليس إلّا التعرض لأصل المسئلة أعني إعتبار كون المسافة ثمانية فراسخ، ولا تعرض لهم بأن مبدء هذه المسافة يكون من أي موضع، ولكن ما يظهر من بعض كتب العلاّمة ﷺ و بعض كتب الشهيد ﷺ هو التعرض لهذه المسئلة، و قالا: بأنّه يعتبر مبدء السفر من البلد، ثمّ بعد ذلك يظهر من كلمات بعض من الفقهاء التعرض لهذه المسئلة، فعلىٰ هذا لامجال لدعوى الإجماع أو الشهرة في طرف في هذه المسئلة، لما قلنا من عدم تعرضها في كلمات القدماء حتىٰ يكون مجال لدعوى الشهرة أو الإجماع، فبعد عدم الاجماع و الشهرة بالنسبة الىٰ أحد الإحتمالات الثلاثة المتقدمة، فنحن و ما يقتضى نظرنا بمقتضى الفقاهة.

والحق هو كون المبدء في اعتبار المسافة بلد المسافر أو القرية في من يكون في البلد أو القرية، و من يكون منزله كوخاً أو خيمة كبعض الأعراب فمبدء سفره هو

خارج كوخه و خيمة.

فنقول: أمّا وجه كون مبدء السفر لمن يكون في البلد أو القرية هو خارج البلد، وخارج القرية هو أن ماورد من الشرع هو جعل القصر للمسافر الّذي كان سيره في المسافة المحدودة، و بيّن حد السفر الموجب للقصر، فاثبت الشارع هذا الحكم أعني: وجوب القصر للمسافر، فكلما حصل موضوع المسافر يكون هذا الحكم ثابتاً له، و بعد عدم تعرض روايات الباب لما هو مبدء السفر حتىٰ يعتبر المسافة المعينة من هذا الموضع، فلابدّ من الرجوع الىٰ العرف في تعيين مبدء السفر أعني: يرجع اليهم في انّه متىٰ يصير المسافر مسافراً حتىٰ يعتبر المسافة من الموضع الّذي يعتبره العرف في مبدء المسافرة.

فهل يحكم العرف أن الشخص بمجرد خروجه يعد مسافراً، أولا يعدّونه مسافراً حتىٰ إذا خرج من سور بلده وآخر نقطة من بلده، فاذا خرج من هذا الموضع فيعتبرونه مسافراً، أولا يعدّونه مسافراً إلّا إذا بلغ بمحل الترخص؟

فنقول: إنه إذا رجعنا الىٰ العرف نرىٰ أنهم لا يعدّون من يكون في بلده مسافراً ولايحكمون بالمتردد في بلده بأنّه مسافر، بل لا يحكمون بكون الشخص مسافراً الّاإذا خرج من بلده للسفر، فاذا هو في بيته أو في صحن منزله أو علىٰ باب منزله أو في بلده لا يطلقون عليه اسم المسافر، فبعد عدم كون الشخص المتردد في بلده قبل خروجه من بلده مسافراً، فلا يترتب عليه أحكام المسافر، فمن خرج من منزله و سافر ولم يكن بين بلده و مقصده ثمانية فراسخ فلا يقال: انّه مسافر ثمانية فراسخ إن كان من بيته و منزله الىٰ مقصده الّذي سافر نحوه ثمانية فراسخ، لأنه لابدّ للمسافر بأن يضرب الأرض ثمانية فراسخ، وهو لم يصر مسافراً إلّا بعد خروجه

من بلده ولم يكن البعد علىٰ الفرض من خارج بلده الىٰ مقصده ثمانية فراسخ، فلا يجب عليه القصر، فظهر لك أن المعيار في مبدء السفر هو آخر البلد.

وأمّا الوجه الّذي ذكره الحاج رضا الهمداني ﷺ في مقام إثبات كون مبدء السفر خارج البلد فهو قال: بأن المنساق من الأمر بالتقصير في البريدين، أو الثمانية فراسخ إنما هو ارادته علىٰ النهج المعهود لدى العرف في تحديد المنازل بالفراسخ و الأميال، و العرف لا يلتفتون في تحديداتهم إلّا الىٰ البعد الواقع بين البلد الّذي يخرج منه و يدخل فيه، فاذا قيل لهم: التقصير في ثمانية فراسخ، فأرادو المسافرة من النجف الأشرف الىٰ الحلة مثلاً، يسئلون عن مقدار بعد الحلة عن النجف، فاذا قيل لهم سبع فراسخ و نصف، يرون سفر كل من يسافر من النجف الىٰ الحلة سبعة فراسخ ونصف من غير التفات الىٰ منازل الأشخاص الواقعة في البلدين.[1]

ففيه أن ما قاله ﷺ من المعهود بين العرف من تحديد المنازل و الفراسخ و الأميال، بالبعد الواقع بين البلد الّذي يخرج منه ويدخل فيه، لا من منازل الأشخاص.

فهو يكون من باب أن التحديد بالفرسخ والميل و جعلها، يكون لاجل تشخيص البعد الواقع بين البلاد، حتىٰ يكشف بعد كل بلد من الآخر، ولهذا يكون بنائهم علىٰ جعل أول الحد من أول البلاد لا من منازل الأشخاص، و ليس الأمر كذلك في البريد، لأنّ البريد كما قلنا كان من أجل تعويض مراكب البريد في رأس كل بريد، وهو واقع في رأس كل أربعة فراسخ، و لهذا ربما يتفق وقوع محل تعويض

---

١ ـ مصباح الفقيه، ص ٧٢٤.

المراكب و بالفارسية «مال بند» في نفس البلد أو القرية، للبلوغ بالحد أعني: أربعة فراسخ بين نفس البلد، ولكن الفراسخ و الأميال حيث يكون وضعها لأجل فهم بعد كل بلد من الآخر، فلهذا يحسب البعد ممّا بين البلدين أعني: من إبتداء خارج البلد الىٰ أول نقطة من البلد الآخر و بالعكس، و الشارع في حكمه بكون القصر واجباً في بريدين، أو ثمانية فراسخ، أو أربعة و عشرين ميلاً لم يلاحظ الإثمانية فراسخ من الفراسخ المتداولة، أو أربعة و عشرين ميلا اعني: جعل القصر في ثمانية فراسخ تكون مساحته و كمّه بقدر ثمانية فراسخ المعمولة عند العرف.

وهكذا في البريد و الميل، ففي أصل الحد يكون جعل الحد بالمقدار الّذي يكون عند العرف حدّاً أعني: ثمانية فراسخ، أو البريدين، أو أربعة و عشرين ميلاً، لا أن يكون مبدء الحد الذي جعل القصر فيه هو المبدء الّذي يكون مبدأ لحدودهم المعمولة من الفرسخ والميل والبريد، بل يكون حكمه في أصل كمية الفرسخ بقدر كمية ما هو الفرسخ عند العرف، وهذا غير كون مبدء حده المجعول أيضاً مثل المبدء المجعول عندهم في الفرسخ و الميل لتعيين كشف البعد الواقع بين البلدين، و خصوصاً مع ما قلنا من إمكان جعل محل البريد أعني «مال بند» في نفس البلد، و من التحديدات الواردة في روايات الباب هو البريد، فليس بناء العرف في كل من الفرسخ و الميل و البريد علىٰ جعل مبدئهم خارج البلد، بل يكون جعلهم مختلفاً ففي الفرسخ والميل، المبدء عندهم أول البلد لكون المقصود من جعلهما تعيين البعدبين البلاد، وفي البريد يمكن جعل محله حتىٰ في البلد،لأنّ الميزان وضعه في رأس كل أربعة فراسخ، وربما يصير من بريد الىٰ وسط البلد البعد الىٰ أربعة فراسخ فيجعل محل البريد فيه .

فضافاً الىٰ ما قلنا من الإشكال في الوجه الّذي ذكره، ظهرلك انّه لايمكن

الاتكاء علىٰ ما قاله ﷺ لأجل ما قلنا من إختلاف وضع البريد مع الفرسخ و الميل، لأننا نقول: بعد كون التحديد في الأخبار بكل من البريد و الفرسخ و الميل، وفرض كون مبدء الفرسخ والميل عند العرف من أول البلاد، و اغمضنا عن الإشكال بأن الشرع جعل حكم القصر في الفرسخ والميل، والمراد منه ما هو فرسخ وميل في نظر العرف، و هذا لا يلزم كون مبدء الفرسخ و الميل بنحو المتعارف عندهم، فهنا اشكال آخر و هو أن الشرع كما حدد القصر بالفرسخ و الميل حدده كذلك بالبريد، فإن كان مبدئها خارج البلد فمبدء البريد ليس كذلك، بل يمكن وقوعه في البلد فلِمَ يكون الإعتبار بالفرسخ والميل، بل لعله يكون بمبدء البريد، فلا يكفي الوجه الّذي ذكره ﷺ لاثبات كون مبدء المسافة خارج البلد.

فالوجه في كون مبدء السفر هو خارج البلد ما قلنا: من عدم اطلاق المسافر علىٰ الشخص عند العرف ما لم يخرج من بلده أو قريته، و يؤيد ما ذكرنا ما في بعض الروايات من جعل مبدء السفر من البلد لامن المنزل، و إحتساب المسافة الشرعية المعتبرة في وجوب القصر من البلد، مثل نقل فعل رسول ﷺ في سفره الىٰ ذى خشب والمدينة حيث قال «وقد سافر رسول‌الله ﷺ الىٰ ذى خشب و هي مسيرة يوم من المدينة، يكون اليها بريدان أربعة و عشرون ميلا»[1] و مثل رواية صفوان قال «سئلت الرضا عن رجل خرج من بغداد» الىٰ أن قال ! «حتىٰ بلغ النهروان و هي أربعة فراسخ من بغداد»[2] فاعتبر المسافة من بغداد لا من منزله، و غير ذلك.

و امثال هذه الروايات و إن كانت في مقام بيان حكم آخر ولكن من نحو

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ١ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٨ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

سئوال السائلين أو بيان المعصوم ﷺ في بعضها من جعل الحد من المدينة الىٰ ذى خشب، أو من الكوفة[١] والقادسية، أو من بغداد و النهروان، أو من الكوفة و قصر[٢] يكشف انّ المغروس في اذهانهم هو جعل مبدء السفر من البلد، كما ترىٰ الآن أن العرف لايفهم من كون القصر واجباً في ثمانية فراسخ إلّا كون هذه المسافة بين البلدين أو القريتين أو البلد و القرية، فالمسألة من هذا الحيث خالية عن الاشكال.

وأمّا وجه كون مبدء السفر لمن لم يكن ساكناً في البلد و القرية، مثل من كان ساكناً في كوخ أو خيمة كبعض أعراب البادية، هو خارج الكوخ أو الخيمة، فهذا أيضاً يظهر من البيان المتقدم في وجه كون مبدء سفرالساكن في البلاد والقرى، خارج البلاد والقرى لأنّ العرف يحكم علىٰ من خرج من كوخه أو خيمته للسفر مع عدم كون منزله إلّا الكوخ أو الخيمة انّه مسافر، فيترتب علىٰ سفره أحكام السفر فاذا قصد السفر، فبمجرد خروجه يُعدّ سيره من أجزاء السفر و مسافته بين خارج كوخه أو خيمته و بين مقصده إن كانت بحد القصر يجب عليه القصر.

و أمّا ماورد في بعض روايات الباب من احتساب المنزل في مقام ذكر المسافة من المنزل مثل قوله ﷺ في رواية[٣] حفص المروزى «هذا إذا خرج الرجل من منزله يريد إثنى عشر ميلاً» المتوهم منها كون المقياس في مبدء الحركة هو الخروج من المنزل، بمعنى البيت و الدار، بتخيل كون المراد من لفظ المنزل هو الدار

---

١ ـ الرواية ٧ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٥ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٤ من الباب ٢ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

و البيت.

ففيه: إن هذه الرواية و امثالها لاتدلّ علىٰ كون الإعتبار في مبدء السفر هو خارج الدار،لأنّ المنزل كما يطلق علىٰ الدار والبيت، كذلك يطلق علىٰ بلد الشخص و قريته، فيحتمل أن يكون المراد من المنزل في هذه الرواية وأمثالها هو بلد الشخص أو قريته.(١)

و من هُنا يظهر لك عدم دلالة قوله ﷺ في رواية(٢) عمّار «لايكون مسافراً حتىٰ يخرج من منزله أو قريته ثمانية فراسخ» لأنّ لفظ من منزله أيضاً قابل للحمل على البلد، أو كان المراد من منزله كوخه، فلا دلالة لأمثال هذه الرواية علىٰ كون المعيار في مبدء السفر هو خارج البيت و الدار.(٣)

---

١ ـ أقول: يؤيد ذلك رواية صفوان ـ وهي رواية ٨ من الباب ٢ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل ـ قانّ: في مقام عدم وجوب القصر على رجل خرج من بغداد في هذه الرواية قال ﷺ: «لأنّه خرج من منزله و ليس يريد السفر الخ» مع انّه على ما يظهر من صدر الحديث خرج من بغداد لامن بيته، و مع ذلك عبّر ﷺ عن بلده و هو بغداد بالمنزل. (المقرّر)

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ٤ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٣ ـ أقول: ما أفاده مدظله يكون عندي مورد الإشكال،لأنّ ما قاله من حكم العرف بعدم صدق المسافر علىٰ من كان في بلده أو قريته إلا إذا خرج منهما ليس كذلك، بل ما كان بنظري هو أن العرف يطلقون علىٰ من اراد السفر و تهيأله و خرج من بيته و داره بهذا القصد، و يتردد في أزقة البلدأنه مسافر و لولم يخرج من بلده بعد.

ألاترىٰ أنّك إذا رأيت احدا يمشي الىٰ جانب و هو في البلد و أراد السفر وسئلت عنه: الىٰ أين تذهب و تسير، يقول: أنا مسافر، ويتعاملون معه معاملة المسافر، و يقولون أنّه اشتغل بالسفر و الحال هو في بلده، و لايقولون أنّه يمشي و يصير مسافراً بعدا يعنى: إذا خرج من البلد.

⇦

هذا تمام الكلام في القرى و البلاد المتعارفة.

وأمّا في البلاد المتسعة الخارجه عن المعتاد فهل يعتبر مبدء السفر في هذه البلاد من خارج البلد، أو يعتبر من خارج محلة الّتي يسكن فيها المسافر من البلد؟

⇦ فالميزان في مبدء السفر لايبعد علىٰ ما يخطر بالبال ـ وإن لم أرَ تصريحاً به من أحد ـ هو أن يكون مبدء حركة الشخص و سيره بقصد المسافرة لدخالة القصد في حكم وجوب القصر في السفر كماياتي الكلام فيه انشاالله تعالىٰ، فمتى قصد السفر و شرع في السير فيحسب من السفر، فإن خرج الرجل للسفر من بيته، فمبدء السفر من خارج بيته، و إن خرج من موضع آخر مثل من كان في خارج بيته في موضع من البلاد، و أراد السفر من هذا الموضع و شرع من هذا في السير فيحسب ابتدائه من قصده و سيره من هذا الموضع الّذي قصد السفر وشرع في السير، و الضرب .

أمّا أولاً: فلا مكان استفاده ذلك من نفس ظاهر الآية الشريفة (و إذا ضربتم في الارض) لأنه بمجرد ذلك شرع في الضرب في الأرض، و لاوجهلأنّ يقال: بأن من اراد السفرو خرج علىٰ طبق قصده من داره أو موضع آخر لم يكن ضارب الأرض متىٰ لم يخرج من بلده أو قريته .

و ثانياً: إن كان السفر من حيث المبدء غير مبين من قبل الشارع، و كان محوّلاً الىٰ العرف فالعرف أيضاً يساعد ما قلنا، مع أن الالتزام بكون المبدء خارج البلد يوجب الإشكال في بعض المصاديق، مثلاً في البلاد المتسعة أو إذا كان الشخص خرج من البلد و بعدُ في اطرافه، يمكن أن يقال: إنّ العرف إن لم يطلق علىٰ من في بلده أنّه مسافر، كذلك لايطلق علىٰ من كان حول بلده و اطرافه القريبة بأنّه مسافر، فلِمَ يكون المبدء خارج سور البلد.

وأمّا علىٰ ما قلنا و إن لم نجزم به فاذا كان الشخص مريداً للسفر و تحرك علىٰ طبق ارادته، فهو مسافر غاية الأمر يجب عليه القصر إذا كان طول سفره ثمانية فراسخ إمتدادية أو ملفقة علىٰ ما أمضينا الكلام فيها، وعلىٰ كل حال ولو لم نقل بما ذكر نا بطريق الجزم، ولكن لا يبعد كون الأمر كذلك، فاذا كان البعدبين مقصده و بين الموضع الّذي شرع في السفر بحد المسافة الواجبة فيها القصر، فيكون للاحتياط في الجمع بين القصر والإتمام مجال، مثلاً إذا شرع في السفر من خارج بيته و فرض كون البعدبين هذا الموضع و بين مقصده بحد المسافة، فالاحتياط بالجمع و إن لم يبلغ البعد بين خارج بلده و هذا المقصد بحد المسافة الموجب فيها القصر، فتأمل. (المقرّر)

إعلم أن ما قلنا من كون حكم العرف بعدم صدق المسافر علىٰ من يكون متردداً في بلده، ولأجل هذا قلنا في البلاد المتعارفة بكون الاعتبار في مبدء السفر من خارجها، لايجري في البلاد المتسعة الخارجة عن المعتاد،لأنّ سعة البلد موجب لعدم مساعدة العرف علىٰ ما يساعده في البلاد المتعارفة، ولاأقل من عدم إمكان دعوى مساعدة العرف بعدم صدق المسافر على من خرج من أول نقطة في بلد متسع الىٰ آخره كي يسافر الىٰ مقصده ما لم يخرج من البلد، والحال أن من أول نقطه البلد الىٰ اخره فرسخاً أو فرسخين مثلاً.

فلا يمكن أن يكون الضابط في مبدأ السفر في البلاد المتسعة هو خارج البلد، بدعوى عدم صدق المسافر علىٰ من سافر منها مالم يخرج من البلد، و ما قلنا من كون المبدء خارج البلد في البلاد الصغيرة و المتوسطه كان من باب حكم العرف فكل مورد يحكم العرف، فنحن نقول به، وإلّا فلا، و في البلاد المتسعة لا يمكن تسلّم عدم صدق المسافر علىٰ الشخص ما لم يخرج من البلد، خصوصاً إذا كان مبدأ حركته من أول نقطة البلد الىٰ جانب آخر نقطة من البلد.

كما أن الإلتزام بأن العبرة في مبدأ السفر في البلد المتسع تكون خارج محلّة الشخص مشكل أيضاً، فإنّ من كان منزله آخر نقطة المحلة بحيث انّه يخرج من المحلة بخروجه من بيته، أو بفاصلة قليلة مثلاً عشرة أقدام، فهل يطلق عند العرف عنوان المسافر عليه بمجرد خروجه من محلته، و الحال ان يكون بعدُ في البلد ولم يخرج منه، فدعوى مساعدة العرف علىٰ كون المبدء في السفر في البلاد المتسعة خارج المحلّة مشكل.

وما قاله الحاج آقا رضا الهمدانى﵀ في وجه كون مبدأ السفر هو آخر المحلة في

البلاد المتسعة: من أن البلاد الواسعة الخارجة عن المعتاد الّتي تكون المسافة الواقعة فيها بنفسها ملحوظة لدى العرف، بحيث يقولون من محلة كذا الىٰ محلة كذا فرسخ أو نصف فرسخ أو ميل، بحيث يكون محلاتها ملحوظة علىٰ سبيل الاستقلال في تحديداتهم، وغرضه أن في هذه البلاد تكون المحلات ملحوظه مستقلاً و تحاسب التحديدات من أول المحلة، فكما قال في البلاد المتعارفة بكون العبرة في مبدء السفر من خارج البلد لكون التحديدات في خارجها، فكذلك في البلاد المتسعة بعد كون التحديدات من أول المحلة، كانت العبرة في مبدء السفر خارج المحلّة.[١]

يكون كلاماً غير تام، لأنّ ما قاله ادعاء بلا دليل، ومن اين سلم كون بناء العرف علىٰ جعل التحديدات من أول المحلة في البلاد المتسعة، مضافاً الىٰ ما قلنا في ردّ وجه الّذي ذكر لكون الميزان خارج البلد في البلاد المتعارفة من أن التحديدات و لو فرض كونها عند العرف من خارج البلاد أو في خارج المحلة في البلاد المتسعة، فيكون هذا من باب معلومية بُعدالواقع بين البلاد أو بين المحلات، وهذا لا يصير دليلاً علىٰ كون مبدأ السفر من ابتداء هذه التحديدات.[٢]

ثمّ إنّه يقع الكلام في فرعٍ آخر و هو انّه لوكان طول بلد بقدر المسافة الموجبه للقصر أو ازيد، فمن يسير من موضع من هذا البلد الىٰ موضع آخر منه، و يكون البعد بينهما ثمانية فراسخ، فهل يجب عليه القصر في هذا السير مع كونه في بلده، أم لا يجب عليه القصر؟

---

١ ـ مصباح الفقيه، ص ٧٢٤.

٢ ـ أقول: أمّا لو كان الميزان في مبدأ السفر ما قلتُ، فلا يبقى مورد إشكال أصلاً في البلاد المتسعة، لأنّ المبدأ يعتبر في كل موضع قصد السفر منه و شرع في السير. (المقرّر).

ولا يخفى عليك أن الالتزام بوجوب القصر عليه مشكل، لأنّ صدق المسافر عليه غير معلوم.

ثمّ انّه بعد كون وجوب القصر في المسافة البالغة بثمانية فراسخ، فمن كان سفره علىٰ خلاف المتعارف، مثل من أراد السفر و خرج من منزله و يسير في اليوم الأوّل فرسخاً مثلاً وهو يستريح في محل، ثمّ يسير في يوم الثاني أيضاً فرسخا و يستريح في محل، و هكذا بحيث يسير في ثمانية أيّام ثمانية فراسخ، فهل نقول: بوجوب القصر عليه لانّه مسافر ومسافة سفره تبلغ ثمانية فراسخ، أو نقول: بوجوب الإتمام عليه لانصراف الأدلّة من هذا النحو من السفر، و لا يبعد الانصراف.(١)

الشرط الثاني: من شروط وجوب القصر القصد الىٰ المسافة، بمعنى اعتبار القصد الىٰ مسير ثمانية فراسخ إمتدادية أو ملفقة علىٰ نحو مضىٰ الكلام فيه، فمن سافر ثمانية فراسخ بلا تحقق قصد من ابتداء مسيره، لايجب عليه القصر، بل يجب عليه إتمام الصّلوٰة، مثل ما لو سافر لأخذ غريم، أولاخذ عبد آبق بدون أن يقصد حداً يبلغ بحد السفر الموجب للقصر، فلا يجب لمثله القصر و يجب عليه الإتمام و إن بلغ سفره بحد السفر الموجب للقصر أو أزيد.

واعتبار القصد في وجوب القصر في الجملة ممّا لا إشكال فيه، لكونه تقريباً

---

١ ـ أقول: دعوى الانصراف في خصوص ما سار المسافر ثمانية فراسخ في ثمانية أيّام يكون بعيداً.

و لعل نظره الشريف ليس الىٰ خصوص المثال بل إنه ربما يتفق مورد يمكن دعوى انصراف الأدلة، مثل من يسير مسافة يسيرة للتنزة أو نحوه في كل يوم حتىٰ يبلغ الىٰ المسافة الموجبة للقصر في أيّام كثيرة. (المقرّر)

مجمعاً عليه، والشهرة علىٰ اعتبار هذا الشرط مسلّمةٌ، و يدلّ عليه بعض أخبار الباب مثل رواية صفوان، قال سألت الرضاﷺ عن رجلٍ خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً علىٰ رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتىٰ بلغ النهروان، و هي أربعة فراسخ من بغداد، أيفطر إذا اراد الرجوع ويقصر؟ قال: لايقصر ولا يفطر، لأنه خرج من منزله و ليس يريد السفر ثمانية فراسخ، إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق، فتمادى به السير الىٰ الموضع الّذي بلغه، ولو انّه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا و جائيا لكان عليه أن ينوي من الليل سفراً و الأفطار، فإن هو أصبح و لم ينوالسفر فبداله بعد أن أصبح في السفر قصر و لم يفطر يومه ذلك»[1] و رواية عمّار.[2]

إنّما الكلام في بعض خصوصيات المسئلة، فنقول بعونه تعالىٰ: إنّه بعد كون قصد المسافة شرطاً في وجوب القصر يقع الكلام في فروع:

الفرع الأول: هل المعتبر في القصد الّذي يكون شرطا في وجوب القصر في السفر، أن يكون قصد المسافر علىٰ نحو الإستقلال، بمعنى كونه مستقلاً في القصد، أو يكفي تحقق القصد منه و إن كان بالتبع، مثلاً إذا قصد العبد أو الزوجة السفر الموجب للقصر بتبع قصد مولاه أو زوجها السفر، فهل يكفي هذا القصد التبعي منهما في وجوب القصر عليهما و إن لم يكن قصدهما علىٰ وجه الإستقلال متعلقا بهذا السفر، أم لايكفي هذا النحو من القصد؟

و من الواضح أن مورد الكلام ما إذا صدر القصد من التابع الىٰ السفر، غاية

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٤ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ٤ من أبواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

الأمر يكون القصد منه بالتبع كما في المثال المذكور، لا أن يكون أصلاً بلا قصد في سفره.

و لا فرق في ما هو مورد الكلام بين أن يكون صدور القصد التبعي الىٰ المسافة الشرعية من التابع من باب حكم العقل، مثل من كان أسيراً و يسيرون به الىٰ محل يكون البعد بين منزله و بين هذا المحل ثمانية فراسخ أو أزيد، و هو مجبور في هذا السفر، ولكن بعد مايرى بأنّه لو ترك المتابعة يأخذونه بأشد العذاب صار حاضراً بالسفر قاصداً له من باب حكم العقل بحضوره بهذا السفر دفعاً للضرر المتوقع علىٰ نفسه، فهو في هذا الفرض قاصد للمسافة، وبين أن يكون صدور القصد منه بالتبع الىٰ السفر من باب حكم الشرع، مثل العبد و الزوجة، فإنه لو لم يكن حكم الشرع بوجوب متابعة العبد لمولاه و الزوجة لزوجها لما يسافر العبد و الزوجة، ولاينشأ القصد منهما الىٰ السفر، ولكن بعد حكم الشارع عليهما بوجوب المتابعة و أمر المولى و الزوج عليهما بالسفر، قصدا السفر تبعاً و يقصدان المسافة بالتبع.

إذا عرفت مورد الكلام:

نقول: إنه متىٰ تحقق القصد بالمسافة من التابع في السفر يجب عليه القصر لانّ الشرط في وجوب القصر ليس إلّا القصد، سواء كان القصد بالاستقلال بالسفر، أو كان بالتبع.

نعم لو لم يكن التابع قاصداً للمسافة ولو بتبع قصد المتبوع، مثل ما إذا اراد العبد العصيان و الاباق في ضمن السفر قبل بلوغه الىٰ الحد الموجب للقصر، أو أرادت الزوجة عصيان أمر الشارع و التخلف قبل بلوغها بالمسافه الشرعيه عن زوجها، فلا يجب عليهما القصر، لعدم كونهما قاصدين المسافة ولو فرض تحقق

القصد من المتبوع الىٰ المسافه، لعدم أثر لقصده مع عدم تحقق القصد من نفس التابع، و هذا أمر واضح .

الفرع الثاني: إذا ظهر للتابع بعض الامارات الدالة علىٰ عدم بلوغه حد المسافة الموجبة للقصر، مثل ما إذا رأت الزوجة من بعض الامارات أن زوجها يطلّقها في هذا السفر قبل بلوغها الىٰ حد المسافة، و هي في صورة صيرورتها مطلقة تتصرف عن ادامة السفر، أو رأى العبد من بعض القرائن أن مولاه يعتقه قبل بلوغه حد المسافة، و هو في صورة صيروته منعتقاً لايدوم بسفره، فلا يبلغ في هذا الفرض حد المسافة الشرعية .

فهل يجب علىٰ التابع القصر في هذا الفرض من حيث كونه قاصداً للسفر الموجب للقصر بتبع متبوعه فعلاً، وعدم حصول ما يحتمل حصوله بعدُ.

او يجب عليه الإتمام، لأنّه ليس قاصداً للمسافة، فإنّه مع احتمال طروّ ما يصرفه عن السفر لم يكن قاصداً للسفر؟

قال الشهيد في الذكرى: بعدم وجوب القصر علىٰ التابع في هذا الفرض لعدم كونه قاصداً للمسافه مع فرض ما يحتمله من عروض ما يصرفه عن ادامة السفر، فإنه مع هذا الاحتمال ليس قاصداً للسفر .

و قال صاحب الجواهر: بأنّه يجب القصر في هذا المورد، لأنّه إن كان أمثال هذه الاحتمالات ـ مثل الإحتمال الّذي مثلّنا في الزوجة و العبد ـ موجباً لعدم كون الشخص قاصداً و يضرّ بقصده، فكان لازمه عدم وجوب القصر علىٰ نوع المسافرين بل كلهم،لأنّ نوع المسافرين يحتملون عدم بلوغهم بحد المسافة، و لا أقل من حدوث احتمال الموت في أنفسهم، بل و احتمالات أخر، مثل احتمال حصول

المقصد الّذي يسافرون لأجله قبل البلوغ حد المسافة الموجبة للقصر، أو احتمال حصول المانع من إدامة السفر من لص وغيره.[١]

إذا عرفت كلامهما فماذا نقول في المقام، فهل نقول بما قال في الذكرى، أو بما قال في الجواهر.

إعلم أن ما ينبغي أن يقال في المقام: هو انّه إن بنينا على أن أمثال هذه الإحتمالات مثل احتمال الموت، أو إحتمال وجود المانع من لص و غيره سبباً لعدم وجوب القصر ـ من باب عدم تأتي القصد من المسافر بالمسافة لأجل هذه الأحتمالات ـ فيلزم عدم بقاء مورد لوجوب القصر على المسافر، لأنه ما من مسافر إلّا و يتاتي في نفسه أمثال هذه الاحتمالات.

فمن هنا نستكشف بأن القصد المعتبر في وجوب القصر في السفر ليس القصد الّذي لا يجتمع مع هذه الاحتمالات، بل القصد المعتبر في هذا الباب هو القصد الّذي يتلائم مع هذه الاحتمالات، لانّا نرى طروّ أمثال هذه الاحتمالات في نوع الأمور تصير متعلقة لقصد الانسان، و مع ذلك يتعلق القصد بإتيانها كما ترىٰ في العبادات، فإن من يقصد الصّلوٰة مثلاً فهو يخطر بباله غالباً أمثال هذه الاحتمالات، مثل احتمال أن يموت قبل اتمام الصّلوٰة، أو يقصد الصوم مع طروّ هذا الأحتمال له، ولكن مع ذلك يتعلق قصده بالصّلوٰة أو الصوم، فنشأ ذلك ما قلنا من امكان تحقق القصد من الشخص مع طروّ أمثال هذه الاحتمالات، فالقصد يتحقّق في السفر الىٰ المسافة من المسافر مع أمثال هذه الاحتمالات نعم، قد يتفق في بعض الإحتمالات

---

١ ـ جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢٣٨.

عدم تأتي القصد مع فرضه، مثل الأعرج الّذي يرى في نفسه عدم تمكنه من طي المسافة الشرعية بنفسه، فهو مع احتمال عدم تمكنه من بلوغه الىٰ المسافة لا يحصل منه القصد الىٰ طي المسافة.

الفرع الثالث: لافرق في ما قلنا من إعتبار القصد الىٰ المسافة و كفاية حصوله و لوكان بالتبع، بين أن يكون قصد التابع ناشياً من اختياره، و بين أن يكون منشأ قصده الىٰ السفر الاجبار و الاكراه مثل من اجبر، أو اكره علىٰ السفر.

و ما يظهر من بعض الكلمات من الإشكال في تحقق القصد إذا كان المسافر مجبوراً علىٰ السفر لاوجه له، لأنّ تأتي القصد من الشخص:

تارةً يكون من باب مايرى القاصد من المصلحة الىٰ الفعل إذا كان فيه مصلحة صرفة، أو يرىٰ أقوائية المصلحة علىٰ المفسدة الكامنة في الفعل إذا كان فيه حيث المصلحة وحيث المفسدة، ثمّ بعد ما يرى من المصلحة الىٰ الفعل يختار الفعل «وهذا هو مناط اختيارية الأفعال، و ما هو مناط في مصححية الشخص للمثوبة و العقوبة، لا الإرادة كما توهّم بعض، لأنّه لو كانت الإرادة هي مناط اختيارية الأفعال و منشأ إستحقاق الثواب و العقاب، فهي موجودة في كل الحيوانات حتىٰ الحيوانات الضعيفة، فإنّ الإرادة موجودة فيها، فابه امتياز الانسان من الحيوان هو أن له حالةً يمكن بواسطتها إدراك المصالح و المفاسد، و له أن يختار جانب المصلحة أو المفسدة، و بعبارةٍ أُخرىٰ له الاختيار» ففي هذه الصورة كان منشأ قصده الإختيار.

و تارةً ليس كذلك، بل لايرضى بالفعل ولم يكن مختاره في حد ذاته، لعدم مصلحة في الفعل في حد ذاته حتىٰ يختار الفعل، و ليس له الخيرة في جانب الفعل أو الترك بل هو مجبور علىٰ الفعل، ولكن مع ذلك بعد مايرى وقوع الفعل منه في الخارج

ولو بالجبر، فيقصد الفعل ولو كان منشأ قصده الإضطرار الىٰ العمل، ففي كلتا الصورتين يكون صدور الفعل منه مع القصد.

فنقول: إن السفر كذلك فتارة يسافر الشخص و يقصد السفر عن أختيار، وتارةً لاعن إختيار، بل عن إكراه و إجبار، مثل من القي في السفينة، فهو بعد ما يرىٰ أنه أُلقي في السفينة و يُساق الىٰ المسافة، ومضطر في هذا السفر، ولكن بعد ذلك أعني: في فرض الإجبار و الإضطرار يقصد السير الىٰ المسافة فيجب عليه القصر، لانّاتحتاج في السفر الىٰ القصد، و هو في الفرض يكون قاصدا.

الشرط الثالث: من شرائط وجوب القصر، علىٰ المسافر علىٰ ما يظهر من بعض العبائر، هو أن لايكون المسافر كثير السفر.

إعلم أن ما يظهر من المفيدﷺ في المقنعة، و من السيّد في الانتصار و من بعض كتبه، ومن الشّيخﷺ في بعض كتبه، و من السلارﷺ و من بعض آخر هو انهم عبّروا في مقام ذكر هذا الشرط: أن لايكون سفره اكثر من حضره، كما يظهر ذلك من المحقق في الشرايع[1]، ومن العلاّمة في بعض كتبه.

و قال المحقّق في المعتبر ـبعد ما أشكل بما ذكر من كون الشرط أن لايكون سفره أكثر من حضره ـ: بأن الميزان إن كان هذا فمن كان مقيماً في كل شهر عشرة أيّام في بلده، و عشرين يوماً منه في السفر، فيجب عليه الإتمام،لأنّ سفره أكثر من حضره، لكون أكثر الشهر وهو عشرون يوماً في السفر، و الحال انّه يجب عليه القصر إذا كان أقام في بلده عشرة أيّام كما يأتي الكلام فيه.

---

١ ـ جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٢.

ثمّ ذكر في مقام بيان الشرط ما حاصله يرجع الىٰ أن من شرائط القصر علىٰ المسافر، هو أن لايكون ممّن يلزمه الإتمام في سفره، ولا يخفى عليك أن هذا البيان أيضاً لايخلو من الإشكال.

أما أولاً: فلأنّ الميزان في عدم وجوب القصر في المكارى واخواته ان كان هو كونهم من مصاديق من يلزمه التمام في سفره، فلا وجه لانحصار هذ العنوان بهم فقط، بل كل من يلزمه الاتمام في سفره فهو مثلهم، مثل من كان سفره حراماً، فلا معنىٰ لجعل هذا الشرط قسيما لشرط الآخر، و هو كون سفر المسافر سائغاً،المسافر إذا لم يكن سفره سائغاً فيجب عليه ايضاً الإتمام في سفره.

و ثانياً: التعبير في مقام ذكر شرط القصر: بأن لايكون ممّن يلزمه الإتمام في السفر، لايوضح شيئاً و لايصير مجهول بسبب هذا التعبير معلوماً، لأنه من الواضح أن الإتمام في السفر واجب على من يلزم عليه الإتمام بلاحاجة ذكر هذا الشرط، وعلىٰ كل حال يظهر من العلاّمة في بعض كتبه عبّر عن الشرط بنحو ما عبرعنه في المعتبر.

و ذكر بعضهم في مقام عنوان هذا الشرط بأنّه يشترط في وجوب القصر بأن لايكون السفر عمله، و بعضهم بأن لايكون السفر عمله ولا يكون بيته معه، و ذكر بعضهم في مقام عنوان الشرط نفس العناوين المذكورة في الأخبار من المكارى و الجمال الخ، و هم مختلفون فبعضهم ذكر خمسة منها، و بعضهم علىٰ نحو آخر.

إذا عرفت إختلاف تعبير الفقهاء رضوان الله عليهم في مقام تأدية هذا

الشرط فنقول: إنَّ العناوين المذكورة في أخبار[1] الباب المصرح فيها بعدم وجوب القصر عليهم تبلغ عشرة عناوين:

العنوان الأوّل: المكارى كما ذكر في الروايه ١ و ٢ و ٤ و ٨ و ١٠ و ١٢.

العنوان الثاني: الجمال كما ذكر في الرواية ١ و ٤ و ١٠.

العنوان الثالث: الملاح كما ذكر في الرواية ٤ و ٥ و ٧ و ٨ و ١١ و ١٢.

العنوان الرابع: الجابى الّذي يدور في جبايته.

العنوان الخامس: الأمير الّذي يدور في أمارته.

العنوان السادس: التاجر الّذي يدور في تجارتة من سوقٍ الىٰ سوق و صرح بهذه الثلاثة في الرواية السكوني و هي الرواية ٩.

العنوان السابع: البدوي الّذي يطلب مواضع القطر و نبت الشجر، وعبر عنه في بعض الروايات بالأعراب، و لعل الوجه في ذلك أن الأعراب عبارة عن الاظهار، و هم يظهرون و يطلبون موضع القطر و نبت الشجر، وذكر البدوي و الأعراب في الرواية ٥ و ٦ و ٩.

العنوان الثامن: الراعي كما يظهر من الروايه ٢ و ١٢.

العنوان التاسع: الكريّ و هو الّذي يكرى نفسه.

العنوان العاشرة: الاشتقان، و ذكر الكري و الاشتقان في الرواية ٢ و ١٢ والمراد من الاشتقان إمّا يكون أمير البيدر كما ذكر في التذكرة، و هو من يتصدى

---

١ ـ الروايات الواردة في الباب ١١ من أبواب صلوة المسافر من الوسائل.

للنظر الىٰ البدر وهو بالفارسية «خرمن» لأخذ الزكوات من قبل السلطان، أو أمير البذر أعني: من يتصدّى لتعيين مقدار البذر الّذي يبذر في الأراضي من قبل السلطان و كون المراد من الاشتقان هذا بعيد لعدم معهودية جعل شخص من قبل السلطان لتعيين بذر الرعية.

وليس المراد من الاشتقان البريد: أمّا أولاً فلأنّ الكري عبارة عن البريد، أو يشمل البريد، لأنّ البريد أيضاً من أفراد من يكري نفسه، لأنه يكري نفسه لإرسال الكتب.

وثانياً فلأنّه ما وقع تصريح من أهل اللغة علىٰ كون المراد من الاشتقان هوالبريد، وما في الرواية ١٢ من تفسيره بالبريد، فلا يكفي لحمل الاشتقان علىٰ البريد، لعدم معلومية كون هذا التفسير جزء للرواية و من المعصوم عليه السلام.

لاحتمال كون هذا التفسير من كلام الصدوق، وعلىٰ كل حال يظهر من الروايات الواردة في الباب وجوب الإتمام علىٰ هذه العناوين المذكورة فيها في السفر في الجملة.

و لايخفى عليك أن الروايات الدلالة علىٰ المطلب المذكورة فيالوسائل في الباب ١١ من أبواب الصّلوٰة المسافر و إن كانت تبلغ الىٰ إثنتي عشر روايةً، إلّا أن بعد احتمال اتحاد بعضها مع البعض الآخر بحسب الحدس، فلا يسلّم إنّ ما صدر من المعصوم من هذه الروايات كان أزيد من ست روايات.

لاحتمال كون الروايه ١٠ مع الرواية ١ واحدة،لأنّ السندى بن ربيع المذكور في طريق الرواية ١٠ لم يبين عمّن يروي الرواية و تكون الرواية مرسلة، فلا يبعد أن يكون راويها هو هشام بن الحكم الرواي للرواية ١ فكانت الروايتان رواية واحدة

خصوصاً مع اتحادهما متناً.

وكذلك الرواية ٢ مع ١٢ لأنّ ابن أبي عمير لم يروعن أبي عبدالله عليه السلام بلا واسطة، بل يروي عنه بواسطة أو بواسطتين، فلا يبعد أن تكون هاتان الروايتان أيضاً رواية واحدة و كان الرواي في الرواية ١٢ عن أبي عبدالله عليه السلام هو زرارة لا ابن أبي عمير.

كذلك الرواية ٤ مع الرواية ٨ لكون الرواي في كل منهما محمد بن مسلم، و لاتّحادهما متناً مع اختلاف يسير، لأنّ في الرواية ٤ قال: «و لا علىٰ المكارى والجمال» و في الرواية ٨ قال: «و لا علىٰ المكارين و لاعلىٰ الجمالين».

وكذلك الروايه ٥ و ٦ و ١١ لأنّ سند الرواية ٦ و ١١ ينتهي الىٰ سليمان بن جعفر الجعفري، و هو يروي بالواسطة عن أبى عبدالله عليه السلام والواسطة غير مذكورة باسمه بل المذكور بهذا اللفظ «سليمان بن جعفر الجعفرى عمن ذكره عن أبي عبد الله» و يحتمل أن يكون من ذكره لسليمان كان هو إسحاق بن عمّار الرواي للرواية ٥ فكانت هذه الروايات الثلاثه أيضاً رواية واحدة.

وتبقى رواية أُخرىٰ عن السكوني و هي الرواية ٩ المتعرضة لعدم وجوب القصر علىٰ سبع طوائف، و رواية أُخرىٰ عن علي بن جعفر و هي الرواية ١٧ المتعرضة لحكم أصحاب السفن.

فبعد هذا الحدس نقول: سند هذه الروايات ينتهى الىٰ ستة نفرات: الأوّل هشام بن الحكم، الثانى زرارة، الثالث اسحاق بن عمّار، الرابع محمد بن مسلّم، الخامس السكونى، السادس علي بن جعفر، وعلىٰ كل حال سواء يقوى هذا الحدس أم لا، يستفاد من بعض هذه الروايات كون عدم وجوب القصر علىٰ بعض العناوين

المذكورة في الروايات معلّلاً بالعلّة.

فمن العلل المذكورة ما ذكر في الرواية ٢ و ١٢ من كون وجوب الإتمام علىٰ العناوين المذكورة في الروايتين هو كون السفر عملهم، حيث قال بعد ذكر العناوين إن وجوب الإتمام عليهم في سفر كانوا أو في حضر «لأنّه عملهم».

ومن العلل ما ذكر في الرواية ٥ من كون عدم التقصير علىٰ الملاح والاعراب هو «بيوتهم معهم» وكما في الرواية ٦ بعد ذكر عدم وجوب القصر في السفر علىٰ الأعراب «إنّ منازلهم معهم».

ثمّ إن المراد من قوله (بيوتهم معهم) أو (منازلهم معهم) هو عدم كون بيت ومنزل مستقر في محل لهم أصلاً، بحيث لايكون لهم منزل وهم بلا منزل و مقام في دار الدنيا، و ما اتخذوا بيتاً و منزلا لأنفسهم، مثل البدوى الّذي يكون بحسب وضعه الطبيعي لايزال منتقلاً من صقع الىٰ صقع حتىٰ يجد مواضع القطر و نبت الشجر، و لا يكون له موقف مستقر يترددون و يمشون من ناحية الىٰ ناحية أُخرىٰ لطلب القطر و نبت الشجر، و تكون بيوتهم معهم،لأنّ بيوتهم عبارة عن الخيمة و الفسطاط يسكنون فيها، و هي معهم، ولم يتخذوا منزلاً في محل معين لأنفسهم حتىٰ يصيروا بالسفر بعيداً عن منازلهم مثل سائر المسافرين، و لايكون السفر لهم من الطوارى و العوارض الطارية عليهم، و لايكون أمرهم مثل أمر من يخرج تارةً من منزله و مقامه، و يسافر في طلب أمر الي بلد أو قرية و يصير بعيداً عن منزله بسبب هذا السفر، و بعد حصول مقصده يعود مجدداً الىٰ منزله و مستقره و يسكن فيه، بل هؤلاء الأشخاص مادام العمر في السفر يمضون عمرهم بهذا المنوال لأنّ بنائهم في الدنيا علىٰ السير و الحركة.

فعلىٰ هذا يمكن أن يدعى خروجهم من رأس من العمومات الدالة على وجوب القصر في السفر علىٰ المسافر، و عدم كونهم من مصاديق العام أصلاً، و خروجهم موضوعاً من العمومات الدالة علىٰ وجوب القصر علىٰ المسافر في السفر، لأن قوله[1] تعالىٰ **﴿وإذا ضربتم في الأرض فلا جناح عليكم أن تقصروا من الصّلوٰة﴾** خطاب علىٰ من يكون له منزل و مستقر و مقام معين بحسب وضعه الطبيعي و النباء الأصلي، فأمرهم بأنكم إذا ضربتم في الأرض يعني: إذا سافرتم و خرجتم من منازلكم فعليكم القصر،لأنّ ظاهر الآية و كذا بعض الأخبار الدالة علىٰ وجوب القصر علىٰ المسافر، هو كون السفر طارئاً و عارضاً للشخص، فمن كان السفر طارئاً عليه، و الحال انّه ليس معنونا بهذا العنوان دائماً فعليه القصر،لأنّ الله تعالىٰ قال: و إذا ضربتم في الارض يعنى الزمان الّذي ضربتم في الأرض، فلابدّ و أن يكون للمشمول لهذا الخطاب زمانٌ آخر غير هذا الزمان، لم يكن ضارباً في الأرض حتىٰ يقال له إذا ضربت في الأرض فلاجناح عليك أن تقصّر الصّلوٰة، فمن كان دائماً مشتغلاً بالسفر و الضرب في الأرض، و لامقام و لا منزل له حتىٰ يعدّ بالسفر ضارباً، و يكون بيتهُ معه كما قلنا في البدوي، فلا تشمله الآية ولا ما يكون لسانه لسان الآية من الأخبار.

فلأجل هذا يمكن دعوىٰ خروج من كان بيته معه أو منزله معه كالبدوي موضوعاً عن حكم وجوب القصر، بحيث لوكنا و عمومات وجوب القصر، ولم تكن في البين رواية دالة على عدم وجوب القصر علىٰ اصحاب هذا العنوان لقلنا بعدم وجوب القصر علىٰ من كان بيته معه، لعدم شمول أدلة وجوب القصر علىٰ

---

١ ـ سورة النساء/ الآية ١٠١.

المسافر له من رأس، و ظهر لك ممّا مرّ منّا ما هو المراد من كون بيوتهم معهم أو منازلهم معهم الّذي جعل علّة لعدم وجوب القصر علىٰ البدوي في رواية، و علىٰ البدوي و الملاح في رواية أُخرىٰ.

و أمّا العلة الأخرىٰ أعني كون السفر عملهم الّذي جعل علّة لأربع طوائف في رواية[1] ولخمسة في رواية[2] أُخرىٰ نقول: إن الظاهر من العلة، هل أن كون السفر شغلهم و حرفتهم و كسبهم بحيث إنه لوكان مصداق من مصاديق احد هذه العناوين الاربعة أو الخمسة المذكورة في الروايتين، اتّخذ هذا العمل لابعنوان الشغل و الحرفة و التكسب، كان خارجا عن مصداقيته لموضوع وجوب الإتمام في السفر، مثلاً اتخذ احدٌ شغل المكاراة وصار مكارياً، لكن ليس غرضه من أشتغاله بهذا الشغل التكسب، بل كان غرضه التقرب الىٰ الله بهذا العمل، يكون خارجاً عن هذا الحكم لعدم شمول العلة له، بعد كون المراد منها هو كون السفر عمله بعنوان التكسب و اتخاذه حرفه.

أو يكون المراد من العلة هو صرف كون السفر عملاًله سواء كان بعنوان اتخاذ هذا العمل حرفة و كسباً و شغلا في قبال سايرالحرف و التكسبات و المشاغل أو لا، بل يدور الحكم مدار كون السفر عمله بأي نحو كان، فيدخل المثال المتقدم في العلة، لأنّ السفر عمله في المثال المتقدم علىٰ هذا ولو لم يكن إشتغاله بالمكاراة بعنوان الاكتساب.

الظاهر من كون السفر عملاً هو الثاني، لأنه لم يؤخذ في العلة إلّا كون السفر

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ١١ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١٢ من الباب ١١ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

عملاً للشخص، فمتىٰ حصل هذا العنوان أعنىٰ: صار السفر عملاًله وبالفارسية «كار أو» فلا يجب عليه القصر في السفر، كما أن العرف يساعد مع هذا، لانهم لايفهمون من كون السفر عملاً للشخص الاهذا.

ثمّ بعد كون المراد من العلة أن يكون السفر عملاً سواء كان بعنوان إتخاذ السفر حرفة وكسباً أم لا، فهل يلزم أن يكون السفر عملاً دائماً بحيث يكون شخص المعنون بهذا العنوان في السفر دائماً، ولم يكن في منزله و لاحضرله أصلاً كما ربما يتوهم من ظاهر قوله في مقام بيان ذكر العلة، بدعوى أن الظاهر من العلة المذكورة كون عمله السفر، ولا ينطبق هذ العنوان الاعلىٰ من يكون دائماً متشاغلاً بالسفر.

أو لايلزم ذلك، بل يكفي في كون السفر عمله أن يكون غالباً مشتغلاً بالسفر بحيث يكون حضره نادراً أو يكون في مقابل سفره كالمعدوم، ويكون سفره في الكثرة بحد يكون عند العرف السفر عمله وأن يتوقف في بلده أو منزله أيضاً بندرةٍ.

أو لا يلزم هذا المقدار أيضاً في صدق كون السفر عمله، بل يكفي في صدق هذا العنوان علىٰ الشخص أن يكون سفره اكثر من حضره بمعنىٰ: انّه و إن توقف في سفره توقفاً كثيراً و لايكون حضره بالنسبة الىٰ سفره نادراً، ولكن يكون سفره بحد يكون مقداره بحسب الزمان و العدد ـ على ماياتي الكلام فيه ـ أكثر من حضره، فيعد العرف باعتبار اكثرية سفره من حضره انّه ممّن يكون السفر عملاً له.

ثمّ بعد فرض حصول عنوان كون السفر عملاً بكون السفر اكثر من الحضر فيقع الكلام في أن الأكثرية المعتبرة في السفر، هل يكون باكثرية السفر من الحضر عدداً بمعنىٰ كون عدد اسفاره اكثر من عدد توقفه في بلده و في الحضر، أو يكون أكثرية سفره من حضره زماناً، بمعنى كون زمان أسفاره أكثر من زمان حضره، مثل

أن يكون في كل شهر عشرين يوماً في السفر و عشرة أيّام في الحضر؟

لا يبعد أن يكون الميزان بالأكثرية بحسب الزمان بناءً علىٰ كون الميزان في حصول عنوان كون السفر عملاً بكون السفر أكثر من الحضر، فيصدق كون السفر عملاً إذا كان زمان سفر الشخص اكثر من حضره، لا أن يكون عدد السفر اكثر من الحضر[1] ثمّ إنه إن كان المراد من حصول عنوان كون السفر عملاً ما ذكرنا في الاحتمال الثالث أعني: باكثرية السفر من الحضر فتصير نتيجة هذه العلة أعني: كون السفر عملاً هو ما يظهر من كلمات المشهور من عنوانهم في هذا المقام بكون أحد الشرائط في وجوب القصر هو أن لايكون سفر المسافر اكثر من حضره.

لانّه علىٰ هذا الاحتمال يتحقّق عنوان كون السفر عملاً كون السفر أكثر من الحضر.

فبعد ذلك هل نقول بالاحتمال الأول، و إنه لابدّ في حصول عنوان كون السفر عملاً أن يكون الشخص مشتغلاً دائماً بالسفر؟

أو نقول بالاحتمال الثاني وإنه يحصل هذا العنوان إذا كان السفر عمله غالباً بحيث يكون مقامه في وطنه نادراً؟

---

١ ـ أقول: بل لايعقل كثرة السفر من الحضر بحسب العدد لانّ العدد لايحصل في كل من السفر و الحضر الا بالخروج من الحضر الىٰ السفر، ومن السفر الىٰ الحضر، فالعدد لابدّ و أن يكون متساويا في الحضر و السفر، مثلاً من يخرج من منزله للسفر فيعود من السفر الىٰ منزله، فيعد هما سفراً واحداً وإذا خرج من وطنه ثانياً وسافر ثمّ عاد الىٰ منزله فيعد هذا سفراً ثانيا، و هكذا فلو سافر سفرين فيكون سفره مرتين، و يكون وقوفه في بلده أيضاً مرتين لحصول التعدد بالذهاب و الاياب فالسفر و الحضر دائماً متساويان في العدد، فلا يفرض اكثرية السفر من الحضر عدداً، فيكون الميزان باكثرية السفر من الحضر بحسب الزمان. (المقرر).

أو نقول بالاحتمال الثالث و إنه يكفي في حصول هذا العنوان كون السفر أكثر من الحضر، حتىٰ صار المستفاد من العلة ما عنونه المشهور من ذكرهم في طي شرائط وجوب القصر، بأنّه من الشرائط أن لايكون سفره اكثر من حضره.

ثمّ نقول توضيحا للمطلب: بأن المستفاد من الرواية الّتي رواها زرارة (قال قال أبو جعفرعليه السلام: «أربعة قديجب عليهم الإتمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري و الكري و الراعي و الاشتقان لأنّه عملهم»[1] و هي من الروايات الصحيحة تنتهي باسناد ثلاثه الىٰ حريز ـأعني: يكون ناقل كتاب حريز ثلاثه نفرات ـ وحريز يروي عن زرارة، فالروايه معتبرة من حيث السند، و المستفاد منها هو عدم وجوب القصر علىٰ هذه الطوائف الاربعة، بل عليهم الإتمام.

أحدها: المكاري، و الظاهر منه من يكري الدواب، سواء كان دابّته الحمير أو الجمال أو البغال.

و ثانيها: الكري، ولايبعد أن يكون المراد منه البريد، لامن يكري نفسه لارسال الكتب.

و ثالثها: الراعي.

و رابعها: الاشتقان، و مضى الكلام في ما هو المحتمل من معنىٰ الاشتقان.

ثمّ بعد ذكر هذه العناوين الأربعة في الرواية، علل الحكم بقوله «لانه عملهم» و الظاهر كون الضمير في قوله «لأنّه» راجع الىٰ السفر يعني:لأنّ السفر عملهم، و احتمال كون الضمير راجعاً الىٰ مبدء اشتقاق هذه العناوين الاربعة، فتكون المعنىٰ

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ١١ من أبواب الصّلوة من الوسائل.

لأن المكاراة أو الكري او الرعى أو الاشتقانية عملهم بعيد.

فعلى هذا يكون منشأ الحكم كون السفر عملاً لهذه العناوين فتكون ـ على هذا بعد الدقّة ـ هذه العناوين خارجةً عن حكم المسافرين من رأس، لأنّ بعد ما يستفاد من الآية الشريفة (إذا ضربتم) الخ و بعض أخبار الباب بأن القصر المجعول للمسافر يكون من باب كون السفر له على خلاف مقتضى طبعه و وضعه، لأنّ السفر ضعف ومشقه وكلفة عليه، فارفق الشارع و قصر عن الصّلوٰة في حقه.

فيظهر من ذلك أن المكاري و أخواته الّذي يكون السفر لهم امراً معمولاً و لامشقة لهم، لكونه عملهم، فهم خارجون عن حكم وجوب القصر من رأس، فهم خارجون موضوعاً عن المسافر الواجب عليه القصر في السفر، لأنّ حكم القصر يكون ثابتاً للمسافر الّذي قلنا، فهم خارجون عنه.

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في المراد من العلة أعني: كون السفر عملاً لهم، ويقع الكلام فيه في بعض الجهات:

الجهة الاولىٰ: يقع الكلام في انّه هل يعتبر فيمن لايجب عليه القصر، لأجل كون السفر عملاً له، بأن يكون السفر عمله دائماً بحيث يكون بنائه مثلاً على المكاراة في مدة العمر؟ فلازمه اختصاص حكم وجوب الإتمام في السفر على المكاري الّذي كان بنائه على هذا الشغل دائماً.

أو يكفي صرف كون هذا العنوان عمله ولو في بعض الأزمنة، مثل من يكون بنائه على المكاراة في نصف السنة أو ربع السنة؟

أو تتوسع دائرته أزيد من هذا، و هو أن التعليل يشمل من كان عمله المكاراة من باب الاتفاق أياماً، مثلاً كان له حمير فعزم على المكاراة حتىٰ يجد من يشتري

حمير فيصير مشتغلاً بالمكاراة لاجله، و يسافر مرات بهذا العنوان، فنقول بشمول التعليل له لأنّ المكاراة عمله فعلاً.

أو يقال أصلاً بكفاية ذلك وحصول العنوان ولو بمرة واحدة، مثلاً من يكون عنده جمال، فبنى علىٰ أن يسافر بعنوان المكاراة مرة، كان الواجب عليه الإتمام في هذا السفر لأنّ السفر عمله فعلاً.

لايخفى عليك أن السفر مرة واحدة بعنوان المكاراة، غير موجب لوجوب الإتمام في السفر، لعدم تحقق عنوان المكاراة، بذلك السفر و لايحصل بذلك عنوان كون السفر عملاً للشخص، فهذا الفرض خارج مسلماً.

و أمّا إذا كان بناء الشخص علىٰ المكاراة دائماً، و الاشتغال بهذه الحرفة أبداً، فهو داخل في موضوع حكم المكاري الّذي يجب عليه الإتمام في السفر، بل هذه الصورة هي الصورة المتيقنة دخولها تحت هذا العنوان الواجب عليه الإتمام في سفر كان أو حضر.

و لايبعد دخول القسم الثاني أيضاً، و هو ما إذا كان بنائه علىٰ المكاراة و الإشتغال بهذا الشغل في نصف كل سنة أو ربعها، مثلاً في الشتا أو الصيف، لصدق المكاري عليه، و لصدق كون السفر عمله في هذا الزمان المشتغل بشغل المكاراة.

أمّا الصورة الثالثة و هي ما إذا كان بناء الشخص علىٰ الاشتغال بهذا العمل اتفاقاً، ولكن لامرة واحدة، مثل ما إذا كان عنده بغال أو حمير و لاعمل له، واراد أن يبيعها، فبني علىٰ المكاراة مالم يبعها، و اشتغل بذلك العمل مدة و سافر مرات في هذا العمل، فهل يجب عليه القصر في هذا السفر المشغول بهذا العمل، أو يجب عليه الإتمام، فهذه الصورة مورد الإشكال، فهل نقول: بوجوب القصر عليه لعدم صدق

كون السفر عمله بمجرد ذلك، أو نقول: بوجوب الإتمام عليه بدعوى صدق كون السفر عمله في هذه المدة الاتي شتغل فيها بالمكاراة؟

الجهة الثانية: في انّه هل يعتبر في صدق كون السفر عملاً أن يكون سفر الشخص في خصوص هذا العمل أم لا؟

مثلاً تارةً يسافر المكاري في عمله، بأن يكري دوابه و يذهب معها، فسفره في عمله بلا شبهة، وهذا هو القدر المتقين من الصورة الّتي تكون العلة شاملة لها

و تارةً يسافر هذا المكاري في غير عمله، و في هذا القسم يتصور:

تارةً بأن يسافر مع دوابه في غير عمله، مثل أن يسافر لحمل أهل بيته للزيارة، مثلاً من بلده الىٰ بلد آخر الّذي يكون مكاراته من بلده اليه، فهو في هذا السفر يكون وضعه بعينه كسفراته الواقعة منه في المكاراة، غير انّه في ساير اسفاره كان يحمل الأمتعة أو الاشخاص علىٰ دوابه، و في هذا السفر يحمل أهل بيته .

و تارةً يسافر بنفسه مثلاً الىٰ الزيارة، ولايحمل دوابه معه، فهو في هذا السفر ذهب وسافر في غير شغله و بدون وسيلة شغله، أعني: بدون دوابه، فيقع الكلام هو الحق في هذه الفروع .

أمّا الصورة الاولىٰ فكما قلنا، فهي القدر المتقين من الصور الّتي تشمل العلة لها، وامّا الصورة الثانية فهل يصدق في كلتا الصورتين أن السفر عمله، أولا يصدق كون السفر عمله، أو يقال بالتفصيل بين الصورة الاولىٰ من الصورة الثانية، و بين الصورة الثانية، من الثانية فنقول بوجوب القصر في الاولىٰ منها دون الثانية منها.

وهل يكون فرق في الصورتين بين ما يكون الضمير في قوله «لأنه عملهم»

راجعاً الىٰ السفر فيكون حاصل المراد من العلة، هو أن عدم وجوب القصر علىٰ هذه العناوين المذكورة في الرواية يكون لاجل كون السفر عملهم.

و بين ما يكون الضمير راجعاً الىٰ مبدء إشتقاق هذه العناوين، فيكون حاصل المراد من العلة هو عدم وجوب القصر عليهم لأنّ المكاراة أو الكري أو الرعي أو الاشتقانية عملهم، كما ذكرنا احتماله قبلاً و استبعدنا احتماله، لكونه خلاف الظاهر للزوم ذلك أولاً حمل الضمير علىٰ مبدأ اشتقاق هذه العناوين لعدم إمكان إرجاع الضمير الىٰ نفس هذه العناوين، لعدم صحة أن يقال بأن المكاري عمل المكاري، بل يريد أن يقال المكاراة عمل المكاري فيصير إرجاع الضمير الىٰ مبدأ اشتقاق العناوين المذكورة لا إلىٰ انفسهم، فعلىٰ هذا يلتزم عود الضمير الىٰ غير ما هو المذكور قبل ذكر الضمير.

و ثانياً إن ما هو موضوع له للضمير كما حققنا في محله في الاصول هو الإشارة، و الإشارة لابدّ و أن تكون الىٰ شيء معيّن، و ما هو معين و ظاهر هنا هو كون الضمير إشارة الىٰ السفر، فيكون المعنىٰ أن السفر عملهم.

أم لم يكن فرق في هذا الحيث الّذي يكون مورد الكلام من حيث ارجاع الضمير الىٰ السفر، أو الىٰ مبدأ اشتقاق هذه العناوين، لأنه بناءً علىٰ إرجاع الضمير الىٰ مبدأ إشتقاق هذه العناوين، و كون حاصل العلة إن المكاراة أو الرعي أو الكري أو الإشتقانية عملهم مع ذلك لاإشكال في أن كون هذه العناوين عملهم في السفر صار سبباً لعدم وجوب القصر عليهم في السفر، و أن هذه الطوائف حيث كون عملهم هذه الأمور في السفر لا يجب عليهم القصر، و نفهم ذلك من مناسبة الحكم و الموضوع. فتكون العلّة علىٰ هذا ايضاً كون السفر عملهم بالمكاراة او بالكرى أو

الرعى أو الاشتقانية، فلا فرق في ما نحن بصدده بين كون الضمير راجعاً الىٰ مبدأ هذه العناوين، وبين كون الضمير راجعاً الىٰ السفر، لأنه واضح بأن العلة تكون كون السفر عملهم، فبعد عدم الفرق بينهما و مضافاً الىٰ بعد احتمال كون الضمير راجعاً الىٰ مبدأ اشتقاق هذه العناوين كما قدمنا، فما هو الحق في المقام؟

فهل نقول: باشتراط كون السفر عملهم في خصوص هذه العناوين حتىٰ يجب القصر علىٰ المكاري مثلاً إذا كان سفره غير عمله؟

أولا يشترط كون السفر في خصوص هذه العناوين عملهم، بل يكفي صدق كون عملهم أحد هذه العناوين، ولو سافر إتفاقاً في سفر في مقصد غير هذه العناوين التي تكون شغله وحرفته فوجب عليه التمام.

«و قد اكتفى سيدنا الأستاذ مدظله في هذا المقام بذكر الاحتمالين و وجهها ولم يقوي أحد طرفي المسأله».

و أمّا ماورد في الرواية ١ و ١٠ و هو قوله﵇ (المكاري و الجمال الّذي يختلف و ليس له مقام) فالظاهر منه هو تقييد الحكم بوجوب التمام علىٰ المكاري و الجمال بكون المكاري و الجمال ممّن يختلف و ليس له مقام، فيحتمل في هذا الكلام احتمالات:

الاحتمال الأول: ما يظهر من مفتاح الكرامة من كون المراد من هذا القيد هو أن لايبقيا عشرة أيّام في منزلهم، و جعل قوله﵇ (يختلف وليس له مقام) من ادلة وجوب القصر علىٰ المكاري إذا أقام عشرة أيّام في منزله.[1]

---

١ ـ مفتاح الكرامة، ج ١٠، ص ٥٤١.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من قوله «يختلف وليس له مقام» هو أن لايكون للمكاري منزل و محل و مقام اصلاً، فالمكاري و الجمال إذا لم يكن لهما منزل مستقر و مقام معين أصلاً، فلا يجب عليهما القصر.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد هو أن المكاري و الجمال الذين يكونان غالباً في السفر و يكون وقوفهما في الوطن نادراً بحيث يكون كالمعدوم، ويعد كلا مقام و كلا منزل، يجب عليهما الإتمام و لايجب عليهما القصر.

إذا عرفت هذه الاحتمالات الثلاثة نقول:

إنّه يأتي الكلام عند ذكر بعض الروايات الواردة في المسافر الّذي أقام عشرة أيّام في منزله، انّه علىٰ تقدير تمامية هذه الروايات، إذا اقام المكاري عشرة أيّام يجب عليه القصر إذا سافر، لأنه أقام عشرة أيّام في منزله، فيحمل قوله (يختلف وليس له مقام) الوارد في الرواية ١ و ١٠ من الباب ١١ من أبواب الصّلوٰة المسافر من الوسائل، علىٰ أن المراد من المكاري و الجمال هوالذي يختلف و لم يقم في بلده عشرة أيّام، لا أن تكون هذه الرواية أعني الرواية ١ و ١٠ دليلاً بنفسها علىٰ اعتبار عدم إقامة العشرة في البلد علىٰ المكاري الّذي يجب عليه التمام، كما احتمله صاحب مفتاح الكرامة ﷺ، لانه لا دلالة للرواية علىٰ هذا بظاهرها، بل قابل للحمل علىٰ مايستفاد من الروايات الّتي يأتي الكلام فيها، و نقول ما ينبغي من أن يقال في الرواية ١ و ٥ و ٦ من الباب ١٢ من أبواب الصّلوٰة المسافر من الوسائل أن هذه الثلاثة ليست الارواية واحدة، و ان عدها صاحب الوسائل ثلاثة روايات، و يأتي الكلام في مقدار دلالتها إنشاء الله.

ثمّ إنّه بعد ما ذكرلك ما هو المراد من العلتين الواردتين في بعض روايات

الباب الاولىٰ التعليل بكون السفر عملاً، والثاني التعليل بكون بيوتهم معهم.

فنقول إنّ العناوين الّتي ذكرت في روايات الباب تبلغ عشرة:

المكاري، و الجمال، و الكري، و الراعي، و الاشتقان، و البدوي، و الملاح، و الجابي الّذي يدور في جبايته، و الأمير الّذي يدور في إمارته، و التاجر الذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق.

و تبلغ سبعة بناءً علىٰ عد الجمال من مصاديق المكاري، لأنّ كلاًّ منهما يشتغلون بكرى دوابهم إمّا الحمار و إمّا البغل و إمّا الجمل في الاسفار لحمل مال التجارة أو الاشخاص، و بناءً علىٰ جعل الراعي من مصاديق الكري، لأنّ الكري من يكري نفسه إمالأنّ يسافر للمواظبة علىٰ الدواب مثلاً، أو يصير بريداً مثلاً، أو يجعل راعيا للأغنام، و كذلك الاشتقان وإن بقي الإشكال في فهم المراد منه، ولكن بناءً علىٰ كون المراد منه البريد فهو أيضاً من مصاديق الكري.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن من العناوين المذكورة، البدوي المعبر عنه بالاعراب في بعض روايات الباب، فالمراد منهم من كان بنائه علىٰ السير من جانب الىٰ جانب آخر، و بيته معه و ما اختار منزلاً لنفسه حتىٰ يصير بالسير بعيداً عنه، بل كلما يذهب من مكان ينزل في مكان يكون بيته ومنزله معه، و لايلزم في صدق هذا العنوان عليه أن لايتوقف في محل أياماً مثلاً شهراً أو شهرين، بل الميزان هو عدم اختياره لنفسه منزلاً مستقراً غيرما هو معه ويسوق مع نفسه، فتى يكون معنوناً بهذا العنوان يجب عليه الإتمام كمن ليس مسافراً.

نعم لواختار لنفسه منزلاً ومستقراً، وترك وضعه وخرج من مصداق البدوي، فيجب عليه التقصر إن سافر في هذا الفرض، كما انّه لو كان وضعه كذلك

أعني: بيته معه ولكن سافر الىٰ محل في غير الجهة الّتي يذهب من صقع الىٰ صقع، مثلاً يكون بيته معه و يطلب موضع القطر و منبت الشجر، ولكن اتفق له السفر الىٰ محل لغير ما هو ديدنه، مثلاً سافر للزيارة، فيجب عليه القصر في هذا السفر، لعدم كونه في هذا السفر علىٰ ما هو وضعه وديدنه، بل هو في هذا السفر سافر في غير جهة بدويته وليس في هذا السفر بيته معه، فلا يشمله التعليل.

و من هذه العناوين الملاح، فإن كان الملاح بحيث لايكون له مقام وبيت مستقر في البر، و تكون نسبة كل من السواحل اليه بالسوية، لعدم اتخاذ بعضها محلاً لنفسه، بل بيته معه بمعنى: انّه في البحر و علىٰ سفينته، فمعه بيته و منزله متىٰ يذهب مع السفينة في البحر، يكون حاله كحال البدوي و شبيه به في موضوعيته لعدم وجوب القصر.

وإن كان له بيت ومنزل و مستقر في أحد البلاد أو القرى، وكانت ملا حته بأن يذهب مع السفينة، و يجيىء الىٰ المنزل، و يكون شغله هذا العمل بالذهاب و العود الىٰ منزله، فيكون هذا القسم من الملاح اشبه بالمكاري، لأنه يبعد من وطنه ومنزله بالسفر ولكن السفر يكون عمله.

و من هذه العناوين المكاري، فالمتعارف فيه من كان له منزل و بيت و مستقر في محل، وله وطن معيّن، ولكن كما قلنا في طي الكلام في مقام ذكر المراد من قوله «لأنّه عمله» أن السفر يكون عمله، و يكون المتعارف في المكارين هذا القسم، لأنّهم يشتغلون بهذا الشغل، والمتعارف من المشتغل بهذا الشغل أن يكون بنائه بأن يذهب من منزله الىٰ الأسفار لحمل الاشخاص أو لحمل مال التجارة وغيرها، ويعود الىٰ منزله، فهو مسافر ويكون هذا السفر شغله و يبعد عن وطنه ومنزله، ولكن يجب

عليه الاتمام لكون السفر عمله .

نعم لو فرض وجود مكارٍ لابيت له يستقر فيه أصلاً، بل يكون ممّن بيته معه، ويكون دائماً من محل الىٰ محل آخر، فيكون شبيهاً بالبدوي، ولكن هذا الفرض خارج عن المكارى المتعارف .

و من هذه العناوين الجمال، و هو مثل المكاري بحسب المتعارف، فإنه أيضاً مع كونه ذا منزل مستقر يخرج من منزله و يعود اليه مع جماله كالمكاري.

ومن هذه العناوين الكري، فهو من يكري نفسه.

فإن أكرى نفسه لمسافات لم تبلغ المسافة الموجبة للقصر، فهو خارج عن موضوع الكري الوارد في أخبار الباب،لأنّ مقتضى هذه الأدلة إخراج هذه العناوين من الادلة الدالة علىٰ وجوب القصر .

فيكون الحاصل أن من يجب عليه القصر مع قطع النظر عن طروّ أحد هذه العناوين، لايجب عليه القصر بل يجب عليه الإتمام إذا طرء عليه أحد منها، فمن لم يكن القصر عليه واجباً ـ مع قطع النظر عن ذلك ـ لاجل جهات أُخرىٰ مثل من كان سفره أقل من المسافة الشرعية، فلا نظر لهذه الادلة اليه، لعدم وجوب القصر عليه من رأس ولو لم يطرء أحد هذه العناوين .

لان الظاهر من هذه الادلة هو كون هذه العناوين بنفسها موجبة للقصر مع قطع النظر عن شرائط أُخرىٰ .

فعلىٰ هذا نقول: إن الكري و كذلك غيره من العناوين المذكورة كالملاّح إذا كان سيرهم أقل من المسافة الموجبة للقصر فيكون خارجاً عن موضوع الكلام في

هذا المقام.

وإن أكري نفسه للمسافات البالغة حد المسافة الموجبة للقصر، فإن كان السفر عمله فهو كالمكاري لأنّ ذلك اعني الكري عمله و تشمله العلة، و إن كان ذلك شغله، و فرض عدم بيت له أصلاً، بل كان كل يوم في محل و لا وطن مستقر له، فهو كالبدوي وان كان ذلك فرضاً نادراً غير واقع.

ومن هذه العناوين الراعي، فإن كان رعيه في أقل من المسافة الموجبة للقصر، مثل أن يرعى الاحشام و الأغنام في حوالىٰ البلد أو القرية، و لم يبعد من محله إلّا الىٰ فرسخ أو فرسخين مثلاً، فيجب عليه الإتمام، لا لكون الرعي شغله، بل لعدم كونه بعيداً عن وطنه بحد المسافة الموجبة للقصر، و هذا القسم هو المتعارف من الراعي.

وإن كان الراعي راعيا و يبعد عن وطنه أزيد من المسافة الموجبة للقصر، و كان الرعي شغله بحيث يكون كل يوم ذاهباً الىٰ المسافة البالغة حد المسافة الشرعية و جائيا كذلك، و يكون السفر عمله، فهو كالمكاري.

و إن كان راعياً و يكون وضع رعيه بأنّه يدخل كل يوم في وادٍ من البوادى فهو كل يوم في وادو محل غير اليوم الآخر، و لامستقر و منزل له أصلاً، فيكون كالبدوي، ولكن هذا القسم غير متعارف في الراعي.

و من هذه العناوين التاجر الّذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق.

و هذا العنوان كان مذكوراً في رواية السكوني فقط والمراد منه يظهر بعد بيان المراد من التاجر و اقسامه.

فنقول: إن التاجر، و هو الّذي يكون شغله التجارة، و بعبارة أُخرىٰ هو الّذي جعل شغله أن يشتري شيئاً أو اشياء بقيمة رخيصة حتىٰ يبعيه بقيمة غالية، وكان هذا شغله فهو علىٰ قسمين: قسم منه هو الّذي يكون شغله ذلك، و يريد الإنتفاع و الفائدة باختلاف الزمان مثل التاجر الّذي يشتري الحنطة مثلاً في الصيف، و يريد أن يبيعها في الشتاء،لأنّ قيمتها رخيصة في الصيف و غالية في الشتاء.

و قسم منه هو الّذي يشتري الأجناس و الأشياء بقيمة، وكان وضع كسبه و تجارته أن يشتري بعض الأجناس في بعض البلاد بقيمة رخيصة حتىٰ يبيعها في بلد آخر بقيمة غالية، فيكون نحو انتفاعه باختلاف الأمكنه، لأنه يطلع علىٰ قيمة الأجناس في أسواق البلاد، فيدري أن قيمة الشيء الفلاني رخيصة في بلدٍ و غالية في بلدٍ آخر، فيشتري في البلد الّذي تكون قيمته رخيصة لأنّ يبيعه في البلد الآخر الّذي تكون قيمته فيه غالية، وإن اتفق تارة انّه يبيع ما اشترى في بلد في هذا البلد لضرورة قيمته غالية بالنسبة الىٰ قيمته الاتي ٱشتريها في هذا البلد، ولكن وضع تجارته وتحصيل النفع منها يكون باختلاف المكان، لا الزمان، و هذا القسم أيضاً يتصور علىٰ قسمين:

القسم الأول: أن يكون وضع تجارة التاجر علىٰ هذا النحو، ولكن يكون بنائه علىٰ اشتراء الاجناس من بلده و إرسالها الىٰ بلد آخر بوسيلة المكاري أو الجمال أو وسائل أُخرىٰ، تكون قيمة الاجناس الاتي ٱشتراها فيها أغلىٰ من قيمة بلده، بدون أن يذهب هو بنفسه مع متاعه و أجناسه، مثلاً يشتري الرمان من قم ويرسله الىٰ طهران بوسيلة المكاري،لأنّ يبيعه وكيله اوعامله مثلاً في الطهران، و هو بنفسه في قم ولم يخرج مع رمانّه الىٰ طهران.

القسم الثاني: انّه يشتري بعض الامتعة من بلد و يسوقه الىٰ بلد آخر بنفسه، فهو يذهب مع متاعه من بلد الىٰ بلد آخر لأنّ يبيع في هذا البلد ما اشتراه في بلده و يكون وضع تجارته بهذا النحو، و بنائه علىٰ الانتفاع من التجارة بهذا الطريق.

إذا عرفت ما هو المراد من التاجر، و عرفت أقسامه، فما يقع الكلام فيه من هذه الاقسام ـ فيما نحن بصدده في هذا العنوان، أعني: التاجر الّذي يدور في تجارته من سوق ـ الىٰ سوق هو القسم الثاني، من القسم الثاني لأنّ المراد من التاجر الّذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق ليس التاجر الّذي يكون وضع تجارته كما فرض في القسم الأوّل ولا القسم الأول، من القسم الثاني.

لانّ قسم الأوّل يكون وضع تجارته باختلاف الزمان لا المكان، فهو في مكان واحد يريد الانتفاع من تجارته باختلاف الأزمنة.

و القسم الأوّل من الثاني أيضاً وإن كان وضع تجارته و الانتفاع منها باختلاف الامكنة، لكن لا يذهب مع متاعه من سوق الىٰ سوق.

فالقابل هو القسم الثاني من القسم الثاني، و هو الّذي أراد الانتفاع من التجارة، و وضعه في تجارته بأن يسوق بنفسه متاعة من سوق بلد الىٰ سوق أخر، و هذا القسم يتصور له أربعة صور.

فتارة يكون وضع تجارة التاجر علىٰ أن يشتري شيئاً من سوق بلد، ثمّ يخرج الىٰ بلد آخر و يبيعه في سوق هذا البلد، سواء كان سوقه كالأسواق المعمولة في زماننا، أو كالأسواق المعمولة سابقاً عند الأعراب، مثل سوق عكاظ، ثمّ يشتري شيئاً من سوق هذا البلد و يذهب الىٰ بلد آخر و يبيعه في سوق هذا البلد، و هكذا.

وتارةً يكون وضع تجارته بأن يشتري شيئاً من سوق بلد و يذهب به الىٰ بلد

آخر، و يبيعه في سوق هذه البلد، و يشتري متاعاً يدري بأن فيه النفع إن ذهب به الىٰ البلد الّذي خرج منه، فيشتري هذه المتاع و يعود الىٰ البلد الّذي خرج منه، و لايسافر الىٰ بلد ثالث، و كان شغله التجارة بهذا النحو، مثلاً يشتري متاعاً من قم ويذهب الىٰ طهران فيبيعه، و يشتري متاعاً آخر من طهران و يعود الىٰ قم و يبيعه فيه، و هكذا.

و تارةً يكون وضعه في التجارة بأن يشترى متاعا أو أمتعة من بلد، و يذهب به الىٰ بلد آخر و يبيعه، و لايشترى شيئاً في هذا البلد للتجارة، بل يعود مجدداً الىٰ البلد الأول، و يشتري أيضاً متاعاً و يذهب به الىٰ ذلك البلدلأنّ يبيعه، و هكذا يكون وضع تجارته بأن يشتري الرمّان من قم و يسوقه بنفسه الىٰ طهران، و يبيعه في سوقه، و يعود الىٰ قم بدون أن يشتري مال التجارة من الطهران، ثمّ يشتري مجددا من قم متاعاً و يعود الىٰ طهرانلأنّ يبيعه، و يكون بهذا النحو وضعه في التجارة.

و تارةً يكون وضع التاجر في التجارة بعكس ذلك بأن يذهب من بلدهيشتري من بلد آخر متاعاً حتىٰ يعود و يبيعه في بلده، مثلاً يخرج من قم و يذهب الىٰ طهران و يشتري متاعاً، و يعود و يبيعه في قم بدون أن يسوق بنفسه من قم الىٰ طهران متاعاً للبيع في طهران.

لا يبعد أن يكون الظاهر من قوله﵇ علىٰ ما في رواية السكوني (التاجر الذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق) هو الصورة الاولىٰ من هذه الصور الأربعة، و هو أن يكون وضع تجارته بأن يشتري الأمتعة من بلد، و يسوقه الىٰ بلد آخر و يبيعه، ثمّ يشتري الأمتعة من هذه البلد، و يذهب الىٰ بلد آخر و يبيعه فيه، و

يشتري فيه أيضاً أمتعة لأنّ يبيعها في سوق آخر، فهو يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق بدعوى كون الظاهر من سوق الىٰ سوق هو هذا.

ولكن إذا راجعنا الىٰ العرف، و نحاسب بالذوق العرفي نرىٰ عدم الفرق بين هذه الصور الأربعة، بل يصدق علىٰ كلها بأنّه تاجر يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق.

فإمّا أن يدور في تجارته من بلد الىٰ بلد آخر، و منه الىٰ بلد ثالث، و هكذا كما فرض في الصورة الاولىٰ.

أو يدور في تجارته بأن يسوق متاعاً من بلد الىٰ بلد، و يبيعه فيه، و يشتري متاعاً آخراً من هذا البلد و يبيعه في البلد الأوّل بعد العود كالصورة الثانية.

أو يدور في تجارته بأن يشترى متاعاً و يسوقه بنفسه من بلده الىٰ سوق بلد آخر، و يبيعه و يعود الىٰ بلده، و يشتري مجدداً متاعاً، و يذهب الىٰ البلد الآخر هكذا كالصورة الثالثة.

أو يدور في تجارته بأن يخرج من بلد، و يدخل في بلد آخر، و يشتري من سوقه متاعا، و يبيعه في بلده، و يكون بهذا النحو وضع تجارته كالصورة الرابعة.

ففي كل هذه الصور يصح أن يقال: هو تاجر يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق، و لاإشكال في عدم صدق هذا العنوان علىٰ الشخص بمجرد فعل ذلك مرة، بل لابدّ و أن يكون بحيث يعد شغله وتجارته الدور من سوق الىٰ سوق، فيدخل علىٰ ماامر في هذا العنوان هذه الصور الأربعة.

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في انّه هل يكون العنوان المأخوذ ـ أعني: التجارة ـ

دخيلاً في ثبوت هذا الحكم أعني: عدم وجوب القصر، بل وجوب الإتمام، أم لا يكون دخيلاً ؟

فإن فرض أن أحداً في شغله و حرفته و صناعته يخرج من بلده الىٰ بلد آخر، و يشتغل بصنعته، ويعود الىٰ بلده، و يكون ذلك شغله و وضع شغله، كالتجار الذين يكون وضع تجارتهم بالخروج من محل الىٰ محل آخر و يشتغل بشغله و يعود الىٰ محله، ثمّ يخرج الىٰ بلد آخر، و هكذا.

فهل يمكن أن يقال بدخول مثل هذا الشخص في العنوان الماخوذ في رواية السكوني، و هو قوله عليه السلام (التاجر الّذي يدور) الخ أولا ؟

اعلم أن غرضنا هو أن عنوان التاجر الّذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق أولاً يشمل التاجر الّذي يكون وضع تجارته با حد انحاء الأربعة المتصورة المتقدمة أم لا، و ثانياً بعد ثبوت وجوب الإتمام لهذا العنوان، فهل يشمل هذا العنوان لمن كان له صنعة و حرفة كالنجار و الخياط أو غيرهما، و كان وضع كسبه بأن يسافر الىٰ محلٍ او محلات، ويعمل عمله، و ينتفع من عمله، و يكون نحو شغله يدور من سوق الىٰ سوق أولا يشمل له، بل يختص بخصوص التاجر الّذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق جموداً علىٰ ظاهر العنوان الماخوذ في رواية السكوني .

و بعبارة أُخرىٰ مع قطع النظر عن التعليل الوارد في بعض روايات الباب بقوله عليه السلام «لأنه عملهم» و مع قطع النظر عن شمول هذه العلة لهذه الصور.

يكون الكلام في أن عنوان «التاجر الّذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق» الوارد في رواية السكوني بعد فرض صحة سندها، هل يشمل لكل هذه الصور الأربعة المتقدمة، و هل يشمل غير التاجر الّذي يكون وضع حرفته وصنعته

مثل هذا التاجر، أعني يكون في حرفته و صناعته و خياطته يدور من سوق الىٰ سوق ؟

بل وهل يمكن أن يقال: بشموله لكل من يشتغل بالسفر بهذا النحو، بأن يذهب من بلده الىٰ بلد آخر و يجيء وهكذا، ولولم يكن تاجراً، ولا كاسبا، ولاذي حرفة و صنعة، مثل من يكون بنائه بأن يخرج مثلاً من النجف الأشرف الىٰ كربلاء للزيارة، فيكون دائماً مشتغل بهذا العمل يذهب و يجيء، و يجيء و يذهب .

أولا يمكن أن يقال بشمول هذا العنوان لهذه الفروض .

إعلم انّه كما قلنا يمكن دعوى شمول هذا العنوان في نظر العرف للصور الأربعة المتقدمة في التاجر الّذي يذهب للتجارة، و إن كان لايبعد دعوى كون المتبادر من قوله (تاجر يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق) لخصوص الصورة الاولىٰ من الصور الاربعة المتقدمة، ولكن العرف يلقى الخصوصية، أعني: خصوصية كون دوره من سوق بلد الىٰ سوق بلد، ومنه الىٰ سوق بلد آخر و هكذا، بل يكفي كون دوره من سوق الىٰ سوق اعني: من بلد للتجارة الىٰ آخر، للبيع و الشراء .

و كذلك مثل أصحاب الحرف و الصناعات، فإنهم أيضاً يعطون عملهم، و ياخذون بدلاً بعنوان المعاوضة أو الاجرة من الأشخاص، فانّهم أيضاً داخلون، لعدم الخصوصية في نظر العرف لخصوص التاجر، فيشمل العنوان لكل من يكون تجارته و حرفة و صنعته و كسبه بهذا النحو.

وأمّا غير ذلك، كمن كان عمله ذلك، لكن لا بهذه العناوين مثل من يذهب من النجف الىٰ كربلاء للزيارة و يعود، و هكذا يكون عمله، فشمول هذا العنوان له مشكل، بل نقول بعدم شمول هذا العنوان له، هذا حال هذا العنوان، اعني: التاجر

الّذي يدور في تجارته من سوق إلىٰ سوق.

و هنا كلام آخر، وهو أن وجوب الإتمام و عدم وجوب القصر علىٰ صاحب هذا العنوان ـ أعني: التاجر الّذي يدور في تجارته ـ و من كان بحكمه بعد الغاء الخصوصية، يكون في ما كان ذلك شغل الشخص دائماً، أو يكفي في وجوب الإتمام عليه في السفر مجرد كون ذلك شغله و إن كان مرة واحدة، أولا يلزم كون شغله دائماً الدور من سوق الىٰ سوق، و إن لم يكف في صدق هذا العنوان عليه وقوعه منه مرة واحدة، ولازم ذلك كفاية ذلك العنوان في وجوب الإتمام بمجرد كون ذلك شغله ولو كان في بعض السنة مثلاً ستة اشهر من كل سنة، و لايعتبر أن يكون مشتغلاً بهذا العمل في تمام السنة، أولا يكفي ذلك ؟

الاقوىٰ كفاية ذلك لصدق هذا العنوان عليه عرفا ولو في بعض السنة .

الجهة الثالثة: هل يعتبر في هذه العناوين المذكورة في رواية زرارة «المكاري الخ» أن يكون حصول هذه العناوين للشخص في سفر لو لم تكن هذه العناوين يكون القصر واجبا عليه أولا يلزم ذلك، مثلاً يلزم أن يكون حصول عنوان المكاراة للمكاري بالسفر الّذي لو لم يوجب الشارع الإتمام علىٰ المكاري، كان الواجب عليه القصر، أولا يعتبر ذلك، بل يكفي تحقق عنوان المكاراة و اتصافه بكونه مكاريا علىٰ أي وجه إتفق .

و بعبارة أخرىٰ تارةً يبني الشخص علىٰ المكاراة، و يسافر أسفاراً بهذا القصد حتىٰ يقال في حقه كونه مكاريا، وكانت هذه الاسفار الّتي صدرت منه من الأسفار الّتي كان الواجب عليه القصر فيها لولا عنوان كونه مكاريا، مثل أن يكون سفره في غير المعصية، و مع القصد، و في أزيد من المسافة الشرعية، و هكذا بحيث

يكون أسفاره جامعة لجميع شرايط القصر غير شرط عدم كونه مكاريا، بحيث لو لم يكن مكارياً يكون الواجب عليه القصر .

و تارةً يسافر المكاري أسفاراً يحصل له عنوان كونه مكاريا عند العرف، ولكن كانت أسفاره بحيث لايجب عليه القصر ولو مع قطع النظر عن كونه مكاريا، مثل ما إذا كان سفره في ما دون المسافة، أو بلا قصد، أو في المعصية و كون مكاراته في هذا القبيل من الأسفار .

فهل يعتبر في وجوب الإتمام علىٰ المكاري أن يكون حصول هذا العنوان له من قبيل الأوّل .

أو يكتفى في وجوب الإتمام عليه حصول هذا العنوان له و إن كان بنحو الثاني، و يتفرع علىٰ ذلك فروع :

الفرع الأول: من يكون مكاريا، ولكن كانت مكاراته في سفر المعصية، مثل أن يكون شغله المكاراة لحمل الخمر مثلاً من محل الىٰ محل آخر دائماً، و لذا يكون سفره سفر المعصية، فاذا أراد أن يكري دوابه و يعمل عمله في سفرلم يكن معصية فهل يجب عليه القصر في هذا السفر أو يجب عليه الإتمام .

فإن قلنا بأنّه يعتبر في المكاري كون حصول هذا العنوان له في سفر لو لم يكن عنوان المكارة يجب عليه القصر، فلابدّ من أن يلتزم بوجوب القصر عليه لا الإتمام، لأن في هذا الفرع هذا المكاري بعد كون مكاراته في سفر المعصية لم يكن الواجب عليه القصر لو لا عنوان المكاراة، بل ولو لم يكن مكاريا كان الواجب عليه الإتمام أيضاً لكون سفره معصية .

وإن قلنا بعدم إعتبار ذلك، وكفاية حصول عنوان المكاراة للمكاري بأي

وجه إتفق، فيجب عليه الإتمام، لأنه في هذا السفر مكاريا، و يجب الإتمام على المكاري.

الفرع الثاني: إذا كان حصول عنوان المكاراة للمكاري في المسافة التي لم تبلغ حد المسافة الموجبة للقصر، مثل مكاري الّذي يشتغل بشغل المكاراة في فرسخين أو ثلاثه فراسخ، فهل يجب عليه القصر إذا سافر في عمله ـ أعني: في المكاراة ـ الى المسافة البالغة حد القصر، أو يجب عليه الإتمام.

فإن قلنا بلزوم حصول هذا العنوان للمكاري في السفر الّذي يجب عليه القصر لولا حيث المكاراة، فلا يجب عليه الإتمام، لأنه ليس من مصاديق المكاري الذي يجب عليه الإتمام على هذا.

و إن لم نقل بذلك فيجب عليه الإتمام، لأنه مكارو عمله السفر، وهذا السفر سفر في عمله والسفر عمله.

الفرع الثالث: لو إشتغل المكاري بهذا الشغل، لكن فرض كون إشتغاله بهذا العمل في السفر بلاقصد المسافة الشرعية و إن فرض بلوغه بحد المسافة الشرعية، لكن كان غير قاصد للمسافة الشرعية الموجبة للقصر، ثمّ اتفق أن يسافر في عمله سفراً مع القصد الى المسافة الموجبة للقصر، فهل يجب عليه القصر أو الإتمام ؟

يمكن أن يقال: بوجوب القصر عليه بدعوى كون مكاراته قبل هذا السفر في غير السفر الّذي لو لم يكن مكارياً كان الواجب عليه القصر، بل كان شغله في الأسفار لو لم يكن مكارياً لايجب القصر عليه لعدم كونه قاصد المسافة، وادعاء كون حصول المكاراة له في الأسفار الّتي لو لم يكن عنوان المكاراة كان القصر عليه لازماً في صدق المكاري الّذي يجب عليه الإتمام في السفر.

و يمكن أن يقال بوجوب الإتمام عليه في هذا السفر، لكونه مكارياً و قد سافر في عمله، فالسفر عمله، و لا يلزم في صدق المكاري عليه ما قلت.

إذا عرفت هذه الفروع الثلاثة .

فنقول: هل نلتزم بأن الإتمام واجب في السفر علىٰ المكاري الّذي كان من قبيل الأوّل فقط ؟

أو نقول: بعدم لزوم ذلك، بل يكفي كونه مكارياً في وجوب الإتمام عليه في السفر باي وجه حصل هذا العنوان

أما منشأ أن يقال بالإحتمال الأوّل فهو تارةً بأن يقال: إن الظاهر من عدم وجوب القصر علىٰ المكاري و اخواته المذكورة في الرواية، هو كل مكارٍ يكون الواجب عليه القصر في السفر لو لا هذا العنوان، لكون الشرط في المسافر الّذي يكون الواجب عليه القصر لولا طروّ هذه العناوين، هو عدم كونه واجداً لأحد هذه العناوين، فعلىٰ هذا كل من يجب عليه القصر في السفر لولا هذه العناوين لايجب عليه القصر لأجل هذه العناوين، فلابدّ من كون المراد هو تأثير هذه العناوين في عدم وجوب القصر في ما لو لم تكن هذه العناوين لكان الواجب هو القصر، فمن صار مكارياً في الأقل من المسافة، أو في سفر معصية، أو في السفر الّذي كان غير قاصد فيه الىٰ المسافة مثلاً، لايجب عليه القصر ولولم تكن هذه العناوين، فلم يكن في هذا السفر الّذي يسافر في عمله علىٰ وجه الحلال، أو مع القصد، أو في الأزيد من المسافة الشرعية الإتمام، لأنه لم يكن معنونا في هذا السفر بعنوان المكاري الّذي لايجب عليه القصر، لكون المراد من المكاري الّذي يجب عليه الإتمام في السفر، هو المكاري الّذي صار مصداقاً لعنوان المكاري الّذي لو لم يكن في البين حيث المكاراة

كان القصر عليه واجباً.

فان كان الوجه في اعتبار كون المكاري الواجب عليه الإتمام كون حصول مكاراته في الأسفار الّتي لو لم يكن عنوان المكاراة لكان الواجب عليه القصر هذا الوجه.

ففيه: إن حصول عنوان المكاراة، و إن كان للمكاري في غير الأسفار الّتي لو لم يكن عنوان المكاراة كان الواجب عليه الإتمام إمّا لكون السفر معصية كالفرع الأول، أو في الأقل من المسافة الشرعية كالفرع الثاني، أو لكونه غير قاصد الىٰ المسافة كالفرع الثالث، ولكن بعد حصول المكاراة مرة و إطلاق المكاري علىٰ الشخص، فيقال: إن في هذا السفر الّذي يسافر الشخص في عمله، و يكون السفر واجداً لشرائط القصر لولا عنوان المكاراة، فهو المكاري و قد سافر في عمله و عمله السفر، فلا وجه لوجوب القصر عليه في هذا السفر،لأنّ في هذا السفر لو لم يكن عنوان المكاراة كان الواجب عليه القصر، و لاحتاج في وجوب الإتمام و عدم وجوب القصر علىٰ المكاري الاّ صدق المكاري عليه، و كون سفره واجداً لشرائط القصر لولا المكاراة، و في ما أنشأ من هذا السفر الجديد يكون كذلك، فيجب عليه الإتمام، فهذا الوجه لايكفي لاعتبار حصول المكاراة في السفر الواجد لشرائط القصر لولا المكاراة.

ولكن يمكن أن يقال في توجيه هذا الإحتمال: بأن الظاهر من رواية زرارة و هو عدم القصر علىٰ الطوائف الأربعة في سفر كانوا أو حضر، معناه وجوب الإتمام علىٰ من يجب عليه القصر لو لا هذه العناوين،لأنّ المستفاد من الرواية هو عدم القصر عليهم في السفر الشرعي، ففي السفر الشرعي ـ و هو السفر الّذي يجب القصر

فيه في حد ذاته ـ اعتبر عدم كون هذا السفر سفر المكاراة و اخواتها، فلازم ذلك وجوب الإتمام عليهم في السفر الّذي لو لم تكن هذه العناوين لكان الواجب علىٰ المسافر القصر، ثمّ بعد ذلك علّل عدم وجوب القصر عليهم بكونه عملهم، و المراد من مرجع الضمير في قوله «لكونه عملهم» هو السفر المذكور في صدر الرواية، فاذا كان مرجع الضمير السفر المذكور في الصدر، و المراد منه كما قلنا هو السفر الشرعي، فيكون معنىٰ العلة عدم وجوب القصر عليهم لكون السفر الشرعي عملهم، فيكون الحاصل من الرواية انّه إذا كان المكاري عمله السفر الشرعي، فليس عليه القصر بعد حصول هذا العنوان.

فيستفاد ممّا قلنا أن المكاراة إن حصلت في السفر الشرعي و كان عمل الشخص، فيجب عليه الإتمام في سفر كان أو حضر، فاذا حصلت المكاراة في غير السفر الشرعي، و كان عمله غير السفر الشرعي مثل موارد الفروع الثلاثة فلا يجب عليه الإتمام، لعدم كون مكاراته و عملية السفر في الأسفار الشرعية الموجبة للقصر، وفي هذا السفر الّذي انشأ منه و إن كان سفراً شرعياً ولكن لم يصر بعد معنونا بعنوان المكاري الواجب عليه الإتمام، هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه الاحتمال الأوّل.

و أمّا ما يمكن أن يقال وجهاً للاحتمال الثاني، و هو عدم إعتبار حصول عنوان المكاراة للمكاري في خصوص الاسفار الشرعيه الّتي لو لا عنوان المكاراة كان الواجب عليه القصر، بل يكفي صرف حصول عنوان المكاراة علىٰ أي وجه حصل.

فهو أن يقال: بأن المستفاد من الرواية ليس الا وجوب الإتمام علىٰ المكاري في سفر كان أو حضر، و علىٰ فرض كونه أراد من السفر المذكور في الرواية السفر الشرعي، يكون المراد هو عدم وجوب القصر علىٰ المكاري في سفر لو لم يكن

عنوان المكاراة كان القصر عليه واجباً،لأنّ السفر عملهم، فيعتبر بمقتضى التعليل كون السفر عملهم، و أمّا لزوم صيرورة السفر عملهم و حصول العملية في أسفار لو لم يكن عمل المكاراة لكان القصر عليهم واجبا، وكون تعنونهم بهذا العنوان في خصوص هذا النحو من الاسفار، فلا دلالة في الرواية علىٰ ذلك .

و كون مرجع الضمير في قوله «لانه عملهم» السفر الّذي يجب فيه القصر لولا المكاراة حتىٰ يصير موجباًلأنّ يكون حصول العملية اعني عمل المكاراة، في خصوص هذا القسم من السفر، لا وجه له،لأنّ الضمير راجع الىٰ لفظ السفر المذكور في صدر الرواية، ولو فرض معناه أن يكون السفر الموجب للقصر مع قطع النظر عن المكارة اما لايلزم أن يكون مرجع الضمير في قوله «لانه» هو السفر بتمام خصوصياته، بل يكون المرجع نفس السفر، و هو أعم من السفر الموجب للقصر و غيره، ففي الفروع الثلاثه يجب الإتمام علىٰ المكاري إذا سافر للمكاراة في سفر لم يكن معصية ويكون في ازيد من المسافة ويكون مع القصد .

إذا عرفت هذين الاحتمالين و ما يمكن أن يقال وجهاً لهما، فما هو الحق في المقام ؟ و ما ينبغي أن يقال ؟ فهل نا خذ بالاحتمال الأوّل أو بالأحتمال الثاني؟

ثمّ انّه يقع الكلام في جهة أُخرىٰ، وهي أن المكاري إذا أقام في بلده أو بلد آخر عشرة أيّام، فهل يجب عليه القصر إذا أنشاء سفراً جديداً بعد هذه الإقامة أم لا؟

أمّا ما نقل من الفقهاء رضوان الله عليهم :

فالمنقول من ابن ابي عقيل هو انّه لم يجعل المكاري و غيره من جملة مستثنيات حكم وجوب القصر في السفر أصلاً .

و أمّا غيره فبعضهم قال: بأن المكاري إذا أقام في بلده عشرة أيّام يجب عليه القصر إذا أنشأ سفراً بعد ذلك، بل إدعى بعض الاجماع عليه، و ألحق بعضهم غير بلد المكاري ببلده إذا أقام في غير بلده عشرة أيّام، غاية الأمر اعتبر بعضهم في غير بلده الاقامة مع النية، بمعنى: أنّه إذا اقام المكاري في غير بلده عشرة أيّام مع نية الإقامة، فيجب عليه القصر في السفر الجديد الّذي ينشأ بعد الاقامة، و بعضهم لايعتبر النية، و بعضهم ألحق بعشرة أيّام الاقامة ثلاثين يوما متردداً من انقطاع حكم المكاراة أعني: وجوب الإتمام، وانه يجب القصر إذا سافر بعد ذلك، و بعضهم قالوا بالحاق العشرة الحاصلة بعد التردد ثلاثين يوماً باقامة العشرة في بلده.

إذا عرفت هذه الاقوال فنقول:

إنّه روى[1] الشّيخ باسناده عن سعد عن ابراهيم بن هاشم عن ابن مرار عن يونس بن عبد الرحمن عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ قال: «المكاري إذا لم يستقر في منزله الاخمسة أيّام، أو أقل قصر في سفره بالنهار، وأتم صلوٰة الليل، و عليه صيام شهر رمضان، فإن كان له مقام في البلد الّذي يذهب اليه عشرة أيّام او اكثر قصر في سفره وأفطر».

وظاهر المراد من هذه الرواية ـ بعد كون المراد من كونه (في منزله) أعني: في بلده و وطنه، وكون الظاهر من (او أقل) هو الأقل من خمسة أعني: أربعة أو ثلاثة أو يومين أو يوماً، و ماقا له بحر العلوم ﷺ: من كون المراد (من أقل) هو الأقل من العشرة حتىٰ كان المراد انّه إذا لم يستقر في منزله خمسة، أو أقل من عشرة يعنى ستة

---

١ ـ الرواية ٦ من الباب ١٢ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

أيّام أو سبعة أو ثمانية أو تسعة، خلاف الظاهر ـ هو أن المكاري إن لم يستقر في منزله ووطنه الاخمسة أيّام، أو أقل من خمسة أيّام، قصر في سفره بالنهار، واتم بالليل، وعليه صوم شهر رمضان، و ان كان له مقام في البلد الّذي يذهب اليه عشرة أيّام واكثر، قصر في سفره و أفطر، و الظاهر من قوله «البلد الّذي يذهب اليه» هو غير بلده.

فان كنا نحن وظاهر الروايه، يكون المستفاد منها حكمين:

الحكم الأول: أنّه إذا لم يستقر المكاري في بلده خمسة أيّامٍ أو أقلّ وجب عليه في سفره القصر في الصّلوٰة النهارية، و إتمام الصّلوٰة الليلية ،يعني: العشاء، و وجوب الصوم عليه، و هذا ممّا لم يقل به احد أعني: لاقائل بالتفصيل بين الصّلوٰة النهارية فيقول بوجوب القصر فيها و بين الصّلوٰة الليلية فيقول بوجوب الإتمام فيها، و لاقائل بوجوب الصوم إذا لم يستقر المكاري في منزله إلّاخمسة أيّامٍ أو أقل منها بهذا التفصيل، أعني: لم يكن قائلاً بأنّ المكاري إذا أقام في منزله يوماً أو يومين الىٰ خمسةٍ له هذا الحكم مع هذا التفصيل.

الحكم الثاني: أنّه إذا كان للمكاري مقام في غير بلده عشرة أيّامٍ أو أكثر وجب عليه القصر و الإفطار في سفره، و الظاهر من عبارة الرواية وجوب القصر و الإفطار عليه في السفر الّذي يذهب فيه الىٰ البلد الّذي يذهب اليه، فتكون إقامة عشرة أيّامٍ من قبيل الشرط المتأخّر لوجوب القصر والإفطار عليه، لأنّ الظاهر وجوب القصر و الإفطار عليه في السفر الّذي يذهب فيه الىٰ البلد الّذي يذهب اليه.

و يمكن حمل وجوب القصر والافطار علىٰ ما بعد إقامة عشرة أيّام، فيكون المعنىٰ انّه إذا أقام في البلد الّذي يذهب اليه فيجب عليه في السفر الّذي ينشا بعد

الإقامة القصر و الافطار عليه، ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر، و هذا حاصل مايستفاد من هذه الرواية في حد ذاتها.

و روىٰ ابن بابويه بسنده[۱] عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المكاري إذا لم يستقر في منزله إلّا خمسة أيّام أو أقل قصّر في سفره بالنهار، و اتّم الصّلوٰة الليل، و عليه صوم شهر رمضان، و إن كان له مقام في البلد الّذي يذهب اليه عشره أيّام أو اكثر وينصرف الىٰ منزله و يكون له مقام عشرة أيّام أو اكثر قصر في سفره وافطر».[۲]

و هذه الرواية زادت في اشتراط وجوب القصر و الافطار علىٰ المكاري شرط آخر، و هو أن يكون له أقامة عشرة أيّام مضافاً الىٰ اقامة عشرة أيّام في البلد الّذي يذهب الية فحاصله اعتبار اقامتين.

الاّ أن يقال، كما قال بحر العلوم رحمه الله: بأن واوفى «وينصرف الىٰ منزله» كان «أو» فيكون المراد انّه اذا أقام عشرة أيّام في البلد الّذي يذهب اليه أو في بلده، يجب عليه القصر و الافطار، ولكن هذا خلاف ظاهر المنقول من الرواية.

واشكال كون حكم الصدر ممّا لم يقل به أحد واشكال دخل اقامه العشرة في وجوب القصر والافطار بنحو الشرط المتاخر يجرى في هذه الرواية أيضاً.

مضافاً الىٰ أن المستفاد من هذه الرواية، بعد اعتبار الاقامتين في وجوب

---

۱ ـ سندالصّدوق ابن بابويه قدس سره الى عبد الله بن سنان، علىٰ ماذكر في مشيخته، عن ابيه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن ايوب بن نوح الكوفي عن ابن ابي عمير البغدادي عن عبد الله بن سنان.

۲ ـ الرواية ۵ من الباب ۱۲ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

القصر، هو اعتبار الإقامة في وجوب القصر بنحو الشرط المتقدم بالنسبة الىٰ إقامة العشرة في البلد الّذي يذهب اليه، واعتبارها بنحو الشرط المتأخر بالنسبة الىٰ اقامة الّتي تحصل في بلده بعد سفره،لأنّ الظاهر من الرواية وجوب القصر بين الاقامتين لا بعد هما.(١)

ورواه الشّيخ في موضع آخر(٢) من كتاب التهذيب باسناده عن محمد بن احمد بن يحيىٰ عن ابراهيم بن هاشم عن اسماعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله قال: سألته عن حد المكاري الّذي يصوم ويتم، قال: ايماّ مكار أقام في منزله، أو في البلد الّذي يدخله أقلّ من مقام عشرة أيّام وجب عليه الصيام و التمام ابداً، و إن كان مقامه في منزله أو في البلد الّذي يدخله اكثر من عشرة أيّام فعليه التقصير و الافطار.

والمستفاد من هذه الرواية هو أن السائل كان سئواله راجعاً الىٰ أصل فهم حدّ المكارى الّذي يجب عليه في السفر اتمام الصّلوٰة و اتيان الصوم، فاجاب عنه، وكان حاصل جوابه هو أن كل مكارٍ اقام في منزله أو في بلد غير بلده اقل من عشرة أيّام فيجب عليه الصيام و اتمام الصّلوٰة ابداً، وإن كان مقامه في منزله أو في البلد الآخر الذي يدخله اكثر من عشرة أيّام يجب عليه التقصير و الافطار.

---

١ ـ اقول: ولكن الظاهر من الشرط والجزاء إذا كان الجزاء مذكوراً بعد الشرط ولم يصرح بتقدمه وجوداً علىٰ الشرط، هو تاخر الجزاء بحسب الوجود عن الشرط، ووجوب ايجاده بعد حصول الشرط كما يقتضي طبع الاولى في كل شرط وجزاءٍ، و المقام كذلك، لانه قال بعد ذكر الشرط واعتباره، بوجوب القصر والافطار كما يرىٰ من ظاهر الرواية، فتأمل. (المقرّر)

٢ ـ الرواية ١ من الباب ١٢ من ابواب صلوٰة المسافر من الوسائل.

فهذه الرواية سالمة عما كان مورد الإشكال في الروايتين الاوليتين، و ظاهر هذه الرواية بل صريحها عدم الفرق بين إقامة العشرة في بلده وبين غير بلده وكفاية إقامة واحدة، وعدم جوب القصر إذا لم تكن الإقامة ازيد من العشرة.

و إن قيل: إن الفقرة الاولىٰ من الروايه تدلّ علىٰ وجوب الإتمام في الاقل من العشرة، و الفقرة الثانية تدلّ علىٰ وجوب القصر في صورة إقامة ازيد من العشرة، فحكم نفس العشرة غير مذكور في الرواية،لأنّ الرواية تعرضت لاقل منها ولأزيد منها.

نقول: بأنّ عدم التعرض لنفس العشرة، و بيان الاقل منها و الاكثر منها، لعله كان من باب ندرة اتفاق كون المقام في نفس العشرة لا انقص منها و لاازيد منها، بل غالباً يكون المقام إمّا الأقل منها أو الأكثر، فتعرض لحكم الغالب، ويستفاد حكم نفس العشرة أيضاً،لأنّ بعد الحكم بكون المقام في الاقل من العشرة موجب للاتمام، و كانت الفقرة الثانية في الحقيقة مفهوم الفقرة الاولىٰ، فيكون المعنىٰ: انّه يجب علىٰ المكاري القصر إذا أقام في بلده أو غير بلده عشرة أيّام و أكثر.

ثمّ إنّه إذا عرفت حال هذه الروايات الثلاثة، و مقدار دلالتها، و الكلام الراجع اليها، فنقول: إن بحر العلوم﵀ ادعىٰ القطع بكونها رواية واحدة.

وما يخطر بالنظر البدوي قبل التأمل، و إن كان هو الظن بكونها رواية واحدة و أن عبدالله بن سنان رواي الرواية، سمعها عن أبي عبدالله ﷺ، غاية الأمر الراوي عنه تارةً كان يونس بن عبد الرحمن، و تارةً يكون ابن ابي عمير لانّها سمعا الرواية عن عبدالله بن سنان، و الرواية الثالثة الّتي يكون في سندها يونس عن بعض رجاله ولم يذكر المعصوم الّذي يروي الرواية عنه، يكون المراد من بعض رجاله أيضاً

عبدالله بن سنان، والمعصوم المضمر فيها يكون اباعبدالله عليه السلام خصوصاً مع كون جل روايات يونس بن عبد الرحمن عن عبدالله بن سنان.

ولكن بعد مانرىٰ من الاختلاف بين الرواية الثالثة و بين الاولىٰ والثانية لاشتمالها علىٰ حكم غير مذكور في الرواية الثالثة، و هو وجوب القصر في خصوص الصّلوٰة النهارية والإتمام في الصّلوٰة الليلية يعني: العشاء، و وجوب الصوم علىٰ من أقام في بلده خمسة أيّام وأقل من ذلك، والحال أن مقتضى الرواية الثالثة وجوب الاتمام مطلقاً، و وجوب الصوم علىٰ مطلق المكاري الّذي أقام في بلده أقل من عشرة أيّام، فمع هذا الاختلاف فالالتزام بكون هذه الروايات رواية واحدة بعيد جداً.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأن في المقام يكون كلاماً في الروايات علىٰ تقدير كونها رواية واحدة، و كلاماً علىٰ تقدير كونها روايات ثلاثة، نذكر بعد ذكر دلالتها.

و أمّا دلالتها فقد عرفت بطريق الاختصار ان الرواية الاولىٰ تدلّ علىٰ وجوب القصر في الصّلوٰة النهارية، والإتمام في الليلية، و وجوب الصوم إذا كانت إقامة المكاري في بلده خمسة أيّام أو أقل، و هذا ممّا لا قائل به بين الفقهاء بهذا النحو، اعني: بالتفصيل بين صلوٰة النهار و بين صلوٰة الليل، و الصوم في خمسة أيّام و اقل اعني: في أربعة أيّام أو ثلاثة أيّام أو يومين أو يوم واحد، و يدلّ ذيلها علىٰ وجوب القصر علىٰ المكاري في السفر والافطار اذا أقام في البلد الّذي يذهب اليه عشرة أيّام أو اكثر، مع ما قلنا من أن الصدر بيّن حكم المنزل و الذيل راجع الىٰ حكم غير بلده، و ما قلنا من أن سياق العبارة يقتضى كون إقامة عشرة أيّام شرطاً متاخراً لوجوب القصر والافطار.

ورواية الثانية صدرها يكون مثل صدر الرواية الاولىٰ و يستفاد منه ما يستفاد منه، و ذيلها أيضاً مثل ذيلها غاية الأمر اعتبر في ذيلها الاقامتين في وجوب القصر و الافطار لا إقامة واحدة.

إلّا أن يقال: بكون الرواية في مقام بيان حكم المكاري الّذي كان دأبه في المكاراة علىٰ تحويقيم عشرة أيّام في بلده و يسافر، و يقيم في البلد الّذي يسافر اليه عشرة أيّام ثمّ يرجع الىٰ وطنه و هكذا، فتكون الرواية من قوله «وان كان له مقام في البلد الّذي يذهب اليه عشرة أيّام أو اكثر و ينصرف الىٰ منزله و يكون له مقام عشرة أيّام أو اكثر قصر في سفره وافطر» بيان لهذا الحكم.

فيكون المراد من هذه العبارة و إن كان للمكاري مقام في البلد الّذي يذهب اليه عشرة أيّام أو اكثر وينصرف الىٰ منزله، ويكون له مقام عشرة أيّام أو اكثر اعني: يكون وضع مكاراته بالاقامة عشرة أيّام اواكثر في بلده والبلد الّذي يذهب اليه، فيجب عليه القصر والافطار، فعلى هذا تكون هذه الرواية معترضة لهذا الحكم، لا أن تكون في مقام بيان وجوب القصر والافطار علىٰ المكاري إذا اتفقت له اقامتان، فلايرد علىٰ هذه الرواية اشكال باعتبار الاقامتين حتىٰ يقال لاقائل باعتبار الاقامتين في وجوب القصر والافطار، مضافاً الىٰ انّه علىٰ تقدير دلالتها علىٰ اعتبار الاقامتين فهي معارضة مع الروايتين الآخرتين علىٰ تقدير عدم كون هذه الروايات الثلاثة رواية واحدة.

و أمّا الرواية الثالثة: فهي سليمة من الإشكال الوارد علىٰ صدر الرواية الاولىٰ والثانية لعدم وجود ما في صدر الروايتين من التفصيل فيها، و عدم كون صدرها متعرضاً لبلده وذيلها للبلد الّذي يذهب اليه، و لم يكن فيها الإشكال في

الأزيد من خمسة أيّام الىٰ عشرة أيّام، و أن ما بينها داخل في حكم الخمسة و أقل، أو في العشرة و اكثر، بل هذه الرواية تدلّ علىٰ أن الإقامة في البلد أو في البلد الّذي يذهب اليه إن كان أقل من عشرة يجب الإتمام، و إن كانت الإقامة في بلده أو في غير بلده اكثر من عشرة يجب القصر و الافطار.

و يحتمل في هذه الرواية احتمالان:

الاحتمال الاوّل: أن يقال، كما قلنا في الرواية الثانية، من احتمال كون الرواية متعرضة لحكم أصل المكاري الّذي يجب عليه الإتمام، لاباعتبار اسفاره بل باعتبار أصل نحو مكاراته، و أن السؤال راجع الىٰ أن المكاري الّذي يكون موضوع حكم وجوب الاتمام في السفر هو أي مكارٍ من اقسام المكاري، و كان جواب الامام عليه السلام راجعاً الىٰ أن كل مكارٍ يكون في مكاراته دائماً علىٰ أن يتوقف في بلده أو البلد الّذي يذهب اليه أقل من عشرة أيّام فهو موضوع لحكم الإتمام في السفر، واي مكارٍ يكون دابه في هذه الحرفة الإقامة عشرة أيّام او اكثر في بلده، أو البلد الّذي يذهب اليه، فهو خارج عن موضوع حكم المكاري، و يكون الواجب عليه القصر والافطار في السفر، فعلىٰ هذا الاحتمال يكون السؤال و الجواب راجعاً الىٰ كل مكارٍ يكون بنائه دائماً علىٰ الإقامة اكثر من عشرة أيّام أو أقل، فالاول يجب عليه القصر، والثاني يجب عليه الإتمام.

و هذا الاحتمال و إن كان مؤيّدا بقوله في الرواية «ابداً» بعد قوله «وجب عليه الصيام و التمام» لأنّ الظاهر هو وجوب الاتمام والصيام عليه ابدا، و يجب الصيام و التمام علىٰ المكارى ابدا إذا كان دابه هو الإقامة مطلقاً أقل من عشرة أيّام في منزله أو في البلد الّذي يذهب اليه، فمن هنا نكتشف كون السؤال و الجواب راجعاً الىٰ من

يكون وضع مكاراته علىٰ الاقامة أقل من العشرة في بلده أو البلد الّذي يدخله، فيجب عليه الإتمام و الصيام، و من يكون وضع مكاراته علىٰ الاقامة اكثر من العشرة في بلده أو البلد الّذي يدخله، فيجب عليه القصر و الافطار، والحاصل كون «ابدا» قرينة علىٰ كون السؤال و الجواب عن حد المكاري، و الجواب عمن يكون وضعه دائماً علىٰ النحوين المذكورين في الرواية.

ولكن يبعّد هذا الاحتمال لسان الرواية بمقتضى التعبير فيها «ايما مكارٍ أقام في منزله أو في البلد الّذي يدخله أقل من عشر أيام وجب عليه الصيام و التمام ابدا» الدال علىٰ ان المكاري إذا اقام في منزله او في البلد الّذي يدخله أقل من عشرة أيّام وجب عليه الصيام و التمام ابدا، فيجب علىٰ هذا الاحتمال علىٰ من يكون بنائه الاقامة دائماً في بلده أو البلد الّذي يدخله أقل من عشرة أيّام الصيام و الإتمام، و يقتضي هذا الحكم بمنطوقه و مفهومه انّه إذا كان بناء المكاري علىٰ الإقامة أقل من العشرة في بلده يجب عليه الإتمام والصيام وإن كان أقامته في البلد الّذي يدخله اكثر من العشرة، و كذلك من يقيم في البلد الّذي يدخله اقل من العشرة يجب عليه الإتمام و الصيام و إن كان مقامه في بلده اكثر من عشرة أيّام.

وهذا الحكم المستفاد من المنطوق و المفهوم من هذه الفقرة مناف و معارض مع الفقرة الاخرىٰ لأنّ ظاهر لفظ (أو) الواقع في الفقرة الاولىٰ في قوله «في منزله أو في البلد الّذي يدخله» هو أن صرف الاقامة في احد من بلده والبلد الّذي يدخله أقل من عشرة أيّام موجب للاتمام والصيام ولوكان أقامته في الآخر اكثر من العشرة، و هذا مناف مع مايستفاد من الفقرة الاخرى من الرواية من أن إقامة المكاري اكثر من العشرة في بلده أو البلد الّذي يدخله موجب للقصر و الافطار و

إن كانت إقامتهُ في الآخر أقل من عشرة أيّام .

إلّا أن يقال بكون (أو) الوارد في الرواية بمعنى «واو» وهو خلاف الظاهر، فما قلنا من الإشكال مبعّد لكون مدلول الرواية هو الاحتمال الأوّل.

و أمّا الاحتمال الثاني: في الرواية فهو أن يقال: بأن السؤال في الرواية راجع الىٰ فهم حد المكاري باعتبار كل سفر وسفر صدر منه، و بعبارة أُخرىٰ راجع الىٰ السؤال عن المكاري، لامن حيث أصل مكاراته و وضعه في هذه الحرفة كما قلنا في الاحتمال الأول، بل من حيث اسفار المكاري و وضع عمله أعني: ما يعتبر في عمله من حيث اسفاره الصادرة منه بحيث يكون السؤال من حيث كل سفر وسفر صدر منه لا بما هو مرتبط بساير اسفاره، بل باعتباره مستقلاً.

و بعبارة اخرىٰ يكون السؤال و الجواب راجعاً الىٰ أن كل سفر يصدر من المكاري إذا كان صدوره وانشائه باى نحو، يجب عليه الإتمام، و إذا انشأ بأى نحو يجب عليه فيه القصر، فقال عليه السلام في مقام الجواب عن هذا الحيث بما يرجع كلامه الىٰ أن المكاري إذا أقام في منزله أو أقام في البلد الّذي يدخله أقل من عشرة أيّام وجب عليه الإتمام في السفر بمعنى أن كل سفر من المكاري يكون منشأ سفره و صدوره منه بعد مقامه أقل من عشرة أيام سواء كان من منزله أومن البلد الّذي يدخله، فيجب عليه الإتمام في هذا السفر، و إذا كان منشأ سفره و صدوره من بعد إقامة عشرة أيّام سواء حصلت هذه الاقامة في بلده أو في البلد الّذي يدخله، فيجب عليه في هذا السفر الناشى منه بعد إقامة العشرة القصر و الافطار .

فالسؤال و الجواب راجع الىٰ انّه بعد كون المكاري في كل سير محتاجا الىٰ مكث واقامة لابدّ منهاإمّا في بلده أو البلد الّذي يدخله، لاجل قضاء حوائجه

الراجعة الىٰ المكاراة من أخذ الأمتعة الاتي رادان يسوقها و من تحويل الامتعه جاء بها، فإن كان هذا المكث أقل من عشرة فيجب عليه الإتمام و إن كان أكثر من عشرة فيجب عليه القصر، فعلى هذا يكون التعبير بلفظ «أو» غير منافٍ مع هذا البيان و لم يكن تعارض بين الفقره الاولىٰ و الثانية .

لأنّه علىٰ هذا الاحتمال يكون المعنىٰ أن المكاري إذا انشأ سفراً بعد إقامته في بلده أو في البلد الّذي يدخله أقل من عشرة أيّام، فيجب عليه الإتمام، و هذا غير مناف مع الفقرة الثانية الدالة علىٰ أن المكاري إذا انشأ سفراً بعد إقامة عشرة أيّام في بلده او البلد الّذي يدخله يجب عليه التقصير في هذا السفر، فيكون المعنىٰ أن سفره إذا كان بعد اقامة اكثر من العشرة ففي هذا السفر يجب عليه القصر، و إذاكان بعد اقامة أقل من العشرة فيجب عليه الإتمام، فالصدر غير مناف مع الذيل، و يكون لفظه او أيضاً غير مناف لهذا الاحتمال كما قلنا.(١)

---

١ ـ أقول: ولا يخفى عليك انّه مع ما قلنا من الاحتمال الأوّل في الرواية، يمكن دفع الإشكال الّذي استشكله سيدنا الأستاذ ـ مدّظلّه ـ علىٰ هذه الاحتمال من أجل التعبير بلفظ «أو» بأن المراد من الفقرة الاولىٰ من الرواية علىٰ هذا الاحتمال، هو أن كل مكارٍ يكون وضع مكاراته بأن يقيم في بلده أو في البلد الّذي يدخله أقل من العشرة و وضع مكاراته هكذا علىٰ الدوام، فيجب عليه الأتمام والصيام، والمراد من الفقرة الثانية هو أن كل مكارٍ يكون وضعه في المكاراة علىٰ الدوام باقامة اكثر من العشرة في بلده او البلد الّذي يدخله، فيجب عليه القصر و الافطار فلاينافي الصدر مع الذيل اعني: الفقرة الاولى مع الثانية بمناسبة التعبير بلفظ (أو) كما افاده مدّظلّه

لأنه بعد ضم الذيل الىٰ الصدر نفهم أن المراد من الصدر هو غير مورد الذيل والمراد من ذيل هو غير مورد الصدر، فتكون النتيجة أن المكاري إذا أقام في بلده أو البلد الّذي يدخله أقل من ⇦

⇦ عشرة أيّام وجب عليه الأتمام و الصيام إلّا إذا كانت إقامته في احدهما اكثر من العشرة مثلاً، إذا أقام في بلده أقل من العشرة ولكن أقام في البلد الّذي يدخله اكثر من عشرة أيّـام أو العكس، فيجب عليه القصر بعد ضم الذيل بالصدر، و في ما أقام في واحد من بلده أوالبلد الّذي يدخله أقل من العشرة ولم يقم في الآخر منهما اكثر من العشرة يجب عليه الإتمام و الصيام.

فليس علىٰ هذا اشكال في الرواية لاجل التعبير بلفظ (أو) ويؤيد هذا الاحتمال كما افـاده مدّظلّه التعبير بقوله (أبداً) لأنّ الإتمام يجب ابدا علىٰ من يكون وضعه دائماً علىٰ الإقامة في بلده أو البلد الّذي يدخله أقل من العشرة حتىٰ كان الواجب عليه الإتمام و الصـيام أبـداً، و إلامـع الاحتمال الثاني فلايجب عليه الإتمام أبداً، لأنه إذا أقام اكثر من العشره بعد ذلك في بلده او في البلد الّذي يدخله فيجب عليه القصر لا الإتمام .

فالتعبير بلفظ (أو) مناسب مع الاحتمال الأول، ولكن لا فرق في النتيجة بين الاحـتمالين، لأنه علىٰ كل من الاحتمالين تكون الإقامة الزايدة من العشرة في بلده أو البـلد الّـذي يـدخله موجباً لوجوب القصر و الافطار في السفر الّذي ينشأه المكاري بعد ذلك، أمّا عـلىٰ الاحـتمال الثاني فواضح، و أمّا علىٰ الاحتمال الأوّل فلأنه و إن كانت الراوية في مقام بيان حكم من يكون وضعه في المكاراة علىٰ الإقامة اكثر من العشرة في بلده أو البلد الّذي يدخله، ولكن نـفهم أن ماهي العلة لوجوب القصر هو الاقامة اكثر من العشرة، فكلما حصلت الإقامة اكثر من العشـرة يجب القصر و الافطار في السفر بعدتلك الإقامة علىٰ المكاري .

اللهم إلّا أن يقال: بأن الرواية علىٰ الاحتمال الأوّل متعرضه لكل مكارٍ يكون وضع مكاراته دائما كذلك، فلا تعرض للمكاري الّذي يتفق له الإقامة اكثر من عشرة إتفاقاً مرة في بلده أو البلد الذي يدخله .

ويمكن أن يقال: بأنّه بعد كون الاقامه لو كانت اكثر من العشرة مانعاً عن وجوب الاتمام في السفر علىٰ المكاري، أو عدمها شرطاً في حكم الإتمام الثابت للـمكاري،لأنّ مـا يكـون عـلّة لوجوب القصر هو الإقامة إذا كانت اكثر من العشرة، فكلما حصلت العلة يجب القصر و الافطار، فمن يتفق من افراد المكاري له الاقامة اكثر من العشره في بلده أو البلد الّذي يدخله، يجب عليه ⇦

إذا عرفت ما بينالك من كون هذه الرواية دالة علىٰ أن المكارى إذا أقام في بلده أو البلد الّذي يدخله اكثر من عشرة أيّام، يجب عليه القصر في السفر الصادر منه بعد ذلك، وإذا أقام أقل من العشرة يجب عليه الصيام و الاتمام.

فان كانت الروايات رواية واحدة، فالقدر المتيقن ممّا يمكن الاخذ به هو مفاد هذه الرواية لعدم الاشكال في متنها، بخلاف الرواية الاولىٰ و الثانية، و لعدم اشتمالها علىٰ حكم غير المفتى به عند الفقهاء رضوان الله عليهم.

و أمّا إن قلنا بكون كل منها رواية مستقلة، كما لايبعد بالنظر، لبعد كون الرواية الثالثة متحدة معهما مع الاختلاف الفاحش بينهما من حيث المتن، ولا يبعد أن يكون بعض رجال يونس الّذي يروي عنه الرواية الثالثة غير عبدالله بن سنان، فعلى هذا نقول يقع التعارض بين الرواية الثالثة و بينهما،لأنّ منطوق الثالثة و مفهومها يدلّ علىٰ أن في صوره اقامة الاقل من العشرة يجب الإتمام مطلقاً في النهارية، و في الصّلوٰة الليلية و يجب الصيام، فإن ذلك مفاد منطوق صدرها و مفاد مفهوم ذيلها، و أمّا الاولىٰ و الثانية فهما تدلاّن علىٰ أن في صورة إقامة الخمسة أو أقل يجب علىٰ المكاري القصر في الصّلوٰة النهارية، و الإتمام في الصّلوٰة الليلية، و يجب عليه الصيام.

فيقع التعارض بينها في الخمسة وأقل منها لأنه علىٰ مقتضىٰ الرواية الثالثة يجب الإتمام والصيام، و علىٰ الاولىٰ و الثانية يجب القصر في الصّلوٰة النهارية فقط، و يجب الإتمام في الصّلوٰة الليلية و يجب الصيام «و الجمع الدلالي و إن امكن في حدّ

⇦ القصر و الافطار، و عليك بالتأمل في ما قلت لعدم جزمي بذلك، بل ابداء احتمال في هذا الباب.(المقرّر).

ذاته بينهما بان يخصص الرواية الثالثة في خصوص الخمسة و أقل بالروايتين، إلّا انّه لايمكن الالتزام بهذا الجمع لعدم عامل به» فبعد عدم امكان الجمع و وقوع التعارض إمّا أن يقال: بترجيح الثالثة لانها و إن كانت مرسلة ومضمرة، ولكن بعد عمل الاصحاب بها يكون ضعفها منجبراً بعملهم، مضافا الىٰ انّه يمكن أن يدعى عدم كونها مضمرة، بل بعد ما يكون بناء الروات في كتبهم علىٰ ذكر المعصومﷺ الذي تروىٰ عنه روايات في أول كتبهم، ثمّ بعد ذلك يقولون و يعبرون في صدر كل رواية (و سألته الىٰ آخر) ما يروون عنهﷺ من الروايات، فيمكن أن يكون بعض رجال يونس أيضاً ممّن له كتاب كان وضعه كذلك، ثمّ بعد ذلك صار تقطيع الروايات من بعض من كان متأخراً، أو عدم بلوغ كتاب يونس إلينا سببا لأنّ يتوهم بكون الرواية مضمرة، و علىٰ أي حال لايضر ارسالها و اضمارها بعد عمل الاصحاب بها.

ففي مقام التعارض لابدّ من الاخذبها مضافا الىٰ ما يوهن الرواية الثانية و الاولىٰ من اشتمالهما علىٰ مالم يفت به أحد من الفقهاءﷺ، فيجب علىٰ هذا علىٰ المكاري الإتمام إذا أقام أقل من العشرة في بلده او البلد الّذي يدخله، و إن أبيت عن ترجيح الثالثة في مقام التعارض عليهما نقول: يقع التعارض بينها و تسقط الثلاثة، فلابدّ من الرجوع الىٰ العام الفوقاني، و هو ما يدلّ علىٰ وجوب الإتمام علىٰ المكاري في السفر خرج منه المكاري الّذي أقام في بلده أو البلد الّذي يدخله العشره أو اكثر من العشرة، و يبقى الباقي تحت العموم، فيجب الإتمام مطلقاً و الصيام علىٰ المكاري في السفر الّذي ينشأ منه بعد إقامة الاقل من العشرة، هذا حال أصل المسئلة ثمّ أن هنا فروعاً:

الفرع الأوّل: انّه بعد ما قلنا من وجوب القصر علىٰ المكاري الّذي اقام في

بلده، أو البلد الّذي يدخله عشرة أيام أو اكثر في السفر الّذي يصدر منه بعد هذه الاقامة، فهل يعتبر في وجوب القصر و الإفطار عليه أن تكون إقامته في بلده أو البلد الّذي يدخله مع النية بمعنى انّه إذا أقام عشرة أيّام أو اكثر مع النية يجب في السفر الصادر منه بعد ذلك القصر و الافطار، أولا يعتبر كون الإقامة مع النيه لافي بلده ولا في البلد الّذي يدخله ؟

أو نقول بالتفصيل بين الإقامة في بلده و بين الإقامة في البلد الّذي يدخله فنقول بعدم اعتبار النية في الأوّل و اعتبارها في الثاني.

إعلم أن من راجعنا كلماتهم من الفقهاء رضوان الله عليهم لم نَرَ من الشّيخ و غيره تعرضاً لاقامة المكارى فى غير بلده أصلاً الىٰ زمان المحقق ﷺ، بمعنى انّه قبل المحقق والعلاّمة ﷺ كل من رأينا من الفقهاء نرىٰ انّه افتى بوجوب القصر علىٰ المكارى إذا أقام في بلده عشرة أيّام أو أكثر، ولم يتعرضوا لغير بلده أصلاً، و أول من رأينا انّه تعرض للإقامة في غير البلد هو المحقق ره و العلاّمة، و ظاهر كلامهما هو اعتبار النيه في الإقامة في غيرالبلد، و عدم اعتبارها في البلد.

ثمّ إنه بعدهما يوجد في الفقهاء من قال: باعتبار النية في البلد و البلد الّذي يدخله المكاري، و من قال بعدم اعتبار النية في كليهما، و من قال بالتفصيل.

فهل نقول: بعدم اعتبار النية في كليهما جموداً علىٰ ظاهر الرواية، لأنّ ظاهر الرواية عدم اعتبار النية في كليهما.

أو نقول: باعتبار النية في كليهما، لأنه بعد عدم امكان الالتزام بكفاية صرف إقامة عشره في غير بلده في موجبيتها لوجوب القصر في السفر الناشيء منه بعد ذلك، لعدم صيرورته، بصرف الاقامة بلا قصد، خارجاً عن كونه مسافراً و عن

كون السفر عمله، فنقول باعتبار النية في الاقامة في البلد أيضاً بقرينة السياق، كما ينسب ذلك الىٰ النجيبية،لأنّ ظاهر الرواية كون إقامة العشرة في البلد وفي البلد الّذي يدخله بوزان واحد موضوعاً لوجوب القصر علىٰ المكاري في السفر الّذي ينشأ بعد هذه الاقامة .

أو نقول بالتفصيل بينهما بأن الظاهر هو عدم دخالة النية في الإقامة في البلد، لأن الشخص متىٰ يكون في بلده لم يعد مسافراً و المكاري أيضاً كذلك، فهو متىٰ يكون في بلده لم يكن مسافراً ولم يكن السفر عمله، فعلىٰ هذا بمجرد الإقامة عشرة أيّام ولو كان بلا قصد في بلده، فهو خارج عن المكاري الّذي يكون السفر عمله، لأنّ المكاري يجب عليه الإتمام من باب كون السفر عمله، ومن يكون في وطنه ليس السفر عمله، فعلى هذا بمجرد الإقامة يجب عليه القصر في السفر الناشى عنه بعد ذلك سواء كانت إقامته عن قصد أوبلا قصد .

و أمّا في غير بلده فالمكاري متىٰ لم يقصد الإقامة عشرة أيّام فيه فهو مسافر في السفر الّذي يكون السفر عمله، ولذا يجب عليه الإتمام لكونه في السفر الّذي يعدّ عملاً له، فكيف يمكن أن يقال انّه متىٰ يكون في هذا البلد بلا قصد الإقامة وإن أقام عشرة أيّام يجب عليه الإتمام لكون السفر عمله بعدُ، ولكن إذا سافر بعد هذه العشرة يجب عليه القصر لخروجه ممّن يكون السفر عمله بمجرد إقامة العشرة، فعلىٰ هذا لابدّ و أن يقال: بأن إقامة العشرة في البلد الّذي يدخله إذا كان مع القصد و النية يجب القصر علىٰ المكاري في السفر الناشى منه بعد ذلك من باب انّه مع القصد يكون هذا البلد مثل وطنه، فيخرج بسبب ذلك عن كونه مكارياً الواجب عليه الإتمام في السفر لكون السفر عمله، فلهذا يقال بالتفصيل بين البلد فلا تعتبر النية و بين غير البلد

فتعتبر النية .

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الالتزام باعتبار النية والقصد في كليهما فبعيد، مضافا الىٰ كونه خلاف ظاهر الرواية،لأنّ دخالة القصد في ذلك الحكم في ما يكون المكاري في بلده ممّا لانفهم له وجها،لأنّ المكاري متىٰ يكون في بلده ووطنه عشرة أيّام أو اكثر فلا يعدّ عند العرف كونه في السفر الّذي يكون عمله، بل هو في وطنه وحكم الإتمام بعد ما كان من اجل عملية السفر له، فهو متىٰ يكون في وطنه لايعدفي السفر فيجب عليه بعد تلك الإقامة القصر في السفر،لأنّ هذه الإقامة انسلخته عن عملية السفر، فلا يمكن الالتزام بدخل القصد في الإقامة في البلد.

كما أن الالتزام بعدم دخل القصد في الإقامة في كليهما أيضاً بعيد،لأنّ الالتزام بكون نفس إقامة عشرة أيّام في البلد الّذي يدخله و إن كان بلا قصد يوجب القصر في السفر بعدها مشكل لما قلنا من أن المكاري ولو أقام عشرة أيّام بلا قصد فهو مسافر في السفر الّذي عمله و لذا يجب إذا لم يقصد الإقامة الاتمام عليه.

فما يرجح بالنظر من هذه الاحتمالات هو التفصيل بعدم اعتبار القصد في صورة الإقامة في بلده، و اعتبار القصد في صورة الإقامة في غير البلد لموجبيتها للقصر و الافطار لما قلنا وجهه .

و إن قيل: إن ذلك مناف مع السياق الرواية،لأنّ ظاهر الرواية دخالة الإقامة في كل منهمالانهما بوزان واحد، فكيف يمكن التفكيك بينهما .

فنقول: بانالم نتصرف في ذلك الحيث في الرواية، بل نقول: بأنّه مع كون ظاهر الرواية غير متعرض لاعتبار القصد في كليهما، ولكن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي لأنّ يكون القصد غير دخيل في بلده و دخيلاً في البلد الّذي يدخله .

بيانه أن ما نفهم من كون إقامة العشرة موجبة للقصر علىٰ المكاري في السفر الذي ينشأ منه بعد ذلك، ليس لخصوصية في المكاري، بل يكون هذا الحكم من باب كون الإقامة ما نعةً من تحقق وصف كون السفر عملاً للمكاري و أن إقامة العشرة في بلده مانعة عن حصول وصف عملية السفر له، و الشخص متىٰ يكون في بلده و وطنه ومقيماً فيه لم يتحقّق له وصف عملية السفر له، و المقام في الوطن مانع من حصول هذا العنوان له بمقتضى الرواية، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي كون نفس إقامة العشرة في بلده مانعاً عن حصول وصف العملية له،لأنّ المقيم يكون في وطنه فهو بنفسه مانع لتحقق وصف العملية سواء قصد الإقامة في العشرة أولا، فلأجل ذلك لايعتبر في ثبوت حكم وجوب القصر والافطار للمكاري في السفر الصادر منه بعد إقامة عشرة أيّام في بلده القصد علىٰ الإقامة .

و أمّا في غير بلده فبعد كون البلد ووطن المكاري مانعاً عن حصول وصف عملية السفر له، فمتىٰ يكون مسافراً لايخرج عن اتصافه بكون السفر عمله، ولكن إذا قصد إقامة عشرة أيّام أو اكثر في غير بلده، فيصير غير البلد كالبلد، و يمنع حصول إقامة العشرة مع القصد عن تحقق عنوان كون السفر عمله، فيجب عليه القصر في السفر الناشيء منه بعد ذلك، فمناسبة الحكم و الموضوع في غير البلد تقتضي كون الإقامة مع القصد؛لأنّ إقامة عشرة أيّام لاتمنع عن تحقق وصف العملية، و اخراج المكاري عن كونه مسافراً في السفر الّذي يكون السفر عمله إلّا إذا كانت مع القصد.

فالحكم بالتفصيل يكون من باب فهم ذلك من مناسبة الحكم والموضوع، لامن باب التصرف في ظهور الرواية و تقييدها في مورد البلد الّذي يدخله بالقصد، بل مفاد الرواية ليس الاكون الإقامة في بلد المكاري، و البلد الّذي يدخله مانعاً عن

وجوب الإتمام في السفر الناشي بعدها عن المكاري، ولكن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي عدم اعتبار القصد في الاقامة في بلده، و اعتبار القصد في البلد الّذي يدخله، هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه التفصيل.

أو أن يقال: هنا أصلاً بعدم كون إقامة العشرة في البلد الّذي يدخله المكاري موجبة للقصر، سواء كانت مع قصد هذه الاقامة أو بلا قصد، لأنّ بعد كون المدرك في المسئلة مرسلة يونس أعني: الرواية الثالثة «إمّا من باب ترجيح المرسلة علىٰ الرواية الاولىٰ والثانية في مقام التعارض، وإمّا من باب اضطراب متن الرواية الاولىٰ و الثانية و ما كان فيهما من الاشكال» و قلنا في مقام جبر ضعف سندها بأن عمل الاصحاب جابر لضعفها.

فيقال: إن ما به عمل الاصحاب، كماقلنا، الىٰ ما قبل زمان المحقّق ليس إلّا العمل علىٰ بعض الرواية، وهو خصوص إقامة العشرة في بلده، فاوجبوا القصر في السفر الناشي من المكاري بعد إقامة العشرة في بلده، فعلىٰ هذا لم يكن عمل من القدماء الىٰ زمان المحقق علىٰ طبق الجزء الآخر من الرواية، و هو الاقامة في البلد الذي يدخله، فبعد كون الرواية مرسلة و ضعيفة السند، ففي مقدار ما انجبر منها بعمل الفقهاء يمكن العمل به لكون الرواية بالنسبة الىٰ هذا المقدار منجبرة بعمل الاصحاب، و في غيره فلا، فنتيجة ذلك هو الفرق بين الاقامتين، بأن المكاري إذا أقام عشرة أيّام أو اكثر في بلده فيجب القصر و الافطار عليه في السفر الّذي يصدر منه بعدها، و أمّا إذا أقام في البلد الّذي يدخله فلا دليل علىٰ وجوب القصر و الافطار عليه.

فهل نلتزم بذلك ؟ أو يقال: بأنّه كيف يمكن الالتزام بانجبار الرواية و صحتها

في جزء منها و ضعفها في جزئها الآخر.

و علىٰ كل حال الحكم بوجوب القصر و الافطار علىٰ المكاري في السفر الناشي منه بعد إقامة العشرة أو اكثر في البلد الّذي يدخله، و خصوصاً إذا كانت إقامته بلا قصد، مشكل مع عدم ذكر لها من الشّيخ ﷺ و غيره من الفقهاء رضوان الله عليهم الىٰ زمان المحقق و العلاّمة ﷺ.

فنقول: في صورة الاقامة في غير بلده و خصوصاً إذا كانت الإقامة عشرة أو اكثر بلا قصد العمل بالاحتياط بين القصر و الإتمام، فافهم.

الفرع الثاني: بعد ما عرفت من أن المكاري إذا أقام في بلده أو البلد الّذي يدخله علىٰ الكلام فيه عشرة أيّام أو اكثر يجب عليه القصر والافطار، يقع الكلام في أن هذا الحكم هل يكون مخصوصاً بالمكاري، كما هو مقتضى الجمود علىٰ ظاهر الرواية، لكون مورد الرواية خصوص المكاري، أو لايكون مختصا بالمكارى، لأنّه بعد عدم كون خصوصية للمكاري حتىٰ يكون من باب كونه مكاريا مورداً لهذا الحكم، و عدم كون المكاراة دخيلة في اثبات هذا الحكم، بل العرف يفهم بأن هذا الحكم لم يثبت له إلاّ من باب كون السفر عمله، فكل من يكون السفر عمله يكون هذا الحكم ثابتاً له، فظاهر الرواية وإن كان في خصوص المكاري ولكن بمفهوم الموافقة اعني: تنقيح المناط القطعي، نحكم بأن هذا الحكم ثابت لكل عنوان من العناوين الّتي يكون السفر عمله.

الفرع الثالث: بعد فرض كون إقامة العشرة او أكثر في بلده،*أو البلد الّذي يدخله موجبة للقصر و الافطار، فهل يعتبر في هذه الإقامة أن تكون إقامة عشرة أيّام متصلة بمعنى: أن المكاري إذا أقام هذا المقدار متصلاً في بلده بحيث لم يتخلل

بينها فصل بالخروج عن البلد، يجب عليه القصر أولا يعتبر الاتصال؟

أعلم أن مايظهر من بعض الفقهاء هو عدم اعتبار ذلك.

فبعضهم قال: بأن المكاري إذا أقام في بلده وتوقف يوماً، ثمّ خرج الىٰ مسافة أقل من مسافة القصر فتوقف يوماً فيها، ثمّ رجع الىٰ البلد فهذا اليوم المتخلل غير مضر باقامته في البلد، و يحسب هذا اليوم جزءً من العشرة.

و بعضهم قال: بأن هذا اليوم الّذي خرج فيه الىٰ المسافة الّتي تكون أقل من المسافة الشرعية لم يحسب من العشرة، ولكن تخلل ذلك اليوم لايضر بالاقامة في البلد بمعنى: انّه إن أقام في البلد عشرة أيّام وإن تخلل بينها خروج يوم، فلايضر بصدق الإقامة.

والّذي ينبغي أن يقال: هو أن ظاهر الرواية يدلّ علىٰ أن إقامة العشرة أو الاكثر في البلد توجب القصر، فكيف يقال بمن أقام في بلده وغير بلده انّه أقام عشرة أيّام في بلده؟ لأنّ الظاهر من إقامة العشرة هو الإقامة المتصلة، فعلىٰ هذا بمجرد خروجه الىٰ مسافة و ان كانت أقل من المسافة الشرعية بين العشرة، خرج عن كونه مقيماً في بلده عشرة أيّام، فلا وجه للقولين الاولين أعني: قول من قال بأن الخروج الىٰ أقل من المسافة الشرعية يوماً لا يضرّ بصدق الإقامة، بل يحسب هذا اليوم أيضاً جزءً من العشرة، و قول من قال بعدم حساب ذلك اليوم جزء الإقامة، ولكن لايضر الخروج يوماً بالاقامة عشرة أيّام في البلد الّذي أقام فيه، لما قلنا من أن ظاهر الرواية موجبية اقامة عشرة أيام أو اكثر متصلة في خصوص بلده أو البلد الّذي يدخله للقصر و الافطار، و الافلا.

وأمّا الخروج الىٰ حد الترخص فهو بعنوان حد الترخص لاينبغي أن يقع

مورد الكلام، بل ما يمكن أن يقال: إن الخروج الىٰ بعض توابع البلد في يوم أو بعض يوم مثلاً في ضمن العشره لايضر بصدق الإقامة إذا كان عند العرف هذا الموضع الذي خرج اليه يحسب من توابع البلد بحيث يصدق عندهم بأنّه مع خروجه الىٰ هذا الموضع مقيم في البلد، و إلايكون مضراً بالإقامة فافهم.

الفرع الرابع: لا اشكال في أن بعد إقامة المكاري عشرة أيّام أو اكثر في بلده أو البلد الّذي يدخله يجب القصر والافطار في السفر الأوّل الّذي يصدر منه بعد تلك الإقامة، فهل يجب عليه القصر بعد ذلك في السفر الثاني والثالث حتىٰ يصير مجدداً معنوناً بعنوان كون السفر عمله.

و بعباره أُخرىٰ هل إقامة العشرة تخرج المكاري عن عنوان عملية السفر حتىٰ يكون وجوب الإتمام عليه في السفر بعد الإقامة موقوفاً علىٰ تجدد هذا العنوان له بعد ذلك، ولازم ذلك هو عدم كفاية سفر الأوّل بعنوان المكازاة لتعنونه بهذا العنوان، بل يلزم سفران أو اسفار ثلاثة حتىٰ يصدق عليه عنوان كون السفر عمله.

أو يجب عليه الإتمام في غير السفر الأول،لأنّ السفر الأوّل هو القدر المتيقّن من الرواية، و أمّا غير السفر الأوّل فشمول الحكم له غير معلوم.[1]

---

١ ـ أقول: إعلم أنّه و إن لم يتعرض سيدنا الأستاد ـمدظلهـ في هذا المقام لما افاده سابقاً ولكن أقول: بأنّه علىٰ مبناه من كون ظاهر الرواية هو بيان حد المكاري باعتبار كل سفر من اسفاره بحيث يلاحظ كل سفر من اسفاره مستقلاً، و أن السؤال و الجواب في الرواية راجع الىٰ أن المكاري يكون وضعه في اسفاره علىٰ نحوين.

فتارةً ينشأ السفر بعد إقامة عشرة أيّام أو اكثر، فيجب في هذا السفر القصر والافطار عليه.

وتارةً ينشأ سفره بعد إقامة أقل من العشره في بلده أو البلد الّذي يدخله، فيجب عليه في ⇦

و اعلم انّه ـ مدظله ـ تعرض في مجلس البحث في يوم البعد لما قلته: بأن ما ينبغي أن يقال في المقام، مع ما قلنا من كون السؤال و الجواب راجعاً الىٰ بيان حد المكاري باعتبار كل سفر من اسفاره، و انّه في كل سفر صدر منه بعد إقامة العشره في بلده أو البلد الّذي يدخله يجب عليه القصر و الافطار، و في كل سفر صدر منه بعد إقامة الاقل من العشرة يجب عليه الصيام و اتمام، فنقول في هذا الفرع بأنّه يجب القصر في خصوص السفر الأوّل، لأنّ هذا السفر هو السفر الّذي انشأ المكاري بعد

⇦ السفر الصادر منه بعدها الإتمام و الصيام، فعلي هذا نقول في المقام: بأنّه إذا أقام المكاري في بلده أو البلد الّذي يدخله عشرة أيّام أو اكثر فيجب عليه في خصوص السفر الصادر منه بعد ذلك القصر و الافطار لا في اسفاره الأخرىٰ، بل في السفر الثاني إذا كان قبله أقام في بلده أو البلد الذي يدخله اقلاً من العشرة يجب عليه بمقتضى صدر الرواية الإتمام، لكون سفره صدر من إقامته أقل من العشرة.

فعلىٰ هذا لم تكن حاجة الىٰ اتعاب النفس بأن القدر المتيقن من ثبوت وجوب القصر بعد إقامة العشرة أو اكثر هو السفر الأول، وفيما بعد ذلك لوشككنا في انّه هل يجب القصر أو الإتمام يقال بوجوب الإتمام تمسكا بالعموم الدال علىٰ وجوب الإتمام علىٰ المكاري في السفر، بأن يدعى أن هذا الحكم تخصيص لهذا العموم، و القدر المتيقن من التخصيص هو السفر الأوّل.

لأن الأمر إذا بلغ الىٰ هذا المقام فلايتم المطلب، و لايمكن الالتزام بوجوب الإتمام في السفر الثاني بهذا الوجه،لأنّ ظاهر الرواية هو الحكومة حيث (قال: سألته عن حد المكاري الّذي يصوم و يتم) و هذا أوضح افراد الحكومة، فعلىٰ هذا بعد ضم دليل الحاكم أعني: هذه الرواية الىٰ المحكوم و هو العموم الدال علىٰ وجوب الإتمام علىٰ المكاري، فتكون النتيجة هو أن موضوع المكاري الّذي يجب عليه الإتمام من رأس هو المكاري الّذي كانت اقامته في بلده أو البلد الّذي يدخله اقلا من العشرة، و من كانت إقامته اكثر من العشرة فهو خارج موضوعاً عن حكم المكارى الواجب عليه الاتمام، فبعد خروجه موضوعاً فدخوله ثانياً محتاج الىٰ انطباق عنوان المكاري الّذي عمله السفر له ثانياً، فقبل ذلك لايجب عليه الإتمام، ولو فرض الشّك فالمرجع هو العموم الفوقاني و هو وجوب القصر علىٰ المسافر، فتأمل. (المقرّر).

اقامته عشرة أيّام، و أمّا في الاسفار الأُخر فكل سفر انشأ بعد الإقامة اقل من العشرة فيجب عليه الإتمام لدلالة الرواية علىٰ ذلك.

الفرع الخامس: بعد ما ثبت وجوب الافطار والقصر علىٰ المكاري بعد اقامة العشرة أو اكثر في خصوص السفر الأوّل الصادر منه بعدها، فهل يكون هذا الحكم ثابتاً في السفر الأوّل مطلقاً سواء كان بحسب الزمان هذا السفر قصيراً، مثل أن يسافر للمكاراة من بلده الىٰ بلد كانت مدته يوماً أو يومين، أو كان سفراً متعارفاً بحسب المعمول في المكارة، و سواء كان علىٰ غير هذا النحو، مثل ما إذا سافر للمكاراة و طال زمانه، بأن تكررت منه المكاراة و هذا العمل من مكان غير بلده الىٰ مكان آخر، مثل أن يخرج للمكاراة من بلده و يدخل بلداً و يحول المتاع الّذي جاء به، ثمّ اخذ متاعا آخر لأنّ يسوقه الىٰ بلد آخر و هكذا، و في هذه المدة كان هذا المكارى في سفر واحد، ولكن كان مشتغلاً بشغل المكاراة و لم يرجع الىٰ بلده، أو يكون الحكم مخصوصاً بالصورة الاولىٰ بحيث يقال بعدم شمول وجوب القصر للصورة الثانية.

اعلم انّه بعد دلالة الرواية علىٰ وجوب القصر و الافطار في السفر الأوّل، فلا يبعد شمول الحكم للسفر الأوّل علىٰ أى وجه اتّفق، لانّه لاوجه لدعوى اختصاص قوله في الرواية «قصر في سفره وافطر» للسفر الّذي يكون قصيراً بحسب الزمان، و يكون متعارف اسفار المكاري، بأن يسافر للمكاراة من بلده و يحمل متاعا الىٰ بلد آخر و يرجع مع متاع أو بلامتاع الىٰ بلده، بل يشمل السفر الأوّل علىٰ أي وجه اتفق، فاذا سافر بعد الاقامة للمكاراة فمتىٰ لم يرجع الىٰ وطنه و بلده فهو في السفر الأول، وإن كان مشتغلاً في ضمن هذا السفر الواحد بالمكاراة من بلد الىٰ بلد آخر و

هكذا، فعلىٰ هذا لا يبعد شمول الحكم للسفر الأوّل علىٰ اي وجه اتّفق .

وبناء علىٰ ما قلنا في هذا المقام من شمول حكم القصر للسفر الأوّل بعد الإقامة كائنا ماكان يظهر لك ما في دعوى السيّدﷺ في العروة الوثقىٰ في طيّ ذكر مناط كون السفر عملاً للمكاري في أصل المسئلة، و قوله «و المدار علىٰ صدق اتخاذ السفر عملاً له عرفا ولو كان في سفرة واحدة لطولها، و تكرر ذلك منه من مكان غير بلده الىٰ مكان آخر، فلا يعتبر تحقق الكثرة بتعدد السفر ثلاث مرات أو مرتيّن»قال بعد ذلك «فع الصدق في اثناء السفر الواحد أيضاً يلحق الحكم، وهو وجوب الإتمام نعم، إذا لم يتحقّق الصدق إلا بالتعدد يعتبر ذلك».

لأنّه بعد كون القصر واجباً علىٰ المكاري في السفر الّذي ينشا بعد إقامة العشرة في بلده مع حصول وصف المكاراة له قبل تلك الاقامه، فكيف يمكن أن يقال بوجوب الإتمام عليه في السفر الأوّل الّذي يكون مشتغلاً فيه بالمكاراة و يسافر بهذا العنوان و إن طال هذا السفر، ولا جل ذلك قلنا في حاشيتنا علىٰ العروة في هذا المقام أن «وجوب القصر في السفر الأوّل مطلقاً لايخلو من قوة» .

وإن قلت: إن الحكم بوجوب القصر في هذا المقام تعبّدٌ استُفيد من رواية يونس، فلا وجه لأنّ يقاس بهذا أصل المسئلة و يقال بعدم وجوب الإتمام علىٰ المكاري في السفر الأوّل الّذي يشرع في العمل بالمكاراة فيه حتىٰ مع الصدق عرفاً بكون السفر عمله لطول السفر .

فنقول: بأنّه بعد حكم الشارع علىٰ من يكون مكاريا بأنّه مع اقامة عشرة أيّام أو اكثر يجب القصر عليه مع كونه مكارياً و صيرورته متلبساً بالمكاراة، فالاولوية القطعية تحكم بأن الشخص لم يصر معنونا بعنوان المكاراة بمجرد خروجه

من وطنه بالسفر الأوّل وإن طال السفر، فكان ما قلنا من باب الاولوية القطعية.

ثمّ إنه بعد ما قلنا من وجوب الإتمام في السفر علىٰ المكاري و اخواته المذكورة في الرواية لاجل الروايات مع تفصيل و شرح منا في هذه المسئلة و ما ينبغي أن يقال في هذا المقام. يقع الكلام في ما ذكر[1] العلاّمة في التذكرة بعد عنوان المسئلة، وجعل أحد الشرائط في وجوب القصر عنوان (أن لايكون سفر المسافر اكثر من حضره) فإنه في الفرع هـ مع ما قال في صدر البحث من كون الشرط (أن لايكون سفره اكثر من حضره) قال ما يكون حاصله راجعاً الىٰ انّه هل يشمل حكم المكاري و ساير العناوين المذكورة في الروايات لغيرها ممّن يكون مثلهم من كون سفرهم اكثر من حضرهم أم لا؟ و يظهر من كلامه الإشكال في شمول حكم الإتمام لغيرهم.[2]

ويظهر من المحقّق﵀ في المعتبر[3] أيضاً انّه خص حكم الإتمام بخصوص هذه العناوين المنصوصة، لانّه بعد ذكر كلام من يقول بكون الشرط هو (أن يكون سفره اكثر من حضره) و الإشكال فيه بأن لازم ذلك وجوب الإتمام علىٰ من يكون شغله المكاراة في كل شهر عشرين يوماً، و يتوقف في بلده عشرة أيام، و المحال أن من أقام في بلده عشرة أيّام يجب عليه القصر في السفر بعد المقام، وبعد قوله بأن الشرط هو أن لايكون ممّن يجب عليه الإتمام انّه تعرض لخصوص هذه العناوين، ولم يذكر حكم الإتمام لغير هذه العناوين ممّن يكون مثلهم.

---

١ ـ التذكرة، ج ٤، ص ٣٩٣، مسئلة ٦٣٣

٢ ـ التذكرة، ج ٤، ص ٣٩٥، فرع هـ

٣ ـ المعتبر، ص ٢٥٢، الشرط الرابع

فهل نقول باختصاص وجوب الإتمام في السفر علىٰ خصوص العناوين المذكورة في الروايات كالمكاري و اخواته؟ أو نقول بشمول الحكم لغيرهم يكون مثلهم في كون السفر عملهم، وكونه مثلهم شغلاً مثل سائق السيارات في هذا العصر.

لايخفى عليك أن شمول حكم الإتمام لكل من يكون مصداقاً لكون السفر عمله، ويكون مثل العناوين المذكورة ممّا لا إشكال فيه «و ان كان هناك كلام آخر فيما هو المراد من كون السفر عمله» كسائق السيارات حتىٰ انّه لو لم تكن العلة المذكورة في الرواية يمكن دعوى شمول حكم الإتمام الثابت للمكاري و اخواته لمن يكون مثلهم فمن يكون مثلهم، في كون السفر عمله داخل تحت هذا الحكم و إن لم يصرح به في الرواية، لانّه بعد ما يرى العرف عدم دخالة خصوص عنوان المكاري لصيرورته موضوعا لهذا الحكم، فبالغاء الخصوصية يحكم بشمول الحكم لغيره و إن لم يكن مورد النص، فعلىٰ هذا لا إشكال في كون من يكون مثل هذه العناوين كسائق السيارات يكون مثل هذه العناوين في كون الواجب عليه الإتمام في السفر إذا كان السفر عمله، فافهم.

ثمّ إنّه بعد ما قلنا من انّه لابدّ من البحث في العناوين المذكورة في رواية زرارة، و العلة المذكوره فيها من جهات قد أمضينا الكلام فيها، و نعطف عنان الكلام فعلاً، بطريق الاختصار لفهم حاصل ما قلنا في المقام، الىٰ ما ينبغي أن يقال في هذه الجهة.

فنقول بعونه تعالىٰ: إن العناوين المذكوره في روايات الباب كانت عشرة.

و بعد استثناء الامير الّذي يدور في إمارته، و الجابي الّذي يدور في جبايته، و التاجر الّذي يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق لما قلنا في التاجر، و لأنّ الامير و

الجابي الكذائي لا ياتي بالنظر أن يكون وضعها هو السير والسفر دائماً، لعدم تعارف كون امير ناحية في السفر في ناحيته دائماً، و كذا الجابي، و هذه الثلاثة مما ورد وجوب الإتمام عليهم في خصوص رواية السكوني، فغاية ما يمكن أن يقال في حقهم الإتمام هو في ما يكون وضع الامير أو الجابي أو التاجر على السفر دائماً، بحيث يكون ذلك عملهم حتىٰ يصدق أن الامير يدور في إمارته و الجابي يدور في جبايته و التاجر يدور في تجارته من سوق الىٰ سوق،لأنّ معنىٰ الدور هو انّه يكون في كل يوم في مكان من امكنة إمارته أو جبايته أو تجارته .

و بعد عدم فهم ما هو المراد من الاشتقان لما قلنا من عدم معلومية ما هو المراد منه، و بعد كون الاعراب أعني: البدوي أيضاً خارجاً، لأنّ وجوب الإتمام عليهم يكون لأجل علّةٍ أُخرىٰ و هو كون بيوتهم معهم، وبعد إستثناء الراعى قسماً منه كما قلنا لا يجب عليه الإتمام، و هو من يرعى الدواب في أقل من المسافة، و قسماً منه داخل في البدوي و هو من يرعى الاحشام و الاغنام و ليس له محل و منزل، بل كل يوم يكون في محل ويكون وضعه وضع البدوي.

فتبقى أربعة: المكاري، و الجمال، و الكري.

و هو من يكري نفسه، ولعل المراد منه هو البريد، لأنه يكري نفسه لارسال الكتب .

و الملاح لا مطلقاً، بل بعض اقسامه لأنه قلنا من أن وضع بعض اقسامه يكون كوضع البدوي.

فهذه الاربعة بالنحو الّذي قلنا يجب عليهم الإتمام في السفر لكون السفر عملهم، إنما الكلام في المراد منهم و ممّا هو مناط وجوب الإتمام عليهم .

فنقول: إن الناس بعد ما كانت دواعيهم غالباً في اختيار الأمور من الحرف و الصنايع و المشاغل، هو الدنيا اعني: يكون وجه حركتهم و إقبالهم الىٰ الأمور جهات الدنيوية، و تنظيم أمور معاشهم من هذه الطرق، فتكون المشاغل المتخذة شغلاً علىٰ نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون وضع الشغل والحرفة علىٰ الإقامة والحضر، بحيث يكون الوضع الطبيعي للمشتغل بهذا الشغل الكون في الوطن، ولاحاجة فيه الىٰ السفر أصلاً، ولو احتاج تارةً الىٰ السفر فهو خارج عن وضعه الطبيعي، و من ذلك الزراعة و نظائرها من المشاغل.

النحو الثّاني: أن يكون وضع الطبيعي لهذا الشغل علىٰ السفر، بحيث يكون بماله من وضعه في حد ذاته موقوفاً علىٰ المسافرة، ولو احتاج اتفاقا الىٰ الإقامة في الوطن كان ذلك خارجاً عن وضعه الطبيعي، ومن ذلك شغل المكاراة و شغل الجمال و الملاّح وسائق السيارات،لأنّ هذه المشاغل بوضعها الطبيعي محتاجة الىٰ السفر لحصول هذه الحرف والمشاغل في المسافرة، بل لا موضوع لهم إلّا في السفر بحيث لايكون وقوف صاحب هذه المشاغل في الوطن إلّا علىٰ غير وضع الطبيعي، و علىٰ نحو الحركة القصرية، ويكون عيشهم و نشاطهم في السفر.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه بعد التأمل في هذه العناوين أعني: المكاري و الجمال و الكري و الملاّح، يرى أن ما هو الملاك في وجوب الإتمام عليهم في السفر ليس الاحيثية موجودة فيهم فهم متفقون في الواجدية لهذه الحيثية، وهو أن هذه المشاغل من جملة المشاغل الّتي تكون بوضعها الطبيعي موقوفة علىٰ السفر، لكونها أعمالاً و مشاغل متحصلة في السفر و إن كان بينها فرق في أن المكاري يكري

الدواب، و الجمال يكري الجمال، و الكري يكري نفسه، و الملاح يكري السفينة، ولكنهم متحدون في كون مشاغلهم من المشاغل الّتي قوامها بالسفر، فعلىٰ هذا لايأتى بالنظر من صيرورتهم موضوعاً لوجوب الإتمام في السفر إلّا لواجديتهم لهذا الحيث أعني: حيث كون الوضع الطبيعي في شغلهم هو السفر، و بهذا البيان يمكن أن يحمل قوله ﷺ «لأنّه عملهم» اعني: وجوب الاتمام عليهم يكون لاجل كون السفر عملهم، لأنّ الوضع الطبيعي في عملهم وشغلهم هو السفر، فعملهم عمل في السفر و السفر عملهم، و لانفهم من العلة إلّا ما قلنا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن مقتضىٰ وجوب الإتمام علىٰ هذه العناوين الأربعة مع العلة المذكورة، هو أن كل من كان عمله ممّا يكون بوضعه الطبيعي متقوم بالسفر، بحيث يكون الشغل مقتضيا في حدّ ذاته أن يقع في السفر، و لذا يكون الوقوف في الوطن علىٰ صاحب هذه المشاغل غير الوضع الطبيعي كما ترىٰ أن المكاري تكون إقامته في محله علىٰ غير الوضع الطبيعي، ولذا يكون نشاطه بالسفر وحظه بأن يوجد له متاع يحمله من محل الىٰ محل آخر، وإذا وقف في بلده أو غير بلده لعدم وجود ما يشتغل به، يحصل له الكدورة، بخلاف من يكون وضعه الوقوف في الوطن فإن أمره بالعكس فإن السفر فيه الكلفة و المشقة و نشاطه بالوقوف في الوطن.

فنقول نحن ندور مدار مابيّنا من كون المناط في وجوب الاتمام عليهم مع ضم العلة هو أن كل من يشتغل بشغل يكون وضعه الطبيعي السفر في حد ذاته، فهو مصداق لموضوع حكم وجوب الاتمام، ويجب عليه في السفر الإتمام، وإلّا فلا.

فعلىٰ هذا نقول: إن المكاري و الجمال و الكري داخل و الملاح في صورة داخل في موضوع هذا الحكم، و كذا كل من يكون مثلهم وإن لم يكن مذكوراً في

الرواية كسائق السيارات في عصرنا الحاضر فإنه أيضاً مثلهم لكون السفر عمله بالمعنىٰ المتقدم.

و أمّا من كان مشتغلاً بشغل لا يكون مقتضى وضعه الطبيعي أن يقع في السفر، و ليس في حد ذاته عملاً سفرياً في مقابل عمل الحضري، مثل المحصل الّذي بنى علىٰ الخروج من وطنه الىٰ بلد للتحصيل، و دائماً يذهب الىٰ هذا البلد ويخرج، فإنه و إن كان بنائه علىٰ السفر و كثر سفره، ولكن حيث لا يكون تحصيل العلم بوضعه الطبيعي ممّا يوجب وقوعه في السفر من أجل شغله بالسفر.

أو الكاتب الّذي بنى علىٰ أن يخرج دائماً الىٰ بلد للتحرير و الكتابة، ثمّ يعود الىٰ منزله و هكذا فهو أيضاً مثل المحصل، و كذا من بنى علىٰ أن يخرج للزيارة دائماً مثلاً من بغداد الىٰ كربلاء، فهو و إن كثر سفره ولكن لا يشمله الحكم، لعدم كون وضعه الطبيعي علىٰ السفر من أجل شغله السفر.

و ممّا قلنا ظهر لك انّه لا يلزم أن يكون وجوب الإتمام في ما كان سفر المكاري مثلاً لاجل الاستفادة و تحصيل النفع، لما قلنا من أن ذلك من قبيل الداعي لهم، بل يكفي كون الشغل بوضعه الطبيعي السفر وفي السفر و ان كان داعي الاشخاص بأتخاذ هذه المشاغل هو النفع. فبناءً علىٰ هذا لو سافر المكاري لاجل أن يحمل أهل بيته يجب عليه الإتمام، و أيضاً لو سافر تارةً و حمل متاعاً مجاناً الىٰ بلده.

و ظهر لك أيضاً انّه ليس مراد نا من هذا البيان في كون السفر عملهم أن يكون ذلك حرفة لهم، بأن يكون المراد من العمل هو الحرفة، بل المراد هو كون السفر عملهم لما يكون شغلهم من وضعه الطبيعي، فكل شغل يكون بوضعه الطبيعي السفر فيجب علىٰ شاغله الإتمام.

و ظهرلك ممّا مرّ أن الضابط في وجوب الاتمام عليهم ليس كون السفر اكثر من الحضر، بحيث يكون الواجب الإتمام علىٰ من يكون سفره اكثر من حضره وإن كان ذلك لاجل التحصيل مثلاً، و لاما اعتبروا في مقام ذكر هذا الشرط بأن الشرط أن لايكون المسافر كثير السفر، لما قلنامن عدم وجوب الإتمام علىٰ مطلق كثير السفر.

❀ ❀ ❀

تمّ بحمدالله و منّه الجزء الاول من كتاب تبيان الصّلوٰة
المشتمل على مباحث صلوٰة الجمعة والمسافر
الى احكام قواطع السفر

الفهرس

المقدّمه ٥

كتاب الصّلوٰة ٢١

الصّلوٰة بعنوان كونها عباده ليست مخترعة فى الاسلام ٢٢

في حمل الاطلاقات على ما هو مراد الشارع ٢٣

في ذكر الصلوات المفروضه ٢٤

في نقل اقوال العامّة فى الواجب والاستحباب ٢٦

في وجوب صلوٰة الجمعة فى الجملة من المسلّمات ٢٧

فصل: في صلوٰة الجمعة..... ٣٠

في بيان كيفيّه وجوب صلوٰة الجمعة ٣١

في ذكرالايات، فالعمدة الايات ٩ و ١٠ و ١١ من سورة الجمعة ٣٢

في بيان شأن نزول آية (واذا رأو تجارة) ٣٣
عدم دلالة الآية عن وجوب اجتماع الناس لانعقاد صلوٰة الجمعة ٣٤
في ان هل تدلّ الآية على وجوب السعي اليها ٣٥
في ان بعد وجود العهد فى الكلام لا يمكن التمسك بالاطلاق ٣٦
في ان اقامة صلوٰة الجمعة بيدالسلطان حقاً او باطلاً ٣٨
في ذكر بعض الاخبار المتمسكة بها لوجوبها العينى ٤٠
لا ظهور للروايات فى الوجوب مطلقاً اصل وجوب صلوٰة الجمعة ٤٤
كون الروايات فى بيان أقل عدد تنعقد معه صلوٰة الجمعة ٤٦
في ذكر اقوى رواية دلّت على الوجوب العيني ٤٧
في توضيح المقرر للرواية ٤٨
في ان المراد فى الامام فى روايات سماعة هو السلطان ٤٩
المقصود من الامام فى الرواية هوالامام الأصل ٥٠
في توضيح رواية زرارة ٥١
في توضيح رواية زرارة ٥٢
في توضيح المقرر ..... ٥٣ و ٥٤ و ٥٥ و ٥٦
في ردّ التمسك برواية عبدالملك بن اعين ٥٥
الكلام حول رواية محمد بن مسلم ٥٧
ذكر الاقوال فى صلوٰة الجمعةو لوازمها ٥٨

من الاوّل كان امر صلوٰة الجمعة بيد من كان بيده زمام الأمور حقاً أو باطلاً .. ٦٠
في وجوب صلوٰة الجمعة مشروطاً بالسلطان العادل امور: ٦٢
الامر الاوّل: دعاء على بن الحسين عليه السلام فى كون هذا الامر بيد السلطان ٦٢
الامر الثاني: كون صلوٰة الجمعة مشروطة بالامام الاصل ٦٢
الامر الثالث والرابع من الامور المربوطة بالمقام ٦٣
الامر الخامس و نقل اقول العلماء ٦٤
في بيان التعارض في كلمات الشيخ رحمه الله ٦٥
ما يمكن ان يقال في رفع التعارض وجوه: الوجه الاول، الاذن ٦٧
الوجه الثاني: في صورة بسط اليد أمرها بيدالامام ٦٨
الوجه الثالث والرابع ٦٩
في وجود صلوٰة الجمعة صغيرة وصلوٰة الجمعة كبيرة ٧٠
في ذكر بعض الاخبار الدالّة على الاذن من الائمة ٧١
في الاشكال بان السؤال عن صلوٰة الظهر فى الرواية لا عن صلوٰة الجمعة وجوابه ٧٢
في ان رواية محمد بن مسلم لا تدلّ على الاذن ٧٣
الكلام فى رواية فضل بن عبدالملك ٧٤
في ذكر اشكال و دفعه ٧٧
الرواية غير دالة على المدعىٰ ٧٨

الكلام فى نقل كلام الصدوق فى كتابه المسمىٰ بالهداية ٨٠
ذكر رواية زراره ثانياً والكلام فيها ٨٢
مع عدم ظهور الرواية للاحتمال الاول والثانى فلا ظهور له فى الاحتمال الثالث ايضاً ٨٤
لا يمكن ان ما ذكر فى رواية عبدالملك تمام الرواية ولم يسقط منها شيء ... ٨٦
خطاب الامام عليه السلام بعبدالملك لمراعاته التقية لا الاذن ٨٧
لا يمكن الجرم بورود الاذن من المعصومين عليهم السلام ٨٨
توطيع المقرّر لما نحن فيه ٨٩
هل يجوز انعقادها للفقيه بالخصوص اولا؟ ٩٠
من وضع تشريع الاحكام وعدم جواز تعطيلها يمكن ان يقال بعدم رضى الشارع بتركها ويجب على الفقيه اقامتها ٩٢
فبعد لزوم قيم لها فالقيم هوالفقيه ٩٤
القول بان ولايته تقتضى الدخالة حتى فى مثل صلوٰة الجمعة مشكل ٩٦
لا دليل على كون اقامتها من وظايف الفقيه ٩٧
لا يقاسى أمر القصر والغيب بصلوٰة الجمعة لتكرار أمرها فى كل جمعةٍ ٩٨
في ذكر حاصل المطالب في جهات ثلاث ٩٩
في ذكر روايات الاشعثيات وخبر دعائم الاسلام والنبويات ١٠٠
في ذكر النكتة اللطيفة ١٠١

لو شككنا في وجوبها مع عدم شرطها فنحكم بعدم مشروعيتها باصالة عدم مشروعيتها..... ١٠٢

فصل: في صلوٰة المسافر ١٠٥

الجهة الاول: من الجهات المربوطة بصلوٰة المسافر ١٠٩

عدم اعتبار الخوف في القصر ١١٠

الجهة الثانية: في شروط القصر ١١١

اعتبار ثمانية فراسخ في وجوب القصر ١١٢

في ذكر طوائف الاخبار في اعتبار المسافة ١١٣

لسان الاخبار مختلفة من حيث كون الفراسخ امتدادية او ملفقة ١١٤

محقّق السفر اربعة فراسخ امتدادية او ملفقة ١١٦

المسئلة الاولى من المسائل المربوطة بالباب ١١٦

في لزوم كون الأياب اربعة فراسخ من باب الغالب ١١٨

في الكلام في اشكال المقرر ١٢٠

المسئلة الثانية من المسائل المربوطة بالباب ١٢٠

ذكر بعض الاقوال المربوطة بالمسئلة ١٢١

في الجمع بين الروايات ١٢٢

الكلام في روايات عرفات ١٢٣

في ذكر روايات عرفات ١٢٤

في ذكر الاشكال على روايات عرفات و جوابه ١٢٥
كون الرواية شاهدة لكون القصر فى بريد ١٢٦
اختلاف متن الرواية بنقل الكلينىﷺ مع نقل الشيخﷺ ١٢٨
حاصل الكلام في روايات عرفات ١٣٠
في دلالة بعض روايات عرفات على مذهب ابن ابى عقيل ١٣١
في ذكر الرواية الثامنة ١٣٢
في ذكر الأقوال فى المسئلة ١٣٤
القائلين بالتخيير بين قولين ١٣٦
في الاستدلال بالرواية لكون الرجوع ليومه فى المسافة الملفقة ١٣٨
في ذكر الاحتمالين للمطلب ١٣٨
فى المسافة الامتدادية لا يلزم شغل اليوم بالفعل ١٤٠
لسان الرواية فى أى الاحتمالين ١٤٢
لم يرجح السيدﷺ أحد الاحتمالين ١٤٤
ممّا استدل لفتوى المشهور ما نقل من فعل امير المؤمنينﷺ ١٤٥
المورخون والناقلين ليسوا فى مقام بيان الجهات ١٤٦
ليس المراد من اليوم مقابل الليل بل المراد مقدار السير ١٤٨
المراد من التحديدات فى المسافة واحد ١٤٩
ما المراد من البريد والفرسخ والميل ١٥٠

هل الحد خصوص كل واحد منهما او كلاهما ١٥١
الحق كونها أمراً واحداً اذا وجد أحدهما وجد الاخر ١٥٢
حول الاشكال المقرر ١٥٣
المراد من الميل ما هو ١٥٤
المراد من الذراع ليس ذراع اليد ١٥٥
يكون الاختلاف فى الميل لفظى ١٥٦
في ذكر كلام صاحب القاموس فى المراد بالميل ١٥٧
جعل الميل عبارة عن قدر مدالبصر مشكل ١٥٨
في ذكر بعض الروايات الواردة فى البريد والميل ١٥٩
ماالمراد من ذيل الرواية (وقع ظل عيرٍ) ١٦٠
المسئلة الخامسة / فيقع فيه امرين ١٦١
اصالة عدم وجوب القصر لا يثبت وجوب الاتمام ١٦٢
ليس العام معنوناً بعنوان وجودى ١٦٤
لسان آية القصر الحكومة ١٦٥
الطرق لكشف كون المسافة بالغة حدّ القصر ١٦٧
دليل حجيّة البيّنة في ما نحن فيه ١٦٨
من الطرق الشياع ١٦٩
من الطرق الاطمينان ١٧٠

من الطرق الظنّ ١٧١
المسئلة السادسة ١٧٢
في وجوب الفحص او عدم وجوبه ١٧٣
قال الشيخ بوجوب الفحص من باب الاجماع الجمالى بكون تكليفه مرددا بين القصر والاتمام ١٧٤
القول بوجوب الفحص وعدم وجوبه مطلقا مشكل ١٧٦
المسئلة السابعة ١٧٧
مبدء المسافة مورد البحث هل هو من منزله او من بلده او من حدالترخص . ١٧٨
لا يكون وجه المحقّق الهمدانى مطلوباً ١٨٠
في الاشكال على الوجه الّذي ذكره المحقّق الهمداني ١٨١
وجه كون المبدء خارج البلد عدم اطلاق المسافر على من كان فى بلده ... ١٨٢
لا يدل الرواية على كون مبدء المسافة خارج الدار ١٨٤
في حكم البلاد المتسعة من حيث مبدء المسافة ١٨٥
مع عزم القصد ولو بالتبع لا يجب القصر ١٨٨
في ذكر بعض خصوصيات المسئلة في فروع، الفراع الاول ١٨٩
لا فرق فى المقصد بين التبعى والأصلى ١٩٠
الفرع الثاني ١٨٩
لا يعبأبهذه الاحتمالات فى كون القصر للمسافة موجب للقصر ١٩٢

الفرع الثالث ١٩٣
في ان لا يكون المسافر كثير السفر ١٩٤
فى العناوين المذكورة فى الاخبار ١٩٦
في ان سند الروايات ينتهى الى ستة نُفر ١٩٨
المراد من قوله عليه السلام (بيوتهم معهم) عدم بيت لهم ١٩٩
يمكن ان يقال بخروج البدوى موضوعاً عن حكم القصر ٢٠٠
المراد من العلّة اعنى كون السفر عملهم ٢٠١
هل يلزم كون السفر عملهم دائماً او لا؟ ٢٠٢
المستفاد من رواية زراره يجب على اربعة طوائف ٢٠٤
في ذكر بعض الجهات المربوطة بما نحن فيه ٢٠٥
لا يبعد دخول من كان بنائه على المكاراة فى نصف سنة او ربعها ٢٠٦
العلة لوجوب القصر كون السفر عملهم ٢٠٨
ذكر الاحتمالات الثلاثه فى كون المراد من العناوين ٢١٠
العناوين الّتي ذكر في الروايات تبلغ عشرة ٢١١
ذكر المراد من العناوين المذكورة ٢١٢
لابد مع العناوين المذكوره بقية شرائط القصر من القصد والمسافة ولو لم تكن الشرائط لايكون التمام عليه عن جهة العنوان ٢١٤
الكلام حول التجار الّذي يدور في تجارته ٢١٥

ذكر الاقسام للتاجر الذى يدور فى تجارته ٢١٦
لا يصدق العنوان بمجرد مَرةٍ بل لابد ان يعد شغله ٢١٨
يشمل عنوان تاجر يدور فى تجارته لصاحب الحرف ٢٢٠
هل يلزم حصول هذه العناوين فى اسفار موجبة للقصر ٢٢١
ذكر بعض الفروع المربوطة بالمقام ٢٢٢
هل نقول بالاحتمال الاول او الثانى ٢٢٤
وجه الاحتمال الثانى كون المستفاد من الرواية صرف المكاراة موجب للاتمام ٢٢٦
ذكرالاقوال فى المسئلة ٢٢٨
نقل كلام بحر العلوم ﷺ ٢٣٠
ادعى بحرالعلوم كون الروايات ثلاث رواية واحدة ٢٣٢
بيان المستفاد من الروايات ٢٣٤
في ذكر الاحتمالان في هذه الرواية ٢٣٦
عدم التعارض بين الفقرة الاولى والثانية ٢٣٨
في ذكر كلام المقرّر في دفع الاشكال ٢٣٩
القدر المتيقن فى مقام العمل هو الرواية الثالثة ٢٤٠
ذكرالفرع الاول ٢٤٢
ذكرالاشكال ودفعه ٢٤٤
ذكر الفرع الثاني والثالث ٢٤٧

الفهرس ٢٧١
ذكر الفرع الرابع ٢٤٩
ذكر اشكال المقرر على السيدﷺ ٢٥٠
ذكر الفرع الخامس ٢٥١
ردّ كلام السيدﷺ فى العروة الوثقىٰ ٢٥٢
يشمل الحكم لكل من كان مثل هذه العناوين ٢٥٤
فى المراد وما هو مناط وجوب الاتمام ٢٥٦
لا يلزم كون سفر المكارى لاجل النفع ٢٥٨
الفهرس ٢٦١