بسم الله الرحمن الرحيم

كلمات توضيحية

في شرح

دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

للشيخ باقر الإيرواني

الجزء الثالث

كتاب الصلاة

تأليف

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

كتاب الصلاة

الصلاة الواجبة

قوله ١ : «**الواجب من الصلاة: اليوميّة بما في ذلك الجمعة ، وصلاة الطواف ، والصلاة على الميّت** ... إلخ » .

جرت عادة الأعلام أنّهم يبدءون كتاب الصلاة بذكر أنّ الصلاة على قسمين : واجبة ومندوبة ، ولم يختلف المصنّف في الجملة عن هذا المنهج ، وإن قصر الكلام على ذكر خصوص الصلاة الواجبة دونما تعرّض منه إلى ذكر المندوبة ، وما ذلك إلّا لأنّه ليس بصدد الاستقصاء ، وإنّما هو بصدد عرض المهمّ من المطالب . وكيفما كان ، فقد يناقش فيما جرت عادة الأصحاب عليه ، أعني اختصاص الصلاة بخصوص القسمين ـ الواجبة والمندوبة ـ فيقال بوجود قسمين آخرين ، وهما الصلاة المكروهة ، كالصلاة في الحمّام أو الصلاة في بيت النار ، والصلاة المحرّمة كصلاة الحائض .

ويمكن دفع هذا الإشكال بملاحظة معنى الكراهة في الصلوات التي ذكرت مثالاً وأضرابها ؛ إذ تارة يقال : إنّ المقصود من الكراهة فيها هي الكراهة الاصطلاحيّة ، أعني المبغوضيّة التي لا تصل إلى مستوى الحرمة ، ومرّة أُخرى يقال : إنّ الكراهة يقصد منها قلّة الثواب ، فالإشكال المذكور إنّما يتصوّر لو قلنا بأنّ الكراهة الواردة في هذه الصلوات يراد منها الكراهة بمعنى المبغوضيّة التي لا تصل إلى مستوى الحرمة ، أمّا لو قلنا بالمعنى الثاني للكراهة ، فلا يأتي الإشكال ، كما هو واضح .

وأمّا بالنسبة للحرمة ، فتارة يقرّر أنّ الحرمة في صلاة الحائض حرمة ذاتيّة ، وأُخرى يقرّر أنّ الحرمة في صلاتها حرمة تشريعيّة ، وإنّما يصحّ التقسيم المذكور ووصف الصلاة بكونها محرّمة لو بني على أنّ حرمة الصلاة في حقّ الحائض حرمة ذاتيّة ـ كما عليه بعض الأعلام المعاصرين (حفظه الله) ـ أمّا بناءً على ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من أنّ حرمة الصلاة في شأن الحائض إنّما هي حرمة تشريعيّة ، ترجع إلى أنّ المتعلّق هو التشريع الذي يتحقّق في مثلها ، بقصد التقرّب بما ليس بمقرّب ، فلا يصحّ الوصف للصلاة بالحرمة ؛ إذ أنّ الحرمة عندها منصبّة على التشريع ، وليست على الصلاة .

وكيف كان ، فقد جعل المصنّف (وفّقه الله) الصلاة الواجبة كالتالي : الفرائض الخمس ـ بما في ذلك صلاة الجمعة ـ وهو بهذا خالف المحقّق الحلّيّ قدس سره ، فإنّ المحقّق عدّ صلاة الجمعة قسماً مستقلّاً ، والظاهر تماميّة ما صنعه المصنّف ؛ ضرورة أنّ الجمعة ليست قسماً مستقلّاً عن الصلوات اليوميّة ، بل هي منها ، عمدة ما كان أداؤها يوم الجمعة ظهراً مشروط بتوفّر شروط خاصّة .

وأمّا صلاة الأموات ، فعدّها من الصلوات الواجبة صحيح في نفسه ، لكنّه لو أُسقطت لم يكن في ذلك ضير ؛ لأنّها غير مشروطة بشيء ممّا يشترط في الصلاة ، كما أنّها لا تشتمل على شيء من أركانها ، فضلاً عن عدم كونها صلاة حقيقة .

وعدّ المصنّف من الصلوات الواجبة صلاة الآيات ، ولم يعدّدها فجعلها كلّها قسماً واحداً ، وهو بهذا العمل قد خالف المحقّق في **الشرائع** أيضاً ؛ إذ أنّ المحقّق عدّ صلاة الكسوف وصلاة الزلزلة نوعين مستقلّين مقابل صلاة الآيات[1] ، إلّا أنّ الصحيح ما صنعه المصنّف ؛ لأنّ صلاة الآيات ليست إلّا نوعاً واحداً . نعم ، سبب وجوبها يختلف ، فقد يكون سببه الكسوف ، وقد يكون الخسوف ، وقد يكون

---

(١) شرائع الإسلام : ١ : ٧٩ .

الزلزلة ، أو أيّة آية أُخرى كالريح السوداء أو الصفراء ، أو ما شابه ذلك .

ولا كلام في عدّ قضاء الولد الأكبر ما فات عن والده من الصلوات الواجبة ؛ وذلك لأنّ قضاءه إنّما هو كقضاء الميّت عن نفسه ، كما لا يخفى .

وممّا عدّه المصنّف أيضاً من الصلوات الواجبة ما التزمه المكلّف على نفسه بنذر ، أو عهد ، أو يمين ، أو إجارة ، أو شرط في ضمن عقد ، إلّا أنّ عدّ ذلك في الواجب لا يخلو عن مسامحة واضحة ؛ وذلك لأنّ الواجب في الحقيقة إنّما هو الوفاء بالنذر والإجارة وليس عنوان الصلاة ، وهذا يعني أنّ تعلّق النذر أو الإجارة لا يوجب خروج الحكم عن المتعلّق به أوّلاً ، سواء كان وجوباً أم كان استحباباً ، فالحكم الحاصل من قِبل النذر أو الإجارة متعلّقه هو الوفاء بهما ، فلا معنى لأن يسري الحكم من متعلّقه الذي هو العنوان والمفهوم إلى شيء آخر خارج عنه ، فالصلاة المنذورة ـ مثلاً ـ أو المستأجر عليها لا تكون واجبة أصلاً ، وبالتالي عدّها نوعاً خاصّاً من الصلوات الواجبة ، كما عن المصنّف (زيد في عزّه) في غير محلّه .

اللّهمّ إلّا أن يعتذر للمصنّف فيقال : بأنّ المنظور هو بيان أفراد الصلوات التي يجب الإتيان بها وإن كان وجوبها بعنوان آخر ، فتأمّل .

وعلى أيّ حال ، فقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) على عدّ ما ذكر من الصلوات الواجبة بالضرورة ، ولا ريب أنّ هذا جارٍ في جملة منها ـ كالفرائض اليوميّة ـ فإنّ وجوبها من ضروريّات الدين ، ويدلّ على ذلك أيضاً الكتاب ، كقوله تعالى : ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ**﴾[1] ، فقد تضمّن تفسيرها أنّ الآية أشارت إلى أربع صلوات تقع ما بين الزوال ومنتصف الليل ، وهي الظهران والعشاءان ، وأشار سبحانه إلى صلاة الفجر بقوله تعالى : ﴿**وَقُرْآنَ الْفَجْرِ**﴾ ، كما أنّ النصوص الشريفة الواردة في شأنها متواترة ، بل قيل أنّها فوق حدّ الإحصاء .

---

(١) الإسراء ١٧ : ٧٨ .

وأمّا بقيّة الصلوات فتدلّ عليها النصوص الخاصّة الواردة فيها، فيمكن المراجعة لذلك في محلّه. نعم، لا يجري التمسّك بالنصوص الخاصّة في الصلوات التي أوجبها المكلّف على نفسه بالتزام ألزم نفسه به بسبب من الأسباب التي سبقت الإشارة إليها، وإنّما سوف يكون المستند في وجوبها عبارة عن مقتضى القاعدة، فلاحظ.

١ - الصلاة اليوميّة

الصلاة اليوميّة

قوله ١ : « **أمّا أنّ اليوميّة خمس ، وعدد ركعاتها ما ذكر ، فبالضرورة من الدين ، وتدلّ عليه** ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنّ الصلوات اليوميّة خمس ، وهي : صلاة الصبح وعدد ركعاتها ركعتان ، وصلاة الظهر وعدد ركعاتها أربع ، وصلاة العصر وعدد ركعاتها كذلك ، وصلاة المغرب وركعاتها ثلاث ، وصلاة العشاء وركعاتها أربع ، وهذا محطّ اتّفاق بين المسلمين جميعاً ، بل هو من ضروريّات الإسلام ، وكلّ مَن أنكر ذلك حكم بكفره ؛ إذ يعتقد به كلّ مَن انتحله وانتمى إليه ، وتدلّ عليه أيضاً النصوص المتواترة ، فلاحظ .

قوله ٢ : « **وأمّا قصر الرباعيّة في السفر ، فذلك من ضروريّات المذهب الجعفريّ ، وتدلّ عليه** ... إلخ » .

قد عرفت في الفرع السابق أعداد الفرائض اليوميّة ، وأنّها على ثلاثة أضرب :

الأوّل : ما كان منها عدده ركعتان ، كصلاة الصبح .

الثاني : ما كان منها عدده أربع ركعات ، وهي ثلاث فرائض : الظهران والعشاء .

الثالث : ما كان منها عدده ثلاث ركعات ، وهي فريضة المغرب .

والمعروف في أصل تشريع الصلاة أنّ الله سبحانه وتعالى قد جعلها ركعتين ركعتين ، ولمّا كان النبيّ صلّى الله عليه وآله قد طلب منه تخفيف الفرائض من خمسين فريضة حتّى أصبحت خمساً ، أضاف النبيّ صلّى الله عليه وآله إلى الصلوات الرباعيّة ركعتين حتّى صارت أربعاً ، وقد نصّ أصحابنا على أنّ المسافر وظيفته في السفر هي الاقتصار على خصوص ما جعله الباري سبحانه وتعالى فيصلّي ركعتين وتسقط عنه الركعتان الأخيرتان ،

وقد اختلفوا في هذا عن بقيّة المسلمين ، واختلف المسلمون في سقوطها على أقوال ثلاثة ، فقيل بالتخيير بالقصر والتمام ، وقيل بالتمام ، وقيل بالقصر .

وعلى أيّ حال ، فالمعروف بين أصحابنا أنّ سقوط الركعتين عزيمة ، ونسب لبعض القوم القول بأنّ سقوطها رخصة ، ويدلّ على مدّعى الأصحاب جملة من النصوص ، يأتي الحديث عنها في كتاب صلاة المسافر إذا ساعدت الحياة ، فانتظر .

قوله **٣** : « **وأمّا قصرها عند الخوف ، فمحلّ اختلاف . وقد نقل في الحدائق أقولاً ثلاثة ، قصرها** . . . إلخ » .

اتّفق أصحابنا على أنّ التقصير واجب في صلاة الخوف متى وقعت في السفر ، ووقع الخلاف بينهم فيما إذا وقعت في الحضر ، فهل يجب فيها التقصير أيضاً أم لا ؟

أقوال ثلاثة :

الأوّل : ما اختاره الأكثر من القول بوجوب التقصير فيها مطلقاً ، سواء وقعت في السفر أم وقعت في الحضر ، كانت جماعة أم فرادى ، وهو مختار المصنّف .

الثاني : ما اختاره الشيخ رحمه الله في **المبسوط** من البناء على اختصاص الحكم فيها بلزوم التقصير في الحضر إذا أُدّيت جماعة دون ما إذا أدّاها المكلّف فرادى[١] .

الثالث : ما حكاه ابن إدريس في **السرائر** ، والمحقّق في **المعتبر** من قول بعض الأصحاب بأنّ صلاة الخوف تقصر في خصوص السفر[٢] .

وقد استدلّ المصنّف (دام ظلّه) على مختاره بقوله تعالى : ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾[٣] .

---

(١) المبسوط : ١ : ١٦٥ .

(٢) السرائر : ١ : ٣٤٦ . المعتبر : ٢ : ٤٥٤ .

(٣) النساء : ٤ : ١٠١ .

وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّ في الآية الشريفة احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون كلّ واحد من الشرطين الواقعين فيها ـ أعني السفر والخوف ـ مأخوذاً على نحو الاستقلال، فيكون مفاد الآية أنّها إذا حصل لكم سفر، أو حصل لكم خوف، فلا جناح عليكم أن تقصروا الصلاة، ويكون المورد من صغريات تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء.

الثاني: أن يكون الشرطان الواقعان في الآية مأخوذين على نحو العلّة التامّة، فكلّ واحد منهما يمثّل جزء العلّة،، فلا يسوغ التقصير ما لم يكونا متحقّقين معاً، ولذا لو سافر فقط من دون خوف، أو خاف من دون سفر، فلا يسوغ له التقصير. وهذا يعني أنّهما مأخوذان بنحو الجمع الواوي.

الثالث: أن يكون أحدهما هو الشرط، وإنّما ذكر الثاني من باب الجري، وهنا قد يجعل السفر هو الشرط، وذكر الخوف إنّما هو من باب الجري والغالب ليس إلّا؛ لأنّ المسافرين عادة ما يخافون الأعداء واللصوص وقطّاع الطرق، وقد يجعل الشرط هو الخوف، وذكر السفر من باب الجري والغالب؛ لأنّ الغالب أن يكون الخوف أثناء السفر، لا ما إذا كانوا مستقرّين في الوطن.

ولا يخفى بُعد الالتزام بثاني الاحتمالات؛ ضرورة أنّه خلاف ظاهر الآية جدّاً، كما أنّ ثالث الاحتمالات قد يعين في أنّ الشرط هو الخوف، وذكر السفر من باب الغالب بقرينة الآية التي جاءت بعد هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُم مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ**﴾[1]؛ لأنّها تضمّنت بيان كيفيّة صلاة الخوف دونما إشارة منها لاعتبار السفر أصلاً. وعليه فيدور الأمر بين هذا المعنى في الاحتمال الثالث وبين الاحتمال الأوّل، وكلاهما يقرّر أنّ المعتبر هو قصر الصلاة حال الخوف مطلقاً من دون فرق بين السفر والحضر،

---

(١) النساء ٤: ١٠٢.

وبين الفرادى والجماعة.

هذا، وللتأمّل في تماميّة الاستدلال المذكور ليس هذا محلّه، قد نعرض له أثناء البحث عن صلاة المسافر إذا ساعدت الحياة إن شاء الله تعالى، فانتظر.

ويستدلّ المشهور أيضاً بما رواه الصدوق عن زرارة المذكور في المتن، ونلاحظ أنّ المصنّف (حفظه الله) عبّر بما رواه الصدوق دونما إشارة منه إلى شرح حال السند، ولم يتّضح لنا الوجه في ذلك، مع أنّ طريقه إليه صحيح كما في المشيخة، وسوف ينصّ المصنّف نفسه على ذلك.

هذا، ولو اجتمعت العلّتان معاً، بأن كان المكلّف مسافراً، فهل يمكن القول بأنّ اللّازم هو قصر الصلاة، ولو حصل له خوف أثناء السفر، فتقصر الصلاة مرّة ثانية، وهذا يعني أنّه نتيجة السفر سوف تكون الرباعيّة ثنائيّة، ومن ثمّ ـ ونتيجة للخوف ـ سوف تكون الثنائيّة ذات ركعة واحدة أم لا؟ لقد دلّت جملة من النصوص على أنّ الصلاة تقصر مرّتين نتيجة حصول العلّتين معاً[1]، إلّا أنّه ـ ولعدم القائل بها من الأصحاب ـ حملها الشيخ الحرّ قدس سره على التقيّة.

شرائط الصلاة

أوقات اليوميّة

قوله ١: «**أمّا أنّ بداية وقت الظهرين هو الزوال، فقد اتّفق عليه المسلمون**... إلخ».

لا يخفى أنّ اعتبار الوقت في الصلوات المفروضة اليوميّة من الضرورات الإسلاميّة، وعلى ذلك اتّفاق المسلمين قاطبة، ويدلّ عليه عدّة آيات من الكتاب، كقوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ**

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٣٤، الباب ١ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الأحاديث ٢ ـ ٤.

كَانَ مَشْهُوداً ﴾[١]، فالمراد من دلوك الشمس هو زوالها وانتقالها عن دائرة نصف النهار، وفقاً لما ذكره غير واحد من اللّغويّين، وكذا يدلّ عليه ما رواه زرارة، ويراد من الغسق انتصاف الليل أو سقوط الشفق. وبالجملة: إنّ المستفاد من ظاهر الآية الشريفة أنّها بصدد بيان وقت الصلوات اليوميّة بأجمعها، أربع منها تستفاد من صدرها، وصلاة الصبح أشار إليها في قوله تعالى: ﴿**وَقُرْآنَ الْفَجْرِ** ﴾.

بعد هذا يقع البحث في الحديث حول وقت صلاة الظهرين، والمعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ مبدأه هو الزوال، فلا يجوز التقديم عليه، بل على ذلك إجماع المسلمين. نعم، نسب الخلاف إلى ابن عبّاس والحسن والشعبي، فجوّزوا للمسافر الصلاة قبل الزوال[٢]، وهو شاذّ جدّاً لا يعبأ به، ومع ذلك فقد وردت بعض النصوص من طريقنا متضمّنة هذا المعنى، فلاحظ صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً، إلّا أنّه لا مجال للعمل بها؛ وذلك لمخالفتها لضرورة الدين، ولذا لا بدّ من حملها على بعض المحامل، كالنافلة مثلاً.

وكيف كان، فيدلّ على أنّ بداية وقت الظهرين هو الزوال، قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ** ﴾، فإنّ المراد من الدلوك عبارة عن الزوال، أي ميل الشمس من المشرق إلى المغرب، وقد فسّر بهذا التفسير في جملة من النصوص، كصحيحة زرارة[٣].

لا يقال: إنّ المستفاد من كلام بعض اللّغويّين أنّ المقصود من الدلوك هو اصفرار الشمس وميلها إلى الغروب، فلا تكون الآية دالّة على المدّعى.

---

(١) الإسراء ١٧: ٧٦.

(٢) المعتبر: ٢: ٥٧. المغني لابن قدامة: ١: ٤٠٧. الشرح الكبير: ١: ٤٤٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٤: ١٠، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

فإنّه يقال: إنّ هذا المعنى غير مراد من الآية الشريفة، وما ذاك إلّا لأنّه لا ينطبق عليه أنّه مبدأ لشيء من الصلوات بالضرورة.

كما يدلّ على ذلك ـ أيضاً ـ جملة من النصوص الشريفة ربّما تجاوز عددها الثلاثين، بينها ما هو صحيح السند ـ كصحيح زرارة المذكور في المتن ـ ودلالته على المدّعى واضحة جدّاً، حيث جعل عليه السلام المدار على دخول وقت صلاتي الظهرين هو زوال الشمس.

إلّا أنّه يعارضها جملة من النصوص تدلّ على خلاف ذلك، وهما طائفتان:

الأُولى: ما دلّ على أنّ وقت صلاة الظهر إنّما يكون إذا مضى من الزوال مقدار صيرورة الظلّ الحادث بعد الزوال بمقدار ذراع، وروايات هذه الطائفة تزيد على العشر، فمنها ما ذكره المصنّف في المتن عن زرارة.

الثانية: ما تضمّنت أنّ وقت صلاة الظهر لا يتحقّق إلّا إذا مضى من الزوال مقدار قدم. وعدد روايات هذه الطائفة قد تزيد على اثنتين، فمنها موثّقة الأعرج المذكورة في المتن.

وبالجملة: إنّ الظاهر من هذه النصوص ـ بحسب الظهور الأوّلي ـ هو أنّ وقت صلاة الظهر لا يتحقّق إلّا بحصول ما تضمّنته تلك النصوص من الذراع أو القدم.

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله) عن هذه النصوص بجوابين:

الأوّل: إنّ الموضوع في نصوص الطائفة الثانية ليس هو وقت الفريضة مطلقاً من دون قيد أو شرط، وإنّما موضوعها هو خصوص وقت الفريضة لمَن أراد أداء النافلة، فتدلّ هذه النصوص أنّ مَن أراد أن يؤدّي نافلة الظهر فإنّ وقت الفريضة يكون مبدؤه هو ذلك الوقت، بخلاف الطائفة الأُولى فإنّها ناظرة لمَن أراد أداء الفريضة من دون أداء النافلة، أو مَن لم تكن النافلة ثابتة في حقّه ـ كالمسافر ـ فإنّه يأتي بها في أوّل الزوال. ويشهد لهذا الجمع صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام،

قال : « سألته عن وقت الظهر ، فقال : **ذِراعٌ مِنْ زَوالِ الشَّمْسِ ، وَوَقْتُ الْعَصْرِ ذِرَاعان مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ ، فَذَاكَ أَرْبَعَةُ أَقْدامٍ مِنْ زَوالِ الشَّمْسِ** ـ إلى أن قال : ـ **أَ تَدْرِي لِمَ جُعِلَ الذِّراعُ وَالذِّرَاعانِ ؟**

قلت : لم جُعل ذلك ؟ قال : **لِمَكانِ النَّافِلَةِ ، لَكَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلىٰ أَنْ يَمْضِيَ ذِراعٌ ، فَإِذا بَلَغَ فَيْؤُكَ ذِرَاعاً بَدَأْتَ بِالْفَرِيضَةِ وَتَرَكْتَ النّافِلَةَ ، وَإِذا بَلَغَ فَيْؤُكَ ذِراعَيْنِ بَدَأْتَ بِالْفَرِيضَةِ وَتَرَكْتَ النّافِلَةَ** »[١] .

ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ إذ يستفاد منها أنّ منشأ التأخير إلى الذراع ليس لدخول الوقت ، وإنّما لمكان النافلة ، وأنّ البلوغ إليه إنّما يؤثّر في البدء بالفريضة ، وترك النافلة ، لا أنّه يؤثّر في دخول الوقت للفريضة .

إن قلت : سلّمنا بما ذكرتموه من أنّ الطائفة الثانية موضوعها هو مَن يودّ التنفّل والإتيان بالنافلة ، فلا تنافي الطائفة الأُولى ، إلّا أنّه لقائل أن يقول بأنّ الطائفة الثانية في نفسها متعارضة ، فقد تضمّن بعضها الذراع ، وتضمّن الآخر القدم ، ولا ريب في التفاوت فيما بينهما ممّا يمنع من القول بالجمع المذكور في كليهما .

قلت : إنّه لا منافاة بينهما ؛ ضرورة أنّ منشأ التعديد للمقدار يرجع لاختلاف الناس المتنفّلين من حيث البطء والسرعة ، والتقصير والتطويل .

الثاني : إنّنا وإن سلّمنا ثبوت المعارضة ، إلّا أنّنا نرفع اليد عنها لوجود دليل حاكم على الطائفة الثانية ، فتبقى الطائفة الأُولى دونما معارض ، والدليل الحاكم على الطائفة الثانية هو ما رواه الشيخ بسنده عن سعد بن عبدالله ، عن محمّد بن أحمد بن يحيى[٢] ، وهي صحيحة سنداً ، فإنّها ناظرة إلى الطائفتين وما فيهما من اختلاف ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ١٤١ ، الباب ٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

(٢) الاستبصار : ١ : ٢٥٤ ، الحديث ٩١٣ . تهذيب الأحكام : ٢ : ٢٤٩ ، الحديث ٩٩٠ .

ولذا أجاب عليه السلام بتقديم الطائفة الأُولى ، فتكون حاكمة على الثانية حينئذٍ .

ثمّ إنّ المصنّف ذكر أنّه لو لم يقبل الجوابين المذكورين فلا مناص عندها من اللجوء للمرجّحات ، وقد ذكر موجبين لتقديم الطائفة الأُولى على الثانية :

الأوّل : موافقة الطائفة الأُولى للكتاب ، ومخالفة الطائفة الثانية لصريحه ؛ إذ قد عرفت أنّ القرآن الكريم قد تضمّن أنّ مبدأ وقت صلاة الظهر هو دلوك الشمس ، ويقصد به الزوال وفقاً لما جاء في تفسيره ، فتكون الطائفة الأُولى موافقة له والثانية مخالفة له ، فلاحظ .

ولا يخفى أنّ هذا المرجّح يعتمد اعتماداً كلّيّاً على الالتزام بأنّ المقصود من الدلوك في الآية الشريفة هو الزوال ، وعدم القبول بالتفسيرات الأُخرى المذكورة فيه ، كما لا يخفى .

الثاني : لقد ثبت بالضرورة الدينيّة عند أصحابنا أنّ مبدأ وقت صلاة الظهر هو زوال الشمس ، فما تضمّنته نصوص الطائفة الثانية مخالفة لما هو ثابت بالضرورة ، ومن الطبيعي أنّ ما كان مخالفاً لما هو ضروريّ يكون ساقطاً عن الاعتبار والحجّيّة .

قوله **٢** : « **وأمّا أنّ وقت الظهرين يمتدّ إلى الغروب ، فهو المشهور بين أصحابنا ، وتدلّ عليه جملة من** ... إلخ » .

كان الحديث في الفرع السابق حول مبدأ وقت صلاة الظهر ، ويقع الحديث في هذا الفرع في منتهى وقت صلاة الظهر ، فذكر المصنّف أنّ المشهور بين أصحابنا استمرار وقت صلاة الظهر إلى الغروب ، بحيث لو أتى بالصلاة في أيّ جزء متخلّل بين الحدّين كان أداؤها أداءً .

وعلى كلّ حال ، فالمسألة محلّ خلاف بين الأصحاب ، والأقوال فيها قد تصل إلى عشرة ، كما حكى ذلك في **مفتاح الكرامة**[1] ، والمهمّ منها أربعة :

---

(١) مفتاح الكرامة : ٥ : ٥٨ ـ ٦١ .

الأوّل: ما ذهب له شيخ الطائفة ﷺ من أن آخر وقتها للمختار إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله[١].

الثاني: ما اختاره أيضاً في جملة أُخرى من كتبه من آخر وقتها قدمان، وفي موضع آخر أربعة أقدام[٢].

الثالث: ما اختاره شيخنا المفيد وابن أبي عقيل من أنّه صيرورة الفيء بمقدار الذراع الذي هو سبعان من الشاخص[٣].

الرابع: ما هو المشهور من بقاء وقتها إلى أن يبقى عن الغروب مقدار أداء صلاة العصر[٤]. ومنشأ الاختلاف المذكور يعود لاختلاف النصوص، فيدلّ على مختار المشهور صحيحة معمّر بن خلّاد المذكورة في المتن.

واستدلّ صاحب **الحدائق** للقول الأوّل، الذي اختاره[٥] أيضاً بجملة من النصوص كصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن، فقد ورد فيها تعبيره عليه السلام: «**وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتاً، إِلّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ عِلَّةٍ**»[٦]، فإنّه ظاهر أنّ هناك وقتين لكلّ صلاة، وقت مبتدأ ووقت منتهى، والأوّل منهما أفضل من الثاني، ووقت المنتهى لا يكون وقتاً إلّا إذا كان هناك عذر واضطرار لا مطلقاً، فيثبت أنّ وقتها ينتهي بصيرورة ظلّ كلّ شيء مثله.

وبعبارة ثانية: إنّ المستفاد من الصحيح أنّ هناك وقتاً للمختار ووقتاً للمضطرّ،

---

(١) الاقتصاد: ٢٥٦. الخلاف: ١: ٢٥٧، مسألة ٤. الرسائل العشر: ١٧٤.

(٢) المبسوط: ١: ٧٢. النهاية: ٥٩.

(٣) المقنعة: ٩٢. مختلف الشيعة: ٢: ١١.

(٤) كفاية الأحكام: ١: ٧٧.

(٥) الحدائق الناضرة: ٦: ٩٠.

(٦) الكافي: ٣: ٢٧٤، الحديث ٣. الاستبصار: ١: ٢٤٤، الحديث ٨٧١. وسائل الشيعة: ٤: ١١٩، الباب ٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

وإن كان الأوّل من الوقتين أفضل من آخره.

وقد أجاب عن ذلك بعض الأعاظم قدس سره، وتبعه المصنّف، بأنّ حمل قوله عليه السلام: «**وَأَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُهُ**»، على ما ذكره صاحب **الحدائق** قدس سره في غير محلّه، خصوصاً مع التوجّه إلى أنّ مبدأ الوقت ـ وهو الزوال ـ لا يعدّ أفضل ممّا بعده، بل الصحيح هو العكس، فإن الأفضل هو التأخير بمقدار القدم أو الذراع من أجل الإتيان بالنوافل، كما عرفت فيما تقدّم.

ومع رفض فهم صاحب **الحدائق** قدس سره للصحيح، فإنّه يتقرّر أنّ المقصود من الأفضليّة أنّ الوقت الأوّل أفضل من الوقت الثاني، وليس مبدأ كلّ واحد من الوقتين أفضل من آخر الوقت. ووفقاً لما ذكر سوف تكون الصحيحة أجنبيّة تماماً عمّا أفاده صاحب **الحدائق** قدس سره بل سوف تكون ظاهرة في اشتراك الوقتين في الفضيلة، وإن كان أوّلهما أفضل.

وقد أيّد المصنّف هذا التفسير للصحيح بروايات الموتور، كصحيح الحلبيّ المذكور في المتن، على أساس أنّ المستفاد منها أن متعمّد تأخير الصلاة لا يمنع من دخول الجنّة، فلو كان تفسير صاحب **الحدائق** قدس سره مقبولاً، لكان متعمّد التأخير مأثوماً فلا يكون مستحقّاً الجنّة، مع أنّ ظاهر صحيح الحلبيّ أنّه إنّما فوّت على نفسه بعض الفضل نتيجة تأخيره الصلاة إلى آخر الوقت، وهذا يثبت جواز التأخير اختياراً، فتدبّر.

والحاصل: لو ضممنا صحيحة الحلبي إلى صحيحة عبد الله بن سنان التي تمسّك بها في **الحدائق**، كانت النتيجة أنّ مؤخّر الصلاة موتور ليس إلّا.

وقد جمع صاحب **الحدائق** قدس سره بين الصحيحين، فذكر أنّ الأُولى مطلقة والثانية مقيّدة لها.

وهذا الحمل بعيد جدّاً؛ لأنّ حالة العذر ليست أمراً طبيعيّاً، بل يعتبر أمراً خاصّاً،

ممّا يجعله فرداً نادراً، ولا يصلح حمل الإطلاق على الفرد النادر، فتدبّر.

قوله ٣: «**وأمّا اختصاص الظهر بأوّل الوقت، والعصر بآخره، فهو المشهور، وينسب إلى الشيخ**...الخ».

المشهور بين أصحابنا أنّ وقت صلاة الظهر يختصّ بأوّل الوقت بمقدار أدائها بحسب حاله، وخالف في ذلك الصدوقان ـ على ما نسب إليهما ـ وبعض المتأخّرين من أنّ الوقت مشترك بينهما من أوّله إلى آخره، من دون أن يكون هناك وقت مختصّ لإحداهما. نعم، بناءً على القول بأنّ الوقت مشترك بينهما، فإنّ المطلوب حينئذٍ هو مراعاة الترتيب بين الصلاتين ليس إلّا، بأن يأتي بصلاة الظهر أوّلاً، ومن ثمّ يأتي بصلاة العصر.

وتظهر الثمرة بين القولين، فيمن أتى بصلاة العصر غفلة أو نسياناً في أوّل الوقت، فوفقاً للقول الأوّل سوف يبنى على أنّ الصلاة باطلة وتلزمه الإعادة، لوقوعها في غير وقتها؛ لأن الفرض وقوعها في الوقت المختصّ بالظهر، بعكسه لو بني على القول الثاني، فإنّه يحكم بصحّة الصلاة لوقوعها في وقتها، وهي لم تفقد سوى شرط الترتيب، وهو مختصّ بحال الالتفات وفقاً لقاعدة (لا تعاد)، وكذلك يجري الكلام لو صلّى المصلّي صلاة الظهر في الوقت الآخر غفلة، فلاحظ.

ولا يخفى أنّنا نحتاج بداية معرفة حقيقة الاختصاص، فإنّه ـ وفقاً للقولين السابقين ـ يمكن ذكر معنيين فيه:

الأوّل: أن يكون المقصود من الاختصاص، هو أنّ شرطيّة الترتيب بين صلاتي الظهرين ـ مثلاً ـ تقتضي اختصاص صلاة الظهر بأوّل الوقت بمقدار أدائها بالفعل.

الثاني: أن يكون المقصود من الاختصاص أنّ الوقت المختصّ بصلاة الظهر ـ مثلاً ـ لا يصلح أن توقع فيه صلاة العصر، ولو أُوقعت فيه كانت بمثابة من أوقع الصلاة قبل الزوال، حتّى لو سقطت شرطيّة الترتيب في بعض الموارد، كما في حال النسيان، وما شابه.

هذا ، ولا يخفى أنّه لا دليل عندنا على المعنى الثاني ، بل الصحيح هو المعنى الأوّل ، فلاحظ .

هذا ، ويمكن الاستدلال للقول الثاني بعدّة روايات ، منها الروايات الكثيرة الواردة بمضمون : «**إذا زالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ**»[1] .

واستدلّ للقول المشهور بعدّة روايات ، ذكر المصنّف منها رواية داود بن فرقد المذكورة في المتن . ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً لا خفاء فيها ، إلّا أنّها ضعيفة سنداً بالإرسال ، وهذا مانع من الاستناد إليها ، فلاحظ .

وقد يعالج الإشكال السندي بأحد طريقين :

الأوّل : إنّ الرواية ـ محلّ البحث ـ وإن كانت ضعيفة السند ، إلّا أنّها مجبورة بعمل الأصحاب ، وقد تقرّر في محلّه أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند جابر لضعفها السنديّ .

ولا يخفى أن هذا الاستدلال مركّب من قياس منطقي من الشكل الأوّل ، فلاحظ .

وأجاب عنه المصنّف :

أوّلاً : بأنّه بعد التسليم بتماميّة الكبرى ، والبناء على أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند يوجب جبر ضعفها السندي ، إلّا أن النقاش في الصغرى ، فإنّه لم يحرز استناد المشهور لهذه الرواية ، لوجود ما يمكن أن يكون دليلاً لهم على ذلك .

ثانياً : سلّمنا تحقّق الاستناد ، إلّا أنّنا نقرّر أنّ مجرّد العمل والاستناد للخبر من قبل المشهور لا يوجب دخوله دائرة الحجّيّة إلّا إذا حصل الاطمئنان بصدق الرواية .

هذا ، وقد يتأمّل في كلا الجوابين ، فيقال : أمّا بالنسبة للأوّل منهما ، فإنّ ما يكون مانعاً عن إحراز استناد المشهور للخبر الضعيف وجود دليل معتبر يصحّ الاستناد

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ١٢٧ ، الباب ٤ من أبواب المواقيت ، الأحاديث ٨ ـ ١٠ .

إليه ، وهذا يعني أنّه لو كان في البين دليل ، إلّا أنّه لا يركن إليه لعدم صلاحيّته لذلك ـ إمّا بسبب ضعفه السندي ، أو بسبب ضعفه الدلالي ـ فلا يصلح أن يكون مانعاً من تحقّق الاستناد للخبر الضعيف ، فتأمّل .

وأمّا الجواب الثاني فواضح ؛ ضرورة أنّ القائلين بالجبر لا يحكمون بصحّة سند الرواية ، وإنّما يقرّرون أنّ عمل المشهور يوجب حصول الاطمئنان والوثوق بالصدور ، فتدبّر .

والحاصل : لو قيل باعتبار الرواية ـ محلّ البحث ـ والاطمئنان بصدورها ، لم يكن ضير في ذلك .

الثاني : الاستناد لما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في كتابه **الصلاة** ، وغيره من وقوع الحسن بن عليّ بن فضّال في السند . وقد ورد في حقّ بني فضّال الأمر بالأخذ بما رووا ، وطرح ما رأوا ، كما ادّعى ذلك الشيخ الأعظم قدس سره[1] .

وهذا الوجه يعتمد على تشكيل قياس منطقي من الشكل الأوّل ، كبراه أنّ ما رواه بنو فضّال معتمد مقبول داخل دائرة الحجّيّة ، وصغراه إنّ الخبر محلّ البحث قد رواه الحسن بن عليّ بن فضّال ، فيحكم بحجّيّته . نعم ، هل أنّ البناء على حجّيّة مرويّات بني فضّال تعبّدي ، أم أنّ ذلك يعود لتوثيق من وقع في إسناد مرويّات ابن فضّال ، فيكون مثل رواية أحد المشايخ الثلاثة عن شخص ، أو رواية أحد أصحاب الإجماع رواية ، فإنّه حكم بوثاقة الواقع في السند ، والمرويّ عنه ، لا أنّه حكم تعبّديّ بالحجّيّة ؟

الظاهر أنّه الثاني ، أعني أنّه حكم بوثاقة كلّ مَن وقع في سند رواه واحد من بني فضّال ، فلاحظ .

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله) عن ذلك في الحديث عن اختصاص الظهر

---

(١) كتاب الصلاة : ١ : ٣٦ .

بأوّل الوقت ، والعصر بآخره[١] ، بأنّ مستند هذه المقالة هو ما رواه الشيخ ﷺ في **الغيبة** بسند ينتهي إلى عبد الله الكوفي خادم الشيخ الجليل الحسين بن روح ﷺ ، قال : « سئل الشيخ عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذمّ وخرجت فيه اللّعنة ، فقيل له : فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منه ملاء ؟

فقال : أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن بن عليّ (صلوات الله عليهما) ، وقد سئل عن كتب بني فضّال ، فقال (صلوات الله عليه) : «**خُذُوا بِمَا رَوَوْا ، وَذَرُوا مَا رَأَوْا**»[٢] . وهي وإن كانت دالّة على اعتبار مرويّات بني فضّال ، إلّا أنّها ضعيفة سنداً ودلالة ، أمّا من حيث السند ؛ فلاشتمالها على الكوفيّ فإنّه مجهول . وأمّا من حيث الدلالة ، فإنّ الرواية أجنبيّة عمّا تصوّره المستدلّ من كونها أمارة من أمارات التوثيق ، وإنّما هي بصدد بيان أنّ فساد العقيدة لا يعدّ مانعاً من الأخذ بالخبر .

والحاصل : ليس الإمام عليه السلام بصدد الشهادة بصحّة جميع كتب بني فضّال ، كيما يحكم بكون الرواية أمارة على التوثيق ، فلاحظ .

ثمّ إنّ المصنّف (وفّقه الله) لمّا بنى على سقوط دليل المشهور عن الحجّيّة بالضعف السندي ، حكم بتماميّة قول الصدوق ؛ وذلك لعدم المعارض ، وقد عرفت فيما تقدّم ما فيه .

وعندها تقع المعارضة بين الطائفتين ، وقد يجمع بينهما جمعاً عرفيّاً بأن تكون رواية داود بن فرقد مقدّمة ، فيقال : بأنّ خبر داود أظهر في الدلالة على الاختصاص من دلالة أخبار الاشتراك على الاشتراك المطلق ، فإنّ المستفاد منها هو دخول وقت مجموع الصلاتين من حيث المجموع ، وليس وقت كلّ واحدة منهما . مضافاً إلى أنّ قوله في أخبار الاختصاص : «**إِلّا أَنَّ هَـذِهِ قَبْلَ هَـذِهِ**» ، يشير إلى أنّ وقت

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٣ .

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي : ٢٥ .

صلاة الظهر يدخل قبل دخول وقت صلاة العصر، لا أنّه بصدد الإشارة إلى الترتيب. ويساعد على عدم كون التعبير إشارة إلى الترتيب هو أنّ الكلام يقتضي أن يكون بهذه الصيغة: إلّا أن هذه (صلاة العصر) بعد هذه (صلاة الظهر)؛ لأنّ الترتيب معتبر لصحّة صلاة العصر، وهذا يؤيّد أن يكون التعبير بالقبليّة إشارة إلى أسبقيّة دخول وقت الظهر على وقت العصر.

هذا، وتوجد وجوه أُخرى ذكرها الأعلام، نترك الحديث عنها لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٤: «**وأمّا أنّ بداية صلاة المغرب هو الغروب، فأمر متّفق عليه، وإنّما الاختلاف في ما**... إلخ».

لا خلاف بين أصحابنا في أنّ وقت صلاة المغرب يتحقّق بحصول الغروب، وتدلّ على ذلك جملة من النصوص، ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**وَإِذَا غابَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتانِ الْمَغْرِبُ وَالْعِشاءُ الْآخِرَةِ**»[1]. والكلام في اختصاص أوّله بمقدار ثلاث ركعات للمغرب، وآخره بمقدار أربع ركعات للعشاء، هو الكلام المتقدّم في صلاتي الظهرين. إلّا أنّ الخلاف بين الأصحاب في تحديد ما يعرف به الغروب، مع أنّ الغروب من المفاهيم العرفيّة التي لا إجمال فيها، وهو عبارة عن استتار القرص في الأُفق الحسّيّ وغيبوبته عن النظر من دون حاجب وحائل، مقابل طلوع الشمس، يعني خروجها عن الأُفق الشرقيّ. نعم، سبب الخلاف الحاصل في تحديد مفهوم الغروب بين الأعلام منشأه الروايات الخاصّة التي وردت في المقام. وكيف كان، فالأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل: إنّ الغروب يتحقّق باستتار القرص وغيبوبته عن النظر، وهو مختار

(١) وسائل الشيعة: ٤: ١٨٤، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

جملة من الأصحاب، وقد أفتى به صريحاً صاحب **المدارك** ﷺ[١]، بل لا يبعد أنّه المشهور.

الثاني: إنّ العبرة بذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس، فلا يكتفى بمجرّد الاستتار عن الأُفق الحسّيّ، بل اللّازم بلوغ الشمس تحت الأُفق إلى درجة معيّنة يكشف عنها ذهاب الحمرة المشرقيّة عن سمت الرأس، وقد عبّر المحقّق ﷺ في **الشرائع** عن هذا القول بأنّه أشهر[٢]، وواضح أنّ هذا التعبير منه يشير إلى أنّ القول الأوّل هو المشهور، ولو لم يقبل ما ذكرنا، فلا أقلّ من أنّ القول الأوّل ليس شاذّاً، كما لا يخفى.

ومن خلال ما ذكرنا يتّضح أنّ تعبير المصنّف (حفظه الله) عن هذا القول بالمشهور ليس كما ينبغي والصحيح أنّه الأشهر، وليس المشهور كما عرفت.

الثالث: تحديد الوقت بذهاب الحمرة المشرقيّة عن تمام ربع الفلك، أي عن نقطة الشرق إلى دائرة نصف النهار بتمام نواحيها وجوانبها، من الجنوب إلى الشمال الذي يتأخّر ذلك عن الذهاب عن خصوص القمّة ببضع دقائق، والقائل بهذا القول قلّة من الأصحاب، بل قيل أنّه لم يعرف له قائل.

هذا، وقد ذكر المصنّف (دام عطاؤه) أنّ النصوص الدالّة على القول الأوّل تبلغ عشرين رواية أو أكثر، وذكر منها صحيحة عبد الله بن سنان، وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: الظاهر أنّ المراد من غروب الشمس ما يقابل طلوعها، ولا يختلف اثنان في أنّ طلوع الشمس يتحقّق بطلوع القرص، وهو الدائرة النورانيّة المرئيّة، فيكون المقصود بغروبها إذاً هو استتار تلك الدائرة وخفاؤها عن الأُفق. نعم، يختلف الأمران في أنّه يكتفى في تحقّق الطلوع بطلوع جزء من القرص،

---

(١) مدارك الأحكام: ٣: ٥٣.

(٢) شرائع الإسلام: ١: ٤٧.

أمّا الغروب ، فلا يتحقّق إلّا باختفاء جميع أجزائه .

وذكر أنّ النصوص المستدلّ بها على القول الثاني تتجاوز العشر ، إلّا أنّها ما بين ما هو ضعيف سنداً وما هو ضعيف الدلالة ، أو ضعيف من كلتيهما ، فذكر شاهداً على الضعف في كليهما ، خبر بريد بن معاوية ، فإنّه قد اشتمل على القاسم بن عروة ، ولأنّه تضمّن تعليق الغروب على غياب الحمرة ، الكاشف عن تحقّق الاستتار ، إلّا أنّه لا دلالة له على حصر الطريق في خصوص ذلك دون ما سواه ، ويشهد لذلك الوجدان فإنّه يحكم بتحقّق الاستتار قبل حصول ذهاب الحمرة المشرقيّة . نعم ، لا يختلف أحد في أنّه متى غابت الحمرة المشرقيّة فلا ريب في تحقّق استتار القرص . وبعبارة ثانية : يمكن جعل ذهاب الحمرة المشرقيّة أمارة على تحقّق الاستتار وغيبوبة القرص وكاشف عنه ، لا أنّه محقّق لحصول الغروب ، فلاحظ .

وبالجملة : يمكن القول بأن الخبر ليس بصدد بيان محقّق الغروب ، وإنّما هو بصدد بيان ما يكشف عن تحقّق الغروب ، فتدبّر .

ويلاحظ على المصنّف بالنسبة للمشكلة السنديّة نقضاً وحلّاً .

أمّا النقض ، فقد نقل في باب ذكر الركوع رواية عبّر عنها بصحيحة وقد اشتمل سندها على القاسم بن عروة ، فإذا كان القاسم كما قرّر هنا أنّه ضعيف فلِم اعتبره هناك وعوّل على ما رواه ، وعبّر عن الرواية بالصحيحة ؟

وأمّا الحلّ ، فإنّه يمكن البناء على وثاقة القاسم استناداً لغير واحد من الوجوه في المقام :

منها : التمسّك بمسلك المحقّق الداماد ﷺ وهو يتركّب من قياس منطقي من الشكل الأوّل ، أمّا كبراه : لقد ذكر النجاشي في مقدّمة كتابه أنّه إنّما صنّف فهرسته من أجل ذكر مصنّفات وكتب أصحابنا [1] ، ممّا يعني أنّه لا يذكر في الكتاب إلّا

---

(١) رجال النجاشيّ : ٣.

خصوص الشيعة الإماميّة ، ولو ذكر من هو ليس إماميّاً ، فإنّه ينصّ على ذلك ، وهذا يعني أنّ كلّ مَن سكت النجاشي عن بيان فساد عقيدته ، فهي شهادة منه بكونه إماميّاً .

وأمّا الصغرى ، فإنّ القاسم قد ذكر في **فهرست النجاشي** دونما تعرّض منه للقدح في عدالته وإماميّته[١] ، فيشمل دليل حجّيّة خبر الحسن . فيكون مقبول الرواية كما هو واضح .

ومنها : رواية ابن أبي عمير عنه ، وقد شهد الشيخ ﵀ أنّه وأخويه لا يرويان ولا يرسلان إلّا عن ثقة[٢] .

ثمّ إنّ المصنّف (حفظه الله) أشار إلى أنّه لو بني على تحقّق المعارضة بين الطائفتين من النصوص ، وفقاً لتماميّة إسناد الطائفة الثانية ، ودلالتها أيضاً ، فإنّ هذه المعارضة ليست معارضة مستقرّة ، فيمكن التوفيق بينهما ، من باب إعمال قاعدة تقديم النصّ على الظاهر ، فإنّ المقرّر في الأُصول أنّه حال تعارض النصّ والظاهر ، يعمد إلى تأويل الظاهر بما يكون متناسباً ومنسجماً مع النصّ ، وبالتالي يكون التقديم للنصّ على الظاهر ، فتقدّم نصوص الاستتار على نصوص اشتراط ذهاب الحمرة المشرقيّة ، لأنّ نصوص الاستتار صريحة ، ونصّ في تحقّق الغروب بذلك ، بينما نصوص ذهاب الحمرة ظاهرة في اعتبار حصولها ، ولمّا كان النصّ مقدّماً على الظاهر ، فعندها تقدّم نصوص الطائفة الأُولى على الثانية .

إلّا أنّ بعض الأصحاب ـ كصاحب **الوسائل**[٣] ـ جعل الصغرى بخلاف ما جعله المصنّف ، فجعل النصوص الصريحة هي نصوص ذهاب الحمرة ، بينما نصوص

---

(١) رجال النجاشيّ : ٣١٤ ، الرقم ٨٦٠ .

(٢) عدّة الأُصول : ١ : ١٥٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ٤ : ١٧٧ و ١٧٨ ، ذيل الحديث ١٥ .

الاكتفاء بغياب القرص ظاهرة ، ويؤول الظاهر بقرينة النصّ ، كما عرفت . وقد عقّبه المصنّف بكونه غريباً ، لكنّه لم يذكر وجه الغرابة ، فلاحظ .

إن قلت : إنّ الشارع قد تدخّل في تحديد ماهيّة وحقيقة الغروب ، فليس المقصود منه معناه العرفي ، وهذا المعنى المحدّد من قِبل الشارع لا يتحقّق إلّا بزوال الحمرة ، فلاحظ .

قلت : إنّ ما ذكر صحيح في نفسه إذا كان هناك ما يشير إليه من قريب أو بعيد ، أو كانت هناك قرينة مساعدة للتصرّف في اللّفظ وحمله على خلاف معناه . وهذا يعني أنّ الأصل أن تحمل الألفاظ على معانيها العرفيّة ، ولا تحمل على المصطلحات الفقهيّة .

هذا ، وقد ذكر المحقّق النائيني ﷺ علاجاً للتعارض[1] غير ما أُشير له في كلمات المصنّف ؛ ذلك أنّ المحقّق النائيني يقرّر أنّ المعارضة بين الطائفتين معارضة غير مستقرّة ، فيمكن الجمع بين الطائفتين من باب إعمال قاعدة حمل المطلق على المقيّد ، فإنّ روايات الاستتار تدلّ بإطلاقها على تحقّق المغرب بالاستتار سواء انعدمت الحمرة أم لا ، وأمّا روايات الحمرة ، فإنّها تحدّد المغرب بالاستتار وزيادة ، وهي انعدام الحمرة ، فيكون ذلك من قولك : جاءني الأمير ، فإنّه لا يمتنع تقييده بما دلّ على مجيء الأمير مع أتباعه .

وأورد عليه المصنّف (حفظه الله) ، بأنّ النسبة بين الطائفتين هي نسبة التباين ، وليست نسبة العموم والخصوص المطلق ؛ وذلك لأنّ كلّ واحدة من الطائفتين واردة في مقام التحديد ، فينعقد لكلّ واحدة منهما مفهوم ، فيحصل التباين بينهما بسببه ، فإنّ الأُولى منهما تقرّر أنّ الغروب يتحقّق بمجرّد استتار القرص ، سواء انعدمت الحمرة أم لا ، بينما تقرّر الثانية أنّ الغروب لا يتحقّق بمجرّد الاستتار ،

---

(١) كتاب الصلاة (تقرير بحث النائينيّ) للكاظمي : ١ : ٥٩ ـ ٦٢ .

بل لا بدّ من ذهاب الحمرة. فإنّ ما جاء في كلّ واحدة منهما يمثّل تحديداً نافياً لما تضمّنته الثانية، والمثال المناسب أن يقال: متى وقت الدرس؟ فأُجيب: تارة وقته هو الساعة الواحدة، وأُخرى بأنّ وقته هو الساعة الثانية، ولا يختلف اثنان في أنّ هذا التحديد من التعارض بين الخبرين، وأنّهما ليسا من باب المطلق والمقيّد، بل من باب التباين.

ثمّ إنّه لمّا لم يقبل أيّ من الجموع العرفيّة التي ذكرت، تصل النوبة إلى إعمال المرجّحات، وقد حكى المصنّف قولين للترجيح:

الأوّل: البناء على تقديم الطائفة الثانية على الأُولى، فتقدّم روايات الطائفة الثانية، وهي رواية اعتبار ذهاب الحمرة المشرقيّة في دخول الوقت؛ وذلك لأنّ روايات كفاية غروب الشمس موافقة للعامّة، فتكون محمولة على التقيّة.

وقد أجاب عنه المصنّف (دام عطاؤه) بجوابين:

أوّلاً: إنّ إعمال المرجّحات يعتبر مرتبة متأخّرة عن الجمع العرفيّ، وإنّما يلجأ له بعد عدم التمكّن منه، وقد سبق وذكرنا في مطلع البحث وجهاً لم يعلّق المصنّف عليه، فيستكشف تماميّته عنده.

ثانياً: إنّ من غير المناسب أن يحمل هذا العدد الضخم من النصوص المباركة في مسألة وقت صلاة المغرب على التقيّة. نعم، لو كان العدد واحدة أو اثنتين، أمكن حملها على ذلك، أمّا أن تحمل عشرين رواية أو يزيد على ذلك، فهو صعب جدّاً.

الثاني: تقديم الطائفة الثانية الدالّة على اعتبار ذهاب الحمرة المشرقيّة لأنّها تمثّل شعاراً من شعارات الشيعة، فصاروا لا يصلّون حتّى تنعدم الحمرة، مع صلاة غيرهم.

وأجاب عنه: بأنّ مجرّد الشعاريّة لا يكفي لإثبات المدّعى، فهذه الشهادة الثالثة من الشعارات المختصّة بالشيعة، ومع ذلك لم نسمع أحداً من الفقهاء قال بوجوبها.

هذا ، وقد يورد على روايات الطائفة الأُولى ـ أعني روايات الاستتار وذهاب القرص ـ بما يوجب منع دخولها دائرة الحجّيّة :

منها : إنّ هذه النصوص ممّا أعرض عنها المشهور ولم يعملوا بها ، ومن المعلوم أنّ إعراض المشهور عن الرواية صحيحة السند مسقط لها عن الاعتبار والحجّيّة .

ولا يخفى أنّه بعد الفراغ عن تماميّة الكبرى المذكورة ـ كما هو الصحيح ـ يقع البحث في الصغرى ، إذ أنّه لم يثبت أنّ المشهور قد أعرضوا عن هذه النصوص كما تقدّم ، من خلال عرض الأقوال في المسألة ، فإنّ المسألة ذات قولين : مشهور وأشهر . هذا **أوّلاً** .

وثانياً : إنّ هذا الإعراض على فرض التسليم بتحقّقه خارجاً ، من الإعراض الصناعي الذي لا يوجب إسقاط الخبر عن الحجّيّة ، لأنّه ناشئ من وجود معارض بنظر المعرض أقوى من النصّ الموجود ، أو احتمال التقيّة فيه ، أو ما شابه ذلك ، فتدبّر .

ومنها : إنّ نصوص الاستتار وسقوط القرص مخالفة للإجماع ، وبالتالي لا تصلح للحجّيّة .

ولا يخفى أنّه قد اتّضح أثناء عرض الأقوال في المسألة أنّ المسألة ليست إجماعيّة ، بل قد ذهب جملة من أساطين الفقه القدماء إلى دخول وقت المغرب بمجرّد سقوط القرص واستتاره[1] . على أنّنا لو سلّمنا تحقّق إجماع في البين ، فيكفي لرفع اليد عن اعتباره وحجّيّته ، أنّه مقطوع المدركيّة ، ولا أقلّ من كونه محتملها .

هذا ، وقد ترجّح روايات الاستتار على روايات ذهاب الحمرة ، لكونها موافقة للكتاب ، وروايات ذهاب الحمرة مخالفة للكتاب .

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام : ٧٣ . النهاية للطوسيّ : ٥٩ . المهذّب لابن البرّاج : ١ : ٦٩ .

توضيح ذلك: إنّه يمكن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ**﴾[1] على أنّ أوّل وقت المغرب هو سقوط القرص. ببيان: إنّ المراد بالصلاة طرفي النهار هي صلاة الصبح وصلاة المغرب، والتعبير عن صلاة المغرب بطرفي النهار يقتضي أن يكون عند غروب الشمس المتحقّق بسقوط القرص فهو نهاية النهار وطرفه، كما أنّ طلوع الفجر هو طرف النهار الأوّل وبدايته. وبعبارة أُخرى: يتوقّف الاستدلال المذكور على أربع مقدّمات:

الأُولى: أن تكون الآية ناظرة إلى الصلوات المفروضة.

الثانية: أن يكون المراد بالصلاة طرفي النهار هو صلاة المغرب.

الثالثة: أن يراد من الطرف نهاية الشيء وما يقع على حافّته.

فإذا كان الطرف ينطبق على ما يقرب من نهاية الشيء، لم يصحّ الاستدلال بها على المدّعى؛ لأنّ زوال الحمرة المشرقيّة قريب من نهاية النهار.

الرابعة: أن يكون المراد من طرف النهار حافّته ومنتهاه الحاصل بسقوط القرص عن الأُفق الظاهري، أمّا لو كان المراد منه أمر آخر ـ كما ورد في كلمات البعض بالتعبير عنه بالنهار الشرعي، الذي ينتهي بزوال الحمرة المشرقيّة، وهو أمارة غروب الشمس في أُفق المغرب ـ فلن يتمّ الاستدلال بالآية الشريفة.

والظاهر بالرجوع لكلمات المفسّرين، المفروغيّة عن تحقّق المقدّمة الأُولى، في أنّ الآية ناظرة إلى الصلوات اليوميّة، وخلاف من خالف لا يعبأ به لشذوذه. كما أنّ المقدّمة الثانية، وإرادة صلاة المغرب هو ما يقتضيه ظاهر الآية الشريفة، إذ أنّ حملها على صلاة العصر يستدعي تجوّزاً لا يصار إليه، إلّا إذا كانت هناك قرينة، خصوصاً وأنّ صلاة العصر غير مؤقّتة بنهاية النهار، فحمل الصلاة عليها سوف يستوجب تجوّزاً ويكون المقصود ليس نهاية النهار، وإنّما ما يقرب من طرفه،

---

(١) هود ١١: ١١٤.

وهو بحاجة إلى قرينة مفقودة .

وأمّا المقدّمة الثالثة ، فقد تضمّنت كلمات أهل اللّغة أنّ الطرف هو نهاية الشيء وحافّته ، فتتمّ المقدّمة الثالثة أيضاً .

وأخيراً المقدّمة الرابعة ، فإنّ النهار مستعمل في الآية بمعناه العرفيّ وهو الزمان الواقع بين طلوع الفجر وغروب الشمس ، والمراد من الغروب المأخوذ في المعنى العرفيّ للنهار عبارة عن سقوط القرص عن الأُفق الظاهري ، وليس للنهار حقيقة شرعيّة ، فيتحصّل أنّ الآية الشريفة تامّة الدلالة على أنّ أوّل وقت صلاة المغرب هو غروب الشمس الذي يتحقّق بسقوط القرص ، لأنّه بسقوطه يكون النهار قد انتهى ، فتكون النصوص الدالّة على ذلك موافقة للكتاب ، ونصوص ذهاب الحمرة مخالفة للكتاب ، فيكون الموافق مقدّماً على المخالف ، فلاحظ .

فتحصّل إلى هنا : أنّه لا موجب لتقديم روايات ذهاب الحمرة ، بل التقديم واضح في حقّ روايات الاستتار ، وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه .

قوله **٥** : « **وقد وقع الاختلاف في نهاية المغرب ، فالمشهور أنّها إلى نصف الليل ، وقيل : إلى غيبوبة** ... إلخ » .

المعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ وقت المغرب يمتدّ حتّى منتصف الليل ، وخالف في ذلك الشيخ في **المبسوط** على ما حكي عنه ، فقال بامتداده إلى طلوع الفجر ، وإن كان يحرم التأخير عن نصف الليل[١] ، وقال المحقّق في **المعتبر** باختصاص الامتداد المذكور بخصوص المضطرّ[٢] ، وتبعه صاحب **المدارك**[٣] ،

---

(١) حكاه في المبسوط : ١ : ٧٥ ، عن بعض أصحابنا ، وحكاه عنه في مفتاح الكرامة : ٥ : ٩٢ .

(٢) المعتبر : ٢ : ٤٠ .

(٣) مدارك الأحكام : ٣ : ٥٤ .

وقال الشيخ في **الخلاف** وابن البرّاج أنّ آخر وقت المغرب هو غيبوبة الشفق مطلقاً[١]، وعن أبي الصلاح وابن حمزة بأنّ هذا للمختار، أمّا المضطرّ فإنّ الوقت يمتدّ له حتّى ربع الليل[٢]. وقد اختار المفيد وابن بابويه هذا الرأي، لكنّهما جعلا مكان المضطرّ والمختار، الحاضر والمسافر[٣].

وبالجملة: الأقوال في المسألة أربعة:

الأوّل: التفصيل بين المختار والمضطرّ، فيكون آخر وقتها للمختار هو منتصف الليل، وأمّا بالنسبة للمضطرّ، فيمتدّ وقتها إلى طلوع الفجر، وهذا هو المشهور.

الثاني: أنّ آخر وقتها هو منتصف الليل، من دون فرق بين المختار والمضطرّ.

الثالث: أنّ آخر وقتها هو طلوع الفجر، من دون فرق بين المختار والمضطرّ.

الرابع: أنّ آخر وقتها ينتهي بزوال الشفق.

هذا، ومنشأ اختلاف الأقوال بين الأصحاب عائد إلى اختلاف النصوص، فإنّ التأمّل فيها بكونها على طوائف.

وكيف كان، فيدلّ على مختار المشهور، قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾[٤] بضميمة صحيحة زرارة المذكورة في المتن، الدالّة على أنّ ما بين دلوك الشمس إلى غسق اللّيل ـ أي منتصفه ـ أربع صلوات[٥]، ويوجد عندنا قطع بأنّه لا يجوز تأخير صلاة الظهرين عن الغروب، فيكون هذا بمثابة الدليل الخاصّ المخرج لإيقاع الظهرين في هذا الوقت، وبالتالي لا يشمله إطلاق

---

(١) الخلاف: ١: ٢٦٢، مسألة ٦.

(٢) الكافي في الفقه: ١٣٧. الوسيلة: ٨٣.

(٣) المقنعة: ٩٤. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٧٧. من لا يحضره الفقيه: ١: ٢١٩.

(٤) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٥) وسائل الشيعة: ٤: ١٠، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

الآية الشريفة من هذه الناحية ، ولا يجوز تقديم العشاءين عليه ، فيعلم بأنّ منتهى وقت العشاءين هو منتصف الليل .

ولو قيل : بأنّ هذا البيان صحيح ، إلّا أنّ الخطاب متوجّه لخصوص المعذورين والمضطرّين وليس مطلقاً .

قلنا : بأنّ الخطاب لمّا كان موجّهاً للنبيّ ﷺ لبيان وظيفة مقرّرة على جميع المسلمين ، وطبيعي المكلّفين ، من دون اختصاص بطائفة دون أُخرى ، فلا معنى لحمله على خصوص من ذكر دون البقيّة .

هذا ، ويؤيّد ما ذكر من تقريب لمقالة المشهور ، رواية عبيد بن زرارة المذكورة في المتن ، فإنّها قد تضمّنت التصريح بأنّ وقت صلاتي المغرب والعشاء يمتدّ إلى منتصف الليل[1] . وإنّما لم يجعله المصنّف (حفظه الله) دليلاً على المدّعى ، بسبب اشتمال سندها على القاسم مولى أبي أيّوب ، فإنّه لم يذكر في كتب الرجال بشيء أصلاً . نعم ، قد روى عنه ابن أبي نصر البزنطي ، فإن قلنا بتماميّة الكبرى القائلة بأنّه وأخويه لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة مطلقاً ، فمجرّد روايتهم عن واحد توجب البناء على وثاقته ، كما لعلّه المشهور ، كان مقتضى ذلك الحكم بوثاقة القاسم ، أمّا لو بني على المختار من أنّ ظاهر عبارة شيخ الطائفة أنّ البناء على وثاقة مَن روى عنه أحد هؤلاء متى كانوا مكثرين الرواية عنه ، فلا ريب في البناء على عدم وثاقة القاسم ؛ ضرورة أنّه انحصرت رواية البزنطي في خصوص هذه الرواية ، فتدبّر .

هذا ، ويلاحظ على الاستدلال بالآية الشريفة ، بأنّها ليست في مقام بيان منتهى وقت صلاة المغرب ؛ ضرورة أنّ أقصى ما تدلّ عليه أنّ عدم جواز إيقاع الصلاة الأُولى قبل الزوال ، لقوله تعالى : ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ ، وعدم امتداد

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ١٥٧ ، الباب ١٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

وقت الآخرة وعدم بقائه إلى الانتصاف ، فهي تفيد شروع وقت المجموع بالزوال ، وانتهائه بالانتصاف ، أمّا أنّها تدلّ على استمرار وقت الصلاة الثالثة إلى الانتصاف ، فلا دلالة لها على ذلك ؛ لأنّ من الممكن أن يستمرّ إلى زوال الشفق .

وفي مقابل ما ذكر من النصوص الدالّة على أنّ وقت المغرب يمتدّ إلى منتصف الليل ، توجد نصوص تدلّ على أنّ وقت المغرب يمتدّ من غروب الشمس إلى سقوط الشفق ، كصحيح إسماعيل بن جابر[١] المذكور في المتن .

وقد أجاب عنها المصنّف (حفظه الله) بجوابين :

الأوّل : بأنّها لمّا كانت معارضة لإطلاق الكتاب ، فتسقط عن الحجّيّة والاعتبار ، لما دلّ عنهم عليهم السلام بأنّ ما خالف كتاب ربّنا لم نقله[٢] ، زخرف[٣] ، اضرب به عرض الجدار[٤] .

ويلاحظ عليه : إنّ المدلول القرآني للآية الشريفة إنّما هو بالإطلاق ، وهو يعتمد اعتماداً تامّاً على تفسير كلمة « الغسق » الواردة في الآية بانتصاف الليل ، ومع ذلك يمكن للمطلق أن يقيّد لما ثبت في الأُصول من جواز تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد ، فعندها تصلح صحيحة إسماعيل بن جابر لتقييد الكتابيّ ، فيستفاد عندها أنّ المقصود من الغسق هو غيبوبة الشفق ، فلاحظ . على أنّك قد عرفت منّا ـ في ما تقدّم ـ عدم منافاة الآية الشريفة لأخبار زوال الشفق ؛ لأنّها لا تدلّ على الامتداد لمنتصف الليل ، فتدبّر .

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ١٨٢ ، الباب ١٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢٩ .

(٢) انظر صراط النجاة : ٣ : ٤١٧ .

(٣) الكافي : ١ : ٦٩ ، الحديث ٣ . وسائل الشيعة : ٢٧ : ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٤ .

(٤) تفسير التبيان : ١ : ٥ . نور البراهين : ١ : ١٨٣ . رياض السالكين : ٥ : ٤٣١ .

الثاني: إنّ المدّة الزمنيّة ما بين تحقّق الغروب وزوال الشفق قصيرة، وهذا يعني أنّه لو كان وقت صلاة المغرب ينتهي بزوال الشفق، لكان ذلك واضحاً عند المكلّفين فيشيع وينتشر بينهم، بينما الذي نجده على خلاف ذلك.

وبعبارة أُخرى: إنّ عدم شياع هذا الأمر بين عامّة المكلّفين، منبّه شرعيّ على أنّ الوقت لا ينتهي بزوال الشفق.

هذا، ويمكن التوفيق بين صحيح إسماعيل وبين ما دلّ على اعتبار منتصف الليل من النصوص لو كانت معتبرة[1]، بحمل صحيح إسماعيل على وقت الفضيلة، على أساس أنّ روايات زوال الشفق ظاهرة في عدم جواز التأخير عن زوال الشفق، بينما روايات منتصف الليل صريحة في جواز التأخير عن زوال الشفق، فتكون روايات منتصف الليل قرينة للتصرّف في ظهور روايات زوال الشفق فتحمل على الفضيلة؛ لأنّ الاختلاف في الوقتين إنّما هو بالفضيلة والإجزاء.

ويلاحظ عليه: إنّ الجمع المذكور لا يتناسب واللّسان الوارد في صحيح إسماعيل ابن جابر؛ ضرورة أنّ الوارد فيه سؤال عن التكليف المطلوب من المكلّف والمنجز عنه، فلاحظ قول السائل.

ثمّ إنّ المصنّف ـ ووفقاً لما بنى عليه، تبعاً لبعض الأعاظم ﷺ من تماميّة دلالة الآية الشريفة على مدّعى المشهور ـ بنى على امتداد الوقت للمختار إلى منتصف الليل، وأمّا بالنسبة للمضطرّ فقد ذكر أنّ الوقت يمتدّ له إلى الفجر، واستند في ذلك إلى صحيحة أبي بصير[2] المذكورة في المتن.

---

(١) هما روايتان: رواية عبيد بن زرارة، وقد عرفت حال سندها في الصفحة ٣٧، ومرسلة داود ابن فرقد، وقد تقدّم الحديث عنها فيما سبق، واتّضح ضعفها السنديّ بالإرسال، فتدبّر.

(٢) مختلف الشيعة: ٣: ١٠. وسائل الشيعة: ٤: ٢٨٨، الباب ٦٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

قوله ٦: « **المعروف أنّ بداية صلاة العشاء ما بعد صلاة المغرب ، وقيل عند سقوط الشفق** ... إلخ » .

اختلف أصحابنا في تحديد مبتدأ وقت صلاة العشاء ، فاختار جمع كثير ـ منهم السيّد المرتضى ، وابن الجنيد ، وأبو الصلاح ، وابن البرّاج ، وابن زهرة ، وابن إدريس ـ دخول وقتها بمجرّد غياب الشمس وغروبها[١] ، وقد أصبح هذا القول منذ عصر العلّامة ﵀ إلى هذا الزمان من الأُمور المسلّمة المقطوع بها .

وذهب الصدوق والمفيد والشيخ في أكثر كتبه وسلّار إلى أنّ أوّل وقتها هو غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة[٢] ، وقد وصف الشيخ ﵀ هذا القول في كتابه **الخلاف** بأنّه الأظهر من مذهب الأصحاب ومن رواياتهم[٣] .

ولا يخفى أنّ منشأ الاختلاف الحاصل بين أصحابنا مرجعه إلى اختلاف النصوص الواردة في الباب . وكيف كان ، فيدلّ على مختار المشهور الكتاب والسنّة ، أمّا الكتاب فقوله تعالى : ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾[٤] فإنّ المستفاد من الآية الشريفة ـ كما تقدّم في تقريبها ـ عرضها لثلاثة أوقات ، والثاني منها يحلّ بذهاب الغسق ، وهو يعني غروب الشمس ، فتدلّ على أنّ وقت صلاتي المغرب والعشاء يكون بتحقّق ذلك ، وقد تقدّم تقريب هذا المعنى .

وأمّا السنّة ، فقد تمسّك بصحيحة زرارة المذكورة في المتن .

---

(١) رسائل المرتضى : ١ : ٢٧٤ ، وعن ابن الجنيد في مختلف الشيعة : ٢ : ٢٠ . الكافي في الفقه : ١٣٧ . المهذّب : ١ : ٦٩ . غنية النزوع : ٦٩ . السرائر : ١ : ١٩٦ .

(٢) الهداية : ١٣٠ . المقنعة : ٩٣ . الاقتصاد : ٢٥٦ . الخلاف : ١ : ٢٦٢ . الرسائل العشر : ١٧٤ . المبسوط : ١ : ٧٥ . المراسم العلويّة : ٦٢ .

(٣) الخلاف : ١ : ٢٦٢ ، مسألة ٧ .

(٤) الإسراء ١٧ : ٧٨ .

ولا يخفى أنّه لا يصحّ التمسّك بها لإثبات المدّعى ؛ ضرورة أنّها تتضمّن حكاية لفعل المعصوم ، وقد تكرّر منّا غير مرّة أنّ فعله أعمّ من الدلالة على الوجوب أو الاستحباب أو غير ذلك ، فهو مجمل ، فلاحظ .

هذا ، وبناءً على تماميّة دلالة صحيح زرارة على المدّعى ، فإنّه يعارضها صحيحة الحلبي المذكورة في المتن ، ولا ريب في دلالتها على المدّعى ، وعليه فيجمع بينهما بأحد وجوه :

الأوّل : ما ذكره المصنّف من حمل صحيح الحلبي على بيان الأفضليّة والإشارة إلى وقت الفضيلة ، بينما تحمل صحيحة زرارة على بيان وقت الإجزاء ، بملاحظة أنّ اختلاف الوقتين الثابتين لكلّ صلاة إنّما هو بالفضيلة والإجزاء .

ولا يخفى بعدُ هذا الوجه ؛ إذ أنّ الرجوع لنصوص القول الثاني ـ أمثال صحيح الحلبي وغيره ـ يأبى الحمل على بيان وقت الفضيلة ، ففي صحيح الحلبي : « متى تجب العتمة » ، فإنّ السؤال ظاهر في وقت ثبوت التكليف بصلاة العشاء ، كما لا يخفى .

الثاني : أن تحمل صحيحة الحلبي على بيان الوقت للمختار ، وصحيحة زرارة على بيان الوقت للمضطرّ ، بملاحظة أنّ اختلاف الوقتين المذكورين إنّما هو بذلك يعني بالاختياريّة والاضطراريّة .

وهذا يمنع من القبول به كثرة روايات الطائفة الأُولى ، وهذا العدد من الكثرة لا مجال لحمله على الاضطرار ، فتدبّر .

الثالث : ما اختاره السيّد البروجردي قدس سره من حمل صحيحة الحلبي على التقيّة ؛ لأنّ علماء العامّة متّفقون على عدم جواز الإتيان بالعشاء قبل زوال الشفق .

ولا يخفى أنّ هذا ليس جمعاً عرفيّاً ، وإنّما هو ترجيح للمتعارضين معارضة مستقرّة ، وإنّما يصار إليه بعد فقد المرجّح من الكتاب ، لتقدّم الترجيح بالكتاب

على الترجيح بمخالفة العامّة ، كما هو المعروف ، وأمّا لو بني على عدم تماميّة دلالة الآية الشريفة على المقام ، فلن يكون في البين مرجّح كتابي ، فسوف يصار لما ذكره السيّد البروجردي ﷺ ، وهو في نفسه متعيّن ، والله العالم .

قوله ٧ : « **المشهور امتداد وقت العشاء إلى نصف الليل ، وعن الشيخ المفيد والطوسيّ ، امتداده** ... إلخ » .

اختلف أصحابنا في آخر وقت العشاء على خمسة أقوال :

الأوّل : الامتداد إلى النصف مطلقاً ، من دون فرق بين المختار والمضطرّ ، وهو مختار السيّد المرتضى وابن إدريس والحلبيّ وجماعة[١] .

الثاني : أنّه يمتدّ إلى الثلث مطلقاً ، من دون فرق بين المختار والمضطرّ ، وهو المنسوب إلى المفيد والشيخ في أكثر كتبه[٢] .

الثالث : أنّه يمتدّ إلى ثلث اللّيل للمختار ، وإلى نصف الليل للمضطرّ[٣] .

الرابع : أنّه يمتدّ إلى الربع مطلقاً ، كما حكي عن ابن أبي عقيل[٤] .

الخامس : أنّه يمتدّ إلى الفجر للمضطرّ ، وهو مختار المحقّق في **المعتبر**[٥] .

هذا ، ولا يخفى أنّ منشأ الخلاف الحاصل بين الأصحاب مرجعه إلى اختلاف النصوص الواردة في تحديد ذلك .

هذا ، وقد تمسّك المصنّف (حفظه الله) بإطلاق الآية الشريفة ، وهي قوله تعالى :

---

(١) المسائل الناصريّة (الجوامع الفقهيّة) : ٢٢٩ ، المسألة ٧٣ . السرائر : ١ : ١٩٥ . إشارة السبق : ٨٥ . المراسم العلويّة : ٦٢ . غنية النزوع : ٦٩ .

(٢) الهداية : ١٣٠ . الاقتصاد : ٢٥٦ . الخلاف : ١ : ١٦٤ ، مسألة ٨ . الرسائل العشر : ١٤٣ .

(٣) المبسوط : ١ : ٧٤ . الوسيلة : ٨٣ . شرائع الإسلام : ١ : ٤٨ . المهذّب البارع : ١ : ٢٩٦ .

(٤) حكاه عنه في مختلف الشيعة : ٢ : ٢٨ .

(٥) المعتبر : ٢ : ٤٣ .

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، على أساس أنّ المقصود من الغسق ـ كما تقدّم ـ هو منتصف الليل، فتكون صريحة في امتداد وقت العشاء إلى منتصف الليل؛ وذلك لكونها آخر الصلوات الأربعة التي تعرض الآية الشريفة لبيان أوقاتها، وفقاً لما دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدّمة. نعم، يبقى الكلام في أنّه لمّا كانت الآية الشريفة دالّة على أنّ انتهاء وقت صلاة العشاء هو منتصف الليل، وهذا ظاهر في التحديد، فلا يكون إطلاق أصلاً، وبالتالي كلّ ما كان من النصوص مخالفٌ لهذا المعنى، بحيث دلّ على أنّ وقتها يمتدّ للثلث أو للربع أو ما شابه، يكون مخالفاً للمدلول القرآني بالتباين، فيسقط عن الحجّيّة والاعتبار. كما أنّ مقتضى الآية عدم الفرق بين المختار والمضطرّ، فلا تغفل.

ولا ينحصر الدليل على المدّعى في خصوص الآية الشريفة، بل توجد طائفة غير قليلة من النصوص بينهما ما هو معتبر السند، مع تماميّة دلالتها جميعها على ذلك، وقد ذكر المصنّف منها صحيحة أبي بصير، فلاحظ.

يبقى الكلام في النصوص الأُخرى المستدلّ بها على الأقوال الأُخرى، والإنصاف أنّ بينها ما هو معتبر من ناحية السند والدلالة، وقد أعرض عنها المصنّف تماماً، اعتماداً منه على أنّ الجواب عنها هو عين الجواب عمّا تقدّم أثناء المعارض لآخر وقت العشاء، وهو يقضي بحملها على وقت الفضيلة، وهو كما ترى، كما عرفت في ما مضى. ولنشر لبعض تلك الروايات استكمالاً للفائدة:

فممّا يدلّ على الثلث معتبرة معاوية بن عمّار التي يرويها الصدوق بسنده عنه في روايةٍ، أنّ: «**وَقْتُ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ**»[1]، والإنصاف أنّ حملها على آخر وقت الفضيلة لا ينسجم واللسان الوارد فيها؛ ضرورة أنّها واردة لتحديد

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٢١٩، الحديث ٦٥٨. وسائل الشيعة: ٤: ٢٠٠، الباب ٢١ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

وقت الصلاة ، فلاحظ . نعم ، لو قيل أنّها معارضة للمدلول القرآني وبالتالي تكون مخالفة للآية الشريفة بنحو التباين ، وعليه تسقط عن الحجّيّة ، كان وجيهاً .

وطريق الصدوق رحمه الله إلى معاوية بن عمّار على المشيخة : عن أبيه ، ومحمّد بن الحسن (رضي الله عنهما) وابن الوليد ، عن سعد بن عبدالله والحميريّ ، جميعاً عن يعقوب بن يزيد ، عن صفوان بن يحيى ، ومحمّد بن أبي عمير ، جميعاً عن معاوية بن عمّار[١] .

وممّا يدلّ على الامتداد إلى الفجر صحيح أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **إِنْ نامَ رَجُلٌ وَلَمْ يُصَلِّ صَلاَةَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ ، أَوْ نَسِيَ ، فَإِنِ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدْرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كِلْتَيْهِمَا ، فَلْيُصَلِّهِمَا ، وَإِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ ، وَإِنِ اسْتَيْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْيَبْدَأْ فَلْيُصَلِّ الْفَجْرَ ، ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ ، فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَى الصَّلَاتَيْنِ ، فَلْيُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَيَدَعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حَتّىٰ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَيَذْهَبَ شُعَاعُهَا ، ثُمَّ لْيُصَلِّهَا** »[٢] ، فإنّ قوله : « **وَإِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُما فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشاءِ الْآخِرَةِ** » صريح في أنّ وقت العشاء يمتدّ إلى طلوع الفجر ، فتكون دالّة على المدّعى .

ولا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الطائفة يعتمد اعتماداً تامّاً على إلغاء الخصوصيّة الواردة فيها ، سواء كانت حائضاً أم كان نائماً أم ناسياً ، أم غير ذلك .

ولا يذهب عليك أنّ البناء على إلغاء الخصوصيّة يوجب المعارضة بينها وبين الآية الشريفة بنحو التباين ، بخلاف ما لو لم تلغَ الخصوصيّة منها ، فإنّه يمكن الجمع بينها وبين الآية بحمل الآية على المختار ، وتكون هذه ناظرة للمضطرّ ، فلاحظ .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٥٤ (المشيخة) .

(٢) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٨٨ ، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

قوله ٨: «**وأمّا اختصاص المغرب بأوّل الوقت والعشاء بآخره، فلمرسلة داود بن فرقد المتقدّمة**... إلخ».

سبق منّا الإشارة إلى أنّ هناك معنيين في الاختصاص؛ أحدهما: أنّه يعني تقدّم المغرب على العشاء من باب الترتيب ليس إلّا، والثاني: أنّه يعني اختصاص كلّ واحدة من الفريضتين بوقت يمنع من إيقاع الشريكة فيه، فلو وقعت فيه كانت باطلة.

وقد عرفت أيضاً أنّ المعتمد هو المعنى الأوّل، وقد ذكر المصنّف أنّ الدليل على هذا المعنى من الاختصاص مرسلة داود بن فرقد[1] المتقدّمة في الفرع رقم (٣) من المواقيت[2]، وقد تقدّم التأمّل منه فيها من حيث السند، كما تقدّم التأمّل منّا فيما تأمّل فيه، فراجع. نعم، يبقى في البين أن يشار إلى أنّ ما تقدّم منّا في التأمّل في الجبر بعمل المشهور، الظاهر أنّه لا يجري في المقام؛ إذ لا يحرز انحصار الدليل للمشهور في خصوص المرسل، فلا تغفل.

قوله ٩: «**وأمّا امتداد العشاءين إلى طلوع الفجر للمضطرّ، فلصحيحة أبي بصير**».

قد عرفنا فيما تقدّم أنّ هناك وقتين؛ وقتاً للمختار ووقتاً للمضطرّ، وقد كان الكلام فيما تقدّم دائماً حول المختار، ويشير الآن إلى المضطرّ، فيذكر أنّ الوقت يمتدّ إليه[3] إلى طلوع الفجر، وقد تمسّك لذلك بصحيحة أبي بصير المذكورة في المتن.

قوله ١٠: «**وأمّا أنّ بداية صلاة الصبح طلوع الفجر، فلا خلاف فيه، ويدلّ عليه قوله تعالى:**... إلخ».

---

(١) وسائل الشيعة: ٤: ١٢٧، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٢٦.

(٣) لا يخفى أنّ الضمير في كلمة «إليه» عائد إلى المضطرّ، فلا تغفل.

اتّفق علماء المسلمين جميعاً على أنّ مبتدأ وقت صلاة الصبح هو طلوع الفجر الصادق، وقد استدلّ المصنّف لذلك بقوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ**﴾؛ لأنّ المراد من قرآن الفجر هو صلاة الصبح، ويكشف عن هذا المعنى أنّ نسبتها إلى الفجر إشارة إلى أنّ بدايتها هو وقت الفجر. ومضافاً إلى الآية الشريفة تدلّ على ذلك أيضاً روايات عديدة، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن.

قوله **١١**: «**وأمّا أنّ نهايتها طلوع الشمس، فهو المشهور، وقيل إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، للمختار**... إلخ».

لا خلاف بين المسلمين في أنّ وقت صلاة الصبح يمتدّ إلى طلوع الشمس في الجملة، وإنّما وقع الخلاف بينهم في أنّ امتداده بهذا المقدار وقت للإجزاء، فلافرق فيه بين المضطرّ والمختار، أم أنّ الامتداد لهذا الوقت يختصّ بالمضطرّ فلا يشمل المختار؛ لأنّ آخر الوقت بالنسبة له هو طلوع الحمرة المشرقيّة. المعروف والمشهور بين الأصحاب هو الأوّل، فقد اختاره المفيد والحلبي وابن إدريس والعلّامة في **المختلف**[١]. واختار الشيخ في **النهاية** و **الخلاف** وابن حمزة وغيرهما الثاني[٢].

هذا، وقد استدلّ المصنّف لمختار المشهور بموثّقة[٣] زرارة المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة، إذ أنّها اشتملت على تحديد وقت صلاة الفجر

---

(١) المقنعة: ٩٤. الكافي في الفقه: ١٣٧. السرائر: ١: ١٩٥. مختلف الشيعة: ٢: ٣٠.

(٢) النهاية: ٥٩. الخلاف: ١: ٢٦٧. الوسيلة: ٨٣. ابن أبي عقيل كما في مختلف الشيعة: ٢: ٢٣.

(٣) عبّر عنها في بعض طبعات الكتاب بـ: (الصحيحة)، والظاهر أنّ موجب العدول وجود موسى بن بكر في سندها.

ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، ولم تفرّق بين المختار والمضطرّ .

هذا ، وقد يناقش في سندها ؛ لأنّه قد اشتمل على موسى بن بكر ، وهو ممّن لم يرد فيه توثيق خاصّ ، لكنّه ذكرت بعض الوجوه التي يمكن الركون إليها في إثبات وثاقته :

الأوّل : أنّه كثير الرواية ، وقد عمل الفقهاء برواياته ، فيثبت بذلك كونه ثقة ، لأنّه لو لم يكن كذلك ، لما عمل الفقهاء برواياته .

وبعبارة اُخرى : إنّ كثرة رواياته دعت الفقهاء إلى العمل بها ، ولا ريب في أنّ عملهم بها مبنيّ على أساس وثاقته ، لأنّهم لا يعملون بأخبار الضعاف ، فيثبت المطلوب .

ولا يخفى أن هذا الوجه ينحلّ في الحقيقة إلى وجهين :

أوّلهما : كثرة الرواية .

ثانيهما : عمل الفقهاء .

ولعلّ المستدلّ قد خلط بينهما ، أو كان مراده جعلهما بمثابة المقدّمتين اللّتين يبتني الاستدلال عليهما .

وعلى أيّ حال ، فإنّ هذا الوجه غير ناهض على كلا المحتملين ، فعلى وفق الاحتمال الأوّل يجاب : بأنّه قد ذكرنا في محلّه أنّ كثرة الرواية لا تكشف عن الوثاقة ولا تكشف عن المقبوليّة ، كما لا يخفى .

كما أنّ الوجه الثاني ، وهو عمل الفقهاء ، لا يصلح لإثبات المدّعى ؛ ذلك لكونه أعمّ ، لأنّه ربّما كان العمل لسبب آخر من الأسباب غير الوثاقة ، بمعنى أنّهم ظفروا بما يصلح للاعتماد فاستندوا إليه .

ومنه يتّضح أنّه لو قلنا بالمحتمل الثاني ، لكان ذلك مانعاً من قبول هذا الوجه في إثبات الوثاقة ، فلاحظ .

الثاني: رواية الأجلّاء عنه ؛ إذ روى عنه عبد الله بن المغيرة ، وفضالة بن أيّوب ، وجعفر بن بشير ، وابن أبي عمير ، وصفوان كثيراً .

ومن الواضح أنّ هذا الدليل يبتني على تماميّة كبرى ، مفادها أنّ رواية الجليل عن شخص كاشفة عن وثاقته ، وبما أنّ الأجلّاء قد رووا عن هذا الشخص ، فذلك يكشف عن وثاقته بعد تشكّل قياس منطقي من الشكل الأوّل .

لكنّه قد ذكرنا في محلّه عدم تماميّة الكبرى ، ومعه لا مجال للبحث في الصغرى .

على أنّ المحاولة التي ذكرت من أنّ إكثار الجليل الرواية عن شخص يكشف عن وثاقته لا مطلق رواية الجليل ، لا تصلح أيضاً لإثبات المدّعى ، لعدم تماميّة أصل الكبرى ، حيث ذكرنا في محلّه أنّه لم ينهض وجه فنّيّ يصلح التمسّك به في إثبات الدعوى ، فلا مجال للبناء عليها ، فلاحظ .

الثالث: رواية أحد أصحاب الإجماع عنه ؛ إذ روى عنه ابن أبي عمير ،كما روى عنه صفوان ، وقد روى عنه أيضاً فضالة ، بناءاً على أنّه أحد أصحاب الإجماع ، والمشهور على أنّ العصابة قد أجمعت على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء[1] ، فيثبت المطلوب حينئذٍ .

وفيه: إنّنا ذكرنا في محلّه عدم ظهور عبارة الكشّي فيما استظهره المشهور منها ، بل إنّها ناظرة إلى معنى آخر ، مضافاً إلى أنّه لا مجال للاعتماد على مثل هذا الإجماع ، وهو منقول بخبر الواحد .

الرابع: إنّ ابن طاووس قد حكم بصحّة رواية هو في سندها[2] ، وهذا كاشف عن وثاقته ، لأنّ مبنى ابن طاووس هو إحراز وثاقة الرواة ، كما يكشف عن ذلك التقسيم الرباعي للحديث بناءاً على أنّه مؤسّس ذلك ، أو هو الباني له وإن شيّده

---

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٥٠٧ ، الرقم ٤٣١ .

(٢) انظر : معجم رجال الحديث : ٢٠ : ٣٣ .

تلميذه العلّامة قدس سره .

وأورد على هذا الوجه بعض الأعاظم قدس سره بوجهين :

أوّلهما : بالمنع من قبوله ؛ ذلك لأنّ من المحتمل أنّه مستند إلى أصالة العدالة ؛ لعدم ثبوت كون الرجل من الواقفة عنده .

ثانيهما : إنّ توثيقات المتأخّرين لا مجال للركون والاعتماد عليها ، لكونها من التوثيق الحدسيّ وليست توثيقات حسّيّة ، المقرّر في محلّه أنّ الحجّيّة مختصّة بخصوص ما كان من التوثيقات حسّيّاً ، فلاحظ .

أقول : أمّا الوجه الثاني ، فلمّا كان صغرويّاً ، لكونه يعتمد على المبنى لا البناء ، فلا وجه للمناقشة فيه ، وإن كنّا مختلفين معه قدس سره بحسب المبنى ، حيث قرّرنا في محلّه أنّه لا فرق في حجّيّة قول الرجالي بين كونه من المتأخّرين ، وكونه من القدماء ، وذلك للنكتة التي يبتني عليها وجه حجّيّة قول الرجاليّ .

وأمّا الوجه الأوّل ، فلا يخفى أنّه ينحلّ في الحقيقة إلى دعويين :

الأُولى : مدركيّة توثيق ابن طاووس قدس سره .

الثانية : عدم حجّيّة التوثيقات الصادرة منه .

أمّا الأُولى : فإنّ المدّعى أنّ منشأ توثيق ابن طاووس هو الاعتماد على أصالة العدالة .

ولا يخفى أنّ هذه المقالة منه رحمه الله مجرّد دعوى عهدتها على مدّعيها ، حيث أنّ المتابع لمنهج تلميذه العلّامة رحمه الله يجد أنّه لا يبني على هذا المسلك ، ولا يبعد أن يكون العلّامة متّخذاً منهج أُستاذه وسائراً عليه ، فتأمّل .

وأمّا الثانية : فمقتضى عدم تماميّة المدركيّة في مدرك التوثيق ، مانع من رفض التوثيق بقول مطلق ، فلاحظ .

فالإنصاف أنّه لا مانع من الركون لمثل هذا الوجه في البناء على الوثاقة ، فلاحظ .

الخامس : ما بنى عليه بعض الأعاظم ﷺ من أنّ صفوان بن يحيى قد شهد بأنّ كتاب موسى بن بكر ممّا لا يختلف فيه أصحابنا ، وهذا كاشف عن اعتمادهم عليه ، ومن الواضح أنّ الأصحاب لن يعتمدوا على كتاب لا يكون راويه ثقة ، فيثبت المطلوب .

وبعبارة أُخرى : يتشكّل هذا الوجه من قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، أمّا كبراه ، فهي : إنّ كلّ كتاب لم يختلف الأصحاب فيه ، وصار محطّ اعتماد عندهم ، يدلّ على ثبوت وثاقة راويه لديهم .

وأمّا صغراه ، فهي أنّ موسى بن بكر ممّن لم يختلف الأصحاب في كتابه ، بل هو محطّ اعتماد عندهم ، فيثبت وثاقة موسى حينئذٍ .

أقول : يبتني هذا الوجه قبولاً وعدماً على بيان ما هو المراد من كون الكتاب معتمداً عند الأصحاب ، حتّى يمكن لنا الالتزام بعد ذلك بكونه كاشفاً عن الوثاقة أم لا ، وقد تعرّضنا في بعض التراجم لبيان ذلك ، فليراجع .

السادس : ما بنى عليه شيخنا التبريزي ﷺ من أنّه من المعاريف ؛ وذلك لعدم ورود قدح فيه من قِبل مَن ترجم له ، كما أنّ رواياته ليست بالقليلة ، مضافاً لكونه صاحب كتاب معتمد من قِبل الأصحاب ، كما أنّه قد روى عنه جمع من الأجلّاء .

ولا يخفى أنّه قد تكرّر منّا غير مرّة أنّه لم يثبت عندنا أصل المبنى ، فلا مجال للاعتماد على البناء حينئذٍ .

السابع : ما بنى عليه المحقّق الداماد ﷺ من أنّ كلّ مَن وقع في كتاب النجاشي ولم يتعرّض النجاشي لقدح في عقيدته ، فإنّ ذلك كاشف عن وثاقته والاعتماد عليه ، والسرّ في ذلك أنّ النجاشي ﷺ قد ألّف كتابه **الفهرست** لذكر المؤلّفين من أصحابنا الإماميّة ، فكلّ مَن ذكره ولم يتعرّض لبيان مذهبه ، كشف ذلك عن

كونه إماميّاً، فيعتمد على حديثه.

قال المحقّق الداماد ﷺ عند تعرّضه لبيان منهج النجاشي في كتابه: «... وكذلك كلّ مَن فيه مطعن وغميزة فإنّه يلتزم إيراد ذلك ألبتّة، إمّا في ترجمته أو في ترجمة غيره، فمهما لم يورد ذلك مطلقاً، واقتصر على مجرّد ترجمة الرجل وذِكرِه من دون إرداف ذلك بمدح أو ذمّ أصلاً، كان ذلك آية أنّ الرجل سالم عنده من كلّ مغمز ومطعن»(١).

وقال أيضاً: «فإذن قد استبان لك أنّ مَن يذكره النجاشي من غير ذمّ ومدح يكون سليماً عنده عن الطعن في مذهبه، وعن القدح في روايته، فيكون بحسب ذلك طريق الحديث من جهته قويّاً، لا حسناً ولا موثّقاً»(٢).

أقول: للمناقشة في أصل الكبر ى مجال واسع، بحيث يقرّر أنّ النجاشي ﷺ هل وفى بما ذكره في المقدّمة، أم لم يف بذلك، إلّا أنّه ليس هذا مجال ذكره.

الثامن: ما بنى عليه بعض الأعاظم ﷺ أيضاً من أنّ الرجل ممّن وقع في أسناد تفسير عليّ بن إبراهيم، فيثبت كونه ثقة(٣).

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يبتني على تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، كبراه: إنّ كلّ مَن وقع في أسناد تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ حكم بكونه ثقة؛ ذلك لما صدر منه في ديباجة الكتاب من الشهادة بوثاقة جميع مَن وقع في أسناد كتابه.

وصغراه، إنّ موسى بن بكر ممّن وقع في أسناد الكتاب المذكور، فيثبت المطلوب حينئذٍ.

وللمناقشة في هذا الوجه مجال واسع بحسب الكبرى، إذ يناقش تارة في

---

(١) و (٢) الرواشح السماويّة: ١١٥.

(٣) معجم رجال الحديث: ٢٠: ٣٤.

أنّ الكتاب الواصل إلينا اليوم هل هو كتاب التفسير المذكور لعليّ بن إبراهيم أم أنّه لأحد تلامذته ، أم أنّه كتاب مجموع من تفسيره وتفسير أبي الجارود ، كما احتمل ذلك بعض مشايخنا (دام ظلّه) ، أم أنّه كتاب للقزويني ، قد ضمّنه مجموعة من روايات عليّ بن إبراهيم .

ولا يخفى أنّ تماميّة الوجه المذكور تعتمد اعتماداً كلّيّاً على ثبوت المحتمل الأوّل ، فلو لم يثبت ، لم يتمّ الاستدلال المذكور كما هو واضح . على أنّنا لو سلّمنا كون الكتاب الواصل بأيدينا اليوم هو كتاب التفسير للقمّي ، فإنّ هناك تشكيكاً أيضاً في كون الديباجة الواردة في مقدّمة الكتاب ، هل هي صادرة من مؤلّف الكتاب القمّي ، أم أنّها كتبت من قِبل شخص آخر .

وأخيراً ، هل أنّ العبارة التي وردت في الديباجة تامّة الدلالة في إثبات وثاقة جميع مَن وقع في أسناد الكتاب ، أم أنّها ناظرة لشيء آخر ؟

هذا ، والصحيح ـ كما ذكرنا ذلك في **الفوائد الرجاليّة**[1] ـ أنّه لم يثبت صحّة نسبة الكتاب الواصل إلينا أنّه كتاب عليّ بن إبراهيم ، وبالتالي لا يمكن البناء على الدعوى المذكورة ، على أنّنا لو سلّمنا بثبوت النسبة ، إلّا أنّنا لا نجزم بكون الديباجة الموجودة في صدر الكتاب صادرة من المؤلّف ، ومع التنزّل والقبول بكونها صادرة منه ، فإنّنا نمنع من ظهور العبارة في التوثيق ، بل ذكرنا هناك بأنّها ناظرة للمنهج الفهرستي وليست ناظرة للمنهج الرجاليّ ، فلاحظ .

التاسع : إنّه قد روى عنه المشايخ الثقات ، الذين قيل في حقّهم أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة .

وهذه الوجه تامّ في نفسه بحسب الكبرى ، إذ قرّرنا في الرجال تماميّة الكبرى الصادرة من الشيخ ﷺ لكنّنا ذكرنا هناك بأنّ الظاهر من العبارة ليس مجرّد الرواية ،

---

(١) وهو مجموعة من الفوائد ، نسأل الله تعالى التوفيق لطباعتها .

بل الرواية كثيراً ، فما لم يتحقّق الإكثار من المشايخ الثلاثة أو أحدهم عن الشخص ، فإنّه لا يحكم بثبوت وثاقته .

ولذا لا بدّ من ملاحظة الصغرى ، فإن ثبت تحقّق الإكثار ، بنينا حينئذٍ على تحقّق الوثاقة ، وإلّا فلا . وعند المراجعة نجد تحقّقها خارجاً ، ممّا يعني قابليّة هذا الوجه للاعتماد .

العاشر : رواية جعفر بن بشير عنه ، وقد شُهد في حقّه أنّه من الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة . ولا إشكال في تماميّة هذا الوجه كما قرّر في محلّه .

هذا ، وقد يتمسّك لمختار شيخ الطائفة ﵀ بصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن ، لأنّها تضمّنت عدم جواز التأخير عمداً ، وتقريب دلالتها على المدّعى من إحدى فقرتين فيها :

الأُولى : التمسّك بكلمة (لا ينبغي) لأنّها ظاهرة في عدم الجواز ، فهي بمعنى : لا يجوز ، أو : لا يتيسّر ، فتكون دالّة على عدم جواز التأخير عن تجلّل السماء بسبب الصبح عمداً .

الثانية : الاستناد إلى ذيل الصحيح ، إذ يستفاد منه أنّه لا يجوز لأحد جعل آخر الوقتين وقتاً من دون عذر أو علّة ويؤخّر صلاته إلى آخر الوقت عمداً ، ويتحصّل من ذلك أنّ الظاهر من الصحيحة كون المراد من ثبوت الوقتين لكلّ صلاة وفقاً لما هو الظاهر من صدر الصحيح إنّما هو ثبوت الوقت الاختياري والوقت الإضطراري ، فيكون اختلاف الوقتين إشارة إلى الإجزاء ، وليس إشارة إلى الفضيلة .

إلّا أنّ المصنّف (دام علاه) بنى على أنّ الصحيحة ناظرة إلى الفضيلة وليست ناظرة إلى الإجزاء ، ويمكن أن ندلّل على ذلك من خلال قرينتين :

الأُولى : صدر الصحيحة ، حيث قال ﷺ : « **وَأَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُما** » .

وللتأمّل في هذه القرينة مجال ؛ ذلك أنّ المقصود من كون أوّل الوقتين أفضلهما الإشارة إلى أنّ وقت الاختيار خير من وقت الاضطرار ، وبالتالي لا تصلح لإثبات

مدّعاه ، فلاحظ .

الثانية : تجويز التأخير لمَن له شغل ، وهو لا يكون اضطراريّاً ، ولا ريب أنّه لا يناسب تجويز التأخير معه مع تعيّن الوقت للإجزاء .

نعم ، ربّما يمنع من قبول ما أفاده المصنّف ما جاء في ذيل الصحيح من اشتماله على كلمة العذر ، وهي شاملة للشغل قطعاً . إلّا أنّ الظاهر أنّه لا دلالة لها على الخلاف ؛ إذ مفادها أنّ جعل آخر الوقت وقتاً استمراريّاً للصلاة بحيث لا يرى لها وقت غير ذلك لا يجوز ، وهذا لا يلزم منه البناء على عدم جواز التأخير بنحو الاختيار في بعض الأحيان .

والحقّ تماميّة القرينة الثانية ممّا ذكرناه تدليلاً على مختار المصنّف (رعاه الله) ؛ ضرورة أنّ الشغل أعمّ ممّا يكون اضطراريّاً وممّا لا يكون كذلك ، فهو يشمل بعض موارد التأخير ممّا لا يكون اضطراريّاً ، وهو على هذا لن يكون مساوقاً للاضطرار ، وقد تضمّنت الصحيحة أنّه يمتدّ له الوقت إلى طلوع الشمس ، ممّا يعني ثبوت الحكم لبقيّة المكلّفين ، ومثل ذلك أيضاً قوله عليه السلام : « **غَلَبَتْهُ عَيْنُهُ** »[1] ، فإنّ الظاهر عدم اختصاصه بما إذا كانت الغلبة غلبة اضطراريّة ، بل تشمل الغلبة التي تكون بسوء الاختيار ، وبالتالي يثبت ما أفاده المصنّف ، فتدبّر .

علامات الأوقات

قوله ١ : « **أمّا أنّ المراد من الفجر هو الصادق دون الكاذب ، فموضع وفاق بين المسلمين ، وتدلّ** ... إلخ » .

اتّفق المسلمون جميعاً على أنّ مبدأ وقت صلاة الصبح هو طلوع الفجر الصادق ، وإن حكي عن بعض عوام العامّة اعتبارهم بالفجر الكاذب ، واعتمادهم عليه .

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٠٨ ، الباب ٢٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٧ .

ويدلّ على ما اتّفق المسلمون عليه، نصوص عديدة تضمّنت تشبيه الفجر الصادق بأنّه القبطيّة البيضاء، وأنّه نهر سوراء، بينما شبّهت الكاذب منه بذنب السرحان، فلاحظ صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن، وكذا صحيحة عليّ بن عطيّة المذكورة فيه أيضاً.

هذا، وقد حكى المحقّق الهمداني ﷺ عن الشيخ البهائي ﷺ تفسيراً لهذه المسمّيات، فذكر أنّ سورى على وزن بشرى، موضع بالعراق من أرض بابل، والمراد بنباضها نهرها، ونبض الماء إذا سال. والقبطيّة ـ بكسر القاف وإسكان الباء الموحدة وتشديد الياء ـ منسوبة إلى القبط، ثياب تتّخذ بمصر. وفي **المصباح المنير**[1]: القبطيّ ـ بالضمّ ـ: ثوب من كتّان رقيق يعمل بمصر، نسبة إلى القبط على غير القياس[2].

وعلى أيّ حال، فقد ذكرت للفجر الصادق ثلاث مزايا، وهي:

الأُولى: اتّصاله بالأُفق.

الثانية: كونه أفقيّاً.

الثالثة: انتشاره قليلاً قليلاً، واشتداد ضوئه تدريجاً.

وأمّا الفجر الكاذب، فمزاياه أنّه يكون منفصلاً عن الأُفق، ويكون عموديّاً، ويكون عند حدوثه أشدّ ضوءً، لزواله تدريجاً.

قوله **٢**: «**وأمّا أنّ علامة الفجر هي التبيّن، فلقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ ...﴾**... إلخ».

يقع الكلام في تحديد العلامة التي يعرف منها أنّ هذا هو الفجر الصادق، وليس

---

(١) المصباح المنير: ٤٨٨ «قبط».

(٢) مصباح الفقيه: ٩: ١٣٣ و ١٣٤. الحبل المتين: ٢: ٥٩.

الفجر الكاذب ، فذكر المصنّف أنّ ذلك يتمّ من خلال التبيّن المشار إليه في قوله تعالى : ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾[1] ، فإنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّه يحلّ للمكلّفين تناول الطعام والشراب ليلة الصيام إلى أوّل طلوع الفجر الصادق ، والمراد بالخيط الأبيض هو البياض الدقيق الذي يحصل في أوّل الفجر ، وهو شبيه بالخيط لدقّته ، والتعبير عن ظلمة الليل التي تحيط في ذلك الوقت لجميع الأُفق إنّما هو للمشاكلة من باب المحسّنات البديعيّة .

وأمّا لفظة ﴿**مِنَ**﴾ في قوله تعالى : ﴿**مِنَ الْفَجْرِ**﴾ ، ففيها احتمالات :

١ ـ أن تكون للتبعيض ، على أساس أنّ الخيط الأبيض بعض الفجر ، وأوّل شروعه وتحقّقه .

٢ ـ أن تكون نشويّة ، ومرجعه إلى أنّ التبيّن الكذائي إنّما ينشأ من الفجر وتحقّقه .

٣ ـ أن تكون للتبيين ، وعليه يمكن أن يكون بياناً لنفس الخيط الأبيض ، فيكون المعنى : حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض الذي هو الفجر ، كما يمكن أن تكون بياناً لنفس التبيّن فيكون المعنى : أنّ تبيّن الخيطين إنّما هو الفجر ، والغاية لجواز الأكل والشرب إنّما هو الفجر الذي يكون عبارة أُخرى عن تبيّن الخيطين وامتيازهما ، وهذا بخلاف الاحتمال السابق الذي تكون الغاية بناءً عليه هو تبيّن الفجر الذي هو عبارة عن الخيط الأبيض .

قوله **٣** : « **وأمّا أن المراد به التقديريّ دون الفعليّ ، فلأن التبيّن يؤخذ عرفاً بنحو الطريقيّة دون** ... إلخ » .

وقع الكلام بين الأصحاب في أنّ المدار هل هو على التبيّن الفعلي المحسوس أو أنّه على التبيّن التقديري بحيث لولا المانع لتبيّن ؟ وتظهر الثمرة في اللّيالي

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٧ .

المقمرة، فإنّه لو بني على الأوّل، للزم التأخير فيها إلى فترة حتّى يتحقّق التبيّن بشكل فعليّ، وهذا بخلافه لو بني على التبيّن التقديري. وهذا مثل ما يذكر من الاحتمال في تغيّر الماء في بحث المياه، فهل المعتبر هو التغيّر الفعليّ، أم يكتفى بالتغيّر التقديريّ؟

اختار المحقّق الهمداني ﷺ أنّ المعتبر هو التبيّن والاعتراض الفعليّ[1]؛ وذلك لأنّ الظاهر من التبيّن والتميّز هو التميّز الفعلي الحقيقي كما هو الشأن في جميع العناوين التي تأخذ في العقود والقضايا التي تشتمل على بيان الأحكام، وتترتّب عليها.

وهو ما اختاره بعض الأعيان ﷺ أيضاً في رسالته في الفجر، على أساس أنّ ظاهر الآية هو أن تبيّن الخيطين وامتيازهما هو الفجر واقعاً لا أنّ الفجر شيء والتبيّن شيء آخر. نعم، يكون العلم أمارة لهذا التبيّن والامتياز.

ولا يخفى أنّ ما أُفيد خلاف ظاهر الآية الشريفة؛ ذلك لأنّ الظاهر منها أنّ التبيّن أمر والفجر أمر آخر، لأنّ كلمة ﴿مِنَ﴾ ظاهرة في التبيين، وأنّه بيان لا للتبّين، بل نفس الخيط الأبيض، وعليه فمفادها أنّ الفجر الذي يكون متبيّناً وقد لا يكون كذلك، لأنّه عبارة عن البياض الذي يعترض؛ يكون غاية جواز الأكل والشرب تبيّنه، فيتّضح عندها أنّ التبيّن المأخوذ في الآية طريق لعدم كونه عبارة أُخرى عن حقيقة الفجر، فإنّ مثل التبيّن والعلم من العناوين المأخوذة، يغاير سائر العناوين الظاهرة في الموضوعيّة كعنوان التغيّر المذكور؛ لأنّ ظاهر التغيّر المأخوذ في دليل النجاسة وصفاً للماء هو التغيّر الفعليّ الحسّيّ الذي يدرك بأحد الحواس، فوجود المانع عن التغيّر يوجب عدم تحقّق الوصف، فلا يثبت الحكم، وهذا بخلاف التبيّن، فهو كـ: لا علم، المأخوذ في قوله عليه السلام: «**كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ**

(١) مصباح الفقيه: ١: ٥١ و: ٩: ١٣٤.

قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ »[١]، فإنّه لا يكون إلّا طريقاً لثبوت القذارة، ويمكن أن يقوم مقامه البيّنة والاستصحاب، وإخبار ذي اليد.

والحاصل: إنّ الظاهر من الآية الشريفة هو مدخليّة الفجر في ارتفاع جواز الأكل والشرب، وليس التبيّن إلّا طريق إلى ثبوت ذلك، فإذا تحقّق الخيط الأبيض ـ الذي هو الفجر بمقتضى الموازين العلميّة ولو لم يتحقّق بسبب المقهوريّة لضوء القمر ونوره ـ تتحقّق الغاية، وعليه لن يكون هناك فرق بين الليالي المقمرة والليالي المغيمة وسائر الليالي.

ويشهد لما ذكر، بل يدلّ عليه ما جاء في كلام المقدّس الخوانساري رحمه الله من أنّ الحكم في النصوص معلّق على ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، فيستفاد من ذلك أنّ تبيّن الفجر إنّما هو طريق ليس إلّا. وكذا أيضاً ما جاء في مرويّة ابن مهزيار: «**الْفَجْرُ ـ يَرْحَمُكَ اللهُ ـ هُوَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْمُعْتَرِضُ**»[٢]. فالتبيّن طريق ولا موضوعيّة له، لا سيّما وأنّ الإمام عليه السلام لم يفصل في جوابه بين الليالي الغائمة وغيرها ولا بين السفر والحضر، ومن الوضوح بمكان أنّ التبيّن في الليالي الغائمة إنّما هو طريق، لذا لا يجوز الأكل والشرب بعد حصول الفجر في الليالي الغائمة وإن لم يتبيّن للرائي[٣].

إن قلت: كيف يحكم الفقهاء في باب تنجّس الماء الكثير بالتغيّر بكون المدار على التغيّر الفعلي دون التقديري، فلِم لا يكون ذلك كما في المقام، يكتفى بالتغيّر التقديري أيضاً؟

قلنا: إنّ ظاهر كلّ عنوان أن يكون معتبراً بنحو الفعليّة، إلّا إذا كانت هناك قرائن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٤: ٢١١، الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٣) جامع المدارك: ١: ٢٤٣.

على خلاف ذلك ، وفي المقام لمّا كانت القرائن موجودة ، دعت إلى الحمل على التبيّن التقديري ، ولكنّها في باب تنجّس الماء غير موجودة ، فيكون باقياً على مقتضى الظاهر ، فلاحظ .

قوله ٤ : « **وأمّا الزوال ، فله عدّة علامات ، منها ما أُشير إليه ، فإنّه كلّما وضع شاخص عموديّ على** ... إلخ » .

يقع في الطريق الذي يمكن للمكلّف من خلاله معرفة حصول زوال الشمس حتّى يعمد إلى أداء صلاة الظهر ، وقد ذكر في كلمات الأصحاب كالسيّد اليزدي قدس سره ، وغيره طرقاً ثلاثة يمكن معرفة ذلك من خلالها ، وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) اثنين منها في المتن :

الأوّل : ما يعرف بالدائرة الهنديّة ، وقد ذكر أنّ بواسطته يعرف الزوال على سبيل البتّ والجزم ، وقد عبّر عنه السيّد اليزدي رحمه الله بأنّه أضبط وأمتن[1] ، والظاهر أنّ أوّل من تعرّض لذكرها هو الشيخ المفيد رحمه الله في كتابه **المقنعة**[2] . نعم ، ما ينبغي الالتفات إليه أنّ هذا الطريق لا يعدّ طريقاً شرعيّاً . وعلى كلّ حال ، فطريقة معرفتها : أن تسوّى الأرض أوّلاً تسوية دقيقة خالية عن أيّ انخفاض أو ارتفاع ، ثمّ ترسم عليها دائرة كلّما كانت أوسع كانت المعرفة أسهل ، ثمّ ينصب في مركزها شاخص محدّد الرأس بحيث تكون نسبته إلى محيط الدائرة متساوية من كلّ جانب ، وعند طلوع الشمس يحدث ظلّ طويل للشاخص إلى جانب المغرب ، وكلّما أخذت الشمس في الارتفاع يأخذ الظلّ في النقصان بطبيعة الحال إلى أن يصيب الدائرة ، ويريد الدخول فيها ، فيعلم حينئذٍ نقطة الإصابة بعلامة معيّنة ، ثمّ يترصّد موقع الخروج عن نقطة أُخرى من المحيط فيعلم أيضاً بعلامة أُخرى ، ثمّ يوصل خط مستقيم بين

---

(١) العروة الوثقى : ٢ : ٢٥٢ .

(٢) المقنعة : ٩٢ .

النقطتين وبعدئذٍ ينصّف ذلك الخطّ ويوصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف الخطّ بخطّ آخر وهذا هو خطّ النهار، فمتى وقع ظلّ الشاخص على هذا الخطّ في الأيّام الآتية كشف عن بلوغ الشمس كبد السماء ووسط النهار تحقيقاً، ومتى تجاوز عن هذا الخطّ ومال رأس الظلّ إلى طرف المشرق كشف كشفاً قطعيّاً عن تحقّق الزوال والتجاوز عن دائرة نصف النهار.

هذا، وقد ذكر البعض أنّه يعتبر في تحقّق هذا الطريق مضافاً لما قدّمنا أمران آخران:

الأوّل: أن يكون مخروطيّ الشكل.

الثاني: أن يكون ارتفاعه بمقدار ربع قطر الدائرة[١].

إلّا أنّه قد عرفت عدم الحاجة لاعتبار كليهما، فيكتفى عن الأوّل بمجرّد كونه محدّد الرأس، كما أنّ العبرة بكونه مقداراً يدخل ظلّه في الدائرة قبل الزوال، فلا حاجة لاعتبار ارتفاع محدّد، فلاحظ[٢].

ثمّ إنّ ما ذكره من العلامة المذكورة مشروطة أن لا تكون الشمس مسامتة للشاخص، فإن كانت كذلك كما يكون ذلك في مكّة المكرّمة في بعض أيّام السنة، فإنّه ينعدم الظلّ؛ لأنّ الشمس تسامت رؤوس أهلها عند حلول الزوال. وعلى أيّ حال، مع أنّ هذا الطريق من الطرق الوجدانيّة التي لا تحتاج إقامة دليل عليها، إلّا أنّنا نجد أنّه قد أُشير له في خبر سماعة المذكورة في المتن، ودلالته على المدّعى واضحة جدّاً لا كلام فيها. نعم، لا يصحّ الاستناد إليه لضعفه سنداً فإنّه مرفوع، اللّهمّ إلّا أن يقال بكونه مجبوراً بعمل المشهور بناءً على تماميّة الجابريّة، فلا تغفل.

الثاني: ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن عند مواجهة نقطة الجنوب؛ وذلك لأنّ

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥: ٦٩.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١١: ١٦٦ و ١٦٧.

هذه المواجهة تستلزم أن يكون الخطّ الموهوم المارّ من نقطة الشمال إلى الجنوب هو خطّ نصف النهار واقعاً على قمّة الرأس، فإذا كانت الشمس بين العينين والحاجبين فهي على دائرة نصف النهار تماماً، وعليه فإذا مالت إلى الحاجب الأيمن فقد زالت الدائرة بطبيعة الحال.

وقد خالف المحقّق الحلّيّ ﵀ في كتابه **الشرائع** في عرضه لهذا الطريق، فإنّه اعتبر أنّ العبرة بمواجهة القبلة[١]، وأُجيب عنه بعدم استقامته على إطلاقه، بل يختصّ بما إذا اتّحدت القبلة مع نقطة الجنوب، أمّا لو انحرفت عنه يمنة أو يسرة كما في العراق وما والاها، فإن الزوال يتحقّق قبل الميل المذكور أو بعده، ولعلّه بكثير، بل لو كانت البلدة واقعة على نقطتي المشرق أو المغرب ـ كجدّة مثلاً ـ فإنّه لا يكون ميل أصلاً[٢].

وقد ذكر المصنّف أنّ هذا الطريق من الطرق الوجدانيّة، وقد أُشير له في النصوص أيضاً، فلاحظ رواية **المجالس** التي ذكرها في المتن، فإنّها واضحة الدلالة على المدّعى. نعم، هي ضعيفة السند كما لا يخفى[٣].

فائدة: ذكر الفقيه المعاصر الشيخ محمّد أمين زين الدين ﵀ فائدة يمكن الاعتماد عليها في معرفة أوّل الزوال بالساعة ـ وهي الآلة المعروفة بين الناس لتحديد الوقت ـ فقال: اضبط ساعتك جيّداً عند غروب الشمس، وانظرها عند طلوع الشمس صباحاً كم ضبطت من الساعات منذ غروب الشمس إلى طلوعها، فاقسم ذلك نصفين، فإنّ ذلك هو الوقت الذي تزول فيه الشمس ذلك اليوم في الساعة الغروبيّة، فإذا

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ٥٢.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١١: ١٦٥ و ١٦٦.

(٣) يمكن مراجعة سندها في وسائل الشيعة: ١: ٣٩٥، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٩.

وجدت الساعة قد قطعت منذ غروب الشمس إلى طلوعها صباحاً اثنتي عشر ساعة ـ مثلاً ـ كما في أوّل أيّام الربيع والخريف، فإنّ الزوال يتحقّق في ذلك اليوم في الساعة السادسة الغروبيّة وهي نصف الاثنتي عشرة التي ضبطتها الساعة، وإذا وجدتها قد قطعت اثنتي عشر ساعة وعشر دقائق، فالزوال يكون في الساعة السادسة وخمس دقائق، وإذا قطعت اثنتي عشرة ساعة إلّا عشر دقائق، فالزوال يتحقّق قبل الساعة السادسة بخمس دقائق، وهكذا.

وإذا وجدتها قد قطعت أربع عشرة ساعة ـ مثلاً ـ كما في أوّل أيّام الشتاء، فإنّ الزوال يكون في ذلك اليوم في الساعة السابعة في نفس تلك الساعة، وكذلك تنصّف الدقائق إذا زادت على ذلك أو نقصت فتعرف الزوال بمقدار ما يعيّنه الحساب من الساعات والدقائق المضبوطة. وإذا وجدت الساعة قد قطعت عشر ساعات ـ مثلاً ـ كما في أوّل أيّام الصيف، فالزوال يتحقّق في ذلك اليوم في الساعة الخامسة بتلك الساعة، وكذلك الدقائق التي تزيد عليها أو تنقص. والشرط الأساس في هذا الطريق هو الساعة الغروبيّة التي يكون ابتداء سيرها من غروب الشمس كلّ يوم، والشرط الثاني هو ضبط الآلة في تحديد الوقت والاطمئنان من صحّة ضبطها[1].

قوله **٥**: «**وأمّا أنّ المدار في منتصف الليل إلى طلوع الفجر وليس إلى طلوع الشمس، فللوجدان**... إلخ».

وقع الخلاف بين علماء المسلمين في تحديد منتصف الليل، وقد ذكرت في ذلك أقوال ثلاثة:

الأوّل: يعرف نصف الليل من خلال حساب ما بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر، وهذا هو المشهور شهرة عظيمة بين الفقهاء. وقد عبّر صاحب **الجواهر** رحمه الله

(١) كلمة التقوى: ١: ٢٩١ و ٢٩٢.

عن هذا القول بأنّه ممّا لا يستريب فيه عاقل[١]، بل ذكر المحقّق الهمداني ﷺ أنّه من المسلّمات التي لا تحتاج إلى إقامة البرهان. وهو مختار أهل اللّغة والمفسّرين والمحدّثين والحكماء الإلهيّين والرياضيّين[٢].

الثاني: يحدّد منتصف اللّيل من خلال حساب المدّة الزمنيّة ما بين غروب الشمس إلى طلوعها، فنصف المدّة الزمنيّة الواقعة ما بينهما يكون هو منتصف الليل، وقد تبنّى هذا الرأي بعض الأعاظم ﷺ، فيما عدا الحجّ، بالنسبة لتحديد منتصف اللّيل في منى، فإنّه يلتزم بما عليه الأصحاب. وهو محكيّ عن الشهيد الأوّل في **الذكرى**، والسبزواريّ في كتابه **كفاية الأحكام**، والكاشانيّ في **مفاتيح الشرائع**[٣].

الثالث: يحدّد منتصف اللّيل من خلال حساب المدّة الزمنيّة ما بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر، ثمّ تنصّف هذه المدّة الزمنيّة ويعرف عندها منتصف اللّيل، وهذا الرأي بهذا المقدار لا يختلف عن القول الأوّل، إلّا أنّ فيه قيداً يوجب تحقّق الاختلاف وهو إنّ المدّة الزمنيّة التي تكون ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ليست محسوبة من النهار، كما أنّها ليست من اللّيل.

ولا يخفى أنّ البناء على جعل هذا المقدار خارج من الليل أو النهار مشكل جدّاً؛ ضرورة أنّه لا بدّ من تحديد أنّه تابع لأيّهما، لأنّه تترتّب على ذلك جملة غير قليلة من الأحكام الشرعيّة، مثلاً: البيتوتة في منى، والاعتكاف، وكذا القسم بين الزوجات، وهكذا.

---

(١) جواهر الكلام: ٧: ٢٢٠.

(٢) مصباح الفقيه: ٩: ٢٩١.

(٣) ذكرى الشيعة: ٢: ٤٠٦ و ٤٠٧، مسألة ١٥. كفاية الفقه: ١: ٧٧ و ٧٨. مفاتيح الشرائع: ١: ٩٤، مفتاح ١٠٥.

هذا، وقد استدلّ المصنّف لمقالة المشهور بدليلين:

الأوّل: الوجدان العرفيّ كما أشار لذلك غوّاص **بحار الأنوار** رحمه الله[1]، وبيانه: لو أنّ شخصاً طلب من شخص أن يأتيه في الليل، فأقبل ذلك الشخص قبل طلوع الشمس بربع ساعة، فهل يعدّه العقلاء ممتثلاً لطلب الشخص الأوّل بالمجيء، أم أنّهم لا يعدّوه كذلك، وبالتالي يكون مستحقّاً للملامة؟

لا ريب في أنّ العقلاء لا يعدّونه ممتثلاً، بل يعدّونه مستحقّاً للملامة، وهذا يعني أنّ العرف يفهم أنّ ما قبل طلوع الشمس بربع ساعة ليس الليل، لكنّه لو كان منه ما كان ليستحقّ الملامة، فثبت المطلوب.

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال؛ إذ مضافاً لاشتماله على مصادرة بيّنة، يمكن القول عنه بأنّ منشأه إشابة ذهن العرف المتشرّعي بأنّ النهار يتحقّق بمجرّد طلوع الفجر الصادق، ولا ربط لذلك بمسألة انتصاف اللّيل، فلاحظ.

الثاني: صحيحة مرازم المذكورة في المتن، وتقرّب دلالتها على المدّعى بهذا البيان: إنّ المستفاد من الصحيحة أنّ وقت صلاة الليل يمتدّ إلى آخر اللّيل، ومن المعلوم أنّ آخر وقت صلاة الليل هو الفجر الثاني بالاتّفاق، فيثبت أنّ النهار يبدأ بطلوع الفجر الثاني، فيكون نهاية اللّيل لمعرفة منتصفه.

وليس في السند من يتوقّف فيه، فإنّ المقصود من مرازم هو مرازم بن حكيم الأزديّ المدائنيّ، وهو ثقة، كما أنّ هارون الواقع في سنده، وإن كان مردّداً بين ثلاثة، وهم: هارون بن الجهم، وهارون بن حمزة، وهارون بن خارجة؛ إلّا أنّ الظاهر البناء على وثاقتهم جميعاً، فلا يحتاج إلى تمييز الواقع في السند.

قوله ٦: «**وأمّا القول الآخر، فاستدلّ له بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ...﴾** ...إلخ».

---

(١) بحار الأنوار: ٨٠: ١٤٤.

قد عرفت في عرض أقوال المسألة في كيفيّة تحديد منتصف اللّيل مختار بعض الأعاظم ﷺ، وأنّه اختار القول الثاني، وقد استدلّ على مدّعاه بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾[1]، على أساس أنّ المقصود من الغسق ـ حسب ما جاء في كلمات أهل اللّغة ـ إمّا بمعنى ظلمة أوّل اللّيل، أو بمعنى شدّة ظلمة الليل وغايتها. وقد فسّرت النصوص الشريفة الغسق بالمعنى الثاني، فإنّها قد فسّرته بمنتصف اللّيل، فيستفاد منها أنّ انتصاف الليل إنّما هو زمان شدّة الظلمة ونهايتها، وإلّا فليس بمعنى الانتصاف. ومن المعلوم أنّ اشتداد الظلمة ونهايتها إنّما هو في النصف ما بين غروب الشمس وطلوعها، والسرّ في ذلك أنّ إضاءة أيّة نقطة من الكرة الأرضيّة وتنوّرها تستندان إلى الشمس لا محالة، فكلّما قربت الشمس من نقطة من الأرض أخذت تلك النقطة بالاستضاءة والتنوّر حتّى يطلع الفجر، فتصبح مضيئة ومتنوّرة بمقدار ضئيل ثمّ يزداد تنوّرها واستضاءتها إلى أن تطلع الشمس وتخرج عن تحت الأُفق، فتأخذ بالاشتداد شيئاً فشيئاً إلى أن تبلغ دائرة نصف النهار، وهو نهاية ضياؤها وتنوّرها؛ لأنّه نهاية اقتراب الشمس من الأرض. فإنّ الشمس بعدما بلغت إلى تلك الدائرة تأخذ في الابتعاد، وبه تضعف استضاءة تلك النقطة، وينقص نورها حتّى تغرب الشمس وتظلم تلك النقطة بمقدار قليل، وكلّما أخذت الشمس في الابتعاد عنها أخذت الظلمة فيها بالاشتداد إلى أن تصل الشمس مقابل دائرة النهار من تحت الأرض، وهي نقطة نهاية الظلمة في تلك النقطة، لأنّه غاية ابتعاد الشمس عنها.

وبالجملة: إنّ المراد من الغسق هو شدّة الظلام، وهذا لا يكون إلّا إذا وصلت الشمس مقابل دائرة نصف النهار، وهو الذي يسمّى بمنتصف الليل، فهو إذاً عبارة عن منتصف ما بين غروب الشمس وطلوعها.

---

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

وقد أورد عليه المصنّف (رعاه الله)، بأنّ هذا البيان اعتمد على انتخاب التفسير الثاني لكلمة الغسق، وهو ما يفيد اختيار أشدّيّة الظلمة، مع أنّ المفروض أن يكون التفسير للغسق بشدّة الظلمة وليس بأشدّها، ومع انتخاب تفسير الغسق بشدّة الظلمة، لن يتوقّف تطبيق الغسق على نصف الليل إرادة المنتصف إلى طلوع الشمس.

هذا، ويمكن النقض على بعض الأعاظم ﵀ بآيتين من القرآن:

إحداهما: قوله تعالى: ﴿**سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ**﴾[1]، فإنّ مقتضى كلامه ﵀ أن يكون خروج ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس من ليلة القدر خروج تخصيصيّ؛ إذ مقتضى القاعدة بنظره أن يكون من الليل لأنّ النهار بعد لم يطلع وإنّما يطلع بطلوع الشمس، وهذا يستوجب وجود دليل يدلّ على التخصيص، وهو مفقود في المقام، على أنّه لو سلّم وجوده، لا نجد خصوصيّة لهذا التخصيص. وبالجملة: فهذه الآية الشريفة مانعة من قبول كلامه ﵀.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ**﴾[2] فإنّ حرمة الأكل والشرب إنّما تكون مع بداية اليوم، ومقتضى الآية الشريفة أنّ بدايته هو تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود، فيستدعي ذلك أنّ ابتداء النهار مقابل الليل بطلوع الفجر الصادق، فالقول بأنّ ما بين الطلوعين ليس من النهار يستوجب البناء على تخصيص حرمة الأكل والشرب بدليل خاصّ، وهو مفقود في المقام.

هذا، ولا بأس أن يطالع الطالب ما كتبه العلّامة الكبير غوّاص **بحار الأنوار** في بحاره في بحث الأوقات[3]، والحمد لله وصلاته على نبيّه وآله ﵈.

---

(١) القدر ٩٧: ٥.

(٢) البقرة ٢: ١٨٧.

(٣) بحار الأنوار: ٧٩: ٢٨٢.

أحكام خاصّة بالوقت

قوله ١ : « **أمّا بالنسبة إلى عدم الإجزاء مع عدم الإحراز ، فلقاعدة الاشتغال اليقينيّ يقتضي** ... إلخ » .

لا خلاف بين الأعلام في أنّه لا تفرغ ذمّة المكلّف ممّا اشتغلت به من التكليف بالصلاة ، إلّا إذا أدّاها مستجمعة للشروط المعتبرة فيها ، ومنها الوقت ، فلو أدّى الصلاة قبل وقتها لم تفرغ ذمّته ممّا اشتغلت به ، ولا تكون الصلاة مجزية عمّا هو مطالب بأدائه ؛ وذلك لأنّ قاعدة الاشتغال اليقينيّ تقتضي الفراغ اليقينيّ ، ولا يحصل هذا الفراغ إلّا إذا أدّى الصلاة كما هو المطلوب منه . وهذا يستدعي أن يكون عنده يقين بدخول الوقت ، فلا يوقع الصلاة إلّا إذا كان متيقّناً بدخوله ، ويدلّ على ذلك نصوص ، كصحيحة أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **مَنْ صَلّىٰ فِي غَيْرِ وَقْتٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ** »[1] . ودلالتها على المطلوب واضحة ؛ لأنّها اشترطت صحّة الصلاة بدخول الوقت .

والمشهور بين الأعلام عدم كفاية الاعتماد على الظنّ بالدخول ، ولو صلّى ظانّاً بدخول الوقت ووقعت الصلاة كاملة خارج الوقت ، لم يجزئه ذلك ، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه ، ويدلّ عليه جميع ما دلّ على عدم حجّيّة الظنّ .

وخالف في ذلك صاحب **الحدائق** رحمه الله ، فحكم بكفاية التعويل على الظنّ[2] ، واستظهر القول بذلك أيضاً من عبارة المفيد في **المقنعة** ، والشيخ رحمه الله في **النهاية** ، كما نسبه إلى صاحب **الذخيرة**[3] ، واستدلّ عليه بوجهين :

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ١٦٨ ، الباب ١٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ٧ .

(٢) الحدائق الناضرة : ٦ : ٢٩٢ ـ ٢٩٦ .

(٣) المقنعة : ٩٤ . النهاية للطوسيّ : ٦٢ . ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ ، ٢٠٨ .

الأوّل: ظاهر ما رواه إسماعيل بن رياح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إِذَا صَلَّيْتَ وَأَنْتَ تَرىٰ أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَلَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ، فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ، فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ**»[1]، على أساس أنّ المقصود من قوله: «**تَرىٰ**» يعني تظنّ، وهي مطلقة من حيث تحصيل العلم وعدمه، فتكون دالّة على المطلوب.

وقد تضمّن سنده إسماعيل بن أبي رباح، وسيأتي التفصيل حول حاله عند تعرّض المصنّف (وفّقه الله) لذلك في الفرع السادس.

وأمّا الدلالة، فقد منع المصنّف (وفّقه الله) دلالتها على المطلوب؛ لأنّه لم يؤنَس استعمال لفظة الرؤية والتي تكون بصيغة الفعل المضارع، في الظنّ، ولو أُريد استعمالها في ذلك فإنّها تحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

الثاني: النصوص المستفيضة، والتي تضمّنت جواز التعويل على أذان المؤذّنين، ولو كانوا من المخالفين، ومن الواضح أنّ أذان المؤذّن لا يفيد أكثر من الظنّ. نعم، تختلف مراتب هذا الظنّ شدّة وضعفاً بسبب اختلاف حال المؤذّنين من حيث الضبط والتدقيق في معرفة الوقت وعدمه. فمن النصوص الدالّة على ذلك صحيحة ذريح المحاربيّ، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: **صَلِّ الْجُمُعَةَ بِأَذَانِ هَؤُلَاءِ فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ شَيْءٍ مُوَاظَبَةً عَلَى الْوَقْتِ**»[2].

وخبر محمّد بن خالد القسريّ، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخاف أن نصلّي يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس؟ قال: **إِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الْمُؤَذِّنِينَ**»[3].

وقد أُجيب عن هذه النصوص بجوابين:

أحدهما: أن تحمل النصوص المذكورة على أنّ المقصود من الاعتماد على

---

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٢٠٦، الباب ٢٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٥: ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٥: ٣٧٩، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

أذان المؤذّن ، ليس لكونه مفيداً للظنّ مطلقاً ، وإنّما لكونه من الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل المعتبر على حجّيّته ؛ لأنّ المؤذّن ثقة ، فيكون الاعتماد على أذانه من باب الاعتماد على خبر الثقة في الموضوعات .

ثانيهما : إنّه مع التسليم على أنّ منشأ الاعتماد على أذان المؤذّن لكونه يفيد الظنّ ، وليس لكونه من صغريات خبر الثقة في الموضوعات ، فإنّه لا يصلح الاستناد إلى هذه النصوص للبناء على التعويل على مطلق الظنّ ؛ لاختصاصها بأذان المؤذّن ، ويلزم التعدّي منها إلى غيرها إحراز وحدة الملاك ، أو إلغاء الخصوصيّة ، وكلاهما غير ممكن ، ويكون البناء على ثبوت الحكم للموارد الأُخرى من القياس المحرّم .

ويساعد على عدم كفاية الظنّ في دخول الوقت ، وأنّه لا بدّ من العلم ، نصوص ، مثل صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام ، في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر ، ولا يدري طلع أم لا ، غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع ، قال : **لَا يُجْزِيهِ حَتّىٰ يَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ طَلَعَ** »[1] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، فقد منع عليه السلام من التعويل على الظنّ في دخول الوقت ، واعتبر توفّر العلم عند المكلّف .

وقد عمد صاحب **الحدائق** رحمه الله للمناقشة في دلالتها ؛ لمعارضتها للنصوص الدالّة على اعتبار الأذان ، ولمّا كانت النصوص الدالّة على اعتبار الأذان أصحّ سنداً ، وأكثر عدداً ، لزم تأويل الصحيحة بما يكون منسجماً معها .

وأُجيب عنها بعدم المعارضة ؛ للجمع العرفيّ بين النصوص ، بحمل ما تضمّنته صحيحة عليّ بن جعفر على أذان غير الثقة لتدلّ على أنّ مجرّد الظنّ لا عبرة به ، بل المدار على الظنّ الحاصل من أذان الثقة العارف .

قوله **٢** : « **وأمّا كفاية البيّنة في الإحراز ، فهي تتمّ بناءً على عموم دليل**

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٨٠ ، الباب ٥٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

حجّيّة البيّنة لمثل المقام ... إلخ ».

من الوسائل التي يمكن للمكلّف من خلالها أن يحرز دخول الوقت، البيّنة، بأن يشهد عادلان عنده بأنّه قد دخل وقت الصلاة. ولا يخفى أنّ صحّة هذا مبنيّ على تماميّة كبرى حجّيّة البيّنة مطلقاً وفي كافّة الموارد، وإلّا لم تكن كذلك، فلابدّ عندها من قيام دليل على حجّيّتها في خصوص هذا المقام، لذا نبحث أوّلاً في حجّيّة البيّنة بصورة عامّة:

لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم أجمعين) في حجّيّة البيّنة، إنّما الكلام في مدرك الحجّيّة، فقد استدلّ على حجّيّتها بأُمور:

الأوّل: الإجماع من الأصحاب على اعتبارها.

أقول: إنّ دليليّة الإجماع في كلّ مورد استدلّ به فيه تتوقّف على توفّر أمرين، فمتى انتفيا بُني على عدم حجّيّة الإجماع، وبالتالي عدم صلوحه للدليليّة، وهذان الأمران هما:

أوّلهما: أن يكون إجماعاً قدمائيّاً، بمعنى أنّه متحقّق بين الطبقة الأُولى من فقهائنا، وهم الذين عاصروا الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وهذا يعني أنّ الإجماع لو كان متحقّقاً بين المتأخّرين من الفقهاء، فلا ريب في أنّه لا عبرة به ولا أثر.

ثانيهما: أن لا يوجد في البين ما يصلح للدليليّة، سواء كان ذلك نصّاً روائيّاً مرويّاً عن أحد الأئمّة المعصومين عليهم السلام، أو سيرة عقلائيّة، أو متشرّعيّة، أو حكم العقل، فلو وجد، كان المدار على ملاحظة ذلك الوجه المستند إليه، والنظر في مدى تماميّته وإمكان الاستناد إليه للصلوح للدليليّة من عدمها.

ولعمري أنّه قد قيل أنّه لا يوجد في الفقه مسألة يتوفّر فيها الأمران المذكوران إلّا مسألة واحدة وربّما اثنتين.

وعلى أيّ حال، لو أردنا النظر في الإجماع المدّعى بأيدينا، لوجدنا افتقاره

بداية إلى الأمر الثاني ، حيث سيأتي أنّ في البين وجوهاً تصلح للدليليّة على إثبات حجّيّة البيّنة ، وبالتالي لن يصلح التمسّك به .

بل للقول بفقد الأمر الأوّل أيضاً مجال واسع ، فهذا المحقّق النراقي ﷺ يدّعي الإجماع في المسألة إلّا أنّه ينسبه للمتأخّرين من أصحابنا ، بل إنّه يردّ الإجماع المذكور[١] ، ولعلّ منشأ ردّه أنّ المسألة خلافيّة كما عرفت منذ الصدر الأوّل بين الفقهاء ، وبالتالي لا مجال لدعوى الإجماع فيه أصلاً.

الثاني : ما جاء في كلمات المحقّق الهمداني ﷺ[٢] من التمسّك بالأولويّة القطعيّة ، بتقريب : إنّ الشارع المقدّس قد جعل البيّنة حجّة في موارد المرافعات والمخاصمات وقدّمها على ما في قبالها من الحجج ، كاليد وغيرها ، سوى الإقرار فثبوتها في ذلك المورد مع ما فيه من احتمال المعارضة والتكذيب ، يقتضي حجّيّتها فيما لم يكن مشتملاً على ذلك بطريق أوْلى .

وفيه : منع الأولويّة ؛ لأنّ اعتبار شيء في المرافعات لا يلزم منه اعتباره في غيره . بل قد يقال أنّ اعتباره في التنازع إنّما هو من باب دفع اختلال النظام ببقاء التنازع .

الثالث : رواية مسعدة بن صدقة : « **وَالْأَشْياءُ كُلُّها عَلىٰ هَذَا حَتّىٰ يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ** »[٣] .

وتقريبها على المدّعى : إنّها قد تضمّنت أنّ وجود الثوب في اليد وأصالة عدم تحقّق النسب أو الرضاع في المرأة والإقرار على العبوديّة في العبد حجّة معتبرة يعمل على طبقها إلّا أن يحصل علم أو تقوم البيّنة على خلافها . فتفيد حجّيّة البيّنة شرعاً في إثبات الموضوعات الخارجيّة .

---

(١) مستند الشيعة : ٤ : ٩٩ و ١٠٠ .

(٢) مصباح الفقيه : ٨ : ١٦٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ ممّا يكتسب به ، الحديث ٤ .

ونوقشت دلالتها على المدّعى بإشكالين:

الأوّل: ما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله، من أنّ البيّنة قد استعملت في الكتاب الشريف والنصوص بمعناها اللّغوي وهو ما به البيان والحجّة على الشيء ولم يثبت استعمالها في شهادة العدلين، بل هذا المعنى اصطلاح بين العلماء لعلّه كان ثابتاً في الدور الأخير من زمانهم عليهم السلام، فلا دلالة للرواية على اعتبار البيّنة بالمعنى المصطلح[1]. وتابعه في هذا شيخنا الأُستاذ (دام ظلّه).

ولا يخفى أنّ حاصل كلامه قدس سره يعود إلى إنكار ثبوت حقيقة شرعيّة للبيّنة، وإنّما هي مستعملة بحسب المعنى اللّغوي الثابت لها، وهذا يعني أنّها بمعنى الحجّة والبيان، وليس المراد منها العادلان؛ إذ لا ريب في وجود فارق بينهما كما لا يخفى.

وبالجملة: لمّا لم تثبت لها حقيقة شرعيّة، ولا زالت مستعملة في معناها اللّغوي، فهذا يمنع من صلوحها للدلالة على المدّعى.

وفيه:

أوّلاً: أنّ المعنى المصطلح للبيّنة من أجلى مصاديق المعنى اللّغوي لها بعد أُنس الأذهان باعتماد الشارع عليها في باب القضاء والشهادات لإثبات الحقوق وعليه كان عمل المعصومين عليهم السلام.

ثانياً: إنّ جعل البيّنة قسيماً للعلم والإستبانة بعطفها عليها بلفظة (أو) دليل على مغايرتها معنى، وهذا يعني ظهورها في المعنى الاصطلاحي لا ما يتبيّن به الأمر ويوجب العلم، إذ حينئذٍ يكون معنى المعطوف والمعطوف عليه أمراً واحداً لأنّهما متّحدان اشتقاقاً وهذا ما يأباه العطف بـ«أو».

ثالثاً: إحراز أنّ المراد هو المعنى الاصطلاحي من خلال استصحاب القهقرى

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ٢: ٢٦٣.

ببيان : إنّ البيّنة في عرفنا ظاهرة وحقيقة في شهادة العدلين وبالاستصحاب القهقري يثبت كونه كذلك في الروايات حين الشكّ في جعلها من قبل بذلك المعنى .

الثاني : إنّ الرواية ظاهرة في الحكم بالحلّيّة في الموارد المذكورة فيها استناداً إلى أصالة الحلّ ، المستفادة من قوله عليه السلام ـ في مطلع النصّ ـ : «**كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ بِعَيْنِهِ**» ، فالموارد المذكورة في الرواية عبارة عن صغريات لهذه الكبرى وتطبيقات لها ، مع أنّ الحلّيّة في كلّ واحد منها ليست مستندة إلى أصالة الحلّ ، بل هي في كلّ واحد تستند إلى شيء آخر ، فالثوب مستند إلى قاعدة اليد ، والعبد إمّا إلى الإقرار أو إلى قاعدة اليد ، وهكذا .

ولا يخفى أنّ جعل قاعدة كلّيّة مع كون الموارد المذكورة فيها على خلاف تلك القاعدة ؛ موجب للاستهجان ، وبالتالي عدم صلوحها للدليليّة .

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال من خلال التقريب الوارد في كلام بعض الأعيان رحمهم الله ، وهو ما فهمه من الحديث مقابل ما فهمه مشهور الأصحاب ، قال رحمه الله : «إنّ ما هو بحسب ظاهر الشرع لك ومختصّ بك ـ كالثوب الذي اشتريته واحتمل أن يكون سرقة ، والمملوك الذي تحت يدك ومحكوم بملكيّتك واحتمل حرّيّته ، والمرأة التي تحتك واحتمل كونها أُختك ، أو رضيعتك . مع أنّ اليد وأصالة الصحّة ، بل والاستصحاب الموضوعي في الرضيعة بل في الأُخت على فرض جريانه في الأعدام الأزليّة ، كلّ يقتضي كونها زوجتك ـ هو حلال لك لا تنقطع حلّيّته إلّا بأمرين : العلم الوجداني والبيّنة ، دون سائر الأمارات .

ويشهد لهذا الاستظهار من النصّ أُمور :

منها : ذكر (هو) في خلال الكلام ، وهو غير مناسب لبيان حلّيّة المجهول ، كما هو غير مذكور في الروايات التي سيقت لبيان حلّيّته ، فنكتة الضمير لعلّها لإفادة خصوصيّة زائدة : هي تقييد الشيء بكونه لك .

ومنها: قوله: «وذلك مثل ...» كذا وكذا، فإنّ الظاهر منه أنّ له عناية خاصّة بالأمثلة التي ذكرها، ولها نحو اختصاص بالحكم.

ومنها: ذكر الأمثلة التي كلّها من قبيل ما تقدّم من كون الموضوع ممّا يختصّ به بحسب أمارة شرعيّة ـ كاليد ـ أو أصالة الصحّة، أو الاستصحاب، فذكر خصوص تلك الأمثلة التي ليست واحدة منها من مورد كون الشكّ موجباً للحلّيّة، يؤكّد ما ذكرناه، بل يدلّ عليه.

ومنها: إنّ لسان الرواية ـ بناءاً على هذا الاحتمال ـ لن يكون جعل حكم ظاهريّ.

ومنها: تخصيص العلم الوجدانيّ والبيّنة بالذكر، فإنّ الظاهر من (الاستبانة) في مقابل البيّنة هو العلم الوجدانيّ، فحملها على الأعمّ خلاف الظاهر المتفاهم منها، فعليه تكون الرواية بصدد بيان أنّ ما هو لك بحسب الأمارات الشرعيّة ونحوها، لا تنقطع حلّيّته إلّا بالعلم الوجدانيّ، وخصوص البيّنة من بين الأمارات، وليست بصدد بيان الحكم الظاهري[1].

ثمّ إنّ المصنّف (رعاه الله) أشار إلى أنّ في الرواية ـ محلّ البحث ـ مشكلة سنديّة، فإنّ راويها ـ وهو مسعدة ـ لا طريق لتوثيقه إلّا من خلال كبرى وثاقة كلّ من ورد في **كامل الزيارات**.

أقول: لقائل أن يمنع من التمسّك بهذه الرواية لكونها ضعيفة سنداً؛ وذلك لوجود إشكالين في سندها:

الأوّل: رواية هارون بن مسلم عن مسعدة. حيث أنّ مسعدة من أصحاب الطبقة الرابعة لروايته عن الإمام الباقر عليه السلام بينما هارون من أصحاب الطبقة السابعة. فكيف تتصوّر روايته عنه فلا ريب في كونها مرسلة فلا يمكن الاعتماد عليها.

---

(١) كتاب الطهارة: ٤: ٢٦٤ ـ ٢٦٦.

وجوابه يتمّ من خلال الالتزام بأحد اُمور:

أوّلاً: ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره في **المعجم** في ترجمة هارون بن مسلم من أنّه عمّر طويلاً فعاش قريباً من مائة وثلاثين سنة فيكون أزيد ممّا تقتضيه روايته عن أصحاب الصادق عليه السلام[١].

وهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلّا أنّ في ثبوته إثباتاً تأمّلاً.

ثانياً: أن يكون عدّ مسعدة من أصحاب الباقر عليه السلام اشتباه من قلم الشيخ أو النسّاخ، وهذا احتماله وارد جدّاً على ما قيل من كثرة اشتباهات الشيخ، فتدبّر.

ثالثاً: أن يكون مسعدة بن صدقة المعدود من أصحاب الباقر عليه السلام شخصاً آخر غير مسعدة الذي يروي عنه هارون بن مسلم.

وهذا يحتاج شاهداً لكي يثبت التعدّد بكون مسعدة بن صدقة مشتركاً، ولا شاهد عليه.

والإنصاف أنّ الوجوه الثلاثة لا تخلو من شيء، ولعلّ أجودها أوّلها فأوسطها وأخيرها هو آخرها، فتأمّل جيّداً.

الثاني: إنّ مسعدة بن صدقة الراوي لهذه الرواية لا يوجد توثيق صريح خاصّ له. بل عن الشيخ في **رجاله** أنّه عامّيّ[٢]، وفي **رجال الكشّي** أنّه كان بتريّاً[٣] ونقلهما في **الخلاصة**[٤].

هذا، وقد قال التقيّ المجلسيّ قدس سره في **روضة المتّقين**[٥] بوثاقته قال قدس سره: «الذي

---

(١) معجم رجال الحديث: ٢٠: ٢٥٣.

(٢) رجال الشيخ: ١٣٧، رقم ٤٠.

(٣) رجال الكشّي: ٧٣٣/٣٩.

(٤) خلاصة الأقوال: ٤١٠، الرقم ٣.

(٥) روضة المتّقين: ١٤: ٢٦٦.

يظهر من أخباره في الكتب أنّه ثقة لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة موافق لما يرويه الثقات، ولهذا عملت الطائفة بما رواه، بل لو تتبّعت وجدت أخباره أسدّ وأمتن من أخبار مثل جميل بن درّاج وحريز بن عبد الله، مع أنّ الأوّل من أهل الإجماع، والثاني أيضاً مثله في عمل الأصحاب.

وقد عبّر شيخنا الأعظم الأنصاريّ في **الرسائل**[1] عن روايته بالموثّقة ممّا يعني وثاقته عنده.

أقول: لا عبرة لما عن الشيخ الأعظم لأنّه يرجع لما عن التقيّ المجلسيّ، أو ما سيأتي، فانتظر.

وبعبارة أُخرى: ليس الصادر من الشيخ الأعظم ﷺ بمثابة الوجه المستقلّ الذي يمكن الركون إليه في مقام إثبات وثاقة الرجل، بحيث يصلح دليلاً في إثبات ذلك، فلاحظ.

وأمّا ما عن التقيّ المجلسيّ ﷺ فهو مبنيّ على الحدس الناشئ من التأمّل في رواياته فلا عبرة به وان قبلنا كبرى توثيق المتأخّرين، إلّا أنّ المورد ليس صغرى لها كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ حسن المضامين المرجّح لرواياته على روايات جميل وحريز إنّما هو بالنسبة له، وهذا قد لا يتطابق ونظر شخص آخر لو لاحظها، حيث أنّ الأنظار تختلف في بعدِ مفاد الحديث عن الكذب وعدمه. وخير شاهد ما تضمّنه **الكافي** و **الفقيه** من اشتمالهما على متون منكرة ممّا لا يعتقده أحد من علمائنا الأعلام في هذا الزمان. مع أنّه قد يقال أنّهما قد حكما بصحّة ذلك.

وقد يبنى على وثاقته من خلال أحد الطرق التالية:

الأوّل: أنّه قد وقع في أسناد تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ، فبناءاً على أنّ النسخة الموجودة اليوم بأيدينا تمثّل كتاب التفسير، وأنّ الوارد في الديباجة

---

(١) رسائل فقهيّة: ٩٢، ١٠٢.

من عليّ بن إبراهيم ، وكانت العبارة تامّة الدلالة على التوثيق لكلّ مَن وقع في أسناده ، فإنّه يحكم بوثاقته حينئذٍ .

وبعبارة اُخرى : لا بدّ للحكم بوثاقة مسعدة من خلال وقوعه في أسناد التفسير ، من توفّر اُمور ثلاثة :

أوّلها : أن تكون النسخة الواصلة اليوم بأيدينا هي نسخة تفسير عليّ بن إبراهيم ، وليست كتاباً مجموعاً من تفسيره وتفسير أبي الجارود ، كما عليه بعض مشايخنا (دام ظلّه)[1] ، أو أنّه كتاب مجموع ألّفه بعض المتأخّرين زماناً عن عليّ بن إبراهيم ، كما تساعده بعض الشواهد المذكورة في البحث الرجالي .

ثانيها : أن تكون الديباجة الواقعة في مقدّمة الكتاب ، قد صدرت من عليّ بن إبراهيم نفسه ، وليست مكتوبة بواسطة جامع الكتاب ، لأنّها لو كانت مكتوبة من قبل جامع الكتاب ، فإنّ الداعي لعدم قبولها ليس أمراً مميّزاً لعليّ بن إبراهيم في نفسه ، وإنّما المشكلة تكمن في مجهوليّة هذا الجامع ، بل حتّى لو كان من ذكر اسمه في مطلع الكتاب ، إلّا أنّه شخصيّة مجهولة أيضاً في الكتب الرجاليّة .

ثالثها : أن تكون العبارة الواردة في مقدّمة الكتاب ظاهرة في المدّعى ، أعني وثاقة جميع مَن وقع في أسناد الكتاب ، أمّا لو قلنا بأنّ العبارة أجنبيّة عن ذلك ، إمّا لكونها ناظرة إلى وثاقة خصوص المشايخ ، أو أنّها ناظرة إلى بيان المنهج القدمائيّ كما اخترناه في الرجال ، فلا ريب في عدم ثبوت الوثاقة حينئذٍ .

والحقّ عدم توفّر الاُمور الثلاثة لكي يبنى على وثاقة مسعدة بن صدقة ، وعليه لن ينفع التمسّك بهذا الطريق في مقام إثبات الوثاقة ، فلاحظ .

الثاني : إثبات ذلك من خلال وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، وقد حكم ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه ، خلافاً لما استظهره المحدّث

---

(١) اُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق : ١ : ٢٧٣ .

النوري صاحب الخاتمة قدس سره ، وبعض الأعاظم رحمه الله وشيخنا التبريزي قدس سره وبعض مشايخنا (حفظه الله) من قصر ظهور العبارة في خصوص المشايخ المباشرين لابن قولويه[١] ، وخلافاً لما عليه بعض أعيان العصر من المحقّقين (دامت أيّام بركاته) من كون العبارة ناظرة إلى الإخبار عن كونه لا يروي عن الشذّاذ من الرواة إلّا بواسطة أحد الأعاظم ، وأنّه ليس بصدد الحديث عن إثبات جميع رواة كتابه[٢] .

لكن المحقّق في محلّه ، عدم تماميّة هذا الظهور ، بل إنّ المستفاد من العبارة معنى آخر ، فلاحظ .

الثالث : الاستفادة من مسلك شيخنا التبريزي قدس سره في المعاريف . بتقريب : إنّ مسعدة قد روى موارد عديدة بلغت (**١٣٢**) مورداً في الكتب الأربعة ، وهو ممّن لم يصدر في حقّه ذمّ ، كما أنّ رواياته مفتى على طبقها ، وهو صاحب كتب ، فيثبت أنّه من المعاريف الذين لا يحتاجون إلى النصّ على وثاقتهم .

ولا يخفى حسن هذا الوجه في نفسه كما ذكرنا ذلك غير مرّة ، لكنّه لم ينهض وجه معتبر للبناء عليه ، فلا مجال لاعتماده طريقاً من طرق التوثيق .

الرابع : التمسّك بكبرى وردت الإشارة إليها في كلمات المحقّق الداماد قدس سره ، وحاصلها : إنّ فهرست الشيخ النجاشي رحمه الله قد وضع من أجل ذكر المصنّفين من الشيعة ، وهذا يعني أنّ كلّ مَن وقع فيه فهو من الشيعة .

ومتى ورد في الكتاب شخص ولم نجد ما يشير إلى ذمّ فيه أو رفض لرواياته ، فإنّه يحكم بحسنه ، فيدخل خبره دائرة الحجّيّة ، من باب شمول أدلّة الحجّيّة

---

(١) خاتمة المستدرك : **٣** : **٢٥١** و **٢٥٢** . معجم رجال الحديث : **١** : **٥٠** . أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق : **١** : **٣٢٢** و **٣٢٣** .

(٢) قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » للسيّد السيستاني : **٢١** .

والاعتبار لخبر الحسن[١].

الخامس: ما يمكن استظهاره من عدّة قرائن وخلاصتها البناء على اتّحاد مسعدة بن صدقة مع مسعدة بن زياد الذي ورد في حقّه توثيق من النجاشي، وبالتالي الحكم بوثاقة مسعدة بن صدقة. وقد حكم بهذا الوجه السيّد البروجردي قدس سره كما نسب له، وكذا بعض الأعلام رحمه الله[٢].

توضيح ذلك: عند المراجعة لكلمات الرجاليّين وكذا لمرويّات مسعدة بن صدقة ومسعدة بن زياد يتّضح أنّهما متّحدان وليسا متعدّدين، ويشهد لذلك مجموعة من الأُمور:

الأوّل: وحدتهما من حيث اللّقب؛ إذ أنّ مسعدة بن صدقة قد وصف بكونه عبسيّاً تارة، وأُخرى بكونه عبديّاً، وقد تكرّر وصفه في غير واحد من الأسناد بالربعي. وأمّا مسعدة بن زياد فقد وصف بكونه عبديّاً.

وعند المراجعة إلى كتب الأنساب نجد أنّ العبديّ نسبة إلى عبد القيس في ربيعة بن نزار، ويخيّر المنتسب إليه بين أن ينسب فيقال له: عبديّ، أو يقال له: عبقسيّ.

وأمّا الرَبَعي فنسبة إلى ربيعة بن نزار، واستعماله قليل بسبب تعدّد القبائل المنتسبة إلى ربيعة بن نزار، وعلى هذا لا مانع من أن يجتمع وصفا العبديّ والربعيّ في شخص واحد، وأنّهما يشيران إلى معنى واحد، ولا يشيران إلى تعدّد في المنسوب إليهما، كما لا يخفى.

وأمّا العبسيّ، فهو المنسوب إلى عبس بن بغيض من قيس عيلان، أو إلى بهثة بن سليم بن قيس عيلان أيضاً، أو إلى عبس بن هوازن من الأزد.

---

(١) الرواشح السماويّة: ١١٥.

(٢) فقه الشيعة في شرح وسائل الشيعة: ١: ١٢٢.

ولا يخفى أنّ هذه النسب الثلاث لا تجتمع مع الربعيّ ؛ ضرورة أنّ الأوّلين من ولد مضر ، وهو أخو ربيعة . وأمّا الأخير فهو من قحطان ؛ لأنّ الأزد منهم ، بينما ربيعة من عدنان .

إن قلت : مقتضى ما ذكر عدم إمكانية اتّحاد مسعدة بن صدقة مع مسعدة بن زياد ؛ وذلك لأنّ مسعدة بن صدقة قد وصف في رجال الشيخ ﷺ بكونه عبسيّاً ، وعليه يمنع الاتّحاد .

قلت : لا يبعد القول بوجود تصحيف في رجال الشيخ ﷺ ، وأنّ الصحيح نسبة مسعدة إلى الربعيّ أو العبقسيّ ، ويقوّي هذا الاحتمال مشابهة العبقسيّ في الرسم للعبسيّ ، فلعلّ الناسخ لم يكن محيطاً بصحّة النسبة إلى عبد قيس بالعبقسيّ فظنّ أنّها العبسيّ ، فقام بعملية التصحيح وهو في الحقيقة تصحيف ، فتأمّل .

وربّما يؤيّد التصحيف المذكور ما جاء في **تفسير الكوفي** من وصف مسعدة بن صدقة بالعيسيّ[1] ، مع أنّ العيسي لا وجود له في كتب الأنساب ، فلا يبعد أن يكون تصحيفاً للعبقسيّ ، فيتأكّد الاحتمال السابق الذي ذكرناه في **رجال الشيخ** ﷺ .

الثاني : كثرة الجهات المشتركة بينهما ، فهما متّحدان في الاسم والطبقة ، وكونهما من أصحاب الصادق عليه السلام ، واتّحاد الراوية عنهما وهو هارون بن مسلم ، وتشابه تعبيرهما عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام كثيراً ؛ إذ نجد أنّهما يرويان عنه بلفظ جعفر أو بلفظ جعفر بن محمّد . وقد يستظهر عندها كون الرجل من العامّة نتيجة هذا التعبير ، ولا أقلّ من أنّه مرتبط بهم ، ويتكلّم بلسانهم ومنهجهم في الكلام .

إن قلت : لعلّ منشأ ذلك هو الراوية وليس الراوي ، أي أنّ ذلك بسبب هارون بن مسلم ، وبالتالي يكون المحتمل المذكور وارداً في حقّ هارون بن مسلم ، وليس في حقّ مسعدة بن صدقة أو ابن زياد .

---

(١) تفسير فرات الكوفيّ : ٣٦٤ ، الحديث ٤٩٤ .

قلت: إنّ ما يذكر يصحّ لو كان التعبير المذكور منحصراً في خصوص مرويّات هارون بن مسلم عنهما، أمّا لو كان التعبير وارداً في غير ما رواه هارون بن مسلم، فلا يتمّ الكلام المذكور، فلاحظ.

إن قلت: إنّ المتابع لمرويّات **الكافي** عن مسعدة يجد أنّ التعبير الوارد فيها هو بلفظ أبي عبد الله، وليس التعبير الوارد فيها باسمه الشريف عليه السلام، وبالتالي لا يثبت ما ذكر، ولا أقلّ من ترجح **الكافي** على غيره من المصادر كـ**قرب الإسناد**، وغيره.

قلت: لا يبعد أنّ ذلك من تصرّف الكليني رحمه الله، وهو تصرّف لا يشين بالمؤلّف ولا بالراوي، ولا يعدّ تحريفاً، خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّه ربّما كان هناك داعٍ دعا شيخنا الكليني رحمه الله إلى فعل ذلك، وهو احتمال كون التعبير عن الإمام عليه السلام باسمه الشريف في عصر الكليني أمراً مشيناً في حقّ الإمام، ونحو تجرٍّ عليه، فأبدله شيخنا المذكور مراعاة لحرمة المعصوم وأداء لحقّه، والتأدّب معه في التخاطب، فتأمّل.

ومن الجهات المشتركة بينهما أيضاً: نوعية الرواية التي ينقلانها عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام؛ إذ يلحظ المتابع لمرويّاتهما أنّهما ينقلان عن أبي عبد الله عليه السلام على أنّه راوية لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام كذلك، فلاحظ رواياتهما، فإنّهما متى رويا عن أبي عبد الله عليه السلام تكون الرواية بالطريقة التالية: عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كما أنّه في بعض مرويّات ابن صدقة عنه عليه السلام يرد عبارة رفعه، أو يرفعه.

وبالجملة: مرويّاتهما متّحدة في الأُسلوب، بحيث أنّ القارئ لمرويّاتهما يرى أنّها مأخوذة من خبر واحد بسبب اتّحاد الأُسلوب فيها، ولنشر لبعض النماذج:

منها: ما جاء في **الكافي** عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**قالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام: **إِيَّاكُمْ وَالْمِراءَ وَالْخُصُومَةَ؛ فَإِنَّهُمَا يُمْرِضانِ الْقُلُوبَ عَلَى**

الْإِخْوانِ ، وَيَنْبُتُ عَلَيْهِما النِّفاقُ »[١] .

ومنها : ما جاء في **الكافي** عن مسعدة بن زياد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : **قالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام : **إِيّاكُمْ وَنِكاحَ الزِّنْجِ ؛ فَإِنَّهُ خَلْقٌ مُشَوَّهٌ »**[٢] .

ومنها : ما جاء في **الفقيه** عن مسعدة بن زياد : « أنّ عليّاً (صلوات الله وسلامه عليه) قال : **إِيَّاكُمْ وَاللُّقَطَةَ ، فَإِنَّهَا ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ ، وَهِيَ حَرِيقٌ مِنْ حَرِيقِ جَهَنَّمَ »**[٣] .

الثالث : اتّحاد الرواية الواحدة ، لكنّها تروى تارة عن مسعدة بن صدقة ، وأُخرى عن مسعدة بن زياد . فمن تلك الموارد ما جاء في **الكافي** عن مسعدة بن صدقة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَّهِمَ مَنِ ائْتَمَنْتَهُ ، وَلَا تَأْتَمِنَ الْخَائِنَ وَقَدْ جَرَّبْتَهُ »**[٤] .

وقد رويت هذه الرواية في **قرب الإسناد** عن مسعدة بن زياد ، قال : « وحدّثني جعفر ، عن أبيه : **أَنَّ رَسُولَ اللهِ** صلى الله عليه وآله **قَالَ: لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَّهِمَ مَنْ قَدِ ائْتَمَنْتَهُ ، وَلَا تَأْمَنَ الْخَائِنَ وَقَدْ جَرَّبْتَهُ » »**[٥] .

إن قلت : إنّ في البين نحو تغاير ؛ إذ أنّ مسعدة بن زياد قد نقله عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، بينما نقله مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام ، ممّا ينفي وجود الاتّحاد .

قلت : لا يخفى أنّ رواية ابن صدقة منقولة من كتاب **الكافي** ، وقد عرفت تصرّف شيخنا الكليني رحمه الله في الجملة في بعض المرويّات ، وبالتالي لا يبعد تصرّفه في المقام أيضاً ، ولا أقلّ من احتمال التصحيف بوقوع نقيصة في البين ، فتأمّل .

---

(١) الكافي : ٢ : ٣٠٠ ، الحديث ١ .

(٢) الكافي : ٥ : ٣٥٢ ، الحديث ١ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٣ : ٢٩٢ ، الحديث ٤٠٤٨ .

(٤) الكافي : ٥ : ٢٩٨ ، الحديث ١ . التهذيب : ٧ : ٢٣٢ ، الحديث ١٠١١ .

(٥) قرب الإسناد : ٨٤ ، الحديث ٢٧٦ .

ومنها: ما ورد في **قرب الإسناد** عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، قال: «**وَقَالَ رَسُولُ اللهِ** ﷺ: **الْحَيَاءُ عَلَى وَجْهَيْنِ: فَمِنْهُ الضَّعْفُ، وَمِنْهُ قُوَّةٌ وَإِسْلَامٌ وَإِيمَانٌ**»(١).

وجاء في **الخصال** عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ** ﷺ: **الْحَيَاءُ عَلىٰ وَجْهَيْنِ: فَمِنْهُ ضَعْفٌ، وَمِنْهُ قُوَّةٌ وَإِسْلَامٌ وَإِيمَانٌ**»(٢).

ومنها: ما جاء في **العلل** عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام: «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ** ﷺ **قَالَ: تَارِكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ، فَإِنَّ كَلَبَهُمْ شَدِيدٌ، وَكَلَبَهُمْ خَسِيسٌ**»(٣).

وجاء فيه عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام: «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ** ﷺ **قَالَ: اتْرُكُوا اللِّصَّ مَا تَرَكَكُمْ، فَإِنَّ كَلَبَهُمْ شَدِيدٌ، وَسَلَبَهُمْ خَسِيسٌ**»(٤).

ومنها: ما جاء في **الكافي** عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْمَ، وَأَمَّا الرَّضْعَةُ وَالرَّضْعَتَانِ وَالثَّلَاثُ ـ حَتّىٰ يَبْلُغَ عَشْراً ـ إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ فَلَا بَأْسَ**»(٥).

وفي **التهذيب** عن مسعدة بن زياد العبديّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضاعِ إِلَّا ما شَدَّ الْعَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْمَ، وَأَمَّا الرَّضْعَةُ وَالرَّضْعَتانِ وَالثَّلَاثُ**

---

(١) قرب الإسناد: ٤٦، الحديث ١٥٠.

(٢) الخصال: ٥٥، الحديث ٧٦.

(٣) علل الشرائع: ٣٩٢، الحديث ٣.

(٤) علل الشرائع: ٦٠٣، الحديث ٦٨.

(٥) الكافي: ٥: ٤٣٩، الحديث ١٠.

ـ حتّى بلغ عشراً ـ **إذَا كُنَّ مُتَفَرِّقاتٍ ، فَلَا بَأْسَ** »[١] .

هذا ، والإنصاف قوّة قرائن الاتّحاد ، وإن كان هناك ما يشير إلى التغاير ، لكن الحقّ أقوائيّة قرائن الاتّحاد على قرائن التعدّد ، إلّا أنّ الجزم بذلك في مقام الفتوى مشكل جدّاً ، والله العالم .

ثمّ إنّه لو قلنا بعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة ، أو لا أقلّ من احتمال وجود شبهة إرسال أو قطع في البين ، فقد يقال : بأنّها مجبورة بعمل المشهور .

ويرد عليه : أنّه مع قبولنا الكبرى كما هو المختار ، فإنّ إحراز الاستناد في المورد محلّ تأمّل ، بل منع لوجود وجوه أُخرى يحتمل استنادهم إليها . وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الجبر الذي يوجب دخول الخبر دائرة الحجّيّة ، ليس مجرّد موافقة المشهور للخبر الضعيف في مقام الفتوى ، بل لا بدّ من إحراز استنادهم إلى الخبر الضعيف كي يتحقّق فيه المطلوب ، فلاحظ .

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى أنّه لا ثمرة عمليّة مترتّبة في المقام للبحث عن تماميّة الوجهين المذكورين لحجّيّة البيّنة ؛ إذ أنّه لو بني على عدم تماميّتهما ، وبالتالي عدم حجّيّة البيّنة لم يكن في ذلك ضير ، لأنّه يكفينا حينئذٍ الاعتماد على خبر الثقة في الموضوعات لحجّيّته .

أقول : ما أفاده (حفظه الله) صحيح بناءً على الالتزام بحجّيّة خبر الثقة في الموضوعات ، أمّا لو بني على عدم حجّيّته ، كما هو مختار جمع من الأصحاب ، فلا يتمّ ما أفاده ، بل لا بدّ من البحث عن طريق لإثبات حجّيّة البيّنة ، فتدبّر .

قوله **٣** : **وأمّا أذان الثقة ، فالمعروف حجّيّته لأنّه من مصاديق خبر الثقة ،**

---

(١) تهذيب الأحكام : ٧ : ٣١٤ ، الحديث ١٣٠٣ .

ولبعض النصوص ... إلخ » ..

المشهور بين الأصحاب هو عدم التعويل على أذان الثقة، بل نقل الإجماع على عدم جواز التعويل على غير العلم للمتمكّن، وعن المحقّق إمكانية الاعتماد عليه، ووافقه على ذلك صاحب **الذخيرة** رحمه الله[1].

وقد ذكر المصنّف وجهين للقول بالحجّيّة وإمكانيّة الاستناد:

الأوّل: أنّه من صغريات خبر الثقة في الموضوعات، وبناءً على حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات بقول مطلق، يحكم بحجّيّته.

الثاني: الاستناد إلى النصوص الخاصّة، كصحيحة ذريح المحاربيّ المذكورة في المتن، وتقريب دلالتها على المدّعى: إنّ المقصود من هؤلاء فيها هم المخالفون، والتعليل المذكور فيها فيه احتمالان:

١ ـ أن يكون لنكتة جعل الحجّيّة والاعتبار الشرعيّ، بأن يكون المراد من النكتة في حجّيّة الأذان شرعاً هو وثاقتهم، وأنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت.

٢ ـ أن يكون إرشاد إلى ما هو المرتكز في أذهان العقلاء من الاعتماد على الثقة في قوله وعمله.

وعلى الثاني لن تكون الصحيحة بصدد التعبّد، بل إرشاد إلى حكم العقلاء، وإمضاء له في مورد الأذان، فلابد من الاقتصار على خصوص مورد ثبوت حكم العقلاء.

واستند القائلون بعدم الحجّيّة إلى خبر عليّ بن جعفر المذكور في المتن، وهي ظاهرة في عدم الاعتماد على الأذان، فتكون معارضة للنصوص الأُخرى.

ولا يخفى أنّ رواية عليّ بن جعفر مطلقة فلم تحدّد أنّ المؤذّن ثقة أم لا،

---

(١) المعتبر: ٢: ٦٣. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٢٠٨.

بينما النصوص الأُخرى تضمّنت النصّ على أنّ المؤذّن ثقة ، فتحمل رواية عليّ ابن جعفر على ما لم يكن المؤذّن ثقة ، وقد يساعد على هذا الحمل أنّ السائل قد فرض حصول الشكّ ووجوده في دخول الوقت مع صدور الأذان ، ولا ريب أنّ العادة جارية بعدم تصوّر ذلك مع كون المؤذّن ثقة .

وقد أشار المصنّف إلى أنّه لا مجال للمناقشة في الرواية من حيث السند ؛ ذلك أنّ شيخنا الحرّ العامليّ ﵀ ينقلها من كتاب عليّ بن جعفر ، وطريقه إلى الكتاب المذكور وإن كان لم يذكره في الخاتمة ، إلّا أنّ له طريقاً إلى شيخ الطائفة ﵀ ، وهو له طريق صحيح إلى كتاب عليّ بن جعفر في **الفهرست** ، فيحكم بصحّة الطريق .

وهذا الذي ذكره المصنّف هو ما التزم به بعض الأعاظم ﵀ في غير مورد من موارد موسوعته الفقهيّة المباركة .

وللتأمّل في هذا الكلام مجال واسع ، إذ يلاحظ عليه :

أوّلاً : إنّ النسخة التي اعتمد عليها صاحب **الوسائل** ﵀ مرويّة برواية عليّ بن الحسن بن عليّ بن عمر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ، عن عليّ بن جعفر ، وهذا شخص لم يوثّق . بينما نسخة شيخ الطائفة بروايتي العمركيّ بن عليّ البوفكيّ ، وموسى بن القاسم ،كما يستفاد ذلك من مراجعة مشيخة **التهذيب** ، ومراجعة **الفهرست** .

ثانياً : إنّ الكتاب قد وصل إلى صاحب **الوسائل** ومعاصره غوّاص **بحار الأنوار** ﵀ بالوجادة ، والطريق إليه ضعيف ؛ لأنّه برواية أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العبّاس عن أبي جعفر أحمد بن يزيد بن النضر الخراساني ، وكلاهما لم يوثّق ، بل في **البحار** أنّه أضعف طريق .

هذا ، وقد يذكر وجه آخر للاعتماد على الكتاب المذكور ، حاصله : إنّ كتاب عليّ بن جعفر يعدّ من الكتب المشهورة والمصادر المعتمدة المتداولة بين الأصحاب ، فهو من مصادر الصدوق ، في **الفقيه** ، وكذا شيخ الطائفة في **التهذيب** ،

بل ربّما كان من مصادر الكلينيّ ﷺ في **الكافي** أيضاً، ومَن كان هذا حاله فإنّه لا يحتاج لملاحظة صحّة الطريق إليه، كما هو دأب الأصحاب دائماً.

وهذا وإن كان بحسب الكبرى تامّاً، إلّا أنّ النقاش فيه من حيث الصغرى؛ ذلك أنّ كتاب عليّ بن جعفر روي من طرق عدّة رواة، وقد أوجب ذلك اختلافاً حسب اختلاف رواياتهم، ممّا يعني أنّ للكتاب نسخاً متعدّدة مختلفة بحسب اختلاف الرواة له.

وعلى أيّ حال، فلنشر في ختام البحث لأمر مؤدّاه أنّ حجّيّة أذان الثقة ـ بناءً على القول به ـ تختصّ بما إذا كان المخبر به حسّيّاً لا يتطرّق إليه احتمال الخطأ احتمالاً عقلائيّاً، أما أنّه لو كان الإخبار به حدسيّاً ـ كما في زماننا اليوم؛ لاعتماده على مثل الساعة مثلاً ـ فالظاهر أنّ أدلّة الحجّيّة غير شاملة له، والله أعلم بحقائق الأُمور.

قوله ٤: **وأمّا خبر الثقة، فحجّيّته في المقام، بل في مطلق الموضوعات، محلّ خلاف، وقد ذكر**... إلخ »..

من المسائل ذات الأثر العمليّ الكبير في كثير من المواضيع الإبتلائيّة، خبر الواحد في الموضوعات، فهل هو حجّة يمكن التعويل عليه متى ما تحقّق الإخبار منه، مثلاً: لو شهد شخص واحد بعدالة زيد، فهل يمكننا التعويل على هذا الإخبار الحاصل منه؟ وكذا لو أخبرنا شخص بأنّ المسافة من المنطقة ألف إلى المنطقة باء تساوي مسافة شرعيّة، فهل يمكننا الركون لإخباره وقبول قوله مطلقاً لمجرّد كونه عادلاً، أو لمجرّد كونه ثقة؟ أو أنّ هذا الإخبار منه لا يكون معتبراً وليس بحجّة إلّا إذا أفاد الوثوق والإطمئنان، فعندها يعوّل عليه؟

وجهان، بل قولان بين علمائنا.

فعن بعض الأساطين في منهاجه: « إنّ ثبوت العدالة بخبر الثقة غير بعيد ».

واختاره بعض الأعاظم في حاشيته المدرجة على المنهاج[١] وهو مختار شيخنا الأُستاذ (أطال الله بقاه) وشيخنا التبريزي قدس سره[٢].

والمشهور بين أصحابنا هو عدم حجّيّة خبر العدل فضلاً عن الثقة في الموضوعات. وقال بعض المتأخّرين بالحجّيّة. والصحيح ما عليه المشهور.

استدلّ القائلون بالحجّيّة بأُمور:

١ ـ الاستدلال بمفهوم آية النبأ وهي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[٣]

بتقريب: إنّ مقتضى مفهومها هو ثبوت الحجّيّة لخبر الواحد وهو مطلق فيشمل الموضوعات. ولا يخفى أنّ المقصود من المفهوم أحد المفهومين، إمّا مفهوم الشرط، أو مفهوم الوصف؛ بناءً على القول بثبوت مفهوم له.

وفيه: قد ذكرنا في الأُصول عدم تماميّة المفهوم لا شرطاً ولا وصفاً. مضافاً إلى أنّه لو تمّ لكان دالّاً على حجّيّة خبر العدل لا الثقة.

٢ ـ الاستناد إلى النصوص التي دلّت على حجّيّة خبر الثقة، مثل الروايات الإرجاعيّة، ومثل رواية العمريّ وابنه، وأمثال ذلك من النصوص، فإنّها تدلّ على مطلق حجّيّة خبر الثقة، سواء كان في الموضوعات أم كان في الأحكام.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّ النصوص المذكورة مختصّة بباب الأحكام، وليست مطلقة لتشمل الموضوعات، وعلى فرض الإطلاق والشمول، فإنّه يلزم تقييدها برواية مسعدة بن صدقة، لأنّها خصّت الأمر في خصوص العلم والبيّنة، فلاحظ.

٣ ـ السيرة العقلائيّة القائمة على العمل بخبر الثقة في جميع مسائل الحياة

---

(١) مصباح المنهاج: ١٦٠.

(٢) تنقيح مباني العروة (كتاب الاجتهاد والتقليد): ١: ٦٢ و ٦٣.

(٣) الحجرات ٤٩: ٦.

في الأحكام والموضوعات بالأولويّة القطعيّة ؛ إذ بعد ثبوته في الأحكام يثبت فيها .

وفيه :

أوّلاً : المنع من الأولويّة في حقوق الناس ، بل قد اعتبر في حقوقهم طرق خاصّة مع الاكتفاء بخبر الثقة على الأحكام الكلّيّة . هذا بناءاً على حجّيّتها فيها .

ثانياً : إنّ هذا الوجه يبتني على قيام السيرة على حجّيّة خبر الثقة ، وهو ممنوع فإنّ السيرة قائمة على الوثوق والإطمئنان وله الحجّيّة . نعم ، أحد موارد تحصيله هو خبر الثقة .

هذا ، وقد أورد على السيرة المدّعاة على الحجّيّة بأنّها مردوع عنها بأحد خبرين ، نشير لأحدهما ، وهو خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سمعته يقول : **كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ ، وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ ، أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ باعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً ، أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ ، وَالْأَشْياءُ كُلُّها عَلىٰ هَذا حَتّىٰ يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ** »[1] .

وتقريب دلالتها : إنّ الرواية قد تضمّنت أنّ وجود الثوب في اليد أو أصالة عدم تحقّق النسب أو الرضاع في المرأة والإقرار على العبوديّة في العبد حجّة معتبرة لا بدّ من العمل على طبقها إلّا أن يحصل علم أو تقوم البيّنة على خلاف ذلك . فتدلّ على حجّيّة البيّنة لإثبات الموضوعات الخارجيّة ، كما أنّ المستفاد منها حصر الطريق لمعرفة الموضوع الخارجي في خصوص البيّنة ، فلا مجال لطريق آخر ، وعليه تكون رادعة للسيرة العقلائيّة التي يدّعى قيامها على حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

إلّا أنّه ربّما أشكل عليها سنداً من ناحيتين :

الأُولى : وجود هارون بن مسلم ، وهو ممّن يصعب روايته عن أمثال مسعدة .

الثانية : عدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة .

وقد عرفت في البحث عن البيّنة الإجابة عن هذين الإشكالين مفصّلاً ، فلا حاجة للإعادة .

وأجاب عن الرادعيّة ، بعض الأكابر قدس سره بما حاصله : إنّ السيرة على فرض تسليمها ، ليست مردوعاً عنها بهذا الخبر ؛ لأن الأمر الارتكازيّ العقلائيّ المترسّخ في أذهان العقلاء وجرت عليه سيرتهم لا بدّ من ردعه بشيء يكون صالحاً لذلك بحيث يكون في عرضه من جهة القوّة . نعم ، لا ريب في كون الإمضاء محرزاً قبل عصر الإمام الصادق عليه السلام ، فإذا أوجب خبر مسعدة بن صدقة الشكّ في نسخ ذلك الإمضاء في أوّل الشريعة ، جرى استصحابه[1] .

وبعبارة أُخرى : لا بدّ من كون الرادع أقوى من المردوع عنه ، ولا أقلّ في قوّته ، والخبر ليس كذلك فلا يصلح للردع عنها .

وضعفه بيّن ؛ إذ أنّ القول بوجود إمضاء ما قبل الإمام الصادق عليه السلام لعدم وضوح الردع عنه ، ممّا يعني استقرار السيرة ضعيف جدّاً ، لأنّه لم يكن عصر الأئمّة عليهم السلام ما قبل الإمام الصادق عليه السلام عصر فقه وبيان للأحكام كما كان في عصره عليه السلام ، بل كان الوضع يستدعي أن يكونوا محدّثين عن رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ لعدم ظهور المدارس الفقهيّة بعدُ في تلك الفترة .

وبالتالي لا مجال للقول بأنّه لمّا لم يصلنا ردع ، فذلك دليل الإمضاء ، بل عدم وصول الردع ؛ لعدم كون المورد مورد تشريع وبيان أصلاً ، فلاحظ .

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢ : ٨٦ و ٨٧ .

مضافاً إلى أنّ دعوى المجانسة بين الرادع والمرودع، ممنوعة، ويشهد لذلك موارد متعدّدة لم يحصل فيها التجانس المذكور، فلاحظ.

٤ ـ سيرة المتشرّعة فإنّها جارية على العمل بالروايات والاعتماد عليها للتعرّف على الحكم الشرعيّ.

والإنصاف أنّ إثبات مثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة في الموضوعات ليس كما ينبغي، بل هو محلّ منع لفقد ما يدلّ على ذلك، فتدبّر.

٥ ـ النصوص الخاصّة الواردة في موارد معيّنة إلّا أنّه يستفاد منها حجّيّة الخبر مطلقاً بإلغاء الخصوصيّة بنظر العرف، إمّا لأنّه يرى ما ذكر في كلّ رواية مأخوذ على نحو المثال، أو أنّه يستفيد ذلك من خلال مجموع الروايات.

والنصوص هي:

منها: موثّقة سماعة، قال: «سألته عن رجل تزوّج جارية أو تمتّع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إنّ هذه امرأتي وليست لي بيّنة، فقال: **إنْ كانَ ثِقَةً فَلَا يَقْرَبْها، وَإنْ كانَ غَيْرَ ثِقَةٍ فَلَا يَقْبَلْ مِنْهُ**»[1].

والإنصاف دلالتها على قبول قول الثقة مطلقاً. إلّا أنّه لا يمكن الاستدلال بها لما هو مقتضى القاعدة في باب الدعاوي والخصومات.

وبيان ذلك: إنّ الثقة مدّعي للزوجيّة، والمرأة منكرة لها، والأصل معها فلا يكون خبر المدّعي مشمولاً لحجّيّة خبر الثقة ولو قلنا بها. هذا مضافاً إلى أنّها من متفرّدات الشيخ.

هذا، والمتحصّل بعد هذا كلّه هو عدم حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات. نعم، يعتمد عليه لو أفاد وثوقاً واطمئناناً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠: ٣٠٠، الباب ٢٣ من أبواب أولياء العقد، الحديث ٢.

هذا ، وعلى فرض القول بالحجّيّة فهل أنّ الحجّة هو خبر الثقة أو خبر العدل ؟

وجهان : إذا كان دليل الحجّيّة هو آية النبأ فإنّ الحجّيّة لخبر العدل لا خبر الثقة . بل هو ذلك لو كان الدليل سيرة المتشرّعة لأنّه القدر المتيقّن منها .

أمّا لو كان الدليل هو السيرة العقلائيّة أو الروايات ، فإنّها مطلقة فتشمل حتّى خبر الثقة .

هذا ، ومع ثبوت ذلك يقع التعارض بين منطوق الآية ومنطوق الروايات ويمكن علاجه بالقول بأن المراد من الفاسق فيها هو الفاسق في الإخبار لا مطلقاً ، فلا تشمل عدم حجّيّة خبر الفاسق الثقة بل تشمله بمفهومها ، والله سبحانه وتعالى العالم بحقائق الأُمور وهو الهادي إلى سواء السبيل .

قوله ٥ : **وأمّا أنّ مَن وقعت تمام صلاته قبل الوقت ، يعيد ، فلعدم تحقّق المأمور به وقاعدة : لا تعاد ، بعد** . . . إلخ » .

إذا تيقّن المكلّف بدخول الوقت أو اعتمد على أحد الأسباب المعتبرة كالبيّنة أو أذان العارف ، فصلّى ثمّ تبيّن بعد ذلك أنّ الصلاة وقعت بتمامها خارج الوقت ، فإنّه يحكم ببطلانها ولزوم إعادتها ، ويدلّ على ذلك أمران :

الأوّل : أنّه لم يتحقّق المأمور به ، فإنّه مأمور بإيقاع الصلاة في وقتها ، وقد أوقع الصلاة لكن قبل وقتها ، فلا يكون محقّقاً لما هو مأمور به .

الثاني : قاعدة « لا تعاد » ، فإنّها تضمّنت أنّ أحد الخمسة المستثنون هو الوقت ، فلاحظ .

قوله ٦ : **وأمّا ما ذهب إليه المشهور ، فيمكن الاستدلال له برواية إسماعيل ابن رباح ، عن أبي عبدالله** . . . إلخ » .

إذا صلّى المكلّف بانياً على دخول وقت الصلاة معتقداً بذلك ، أو مستنداً

لأحد الظنون المعتبرة، فتبيّن أنّ الوقت بعد لم يدخل لكنّه دخل في أثناء أدائه الصلاة، فهل يحكم بصحّة صلاته، أم لا؟

قولان بين أصحابنا: فعن ابن أبي عقيل العمانيّ، والسيّد المرتضى والعلّامة والأردبيليّ ﵀، وغيرهم البناء على بطلان الصلاة، ولزوم الإعادة[١]، وما أفاده على وفق القاعدة، فإنّ مقتضى قاعدة «لا تعاد» البناء على لزوم الإعادة، لما عرفت من أنّ الوقت من المستثنى، فلاحظ. وعن المشهور من أصحابنا البناء على صحّة الصلاة، وقد استند المشهور في ذلك إلى خبر إسماعيل بن أبي رياح المذكور في المتن، ودلالته على المدّعى واضحة جدّاً، إلّا أنّ الكلام فيه من الناحية السنديّة، فإنّه قد اشتمل على إسماعيل بن أبي رياح، وهو ممّن لم يوثّق، إلّا أنّه يمكن البناء على وثاقته بأحد طرق:

منها: أنّه أحد أصحاب الإمام الصادق ﵇، وقد أنهاهم شيخنا المفيد إلى أربعة آلاف رجل، وصرّح في كتابه **الإرشاد** بوثاقتهم جميعاً، وتبعه على ذلك شيخنا الحرّ العامليّ في كتابه **أمل الآمل**، وكذا المحدّث النوري في **خاتمة المستدرك**[٢].

وقد أورد عليه بعض الأعاظم ﵀:

أوّلاً: بأنّ عدد أصحابه ﵇ لم يبلغ هذا المقدار، بل أقصى ما بلغه مع دخول حتّى الدوانيقي وأبي حنيفة هو ثلاثة آلاف تزيد شيئاً، فإذا كان المجموع بغير الثقة لم يبلغ العدد المذكور، فكيف تصدق مقالة المفيد ﵀!

ثانياً: إنّ مجرّد الصحبة لا تستوجب الوثاقة، وإن ادّعي ذلك في شأن جميع الصحابة.

---

(١) نقله عن العمانيّ في مختلف الشيعة: ٢: ٤٧. رسائل المرتضى: ٢: ٣٥٠. تحرير الأحكام: ١: ١٨٢. مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٥٣.

(٢) الإرشاد: ٢: ١٧٩. أمل الآمل: ١: ٨٣. خاتمة المستدرك: ١: ٨٧.

ومنها: رواية الأجلّاء عنه، فإنّ رواية الجليل عن شخص تكشف عن وثاقته.

وفيه: أنّه تكرّر منّا غير مرّة أنّ هذه الكبرى غير برهانيّة؛ لعدم وجود وجه صناعي يمكن الركون إليه في عرضها، فلاحظ.

ومنها: رواية ابن أبي عمير عنه، وقد شهد شيخ الطائفة ﷺ في حقّه وأخويه أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة[1].

أقول: لا نقاش لنا في أصل الكبرى المذكور، وأنّ جميع ما أورد عليها من الإشكالات مدفوعة، كما فصّل في محلّه، إلّا أنّنا اشترطنا شرطاً وهو أن يكون المرويّ عنه ممّن أكثر المشايخ الثلاثة أو أحدهم الرواية عنه، حتّى يكون صغرى لهذه الكبرى، وإلّا فلا.

هذا، ولو لم يتمّ شيء من وجوه التوثيق، وثبت عندها مجهوليّة إسماعيل، فإنّه يمكن الاستناد للخبر المذكور، لأنّه ممّا عمل المشهور به، ولا ريب أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند جابر لضعف سندها، كما هو المشهور.

القبلة

قوله ١: **أمّا وجوب الاستقبال في الصلاة الواجبة، فلتسالم جميع المسلمين عليه، بل وقضاء**... إلخ».

اعتبار الاستقبال وشرطيّته في الصلوات المفروضة في الجملة ممّا لا ريب فيه، بل هو من ضروريّات الفقه، بل الدِّين، وقد انعقد عليه الإجماع من المسلمين، ويشهد له الكتاب العزيز والسنّة المباركة المتواترة التي وردت في تفسيره أو التي تدلّ على أصل الحكم، كحديث «لا تعاد»، وكصحيح زرارة أنّه لا صلاة إلّا إلى القبلة، وقد أُشير إليهما في المتن، وهما مرويّان عن الصدوق بسنده عن زرارة،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١١: ٣٧٠.

وقد تقدّم منا فيما مضى أنّ طريق الصدوق ﷺ لزرارة صحيح كما في المشيخة ، فراجع .

قوله ٢ : **وأمّا النافلة ، فمقتضى إطلاق صحيحة زرارة اعتبار القبلة فيها أيضاً ، ولكن دلّت جملة** ... إلخ » .

يقع الكلام في أنّه هل يعتبر في صلاة النافلة الاستقبال كما يعتبر ذلك في صلاة الفريضة ، أم أنّه لا يعتبر فيها ذلك ؟

لا يخفى أنّه لو كنّا ومقتضى إطلاق صحيحة زرارة السابقة في الفرع السابق والتي تضمّنت أنّه لا صلاة إلّا إلى القبلة لحكمنا بلزوم استقبال القبلة في النافلة كلزوم استقبالها في الفريضة دونما فرق بينهما .

إلّا أنّ الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في عدم وجوب استقبال القبلة أثناء النافلة مع عدم الاستقرار في الجملة ، وقد استدلّ المصنّف لعدم اعتبار الاستقبال فيها بصحيحة يعقوب بن شعيب المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ لأنها تضمّنت تجويز المشي أثناء الصلاة ، ومن الطبيعي أنّ لازم تجويزه عدم اعتبار الاستقبال . نعم ، لمّا كانت الصحيحة مطلقة تشمل الفريضة والنافلة ، فلابدّ من تقييدها لتكون مختصّة بخصوص النافلة ، فلاحظ .

وليت المصنّف (رعاه الله) استدلّ لعدم اعتبار استقبال القبلة أثناء الصلاة في النافلة بغيرها من النصوص ذات الدلالة الأوضح والأصرح ، مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج « أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابّته حيث ما توجّهت به ؟ قال : **لَا بَأْس** »[1] .

قوله ٣ : **وأمّا أنّ القبلة هي المكان المذكور ، فهو القول الصحيح في**

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٢٨ ، الباب ١٥ من أبواب القبلة ، الحديث ١ .

تحديد المقصود من القبلة ، وقيل ... إلخ » .

من الأُمور المتّفق عليها بين المسلمين جميعاً أنّ القبلة هي الكعبة المشرّفة ، دونما فرق بين من كان قريباً منها أم كان نائياً وبعيداً عنها ، ومضافاً لدلالة القرآن الكريم على ذلك ، والنصوص المستفيضة ، فإنّ هذا من ضروريّات الدِّين .

وليس المقصود من الكعبة خصوص البنيان والجدران المشتملة على الأحجار الكريمة ، بل المقصود منها الفضاء والمكان المشغول بتلك البنيّة ، وتظهر الثمرة أنّه لو قيل بأنّ القبلة تختصّ بتلك الجدران والبنيان فقط ، للزم زوال القبلة لو انهدمت الكعبة ـ لا سمح الله ـ يوماً من الأيّام ، بخلاف ما لو قلنا بأنّ القبلة ليست مختصّة بالبنيان والجدران المذكورة ، فلاحظ .

نعم ، وقع الخلاف في أنّ القبلة هل هي خصوص ذلك الفضاء المشغول بذاك البناء وما يعلوه بمقدار ما يلحق به عرفاً ، أو أنّها من تخوم الأرض إلى عنان السماء ؟

المشهور بين أصحابنا هو الثاني ، بل ادّعي عليه الإجماع في بعض الكلمات ، حتّى أنّ بعضهم لم يحصر ذلك في خصوص الكعبة المشرفة ، بل سرّاها إلى كافّة المساجد ، بل تعدّى إلى مطلق الأملاك ، فقال بأنّ الملكيّة الثابتة فيها من تخوم الأرض إلى عنان السماء[1] .

وقد ذكر أصحاب القول الثاني ثمرة عمليّة تترتّب على ما اختاروه أنّه لو صلّى شخص على قمّة جبل أرفع من الكعبة المشرفة ، أوكان في طائرة في الجوّ فصلّى ، أو صلّى شخص في سرداب أخفض مكاناً من الكعبة ، فإنّه يحكم بصحّة صلاته ، لما ذكر من أنّ القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء .

واختار المصنّف (حفظه الله) الأوّل ، وأشار إلى أنّه ربّما منع من قبوله النصوص

---

(١) راجع : مدارك الأحكام : ٣ : ١٢١ . الحدائق الناضرة : ٦ : ٣٧٧ . مناهج الأحكام : ١٦٣ . جواهر الكلام : ٧ : ٣٢٠ .

الدالّة على القول الثاني ، فذكر لذلك ما رواه عبد الله بن سنان المذكور في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً ، لأنّها تضمّنت سؤال السائل عن إيقاعه صلاته على جبل أبي قبيس ، وبيان أنّه أعلى من الكعبة المشرّفة ، ممّا يعني عدم تحقّق الاستقبال منه للبنيّة ، فأجابه عليه السلام بأنّ القبلة ليست منحصرة في خصوص البنيّة ، بل إنّ للقبلة امتداداً من موضع الكعبة المشرّفة إلى السماء .

وقد تردّ ـ كما عن بعض الأعاظم رحمه الله ـ بضعفها السنديّ ، بضعف طريق الشيخ رحمه الله إلى الطاطريّ ؛ لأنّه كما في مشيخة **التهذيب** كالتالي : « وما ذكرته عن عليّ بن الحسن الطاطريّ ، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون عن عليّ بن الزبير عن أبي الملك أحمد بن عمرو بن كيسبة عن عليّ بن الحسن الطاطريّ »[1] . ولا يخفى أنّ الطريق المذكور يشتمل على ثلاثة ، للمنع من قبول مرويّاتهم مجال ، وهم :

١ ـ ابن كيسبة .

٢ ـ ابن عبدون .

٣ ـ عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ .

وقد أجاب المصنّف عن ذلك ، بأنّ الزبيريّ القرشيّ واحد من مشايخ الإجازة ، وقد تقرّر في محلّه أنّ مشايخ الإجازة في غنى عن التوثيق . كما أنّ ابن عبدون أحد مشايخ النجاشي ، ويمكن البناء على وثاقته اعتماداً على كبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشي .

ووفقاً لما تقدّم ، يمكن التغلّب على الإشكال السندي حينئذٍ بتعويض طريق الشيخ رحمه الله في المشيخة بطريقه في **الفهرست** ، وهو كالتالي : أحمد بن عبدون ، عن أبي الحسن عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ ، عن عليّ بن الحسن بن فضّال ،

---

(١) تهذيب الأحكام : ١٠ : ٧٦ (المشيخة) .

وأبي الملك أحمد بن عمر بن كيسبة النهديّ ، جميعاً عنه[١] .

وبناءً على ما ذكر تكون الرواية المذكورة موثّقة وليست صحيحة ؛ لأنّ طريق الشيخ لكتب الطاطريّ تشتمل على ابن فضّال ، وهو كما نعلم غير إماميّ وإن كان ثقة .

أقول : إنّ المصنّف (حفظه الله) عمد إلى الاستفادة من نظريّة التعويض التي أشار إليها في كتابه الرجاليّ فيمكن الرجوع له للتعرّف عليها ، ولا كلام لنا في الكبرى ، كما لا كلام لنا في الصغرى ، إلّا أنّ المناقشة تكمن في عدم تماميّة السند حتّى بعد التعويض ؛ لأنّ الزبيريّ وإن كان مشايخ الإجازة ، إلّا أنّ مجرّد شيخوخة الإجازة لا تكفي لإثبات الوثاقة ، بل لا بدّ من التفصيل ؛ وذلك لأنّ مشايخ الإجازة قسمان :

أحدهما : ما تنحصر وظيفته في مجرّد استكمال السند ليس إلّا ، فلا تلقى عليه أيّة مسؤوليّة ، ولا يكون له من وظيفة إلّا إيصال سلسلة السند ، كما يذكر ذلك في شأن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، وكذا أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ، فإنّه لا دور لهما إلّا ربط الرواة بوالديهما .

ثانيهما : أن يكون دور شيخ الإجازة تنقيح المصادر ودراسة الروايات من حيث عرضها على القرآن والنصوص القطعيّة ، وموافقتها لحكم العقل ، وعدم مخالفتها للقواعد العامّة ، ودراسة متنها ورواتها ، وهكذا ، والحاصل تكون المسؤوليّة ملقاة على عاتق الشيخ في تنقيح الرواية قبل أن يجيزها لتلاميذه .

ولا ريب في اختلاف القسم الأوّل عن الثاني ، وعليه لو كان شيخ الإجازة من القسم الثاني أمكن جعل ذلك أمارة من أمارات التوثيق ، بخلاف ما لو كان من القسم الأوّل ، والظاهر أنّ الزبيريّ من مشايخ الإجازة من القسم الأوّل ، فلا مجال للبناء على وثاقته ، فلاحظ .

---

(١) الفهرست : ١٥٦ ، الرقم ٣٩٠ .

كما أنّ توثيق ابن عبدون اعتمد على كبرى وثاقة مشايخ النجاشي ، وقد أشار لها المصنّف في كتابه الرجالي ، فليراجع ، والصحيح عدم تماميّة الكبرى كما فصّلنا ذلك في محلّه .

والحاصل : إنّ الرواية محل البحث ضعيفة سنداً ، فلا مجال للبناء عليها ، فلاحظ .

والعجيب من بعض الأعاظم ﵀ فإنّه ذكر أنّ الرواية ضعيفة السند لوجود الزبيريّ ، مع أنّه ـ وفقاً لمبانيه ـ عادة يعوّض طريق الشيخ لابن فضّال ـ المشتمل على الزبيريّ بطريق النجاشي غير المشتمل عليه ، ومقامنا من هذا القبيل ، ومقتضى ذلك أنّ الرواية تامّة سنداً عنده ، وقد اعترف بتماميّة دلالتها ، فكيف لم يفتِ على طبقها ؟!

هذا ، ولم يجب المصنّف (رعاه الله) عن الخبر المذكور ، ولم يذكر كيفيّة علاجه والردّ عليه ، كما لا يخفى .

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى أنّه وفقاً لما اختار من رأي يترتّب أمر مهمّ وهو أنّه لو استقبل المصلّون في البيت الحرام الكعبة المشرّفة ، فزاد الصفّ عن الكعبة ، بحيث تعدّى مقدار جدارها المساوي لـ(٢٤) ذراعاً ، فإنّه يلزم أن يحكم ببطلان صلاة هؤلاء الخارجين عن المقدار المذكور ، ممّا يستوجب حصر صحّة الصلاة في خصوص من كان مواجهاً للكعبة المشرّفة ، ويصنع من نقطة وقوفه إليها خطّ مستقيم .

وأجاب عنه (حفظه الله) بأنّ ما ذكر يتمّ لو كان المعتبر هو استقبال الكعبة بالدقّة العقليّة ، أمّا لو قلنا بأنّ المعتبر هو مواجهة الكعبة بالدقّة العرفيّة ، فالظاهر أنّ البعد يتّسع ، ويشهد لذلك بمواجهة قبر المولى أبي عبد الله الحسين ﵇ ، فإنّنا لو أردنا تحصيل المواجهة الدقّيّة ، فلا يختلف اثنان في أنّها تنحصر في مقدار خمسة

أشخاص ، وهو ما يعادل عرض الشباك الشريف ، إلّا أنّه لو كانت المواجهة من بعد ، أمكن أن يواجهه أهل بلد كامل ، ومن خلال ما ذكرنا يتّضح مقصود الأصحاب بقولهم : « جهة المحاذاة مع البعد متّسعة » ، أو قولهم : « إنّ الجرم الصغير كلّما ازداد بعداً ازداد محاذاة » .

قوله ٤ : **وأمّا صحّة الصلاة لمن لم يزد انحرافه عمّا بين المشرق والمغرب ـ أي كان انحرافه عن القبلة** ... إلخ » .

إذا أخلّ المصلّي بالاستقبال ، فهنا صورتان :

الأُولى : أن يكون إخلاله به عن علم وعمد ، فلا إشكال في بطلان صلاته .

الثانية : أن يكون الإخلال بذلك جهلاً أو نسياناً أو خطئاً في الاعتقاد بمعنى أنّه كان يعتقد أنّ القبلة إلى هذه الجهة ، فإذا كان الانحراف منه عن القبلة ما بين المشرق والمغرب ، بمعنى أنّ الانحراف عن القبلة لم يصل إلى مستوى الزاوية القائمة المساوية تسعين درجة ، فإنّه يحكم بصحّة صلاته . وهذا هو المشهور ، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه ، وخالف في ذلك المفيد ، والشيخ في كتبه : **النهاية** و **الخلاف** و **المبسوط** ، والسيّد ابن زهرة ، فقالوا بوجوب الإعادة مطلقاً متى صلّى إلى غير القبلة[١] .

وعلى أيّ حال ، لم يتعرّض المصنّف لبيان حكم جميع الحالات ، وإنّما اقتصر على ذكر حالة الإخلال بالاستقبال عن اعتقاد ومن باب الخطأ ، فاختار صحّة الصلاة ، استناداً إلى صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن ، فإنّ المستفاد منها أنّ المصلّي على علم بأنّه يعتبر في الصلاة استقبال الصلاة ، عمدة ما كان قد أخطأ جهة القبلة ، لتخيّله أنّها في جهة خاصّة ثمّ تبيّن له انحرافه عنها بعد

---

(١) المقنعة : ٩٥ . النهاية : ٦٤ . الخلاف : ١ : ٣٠٥ . المبسوط : ١ : ١١٩ . غنية النزوع : ٦٩ .

الصلاة. كما أنّ الصحيح مطلق فلم يقيّد الانكشاف بكونه خارج الوقت، ومقتضى الإطلاق أنّه سواء كان الانكشاف في الوقت، أم كان الانكشاف خارجه، فلا إعادة.

إن قلت: إنّ مقتضى قاعدة «لا تعاد» هو لزوم إعادة الصلاة نتيجة الإخلال بالقبلة؛ لأنّ القبلة واحد من الخمسة المستثناة في الحديث، والذي يلزم إعادة الصلاة متى أخلّ بواحد منها.

قلت: إنّ المذكور في الحديث هو الإخلال بالاستقبال بأيّ نحو من أنحائه كتركه، أو كالاستدبار، وهذا لا ينطبق على المقام؛ لأنّ الفرض أنّه لم يخلّ بالاستقبال، بل هو مستقبل عمدة ما كان منحرفاً شيئاً عن القبلة بنحو لا يصل إلى حدّ اليمين أو اليسار، فهو لا زال مستقبلاً، كما لا يخفى، فلا يشمله الحديث المذكور، فلاحظ.

قوله ٥: **وأمّا أنّ من زاد انحرافه عن ذلك تجب عليه الإعادة دون القضاء، فلجملة من النصوص**... إلخ».

لو صلّى المصلّي متوجّهاً ناحية على أنّها القبلة، وتبيّن بعد انقضاء الوقت أنّ القبلة ليست في الجهة التي صلّى، بأن كانت أقصى اليمين أو أقصى اليسار، أو كان مستدبراً لها، فهل يحكم بوجوب قضائها أم لا؟ المعروف والمشهور بين الأصحاب هو الالتزام بالتفصيل بين الوقت وخارجه، فيحكم بوجوب الإعادة لو اكتشف ذلك في الوقت وقبل انتهائه، وعدم وجوب القضاء عليه لو كان التفاته إلى ذلك بعد انقضاء الوقت، وخالف في ذلك الصدوق في جملة من كتبه، والمفيد والشيخ وابن زهرة وسلّار، فقالوا بوجوب الإعادة في الوقت وخارجه لو كان مستدبراً القبلة. وقد اختار المصنّف رأي المشهور، ويدلّ عليه صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً.

الطهارة

يعتبر في صحّة الصلاة، الطهارة من الحدث والخبث والبحث عن ذلك تقدّم في كتاب الطهارة.

ما دام لم يتعرّض المصنّف (حفظه الله) للحديث عن هذا الشرط، فبالتالي لن نعمد للحديث عنه لتبعيّتنا له. نعم، كان يحسن منه (وفّقه الله) أن يعمد لذكر بعض الفروع ذات الابتلاء، والمرتبطة بالمقام ممّا لم يعرض له في بحث الطهارة، فلاحظ.

ستر العورة

قوله ١: «**أمّا لزوم الستر في الصلاة، فهو متسالم عليه، وقد جاء في المستمسك أنّ استفادة**... إلخ».

يجب ستر العورة في الصلاة مطلقاً، سواء كان هناك ناظر أم لا، وفي **الجواهر** أنّ الإجماع بقسميه على هذا الحكم[١]، وعن المصنّف أنّه ممّا تسالم عليه الأصحاب.

ولا إشكال في تماميّة النصوص على ما إذا كان هناك ناظر، إلّا أنّ الكلام في شمولها لما إذا لم يكن هناك ناظر، فقد ذكر السيّد الحكيم رحمه الله في كتابه **المستمسك** أنّه لا يمكن استفادة ذلك من النصوص، وبالتالي ينحصر الدليل لإثبات الشمول لحالة وجود الناظر وعدم وجوده في خصوص الإجماع[٢].

وأجاب المصنّف (وفقه الله) بأنّه يمكن استفادة العموم من خلال النصوص، وذكر صحيحة صفوان المذكورة في المتن، وتقريب دلالتها أنّه عليه السلام أمره بالصلاة في الثوبين معاً، ليحرز أنّه صلّى في الثوب الطاهر، فلو كان الستر في الصلاة منحصراً

---

(١) جواهر الكلام: ٨: ٢٠٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥: ٢٥١.

في حال وجود الناظر فقط ، لقال له عليه السلام : إن كان هناك ناظر فصلِّ في الثوبين ، وإن لم يكن فصلِّ عارياً ، إلّا أنّنا نجد أنّه عليه السلام لم يفصل بين ما إذا كان هناك ناظر وبين ما لم يكن ، فيستشكف من تركه عليه السلام الاستفصال أنّه يعتبر الستر في حال وجود الناظر وعدمه .

ولا مجال للخدشة فيها سنداً ؛ لصحّة طريقي الصدوق والشيخ رحمهما الله إلى صفوان ، أمّا طريق الصدوق ، فهو على ما في المشيخة كالتالي : عن أبي رضي الله عنه ، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه ، عن صفوان[1] ، والطريق صحيح إذ ليس فيه مَن يتأمّل في وثاقته عدا إبراهيم بن هاشم ، وقد عرفت غير مرّة البناء على وثاقته لعدّة طرق مذكورة في محلّها .

وأمّا طريق الشيخ في مشيخة **التهذيب** فهو : بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن صفوان بن يحيى ، وللشيخ للحسين بن سعيد أكثر من طريق[2] بينها ما هو معتبر ، فالطريق كسابقه صحيح أيضاً .

وقد يمنع الاستدلال بالصحيحة سنداً ودلالة ، أمّا سنداً ، فلأنّها مكاتبة ، وقد أُشير في محلّه أنّ الأصل في المكاتبات حملها على التقيّة ، ولا أقلّ من احتمال ذلك فيها ، ومن الطبيعي أنّه مع وجود هكذا محتمل ، لا تحرز حينئذٍ أصالة الجهة ، فيكون ذلك مانعاً من البناء على دخول الخبر دائرة الحجّيّة ، فلاحظ . وأمّا دلالة ، فتماميّة استدلال المصنّف (حفظه الله) بها على المدّعى تعتمد على أن تكون الرواية في مقام الاستدلال من جميع الجهات ، أمّا لو قيل ـ كما لا يبعد ـ أنّها في مقام الاستدلال من جهة واحدة ، وهي الإشارة إلى اعتبار الطهارة في لباس

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤٦ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٩ : ١٧ ، الحديث ٦٨ و : ١٠ : ٢١٦ ، الحديث ٨٥٢ ، و : ٤٣ ، الحديث ١٥٣ و : ٤٤ ، الحديث ١٥٨ .

المصلّي ، وليست بصدد الحديث عن اعتبار ستر العورة ، فسوف تكون أجنبيّة عن المقام تماماً ، ويشهد لما ذكرناه أمران :

الأوّل : إيراد صاحب **الوسائل** ﷺ إيّاها تحت عنوان باب حكم اشتباه النجس بالطاهر من الثوب والإناء[١] ، وقد تقرّر في محلّه أنّ عنوان الباب يعدّ قرينة عقلائيّة يمكن الاعتماد عليها في حذف ما يكون قرينة داخل الرواية يفيد في التخصيص والانحصار في شيء ما .

الثاني : ما جاء في **تفسير عليّ بن إبراهيم** ، قال : « مَن كان عليه ثوبان فأصاب أحدهما بول أو قذر أو جنابة ، ولم يدر أيّ الثوبين أصابه القذر ، فإنّه يصلّي في هذا وفي هذا ، وإذا وجد الماء غسلهما جميعاً »[٢] .

قال العلّامة المجلسيّ ﷺ في **بحار الأنوار** : « والظاهر أنّه أخذه من الرواية ، لأنّه من أرباب النصوص »[٣] .

وبالجملة : وفقاً لما يستظهر من الخبر المذكور لن يكون صالحاً للدلالة على المدّعى ، ولا أقلّ من ثبوت الاحتمال ، فيكون ذلك مانعاً من الاستناد إليه ، فتدبّر .

وقد تحصّل ممّا تقدّم تماميّة ما أفاده بعض الأساطين ﷺ في مستمسكه من انحصار الدليل في خصوص الإجماع .

لا يقال : إنّه لا يمكن الاستناد إلى مثل هكذا إجماع ؛ لأنّه إن لم يكن محرز المدركيّة لنصوص مذكورة في البين تمسّك بها القائلون بالعموم لوجود الناظر وعدمه ، فلا أقلّ من كونه محتملها ، فإذا كان هذا حاله ، فلن يستند إليه في مقام الاستدلال .

---

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٥٠٥ ، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات والأواني والجلود .

(٢) تفسير القمّيّ : ١ : ٨١ ، ذيل الآية ٢٣٩ من سورة البقرة .

(٣) بحار الأنوار : ٨٣ : ٢٦٥ ، الحديث ٢ .

فإنّه يقال: يمكن علاج هذا الإشكال بما جاء في كلام بعض الأكابر، وبعض الأعلام رحمهم الله[١]، فإنّهما ذكرا أنّه إذا كان انعقد الإجماع في مسألة ما، وكانت هناك وجوه يحتمل أنّها مدرك لهذا الإجماع لكنّها كانت ضعيفة أو غير تامّة، ممّن يمنع ذلك من الاستناد إليها في مقام الاستدلال، كان ذلك داعياً إلى نفي احتمال المدركيّة في الإجماع، فضلاً عن إحرازها، ومقامنا من هذا القبيل إذ أنّ بعض الأساطين رحمه الله قرّر أنّ الوجوه المتصوّر دلالتها على المدّعى قابلة للمناقشة، فينحصر الأمر في خصوص الإجماع.

قوله **٢**: **وأمّا أنّ العورة في حقّ الرجل ما ذكر دون ما زاد، كالعجان، فيكفي لنفي الزيادة عدم**... إلخ».

حدّدت عورة الرجل في كلمات الأصحاب بالقضيب والأُنثيين والدبر، وفي **الخلاف** أنّ على ذلك الإجماع، وعن **السرائر** أنّ عليه إجماع أهل البيت[٢]. وخالف في ذلك القاضي ابن البرّاج والحلبيّ فقالا: «أنّ العورة في الرجل من السرّة إلى الركبة»، بل زاد الحلبيّ أنّ سترها لا يتحقّق إلّا بستر نصف الساق[٣]. كما خالف المحقّق الكركيّ، فقال بإلحاق العجان بالعورة في وجوب الستر[٤]، فالأقوال في تحديدها إذاً ثلاثة كما عرفت. وما اختاره مشهور الأصحاب هو المتيقّن ممّا جاء في النصوص، فإنّها لم تتضمّن تحديداً لها، وإنّما ورد فيها التعبير بالفرج، والعورة، والسوءة. وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) لتحديدها بما عليه المشهور

---

(١) يلاحظ بحوث في شرح العروة الوثقى: ١: ١١٠، وتفصيل الشريعة للشيخ الفاضل اللنكراني ـ كتاب الاجتهاد والتقليد: ٦٩.

(٢) الخلاف: ١: ٣٩٤. السرائر: ١: ٢٦٠.

(٣) المهذّب: ١: ٨٣. الكافي في الفقه: ١٣٩.

(٤) جامع المقاصد: ٢: ٩٣.

بصحيحة زرارة المذكورة في المتن، ولا يخفى غرابة هذا الاستدلال إذ لم يتضمّن الصحيح المذكور تحديداً للعورة بما ذكر، وإنّما تضمّن ذكر السوءة، والمقصود من السوءة ما يستحيى ويأبى من إظهاره الطبع البشريّ، وهذا كما لا يخفى لا يتضمّن تحديداً بما ذكر. نعم، قلنا أنّ ذلك هو القدر المتيقّن، وهذا يعني أنّه لا فرق بين الصحيح المذكور في المتن وغيره، فتدبّر.

قوله ٣: «**وأمّا تحديد عورة المرأة في الصلاة بما ذكر، فهو المعروف وإن كان ينسب إلى ابن الجنيد**... إلخ».

يجب على المرأة ستر جميع بدنها حتّى رأسها وشعرها أثناء أدائها للصلاة إلّا الوجه بمقدار ما يبرز عند الخمار، والكفّين إلى الزندين، والقدمين إلى الساقين، ولم يخالف في ذلك أحد من أصحابنا إلّا ابن الجنيد، فإنّه حكم بأنّ عورة المرأة في الصلاة هي نفس عورة الرجل[١]، ومن الشيخ وابن زهرة وأبي الصلاح من أنّ عورتها جميع بدنها عدا موضع سجودها[٢].

وقد ذكر المصنّف أنّه يمكن استفادة مختار المشهور من صحيحة عليّ بن جعفر المذكورة في المتن[٣].

وللصدوق رحمه الله طريقان لعليّ بن جعفر ذكرهما في المشيخة:

الأوّل: عن أبيه، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن العمركيّ بن عليّ البوفكيّ، عن عليّ بن جعفر.

الثاني: عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، عن محمّد بن الحسن الصفّار. وسعد بن عبدالله، جميعاً عن أحمد بن محمّد بن عيسى. والفضل بن

---

(١) نقله عنه في مختلف الشيعة: ٢: ٩٨.

(٢) الخلاف: ١: ٣٩٧. غنية النزوع: ٦٥. الكافي في الفقه: ١٣٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٤: ٤٠٥، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

عامر ، عن موسى بن القاسم البجليّ ، عن عليّ بن جعفر[١] ، وكلاهما صحيح .

إلّا أنّ الإشكال في بعض الموارد التي يلزم تغطيتها ، كالرأس والشعر والعنق ، ومنشأ الإشكال إمّا خلاف بعض الأصحاب في البين ، أو لتعارض النصوص ، أو لعدم وضوح الدليل عليها ، فالكلام في كلّ واحد منها :

أمّا الرأس ، فالمشهور بين الأصحاب هو وجوب ستره ، وخالف في ذلك ابن الجنيد ، فإنّه قد التزم بأنّ عوره المرأة لا تختلف عن عورة الرجل كما عرفت ، ومقتضى ذلك أنّه قائل بعدم وجوب ستر الرأس عليها ؛ لعدم وجوب ستره على الرجل ، فمقتضى صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة هو لزوم تغطيته ، لقوله عليه السلام : « **وَتُغَطِّي رَأْسَها** » . إلّا أنّ موثّقة ابن بكير المذكورة في المتن ، قد دلّت على عدم لزوم تغطيته ، وأنّه تصحّ صلاة الحرة المسلمة لو صلّت من دون تغطية رأسها ، فتكون معارضة للصحيحة المتقدّمة .

وليس في سندها من يتوقّف فيه ، فإنّ محمّد بن عبدالله الأنصاريّ ، هو محمّد بن عبدالله بن غالب الأنصاريّ البزّاز ، وهو ثقة ، وإن كان فاسد العقيدة لأنّه من الفطحيّة . ولذا لم يتّضح لي وجه عدول المصنّف (حفظه الله) في الطبعة الأخيرة من الكتاب ؛ للبناء على كونها خبراً وليس موثّقة .

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه لما لم يعمل الأصحاب بمضمونها ، بل هجروها ، فلابدّ من تأويلها بمعنى يتوافق وصحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة .

أقول : ذكر شيخ الطائفة رحمه الله في توجيهه احتمالات :

منها : أن يحمل الموثّق على الصغيرة غير البالغة ، وتحمل صحيحة عليّ بن جعفر على البالغة ، وبالتالي لا يكون بينهما أدنى معارضة لتغاير الموضوع في كلّ منهما .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٢ (المشيخة) .

ومنها: أن تكون موثّقة ابن بكير ناظرة للبالغة مثلها مثل صحيح عليّ بن جعفر، إلّا أنّها ناظرة لحال عدم تمكّنها من القناع وعدم قدرتها عليه.

ومنها: أن يكون المقصود من صلاتها بدون قناع وجود ثوب عليها يسترها من رأسها إلى قدميها فلا تحتاج إلى القناع حينئذٍ[١].

ولا يخفى أنّ هجران الأصحاب العمل بها لا يوجب إسقاطها عن الحجّيّة، لا لما قيل من أنّ إعراض المشهور لا يوجب سقوط الخبر المعتبر عن الحجّيّة، وإنّما لأنّ هذا الإعراض يعود لوجود معارض في البين، فربّما عمد لترجيح الصحيح الأوّل عليه، وهذا لا يوجب سقوط الموثّق عن الاعتبار والحجّيّة، فلاحظ. نعم، لو كان مراد المصنّف من طرحها لهجران الأصحاب إيّاها أنّها من الشاذّ النادر الذي اُمرنا بطرحه وفقاً لما جاء في نصوص باب التعارض، كان ما ذكره وجيهاً. وبالجملة: تفصيل الحديث حول علاج المعارضة خصوصاً وأنّها مستقرّة نحيله إلى مستوى أعلى، فانتظر.

وأمّا الشعر، فقد اختلفت فيه كلمات الأصحاب، وأنّه هل يستثنى ممّا يجب ستره، أم أنّه ممّا يجب على المرأة ستره أثناء الصلاة؟ ومنشأ الاختلاف بينهم يعود لعدم وجود نصّ خاصّ يدلّ على اعتبار الستر، ولا عدم اعتباره، وهذا أوجب وجود قول ثالث في المقام، وهو التوقّف. فممّن قال بعدم وجوب ستره عليها صاحب **المدارك** ﷺ، وممّن توقّف في وجوب ستره الشهيد الأوّل في **الألفيّة**[٢].

هذا، ولا يخفى أنّه لو كنّا ومقتضى صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة لقلنا بلزوم ستره؛ إذ لازم ستر رأسها أن تستر شعرها معه. نعم، لو كان الشعر طويلاً، فإنّه لا يكفي ستر الرأس لستر الشعر؛ لعدم الملازمة بينهما. وعليه فنحتاج في إثبات

---

(١) انظر: الاستبصار: ١: ٣٨٩، ذيل الحديث ١٤٨٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٣: ١٨٩. الألفيّة: ٣١.

وجوب ستره إلى دليل آخر غير صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة ، ومن المعلوم أنّه عند الشكّ في وجوب ستره ، فمقتضى الأصل البناء على البراءة ؛ لأنّه من صغريات الشكّ في الشرطيّة ، وقد تقرّر في الأُصول أنّ المرجع فيها هو أصالة البراءة ، مضافاً إلى أنّه لا دليل عندنا على لزوم ستره ، فالأمر وفقاً لهذا يقتضي عدم وجوب ستره ، ولا ينافي ذلك صحيح عليّ لما عرفت من اختصاصه بالشعر القصير دون الطويل . بل الدليل على عدم الستر ، فلاحظ موثّقة ابن بكير المتقدّمة في الحديث عن ستر الرأس ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « **لَا بَأْسَ بِالْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ الْحُرَّةِ أَنْ تُصَلِّيَ وَهِيَ مَكْشُوفَةُ الرَّأْسِ** »[1] .

إن قلت : لماذا لا يستدلّ على وجوب ستر الشعر مطلقاً وإن كان طويلاً بصحيحة الفضيل المذكورة في المتن والتي تضمّنت صلاة مولاتنا الزهراء (روحي لها الفداء) ، وأنّها كانت تواري شعرها ، ومن الطبيعي أنّ الشعر الذي كانت تواريه ـ بأبي وأُمّي ـ هو شعرها كاملاً فيشمل الطويل .

قلت : إنّ الصحيحة وإن كانت متضمّنة لتغطيتها عليها السلام شعرها وهو شامل الطويل كشموله القصير ، إلّا أنّه لا يمكن الاستناد إليها ؛ لأنّها تحكي فعلاً للمعصوم عليه السلام ، وفعل المعصوم أعمّ من الدلالة والظهور في الوجوب أو الاستحباب ، فلا تنفع في المقام .

لا يقال : إنّ الإمام عليه السلام ليس بصدد بيان ونقل قصّة فقط ، وإنّما هو بصدد بيان حكم شرعيّ ، وهو لزوم تغطية الشعر كاملاً وإن كان طويلاً .

ويساعد على أنّه بصدد بيان حكم شرعيّ ، أنّه ليس غايته من ذكر ما حكاه من فعل السيّدة الزهراء عليها السلام مجرّد نقل قصّة وحكاية ، بل غايته من ذكره عليه السلام أنّها عليها السلام صلّت بهذه الكيفيّة ، بيان حكم شرعيّ وتشريع ، فيستكشف منه حكم شرعيّ ، وهو الوجوب .

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٤١٠ ، الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٥ .

فإنّه يقال: إنّنا نسلّم أنّه عليه السلام ليس بصدد نقل قصّة ؛ لأنّ ذلك لا يتناسب وشأنه ومقامه العالي عليه السلام ، إلّا أنّ هذا لا يوجب أن يكون الحكم الذي هو بصدد بيانه الوجوب ؛ لأنّه يحتمل أن يكون بصدد بيان حكم الاستحباب ، فيثبت المطلوب .

وأمّا العنق ، فهل يلزم المرأة أن تستره أثناء الصلاة ، بحيث لو أخلّت به كان ذلك موجباً لإخلالها بستر العورة ، فتفقد صلاتها شرطاً من شروط صحّة الصلاة ، أم أنّه لا يعتبر ذلك ؟

قد يقال بعدم اعتباره ؛ وذلك استناداً إلى صحيحة الفضيل المتقدّمة ، فإنّها تضمّنت كفاية ستر الشعر والأُذنين ، وعدم اعتبار ستر العنق ، قال عليه السلام : « **صَلَّتْ فاطِمَةُ** عليها السلام **فِي دِرْعٍ وَخِمارُها عَلىٰ رَأْسِها ، لَيْسَ عَلَيْها أَكْثَرُ مِمَّا وارَتْ بِهِ شَعْرَها وَأُذُنَيْها** » .

إلّا أنّ هناك نصوصاً توجب القول باعتبار ذلك ، وهي نصوص الخمار ، لدلالتها على وجوب التخمّر على المرأة ، فلاحظ موثّقة ابن أبي يعفور المذكورة في المتن ، فإنّها قد اشتملت على أنّ صلاة المرأة لا بدّ أن تكون في ثلاثة أثواب ، أحدها الخمار ، والخمار ما يستر العنق ، بل يستر الصدر أيضاً ، كما يظهر ذلك من قوله تعالى : ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ**﴾[1] ، وعندها تقع المعارضة بين هذه النصوص وبين صحيحة الفضيل ، فيجمع بينهما جمعاً عرفيّاً بحمل صحيحة الفضيل على ما إذا تعذّر الحصول على الخمار ، فإنّه يقتصر على كفاية ستر الشعر والأُذنين .

قوله ٤ : « **وأمّا استثناء الوجه ، فيكفي فيه القصور في المقتضي ، وعلى تقدير تماميّته ، تكفي روايات** ... إلخ » .

---

(١) النور ٢٤ : ٣١ .

كان الكلام المتقدّم في تحديد عورة المرأة التي يجب عليها سترها أثناء الصلاة، مع الإشارة إلى موارد الخلاف بين الأصحاب في بعض ما يعتبر ستره، ويقع الكلام الآن في ما استثني من وجوب الستر، فلا يجب على المرأة ستره أثناء الصلاة، وقد أشار المصنّف إلى ثلاثة اُمور ممّا استثني من وجوب الستر على المرأة، وهي:

الوجه: فذكر المصنّف أنّه لا يجب عليها ستر وجهها، وقد استثني ستر الوجه في معاقد الإجماعات، بل في **الذكرى** أنّه أجمع العلماء كافّة على عدم وجوب ستره عليها[1]. وكيف كان، فقد جعل المصنّف الدليل على عدم وجوب ستره أمران:

الأوّل: عدم وجود دليل يستند إليه في إثبات وجوب سترها وجهها أثناء الصلاة، ممّا يعني أنّه لا يوجد مقتضٍ للقول بوجوب الستر عليها. وهذا ما عبّر عنه المصنّف بقصور المقتضي.

الثاني: لو قيل بتماميّة المقتضي في لزوم ستر المرأة وجهها أثناء الصلاة، أمكن الاستناد حينئذٍ لروايات الصلاة في درع وخمار، فلاحظ صحيحة يونس بن يعقوب أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت: فالمرأة؟ قال: **لَا، وَلَا يَصْلُحُ لِلْحُرَّةِ إِذَا حاضَتْ إِلّا الْخِمارُ، إِلّا أَنْ لَا تَجِدَهُ**»[2]. بملاحظة أنّ الخمار لا يستر الوجه.

الكفّان: وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في وجوب سترهما، فالمشهور بين أصحابنا، بل عند المسلمين عدم وجوب سترهما، وأنّهما ممّا يستثنى، بل عليه دعوى الإجماع من غير واحد، وخالف في ذلك صاحب **الحدائق** رحمه الله، فالتزم

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣: ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٤: ٤٠٥، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

بوجوب سترهما وعدم استثنائهما، وعلّل ذلك بأنّ القول بعدم وجوب سترهما واستثنائهما مبنيّ على أنّ الدرع والخمار الواردان في نصوص لباس المرأة في الصلاة، لا يغطّيا الكفّين، وهذا غير ثابت، بل من المحتمل جدّاً أن تكون دروعهنّ في تلك الأزمنة واسعة الأكمام طويلة الذيل، كما هو المشاهد الآن في نساء أهل الحجاز، بل أكثر بلدان العرب، فإنّهم يجعلون القمص واسعة الأكمام مع طول زائد بحيث يجرّا على الأرض، ففي مثله يحصل ستر الكفّين والقدمين، ومع الشكّ في أنّه هل كانت الدروع في زمان النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام ساترة لهما، أم لا؟ يرجع إلى أصالة عدم التغيير[١].

وقد ناقشه بعض الأعاظم رحمه الله وغيره من الأعلام في ما تبنّى واستند له من دليل، فليراجع ذلك في محلّه[٢].

وعلى أيّ حال، فقد ذكر المصنّف أنّ المقتضي قاصر عن إثبات وجوب سترهما، وقد أجاد فيما ذكر؛ لأنّ مفاد النصوص إنّما هو عدم وجوب ستر ما هو خارج عن الثوبين، وليس مفاد النصوص ستر جميع ما دخل فيهما، فتدبّر.

القدمان: والمشهور بين الأصحاب هو عدم وجوب سترهما، وخالف صاحب **الحدائق** فقال بوجوبه كما عرفت في الحديث عن الكفّين، وقد ذكر المصنّف في البين أيضاً أنّ المقتضي قاصر، وهو حقّ؛ لأنّ نصوص الستر الصلاتي للمرأة لا تفيد أكثر من التجلّل ولبس الخمار والمقنعة، وما شابه، وكلّ ذلك بعيد عن ستر القدمين.

وقد يقال بلزوم سترهما على المرأة أثناء الصلاة، استناداً لصحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة في الفرع رقم **٣** من ستر العورة، فقد جاء في ذيلها: «**فَإِنْ خَرَجَتْ رِجْلُهَا**،

---

(١) الحدائق الناضرة: ٧: ٧ و ٨.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٢: ١٠٢.

وَلَيْسَ تَقْدِرُ عَلىٰ غَيْرِ ذَلِكَ ، فَلَا بَأْسَ »[١] ؛ لأنّ مقتضى المفهوم وجوب سترهما عليها حال قدرتها على ذلك .

وبعبارة أُخرى : إنّ المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر عدم وجوب ستر القدمين حال الاضطرار ، ومفهوم هذه الجملة سيكون وجوب ستر بعضهما حال الاختيار ، ومن الواضح أنّ هذا المفهوم موجبة جزئيّة ؛ لأنّه نقيض السالبة الكلّيّة ، وهو المنطوق الذي عرفت أنّه لا يجب عليها ستر القدمين حال الاضطرار . وليس في النتيجة المستفادة من الصحيح ـ أعني وجوب ستر بعض القدمين اختياراً ـ أيّ منافاة لما عليه المشهور ، بل هو منسجم مع قولهم ، فيجب ستر القدمين بنحو الموجبة الجزئيّة ، كما لو كان هناك أجنبيّ حال الصلاة .

وقد أجاب المصنّف بأنّ مفهوم ذلك هو الإيجاب الجزئيّ وليس الإيجاب الكلّيّ ، بمعنى أنّ الصحيحة ليست في مقام تحديد ما يجب ستره وما لا يجب ؛ إذ أنّها لو كانت كذلك لما ورد فيها التعبير بلفظ الرِّجل ، الشامل للساق ، مع أنّه لا يختلف أحد في وجوب ستر الساق عليها ، وقد عرفنا ذلك فيما تقدّم ، عند الحديث عمّا يجب عليها سترها ، وعليه فتكون الصحيحة ناظرة لوجوب ستر ما يجب ستره ، في الجملة ، لا بالجملة .

قوله **٥** : « **أمّا أنّ المقدار الذي يجوز كشفه من الوجه ، فهو ما يبرز عند التخمّر ، تمسّكاً بروايات** ... إلخ » .

المعروف بين الأصحاب أنّ الوجه الذي لا يجب عليها ستره هو خصوص ما تغسله أثناء الوضوء ، وهو ما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً ، من قصاص الشعر إلى الذقن طولاً . وقد استندوا في ذلك لما ورد في باب الوضوء من تفسير الإمام عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٤٠٥ ، الباب ٢٨ ، الحديث ٢ .

للوجه بذلك[١]، فدلّ ذلك على أنّ هذه هي حقيقته عرفاً ولغة، خصوصاً بعدما لم تكن له حقيقة شرعيّة.

وما ذكر يصحّ لو كان الدليل المستند إليه نصّ على أنّه لا يجب على المرأة في صلاتها ستر وجهها، أمّا لو كان مفاد الدليل أنّه يكفي للمرأة حال صلاتها أن تصلّي في درع وخمار، أو في مقنعة وخمار، فلن يكتفى بالتحديد المذكور؛ لأنّ ما يخرج من الوجه من المقنعة أو من الخمار أكثر ممّا يجب غسله في الوضوء. ويشهد لما ذكرنا صحيحة الفضيل المتقدّمة والتي تضمّنت تحديد خمار مولاتنا الطاهرة الصدّيقة، بناءً على القبول بدلالتها، وأنّها ليست ناظرة لحالة التعذّر.

ثمّ إنّ الكفّين اللذين يستثنيان من وجوب الستر في اليد، ما كان للزند، والقدم، ما كان للساق، وهو موضع وفاق واتّفاق بين الأصحاب، وهو المستند في ذلك.

قوله ٦: «**وأمّا الإباحة في لباس المصلّي، فلم تدلّ على اعتبارها رواية، واختلف الأعلام في ذلك**... إلخ».

يعتبر في لباس المصلّي أن يكون مباحاً، سواء كان مملوكاً له، أو كان مأذوناً له من قِبل المالك في التصرّف فيه بالصلاة وما شابه ذلك. وهذا يعني أنّه لا تجوز الصلاة في ثوب بدون إذن مالكه، سواءً كان مغصوباً[٢] أم كان تصرّفاً في مال الغير بدون إذنه من دون غصب ولا استيلاء.

وقد اختلف الأصحاب في اعتبار شرطيّة الإباحة في اللباس، فمن قائل باعتبارها حتّى في المحمول، ومن قائل بعدم اعتبارها، كما نسبه الشيخ الكلينيّ رحمه الله للفضل بن شاذان رحمه الله، وأنّه كان يقول: «**لَوْ أَنَّ رَجُلاً غَصَبَ رَجُلاً ثَوْباً، أَوْ أَخَذَهُ فَلَبِسَهُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، فَصَلّىٰ فِيهِ، لَكانَتْ صَلَاتُهُ جائِزَةً، وَكانَ عاصِياً فِي لُبْسِهِ ذٰلِكَ الثَّوْبَ؛**

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٠٣، الباب ١٧ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) يعرّفون الغصب بأنّه الاستيلاء على مال الغير عدواناً ولو لم يكن هناك تصرّف.

لِأَنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْ ذٰلِكَ ، صَلّىٰ أَوْ لَمْ يُصَلِّ»[١] . ومن قائل بالتفصيل بين الساتر الفعليّ فتعتبر فيه الإباحة ، وبين الساتر غير الفعليّ فلا تعتبر فيه .

ولا يوجد دليل روائيّ على الحكم المذكور ، ويشهد لذلك خلوّ المصادر الأصليّة من كتب أصحابنا المعدّة لنقل خصوص الفتاوى بعين ألفاظ النصوص الشريفة ، واستدلال شيخ الطائفة ﵀ في **الخلاف** على اعتبار هذا الشرط بغير الإجماع والأخبار مقابل العامّة القائلين بالجواز[٢] . نعم ، قد يستند لما رواه في **تحف العقول** عن كميل عن أمير المؤمنين في وصيّته له ، قال : « **يا كُمَيْلُ ، انْظُرْ فِي ما تُصَلِّي ؟ وَعَلىٰ ما تُصَلِّي ؟ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ وَجْهِهِ وَحِلِّهِ فَلَا قَبُولَ** »[٣] . وهو مضافاً لضعفه السنديّ ، فإنّ الحرّاني مؤلّف **التحف** لم يذكر طريقه للخبر المذكور فيكون مرسلاً ، وليس هو ممّن لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة ، كما أنّه ليس ممّن شهد بصحّة جميع ما جاء في كتابه ، فإنّه ضعيف الدلالة ؛ إذ أنّه ظاهر في أنّ فقدان الإباحة موجبة لفقدان القبول ، لا أنّه مانعة من الصحّة ، وهو خلاف المدّعى ، فلاحظ .

وممّا تقدّم ، يصعب الاستناد في هذه المسألة للإجماع كما صنعه السيّد المرتضى ﵀ في **الناصريات**[٤] وتبعه غير واحد من الأصحاب ؛ لأنّه قد عرفت عدم عنونة المسألة في كلمات قدماء الأصحاب ، بل لم يستند له شيخ الطائفة في الاستدلال به مقابل العامّة .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر المصنّف (حفظه الله) وجوهاً للدلالة على المانعيّة

---

(١) الكافي : ٦ : ٩٤ .

(٢) الخلاف : ١ : ٥٠٩ .

(٣) تحف العقول : ١٧٥ . وسائل الشيعة : ٥ : ١١٩ ، الباب ٢ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٢ .

(٤) الناصريّات : ٢٠٥ ، المسألة الحادية والثمانون .

من كلمات الأصحاب :

الأوّل : ما ذكره جماعة منهم الشيخ النائينيّ ﷺ ، وحاصله : إنّه قد ثبت في محلّه أنّ القيام المتّصل بالركوع ركن ، وعليه سوف يكون الهويّ إلى الركوع من القيام جزء من أجزاء الركوع ، ويكون مبدأ الركوع عندها من حين الانحناء إلى أن يصل إلى حدّ الراكع ، لا أنّ الركوع هو نفس الهيئة ويكون الهويّ مقدّمة وجوديّة له ، فيكون الهويّ والانحناء خارجاً عن أفعال الصلاة[١] ، وبناءً على هذا فسوف يكون الهويّ عند تلّبس المصلّي بالمغصوب تصرّفاً في المغصوب ، ومتّحداً معه ، وقد تقرّر النهي عن وجوه الانتفاع بالمغصوب بأيّ نحو كان بما في ذلك الحركات ، فيحصل عندها اجتماع للأمر والنهي .

وكذا يجري الكلام في السجود ؛ لأنّنا نقرّر أنّ السجود عبارة عن وضع الجبهة على الأرض ، فبمقدار ما يتحقّق به الوضع وهو قبيل صيرورة الجبهة على الأرض يتحقّق الاتّحاد بين التصرّف في المغصوب وبين الوضع الذي يكون فعلاً سجوديّاً ، فيحصل عندها الاجتماع بين الأمر والنهي ، فتبطل من أجله الصلاة[٢] .

وبعبارة ثانية : إنّه لمّا كان الهويّ إلى الركوع تحريكاً وتصرّفاً في اللباس ، فإذا كان اللباس مغصوباً كان ذلك تصرّفاً في المغصوب ، فتكون تلك التصرّفات محرّمة ، وهذا يجعل الركوع حراماً لأنّه يشتمل على تصرّف في المغصوب ؛ لأنّ الهويّ للركوع جزء من الركوع ، بل سوف تكون العبادة ـ أعني الصلاة ـ منهيّاً عنها ؛ لأنّها تضمّنت الركوع الذي تضمّن التصرّف في المغصوب .

ومنشأ كون الهويّ جزءاً من الركوع يعود إلى أنّ القيام المتّصل بالركوع ركنٌ ، فيلزم أن يكون الهويّ إلى الركوع جزءاً من الركوع ، وإلّا كان الهويّ أمراً زائداً

---

(١) كتاب الصلاة (تقرير بحث النائينيّ) للكاظميّ : ١ : ٣٦٧ .

(٢) يبدو أنّ بيان المصنّف (وفّقه الله) لا يخلو عن نقص ، فلاحظ .

على الركوع ، ما يوجب الفصل بين القيام والركوع ، وهذا يمنع أن يكون القيام متّصلاً بالركوع .

وأجاب عنه المصنّف : بأنّ الحركة إلى الركوع والسجود تغاير حركة الثوب ، فالأُولى ـ وهي الحركة إلى الركوع والسجود ـ قائمة ببدن المصلّي ، والثانية ـ وهي حركة الثوب ـ قائمة بالثوب ، ومع اختلاف المحلّ لا تكون واحدة ليقال أنّ الحركة إلى الركوع والسجود مع افتراض كونها غصبيّة محرمة تقع باطلة ، ولا تكون مصداقاً للواجب . نعم ، الحركتان متقارنتان وليستا متّحدتين .

توضيح ذلك : عندنا حركات وهيئات ، فما هو الجزء الصلاتيّ ، هل هو الهيئة الركوعيّة التي تحصل من الانحناء ، وكذا السجود ، أم أنّه الحركة ، فلو قلنا أنّهما الحركة أمكن القبول بما ذكره المحقّق النائينيّ ؛ لأنّه سوف يكون حركة في الثوب ، وبالتالي يحصل الانتفاع الموجب للغصبيّة ، أمّا لو قلنا أنّه الهيئة فإنّها قائمة بالبدن ، وبالتالي تكون مباينة لحركة الثوب ، فلا يحكم بحصول الاتّحاد بينهما .

الثاني : وهو يتركّب من قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، كبراه : إنّ علّة المحرّم محرّمة ، فيلزم حرمتها . وصغراه : إنّ الركوع والسجود علّتان لتحريك الثوب ، فالنتيجة أنّ الركوع والسجود محرّمان لأنّهما سببان وعلّتان للحرمة .

وأجاب عنه المصنّف : بأنّنا نسلّم بأنّ علّة المحرّم محرّمة ، لكن ليس على إطلاقها ، وإنّما تكون علّة المحرّم محرّمة إذا كانت علّة تامّة ، والركوع والسجود ليسا كذلك ؛ لأنّ عدم نزع الثوب مقارناً للركوع جزء أيضاً لعلّة التحرّك .

إن قلت : إنّ المفروض أنّه لم يتحقّق النزع ، وبالتالي تكون العلّة تامّة .

قلنا :

أوّلاً : إنّ العلّة لمّا كانت مركّبة فإنّ الذي يكون محرّماً منها هو الجزء الأخير .

ثانياً : إنّ الحرمة في المقام ـ بناءً على التسليم بثبوتها ـ غيريّة ، وليست نفسيّة

فلا تكون مانعة من التقرّب إلى الله سبحانه وتعالى .

الثالث : قد عرفت فيما تقدّم أنّه يشترط في الصلاة ستر العورة ، وأنّه من شروط الصحّة ، ومقتضى شرطيّة الستر الصلاتيّ لزوم كونه مباحاً ، لأنّه لا يتصوّر أن يكون اللباس المغصوب محقّقاً ومصداقاً لامتثال الواجب .

وجوابه : إنّ الساتر ليس واجباً لنفسه ، وإنّما هو واجب لغيره ، والمطلوب هو نتيجته التي هي الانستار ، وهذا لا إشكال في كون مقدّمته محرّمة وهو واجب . مضافاً إلى أنّ الستر ليس من الواجبات المولويّة ، بل هو من الواجبات الشرطيّة ، ولا إشكال في كون المحرّم مصداقاً للواجب الشرطيّ ، إنّما يشكل ذلك في خصوص الواجب المولويّ .

ثمّ إنّه لمّا لم يتمّ دليل اجتهادي في البين يدلّ على شرطيّة الإباحة في لباس المصلّي ، فالمرجع عندها للأصل العمليّ ، وهو يقضي بعدم المانعيّة ، وعدم الشرطيّة ؛ لأنّه عند الشكّ في اعتبار الشرطيّة ، أو الشكّ في اعتبار عدم المانعيّة ، فالمرجع هو أصالة البراءة .

قوله ٧ : « **وأمّا اعتبار عدم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فلموثّقة ابن بكير : سأل زرارة أبا عبدالله** ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنّه يعتبر في لباس المصلّي أن لا يكون من أجزاء الحيوان الذي لا يحلّ أكل لحمه ، واعتبار هذا الشرط في لباس المصلّي من متفرّدات الإماميّة ، فإنّ بقيّة الفرق الإسلاميّة لم تعتبر هذا الشرط ، فإنّهم لم يتعرّضوا لهذا الشرط في كتبهم مع كونها ممّا يعمّ به البلوى . ولا يوجد في البين ما يصلح للدليليّة عليه إلّا خصوص موثّقة ابن بكير المذكورة في المتن ، فإنّ غيرها من النصوص لا يخلو إمّا من ضعف سنديّ أو ضعف دلاليّ ، وهي ـ وإن كانت بحسب النظر البدويّ ـ تامّة من حيث الدلالة ، كما أنّ سندها معتبر ، إلّا أنّ التأمّل في متنها مانع

من الاستناد إليها ؛ ضرورة أنّ المتأمّل فيه يجد فيه اضطراباً مانعاً من الوثوق بصدوره بهذه الكيفيّة عن المعصوم عليه السلام ممّا يعني أنّه تعرّض لإصلاح من قِبل الرواة أو الأصحاب ، ومن الطبيعيّ أنّ ما صار عرضة للإصلاح يصعب الاستناد إليه ؛ لعدم إحراز أنّه من مقول المعصوم عليه السلام ، أم لا ، فتدبّر .

وكيفما كان ، فقد ناقش صاحب **المدارك** رحمه الله[1] النصوص المستند إليها في المقام ، وذكر أنّها لا تخلو عن ضعف في أسنادها ، أو في دلالتها ، وهذا مانع من الاستناد إليها ؛ لأنّ ما تمّ منها سنداً لا يتمّ دلالة ، وإلّا فهي ضعيفة الأسناد .

وقد أجاب عنه المصنّف (وفّقه الله) بكفاية موثّقة عبدالله بن بكير ليستند إليها ، بعد ما عرفت اعتبارها سنداً وتماميّتها دلالة .

ثمّ ذكر أنّه قد يعتذر لصاحب **المدارك** رحمه الله أنّه يعتبر في حجّيّة الخبر أن يكون رواته عدولاً ، فلا يعتبر الخبر الموثّق .

قوله ٨ : « **وأمّا اعتبار أن لا يكون من أجزاء الميتة ، فلموثّقة ابن بكير المتقدّمة حيث ورد في ذيلها** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في لباس المصلّي أن لا يكون متّخذاً من أجزاء الميتة ، والظاهر أنّ هذا الحكم لا إشكال فيه ، بل تعدّدت دعوى الإجماع عليه في المصادر الفقهيّة ، ولم ينقل فيه خلاف عن أحد ، ولذا اعترض على الشهيد الأوّل رحمه الله في **الذكرى** عندما نسب الخلاف لشاذّ ، ببيان مَن هو الشاذّ .

نعم ، ربّما قيل بحصول الخلاف بينهم بعد الاتّفاق على أصل الحكم في بعض جزئيّاته ، فهل اعتبار هذا الأمر في الصلاة بعنوان الشرطيّة ، فتكون التذكية شرطاً فيعتبر في الثوب الذي يصلّى فيه أن يكون متّخذاً من حيوان مذكّى ، أم أنّ الميتة تعدّ مانعاً .

---

(١) مدارك الأحكام : ٣ : ١٦٢ .

ولا يخفى أنّ المصنّف (وفّقه الله) جعل الميتة مانعاً ، لكنّه تمسّك بما يفيد شرطيّة الذكاة ، وسيتّضح ذلك في مطاوي الحديث ، فانتظر .

وعلى أيّ حال ، يحتاج الأمر إلى تنقيح حقيقة التذكية وحقيقة الميتة ، وأنّهما أمران وجوديّان ، أم أمران عدميّان ، أم أنّ أحدهما وجوديّ ، والآخر عدميّ ، إلّا أنّنا نحيل ذلك إلى مستوى أعلى ، فلاحظ .

نعم ، إجمالاً نقول : بأنّ التذكية عبارة عن الأمر الوجوديّ الذي يعرض بعض الحيوانات حينما يزهق روحه ، سواء قلنا أنّها مجرّد فري الأوداج الأربعة مع سائر الشرائط الأُخرى من استقبال وتسمية وغيرهما ، أم قيل أنّها عبارة عن الأمر المتحصّل من ذلك بضميمة وجود القابليّة المتحقّقة في خصوص ما يتّصف بكونه مذكّى من الحيوانات .

وأمّا الميتة فحقيقتها بحسب اللغة : الحيوان الذي فقد وصف الحياة بعدما كان واجداً له ، وهي لهذا المعنى تشمل الذكيّ كما تشمل ما مات حتف أنفه ؛ لأنّ الظاهر من معناها اللّغوي المقابل للحيّ ، وليس المقابل للمذكّى . وهذا يستوجب أن تكون لها حقيقة شرعيّة استعملتها الروايات فيها عند إطلاقها مقابل المذكّى . ووفقاً لما ذكر ، فهل تكون الميتة عنواناً وجوديّاً ، أم تكون عنواناً عدميّاً ، فلو بني على كونها عنواناً وجوديّاً فلن تثبت باستصحاب عدم التذكية ، لو قيل بجريانه ، ولن تترتّب عليها أحكام الميتة ، وهذا بخلاف ما لو قيل أنّها عنوان عدميّ . وعلى أيّ حال ، لا يخفى أنّه لو قيل بكون الميتة عنواناً عدميّاً ، فإنها لن تصلح للمانعيّة ؛ إذ أنّ المانعيّة من شؤون وجود المانع وأوصافه . بخلاف ما لو جعل عنواناً وجوديّاً يأتي الكلام في أنّها مانعة من صحّة الصلاة ، أو أنّ التذكية شرط كما اختاره صاحب **الجواهر** رحمه الله[1] .

---

(١) جواهر الكلام : ٨ : ٥٠ .

لا يقال : ليكون كلا الأمرين معتبراً ، فكما تعتبر الميتة مانعة ، تعتبر الذكاة شرطاً ؟

فإنّه يقال : إن اعتبار كليهما يستلزم اللّغويّة ، فلاحظ .

وعلى أيّ حال ، فالظاهر أنّ المتبادر عند المتشرّعة أنّ الميتة من العناوين الوجوديّة ، وليست من العناوين العدميّة ، وهي ما مات بسبب غير شرعيّ .

وعلى أيّ حال ، فالمتّبع هو النصوص ، والظاهر أنّها مختلفة في الدلالة ؛ إذ يستفاد من بعضها المانعيّة ، بينما يستفاد من الآخر الشرطيّة ، فمن الأوّل : صحيحة محمّد بن مسلم ، قال : « سألته عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة إذا دبغ ؟

قال : « **لَا ، وَلَوْ دُبِغَ سَبْعِينَ مَرَّةً** »[1] .

ومرسل ابن أبي عمير ، عن غير واحد ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة ، قال : « **لَا تُصَلِّ فِي شَيْءٍ مِنْهُ ، وَلَا شِسْعٍ** »[2] .

ودلالتهما على المانعيّة من خلال أنّ النهي الوارد فيهما ظاهر في الإرشاد إلى المانعيّة ، كبقيّة النواهي الغيريّة التي تتعلّق بالموانع .

ومن الثاني ، موثّقة ابن بكير التي ذكرها المصنّف في المتن ، وقد تضمّنت الإشارة إليها في الفرع السابق ، وخبر عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ ، قال : « سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها ؟ فقال : **لَا تُصَلِّ فِيها إِلّا فِي ما كانَ مِنْهُ ذَكِيّاً** .

قلت : أو ليس الذكيّ ممّا ذكّي بالحديد ؟ قال : **بَلىٰ إِذَا كانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ** »[3] .

فإنّ الظاهر منهما اعتبار التذكية شرطاً في الصلاة ، فعندها تقع المعارضة بين الطائفتين من النصوص ، إلّا أنّ نصوص الطائفة الثانية لا تصلح لمقاومة نصوص

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٤٣ ، الباب ١ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٧٧ ، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٤٦ ، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٢ .

الطائفة الأُولى ، فإنّها مضافاً لضعف أحدها سنداً ـ وهو خبر عليّ ـ واضطراب متن الآخر كما عرفت فيما تقدّم ، فإنّ نصوص الأُولى أقوى ظهوراً منها ؛ لأنّها مستندة إلى النهي ، وهو له ظهور في الإرشاد إلى المانعيّة متى كان النهي غيريّاً .

وبالجملة : إنّ المتحصّل من جميع ما تقدّم ، أنّ كون اللّباس المتّخذ من الميتة يعدّ مانعاً من صحّة الصلاة ، لا أنّه يشترط في صحّتها أن يكون اللّباس متّخذاً من المذكّى[1] ، فلاحظ .

قوله **٩** : « **وأمّا استثناء ما لا تحلّه الحياة ، فلصحيحة الحلبيّ : لا بأس بالصلاة في ما كان من صوف** ... إلخ » .

تجوز الصلاة في الأجزاء التي لا تحلّها الحياة من الميتة ، كالصوف أو الوبر ، أو الشعر ، وما شابه ذلك ، إنّما الكلام في الموجب للاستثناء المذكور ليلتزم بجواز إيقاع الصلاة فيها . هناك احتمالان :

الأوّل : أن يكون الداعي إلى المنع من إيقاع الصلاة في الميتة هو نجاستها ، وعليه فلا إشكال في إيقاع الصلاة في هذه الأجزاء ، لأنّها لا تكون نجسة .

الثاني : أن يكون المانع من إيقاع الصلاة في الميتة هو نفس عنوان الميتة ، فإنّه أيضاً يجوز إيقاع الصلاة في هذه الأجزاء ، لأنّها ليست ميتة لأنّه لا تحلّها الحياة ، ولصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن . ودلالتها على المدّعى من خلال التعليل الوارد في ذيلها : فكلّ ما ليس فيه روح حتّى حال الحياة جازت الصلاة فيه وإن أخذ من الميتة .

ثمّ إنّه من خلال التعليل الذي ورد في ذيل الصحيحة ـ وهو قوله عليه السلام : « **إِنَّ الصُّوفَ لَيْسَ فِيهِ رُوحٌ** » ـ يتعدّى لغير الصوف ؛ لأنّ المستفاد منه أنّ كلّ ما لا يكون له

---

(١) تمّت استفادة هذا المطلب من كتاب تفصيل الشريعة ـ كتاب الصلاة للشيخ الفاضل اللنكراني .

روح فإنّه يجوز الصلاة فيه ، وإن كان متّخذاً من الميتة .

قوله ١٠ : « **وأمّا عدم جواز لبس الذهب للرجال ، فلموثّقة عمّار عن أبي عبدالله** عليه السلام **: لا يلبس** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبرة في لباس المصلّي بالنسبة للرجل ، أن لا يكون متّخذاً من الذهب ، بل يحرم لبس الذهب على الرجل مطلقاً ، سواء كان في الصلاة أم كان خارجها ، ويدلّ على حرمة لبسه في الصلاة موثّقة الساباطيّ المذكورة في المتن[1] ، وقد دلّت على أمرين :

الأوّل : حكم لبس الذهب للرجل .

الثاني : المنع من إيقاع الصلاة فيه بالنسبة للرجال ، وتقريب دلالتها : إمّا من خلال أنّ النهي عن أمر في العبادة مفسد لها ، فيكون وجود النهي عن الصلاة في الذهب مشيراً إلى فسادها حال وقوعها فيه ، أو أنّ النهي في العبادات عن شيء يكون إرشاداً إلى مانعيّته ، فوجوده موجب لبطلان العمل الذي وقع فيه .

ويستفاد اختصاص الحكم بالرجال دون النساء ؛ لأنّ الموثّقة قد أخذت وصف الرجل في موضوع الحكم ، فلا يستفاد منها أكثر من حرمة لبس الذهب لخصوص الرجال ، ويساعد على ذلك التعليل الوارد في ذيل الموثّقة ، فإنّه يشير إلى أنّ هذا الحكم في الدنيا ، ومن المعلوم عدم حرمة لبس الذهب على المرأة في الدنيا ، ما يوجب اختصاص الحكم به دونها .

قوله ١١ : « **وأمّا أنّه لا يكون من الحرير الخالص ، فلمكاتبة محمّد بن عبد** . . . إلخ » .

يعتبر في لباس المصلّي ـ إذا كان المصلّي رجلاً ـ أن لا يكون متّخذاً من الحرير

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٤١٨ ، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٥ .

الخالص ، ولا يخفى أنّ البحث في لبس الحرير بالنسبة للرجال فيه ناحيتان :

الأُولى : الحكم النفسيّ ، وهو المرتبط بلبس الحرير من دون لحاظ الصلاة .

الثانية : الحكم الغيريّ ، وهو لحاظ لبس الحرير بالنسبة للصلاة .

وقد اقتصر المصنّف على ذكر الناحية الثانية دون الأُولى ، وقد ادّعي الإجماع على بطلان صلاة الرجل في الحرير المحض ، بل الظاهر أنّه لا خلاف بين الإماميّة في ذلك ، ويدلّ على أصل الحكم مكاتبة محمّد بن عبد الجبّار المذكورة في المتن .

والإنصاف أنّ دلالتها على المدّعى لا توجب الاختصاص بالرجال ، بل هي مطلقة شاملة للنساء كشمولها للرجال . وقد رفع المصنّف اليد عن الإطلاق بموثّقة سماعة المذكورة في المتن ، وتقريب دلالتها على ذلك من خلال ما جاء في ذيلها ، وهو قوله عليه السلام : « **فَأَمَّا فِي الْحَرِّ وَالْبَرْدِ فَلَا بَأْسَ** »[1] ؛ إذ يستفاد منه أنّه في حال الحرّ والبرد في غير حال الإحرام ، يسوغ له لبس الحرير المحض ، فتكون هذه الجملة بمثابة المبيّنة للجملة الأخيرة .

ولقائل أن يقول : إنّ الجملة الأخيرة ليست مبيّنة للجملة المتقدّمة ، وإنّما هي بمثابة الاستثناء من الجملة الأُولى ، فكأنّه عليه السلام يقول : بأنّه لا يجوز للمرأة لبس الحرير حال إحرامها ، إلّا أنّه يجوز لها ذلك في حال الحرّ والبرد ، وبالتالي تكون أجنبيّة عن المقام تماماً .

قوله **١٢** : « **وأمّا عدم جواز الصلاة في المشكوك إباحته ؛ فلأصالة عدم طيب نفس المالك . وأمّا** ... إلخ » .

قد عرفت في ما تقدّم لزوم توفّر شروط في لباس المصلّي ، وأنّ انتفاء واحد منها مانع من صحّة الصلاة ، فلو شكّ المصلّي في انتفاء أحد تلك الشروط ـ كما

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٨٠ ، الباب ١٦ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٤ .

لو شكّ في إباحة لباسه ، أو شكّ في كونه متّخذاً من الميتة ، أو متّخذاً من الذهب والفضّة ـ فقد فصّل المصنّف (زيد في توفيقه) بين الشكّين ، فحكم أنّه لو شكّ في كونه مباحاً يحكم ببطلان الصلاة ، فلا يجوز له إيقاع الصلاة فيه عند الشكّ ، بخلاف ما لو كان شكّه من جهة أحد الشروط الأُخرى ، فإنّ الشكّ المذكور لا يمنع من إيقاع الصلاة فيه ، ويحكم بصحّة الصلاة .

والوجه في عدم صحّة الصلاة حال الشكّ في الإباحة ، فلأنّ الأصل هو عدم طيب نفس المالك ، فما لم يحرز أنّه راضٍ ، وأنّ نفسه طيّبة ، لم يصحّ إيقاع الصلاة فيه ، أمّا بقيّة الشروط الأُخرى فإنّه حال الشكّ في صحّة الصلاة فيه وعدمها ، فلأنّه شكّ في التكليف بوجوب الصلاة التي تكون مقيّدة بعدم لبس المشكوك كونه من الميتة ، أو المشكوك كونه من الحرير ، أو من الذهب ـ مثلاً ـ فيكون مجرىً لأصالة البراءة .

إن قلت : إنّ المورد من صغريات الشكّ في المكلّف ؛ لأنّ المكلّف يعلم بوجوب الصلاة عليه ، كما أنّه يعلم بأنّ هناك أُموراً مانعة من صحّة الصلاة ، فبعض الملابس يلزم الاجتناب عنها ، فيكون عنده اشتغال يقينيّ ، فلو صلّى في المشكوك لن يجزم بفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به ، بل سوف يبقى شاكّاً فراغها ، ومن الواضح أنّ حصول الفراغ اليقينيّ له يتوقّف على أداء الصلاة في الثوب الذي تتوفّر فيه الشروط المعتبرة ، وتنتفي عنه الموانع المعلومة ، ولذا لو صلّى في الثوب المشكوك لن تفرغ ذمّته ، فيكون مجرىً للاشتغال ، وليس من صغريات الشكّ في التكليف حتّى يكون مجرى لأصالة البراءة .

قلت : إنّ ما ذكر من التقريب للمانعيّة يعتمد على أن تكون المانعيّة مأخوذة بنحو الكلّيّ ، وليس بنحو الانحلال بعدد أفراد الميتة ، أو الذهب ، أو الحرير ، أو غير ذلك ، فكلّ فرد من أفراد الميتة ـ مثلاً ـ يعدّ مانعاً من الصلاة فيه ، فلو شككنا في مانعيّة فرد من أفرادها أنّه يلزم الاجتناب عنه أو لا يلزم ، سوف يكون شكّاً جديداً ، وليس عين الأمر الأوّل ، فيكون مجرىً لأصالة البراءة ؛ لأنّه من

الشكّ في المانعيّة التي تعدّ للشكّ في التكليف.

والصحيح أنّ المورد من الثاني وليس من الأوّل، فالنهي الوارد في ما دلّ على المانعيّة دالّ على لزوم ترك كلّ فرد من أفراد الطبيعة مستقلّاً، وعلى حدة عن بقيّة الأفراد الأُخر، وهذا يعني وجود نواهي متعدّدة عن الصلاة في الميتة، أو الصلاة في الذهب، أو الصلاة في الحرير، وهكذا.

مكان المصلّي

لا بدّ قبل الحديث عن الفروع التي تعرّض لها المصنّف (حفظه الله) من بيان المقصود من المكان؛ لأنّ المستفاد من الإطلاقات أنّ له معنيين، أشار إليهما بعض الأعاظم ﵀، وهما:

الأوّل: أن يكون المقصود من المكان هو الذي يستقرّ عليه ويثبت فيه، فيكون المكان بمثابة الوعاء والظرف للمكين.

الثاني: أن يكون المقصود منه الفضاء والفراغ الذي يشغله الإنسان في قيامه وقعوده، وركوعه وسجوده.

والظاهر أنّ المقصود به في بحث الصلاة المعنى الجامع بين هذين المعنيين؛ ضرورة أنّه في بعض الموارد يقصد منه المعنى الأوّل، كما في اشتراط الاستقرار في المكان، وكذلك الكلام في اعتبار طهارة المكان؛ إذ لا ريب أنّ البحث ليس عن الفضاء والفراغ، وإنّما البحث عن ما يستقرّ عليه ويثبت فيه. وفي بعضها يكون المقصود هو المعنى الثاني، كاشتراط عدم الإتيان بالصلاة تحت سقف آيل للانهيار والسقوط. وثالثة يكون المقصود منه الجامع بين الأمرين، كما في محلّ البحث، أعني مكان المصلّي، فإنّه يلحظ الفضاء كما يلحظ موضع الاستقرار[1].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٣: ٧، بشيء من التصرّف.

قوله ١ : « **أمّا اعتبار إباحة المكان ، فهو المشهور. ونسب الخلاف إلى الفضل بن شاذان** ... إلخ » .

حكى بعض الأساطين ﷺ عن **الجواهر** الإجماع مستفيضاً ، بل متواتراً على بطلان الصلاة في المكان المغصوب[١] ، كما عن **مفتاح الكرامة** حكاية الإجماع على ذلك ظاهراً عن **نهاية الإحكام** و **الناصريّة** و **المنتهى** و **التذكرة** و **المدارك** و **الدروس** و **البيان** و **جامع المقاصد** ، وغير ذلك[٢] .

وقد حكى شيخنا الكليني ﷺ الخلاف عن الفضل بن شاذان ﷺ ، قال : « ... **كَرَجُلٍ دَخَلَ دَارَ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ ، فَصَلّىٰ فِيها فَهُوَ عاصٍ فِي دُخُولِهِ الدَّارَ ، وَصَلَاتُهُ جائِزَةٌ ؛ لِأَنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ ؛ لِأَنَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْ ذٰلِكَ ، صَلّىٰ أَوْ لَمْ يُصَلِّ** »[٣] . ويستكشف من عدم تعقيب شيخنا الكليني ﷺ على كلامه ، قبوله به ، والتزامه إيّاه ، فيكون موافقاً للفضل في عدم اعتبار شرطيّة إباحة المكان كما لا يخفى . بل حكي عن **البحار** أنّ الظاهر من كلام الفضل ﷺ أنّ مختاره من عدم اعتبار إباحة المكان في الصلاة ، مشهور بين الشيعة[٤] .

وبالجملة : وفقاً لما تقدّم ، يصعب البناء على وجود إجماع في المسألة ، خصوصاً وقد عرفت وجود خلاف فيها من أصحاب الطبقة الأُولى والرعيل الأوّل من فقهائنا ، وهذا يكشف عن انتفاء الركن الأوّل من أركان الإجماع ، كما أشرنا لذلك مراراً ، فلا نعيد .

---

(١) حكاه عن الجواهر في مصباح الفقيه : ١١ : ٢٤ ، وانظر جواهر الكلام : ٨ : ٢٨٤ .

(٢) مفتاح الكرامة : ٣ : ٥٨٠ . نهاية الإحكام : ١ : ٣٤٠ . الناصريّات : ٢٠٥ . منتهى المطلب : ٤ : ٢٩٧ . تذكرة الفقهاء : ٢ : ٣٩٩ . مدارك الأحكام : ٣ : ٢١٧ . الدروس الشرعيّة : ١ : ١٥٢ . البيان : ٦٣ . جامع المقاصد : ٢ : ١١٦ . تحرير الأحكام : ١ : ٢٠٨ . مستند الشيعة : ٤ : ٤٠٥ .

(٣) الكافي : ٦ : ٩٤ .

(٤) بحار الأنوار : ٨٠ : ٢٨٠ .

وعلى أيّ حال ، فالمتّبع في اعتبار الشرطيّة هو الدليل ؛ إذ أنّ القائل بعدم اعتبار ذلك لا يحتاج إقامة دليل ؛ لأنّ قوله موافق لمقتضى الأصل ؛ ضرورة أنّه عند الشكّ في شرطيّة الإباحة ، سوف يكون المورد من صغريات جريان البراءة عن اعتبار الشرطيّة ، وعليه يحتاج القائل بالاشتراط إلى دليل اجتهاديّ يوجب رفع اليد عن الدليل الفقاهتيّ . وما يتصوّر أنّه الدليل في المقام أحد أمرين :

الأوّل : الإجماع المدّعى في كلمات من عرفت .

الثاني : الاستناد إلى مسألة اجتماع الأمر والنهي .

وقد جعل صاحب **المدارك** الدليل على المسألة الثاني . **بتقريب :** إنّ الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهيّ عنها حسب الفرض ، فلا تكون مأموراً بها ؛ لأنّه يستحيل أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه في نفس الوقت .

ولا يخفى أنّه لو سلّم بما ذكر ، لن يكون الدليل شاملاً لجميع آنات الصلاة ، وإنّما سوف ينحصر بخصوص الموارد التي تكون مشتملة على التصرّف في المغصوب ، بينما ما يصدر من المصلّي من أقوال ، لن تكون مشمولة للمنع ، كما لا يخفى ، هذا **أوّلاً** .

ثانياً : إنّ التقريب المذكور يستوجب أن يكون هناك اتّحاد بين الحركات الصادرة من المصلّي وبين التصرّف في الأرض المغصوبة ، وللمنع من تحقّق الاتّحاد مجال ، أشرنا له في الحديث عن شرطيّة الإباحة في لباس المصلّي ، فلاحظ . وما ذكرناه يجري في السجود أيضاً ؛ لأنّه عبارة عن الانحناء الخاصّ مع مماسّة الجبهة للأرض ، والانحناء من قبيل الهيئة ، وهي غير متّحدة مع التصرّف المحرّم . نعم ، المماسّة تصرّف في المتماسّين ، فإذا كانا مباحين تكون مباحة ، ولا يدخل في ذلك المقدار الداخل من الهويّ في حقيقة السجود التي هي الوضع ، ومنه يظهر وجه ما جاء في كلام المصنّف (حفظه الله) من أنّ المناسب تخصيص اعتبار شرطيّة الإباحة

بخصوص السجود ، ووجه ذلك كما أفاد : إنّ الركوع هيئة خاصّة بين أجزاء الإنسان ، ولا يحصل بها تصرّف زائد على أصل الكون في المغصوب ، بخلاف السجود ؛ لأنّه لمّا كان نحواً من إلقاء الثقل على الأرض وهو نحو من التصرّف الزائد فيها ، حكم بالمنع عنه ؛ لما عرفت من أنّه تصرّف في المتماسّين . وعليه يتّضح أنّ مَن سجد على أرض مغصوبة حكم ببطلان سجوده ، وإن كان الفضاء الذي يصلّي فيه مباحاً ، بينما يحكم بصحّة مَن سجد على أرض مباحة وإن كان الفضاء مغصوباً ، ووفقاً لما تقدّم يتّضح أنّ الحكم بالبطلان ينحصر في خصوص ما إذا كان موضع السجود مغصوباً ، فلو كانت الدار مغصوبة لكن موضع السجود كان مباحاً ، لم يحكم بالبطلان ، وعلى العكس تماماً لو كانت الدار مباحة لكن موضع السجود كان مغصوباً حكم بالبطلان ، فلاحظ .

ولا يذهب عليك أنّ مقصودنا من السجود ما يشمل الأعضاء السبعة ، فلا ينحصر بحسب الظاهر في خصوص الجبهة ، فلاحظ .

إن قلت : إنّ ممّا يعتبر في الصلاة الاستقرار ، ومن الطبيعي أنّه لا يتحقّق إلّا بالقيام على الأرض ، فإذا كانت الأرض مغصوبة كان القيام عليها نحو تصرّف فيها ، فيتحقّق الاتّحاد بين الاستقرار في القيام والجلوس والركوع والسجود على الأرض ، الموجب للحكم بالبطلان ؟

قلت : ما ذكر صحيح شرط أن يلتزم أنّ الاستقرار جزء من أجزاء الصلاة ، أمّا لو قيل أنّه شرط من شروطها كبقيّة الشروط المعتبرة فيها ، فلا يوجب ذلك الفساد والبطلان ؛ لأنّ شروط العبادة لا يشترط أن يؤتى بها متقرّباً لله سبحانه وتعالى .

ثالثاً : إنّه لا يصحّ أن يكون الدليل على بطلان الصلاة هو مسألة اجتماع الأمر والنهي ؛ وذلك لما عرفت قبل قليل أنّ الأصحاب مجمعون على البطلان إلّا من خالف ، بينما لا يتّفق أصحابنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، بل هم مختلفون فيها .

ووفقاً لما تقدّم ، سوف يكون الدليل على البطلان منحصراً في خصوص الإجماع ، إلّا أنّه يصعب الاستناد إليه في مقام الفتوى ؛ ضرورة أنّ خلاف من ذكرنا خلاف يعوّل عليه ويعتدّ به ، وبالتالي يصعب الجزم بكون الإجماع المدّعى في المقام ، إجماع تعبّديّ كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام .

قوله ٢ : « **وأمّا الصحّة مع الإذن ، فلتحقّق الإباحة للمأذون** » .

إذا أذن المالك للمكلّف أن يصلّي في ملكه ، جاز له حينئذٍ إيقاع الصلاة فيها ؛ وذلك لانتفاء المانع من الصحّة وهو عدم إحراز الرضا ، وحصول المقتضي لها ، وهو حصول الإذن والإباحة .

قوله ٣ : « **وأمّا أنّه يعتبر إذن جميع الشركاء في المشترك ، فلأنّ المالك لمّا كان المجموع ـ لفرض ـ** ... إلخ » .

إذا كانت الدار التي سوف يصلّى فيها مشتركة من حيث الملكيّة ، فيعتبر في جواز الصلاة فيها إحراز رضا جميع الشركاء المالكين لها ، ولا يجوز لواحد منهم التصرّف فيها إلّا بإذن الباقين ، والوجه في ذلك أنّ ما دلّ على عدم جواز التصرّف في ملك الغير إلّا عن طيب خاطر ، وبرضا نفسه لا يفرق فيه بين كون المالك واحداً ، وبين كونه متعدّداً . وبعبارة أُخرى : إنّ الدليل كما يشمل الملك المخصّص والمحدّد ، يشمل أيضاً الملك المشاع ، فلاحظ .

قوله ٤ : « **وأمّا اعتبار أن لا يكون مكان المصلّي متحرّكاً بنحو لا تتحقّق فيه الطمأنينة فهو** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في مكان المصلّي أن يكون قارّاً غير متحرّك ، فلا تجوز الصلاة على ما يكون متحرّكاً غير قارّ ، كالدابّة مثلاً .

وقد ذكر في معنى كون المكان قارّاً احتمالان :

الأوّل: أن يكون المقصود منه عدم الحركة أصلاً.

الثاني: أن يكون المقصود منه كون المصلّي حال وجوده فيه مطمئنّاً ومستقرّاً.

ولا دليل على اعتبار الأوّل، بل مقتضى ما دلّ على جواز أداء الصلاة في السفينة البناء على عدم اعتباره. والثاني يدلّ عليه ما دلّ على اعتبار الطمأنينة والاستقرار في الصلاة. وهذا يعني أنّه لا يعتبر هذا الشرط شرطاً مستقلّاً في الصلاة غير شرط الاستقرار والطمأنينة فيها، فيكون اعتبار ذلك في المكان كاشفاً وطريقاً لبيان اعتبار ذلك في الصلاة. وعليه لو تحقّق الاستقرار والطمأنينة منه في مكان، وصلّى في ذلك المكان، لكنّه كان متحرّكاً ـ كما لو أدّى صلاته في السفينة مثلاً ـ بني على صحّة صلاته.

وقد استدلّ له المصنّف (زيد في توفيقه) بخبر السكونيّ المذكور في المتن[1]؛ لدلالته على اعتبار الاطمئنان في القراءة، المستفاد من منعه عليه السلام عن الإتيان بها حال المشي. ومن الواضح أنّه لو كان المكان مضطرباً، لن يتحقّق منه الاستقرار والطمأنينة، وما يكون معتبراً في الصلاة يكون معتبراً في بقيّة أجزاء الصلاة، لعدم الفصل بينهما.

وفي سنده مشكلتان، أشار المصنّف لإحداهما، والمشكلتان هما: وجود الحسين بن يزيد النوفليّ والسكونيّ، وظاهر المصنّف البناء على وثاقة السكونيّ؛ لعبارة الشيخ رحمه الله في **العدّة**[2]، وقد تقدّم الحديث عنها مفصّلاً. وأمّا النوفليّ، فلم يرد في حقّه توثيق خاصّ. نعم، قد وقع في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم**، وحال هذه الكبرى معلوم. نعم، لو بني على دلالة عبارة الشيخ رحمه الله على وثاقة السكونيّ، وأنّ الأصحاب قد عملوا برواياته، فإنّ لازم ذلك البناء على وثاقة النوفليّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٩٨، الباب ٣٤ من أبواب القراءة، الحديث ١.

(٢) عدّة الأُصول: ١: ١٤٩.

لأنّه راوية السكونيّ عادة، فيكون العمل على وفق مرويّات السكونيّ يستدعي البناء على وثاقته.

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى أنّ الرواية المذكورة مجبورة بعمل المشهور، فيصحّ الاستدلال بها والاعتماد عليها.

وإنّما يتمّ ما أفاده حال الالتزام بأنّ المقام مقام شرط مستقلّ معتبر في الصلاة، غير شرطيّة الاستقرار والطمأنينة المعتبرة فيها، لكي يبنى على عدم صلاحيّة ما يستدلّ به هناك على الشرط المذكور للمقام، ليحكم بوجود جبر للخبر الضعيف. أمّا لو بني على أنّه ليس المقام شرطاً مستقلّاً فعليه سوف يكون دليله ما يذكر دليلاً لاعتبار الطمأنينة والاستقرار في الصلاة، فلن يكون الخبر المذكور مجبوراً بعمل المشهور.

وبعباة أُخرى: إنّه كما يلتزم بتحقّق الجبر يلزم أن يكون الدليل الدالّ على المطلوب منحصراً في الخبر الضعيف السند، وليس المقام كذلك.

قوله ٥: «**وأمّا أنّه يعتبر في مسجد الجبهة ما ذكر، فيأتي بيان مستنده عند البحث عن السجود**... إلخ».

أشار المصنّف إلى أنّه يعتبر في مسجد الجبهة ـ مضافاً إلى اعتبار إباحته ـ أن يكون أرضاً، أو ممّا أنبتته من غير المأكول والملبوس، أو القرطاس، على تفصيل سوف يأتي عند الحديث حول السجود، إن شاء الله تعالى، فانتظر.

مقدّمات الصلاة

تعبير المصنّف (حفظه الله) في المقام بمقدّمات الصلاة على خلاف الصناعة؛ إذ أنّ جميع ما تقدّم الحديث عنه من الوقت، وشرطيّة القبلة، وشرطيّة اللّباس، وما يعتبر فيه، وكذا إباحة المكان ينطبق عليه عنوان مقدّمات الصلاة، ولا يضرّ

بتسميتها بالمقدّمات كونها شرائط صحّة ؛ لأنّ المقصود من المقدّمات ما يتوقّف وجود ذي المقدّمة عليه ، والأمر سهل .

الأذان والإقامة

قوله ١ : « **أمّا استحباب الأذان والإقامة ، فمن المسلّمات . وتدلّ عليه صحيحة الحلبيّ ، عن أبي** ... إلخ » .

لا خلاف بين الأصحاب في مشروعيّة الأذان والإقامة ومطلوبيّتهما في الفرائض الخمس ، وصلاة الجمعة في الجملة ، ولا فرق في ذلك بين الرجال والنساء ، والسفر والحضر ، والأداء والقضاء ، في جماعة أو منفرداً ، مريضاً كان المصلّي أم صحيحاً ، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع ، بل في **مفتاح الكرامة** أنّه من ضروريّات الدين[١] . كما لا خلاف بينهم أيضاً في شدّة استحبابهما مطلقاً . نعم ، اختلفوا في ثبوت استحبابهما مطلقاً وفي كافّة الصلوات والحالات ، كما هو المشهور ، أو أنّهما يجبان في صلاة الجماعة مطلقاً ، من دون فرق بين الرجال والنساء ، كما عن ابن زهرة في **الغنية** ، وابن البرّاج في **المهذّب** ، وغيرهما[٢] ، أو أنّهما واجبان على خصوص الرجال ، كما عن المفيد في **المقنعة** ، والشيخ في **النهاية** و **المبسوط** وفي **الجمل وشرحه** ، وابن حمزة في **الوسيلة** ، وغيرها[٣] . أو الالتزام بوجوب الإقامة مطلقاً ، وبقاء الأذان على الاستحباب ، أو البناء على وجوبه في خصوص صلاتي الصبح والمغرب مطلقاً ، أو القول بوجوبه لخصوص الرجال .

---

(١) مفتاح الكرامة : ٦ : ٣٦٧ .

(٢) غنية النزوع : ٧٢ . المهذّب لابن البرّاج : ١ : ٨٨ .

(٣) المقنعة : ٩٩ . النهاية : ٦٥ . المبسوط : ١ : ٩٧ . جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) : ٣ : ٢٩ . شرح جمل العلم والعمل : ٨٧ . السرائر : ١ : ٢١٠ . تحرير الأحكام : ١ : ٢٢٦ .

هذا، ولو قيل بوجوبهما أو أحدهما في صلاة الجماعة، فهل أنّ ذلك بنحو الوجوب الشرطيّ، فيكون كبقيّة شرائط الصلاة، أم يكون بنحو زيادة في ترتّب الفضل والثواب؟

لعلّ الظاهر من كلمات القائلين بالوجوب هو الأوّل دون الثاني.

وعلى أيّ حال، فقد ذكر المصنّف ما يدلّ على استحبابهما، وهو صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن. ولا يخفى أنّ مقتضى إطلاقها هو الشمول لحالات المرض والصحّة، وحالات السفر والحضر، والرجال والنساء، والفرادى والجماعة.

واستدلّ القائلون بوجوبهما في الجماعة، بعدّة نصوص منها، خبر أبي بصير عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته: أيجزئ أذان واحد؟

قال: **إنْ صَلَّيْتَ جَماعةً لَمْ يُجْزِ إلّا أَذانٌ وَإقامَةٌ، وَإنْ كُنْتَ وَحْدَكَ تُبادِرُ أَمْراً تَخافُ أَنْ يَفُوتَكَ يُجْزِئُكَ إقامَةٌ، إلّا الْفَجْرَ وَالْمَغْرِبَ، فَإنَّهُ يَنْبَغي أَنْ تُؤَذِّنَ فِيهِما وَتُقِيمَ، مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَا يُقَصَّرُ فِيهِما كما يُقَصَّر في سائِرِ الصَّلَواتِ**»[1]، فإنّ تعبيره عليه السلام: «**لَمْ يُجْزِ إلّا أَذانٌ وَإقامَةٌ**»، ظاهر في لزومهما في صلاة الجماعة.

والإنصاف كونها أجنبيّة عن المدّعى، فإن السؤال عن إجزاء أذان واحد والاكتفاء به، أم أنّه يعتبر أذان وإقامة؟ فأجابه عليه السلام بأنّه يكفي أذان واحد، وأنّه لا يعتبر أذان وإقامة، أمّا أنّ حكمهما هو الوجوب أو الاستحباب، فلا دلالة للخبر المذكور على شيء من ذلك، مضافاً إلى أنّه ضعيف سنداً لوقوع عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ في سنده.

وعلى أيّ حال، فقد ذكر المصنّف جوابين لرفع اليد عن نصوص الوجوب، وهما:

---

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٣٨٧، الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧، والباب ٧، الحديث ١.

الأوّل: الاستفادة من صحيحة صفوان المذكورة في المتن، فإنّها صريحة في عدم وجوب الأذان والإقامة في شيء من الصلوات، وبالتالي تكون قرينة داعية للتصرّف في ظهور نصوص الوجوب.

الثاني: إنّ مسألة الأذان والإقامة من المسائل الابتلائيّة، فلو كانا واجبين لشاع ذلك وذاع بين الناس، فعدم شيوعه وذيوعه بينهم كاشف عن كونه ليس واجباً، فيثبت المطلوب.

قوله **٢**: «**وأمّا الخصوصيّة للمغرب والغداة، فلصحيحة صفوان، عن أبي عبدالله** عليه السلام... إلخ».

يتأكّد استحباب الأذان في صلاتي الصبح والمغرب؛ استناداً لصحيحة صفوان المذكورة في المتن[1].

وقد فهم بعض الأعلام وجوبهما فيهما، إلّا أنّ التأمّل في الصحيح المذكور مانع من ذلك. توضيحه: لقد تضمّن صدر الصحيح فرقاً بين صلاتي الصبح والمغرب في اعتبار الأذان والإقامة فيهما، إلّا أنّ ما جاء في الذيل ـ من قوله عليه السلام: «**وَالْأَذَانُ وَالْإِقَامَةُ فِي جَمِيعِ الصَّلَوَاتِ أَفْضَلُ**» ـ شاهد على أنّ المقصود من لابدّيّة الإتيان بهما زيادة التأكيد والخصوصيّة في الاستحباب، وليس المورد مورد وجوب.

قوله **٣**: «**وأمّا سقوط الأذان في الموردين، فلصحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله** عليه السلام... إلخ».

يسقط الأذان في صلاة العصر يوم عرفة إذا جمعت مع صلاة الظهر، كما يسقط عن صلاة العشاء في ليلة مزدلفة إذا جمعت مع صلاة المغرب، فهنا موردان:

---

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٣٨٦، الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

الأوّل: سقوط الأذان عن صلاة العصر يوم عرفة عند جمعها مع صلاة الظهر، ولم يظهر في ذلك خلاف، بل عن جماعة كثيرة دعوى الإجماع عليه. ويدلّ عليه صحيحة عبدالله بن سنان المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على سقوط الأذان عن صلاة العصر في يوم عرفة واضحة جدّاً. نعم، هل يختصّ الحكم المذكور بعرفات، فلو جمع بين الصلاتين في غيرها كان البناء على سقوط الأذان بحاجة إلى دليل آخر غير الصحيحة المذكورة، ما يعني خصوصيّة لعرفات، كما يظهر من ابن إدريس رحمه الله[٢]، وأيّده على ذلك صاحب **الجواهر** رحمه الله[٣]، أن يبنى على عدم الاختصاص، إمّا لثبوت إطلاق في النصّ[٤]، أو لعدم خصوصيّة في عرفة فيتعدّى منها إلى بقيّة الموارد الأُخرى.

والجزم بالتعدّي يقوم على إحراز أنّ ملاك السقوط هو مطلق الجمع بين الفريضتين، وليس الوجود في عرفات ـ مثلاً ـ وهذا ليس واضحاً لاحتمال الخصوصيّة، ويأتي تفصيل ذلك أكثر في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

الثاني: سقوط الأذان عن صلاة العشاء في ليلة مزدلفة عند جمعها مع صلاة المغرب، ويدلّ عليه أيضاً صحيحة عبدالله بن سنان المذكورة في المتن، وغيرها من النصوص، مثل صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**صَلَاةُ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ، وَلَا تُصَلِّ بَيْنَهُمَا شَيْئاً**. وقال: **هَكَذَا**

---

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٤٤٥، الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) السرائر: ١: ٥٨٥.

(٣) جواهر الكلام: ١٩: ٢٠.

(٤) دعوى وجود إطلاق في المقام ليست واضحة، خصوصاً مع وجود كلمتي: «عرفة» و«مزدلفة» في لسان الإمام عليه السلام. اللّهمّ إلّا أن يكون المقصود أنّ المقام من صغريات الشرطيّة التي تمّت صياغتها، وأنّ الشرط كان واقعاً في لسان السائل، وقد أجابه عليه السلام بالسقوط، فيكون جوابه عليه السلام مطلقاً.

صَلّىٰ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله »[١].

قوله ٤ : « **وأمّا سقوطهما عن الداخل في جماعة ، فللسيرة القطعيّة ، وموثّقة أبي بصير ، عن أبي عبدالله** ... إلخ » .

يسقط الأذان والإقامة عن الداخل في صلاة الجماعة التي أذّنوا لها وأقاموا ، حتّى لو لم يسمعهما الداخل في الجماعة ، بل لم يكن حاضراً حين أدائهما . ولا خلاف بين من تعرّض لهذه المسألة . وقد استدلّ له المصنّف (وفّقه الله) بدليلين :

الأوّل : السيرة القطعيّة من المتشرّعة ، فإنّها منعقدة على الاكتفاء بالأذان والإقامة الصادرين من المؤذّن للجماعة ، وعدم قيامهم بالأذان والإقامة من جديد عند الدخول في صلاة الجماعة ، فلم يعهد من أحد منهم قيامه بذلك ، سواء كان حاضراً وقت الأذان والإقامة أم لم يكن حاضراً .

الثاني : موثّقة أبي بصير المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المطلوب بالأولويّة ؛ لأنّها قد دلّت على أنّ من حضر للجماعة وقد فرغ المصلّون من الجماعة ، يسقط عنه الأذان والإقامة ما لم يتفرّق الصفّ ، تدلّ بطريق أوْلى على سقوطهما عمّن دخل في الجماعة وهي منعقدة .

ولا يذهب عليك أنّ المصنّف (وفّقه الله) إنّما عمد للاستدلال بالموثّقة المذكورة من خلال الأولويّة ؛ لعدم وجود نصّ صريح في المطلوب تامّ سنداً .

ثمّ إنّ سقوط الأذان والإقامة بالنسبة للداخل في صلاة الجماعة مشروط بأن تكون الجماعة قد أُذّن وأُقيم لها ، فلو لم يؤذّن ولم يقم لم يسقط الاستحباب ؛ لأنّ ذلك هو المتيقّن ممّا دلّ على السقوط ، فيقتصر عليه .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ١٥ ، الباب ١ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٥ : ٤٣٠ ، الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

قوله ٥ : « **وأمّا سقوطهما عن الداخل في المسجد قبل تفرّق الجماعة ، فلصحيحة أبي بصير السابقة** » .

إذا حضر المصلّي مسجداً تقام فيه صلاة الجماعة ، وقد أذّنوا لها وأقاموا ، إلّا أنّهم قد فرغوا من الصلاة ، فإنّه يسقط عنه الأذان والإقامة ما لم يتفرّقوا من الصفّ ، والظاهر أنّه لا يعتبر في سقوط الأذان عنه أن يكون قاصداً الحضور للمسجد من أجل أداء الصلاة جماعة فيه ، بل حتّى لو كانت غايته الحضور في المسجد للصلاة فرادى ، فإنّه يسقط الأذان والإقامة عنه ، ولا يسقطان لو حصل التفرّق منهم . وقد استدلّ عليه المصنّف بمعتبر أبي بصير المتقدّم في الفرع السابق[١] .

ثمّ إنّ مقتضى اعتبار قيديّة صدور الأذان والإقامة من الجماعة عدم سقوطهما لو كانت الجماعة التي لم تتفرّق لم تؤذّن ولم تقم اعتماداً على من أذّن وأقام .

قوله ٦ : « **وأمّا سقوطهما عمّن سمعهما من الغير ، فلموثّقة عمرو بن خالد ، عن أبي جعفر** عليه السلام ... إلخ » .

من الموارد التي يسقط الأذان والإقامة فيهما عن كلّ شخص سمع أذان وإقامة شخص آخر . نعم ، سقوطه عنه رخصة وليس عزيمة ، شرط أن لا يكون الأذان أو الإقامة ناقصاً ، وقد ادّعي على ذلك الإجماع ، واستدلّ له المصنّف بما رواه عمرو بن خالد المذكور في المتن[٢] .

ودلالة الخبر وإن كانت تامّة على المدّعى ، إلّا أنّ المشكلة فيه من ناحية السند ،

---

(١) اختلف تعبير المصنّف (وفّقه الله) عن النصّ ، فعبّر عنه في الفرع السابق بالموثّق ، وعبّر عنه هنا بالصحيح ، ومنشأ ذلك يعود لوجود أبان بن عثمان ، وقد اختلفت نسخة الكشّيّ ، فورد في بعضها أنّه من القادسيّة ، وجاء في أُخرى أنّه من الناووسيّة ، فعلى الثاني تكون رواياته موثّقة ، بخلافه على الأوّل .

(٢) وسائل الشيعة : ٥ : ٤٣٠ ، الباب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

وقد خصّها المصنّف (وفّقه الله) في خصوص عمرو بن خالد راوي الخبر ، وبنى على وثاقته اعتماداً على توثيق ابن فضّال له وفقاً لما نقله الكشّيّ[١] ، ولم يتعرّض لوجود الحسين بن علوان الكلبيّ في سندها ، وهو مورد خلاف من حيث الوثاقة ، فإنّه لم يرد فيه توثيق صريح واضح . نعم ، يمكن دعوى توثيقه استناداً لوجوه :

الأوّل : ما تبنّاه بعض الأعاظم ﵀ اعتماداً على ما ذكره النجاشي ﵀ في ترجمته ، إذ جاء فيها : « الحسين بن علوان الكلبيّ مولاهم ، كوفيّ ، عامّيّ ، وأخوه الحسن ، يكنّى أبا محمّد ، ثقة . رويا عن أبي عبد الله عليه السلام »[٢] . فقد استظهر أنّ قوله : « ثقة » ، راجعة إلى الحسين وليس إلى الحسن ، وجعل القرينة على استظهاره أنّ الحسين هو المترجم ، وبالتالي هو الذي يكون مقصوداً بالتوثيق ، ويكون قول النجاشي : « وأخوه الحسن يكنّى أبا محمّد » ، جملة معترضة[٣] .

وما ذكره ﵀ وإن كان محتملاً ، إلّا أن في البين احتمالاً آخر لا يقلّ عنه مقبوليّة وقد ذكره بعض الأعلام ﵀ وهو أن يكون قوله : « ثقة » ، راجع إلى الحسن ، وليس راجعاً للحسين[٤] .

والإنصاف قرب الاحتمال الثاني ، وإن كان الاحتمال الأوّل له وجه أيضاً ، وما قد يذكر من موانع عن حسنه من أنّه كان ينبغي أن يذكر عبارة « ثقة » مباشرة بعد عبارة « عامّيّ » ، وقبل إقحام عبارة : « وأخوه الحسن . . . إلخ » لا ربط لها ؛ إذ ذلك مربوط بمنهجيّة وأُسلوب كتابة المؤلّف . وبالجملة : الجزم بكون التوثيق راجع للحسن صعب جدّاً .

---

(١) رجال الكشّيّ (اختيار معرفة الرجال) : ٢ : ٤٩٨ ، الرقم ٤١٩ .

(٢) رجال النجاشيّ : ٥٢ ، الرقم ١١٦ .

(٣) معجم رجال الحديث : ١٤ : ١٠٣ ، الرقم ٨٩٠٩ .

(٤) قاموس الرجال : ٣ : ٢٨٥ .

الثاني: الاستناد إلى ما جاء في كلام ابن عقدة؛ إذ قال: «إنّ الحسن كان أوثق من أخيه الحسين وأحمد عند أصحابنا؛ لدلالة العبارة على وثاقة الحسين، عمدة ما كان أنّ الحسن أوثق، فيثبت المطلوب»[١].

وما ذكر صحيح، إلّا أنّ المشكلة تكمن في كون ابن عقدة من الزيديّة، وبالتالي يكون مقصوده بأصحابنا هم الزيديّة؛ لأنّ توثيقه عندها سوف يكون لدى الزيديّة، وأين هذا ممّا نحن فيه؛ إذ المطلوب كونه ثقة عند الجميع لا خصوص الزيديّة. نعم، لو كان قول ابن عقدة: «عند أصحابنا» متعلّقاً بخصوص قوله: «أحمد»، يعني هو أحمد عند أصحابنا، فيكون توثيقه عند الجميع، وليس عند خصوص الزيديّة كان للقبول بوثاقته وجه، إلّا أنّ الجزم بذلك صعب جدّاً.

الثالث: أنّه أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وقد أنهاهم شيخنا المفيد إلى أربعة آلاف رجل، وصرّح في كتابه **الإرشاد** بوثاقتهم جميعاً، وتبعه على ذلك شيخنا الحرّ العامليّ في كتابه **أمل الآمل**، وكذا المحدّث النوري في **خاتمة المستدرك**[٢].

ولا يذهب عليك أنّ هذا الوجه يبتني على تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، صغراه أنّ الحسين من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، وكبراه وثاقة جميع أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فيثبت أنّه ثقة.

وقد منع بعض الأعاظم رحمه الله كبراه، فذكر غير مرّة أنّه تمّ إحصاء أصحاب أبي عبد الله عليه السلام بما فيهم غير الموثقين فبلغ العدد ثلاثة آلاف تزيد شيئاً، وهذا مانع من التصديق بمقالة الشيخ المفيد رحمه الله. على أنّ مجرّد الصحبة لا تستوجب الوثاقة،

---

(١) رجال النجاشيّ: ٥٢، الرقم ١١٦.

(٢) الإرشاد: ٢: ١٧٩. أمل الآمل: ١: ٨٣. خاتمة المستدرك: ١: ٥١، ٨٧ و: ٤: ٥٢، ١٧٥ و: ٥: ٧٤، ٩٣.

وإن ادّعي ذلك في شأن جميع الصحابة .

الرابع : رواية الأجلّاء عنه ، فقد روى عنه سعد والصفّار ، ورواية الجليل عن شخص أمارة على وثاقته .

وقد ذكرنا في محلّه أنّه لم نجد وجهاً صناعيّاً يمكن الركون إليه في إثبات الكبرى ، وهو مانع من البناء على الصغرى ، فلاحظ .

الخامس : وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ** ، وقد شهد عليّ بوثاقة جميع مَن وقع في أسناد تفسيره .

وقد تكرّر منّا غير مرّة عدم تماميّة الوجه المذكور ، فلا نعيد .

هذا وقد يبنى على حسن الحسين اعتماداً على ما حكاه الوحيد عن جدّه المجلسيّ الأوّل في **روضة المتّقين** ، من أنّ الظاهر من رواياته كونه إماميّاً[1] ، وما دام لم يرد فيه ذمّ ولا تضعيف فيكون خبره من الحسان .

إلّا أنّ هذا يعارض بنصّ النجاشيّ على كونه عامّيّاً ، وعندها سوف يعمد لما هو المرجّح ، أو يتساقطان ، وهذا بحث يطلب تفصيله في البحوث الرجاليّة المفصّلة ، ليس هنا مجال الحديث عنه .

والمتحصّل ممّا تقدّم أنّه يصعب البناء على وثاقة الحسين بن علوان ، ودخول الأخبار التي يقع في أسنادها دائرة الحجّيّة ، فلاحظ .

قوله ٧ : « **وأمّا كيفيّة الأذان والإقامة بما تقدّم ، فيكفي في إثباتها توارثها خلفاً عن سلف على** ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنّ فصول الأذان التكبير أربع ، ثمّ بقيّة الفصول مرّتان مرّتان ، يبدأ بالشهادة بالتوحيد ، ثمّ الشهادة برسالة النبيّ ﷺ ، ثمّ « حيّ على الصلاة » ،

---

(١) تعليقة الوحيد المطبوعة في هامش منهج المقال : ٣٨٢ . روضة المتّقين : ١٤ : ٣٥٧ .

ثمّ « حيّ على الفلاح » ، ثمّ « حيّ على خير العمل » ، ثمّ « الله أكبر » ، ثمّ « لا إلـه إلّا الله » .

ولا تختلف الإقامة عن الأذان إلّا في أنّ « الله أكبر » في بدايتها مرّتان ، و « لا إلـه إلّا الله » في آخرها مرّة واحدة ، ويضاف فيها بعد قوله : « حيّ على خير العمل » ، « قد قامت الصلاة » مرّتان أيضاً .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر بعض الأعاظم ﵀ أنّ الإجماع منعقد على كون فصول الأذان ثمانية عشر فصلاً ، مدّعى من غير واحد من الأصحاب ، وتدلّ عليه أيضاً طائفة من النصوص ، بينها ما هو المعتبر سنداً ودلالة ، منها ما رواه إسماعيل الجعفيّ ، قال : « سمعت أبا جعفر ﵇ يقول : **الْأَذانُ وَالْإِقامَةُ خَمْسَةٌ وَثَلاثُونَ حَرْفاً ، فَعَدَّ ذَلِكَ بِيَدِهِ واحِداً واحِداً : الْأَذانَ ثَمانِيَةَ عَشَرَ حَرْفاً ، وَالْإِقامَةَ سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفاً** »[١] . ودلالتها على المدّعى غير واضحة ؛ إذ فيها إجمال لأنّه لم يحدّد النقص في أيّهما ، الأذان أم الإقامة . نعم ، هو متحدّد من خلال الإشارة ، ويساعد على رفع اليد عن هذا الإجمال السيرة العمليّة والتعارف الخارجي على تحديد العدد في كليهما . ثمّ إنّ هذا كلّه بناءً على اعتبار سندها ؛ لأنّ إسماعيل مردّد بين ثلاثة : بين ابن جابر ، وابن عبد الرحمن ، وابن عبد الخالق ، وهم مشتركون من حيث الطبقة ولا مجال لتمييزهم من خلال الراوي عنهم . نعم ، هناك قرينة تساعد على كونه ابن جابر لما ذكره النجاشي من أنّه راوي حديث الأذان ، وإن لم تقبل فإن الاشتراك غير ضائر ؛ لأنّ ابن جابر وثّقه الشيخ ﵀ ، والأخيران بين موثوق وممدوح[٢] .

إلّا أنّه بإزاء هذه النصوص روايات أُخرى تدلّ على أنّ فصول الأذان مثنى مثنى ، كالإقامة :

---

(١) وسائل الشيعة : ٥ : ٤١٣ ، الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٣ : ٢٥٣ و ٢٥٤ .

منها: صححية صفوان الجمال، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **الْأَذانُ مَثْنىٰ مَثْنىٰ، وَالْإِقامَةُ مَثْنىٰ مَثْنىٰ**»[1]. وغيرها من الروايات الموافقة لها في نفس المضمون، كصحيحة عبد الله بن سنان[2].

وقد يجمع بين الطائفتين جمعاً عرفيّاً على أساس أنّ المعارضة غير مستقرّة، بأن تحمل نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على أنّ التكبير أربع في بداية الأذان، على الأفضليّة لصراحة الثانية في إجزاء المرّتين في كافّة الفصول، ولمّا كانت نصوص الطائفة الأُولى ظاهرة في لزوم الأربع، يتصرّف في ظهورها فتحمل على الاستحباب.

لا يقال: إنّ قيام السيرة العمليّة على الأربع في البداية ألّا يكون أمراً موجباً لتعيّنها في الوجوب.

فإنّه يقال: إنّ ذلك لا يكفي؛ لأنّه ربّما قامت السيرة وانعقدت على ما يقطع بعدم وجوبه أصلاً كالقنوت ـ مثلاً ـ.

قوله ٨: «**وأمّا أنّ الشهادة الثالثة ليست جزءاً، فلاتّفاق أرباب المذاهب على ذلك، قال الشيخ الصدوق**... إلخ».

اختلف الأصحاب أيّما اختلاف في مسألة الشهادة الثالثة في الأذان، وتعدّدت أقوالهم فيها:

أوّلها ـ وهو المشهور بين أصحابنا ـ: من أنّ الشهادة الثالثة هي شرط الإيمان، وليست جزءً من الأذان، فهي مستحبّ نفسيّ وعمل راجح بالأصالة لا يختصّ بالأذان فقط، بل هي ممّا يجب الاعتقاد به قلباً، ولذا يمكن للمسلم أن يأتي بها على أمل الحصول على الثواب المرجوّ منه تعالى بقصد القربة، لا بعنوان

---

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٤١٤، الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٥: ٤١٤، الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

الجزئيّة الواجبة، أو الاستحبابيّة، من باب الإعلام بما يعتقد به قلباً من الولاية لأمير المؤمنين وأولاده المعصومين عليهم السلام.

ثانيها: إنّ الشهادة الثالثة شطر الأذان وجزء منه كسائر الأجزاء، فكما أنّ الشهادة بالتوحيد أو الشهادة بالرسالة جزءان من الأذان، فكذلك الشهادة لأمير المؤمنين عليه السلام بالولاية جزء منه أيضاً فيجب الإتيان بها، وإن تركها كان ذلك موجباً للإخلال بالأذان فلا يتحقّق الأذان بدونها، فتكون جزءاً واجباً لا بدّ من الإتيان بها حتّى يتحقّق الأذان خارجاً، ونقصد بكونها جزءاً واجباً أي جزءاً مقوّماً لماهيّة الأذان، وقد تبنّاه من أعلامنا السيّد الشيرازيّ رحمه الله في موسوعته **الفقه**[1]، ومال إليه صاحب **الجواهر** رحمه الله كثيراً حتّى قال: لولا التسالم على عدم كونها من الأجزاء الواجبة في الأذان والإقامة، كنّا نقول بها فيهما[2]، فلاحظ.

ثالثها: إنّ الشهادة الثالثة جزء مستحبّ في الأذان، كالقنوت في الصلاة، والسلام على النبيّ صلى الله عليه وآله في الصلاة، وما يماثلها من أحكام عباديّة، وهي أُمور يستحبّ الإتيان بها ولا ضير في تركها، وقد اختاره كثير من فقهائنا ومحدّثينا، كالعلّامة المجلسيّ، وصاحب **الحدائق**، وصاحب **الجواهر** رحمهم الله، وغيرهم[3].

رابعها: إنّ الشهادة الثالثة يؤتى بها من باب الاحتياط؛ لأنّه طريق النجاة، وهو حسن في جميع الأحوال، فرجحانها على هذا القول طريقيّ وليس نفسيّاً، والداعي لهم للقول بالإتيان بها احتياطاً وعدم اعتبارها جزءاً من الأذان، هو قوّة أدلّة الشرطيّة عندهم ووصولها إلى حدّ يمكنهم الإفتاء بالجزئيّة على طبقها، فيأتون بها احتياطاً.

---

(١) الفقه: ١٩: ٣٣٠.

(٢) جواهر الكلام: ٩: ٨٦.

(٣) بحار الأنوار: ٨١: ١١. الحدائق الناضرة: ٧: ٤٠٣. جواهر الكلام: ٩: ٨٦.

خامسها: إنّ الإتيان بها عمل مكروه، وقد جعل القائل مستنده في دعواه أمران بضمّهما معاً، وهما:

١ ـ عدم ثبوت النصوص الدالّة على الشهادة الثالثة عنده.

٢ ـ الاعتقاد بأن الكلام في الأذان غير جائز.

وعليه تدخل الشهادة الثالثة في باب التكلّم المنهيّ عنه عنده، وقد اختار هذا الرأي الفيض الكاشانيّ في كتابه **مفاتيح الشرائع**، ومال إليه آخرون أيضاً[١].

سادسها: ما التزمه بعض الأساطين وبعض الأعاظم رحمهم الله وآخرون من أنّ الشهادة الثالثة راجحة لأنّها صارت اليوم شعاراً للشيعة.

سابعها: البناء على حرمة الشهادة الثالثة في الأذان؛ لعدم ورودها في النصوص الشرعيّة عن المعصومين عليهم السلام، فيكون الإتيان بها بدعة؛ لأنّه إدخال ما ليس من الدين في الدين، والأذان كما نعلم أمر توقيفيّ فما دام لم تثبت هذه الجملة فيما ورد عنهم عليهم السلام، فيجب تركها، وقد مال لهذا القول العلّامة في **نهاية الإحكام**، والمحقّق السبزواري رحمه الله في **ذخيرة المعاد**، والشهيد الثاني في **روض الجنان**، وكاشف الغطاء[٢].

ثامنها: البناء على حرمة الإتيان بها في الأذان حذراً من توهّم الجاهل جزئيّتها؛ وذلك لإصرار المؤذّنين على الإتيان بها على المآذن، وعدم تركهم لها لمرّة واحدة، فإنّ هذا الإصرار منهم يوهم الجاهلين بجزئيّتها من الأذان، فيجب تركها حتّى لا يقع الجاهل في مثل هذا التوهّم.

تاسعها: القول بحرمتها أو كراهتها، لأجل فوات الموالاة بين فصول الأذان،

---

(١) مفاتيح الشرائع: ١: ١١٨.

(٢) نهاية الإحكام: ١: ٤١١. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٢٥٤. روض الجنان: ٢: ٦٤٦. كشف الغطاء: ٣: ١٤٤ و ١٤٥.

وبذلك تكون حرمتها أمراً وضعيّاً وهي بطلان الأذان بها ؛ لأنّ الذي أتى بالشهادة الثالثة قد فوّت الموالاة بزعمهم من جانبين :

١ ـ فوت شرطيّة الاتصال بين « محمّد رسول الله » وبين « حيّ على الصلاة » .

٢ ـ حصول المانع بعد فوت الموالاة من جهة مانعيّة الانفصال .

عاشرها : البناء على مطلوبيّة الشهادة الثالثة في الأذان ، لكن لا من باب الجزئيّة ، بل من باب الشعاريّة ، دفعاً لافتراءات المفترين على الشيعة ، ولأنّه ذكر محبوب لكنّه ليس جزءاً من الأذان ، فهو نظير الصلاة على محمّد وآل محمّد ﷺ بعد الشهادة الثانية في الأذن والإقامة ، والغاية من ذلك نفي الإلوهيّة المدّعاة في أمير المؤمنين عليه السلام ، والتأكيد على أنّه عبد الله وحجّته ووليّه وتلميذ نبيّه ﷺ .

وقد حكى المصنّف عبارة الصدوق في **الفقيه** ، وهي : « وَالْمُفَوِّضَةُ (لَعَنَهُمُ اللهُ) قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَزَادُوا فِي الْأَذَانِ (مُحَمَّدٌ وَآلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ) مَرَّتَيْنِ ، وَفِي بَعْضِ رِوَايَاتِهِمْ بَعْدَ (أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ) (أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيّاً وَلِيُّ اللهِ) مَرَّتَيْنِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ رَوىٰ بَدَلَ ذَلِكَ (أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيّاً أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقّاً) مَرَّتَيْنِ ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ عَلِيّاً وَلِيُّ اللهِ ، وَأَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقّاً ، وَأَنَّ مُحَمَّداً وَآلَهُ (صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ) خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ، وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الْأَذَانِ ، وَإِنَّمَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِيُعْرَفَ بِهَذِهِ الزِّيَادَةِ الْمُتَّهَمُونَ بِالتَّفْوِيضِ ، الْمُدَلِّسُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي جُمْلَتِنَا »[1] .

وقد اشتملت عبارته رحمه الله على ثلاث دعاوى أساسيّة :

الأُولى : إنّ الشهادة الثالثة من فعل المفوّضة الملعونة ، لقوله رحمه الله : « والمفوّضة لعنهم الله » .

الثانية : إنّ المفوّضة قد وضعوا أخباراً في الشهادة الثالثة ، ولا يخفى أنّ هناك

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٩٠ ، الحديث ٨٩٧ .

فرقاً بين الرواية الموضوعة والرواية الضعيفة .

الثالثة : إنّ المفوّضة عندما زادوا ما زادوا في الأذان ، قد كانت زيادتهم على نحو الجزئيّة ، ويظهر ذلك من قوله : « وزادوا » ، ولم يرتض ﷺ ذلك منهم ، لذا عقّب بقوله : « ولكن ذلك ليس في أصل الأذان » .

ولا يذهب عليك أنّه حتّى يتسنّى لنا الاعتماد على ما قاله ﷺ لا بدّ وأن يكون الكلام الصادر منه قد صدر عن حسّ لا عن حدس .

ولولا مخافة الإطالة ، لعمدنا إلى مناقشة جميع ذلك ، وأوضحنا عدم تماميّة شيء ممّا أفاده شيخنا الصدوق ﷺ ، لكنّ تنقيح وتحقيق ذلك يطلب من مستوى أعلى ، نسأل الله سبحانه وتعالى الثبات على البراءة من أعداء آل محمّد ، والولاية لهم في الدنيا والآخرة ، إنّه سميع مجيب .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر المصنّف أنّ الإتيان بها في الأذان ليس بقصد الجزئيّة ، فليست معدودة فصلاً من فصول الأذان ، وإنّما لأنّها أصبحت اليوم شعاراً تعرف به الشيعة الإماميّة ، ويمكن التمسّك لذلك بالخبر المرويّ في **الاحتجاج** عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : « **فَإِذَا قَالَ أَحَدُكُمْ : لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ، فَلْيَقُلْ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام »[1] ؛ بناءً على جريان قاعدة التسامح في أدلّة السنن ؛ ليكون المستفاد عندها استحباب ذكر أمير المؤمنين عليه السلام بعد ذكر النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله .

ولا يذهب عليك أنّه لو سلّم بما ذكر للزم أن لا يقال : أشهد أنّ عليّاً وليّ الله ، وإنّما يقال : وأنّ عليّاً أمير المؤمنين عليه السلام ، فيقتصر على ذلك بعد الشهادة للنبيّ صلى الله عليه وآله بالرسالة .

---

(١) الاحتجاج : ١ : ٢٣١ .

أجزاء الصلاة

النيّة

ينبغي قبل الحديث حول النيّة وما هو المعتبر فيها أن يشار إلى أنّها جزء أو شرط ، فقد وقع الخلاف بين أصحابنا في أنّ النيّة هل مأخوذة في الصلاة على أنّها جزء أم أنّها مأخوذة فيها على أنّها شرط ؟ التزم المحقّق ﷺ في **الشرائع** ، وتبعه على ذلك جماعة من المتأخّرين ، كالسيّد اليزدي صاحب **العروة** ﷺ على أنّها جزء[1] ، وقال آخرون أنّها شرط وليست جزءاً .

ولا يخفى أنّه لا بد ـ أوّلاً ـ من تحديد معنى الجزئيّة ، وتحديد معنى الشرطيّة ، ومن ثمّ يعمد لتطبيق ذلك على المورد ، ليرى هل أنّ النيّة جزء أم أنّها شرط ، أم أنّها لا هذا ولا ذاك ؟

أمّا حقيقة الجزء ، فهي : ما كان معتبراً فيه القيد والتقيّد .

وأمّا الشرط ، فهو الذي يعتبر فيه التقيّد دون القيد .

ولا يخفى أنّ الشروط ، قد تكون معتبرة في تمام حالات الصلاة ، حتّى الآنات التي تتخلّل بين أجزائها ، كالطهارة والاستقبال ، والستر ، فيعبّر عنها بشرائط الصلاة . وقد تكون معتبرة في نفس الأجزاء دون الآنات المتخلّلة بينها ، فيعبّر عنها بشرائط الأجزاء ، سواء اعتبرت في تمام الأجزاء ، كالترتيب والموالاة والطمأنينة ، أم كان اعتبارها في بعض الأجزاء لا في تمامها ، كالقيام حال القراءة ، والجلوس حال التشهّد .

وعليه يأتي البحث الآن ، هل أنّ النيّة جزء أم أنّها شرط ؟

لا خلاف بيننا في أنّ النيّة معتبرة في الصلاة ، وأنّه لا بدّ من إتيان أجزائها بداعي

---

(١) شرائع الإسلام : ١ : ٦٢ . العروة الوثقى : ٢ : ٤٣٣ .

القربة ، فلو أتى بها من غير قصد القربة ، أو بقصد الرياء كانت الصلاة باطلة .

الصحيح أنّ عدّ النيّة من الأجزاء في غير محلّه ؛ لعدم تركّب ماهيّة الصلاة منها ، وعدم دخلها في حقيقة الصلاة . نعم ، يمكن أن تعدّ النيّة شرطاً ، أو يلتزم بعدم كونها جزءاً ولا شرطاً .

وقد يقال بسقوط الشرطيّة أيضاً ، لأنّه يصحّ القول : أردت الصلاة فصلّيت ، من دون عناية ولا تجوّز ، وهذا يعني أنّه لا تكون النيّة مأخوذة لا جزءاً ولا شرطاً ، لا في المسمّى ولا في المأمور به .

وللمناقشة فيه مجال واسع ليس هذا مجال ذكره ، بل يترك لمستوى أعلى ، ويمكن الرجوع لمن أراد الاستزادة لبعض البحوث التخصّصيّة[١] .

قوله ١ : « **أمّا أنّه يعتبر قصد عنوان الصلاة ، فلأنّ المركّب الاعتباريّ لا يتحقّق إلّا بقصده** ... إلخ » .

يعتبر في الصلاة النيّة ، وقد ذكر صاحب **العروة**[٢] ﷺ أنّ المقصود منها القصد إلى الفعل بعنوان الامتثال والقربة ، ويكفي حصول الداعي القلبيّ ، بأن يكون إتيانه لها بداعي القربة ، وقصد الانبعاث عن الأمر ، من دون فرق بين أوّل الصلاة وآخرها .

ولا يعتبر فيها التلفّظ ، كما لا يعتبر فيها الإخطار بالبال ، وإن اختار ذلك جمع ، إلّا أنّه لا دليل عليه . كلّ ذلك لعدم الدليل .

ولا يخلو داعي المصلّي للإتيان بالصلاة عن واحد من اُمور : إمّا أن يكون الخوف من النار ، والخشية من العقاب ، أو يكون الرغبة في الثواب وتحصيل الجنّة ، أو من باب شكر المنعم لما أفاض تعالى على عبده من النعم والإحسان ،

---

(١) لاحظ موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٤ : ٦ .

(٢) العروة الوثقى : ٢ : ٤٣٣ .

أو لأنّه عزّ وجلّ أهلٌ للعبادة.

ولمّا كانت الصلاة من العناوين القصديّة التي لا تتحقّق إلّا بقصد ذلك العنوان، فلا يقع الفعل خارجاً ما لم يكون العنوان مقصوداً، كأداء الدَّين مثلاً، فإنّه لا يتحقّق إلّا مع قصد دفع المال للدائن بقصد الأداء للدين؛ إذ يحتمل أن يكون دفعه بعنوان الهبة، أو الصدقة المستحبّة، وهكذا.

والحاصل: أن يعتبر في تحقّق الصلاة خارجاً كمركّب اعتباريّ، قصد الإتيان بها، فلا يكفي مجرّد وقوعها خارجاً مع الغفلة عن عنوانها وعدم القصد إليها.

والمقصود من القصد للصلاة قصد عنوانها في جميع الصلوات، واجبة ومندوبة، وقصد نوع الصلاة الواقعة تحت هذا الجنس، فيقصد عنوان الظهريّة ـ مثلاً ـ في صلاة الظهر، وهكذا، كما يلزم صدق عنوان الفرض والنفل، وأنّ الصلاة المأتيّ بها واجبة أو مستحبّة، والأداء والقضاء. نعم، لا يجب قصد عنوان القصر والتمام عند أداء الصلاة.

وبالجملة: إنّ هذا المركّب الاعتباريّ يتوقّف وجوده في الخارج على قصده، وقصد ما يكون دخيلاً فيه؛ لما عرفت من أنّه من العناوين القصديّة.

وكيفما كان، فإنّ الموجب لاعتبار توفّر النيّة في الصلاة يعود لكون الصلاة مركّباً اعتباريّاً من أجزاء، ولا يتحقّق هذا المركّب إلّا من خلال قصد النيّة والتقرّب بالعمل الصادر إلى الله سبحانه وتعالى.

ثمّ إنّه وقع الخلاف بين الأعلام في أنّه يعتبر في النيّة حصول النيّة الإخطاريّة، بمعنى حضور صورة العمل تفصيلاً في الذهن عند أوّل الإتيان به، كما هو المشهور بين المتقدّمين وبعض المتأخّرين، أم أنّه يكفي فيها النيّة الارتكازيّة، بأن يقصد الداعي الفعل مكتفياً بارتكازه في الذهن ولو لم يتصوّر صورة العمل تفصيلاً حال شروعه فيه، بحيث لو نبّه إليه انتبه وكان ملتفتاً لما يقوم به من فعل،

ومحيطاً بتفاصيله، كما عليه أكثر الأعلام المعاصرين، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى.

قوله ٢: «**وأمّا أنّه يلزم كون الباعث أمر الله سبحانه، فلأنّ ذلك لازم العباديّة المسلّمة بالضرورة**... إلخ».

يختلف حال المكلّف من حيث الداعي والباعث له لامتثال الصلاة، فقد يكون ذلك حذراً من العقوبة، أو طعماً في المثوبة، وقد يكون ذلك لرؤية المكلّف كمال الله الذاتيّ وأهليّته للعبادة.

وعلى أيّ حال، يلزم أن يكون باعث المكلّف حال الإتيان بالصلاة هو امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وتنفيذ أمره؛ لأنّ ذلك يعتبر شرطاً في صدق عنوان العبادة، فما لم يكن باعثه ذلك لم تصحّ العبادة، وهذا موضع اتّفاق بين علماء الإسلام.

وتنتفي عباديّة كلّ عمل عباديّ ـ كالصلاة مثلاً ـ متى كان الباعث على الإتيان به وفعله غرضاً دنيويّاً ـ كالرياء وطلب السمعة مثلاً، وغير ذلك ـ فإذا كان الدافع للإتيان بالصلاة هو طلب الرياء مثلاً حكم ببطلانها؛ لعدم تحقّق قصد القربة لله تعالى المانع من صدق عنوان العباديّة عليها، مضافاً لكون الرياء محرّماً في نفسه، ومبطل للعمل، ويشير إلى ذلك خبر[1] زرارة وحمران المذكور في المتن.

وتقريب دلالته على المدّعى من خلال حكمه عليه السلام على المرائي بالمشرك، وهذا يكشف عن كون العمل الصادر منه محرّماً، فإذا ثبتت حرمة الفعل كان ذلك موجباً للبطلان.

وقد تضمّن سنده المفضّل بن صالح، وهو ضعيف، ولا يكفي مجرّد رواية

---

(١) وقد عبّر عنها في بعض طبعات الكتاب بـ الصحيح، وهو على خلاف مقتضى الصناعة، والعصمة لأهلها.

ابن أبي عمير عنه لوثاقته .

وبالجملة : إنّه يعتبر في النيّة توفّر اُمور ثلاثة :

الأوّل : قصد القربة لله سبحانه وتعالى ؛ لما عرفت من تقوّم عباديّة أيّ عبادة بذلك .

الثاني : الخلوص فيها ، بمعنى عدم الرياء .

الثالث : أن ينوي الإسم الخاصّ للعبادة التي يريد الإتيان بها ، المميّز لها شرعاً إذا كان لها اسم ، كصلاة الصبح ، والظهر ، وصلاة العيد ، وصلاة جعفر الطيّار عليه السلام ، وصلاة الليل ، وهكذا .

قوله **٣** : « **وأمّا اعتبار التعيين في حالة إمكان وقوعها على وجهين ـ كصلاة الفجر ونافلتها ـ** . . . إلخ » .

لا يخفى أنّ التكليف الذي تشتغل به ذمّة المكلّف على نحوين :

الأوّل : أن يكون التكليف تكليفاً واحداً ، كما لو اشتغلت ذمّته بصوم شهر رمضان المبارك ، فإنّه لمّا كان شهر رمضان زمان لا يصلح أن يقع فيه صوم غيره ، كفى في تحقّقه وامتثاله الإتيان بذات العمل مع قصد الأمر ، ولذا لو نوى الصيام غداً متقرّباً لله تعالى كفى ذلك من دون حاجة للتعيين ، لكونه متعيّناً بنفسه .

الثاني : أن يكون التكليف الثابت في ذمّة المكلّف يقبل الانطباق على أكثر من واحد ، ويمكن أن يكون مصداقاً لأكثر من واحد ، كما في صلاة الفجر ونافلتها ، وصلاة الظهر ، وصلاة العصر ، وهكذا .

وهنا لا بدّ أن يراعي الممتثل عنوان العمل ، ويقصد تعيينه مقدّمة منه لتحقيقه خارجاً ، ولذا لو نوى الأربع ركعات أو الركعتين قربة لله تعالى من دون قصد عنوان الظهر ، أو العصر ، أو الفجر أو النافلة بطل العلم ، ولم يقع امتثالاً لشيء منهما .

والمتحصّل ممّا تقدّم : أنّه إذا كان العمل الصادر يتوقّف تحقّقه خارجاً على

قصد العنوان ، فلا يتحقّق بدون ذلك ، لزم قصده حينئذٍ .

نعم ، لو لم يكن للواجبين عنوان خاصّ يميّز أحدهما عن الآخر ، وكان الأمر متعلّقاً بذات العمل من دون خصوصيّة لأحدهما على الآخر ، لم يلزم قصد الخصوصيّة في مقام الأداء ، كما لو نذر نافلتين ، فإنّه يسوغ أداؤهما من دون تعيين كما لا يخفى .

قوله ٤ : « **وأمّا لزوم قصد الأداء أو القضاء عند الاشتغال بالقضاء ، فلعدم حصول التعيين**[1] ... إلخ » .

إذا كانت ذمّة المكلّف مشغولة بصلاتي ظهر ، إحداهما صلاة قضائيّة ، وأُخرى صلاة أدائيّة ، لزمه التعيين ، ومراعاة عنوان العمل ، وأنّ ما يأتي به هو صلاة الظهر الأدائيّة أو القضائيّة ، ولم يحدّد ذلك ، بطلت صلاته ، وإن تحقّق منه قصد القربة ؛ وذلك لأنّ كلّ واحد من الصلاتين الأدائيّة والقضائيّة عنوان مستقلّ لا بدّ أن يقصد ، ولو لم يكن المأتيّ به مصداقاً للمأمور به .

أمّا لو لم تكن ذمّة المكلّف مشغولة إلّا بصلاة واحدة ، وكانت مردّده بين الأداء والقضاء ، فإنّه لا يلزمه التعيين ؛ لأنّ المطلوب منه هو الإتيان بالمأمور به ، وهو متعيّن بإضافته إلى الباري سبحانه وتعالى ، ولا يوجد دليل معتبر على لزوم أكثر من ذلك فيه ، كقصد الأداء والقضاء مثلاً ، أو القصر والتمام .

وقد منع السيّد البروجرديّ ﵀ من أن يكون قصد العنوان بهذا المعنى معلّقاً على تعدّد الأمر ، بل إنّه لازم ولو لم يكن الأمر متعدّداً ؛ لأنّ صيرورة الصلاة صلاة ظهر ـ مثلاً ـ تتوقّف على القصد .

---

(١) اختلفت العبارة في الطبعة الأخيرة من الكتاب عن بعض الطبعات السابقة . نعم ، لم يوجب الاختلاف المذكور تغييراً في المعنى ، إنّما كان تجديداً لصياغة العبارة .

قوله ٥: «**وأمّا نيّتها ظهراً للمتردّد وهو في الصلاة إذا لم يأتِ بها قبلاً، فباعتبار أنّ الواقع لا يخلو**... إلخ».

إذا لم يصلِّ المكلّف الصلاة الأُولى من الصلوات المترتّبة ـ كصلاة الظهر مثلاً ـ وحصل له شكّ أثناء الصلاة في ما نواه، وأنّها صلاة الظهر أو صلاة العصر، لزمه البناء على أنّها صلاة الظهر، ولا يعتني بالشكّ؛ لأنّ الأمر لا يخرج عن احتمالين:

الأوّل: أن يكون قد نواها ظهراً منذ البداية، وقد حصل له الشكّ في ما نواه، فينويها ظهراً ويكملها، وتكون صلاته صحيحة؛ لأنّه لم يختلف بناؤه على كونها ظهراً، مع ما نواه منذ البداية لكونه قد نواها منذ البداية ظهراً، فذلك هو المطلوب.

الثاني: أن يكون قد نواها منذ البداية عصراً، وهو مطالب بالإتيان بصلاة الظهر، فيعدل من العصر إلى الظهر، للزوم العدول من الفريضة اللّاحقة إلى السابقة ما دام لم يأتِ بالسابقة، وتصحّ منه ظهراً.

نعم، لو كان قد صلّى الظهر وحصل له الشكّ أثناء أدائه للصلاة الثانية في أنّه نواها ظهراً أو عصراً، فيحكم هنا ببطلان صلاته الثانية، فيقطعها ويأتي بالصلاة من جديد بنيّة العصر، والسرّ في ذلك أنّه لو كان قد نواها منذ البداية ظهراً واقعاً، فلن يصحّ منه العدول إلى العصر؛ لعدم صحّة العدول من السابقة إلى اللّاحقة، بل يصحّ من اللّاحقة إلى السابقة، وعندها تجري قاعدة الاشتغال، فيلزمه الإتيان بصلاة العصر.

قوله ٦: «**وأمّا العدول في الموارد المذكورة، فمقتضى القاعدة عدم جوازه، فإنّ الأجزاء السابقة**... إلخ».

لا يخفى أنّ مقتضى القاعدة هو البناء على عدم جواز العدول من صلاة إلى صلاة أُخرى، وذلك هو مقتضى المغايرة بين الصلاتين، فإنّه يستوجب أن يكون الأمر المتعلّق بكلّ واحدة منهما مختلفاً عن الأمر المتعلّق بالأُخرى، وهذا يعني

أنّ الأمر المتعلّق بالأُولى يدعو إلى متعلّقه ، وهو الصلاة الأُولى ، والأمر المتعلّق بالثانية يدعو إلى متعلّقه ، وهو الصلاة الثانية ، ولا يكون كلّ واحد من الأمرين داعياً لمتعلّق الآخر . فلو أتى المكلّف بمتعلّق الأمر الثاني امتثالاً لمتعلّق الأمر الأوّل لم يقع الامتثال له ، وتبقى الذمّة مشغولة بمتعلّق الأمر الأوّل ، كما أنّ متعلّق الأمر الثاني لم يقع أيضاً .

نعم ، استثنى من عدم جواز العدول موارد :

منها : ما إذا كانت الصلاتان مترتّبتين ، كالظهر والعصر ، والمغرب والعشاء ، فإذا دخل في الثانية قبل أدائه الأُولى عدل ـ متى تذكّر ـ إليها ما دام لم يفت محلّ العدول . ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على المدّعى صريحة جدّاً . وقد رواها الكلينيّ ﵀ بطريقين[٢] ، في أحدهما محمّد بن إسماعيل ، وهو عنوان يطلق على جماعة ، ذكر السيّد الداماد ﵀ إثنا عشر شخصاً[٣] ، وربّما زاد بعضهم على ذلك .

وليس جميع من ذكر في طبقة واحدة ، كما أنّهم ليسوا من حيث الأهمّيّة سواء ، والمهمّ هو التعرّض لمحمّد بن إسماعيل الواقع في كثير من أسناد **الكافي** ، وهو الذي يروي عنه الكلينيّ ﵀ بدون واسطة ، وهو يروي عن الفضل بن شاذان .

والبحث يقع ضمن أُمور ثلاثة :

الأوّل : في تمييز محمّد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكلينيّ ﵀ في **الكافي** .

الثاني : شرح حاله من حيث الوثاقة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٩٠ ، الباب ١٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٢) الكافي : ٣ : ٢٩١ ، الحديث ١ .

(٣) الرواشح السماويّة : ٧٤ .

الثالث : في إمكانيّة تصحيح مرويّات الكلينيّ عنه ، لو بني على ضعفه .

الأمر الأوّل : وهو تمييزه

وقد تعدّدت الأقوال فيه ، **فقيل :** أنّه محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ المعروف بالبندقيّ ، **وقيل :** أنّه محمّد بن إسماعيل البرمكيّ صاحب الصومعة ، **وقيل :** أنّه محمّد بن إسماعيل بن بزيع .

وقد اختار أنّه النيسابوريّ ، المحقّق الداماد ، والسيّد التفرشيّ ، والقهبائيّ صاحب **مجمع الرجال** ، وغيرهم ، ومال إليه المحقّق الشيخ حسن صاحب **المعالم** في كتابه **منتقى الجمان**(١) ، وهو مختار بعض الأعاظم رحمه الله(٢) ، وبعض الأعيان قدس سره(٣) ، وبعض الأعلام رحمه الله(٤) .

واختار القول بأنّه البرمكيّ صاحب الصومعة الشيخ البهائيّ رحمه الله في كتابه **مشرق الشمسين**(٥) ، وصاحب **جامع الرواة**(٦) .

وأمّا كونه ابن بزيع ، فهو قول الشيخ عبد النبيّ الكاظميّ في كتابه **تكملة الرجال**(٧) ، وهو المذكور عن السيّد حسن الكاظميّ الصدر رحمه الله ، وقد ذكر عنه إقامة عشرة أدلّة على ذلك(٨) .

---

(١) الرواشح السماويّة : ١١٩ ، الراشحة ١٩ . نقد الرجال : ٤ : ١٣٨ ، الرقم ١٢٣ . مجمع الرجال : ٥ : ١٥٤ . منتقى الجمان : ١ : ٤٤ و ٤٥ ، الفائدة ١٢ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١٦ : ٩٦ ، الرقم ١٠٢٦٤ .

(٣) كتاب الطهارة : ١ : ٤٥ .

(٤) قاموس الرجال : ٩ : ١٠٨ .

(٥) مشرق الشمسين : ٧٥ .

(٦) جامع الرواة : ٢ : ٧١ .

(٧) تكملة الرجال : ١ : ١٣٧ ـ ١٤١ .

(٨) كتاب السيّد حسن الصدر البيان البديع في أنّ محمّد بن إسماعيل المبدوء في أسانيد »

ولم يجزم الفاضل السبزواريّ قدس سره فيه بشيء ، فالتزم في غير موضع من **الذخيرة** بالتوقّف ؛ لكونه مشتركاً بين الثقة وغيره ، وإن استضعف القول بكونه ابن بزيع[1] .

وأغرب الأقوال ، بل أضعفها ، هو القول الثالث ؛ لأنّه لا ينسجم مع طبقة محمّد بن إسماعيل بن بزيع ، حيث لا يتصوّر أن يروي عن الفضل بن شاذان ، وأن يروي عنه الكلينيّ رحمه الله بدون واسطة ، وإن نسب هذا القول لبعض الأجلّاء ، وحرّر في ذلك رسالة كما حكي ، إلّا أنّ الظاهر أنّ ذلك نتج عن وجود اشتباه أو خطأ في ملاحظة الأسناد .

ومنشأ الغرابة أُمور :

منها : إنّ ابن بزيع من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام ، وبقي لعصر الإمام الجواد عليه السلام ، ولم يبق لفترة الغيبة التي كان الشيخ الكلينيّ رحمه الله فيها ، فكيف يتصوّر أن يروي عنه الكلينيّ رحمه الله بدون واسطة !

وإن شئت قل : إنّ الذي يروي عنه الكلينيّ رحمه الله لا بدّ أن يكون حيّاً في زمان الإمام العسكريّ عليه السلام ليكون قد بلغ عصر الغيبة الذي عاش فيه الكلينيّ رحمه الله حتّى يروي عنه بلا واسطة ، وهذا لا يستقيم من رجل قد مات في حياة الإمام الجواد عليه السلام .

ومنها : إنّ تلامذة ابن بزيع ومن رووا عنه يروي عنهم الكلينيّ بواسطة ، فكيف يتصوّر أن يروي عن الأُستاذ بدونها ، فهو لا يروي عن إبراهيم بن هاشم ـ مثلاً ـ بدون واسطة ، بل يروي عنه الكلينيّ بواسطة ولده عليّ بن إبراهيم صاحب التفسير ، مع أنّ إبراهيم يروي عن ابن بزيع بدون واسطة .

وكذا يجري ذلك في عليّ بن مهزيار ، وأحمد بن محمّد بن عيسى ، وهكذا .

وتنحصر الشبهة حال العمد لتمييز الواقع في أسناد **الكافي** بين النيسابوريّ

« الكافي إنّما هو ابن بزيع ، ولم نعثر عليه .

(١) ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ : ٢٦ .

والبرمكيّ ، فإنّهما اللذان يتصوّر فيهما ذلك ، وينسجمان بحسب الطبقة .

نعم ، يمكن القبول بكون الواقع هو ابن بزيع إذا التزم بكون جميع مرويّات **الكافي** مرسلة ، وبني على وجود خطأ في الأسناد تقديماً وتأخيراً ، فالراوي هو الفضل عن محمّد ، وليس محمّد ، والبناء على مثل هذا الاحتمال من الصعوبة بمكان جدّاً ، فإنّ الموارد التي ذكرت لمحمّد بن إسماعيل في **الكافي** ، والتي تزيد على سبعمائة مورد ، تمنع من القبول به .

فهنا احتمالان :

الأوّل : أن يكون هو محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ :

وقد استند القائلون لكونه النيسابوريّ البندقيّ من خلال البناء على اتّحاد محمّد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكشّيّ ، مع محمّد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكلينيّ ، فإنّ الكشّيّ قد أورد في كتابه عدّة روايات عن محمّد بن إسماعيل ، وهو وإن لم يصرّح في بعضها بكونه النيسابوريّ ، إلّا أنّه صرّح بذلك في موضعين :

الأوّل : في ترجمة أبي يحيى الجرجانيّ ، قال : « ... ذكر محمّد بن إسماعيل بنيسابور ، أنّه هجم عليه محمّد بن طاهر ، فأمر بقطع لسانه ويده ورجليه »[١] .

الثاني : في ترجمة الفضل بن شاذان ، قال : « إنّه ذكر أبو الحسن محمّد بن إسماعيل البندقيّ النيسابوريّ ، أنّ الفضل بن شاذان نفاه عبدالله بن طاهر عن نيسابور بعد أن دعا به واستعلم كتبه »[٢] .

ولمّا كان العلمان : الكلينيّ والكشّيّ رحمهما الله متقاربين من حيث الزمان والطبقة ، بل قيل بمعاصرتهما ـ كما صرّح بذلك الشيخ البهائيّ رحمه الله ، ويشهد له رواية النجاشيّ عنهما بواسطتين ـ فتكون النتيجة أنّ من يروي عنه الكشّي رحمه الله هو الذي يروي

---

(١) رجال الكشّي : ٢ : ٨١٤ ، الرقم ١٠١٦ .

(٢) رجال الكشّي : ٢ : ٨١٨ ، الرقم ١٠٢٤ .

عنه الكلينيّ[١].

وتتوقّف تماميّة هذا التقريب على إحراز أمرين:

الأوّل: معاصرة الكشّيّ ﷺ لمحمّد بن إسماعيل النيسابوريّ، وعدم وجود واسطة بينهما في الرواية.

الثاني: أن يكون من يروي عنه الكشّيّ دائماً بعنوان محمّد بن إسماعيل، هو النيسابوريّ.

وقد جعل الدليل على الأوّل حكاية قوله في ترجمتي الجرجانيّ والفضل بن شاذان؛ إذ فهم القائلون بهذا الرأي معاصرته له.

وأمّا دليل الثاني، فجعل تماميّة دليل الأوّل، بمعنى أنّه بعد الفراغ عن إحراز المعاصرة، فإنّه يكون الذي يعتمد عليه دائماً في الرواية.

ولمنع أوّل الدليلين مجال، فإنّ العبارتين المحكيّتين عنه لا ظهور لهما في حصول المعاصرة والنقل عنه مباشرة، بل المستفاد منهما أنّه ينقل ما وصل إليه، وهو أعمّ من كونه قد وصله مباشرة، أو وصله بنقل ناقل، فقد قال في ترجمة الجرجانيّ: «وذكر محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ أنّه هجم عليه محمّد بن طاهر...»، وليس في هذا التعبير ما يكشف عن معاصرة ونقل منه مباشرة، بل كون النقل والحكاية أعمّ من الواسطة والمعاصرة واضح جدّاً.

ومثل ذلك يجري في ما ذكره في ترجمة الفضل بن شاذان، وقد تقدّم نقله، فإنّ أقصى ما يستفاد منه نقله لموقف قد جرى للفضل بن شاذان مع الوالي، وليس واضحاً أنّه ينقل عن راوي الحادثة وهو النيسابوريّ مباشرة، بل هو أعمّ، كما لا يخفى.

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٦: ٩٦، الرقم ١٠٢٦٤.

ولو رفعنا اليد عن عدم ظهور العبارتين في معاصرة الكشّي له ، فإنّ هناك مانعاً يمنع من القبول بالأمر الأوّل ، وهو عدم إحراز رواية النيسابوريّ عن الفضل ، فإنّه كيما يكون المقصود به في كلام الكلينيّ هو النيسابوريّ ، يلزم أن يحرز روايته عن الفضل ، وهذا يستوجب أن يكون من يحكي عنه الكشّيّ هو الراوي عن الفضل ، حتّى يحرز الاتّحاد ، وقد جعلوا طريق إحراز ذلك ظهور عبارة الكشّيّ في ترجمة الفضل ، في أنّ النيسابوريّ يروي عنه ، وليس في العبارة المذكورة ما يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد .

نعم ، لعلّ القائلين بذلك اعتمدوا على مقدّمة مطويّة لم يصرّح بها في كلماتهم ، وهي اتّحاد الشخصين بلداً ، فإنّ الفضل نيسابوريّ ، والبندقيّ كذلك ، فتكون إمكانيّة الرواية عنه والتلمّذ على يديه وارداً ومتصوّراً .

وهذا وإن لم يوجد ما يمنع عنه ، إلّا أنّه لا يكفي لقبوله مجرّد وجود الإمكان ، فإنّ البحوث الرجاليّة تعتمد على الوقوع والتحقّق .

وأمّا الأمر الثاني ، فإنّ المتتبّع لرجال الكشّيّ لا يجد له كثرة رواية عنه بالنحو الذي يريد أصحاب هذا القول تصوّره ؛ إذ الظاهر أنّ مرويّاته من القلّة بحيث لا تتجاوز أربع روايات أو قريب من ذلك .

وقرّب بعض الأساتذة (حفظه الله) أنّه النيسابوريّ من خلال أمرين :

الأوّل : إنّ النيسابوريّ من الشخصيّات المعروفة ، ويدلّ على ذلك قرينتان :

الأُولى : وروده في **رجال الكشّيّ** ، فقد ذكره في ترجمة الفضل بن شاذان ، كما ذكره في ترجمة أبي يحيى الجرجانيّ ، وكذا في ترجمة سلمان الفارسيّ ، وعليّ بن أبي حمزة الثماليّ ، وهو وإن لم يصرّح به في الأخيرين ، إلّا أنّه يعرف ممّا ذكره في ترجمة الفضل والجرجانيّ .

الثانية : لقد ذكره الشيخ رحمه الله في رجاله فيمن لم يرو عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام .

لا يقال: لو كان النيسابوريّ معروفاً لذكره الشيخ، وكذا النجاشيّ في فهرستيهما.

فإنّه يقال: إنّ الفهرستين قد صنّفا لتعداد المصنّفين من أصحابنا، ولمّا لم يكن للنيسابوريّ مصنّف لم يذكر فيهما.

الثاني: إنّ الظاهر من عبارة الشيخ ﵀ في كتابه **الرجال** هو تعيّن محمّد بن إسماعيل في النيسابوريّ، فقد ذكر في باب من لم يرو عنهم ﵈: «محمّد بن إسماعيل، يكنّى أبا الحسن، نيسابوريّ يدعى بندفر»[1]، فإنّ المستظهر منها أنّ محمّد بن إسماعيل الواقع في أسانيد الروايات، فإنّه قد ذكره مجرّداً من الألقاب، وهذا يعني أنّه من المعروفيّة بمكان، فلم يحتج إلى أن يحدّده بنسبته إلى بلده. وهذه شهادة مهمّة من الشيخ ﵀ لتعيينه، والعجيب عدم التفات الأصحاب لذلك[2].

ولا يذهب عليك أنّه إنّما احتاج للدليل الأوّل كما يوجد ما يرجّح تعيّن محمّد بن إسماعيل في النيسابوريّ على كونه البرمكيّ صاحب الصومعة، وإلّا فمجرّد معروفيّة شخص ما، لا توجب تعيّنه في المحتمل دون البقيّة. نعم، يغلب في كلمات بعض الأعاظم ﵀ جعل ذلك قرينة للانصراف في مثل هكذا موارد.

وكيفما كان، فإنّ القرينتين اللّتين أراد إحراز المعروفيّة منهما، لا تصلحان لذلك، فإنّ مجرّد إخبار النيسابوريّ عن أمر وقضيّة معيّنة، لا يكشف عن كونه معروفاً، خصوصاً وأنّ القضيّة المذكورة قضيّة ترتبط بالسلطة، ما يعني اطّلاع أغلب طبقات المجتمع عليها.

وأمّا الثانية، فلم يتّضح لي وجه دلالتها على المعروفيّة، فإنّ مجرّد ذكر الشيخ ﵀ له لا يعني أنّه من الأشخاص المعروفين. نعم، قد لا يكون مجهولاً، لكن لا يكون

---

(١) رجال الطوسي: ٤٤٠، الرقم ٣٠.

(٢) مجلّة فقه أهل البيت ـ العدد ١٥: ١٣٢.

بنحو من المعروفيّة الموجبة لانصراف الذهن إليه عند ذكره.

وأمّا الأمر الثاني، فليس فيه دلالة على التعيّن، فإنّ ذكر الشخص عند ترجمته مجرّداً، حالة طبيعيّة عند استعراض الأسماء، خصوصاً وأنّ هناك من يشاركه في نفس الإسم، فيعمد بعدها لعرض ما يكون موجباً لتميّزه من خلال نسبته إلى بلده ـ مثلاً ـ وهكذا، فليس تجريده من الكنى والألقاب عند ذكره، كاشفاً عن كونه متعيّناً ومتشخّصاً في شخصٍ مّا.

ثمّ إنّه لو سلّمنا بتماميّة ما ذكر تمييزاً لمحمّد بن إسماعيل، وأنّه النيسابوريّ، إلّا أنّ في البين مانعاً يمنع من ذلك، وهو رواية عبدالله بن محمّد بن عيسى، وهو من الطبقة السابعة، عن محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ، عن عبدالرحمن بن أبي هاشم، وأحمد بن الحسن الكوفيّ، وهما من الطبقة السادسة، ما يعني أنّ النيسابوريّ منها أيضاً، فقد جاء في كتاب **التوحيد** قال: حدّثنا أبي ﵀، قال: حدّثنا أحمد بن إدريس، عن محمّد بن أحمد، عن عبدالله بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ[١].

ومثل ذلك جاء في **بصائر الدرجات** أيضاً[٢]. فكيف يروي الكلينيّ ﵀ عنه بدون واسطة؟

وأُجيب عنه: بتعدّد المسمّين بهذا الإسم، خصوصاً وأنّ نيسابور نسبة إلى بلد، فلا مانع أن ينسب إليها أكثر من شخص، فلا يضرّ أن يكون الواقع في هذين السندين من يسمّى بذلك، وهو من نيسابور، وأنّ الذي يروي عنه الكلينيّ ﵀ كذلك[٣].

وما ذكر يتمّ لو أُحرز في كلمات الرجاليّين شخص آخر ينسب لنيسابور

---

(١) كتاب التوحيد: ٤٦١، الحديث ٣٥.

(٢) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد ﵈: ٨٤، الحديث ١٣.

(٣) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ٩: ٢٤١.

بهذا الاسم ، ولا مجال للقول بأنّه لم يذكر في كلماتهم كونه مهملاً ؛ لأنّ ذلك يستوجب وجود مثل هذا الاحتمال في كلّ مورد ، فإنّه احتمال سيّال .

والإنصاف إنّ الإسنادين المذكورين مشكلان جدّاً يوجبان التوقّف والجزم بكون المقصود بمحمّد بن إسماعيل في أسناد **الكافي** هو النيسابوريّ ، بل إنّ هذين السندين يقوّيان ما تقدّم ذكره من أنّ الوارد في كلام الكشّيّ مجرّد حكاية لما جرى ، ولعلّه من كتاب النيسابوريّ ، ولا يلزم منه المعاصرة ، فتأمّل .

نعم ، يمكن إحراز أنّ الراوي عن الفضل هو النيسابوريّ ببيان آخر ، حاصله : إنّ القضيّة التي ذكرها الكشّيّ في ترجمة الفضل قضيّة مرتبطة بالفضل ، فلابدّ وأن يكون ناقلها شخص معاصر للفضل .

وهذا يعني أنّ محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ ـ الحاكي للقصّة ـ يرويها معاصرةً ، وليس نقلاً ، وهذا يساعد على كونه أحد تلامذة الفضل .

ومن تلامذة الفضل بن شاذان ، عليّ بن محمّد بن قتيبة ، المعروف بالقتيبيّ ، وهذا قد روى عنه الكشّيّ بلا واسطة ، فيدلّ ذلك على رواية الكشّيّ عن تلامذة الفضل بدون واسطة ، فيتعيّن رواية الكشّيّ عن محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ .

وعندها يضمّ لهذا التقريب ما ذكر في كلمات الأعلام من تقارب عصري الكشّيّ والكلينيّ ، أو تعاصرهما ، فيمكن رواية الكلينيّ عن محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ .

وهذا البيان وإن كان حسناً ، إلّا أنّه لا يثبت أنّ جميع مرويّات الكشّيّ عن محمّد بن إسماعيل هي عن النيسابوريّ كما أُريد ، ليكون المقصود به دائماً في كلمات الكلينيّ أيضاً ، بل إنّ أقصى ما يفيده هو رواية الكشّيّ عن محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ ، وكذا رواية الكلينيّ عنه .

مضافاً إلى أنّه لا يخرج عن كونه مجرّد إمكانيّة الرواية ، ولا دلالة فيه لوقوع

الرواية ، وقد عرفت أنّ المعتبر في المطالب الرجاليّة هو واقعها وليس مجرّد إمكانها .

وقد تحصّل ممّا تقدّم أنّ الوجه الذي ذكر في كلمات القائلين بتعيّن محمّد بن إسماعيل في أسناد **الكافي** في النيسابوريّ ليس ناهضاً لذلك .

الثاني : أن يكون محمّد بن إسماعيل ، هو البرمكيّ .

المعروف بصاحب الصومعة ، وقد استند القائلون بأنّه هو الواقع في أسناد **الكافي** إلى أمر واحد ، وهو ملاحظة عدد الوسائط بين بعض الأفراد وبين الكلينيّ من جهة ، وبينهم وبين البرمكيّ من جهة أُخرى ، ومن ثمّ مقايسة الجهتين إلى بعضهما ليتّضح توافق عصر الكلينيّ ﵀ مع عصر محمّد بن إسماعيل البرمكيّ ، فيكون هو الواقع في أسناد **الكافي** .

وقد ذكر لذلك نماذج أربعة :

أحدها : إنّ المعروف رواية النجاشيّ عن الكلينيّ بواسطتين ، وروايته عن محمّد بن إسماعيل البرمكيّ بثلاث وسائط ، فيتعيّن أن يكون الذي يروي عنه الكلينيّ هو البرمكيّ .

أمّا روايته عن الكلينيّ بواسطتين ، فقد ذكر ﵀ في ترجمة الكلينيّ ، أنّه يروي كتبه كلّها عن جماعة من شيوخه : محمّد بن محمّد ، والحسين بن عبيدالله ، وأحمد بن عليّ بن نوح ، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه[١] .

وأمّا روايته عن البرمكيّ ، فقد جاء في ترجمته : « أخبرنا أحمد بن عليّ بن نوح ، قال : حدّثنا الحسن بن حمزة ، قال : حدّثنا محمّد بن جعفر الأسديّ ، عن محمّد بن إسماعيل بكتابه »[٢] .

---

(١) رجال النجاشي : ٣٧٧ ، الرقم ١٠٢٦ .

(٢) رجال النجاشي : ٣٤١ ، الرقم ٩١٥ .

ثانيها: إنّ الشيخ الصدوق رحمه الله يروي عن الكلينيّ بواسطة واحدة، وهو يروي عن البرمكيّ بواسطتين، فيكون الذي يروي عنه الكلينيّ هو البرمكيّ، فبالنسبة لروايته عن الكلينيّ فقد جاء في **كمال الدين** في باب ما أخبر به أبو جعفر عليه السلام، قوله: «حدّثنا محمّد بن عصام رضي الله عنه، قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكلينيّ»[١].

وأمّا بالنسبة لروايته عن البرمكيّ، فقد جاء في فواتحه: «حدّثنا عليّ بن أحمد، قال: حدّثنا محمّد بن أبي عبدالله الكوفيّ، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكيّ»[٢].

ثالثها: رواية الكشّيّ عنه: مرّة بواسطة، وأُخرى بدون واسطة، ولمّا كان الكشّيّ قريباً من عصر الكلينيّ، بل قد قيل أنّه معاصر له، فيكون من يروي عنه الكشّيّ بلا واسطة يروي عنه الكلينيّ كذلك.

وقد قيل بمنع رواية الكشّي عنه بلا واسطة، وإنّ الموجود هو روايته عنه مع الواسطة[٣].

ومع تماميّة المنع المذكور لن يكون النموذج الثالث تامّاً في إثبات المدّعى.

رابعها: إنّ من الثابت هو معاصرة محمّد بن جعفر الأسديّ المعروف بأبي عبدالله للبرمكيّ، كما أنّ من الثابت معاصرته للشيخ الكلينيّ أيضاً؛ لأنّه توفّي قبل وفاة الكلينيّ بقريب من ستّة عشر سنة، فعندها يثبت أنّ البرمكيّ معاصر للكلينيّ، ما يجعل روايته عنه ممكنة.

وأُجيب عنه:

أوّلاً: بأنّ أقصى ما يستفاد من الوجه المذكور هو الإمكان وليس الوقوع،

---

(١) كمال الدين: ٣٢٧، الحديث ٧.

(٢) كمال الدين: ٧٣.

(٣) الفوائد الرجاليّة للكجوري الشيرازي: ١٣٤.

ومن المعلوم أنّ البحث الرجاليّ يدور مدار الوقوع وليس مجرّد الإمكان.

ثانياً: إنّ الكلينيّ مع أنّه قد أكثر النقل عن محمّد بن إسماعيل في **الكافي**، إلّا أنّه لا يوجد ولا مورد واحد نصّ فيه على أنّه البرمكيّ[١].

هذا، وقد تضمّنت كلمات المانعين عن كونه البرمكيّ ذكر موانع:

الأوّل: إنّ ملاحظة الأسناد يكشف عن أنّ طبقة البرمكيّ تختلف عن طبقة الكلينيّ، وذلك يمنع أن يروي الكلينيّ عنه بدون واسطة، فإنّ المتابع لها يجد أنّ الكلينيّ رحمه الله يروي عن البرمكيّ إمّا بواسطة محمّد بن جعفر الأسديّ، أو بواسطة محمّد بن أبي عبدالله، وهذا في موارد كثيرة.

وفيه: إنّ مجرّد كون الكلينيّ رحمه الله يروي عنه بواسطة لا يمنع أن يروي عنه مباشرة، وهذا ليس عزيزاً على من خبر الأخبار. نعم، لو قيل: أنّ البرمكيّ ليس معاصراً للكلينيّ، بل كان متقدّماً عليه، كان ذلك مانعاً من روايته عنه، وأمّا مع ثبوت المعاصرة ـ كما أُشير لذلك قبل قليل ـ فلا يوجد ما يمنع أن يروي عنه. ويشهد للإمكان المذكور رواية الكشّيّ المعاصر للشيخ الكلينيّ رحمه الله عن البرمكيّ مباشرة، كما ذكر ذلك الشيخ البهائيّ رحمه الله[٢].

الثاني: ما جاء في كلام السيّد التفرشيّ رحمه الله في **حاشية نقد الرجال** من أنّ البرمكيّ ممّن لقي أصحاب أبي عبدالله الصادق عليه السلام[٣]، كما يظهر ذلك من فهرست النجاشيّ في ترجمة عبدالله بن داهر[٤].

وهو عجيب، فإنّ مقتضاه أن لا تزيد الوسائط بين البرمكيّ وبين الإمام

---

(١) سماء المقال: ١: ٤٩٠.

(٢) مشرق الشمسين: ٢٧٦.

(٣) نقد الرجال: ٤: ١٤٠، في الحاشية.

(٤) رجال النجاشي: ٢٢٨، الرقم ٦٠٢.

الصادق عليه السلام على واسطتين ، مع أنّ المتابع للأخبار يجد أنّ الوسائط بينهما لا تقلّ عن خمس وسائط .

على أنّه لو كان كما ذكر ، فما هو السبب الذي منع الشيخ رحمه الله ، وكذا العلّامة وابن داود رحمهما الله أن يذكروه في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام .

وقد عدّ صاحب **جامع الرواة** رواية محمّد بن إسماعيل البرمكيّ عن عبدالله بن داهر ، إمّا اشتباهاً من النجاشيّ ، أو نسّاخه ؛ لأنّ محمّد بن يعقوب قد روى عن محمّد بن أبي عبدالله ، عن محمّد بن إسماعيل بثلاثة وسائط عن أبي جعفر الثاني عليه السلام ، وبأربعة وسائط عن الرضا عليه السلام ، وبستّة وسائط عن أبي عبدالله عليه السلام ...[1] .

الثالث : ما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله من أنّه لم يرو محمّد بن إسماعيل البرمكيّ ولا رواية عن الفضل بن شاذان ، وهذا يثبت أنّه غير من يروي عن الفضل جزماً[2] .

ولم يتّضح وجه الجزم المذكور ؛ إذ أنّ الوارد في الأسناد غالباً هو محمّد بن إسماعيل ، وهو كما يحتمل انطباقه على النيسابوريّ ، يحتمل انطباقه على البرمكيّ ، وليس في البين ما يوجب الجزم بأحدهما ، بل الأمر يعتمد على ملاحظة ما يوجب التعيين والتمييز . هذا أوّلاً .

ثانياً : إنّ نفي وجود رواية له عنه تحتاج إلى دليل ، ومجرّد تعيّن الراوي عن الفضل في النيسابوريّ لا ينفي احتمال كونه البرمكيّ ، وبالتالي تبقى احتماليّة كون الراوي عنه هو البرمكيّ واردة .

والحاصل : إنّ الإمكان لكون الواقع في الأسناد هو البرمكيّ موجود ، كإمكان كونه النيسابوريّ ، والمانع في كلّ منهما مفقود ، إلّا أنّ الجزم بتعيّن أحدهما دون الآخر من الصعوبة بمكان . نعم ، قد يدّعى أنّه خصوص البرمكيّ وليس النيسابوريّ ،

---

(١) جامع الرواة : ٢ : ٧١ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١٦ : ٩٨ .

على أساس أنّ البرمكيّ أكثر معروفيّة من النيسابوريّ ، حتّى أنّه قد نصّ على توثيقه دون النيسابوريّ ، ومع البناء على مختار بعض الأعاظم ﵀ من الانصراف في مثل هكذا موارد لمن يكون مشهوراً ، يتعيّن فيه .

وهذا وإن كان قويّاً ، إلّا أنّ الجزم به لا يخلو عن صعوبة ، فلا مناص من التوقّف .

الثاني : شرح حاله من حيث الوثاقة .

ثمّ إنّه لو بني على تمييز محمّد بن إسماعيل وتشخّصه ، فهل يمكن البناء على وثاقته ، والاعتماد على مرويّاته ؟

يقع الكلام تارة في البرمكيّ ، وأُخرى في النيسابوريّ .

أمّا البرمكيّ :

فقد ذكره النجاشيّ في رجاله ، ونصّ على كونه ثقة ، قال في ترجمته : « محمّد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكيّ ، المعروف بصاحب الصومعة ، أبو عبدالله ، سكن قم وليس أصله منها ، ذكر ذلك أبو العبّاس بن نوح ، وكان ثقة مستقيماً . له كتب منها كتاب التوحيد »[١] .

وضعّفه ابن الغضائريّ ، فقال : « محمّد بن إسماعيل البرمكيّ ، أبو جعفر المعروف بصاحب الصومعة ، ضعيف »[٢] .

وحكم بعض الأعاظم ﵀ بوثاقته ؛ لمختاره من عدم ثبوت نسبة كتاب الضعفاء لابن الغضائريّ[٣] .

وكذا قد يلتزم بذلك من يقول بثبوت النسبة ، لكنّه يبني على أنّ تضعيفاته

---

(١) رجال النجاشي : ٣٤١ ، الرقم ٩١٥ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ٩٧ ، الرقم ٣١ .

(٣) معجم رجال الحديث : ١٦ : ١٠٢ .

حدسيّة وليست حسّيّة.

ووفقاً لما ذكر في محلّه من ثبوت نسبة الكتاب لابن الغضائريّ، وأنّه لا مانع من البناء على التضعيفات الواردة فيه، فعندها سوف تقع المعارضة بين توثيق النجاشيّ وتضعيفه، والنتيجة البناء على عدم مقبوليّة مرويّاته وفقاً لما يقرّر في محلّه من علاج للمعارضة المذكورة.

النيسابوريّ:

وهذا لم يرد فيه توثيق خاصّ، إلّا أنّه قد يعمد إلى توثيقه استناداً لبعض التوثيقات العامّة:

منها: وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب المذكور.

ولا يخفى أنّ الوجه المذكور يشكّل قياساً منطقيّاً من الشكل الأوّل، كبراه: وثاقة جميع من وقع في أسناد كتاب **الكامل**، وصغراه: لمّا كان النيسابوريّ من الواقعين في أسناد الكتاب، يبنى على وثاقته.

ومنها: تصحيح مجموعة من الفقهاء ـ كالعلّامة ﵀ ـ روايات كثيرة قد وقع في طريقها، بل في **المعراج**: إطباق الأصحاب على الحكم بصحّة حديثه إلّا ابن داود[1]. ويمكن تقريبه بأحد بيانين:

الأوّل: يتّفق الجميع على عمل العلّامة الحلّيّ ﵀ بتنويع الأحاديث من خلال تربيعها؛ لكونه صاحب المنهج المذكور، أو لأنّه قد أخذه من أُستاذه ابن طاووس.

ومن المعلوم أنّ هذا المنهج يقوم على الدراسة الرجاليّة لحال الرواة، كما يقرّر أنّهم ثقات أو لا، ومتى وجدنا أنّه ﵀ قد حكم على رواية بأنّها صحيحة السند،

---

(١) مجلّة فقه أهل البيت ـ العدد ١٥: ١٣٣.

فإنّ ذلك يكشف عن وثاقة جميع رواتها.

والإشكال على مثل هذا التصحيح ببناء العلّامة ﵀ في التصحيح على مسلك العدالة، كما يرد في كلمات بعض الأعاظم ﵀، ممنوع بما ذكرناه في محلّه، وتمّت ملاحظة الموارد التي ادّعي عمله ﵀ فيها بأصالة العدالة، وأشرنا إلى عدم ظهورها في ذلك.

الثاني: إنّ دعوى الإطباق الموجود في كلام صاحب **المعراج** تكشف عن إجماع الطائفة على العمل بمرويّاته، وهذا يشير إلى وثاقته.

والإنصاف صعوبة الجزم بهذا الوجه لو لم يكن المنع أوضح، فتأمّل.

ومنها: ما جاء في كلمات غير واحد من الأعلام ـ كصاحب **منتقى الجمان**، وبعض الأعاظم ﵀ ـ من أنّ إكثار الكلينيّ ﵀ الرواية عنه، شهادة بحسن حاله[١].

وفي الوجه المذكور احتمالان:

أحدهما: أن يكون منشأه دلالة عبارة الكلينيّ ﵀ في ديباجة الكتاب على اعتبار جميع روايات كتابه، ما توجب البناء على وثاقة جميع من وقع فيه، أو لا أقلّ وثاقة بعض الرواة الواقعين فيه؛ لأنّه من الصعب جدّاً أن يحرز الكلينيّ ﵀ قرينة توجب الوثوق بصدور الروايات لكلّ رواية رواية، وهذا يعني أنّ بعض القرائن التي كانت توجب الصدور هي وثاقة رواتها، فمن أكثر الكلينيّ النقل عنه فذلك لثبوت وثاقته عنده، وجعل ذلك قرينة لصدور مرويّاته.

ثانيهما: أن يستكشف من كثرة نقل الكلينيّ ﵀ عنه اعتماده عليه؛ لكونه ثقة عنده، وإلّا لم يكثر النقل عنه، حتّى ذكر بعض الأعاظم ﵀ أنّ مرويّاته عنه قد بلغت سبعمائة وستّين رواية[٢].

---

(١) منتقى الجمان: ١: ٤٥. جامع الرواة: ٢: ٧٢. الفوائد المدنيّة: ٣٦٨.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٦: ٩٠، الرقم ١٠٢٦١.

تصحيح طريق الكلينيّ للفضل بن شاذان.

وقد حاول بعض مشايخنا (دام ظلّه) تصحيح طريق الشيخ الكلينيّ ﵀ إلى الفضل بن شاذان، مع وجود محمّد بن إسماعيل، دونما حاجة لتمييزه وأنّه النيشابوريّ أو البرمكيّ، فضلاً عن الحاجة إلى إثبات وثاقتهما، وقد اعتمد في ذلك على أنّ روايات الكلينيّ ﵀ عن الفضل بن شاذان لا تنحصر في طريق محمّد ابن إسماعيل، فإنّ الذي يفهم من كلام الشيخ ﵀ في **المشيخة** أنّ للكلينيّ طريقاً آخر إلى جميع روايات الفضل بن شاذان التي رواها في **الكافي**. قال الشيخ ﵀: «من جملة ما ذكرته عن الفضل بن شاذان ما رويته بهذا الإسناد: عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه. ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان»[١].

وقال في موضع آخر: «ما ذكرته عن الفضل ما رويته بهذا الإسناد: عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان»[٢].

فهنا طريقان:

الأوّل: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.

الثاني: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان.

وقد أشار الكلينيّ ﵀ لكلّ واحد من الطريقين مستقلّاً؛ لما هي عادته من الاكتفاء بطريق واحد، وهذا يكشف عن تعدّد طرقه ﵀ لروايات الفضل، بينها ما هو صحيح، فيمكن الاعتماد على مرويّات محمّد بن إسماعيل الواردة في **الكافي**[٣].

أقول: ما ذكر هو أحد محتملين متصوّران في أسانيد **الكافي** المزدوجة الكثيرة التي تكون بالنحو التالي: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه. ومحمّد بن إسماعيل،

---

(١) تهذيب الأحكام: ١٠: ٤٨ (المشيخة). الاستبصار: ٤: ٣١٥ (المشيخة).

(٢) الاستبصار: ٤: ٣٤١ (المشيخة).

(٣) أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ٢: ٤٥٤ و ٤٥٥.

عن الفضل بن شاذان ، عن ابن أبي عمير . . . إلخ ، والمحتملان المتصوّران هما :

الأوّل : أن يكون المقصود رواية الشيخ الكلينيّ ﵀ عن ابن أبي عمير ـ مثلاً ـ بطريقين ، وهما : عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، والآخر : الكلينيّ ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن ابن أبي عمير .

وهذا هو الذي فهمه معظم الأعلام ، ولهذا وقع البحث بينهم في تحديد المقصود بمحمّد بن إسماعيل الذي هو شيخ الكلينيّ ، وتلميذ الفضل بن شاذان ، كما وقع البحث في وثاقته .

الثاني : أن يكون التعدّد في الطريق لعليّ بن إبراهيم وليس للكلينيّ ، بمعنى أنّ الكلينيّ ﵀ يروي عن عليّ بن إبراهيم ، وهو يروي بطريقين : مرّة عن أبيه ، وأُخرى عن محمّد بن إسماعيل ، وهما يرويان عن الفضل بن شاذان ، وهذا ما فهمه الشيخ ﵀ في **مشيخة التهذيب** ، كما حكينا كلامه ﵀ في ما تقدّم .

ومن الواضح أنّه وفقاً لهذا الاحتمال لن يكون الفضل أُستاذاً للكلينيّ ﵀ ، وإنّما سوف يكون أُستاذاً لعليّ بن إبراهيم ، كما لا يخفى .

وهناك مواقع تمنع من القبول بالاحتمال الثاني :

منها : إنّ ورود كلمة (جميعاً) بعد الفضل بن شاذان في تلك الأسانيد ، وقبل ذكر ابن أبي عمير ، شاهد على أنّ الراوي عن ابن أبي عمير اثنان ، وهما : إبراهيم ابن هاشم ، والفضل بن شاذان ، وهذا يدلّ على صحّة الاحتمال الأوّل دون الثاني ؛ لأنّه لو كان الاحتمال الثاني متصوّراً للزم أن تكون كلمة (جميعاً) بعد محمّد بن إسماعيل ، وليس بعد الفضل بن شاذان ؛ لأنّ مفادها حينئذٍ كون الراويين يرويان عن الفضل ، فلاحظ .

ويؤيّد ما ذكر ، بل يدلّ عليه ، عرض الكلينيّ السند المزدوج بطريقة أُخرى ، هي : محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان . وعليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ،

عن ابن أبي عمير[١]، فإنّ مقتضى الاحتمال الثاني أن يكون محمّد بن إسماعيل راوياً عن عليّ بن إبراهيم، وهو خلاف ما ذكر قبل قليل من روايته عنه.

ومنها: إنّ اللازم من التفسير الثاني أن يكون إبراهيم بن هاشم تلميذاً للفضل بن شاذان، وأنّه يروي أحاديث ابن أبي عمير بواسطته، وهذا يلزم منه أنّ كلّ ما رواه إبراهيم بن هاشم مباشرة عن ابن أبي عمير يكون مرسلاً، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لما هو الثابت من أنّ ابن أبي عمير من مشايخ إبراهيم بن هاشم، وفقاً لما جاء في فهارس الأصحاب، ما يمنع أن يروي عنه بواسطة الفضل أو غيره.

ويلزم منه أيضاً البناء على شيخوخيّة محمّد بن إسماعيل لعليّ بن إبراهيم القمّيّ، كما أشرنا لذلك قبل قليل، مع أنّ المستفاد من فهارس الأصحاب كونه شيخاً للكلينيّ، وليس شيخاً لعليّ بن إبراهيم.

ووفقاً لما ذكرنا، يتّضح أنّ مرويّات الكلينيّ ﵀ عن الفضل بن شاذان منحصرة في طريق محمّد بن إسماعيل، ولمّا لم يحكم بوثاقته، فلا مناص عن البناء على سقوطها عن الحجّيّة، وأنّه لا مجال لتصحيحها بالوجه المذكور[٢].

ثمّ إنّ وجود محمّد بن إسماعيل في سند الرواية، لا يمنع من الاستناد إليها وذلك لوجود طريق آخر لها لا يشتمل على محمّد بن إسماعيل.

ولو منع عن قبوله لاشتماله على إبراهيم بن هاشم، وهو ممّن لم ينصّ على توثيقه في كلمات القدماء؛ أمكن الاعتماد على طريق آخر، وهو طريق الصدوق ﵀ إليها في كتابه **العلل**.

قوله ٧: «**وأمّا العدول إلى السابقة من القضائيّتين، فلكونه مقتضى عموم**

---

(١) ورد مثل هذا التعبير في موارد عديدة من الكافي: ١: ٤٠٩ و: ٢: ٦٦٢ و: ٣: ٦٣ و: ٤: ٢٦٢.

(٢) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ٩: ٢٦٠ ـ ٢٦٢ (بتصرّف).

التعليل في الصحيحة ... إلخ » .

من الموارد التي تستثنى في جواز العدول من فريضة إلى فريضة أُخرى ما إذا كانت ذمّة المكلّف مشغولة بصلاتين أو أزيد قضاءاً ، فشرع في الصلاة اللّاحقة قبل أداء الصلاة السابقة ، فإنّه يعدل إلى السابقة مع عدم تجاوز محلّ العدول ، كما لو كانت ذمّته مشغولة بصلاة الصبح والظهر قضاءً ، ودخل في صلاة الظهر وتذكّر أنّه لم يأت بصلاة الصبح ، ولم يتجاوز محلّ العدول ، فإنّ عليه العدول لصلاة الصبح .

ويدلّ على ذلك التعليل الوارد في ذيل صحيح زرارة المتقدّم في الفرع السابق ، وهو قوله عليه السلام : « **فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ** »[1] ، فإنّ هذا التعليل يفيد مشروعيّة العدول في كلّ ما يمكن أن يكون قائماً مقام الآخر ، إلّا ما استثناه الدليل .

ثمّ إنّ العدول في هذا المورد لازم ، فيجب عليه العدول ؛ وذلك لأنّ المستفاد من أدلّة وجوب القضاء ثبوت أحكام الأداء له أيضاً ، فقد تضمّنت النصوص أنّه يقضي ما فات كما فات ، ما يعني ثبوت عين أحكام الأداء للقضاء ، وبما أنّه يجب العدول في الأداء في المترتّبتين ، لزم ذلك في القضاء أيضاً .

أمّا في الصلاتين غير المترتّبتين ، فإنّه لا يجب العدول ؛ لعدم شمول أدلّة القضاء لها ، وإنّما يجوز له العدول .

قوله ٨ : « **وأمّا جوازه في المورد الأخير ، فلكونه مقتضى عموم التعليل ، بل يستفاد ذلك من** ... إلخ » .

من الموارد المستثناة من جواز العدول من صلاة إلى صلاة أُخرى ، ما إذا دخل المكلّف في صلاة حاضرة ، وعلم في أثنائها أنّ عليه صلاة فائتة ، فعليه أن يعدل

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٩١ ، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

من الصلاة الأدائيّة إلى الصلاة القضائيّة ما دام لم يفت محلّ العدول ، فلو كان يصلّي صلاة الظهر وعلم أنّه لم يصلِّ صلاة الصبح ، ولم يفت محلّ التدارك ، جاز له العدول من الظهر إلى الصبح ، ويدلّ على ذلك عموم التعليل المذكور في ذيل صحيحة زرارة المتقدّمة ، بل يمكن استفادة ذلك من بعض فقرات الصحيحة ، فقد جاء فيها : « **وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ ذَكَرْتَ الْعَصْرَ ، فَانْوِهَا الْعَصْرَ ، ثُمَّ قُمْ فَأَتِمَّهَا رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ تُسَلِّمُ ، ثُمَّ تُصَلِّي الْمَغْرِبَ** »[1] .

وكذا قوله عليه السلام : « **فَإِنْ كُنْتَ قَدْ نَسِيتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حَتّىٰ صَلَّيْتَ الْفَجْرَ ، فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ ، وَإِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا وَأَنْتَ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولىٰ ، أَوْ فِي الثَّانِيَةِ مِنَ الْغَدَاةِ ، فَانْوِهَا الْعِشَاءَ ، ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْغَدَاةَ** »[2] .

وأمّا القول بجواز العدول وليس وجوبه ؛ لأنّه لم يدلّ شيء على وجوب تقديم القضاء على الأداء ، بل المكلّف مخيّر إن شاء قدّم الأداء ، وإن شاء قدّم القضاء .

قوله **٩** : « **وأمّا تخصيص جواز العدول بالموارد المذكورة وعدم جوازه في غيرها ـ كالعدول من** ... إلخ » .

قد عرفت في مطلع الفرع السادس أنّ مقتضى القاعدة هو عدم جواز العدول من فريضة إلى فريضة أُخرى ؛ لأنّهما متغايرتان ، وهذا يعني أنّ الأمر الوارد في كلّ منهما يطلب متعلّقاً مغايراً للأمر الذي يطلبه الآخر ، فلا يمكن أن يقوم متعلّق أمر مقام متعلّق أمر آخر .

تكبيرة الإحرام

تسمّى تكبيرة الافتتاح ، وهي أوّل الأجزاء الواجبة في الصلاة ـ بناءً على أنّ النيّة شرط ، أمّا لو قيل أنّها جزء ، فسوف تكون ثاني الأجزاء ـ كما يستفاد ذلك

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٩١ ، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

من نصوص عديدة تضمّنت أنّ الصلاة أوّلها التكبير، أو افتتاحها التكبير، أو تحريمها التكبير، وآخرها التسليم. ومتى أدّاها المصلّي فقد حرمت عليه جميع منافيات الصلاة المذكورة في باب قواطع الصلاة، كما حرم عليه قطع الصلاة. نعم، لو لم يتمّها جاز له قطعها متى شاء، ولم يحرم عليه شيء من المنافيات.

وعلى أيّ حال، فالحديث عنها ضمن الفروع التي تعرّضها المصنّف (حفظه الله).

قوله ١: «**أمّا وجوب التكبير للصلاة، فيكفي لإثباته الضرورة في الإسلام، وتدلّ عليه طوائف**... إلخ».

اتّفق العلماء جميعاً على وجوب تكبيرة الإحرام في الصلاة، حتّى عدّ ذلك من ضروريّات الإسلام، ويدلّ عليه مضافاً لكونه أمراً ضروريّاً، نصوص عديدة، منها ما ورد في مَن نسي التكبيرة، كما في صحيحة زرارة المذكورة في المتن[1]. ودلالتها على المدّعى واضحة؛ إذ لو لم تكن التكبيرة واجبة في مبتدأ الصلاة لم يلزمه الإمام عليه السلام بالإعادة، فلاحظ.

قوله ٢: «**وأمّا كون الصيغة «الله أكبر» ولا تجزي ترجمتها أو مرادفها أو تغيير هيئتها بالرغم من أنّ**... إلخ».

يتعرّض المصنّف إلى بيان صورة تكبيرة الإحرام، وقد ذكر تبعاً للأعلام أمرين:

الأوّل: بيان صورتها وهي أن يقول: «الله أكبر».

الثاني: أنّه لا يجزي تغييرها أو استبدالها بشيء مرادف لها حتّى لو كان ترجمتها، فلا يجزي أن يقول ـ مثلاً ـ: الرحمن أكبر، أو الرحيم أعظم، أو ما شابه ذلك.

أمّا الأمر الأوّل، فالمذكور أنّه لا خلاف بين المسلمين قاطبة أنّ الواجب هو الإتيان بالتكبيرة بهذه الصورة، من دون تبديل أو تغيير، وقد استدلّ لذلك مضافاً

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ١٣، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، الحديث ١.

للإجماع المدّعى بخبرين، وهما مرسل الصدوق ﷺ: «**كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَتَمَّ النَّاسِ صَلَاةً وَأَوْجَزَهُمْ، كَانَ إِذَا دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ قَالَ: اللهُ أَكْبَرُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ**»[١]، بضميمة ما ورد عنه ﷺ: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[٢]. وخبر **المجالس**[٣]، إلّا أنّهما ضعيفا السند والدلالة، فلا يصلحان للمدّعى.

ولذا ذكر المصنّف أنّه لمّا لم يوجد في النصوص ما يشير إلى اعتبار الكيفيّة المخصوصة، وأقصى ما يستفاد منها هو اعتبار أصل التكبير، لكن دون تحديد لبيان كيفيّة فيه، ومع الشكّ في اعتبار كيفيّة وشرطيّة كيفيّة ما، فالمرجع إلى أصالة البراءة القاضية بعدم اعتبار كيفيّة خاصّة، وهذا يعني أنّه لا يعتبر فيها كيفيّة معيّنة، فيجوز الإتيان بالتكبيرة بأي كيفيّة كانت.

إلّا أنّه لا تصل النوبة للتمسّك بالأصل العمليّ، ولا بالنصوص الدالّة على مطلق التكبير وبيان اعتبار أصله، لأنّنا نتمسّك بإرتكاز المتشرّعة القائم على أنّ تكبيرة الإحرام تكون بهذه الكيفيّة وبهذه الصورة، ولا ريب في كون هذا المرتكز المتشرّعيّ قد وصل إلينا يداً بيد من الشارع المقدّس، فيثبت المطلوب.

هذا، وقد استدلّ بعض الأعاظم ﷺ على المدّعى بصحيحة حمّاد الطويلة، والتي تضمّنت بيان كيفيّة الصلاة، وقد جاء فيها: «**وَاسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعاً لَمْ يَحرِفْهُمَا عَنِ الْقِبْلَةِ بِخُشُوعٍ وَاسْتِكَانَةٍ، فَقَالَ: اللهُ أَكْبَرُ**»، ثمّ قال عليه السلام في ذيلها: «**يا حَمَّادُ، هكَذَا صَلِّ**»[٤]. **بتقريب**: إنّ المستفاد من الأمر الوارد في ذيلها بقوله عليه السلام: «**يا حَمّادُ، هٰكَذا صَلِّ**»، وجوب الإتيان بتلك الكيفيّة الظاهر في

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ١١، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١١.

(٢) عوالي اللآلي: ١: ١٩٨، الحديث ٨ و: ٣: ٨٥، الحديث ٧٦.

(٣) الأمالي للصدوق: ٢٥٥، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٦: ١٢، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٥: ٤٥٩، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

الوجوب التعيينيّ بمقتضى الإطلاق ، فلاحظ .

وقد استغرب ﷺ من الأصحاب كيف غفلوا عن الاستناد لهذه الصحيحة ، ولم يستدلّوا بها على المدّعى .

أقول : لا يخفى أنّ استغرابه ﷺ في غير محلّه ؛ إذ أنّ دلالتها على المدّعى تعتمد **أوّلاً :** على مختاره ﷺ في أنّ دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل ، وليس بالوضع ولا بمقدّمات الحكمة ، لأنّه لو بني على أنّ دلالته على ذلك بأحد الطريقين الآخرين فإنّ مجرّد اشتمال الخبر على ذكر المستحبّات يعدّ قرينة مانعة من انعقاد الظهور للّفظ في الوجوب ، ولا يخفى تضمّن الصحيح على ذلك ، ولهذا لم يستند له الأصحاب .

ثانياً : إنّ مقام حمّاد يأبى أن يكون عليه السلام بصدد بيان الصلاة بأجزائها وواجباتها فقط ، وليس بصدد بيان الصلاة التامّة بمستحبّاتها ، خصوصاً بملاحظة التوبيخ الوارد فيها ، وهو يتنافى مع مقام حمّاد الذي هو أحد أصحاب الإجماع ، ومن الفقهاء الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم ، فهذا يعدّ قرينة على أنّه عليه السلام بصدد بيان ما ذكرنا ـ أعني الصلاة التامّة ـ ومن الطبيعيّ أنّ هذا يمنع دلالتها على المدّعى ، فلاحظ .

قوله **٣** : « **وأمّا بطلان الصلاة بتركه العمديّ ، فلكونه مقتضى جزئيّته** » .

لا خلاف في بطلان الصلاة بتعمّد ترك تكبيرة الإحرام فيها ، وهذا على مقتضى القاعدة ؛ لأنّ مقتضى الالتزام بأنّ تكبيرة الإحرام جزء من أجزاء الصلاة يستوجب أنّ الإخلال بشيء من الأجزاء مانع من تحقّق المركّب الارتباطيّ خارجاً ، وبالتالي يحكم بالبطلان .

وبعبارة ثانية : إنّ مقتضى أنّ التكبيرة جزء من أجزاء الصلاة لزوم الإتيان بها لأنّ تحقّق الصلاة في الخارج يتوقّف على إيجاد جميع أجزائها ، فما لم يأتِ بجميع الأجزاء لن يكون قد أتى بالصلاة ، فلاحظ . ويؤكّد هذه الجزئيّة النصوص التي

تضمّنت لزوم الإعادة عند نسيان تكبيرة الإحرام، فلاحظ صحيحة زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: **يُعِيد**»[١].

قوله ٤: «**وأمّا بطلانها بتركه السهويّ، فلكونه مقتضى القاعدة إذ المركّب ينعدم بانعدام جزئه ولو**... إلخ».

لا خلاف في الحكم ببطلان الصلاة متى أخلّ المصلّي بتكبيرة الإحرام سهواً بتركه إيّاها، والسرّ في ذلك يعود لكون المركّب ينعدم بفقده أحد أجزائه، فإذا ترك المصلّي تكبيرة الإحرام يكون قد ترك أحد أجزاء الصلاة، وهذا يوجب انعدام المركّب، خصوصاً وأنّ دليل الجزئيّة لم يفرّق بين الترك عمداً أو سهواً؛ إذ مقتضاه أنّ مجرّد الإخلال بالترك موجب للبطلان.

يدلّ على ذلك أيضاً جملة من النصوص، كصحيحة زرارة المتقدّمة[٢]، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: **يُعِيدُ**»[٣]. ودلالتها على بطلان الصلاة بمجرّد النسيان صريحة.

ويعارضها صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٤]. ودلالتها واضحة على أنّ ترك تكبيرة الإحرام سهواً لا يمنع من صحّة الصلاة ما دام ناوياً لذلك قبل البدء فيها.

وأجاب عنها المصنّف بجوابين:

الأوّل: بعدم حجّيّتها؛ لهجران الأعلام لها، فإنّه لم يعمل بها أحد منهم. ومقتضى ذلك أنّها تأوّل بأنّ تحمل على بعض المحامل، كحملها على مَن نسي بقيّة التكبيرات السبع الافتتاحيّة غير تكبيرة الإحرام؛ لأنّه يستحبّ للمصلّي قبل

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ١٣، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

(٢) تقدّمت في الفرع الأوّل من فروع تكبيرة الإحرام في الصفحة ١٧٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٦: ١٢، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ٦: ١٥، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٩.

تكبيرة الإحرام أن يكبّر ستّ تكبيرات ، فيكون له ثوابها ما دام ناوياً أن يأتي بها .

الثاني : بُعد البناء على حجّيّتها ؛ لعدم إحراز إعراض الأعلام عن العمل بها ، أو لكون الإعراض الصادر منهم إعراضاً صناعيّاً ، فإنّه يمكن الجمع العرفيّ بينهما بحمل صحيح زرارة على الاستحباب .

ويمكن الخدشة في أوّل الجوابين : بأنّ الإعراض المذكور إعراض صناعيّ ناجم من المعارضة المتصوّرة بين الطائفتين ، وهو لا يمنع من حجّيّة الخبر المعرض عنه .

وقد يتصوّر أنّه بعد البناء على استقرار المعارضة بين الطائفتين ، ولو بناءً على أنّ لفظة « **يُعِيدُ** » في صحيحة زرارة لا يمكن حملها على الاستحباب ، وتساقطهما يرجع لقاعدة « لا تعاد » الواردة عن الإمام الباقر عليه السلام ، أنّه قال : « **لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلّا مِنْ خَمْسَةٍ : الطَّهُورِ ، وَالْوَقْتِ ، وَالْقِبْلَةِ ، وَالرُّكُوعِ ، وَالسُّجُودِ** »[1] ، ومقتضاها البناء على صحّة الصلاة بالنقيصة السهويّة ؛ لأنّ تكبيرة الإحرام لم تقع في المستثنى ، فتكون داخلة في المستثنى منه .

ويمنع بأنّ موضوع قاعدة « لا تعاد » لا يشمل تكبيرة الإحرام ، ما يعني أنّها خارجة عنه تخصّصاً ؛ لأنّ موضوع القاعدة المذكورة من دخل في الصلاة وتلبّس بها ، ومن الواضح أنّ من ترك تكبيرة الإحرام لم يتلبّس بالصلاة ، ولم يدخل بعدُ فيها ، ولو أتى ببقيّة الأجزاء فلا يكون مشمولاً للقاعدة .

قوله **٥** : « **وأمّا البطلان بالزيادة العمديّة ، فللعموم في صحيحة أبي بصير ، قال : قال أبو عبدالله** ... إلخ » .

إذا زاد المكلّف تكبيرة الإحرام في صلاته ، بحيث كبّر تكبيرتين بقصد تكبيرة الإحرام متعمّداً ، فإنّه يحكم ببطلان صلاته ، والكلام في ما يصلح وجهاً ودليلاً لذلك ، وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) تبعاً لما جاء في كلمات بعض الأعاظم رحمهم الله ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٩١ ، الباب ٢٩ من أبواب القراءة ، الحديث ٥ .

التمسّك لذلك بعموم صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن ، فإنّ المستفاد منها أنّ كل زيادة وقعت في الصلاة بقصد الجزئيّة توجب بطلانها ، ولمّا كانت تكبيرة الإحرام الثانية وقعت في الصلاة بقصد الجزئيّة ؛ لأنه لو لم يكن مقصوداً بها الجزئيّة ، فلن ينطبق عليها عنوان تكبيرة الإحرام ، لذا تكون موجبة لبطلان الصلاة ، فلاحظ .

إن قلت : إنّ قاعدة « لا تعاد » حاكمة على صحيحة أبي بصير ، ومقتضى ذلك البناء على عدم بطلان الصلاة بالزيادة العمديّة .

قلت : إنّما يصحّ الكلام المذكور وكون حديث « لا تعاد » حاكماً على صحيحة أبي بصير ، لو كان حديث « لا تعاد » ناظراً لحالة العمد وشاملاً له ، أمّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم شموله لحالة العمد ، وكونه مختصّاً بغير ذلك ، فلا حكومة في المقام ، فلاحظ .

وبعبارة أُخرى : إنّ موضوع قاعدة « لا تعاد » هو حالة السهو ، بزيادة أو نقيصة ، في غير الخمسة المذكورة في المستثنى ، بني على صحّة صلاته ، أمّا الإخلال العمديّ بشيء من أجزاء الصلاة ، فإنّه موجب للبطلان ، ولا مجال للتصحيح من خلال القاعدة المذكورة لعدم شمولها لذلك .

لا يقال : إنّ الموجب لعدم نظر حديث « لا تعاد » لحالة العمد مردّها إلى أنّ الزيادة العمديّة من الأُمور النادرة في حياة المؤمن ، فلا يتعرّض إليها .

فإنّه يقال : إنّ الاختصاص بالنادر قبيح ، أمّا التعميم للنادر فليس قبيحاً .

وبعبارة أُخرى : إنّه لا بدّ من التفريق بين موردين :

الأوّل : أن يكون المقام تخصيصاً للحكم العامّ بالفرد النادر ، وهذا مستهجن ، بل قبيح صدوره من الحكيم ، لو لم يكن عبثاً ؛ لأنّ المفروض قصده لفرد واحد ، فيكون ذكره لذلك بنحو التعميم والكلّيّة عبثيّاً .

الثاني : أن يكون المقام تعميماً للفرد النادر وليس تخصيصاً به ، وهذا ليس

فيه استهجان ولا قبح ، والمقصود في المقام هو الثاني وليس الأوّل .

ولا يخفى أنّ الاستدلال المذكور لا يوجب الحكم بالبطلان بمطلق الزيادة ، بل لازمه تخصيص البطلان بما إذا كانت الزيادة بقصد الجزئيّة ، ولهذا لو أتى المصلّي بتكبيرة الإحرام ثانية لكن لا بقصد الجزئيّة ، وإنّما كان يقصد بها الرجاء من باب الاحتياط ، لكونه شاكّاً في صحّة التكبيرة الأُولى شكّاً لا يعتنى به لكونه شكّاً بعد الفراغ من الأُولى الموجب للحكم بصحّتها ، إلّا أنّه أتى بالتكبيرة الثانية رجاءً لغاية إدراك الواقع ، وقصد بها الافتتاح على تقدير فساد الأُولى ، وإن لم تكن الأُولى فاسدة فإنّ الثانية تكون ذكراً ؛ فالظاهر أنّه لا موجب للحكم ببطلان الصلاة ؛ لأنّ الزيادة الحاصلة ليست من صغريات الزيادة المبطلة ، لانتفاء قصد الجزئيّة فيها[١] .

قوله ٦ : « **وأمّا عدم البطلان بالزيادة السهويّة ، فلعموم حديث « لا تعاد » بناءً على شموله لحالة** ... إلخ » .

لو زاد المصلّي في صلاته تكبيرة الإحرام سهواً ، بأن كبّر تكبيرة افتتاح ثانية ساهياً عن كونه قد كبّر قبلها تكبيرة سابقة ، فإنّه لا يحكم ببطلان صلاته ، ومستند ذلك هو عموم حديث « لا تعاد » فإنّه شامل للزيادة كشموله للنقيصة ، وموضوعه كما لا يخفى عبارة عن الجاهل بالحكم قصوراً ، والناسي له ، وفرض المقام أنّ الزيادة سهويّة ، فيكون ناسياً ، فيشمله الحديث .

ولا مجال للبناء على معارضة معتبر أبي بصير المتقدّم[٢] ؛ لما ذكر من الاستناد لقاعدة « لا تعاد » على أساس دلالة معتبرة أبي بصير[٣] على البطلان ، فإنّ مقتضى

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٤ : ٩٥ .

(٢) تقدّم ذكره في الفرع الخامس من فروع تكبيرة الإحرام .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣١ ، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٢ .

إطلاقه عدم الفرق بين كون الزيادة سهويّة أو عمديّة ؛ لحكومة حديث « لا تعاد » عليها ، حكومة تضييق ؛ لدلالته على عدم بطلان الصلاة بأيّ إخلال سهويّ وقع فيها في غير الأُمور الخمسة المذكورة ليكون مفاد معتبر أبي بصير أنّ الموجب للبطلان هو الزيادة العمديّة في الصلاة مطلقاً لأيّ جزء من أجزائها ، والزيادة السهويّة في خصوص الخمسة التي تضمّنها صحيح « لا تعاد » .

إن قلت : إنّ حديث « لا تعاد » مختصّ بالنقيصة ولا يشمل الزيادة ، والقرينة على الاختصاص اشتمال الحديث على أُمور لا تقبل الزيادة ، كالطهور والقبلة والوقت ، وهذا يشكّل قرينة مانعة من انعقاد العموم .

قلت : إنّ مجرّد اشتمال الحديث على أُمور لا تقبل الزيادة لا يمنع من انعقاد العموم ما دام أنّ الأُمور الأُخرى الموجودة فيه ممّا تقبله ، فلاحظ . وبعبارة أُخرى : إنّ اشتمال الحديث على ما يقبل الزيادة وما لا يقبلها يمنع من أن يشكل وجود ما لا يقبل الزيادة قرينة مانعة من انعقاد العموم ، فتدبّر .

قوله ٧ : « **وأمّا اعتبار القيام التامّ حالته ، بمعنى عدم الجلوس حالته ، فيدلّ عليه** ... إلخ » .

وقع الاتّفاق بين الأصحاب في أنّه يعتبر القيام أثناء أداء المصلّي لتكبيرة الإحرام ، بحيث يلزم أن يكون المصلّي قائماً أثناء أدائه إيّاها ، فلم يعرف خلاف في ذلك بينهم ، إلّا أنّ الكلام في تحديد المقصود من القيام ، فنقول : إنّ اعتبار القيام أثناء أداء تكبيرة الإحرام بلحاظين :

الأوّل : أن يكون قائماً بمعنى عدم كونه جالساً حال أدائه تكبيرة الإحرام .

الثاني : أن يكون قائماً ، بمعنى مستقيم الصلب غير منحنٍ أثناء أدائها .

أمّا الأوّل ، فيدلّ على اعتباره جميع ما دلّ على اعتبار القيام حال الصلاة لمن كان قادراً على القيام ، لأنّه جزء من أجزاء التكبيرة ، بمعنى أنّه لو تعمّد تركه كان

ذلك موجباً لبطلانها، لأنّه يعدّ من الأجزاء المقوّمة لها، فما لم يتحقّق فقد انتفى تحقّقها خارجاً. كما يدلّ عليه أيضاً موثّقة عمّار المذكورة في المتن. لدلالتها على بطلان الصلاة عندما نسي الإتيان بتكبيرة الإحرام من قيام، ممّا يثبت كونه ركناً من أركانها التي تنتفي بانتفائه.

وأمّا الثاني، فيدلّ عليه صحيح زرارة المذكور في المتن. ودلالته على المدّعى واضحة، فإن نفي الصلاة عنه دالّ على لزومه واعتباره. ومثل ذلك صحيح سليمان بن خالد أيضاً المذكور في المتن.

قوله ٨: «**وأمّا أنّ الأخرس يأتي بما أمكنه، فلأنّه بعد عدم احتمال سقوط الصلاة عنه، يتعيّن عليه**... إلخ».

لا ريب في أنّ الصلاة واجبة على الأخرس، وهذا يستوجب معرفة الطريقة التي يمكنه من خلالها أداء تكبيرة الإحرام، فأشار إلى أنّه يأتي بها على قدر الإمكان، ومع عجزه عن النطق أصلاً فإنّ وظيفته أن يخطرها في قلبه، ويشير إليها مع تحريك لسانه إذا تمكّن. والوجه في ذلك أنّه بعد الفراغ عن عدم سقوط الصلاة عنه، لكونه مكلّفاً بها، فيلزم أمّا أن يأتي بتكبيرة الإحرام بالطريقة المعتبرة، وهذا فيه حرج ينفى عنه بقاعدة لا حرج، فيتعيّن عليه الإتيان بالميسور وفقاً لقاعدة الميسور حينئذٍ، فلاحظ. نعم ورد في خبر السكونيّ أنّ تكبيرة الإحرام للأخرس تكون من خلال الإشارة إلى التكبير وتحريك اللسان، على أساس أنّ ما جاء فيها لا خصوصيّة له، بل يشمل عامّة الأُمور الواجبة بما فيها التكبير. إلّا أنّ المانع من الاستناد إليها هو وجود النوفليّ في سندها، لأنّه لم يوثّق توثيقاً خاصّاً، بل الطرق لوثاقته أحد أمرين من التوثيقات العامّة:

الأوّل: أنّ راويه السكونيّ، وبناءً على أنّ الشيخ ﵀ قد شهد بعمل الأصحاب بمرويّات السكونيّ، وفُهِم من ذلك وثاقته، فإنّه يحكم بوثاقة النوفليّ أيضاً.

الثاني: وقوعه في أسانيد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ**، ولا يقتصر توثيقه على خصوص هذين الطريقين؛ إذ يمكن البناء على وثاقته لوقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، كما يمكن أن يعتمد على عدم استثناء ابن الوليد إيّاه من كتاب **نوادر الحكمة**.

ولا يخفى أنّ المشكلة لا تنحصر سنداً في خصوص النوفليّ، بل إنّ وجود السكونيّ نفسه مانع من الاستناد للخبر؛ إذ عمدة الدليل على وثاقته عبارة شيخ الطائفة ﷺ في **العدّة**[1]، وقد عرفت منّا في بحوث مضت عدم تماميّتها للدلالة على المدّعى، فلاحظ.

قوله **٩**: «**وأمّا رفع اليدين حالة التكبير بالشكل المتقدّم، فلصحيحة صفوان: رأيت أبا عبدالله**... إلخ».

المعروف والمشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة، الحكم باستحباب رفع اليدين بتكبيرة الإحرام، بل ادّعى غير واحد منهم الإجماع على ذلك، وخالف في ذلك ابن الجنيد، فأفتى بوجوب رفع اليد أثناء تكبيرة الإحرام، وكذا السيّد المرتضى ﷺ في كتابه **الانتصار**[2]، وإن لم يقتصر ـ كابن الجنيد ـ على خصوص تكبيرة الإحرام، بل التزم بوجوبه في جميع تكبيرات الصلاة، وادّعى على ذلك الإجماع، ونصّ على كونه ممّا انفردت به الإماميّة. ولم يلتزم أحد من أصحابنا بما التزم به السيّد ﷺ، ولذا حكى بعض الأعاظم ﷺ استغراب غير واحد من أصحابنا من دعواه الإجماع.

والظاهر أنّه لا منشأ للاستغراب؛ إذ أنّ معرفة مسلك السيّد في وجه حجّيّة

---

(١) عدّة الأُصول: ١: ١٤٩.

(٢) نقل قول ابن الجنيد في فقه الصادق: ٤: ٣٦٦. الانتصار: ١٤٧.

الإجماع توضّح ذلك ، فإنّ المعروف أنّه يبني على حجّيّة الإجماع استناداً لقاعدة اللّطف ، وبالتالي لا حاجة في دعواه الإجماع وجود أحد من الأصحاب موافقاً له ، بل يكفيه أن يحرز تحقّق القاعدة المذكورة في المقام ليرتّب أثراً على تحقّق الإجماع ، فلاحظ .

وعلى أيّ حال ، فقد تبنّى صاحب **الحدائق** ﷺ القول بوجوب رفع اليدين أثناء تكبيرة الإحرام[١] ، وقد استند إلى وجوه لا تصلح للدليليّة ، نعرض عن ذكرها ونترك ذلك إلى مستوى أعلى .

وعلى أيّ حال ، بناءً على استحباب رفع اليدين أثناء تكبيرة الإحرام ، فهل هناك كيفيّة معيّنة أو صورة خاصّة لهذا الرفع ، أم لا ؟

ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّ المكلّف يتخيّر بين كيفيّات ثلاث :

الأُولى : أن يرفع يديه إلى الأُذنين . ويدلّ على ذلك صحيحة صفوان المذكورة في المتن[٢] .

الثانية : أن يرفع يديه حيال الوجه . ويدلّ عليه معتبرة[٣] منصور بن حازم التي ذكرها المصنّف[٤] .

الثالثة : أن يرفع يديه إلى النحر . ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٥] .

---

(١) الحدائق الناضرة : ٨ : ٤٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٢٦ ، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ١ .

(٣) عبّر عنها في بعض طبعات الكتاب بالصحيحة ، وقد تضمّن سندها سيف بن عميرة ، وقد ذكر ابن شهرآشوب أنّه واقفيّ ، ولم يرتض ذلك بعض الأعاظم ﷺ .

(٤) وسائل الشيعة : ٦ : ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ٦ .

(٥) وسائل الشيعة : ٦ : ٢٦ ، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ٢ .

وما ذكره هو المستفاد من مجموع الروايات نتيجة ضمّ بعضها إلى بعض ؛ لأنّ الأمر قد تعلّق بكلّ واحد منها ، ومع ضمّها يكون الناتج هو التخيير ، فلاحظ النصوص التي ذكرها المصنّف في المتن .

قوله ١٠ : « **وأمّا استحباب التكبير سبعاً ، فلصحيحة زرارة ، عن أبي جعفر** عليه السلام : **أدنى ما يجزي من** ... إلخ » .

يستحبّ للمصلّي الإتيان بسبع تكبيرات ، تكون إحداها تكبيرة الإحرام ، ففي خبر عليّ بن أبي حمزة ، عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ فَكَبِّرْ إِنْ شِئْتَ وَاحِدَةً ، وَإِنْ شِئْتَ ثَلَاثاً ، وَإِنْ شِئْتَ خَمْساً ، وَإِنْ شِئْتَ سَبْعاً ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُجْزٍ عَنْكَ** »(١) .

ومعتبرة زيد الشحّام ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الافتتاح ، فقال : **تَكْبِيرَةٌ تُجْزِئُكَ** ، قلت : فالسبع : قال : **ذَلِكَ الْفَضْلُ** »(٢) .

وقد ذكر في بيان كيفيّتها ، وما يقال بينها : أنّه يكبّر ثلاثاً ثمّ يدعو ، ثمّ يكبّر اثنتين ، ثمّ يدعو ، ثمّ يكبّر اثنتين ، ثمّ يدعو ، ويدلّ على ذلك معتبرة الحلبيّ ، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال : « **إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ فَارْفَعْ كَفَّيْكَ ثُمَّ ابْسُطْهُمَا بَسْطاً ، ثُمَّ كَبِّرْ ثَلَاثَ تَكْبِيرَاتٍ ، ثُمَّ قُلِ : اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ الْحَقُّ ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ذَنْبِي ، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ .**

ثُمَّ تُكَبِّرُ تَكْبِيرَتَيْنِ ثُمَّ قُلْ : لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ ، وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ ، وَالْمَهْدِيُّ مَنْ هَدَيْتَ ، لَا مَلْجَأَ مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ ، سُبْحَانَكَ وَحَنَانَيْكَ ، تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ ، سُبْحَانَكَ رَبَّ الْبَيْتِ .

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٢١ ، الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٩ ، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ٢ .

ثُمَّ تُكَبِّرُ تَكْبِيرَتَيْنِ ، ثُمَّ تَقُولُ : وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ، عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ، حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيايَ وَمَماتِي لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ ، لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَبِذلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ »(١) .

وجاء في خبر آخر : أن يقول بعد التكبيرة السادسة : « **يَا مُحْسِنُ ، قَدْ أَتَاكَ الْمُسِيءُ ، وَقَدْ أَمَرْتَ الْمُحْسِنَ أَنْ يَتَجَاوَزَ عَنِ الْمُسِيءِ ، وَأَنْتَ الْمُحْسِنُ وَأَنَا الْمُسِيءُ ، فَبِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ، وَتَجَاوَزْ عَنْ قَبِيحِ مَا تَعْلَمُ مِنِّي** »(٢) .

ثمّ إنّه وقع الخلاف في أنّ ما يفتتح به الصلاة يحصل بواحدة من التكبيرات السبع ، وتكون البقيّة خارجة عن الواجب ، فتكون مستحبّة ، كما هو المشهور ، أم أنّ الافتتاح يتحقّق بمجموعها ، كما عن التقيّ المجلسي رحمه الله ، لعلّ التأمّل في النصوص يساعد على ما عليه المشهور ، لا ما عليه الشيخ محمّد تقيّ رحمه الله .

ثمّ إنّه بناءً على مختار المشهور ، فأيّ واحدة من التكبيرات السبع تكون تكبيرة الإحرام ؟ ظاهر جماعة من القدماء أن تكون الأخيرة هي تكبيرة الإحرام . وقال جماعة من المتأخّرين تكون تكبيرة الإحرام هي الأُولى . ويظهر من الشيخ رحمه الله في **المبسوط** أنّ المصلّي مخيّر أن يجعل أيّ واحدة من التكبيرات السبع تكبيرة الإحرام(٣) .

وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٢٤ ، الباب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ١ .

(٢) مستدرك الوسائل : ٤ : ١٢٣ ، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ٢ و : ١٤٣ ، الباب ٦ من أبواب النيّة ، الحديث ٦ .

(٣) المبسوط : ١ : ١٠٤ .

القيام

قوله ١ : « **أمّا مقدار ركنيّة القيام ، فقد وقع محلّاً للاختلاف ، والمختار لدى جمع من المتأخّرين ركنيّته** ... إلخ » .

اتّفق جميع أصحابنا على أنّ القيام واجب في الصلاة ، وتدلّ على ذلك نصوص كثيرة ، كما اتّفقوا أيضاً على كونه ركناً فيها في الجملة ، واختلفوا في ركنيّته في الصلاة مطلقاً ، فتبطل الصلاة بنقيصته سهواً أو عمداً في أيّ موضع منها ، وكذلك زيادته ، أم أنّ ركنيّته تنحصر في خصوص تكبيرة الإحرام ، والقيام المتّصل بالركوع ؟

استدلّ القائلون بركنيّته مطلقاً في الصلاة بدليل وجوبه كصحيح زرارة ، قال : « قال أبو جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ : **وَقُمْ مُنْتَصِباً ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله قَالَ : مَنْ لَمْ يُقِمْ صُلْبَهُ فَلَا صَلَاةَ لَهُ** »[1] . ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين كون الإخلال به عمديّاً أم سهويّاً ، فلاحظ .

وقد أشكل في تصوّر الزيادة في القيام من حيث هو ؛ لأنّه لا يتحقّق إلّا بزيادة تكبيرة الإحرام ، من خلال تكرارها ، وكذا لا يتحقّق في المتّصل بالركوع إلّا بتعدّد الركوع ، وعليه سوف يكون البطلان مستنداً لزيادة التكبيرة ، والركوع دون القيام ، مع أنّه من الضروريّ أنّ زيادة القيام في نفسه لا توجب البطلان ، فلو نسي التشهّد ، فقام ثمّ تذكّر لم يكن قيامه موجباً لبطلان صلاته .

وكيف كان ، فقد استدلّ المصنّف لركنيّته فقط في خصوص تكبيرة الإحرام ، والقيام المتّصل بالركوع بالبيان التالي :

لا يخفى أنّه لو كنّا ومقتضى القاعدة الأوّليّة لحكمنا بكون القيام ركناً في جميع الحالات الصلاتيّة ؛ وذلك لأنّ القيام جزء من أجزاء الصلاة ، ومقتضى جزئيّته

---

(١) وسائل الشيعة : ٥ : ٤٨٨ ، الباب ٢ من أبواب القيام ، الحديث ١ .

كونه ركناً، إلّا أنّ في البين مانعاً يمنع من الحكم بركنيّته في الصلاة أساساً وهو حديث «لا تعاد»؛ لعدم عدّه من الخمسة التي تبطل الصلاة نتيجة الإخلال بواحد منها مطلقاً. ولا موجب لرفع اليد عمّا دلّ عليه حديث «لا تعاد» إلّا بالدليل، وهذا يعني أنّنا سوف نقتصر على مقدار ما يدلّ عليه الدليل، فلو كان الدليل دالّاً على الركنيّة مطلقاً، فإنّنا سوف نرفع اليد عن حديث «لا تعاد» به، أمّا لو كان مقتضى الدليل هو الركنيّة في خصوص تكبيرة الإحرام، وفي خصوص القيام المتّصل بالركوع، فعندها سوف يقتصر على خصوص ذلك.

وعند ملاحظة الدليل نجد أنّه قد دلّ على ركنيّته في تكبيرة الإحرام، فلاحظ موثّقة عمّار المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً، لحكمه عليه السلام ببطلان الصلاة نتيجة الإخلال بالقيام ولو نسياناً وما هذا إلّا لكونه ركناً، فلاحظ.

أمّا بالنسبة للقيام المتّصل بالركوع، فلأنّ مفهوم الركوع يتقوّم به، فلا يتصوّر حصول الركوع من دون وجود قيام متّصل به يقع قبله؛ لأنّ حقيقة الركوع الانحناء الخاصّ عن قيام، ولا يخفى أنّ الإخلال به إخلال بالركوع، فلاحظ.

إن قلت: إنّ دعوى كون الركوع متقوّماً في وجوده بالقيام، عهدتها على مدّعيها، لأنّه يمكن أن يقع الركوع من جلوس، وهذا يكشف عن عدم كون القيام مقوّماً للركوع، كما لا يخفى.

قلت: إنّ الأصل أن يكون الركوع متقوّماً بالقيام، خرج من ذلك ما دلّ الدليل على أنّ وظيفة المكلّف الإتيان بالركوع من غير قيام، كما لو كانت وظيفته الإتيان به من جلوس، فعندها لن يكون متقوّماً به.

وبعبارة أُخرى: إنّ الأصل في الركوع أن يتقوّم بالقيام، والحالات الاستثنائيّة كالركوع من جلوس، لا تمنع من مقوّميّته له. نعم، الركوع من جلوس يكون متقوّماً بالاستقامة الجلوسيّة، كما لا يخفى.

قوله **٢**: «**وأمّا الانتقال إلى الجلوس عند عدم القدرة على القيام، فينبغي**

أن يكون من الواضحات ... إلخ » .

إذا عجز المكلّف عن الإتيان بالصلاة من قيام ، انتقل في أدائها إلى الصلاة جالساً ، لما هو المعلوم من أنّ الصلاة لا تترك بحال من الأحوال ، وعليه يكون تكليفه بالإتيان من الصلاة من قيام تكليف بما لا يطاق ، فلابدّ من الانتقال للبدل ، وهو الإتيان بالصلاة جالساً ، ويدلّ على ذلك صحيحة جميل المذكورة في المتن ، ولا خصوصيّة للمرض المذكور فيها ، فيتعدّى منه لكلّ حالة يعجز فيها المكلّف عن أداء الصلاة قائماً ، فلاحظ .

قوله **٣** : « **وأمّا الاضطجاع على الأيمن لمَن لا يمكنه الجلوس ، فلموثّقة عمّار ، عن أبي عبدالله** عليه السلام ... إلخ » .

إذا تعذّر على المكلّف أداء الصلاة من جلوس بعد عجزه عن أدائها من قيام ، انتقل إلى أدائها مضطجعاً على جانبه الأيمن ، وما ذكره (حفظه الله) لا خلاف فيه بين الأصحاب ، وتدلّ عليه جملة من النصوص ، منها موثّقة عمّار المذكورة في المتن[١] . إلّا أنّها لم تتضمّن العدل الثاني لقوله في صدرها : ومؤدّاها أنّه ترديد بين موردين ، إمّا كذا ، وإمّا كذا » ، وهذا ما تفتقده الموثّقة ، ولعلّ ذلك يعود لما تكرّر في لسان غير واحد من الفقهاء ، كصاحب **الحدائق** ـ مثلاً ـ من أنّ روايات عمّار الساباطيّ لا تخلو من اضطراب[٢] ، وكأنّ ذلك يعود لعدم إتقانه اللغة العربيّة ، ولذا قد تكون في المقبوليّة في مرحلة متأخّرة ، فتأمّل .

إلّا أنّ الكلام فيما لو لم يتمكّن من الاضطجاع على الجانب الأيمن ، فما هي وظيفته ؟ المشهور بين الأصحاب هو الانتقال للاضطجاع على الجانب الأيسر ، والكلام في الدليل الدالّ على ذلك ، وقد يتمسّك له بموثّقة سماعة المذكورة

---

(١) وسائل الشيعة : ٥ : ٤٨٤ ، الباب ١ من أبواب القيام ، الحديث ١٠ .

(٢) الحدائق الناضرة : ٨ : ٧٦ .

في المتن، فإنّها قد تضمّنت أنّ العاجز عن أداء الصلاة جالساً يصلي مضطجعاً، خرجنا عن هذا الإطلاق بموثّقة الساباطيّ التي تضمّنت أنّ وظيفته الاضطجاع على الجانب الأيمن أوّلاً، فيبقى الاضطجاع على الجانب الأيسر، وهو المطلوب.

وما ذكر وإن كان حسناً، إلّا أنّ ما تضمّنه موثّق الساباطيّ يأباه؛ إذ جاء فيه أنّ من لم يقدر على أداء الصلاة مضطجعاً على الجانب الأيمن، انتقل عندها لأداء الصلاة بأيّ نحو كان، وكيفما اتّفق، فلاحظ. نعم، لا بأس أن يتنزّل الفقيه إلى الاحتياط وفاقاً للمشهور، لكون المورد من صغريات الدوران بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضي التعيين، ولمّا كان المقام يدور بين أن يصلّي المكلّف على الشقّ الأيسر أو يكون مخيّراً بينه وبين الاستلقاء على الظهر، ومقتضى الأصل يقتضي أن يصلّي على شقّه الأيسر، فيكون هو الأوفق بالاحتياط.

قوله ٤: «**وأمّا الحكم بالتبعيض للقادر على القيام في بعض الصلاة فينبغي أن يكون من الواضحات**... إلخ».

لا يخفى أنّ عجز المصلّي عن القيام عن أداء الصلاة على نحوين:

الأوّل: أن يكون عاجزاً عن القيام أثنائها عجزاً كاملاً، وقد تقدّم الحديث عنه.

الثاني: ألّا يكون عاجزاً عجزاً كاملاً، وإنّما يكون عاجزاً بعض آنات الصلاة، بمعنى أنّه يمكن أداء الصلاة قائماً بعضها، وعاجزاً عنه في بعضها الآخر. فوظيفته هي أداء ما يمكن أداؤه قائماً، والانتقال في ما عجز عن القيام فيه إلى الجلوس ـ مثلاً ـ أو الاضطجاع وفقاً للترتيب المتقدّم، ويمكن استفادة ذلك من صحيحة جميل المتقدّم؛ إذ تضمّنت قوله عليه السلام: «**إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ**»[1]، فإنّ هذا التعبير كاشف عن أنّه حال وجود القدرة لديه على أداء بعض الصلاة من قيام، فعليه

(١) و (٢) وسائل الشيعة: ٥: ٤٩٥، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٤.

أن يعمد إلى ذلك ، ويقتصر على الانتقال لوظيفة العاجز حال العجز ، فلاحظ .

قوله ٥ : « **وأمّا ترجيح الجزء السابق عند الدوران ، فلأنّه بعد قدرته على القيام في الجزء السابق** ... إلخ » .

إذا كان المصلّي قادراً على الإتيان ببعض أجزاء الصلاة تامّة من قيام ، ويعجز عن الباقي ، أتى بما تمكّن من الإتيان به مستجمعاً الشروط المطلوبة ، وانتقل لإكمال الصلاة بصلاة العاجز .

نعم ، هل يلزمه أن يجعل القيام في الركن دون الواجب ، أم أنّه مخيّر في ذلك ، أم يقدّم الأوّل فالأوّل ؟ في المسألة ثلاثة أقوال ، وقد اختار المصنّف (وفّقه الله) الأوسط منها ، وهو تقديم الجزء السابق على البقيّة من دون فرق بين كون السابق ركناً أو واجباً ؛ استناداً إلى صحيحة جميل المتقدّمة التي جاء فيها : « **إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ** »[1] ، فإنّ مقتضى إطلاقها أنّه متى تمكّن المكلّف من القيام وجب عليه ذلك ، وإنّما ينتقل للجلوس إذا عجز عن ذلك في كلّ الصلاة ، أو في بقيّتها بعد قيامه .

القراءة

قوله ١ : « **أمّا وجوب الفاتحة في الأُوليين ، فلارتكاز المتشرّعة ، والتسالم ، وصحيحة محمّد بن مسلم** ... إلخ » .

يجب في صلاة الصبح ، وفي الركعتين الأُوليين من كلّ فريضة من الفرائض الأربع ، أن يقرأ سورة الفاتحة ، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين ، وقد أُشير إليه في قوله تعالى : ﴿**فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**﴾[2] ، فإنّ الأمر ظاهر في

---

(٢) المزّمّل ٧٣ : ٢٠ .

الوجوب ، وقد اتّفقت الكلمة على أنّه لا يجب قراءة شيء آخر غير الفاتحة ، بل يظهر من المصنّف البناء على وجود تسالم في المقام .

ويدلّ على ذلك ارتكاز المتشرّعة ، بل المسلمين ، فإنّ المعهود والمتعارف بينهم خلفاً عن سلف الالتزام بقراءة الفاتحة في الصلوات .

وقد يورد عليها : بأنّ السيرة عمل خارجيّ لا لسان له ، فلا تدلّ بمجرّدها على وجوب الفاتحة ؛ لجواز الالتزام والمواظبة على المستحبّات ، ولا أقلّ بعضها ، كجريان سيرتهم على الالتزام بالقنوت . نعم ، لو أمكن أن يضمّ إليها شيء آخر كالنصوص ، صلحت أن تكون دليلاً ، أو أن تكون السيرة المذكورة راجعة للارتكاز ؛ لأنّه يكشف عن قضيّة واضحة في الذهن ، تدلّ على اللزوم ، فيمكن الاستدلال بها على المدّعى .

ويدلّ على ذلك أيضاً صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[1] . وقد ذكر المصنّف عدم دلالتها على المطلوب ؛ ذلك أنّ المدّعى وجوب قراءة الفاتحة في صلاة الصبح ، وفي الركعتين الأُوليين من كلّ فريضة ، والمستفاد من صحيح محمّد بن مسلم هو وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة في الجملة من دون تحديد لموضع القراءة .

ووفقاً لما ذكر لن يكون الصحيح كافياً لإثبات الوجوب ، بل لا بدّ من ضمّ الارتكاز المتشرّعيّ إليه في وجوب قراءة الفاتحة في الركعتين الأُوليين من كلّ فريضة .

قوله **٢** : « **وأمّا وجوبها في النافلة أيضاً ، فللإطلاق** ... إلخ » .

يجب قراءة الفاتحة في صلاة النافلة استناداً لإطلاق صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم ، فإنّ الوارد فيه : « سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته » ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٣٧ ، الباب ١ من أبواب القراءة ، الحديث ١ .

وهو يشمل ما إذا كانت الصلاة فريضة أو كانت نافلة.

قوله **٣**: «**وأمّا قراءة سورة كاملة بعد الحمد، فقد وقع الاختلاف في وجوبها بسبب اختلاف**... إلخ».

المشهور بين علماء الطائفة المحقّة وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة، بل في **الجواهر** أنّ الشهرة المذكورة كادت أن تكون إجماعاً[١]، بل قد ادّعى الإجماع على ذلك كلّ من السيّد المرتضى في **الانتصار**، وابن زهرة في **الغنية**، وابن حمزة في **الوسيلة**، وفي **شرح جمل العلم والعمل** للقاضي[٢]. وقد نسب في **الجواهر** دعوى الإجماع ظاهراً أو صريحاً إلى **مصابيح الطباطبائيّ**. وفي كتاب **الأمالي** نسب القول بوجوبها إلى دين الإماميّة[٣].

وعن جملة من القدماء والمتأخّرين ـ كابن الجنيد، وابن أبي عقيل، والشيخ في **النهاية**، وسلّار في **المراسم**، والمحقّق في **المعتبر**، والعلّامة في **المنتهى**، وصاحب **المدارك** ـ وجملة ممّن تأخّر عنه، البناء على عدم الوجوب[٤]. نعم، المشهور بين المتأخّرين هو البناء على وجوبها بعد الفاتحة، بل ربّما نسب إليهم التسالم على ذلك.

ومقتضى ما تقدّم أنّ المسألة ذات قولين بين القدماء، بل قد نصّ على ذلك

---

(١) جواهر الكلام: ٩: ٣٣١.

(٢) الانتصار: ١٤٦. غنية النزوع: ٧٧. الوسيلة: ٩٣. نقل عن شرح جمل العلم والعمل في الجواهر: ٩: ٣٣١.

(٣) الأمالي للصدوق: ٧٤٠، الحديث ١، ونقل عن مصابيح الأحكام في جواهر الكلام: ٩: ٣٣١.

(٤) نقله ابن الجنيد وابن أبي عقيل في: مختلف الشيعة: ٢: ٢٤٢. النهاية: ٧٥. المراسم العلويّة: ٦٩. المعتبر: ٢: ١٦٤. مدارك الأحكام: ٣: ٣٤٧. كفاية الأحكام: ١: ٩٢.

الشيخ ﷺ في **الخلاف**، فإنّه بعدما ذكر أنّ وجوب السورة بعد الفاتحة هو مذهب الأصحاب ورواياتهم، نسب القول بالاستحباب إلى بعض الأصحاب أيضاً[١]. وهذا يمنع من أن يكون الإجماع المدّعى على الوجوب في بعض الكلمات إجماعاً تعبّديّاً يصلح للدليليّة؛ لأنّ المسألة ـ كما سمعت ـ خلافيّة، فضلاً عن أن يكون الوجوب من المسلّمات القطعيّة، وأنّه من دين الإماميّة.

وقد استدلّ للقول بالوجوب بنصوص ذكر المصنّف منها رواية منصور بن حازم[٢]. وتقريب دلالتها على المطلوب من خلال النهي الوارد فيها، فإنّه يفيد منعاً لزوميّاً عن قراءة أقلّ من سورة في الفريضة بعد الفاتحة؛ ليكون المستفاد منه وجوب قراءة سورة كاملة في الفريضة بعدها.

وبعبارة أُخرى: لقد تضمّن النصّ نهيين:

الأوّل: النهي عن أن يقرأ المصلّي في الفريضة أقلّ من سورة بعد الفاتحة، والثاني: النهي عن أن يقرأ بأكثر من سورة فيها بعدها، ومقتضى النهي الأوّل أنّه يلزمه قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة، فتدلّ الرواية على المطلوب.

وقد أجاب عنها المصنّف سنداً ودلالة:

أمّا الدلالة، فمنع دلالتها على وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة، بل إنّ أقصى ما يستفاد منها أنّ من أراد أن يقرأ بعدها فليقرأ سورة كاملة واحدة، فلا يقرأ أكثر من سورة، ولا يقرأ أقلّ منها، وهذا ليس ظاهراً في وجوب القراءة، بل هي ناظرة لتحديد مقدار ما يقرأ.

وأمّا سنداً فلوجود مشكلتين فيه:

الأُولى: وقوع محمّد بن عبدالحميد، وهو لم يوثّق. نعم، قد يدّعى وثاقته

---

(١) الخلاف: ١: ٣٣٥ و ٣٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٤٣، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

لنصّ النجاشيّ على ذلك، فقد جاء في كتابه عند ترجمته قوله: «محمّد بن عبدالحميد بن سالم العطّار: أبو جعفر. روى عبدالحميد عن أبي الحسن، وكان ثقة من أصحابنا الكوفيّين. له كتاب النوادر»[١].

وفي التوثيق الموجود احتمالان:

أحدهما: رجوعه إلى صاحب الترجمة، وهو محمّد؛ لأنّ النجاشيّ ذكر بعد التوثيق أنّ له كتاب النوادر، وهو كتاب لمحمّد وليس لأبيه.

والحاصل: إنّ مقتضى وحدة السياق المستفادة من منهج النجاشيّ في ذكر من له كتاب، يستلزم أن يكون التوثيق لصاحب الترجمة. وهذا يجعل قوله: «روى عبدالحميد» جملة معترضة.

ثانيهما: رجوعه للأب؛ لأنّ التوثيق معطوف على ما تقدّمه، وهو قوله: «روى عبدالحميد عن أبي الحسن».

ولا يذهب عليك أنّ البحث كلّه في أنّ قوله: «وكان ثقة من أصحابنا» مرتبطة بالجملة المعترضة ليكون التوثيق راجعاً للأب، أم أنّها مرتبطة بصاحب الترجمة.

وقد يرجّح الاحتمال الثاني، على أساس أنّ الجملة المعطوفة ـ وهي قوله: «وكان ثقة» ـ جزء من الجملة المعترضة، بقرينة العطف، ما يجعل الضمير في قوله: «وكان ثقة» راجعاً للأب وليس للابن، بل إنّه لو كان المقصود من التوثيق هو الابن لم يكن هناك ما يوجب الإتيان بالعطف[٢].

نعم، يمكن توثيق محمّد لكونه أحد رواة **كامل الزيارات**، فيبنى على وثاقته

---

(١) رجال النجاشي: ٣٣٩، الرقم ٩٠٦.

(٢) لقد اختلف كلام بعض الأعاظم رحمهم الله بين ما ذكره في مستند العروة الوثقى عند البحث عن جزئيّة السورة، وبين ما ذكره في معجم رجال الحديث، فقد بنى في المعجم على عود الضمير للابن، لكنّه في المستند جعل الضمير عائداً على الوالد.

لو تمّت الكبرى المذكورة.

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى أنّ العبارة مجملة، فيكون ذلك مانعاً من البناء على وثاقة محمّد، إلّا أن يكون هناك ما يوجب رفع الإجمال بعود الضمير إليه.

الثانية: وجود أحمد بن محمّد بن يحيى، وهو مردّد بين اثنين: أحمد بن محمّد بن يحيى الخزّاز، ولم تثبت وثاقته، وأحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، وطريق توثيقه: إمّا الترضّي من الصدوق رحمه الله، أو لأنّه أحد شيوخ الإجازة.

هذا بناءً على أنّ الوارد في السند هو أحمد، كما جاء ذلك في نقل صاحب **الوسائل** رحمه الله[1] مع أنّ مقتضى ملاحظة الطبقة يمنع أن يكون الواقع بين أحمد بن إدريس ومحمّد بن عبدالحميد هو أحمد بن محمّد بن يحيى. أمّا بناءً على ما جاء في بعض نسخ **الكافي**، وفي **التهذيب** هو محمّد بن يحيى، ومحمّد بن يحيى الذي يروي عن محمّد بن عبدالحميد هو محمّد بن يحيى المعاذيّ، وهو ضعيف.

ويمنع من القبول بهذا الأمر أنّه لم يعهد رواية أحمد بن إدريس، عن محمّد بن يحيى المعاذيّ، بل المعروف روايته عن أحمد بن محمّد بن يحيى، وهذا يساعد على قبول نقل صاحب **الوسائل** رحمه الله.

وقد تحصّل ممّا تقدّم: عدم تماميّة الرواية سنداً، وعدم تماميّتها دلالة أيضاً.

وفي مقابل رواية منصور بن حازم نصوص أُخرى يستفاد منها عدم وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة، بل مفاد جملة منها الاكتفاء بسورة الفاتحة فقط دون حاجة لبعض السورة، فضلاً عن السورة، منها صحيحة عليّ بن رئاب التي ذكرها المصنّف في المتن. ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً، فإنّ المستفاد منها الاكتفاء بقراءة الفاتحة وعدم وجوب ضمّ شيء إليها، ولو بعض السورة فضلاً عمّا لو كان سورة كاملة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٤٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

وقد يمنع دلالتها على المدّعى ، لحملها على صورة الاستعجال ، فيقال بأنّ الاكتفاء بقراءة الفاتحة فقط دونما حاجة إلى ضمّ شيء إليها إنّما هو في صورة الاستعجال لا مطلقاً ، ممّا يجعل الصحيحة أجنبيّة عن المدّعى .

وفيه : إنّ ما ذكر خلاف الظاهر جدّاً من الصحيحة ، فإنّ الظاهر منها ـ كما عرفت ـ هو الاكتفاء بالفاتحة وجواز الاقتصار عليها كحكم أوّلي ، ووظيفة أصليّة للمصلّي ، كما أنّه يلزم أن يحمل الصحيح على الفرد النادر وهو مستهجن لا يصدر من الحكيم ؛ لأنّه سوف يكون محصوراً في فرد واحد ، فلا يكون هناك ما يدعو لصدور كلّيّة ، أو ورود تعميم .

وقد تحمل الصحيحة على خصوص المريض ، فلا تكون شاملة لمطلق المكلّفين ، بقرينة معتبرة عبد الله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحْدَهَا ، وَيَجُوزُ لِلصَّحِيحِ فِي قَضَاءِ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ** »[1] . **بتقريب :** إنّ المستفاد منها أنّ جواز الاقتصار على الفاتحة دون السورة ليس حكماً عامّاً لمطلق المكلّفين ، وإنّما هو يختصّ بالمعذور ، حذراً من لغويّة القيد .

ولا يخفى أنّ دلالة المعتبرة على المدّعى تعتمد على ثبوت المفهوم للوصف ، فمن بنى على ثبوته أمكنه الاستناد إليها ، وإلّا فلا .

ومع حصول المعارضة ، فتارة يقال : أنّ المعارضة غير مستقرّة ، فيعمد إلى الجمع العرفيّ ، فيجمع بينهما بحمل ما دلّ على وجوب السورة في الفريضة بعد الفاتحة على الاستحباب بقرينة نصوص الطائفة الثانية الدالّة على عدم وجوبها .

وأُخرى يحكم بأنّ المعارضة بين الطائفتين مستقرّة ، وعليه فلابدّ من العمد إلى المرجّحات ، فيحكم بتقديم الطائفة الأُولى الدالّة على وجوب السورة على الطائفة الثانية النافية لوجوبها ؛ وذلك لموافقة نصوص الطائفة الثانية للعامّة ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٤١ ، الباب ٢ من أبواب القراءة ، الحديث ٥ .

فتكون محمولة على التقيّة. ويشهد لذلك معتبرة إسماعيل بن الفضل، قال: «صلّى بنا أبو عبد الله عليه السلام ـ أو أبو جعفر عليه السلام ـ فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة، فلمّا سلّم التفت إلينا، فقال: **أَمَا إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أُعَلِّمَكُمْ**»[1]. ومثلها خبر سليمان بن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**صَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَآى مِنَ الْبَقَرَةِ، فَجَاءَ أَبِي فَسُئِلَ فَقَالَ: يَا بُنَيَّ، إِنَّمَا صَنَعَ ذَا لِيُفَقِّهَكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ**»[2]. إنّ الظاهر من التعليل الوارد في ذيل النصّين هو إرادة بيان التقيّة في عدم قراءة سورة كاملة، ومن المعلوم أنّ موردهما الفريضة وليست النافلة؛ لعدم مشروعيّة الجماعة في النافلة، فلاحظ.

وما ذكر صحيح، لو لم يكن في البين احتمال آخر يظهر من النصّين المذكورين، ومع وجوده فلا مجال للبناء على دلالتهما على المدّعى، وما يظهر من النصّين أنّه عليه السلام في مقام بيان عدم وجوب سورة كاملة بعد الفريضة، فهو عليه السلام في مقام رفع شبهة وجوبها في الفريضة من أذهان أصحابه، فلاحظ.

على أنّ الحمل على التقيّة فرع استقرار المعارضة، ومع عدمها فلا يصار إليه، فلاحظ.

وقد يقال: إنّ المعارضة فرع الحجّيّة، ونصوص الطائفة الثانية ساقطة عن الحجّيّة، فلا تصلح لمعارضة نصوص الطائفة الأُولى الدالّة على وجوب سورة بعد الفاتحة، ومنشأ سقوطها عن الحجّيّة يعود إلى إعراض المشهور عنها وعدم عملهم بها، فلاحظ.

وقد تكرّر منّا غير مرّة عدم صلوح هذا الوجه في مثل هكذا مورد للاستناد، لا لعدم التسليم بتماميّة الكبرى، وإنّما لكون منشأه قضية اجتهاديّة، فهو إعراض

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٤٦، الباب ٥ من أبواب القراءة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٤٦، الباب ٥ من أبواب القراءة، الحديث ٣.

اجتهاديّ صناعيّ ، ناجم من خلال المعارضة الواقعة بين الطائفتين ، وليس هو في الحقيقة بإعراض ، وإنّما هو ترجيح لطائفة على أُخرى . على أنّ هناك جملة غير قليلة من قدماء الأصحاب قد أفتوا بعدم وجوب سورة كاملة بعد الفاتحة ، كابن أبي عقيل ، وابن الجنيد ، وشيخ الطائفة ، والديلميّ ، وغيرهم[١] .

هذا ، ولو رجع للأدلّة الفقاهتيّة لكان مفادها أيضاً البناء على عدم وجوب السورة بعد الفاتحة ؛ إذ لا يخفى أنّ الشكّ إمّا شكّ في التكليف ، أو شكّ في الشرطيّة للصلاة ، ومن المعلوم أنّ كليهما مجرى لأصالة البراءة ، فلاحظ .

قوله ٤ : « **وأمّا جزئيّة البسملة ، فينبغي أن تكون من المسلّمات ، بالنسبة إلى الفاتحة ، وتدلّ عليه** ... إلخ » .

لا كلام بين الأعلام (رضي الله عنهم) في جزئيّة البسملة من سورة الفاتحة ، وعلى ذلك قام الدليل ، والمشهور بينهم ، بل المجمع عليه ، هو القول بجزئيّتها من كلّ سورة أيضاً ، ولم يعرف الخلاف فيه إلّا من ابن الجنيد رحمه الله .

ومستند القائلين بالجزئيّة أمران :

الأوّل : الإجماع ، ولا تضرّ في حجّيّته مخالفة ابن الجنيد ؛ لأنّ الإجماع سابق عليه ، ولاحق عنه ، مضافاً لكونه معلوم النسب ، فلا تضرّ مخالفته به .

ولو سلّم بما ذكر ، فإنّه يكفي للتوقّف في حجّيّة الإجماع المذكور احتمال المدركيّة فيه .

الثاني : صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٢] ، وقد قرّب دلالتها بعض الأعاظم رحمهم الله من خلال أنّ السؤال الواقع فيها سؤال عن حكم قراءتها ،

---

(١) انظر : مختلف الشيعة : ٢ : ١٤١ . النهاية للطوسيّ : ٧٥ . المراسم العلويّة : ٦٩ . المعتبر : ٢ : ٣٣٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٥٨ ، الباب ١١ من أبواب القراءة ، الحديث ٥ .

وهو الوجوب أو الاستحباب ، وليس السؤال الوارد فيها عن الجزئيّة ؛ للمفروغيّة من ذلك ، ولمّا لم يكن معنى للسؤال عن الاستحباب فيثبت أنّه سؤال عن الوجوب ، وهو ملازم للجزئيّة ، فيثبت جزئيّتها من كلّ سورة .

ولا يذهب عليك أنّ الوجوب هنا وجوب غيريّ ، وليس وجوباً نفسيّاً .

إلّا أنّ في البيّن احتمالاً ثالثاً ، وهو أن يكون السؤال سؤالاً عن المشروعيّة ؛ وذلك لما ذكرناه غير مرّة من نظر أسئلة الأصحاب إلى فتاوى الجمهور ، وفتواهم بعد الجزئيّة من الفاتحة ، ولا من أيّ سورة ، فقد ذكر القرطبيّ في **تفسيره** أنّ مالكاً فقيه المدينة يفتي بعدم جزئيّتها من الفاتحة ولا غيرها من سور القرآن الكريم[1] ، وكذلك ذكر غيره مثل ذلك .

ولا ريب في وصول هذه الفتاوى إلى أصحاب الأئمّة عليهم السلام ، خصوصاً وأنّ جملة منهم كانوا يعيشون في المدينة المنوّرة ، فيكون ذلك موجباً لسؤالهم من الإمام عليه السلام عن دقّة هذا ومدى قبوله .

وبالجملة : لو لم يكن الاحتمال المذكور متعيّناً بقرينة ما ذكرنا من قرينة خارجيّة موجبة لتعيّن الظهور فيه ، فلا أقلّ من أنّه محتمل ، وبالتالي يوجب وجوده إجمالاً في الصحيح ، ما يمنع من الاستناد إليه والاستدلال به .

ومع سقوط الصحيح عن الحجّيّة ، وهو عمدة دليل المشهور ، يرجع للأصل العمليّ ، وهو يقضي بجريان أصالة البراءة والتأمين عن الجزئيّة والوجوب ؛ وذلك أنّ المقام من صغريات الشكّ في الجزئيّة .

ومع البناء على عدم ثبوت الجزئيّة ، فإنّه يشكل ترتيب الآثار المترتّبة على عنوان الجزئيّة ، التي منها عدّها آية في صلاة الآيات ، أو لزوم تعيين السورة عند قراءتها ، وما شابه ذلك .

---

(١) تفسير القرطبيّ : ١ : ٩٣ .

قوله ٥ : « **وأمّا وجوب تعيين السورة عند قرائتها ، فهو محلّ خلاف ، وقد استدلّ الشيخ** ... إلخ » .

اختار جملة من الأعلام أنّه يلزم تعيين السورة قبل البدء بقراءة البسملة ، فمن أراد أن يقرأ سورة القدر ـ مثلاً ـ أو التوحيد لزمه أن يعيّنها ، ثمّ يقرأ بعد ذلك البسملة ، ولو قرأ البسملة قبل التعيين لزمه أن يعيدها . وخالف في ذلك آخرون ، فقالوا بعدم لزوم التعيين لها . واختار آخرون عدم لزوم التعيين ، وقد قرّب ذلك المحقّق الهمدانيّ ﵀ : بأنّه يكفي أن يقصد المصلّي الجامع ؛ لأنّ المأمور به هو طبيعيّ السورة الجامع بين أفراده ، وحيث أنّ جزأها البسملة لا محالة يكون الواجب منها هو الطبيعيّ الجامع بين البسملات ، فإذا قصد هذا الكلّيّ فقد امتثل أمره ، وهو صالح لأن تلحق به بقيّة الآيات من طبيعيّ السورة المأمور بها ، فإذا أتى بفرد منها وضمّها إلى البسملة المأتيّ بها فقد امتثل التكليف بالسورة التامّة .

وقد قرّب الشيخ الأعظم ﵀ وجملة من المتأخّرين الحاجة إلى لزوم التعيين ، على أساس أنّ البسملة جزء من السورة ، ولا يصدق قراءة السورة كاملة إلّا بقراءة جميع آياتها التي منها البسملة بعنوان أنّها واحدة من آيات سورة التوحيد ، وهذا يستوجب تعيينها قبل القراءة[1] .

ولا يذهب عليك أنّ الاستدلال المذكور مبنيّ على الالتزام بكون البسملة جزءاً من السورة ، وقد تقدّم التأمّل فيه .

أحكام القراءة

قوله ١ : « **أمّا بالنسبة إلى همزة الوصل والقطع ، فيتّضح الحال فيهما بعد الالتفات إلى أنّ** ... الخ ..

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري : ١ : ٦١٢ و ٦١٣.

ذكر غير واحد من الأصحاب حكمين يرتبطان بالقراءة :

الأوّل : إنّه يجب حذف همزة الوصل في الدرج ، مثل همزة : « الله » و « الرحمن » و « الرحيم » و « اهدنا » ، فلو خالف المكلّف وأثبت الهمزة حكم ببطلان القراءة ، ومن ثمّ بطلان الصلاة لو لم يعدها بصورة صحيحة .

الثاني : إنّه يجب إثبات همزة القطع ، مثل همزة : « أنعمت » ، فلو حذفها حين الوصل بطلت قراءته ، ومن ثمّ حكم ببطلان صلاته .

وقد قرّب الاستدلال على ما ذكر كما في كلام بعض الأعاظم ﷺ ، بأنّ هذا هو الذي نصّ عليه علماء الأدب من غير خلاف فيه بينهم ، وعليه لو أظهرت همزة الوصل في الكلام ولم تحذف كان ذلك غلطاً في كلام العرب ، وبالتالي يحكم بعدم صحّة القراءة ، وكذا الكلام في عدم إظهار همزة القطع ، فإنّ إدراجها إخلال بالحروف ، وبالتالي يستلزم الحكم ببطلان القراءة ، ومن ثمّ الصلاة .

والحاصل : إنّ مقتضى البناء على اعتبار القراءة الصحيحة في الصلاة يستدعي الالتزام بالحذف لهمزة الوصل ، وبالإبراز لهمزة القطع .

وأورد عليه المصنّف (حفظه الله) ، بأنّ الاستدلال المذكور قائم على الاتّفاق الحاصل من علماء الأدب ، ولا ريب أنّ تماميّة الاستدلال تتوقّف على حجّيّة هذا الاتّفاق ، فلو حكم بعدم حجّيّته لم يتمّ الاستدلال ، ولا دليل عندنا على حجّيّة مثل هذا الاتّفاق ، فيسقط الاستدلال المذكور عن الاعتبار .

نعم ، ما ذكر في تقريب لزوم إبراز همزة القطع ، صحيح لا غبار عليه ، لأنّها حرف من حروف الكلمة وجزء منها ، فإسقاطها إسقاط لحرف من الكلمة المانع من تحقّقها كاملة خارجاً ، فلاحظ .

وقد اختار المصنّف (وفّقه الله) أنّه لا يعتبر حذف همزة الوصل حال الإدراج إذا أمكن الإتيان بها من دون استهجان ، وعلّل ذلك بالتالي :

إنّ خصوصيات القراءة على نحوين:

الأوّل: أن تكون الخصوصيّات للمقروء، وهما نوعان:

أحدهما: ما يكون من الخصوصيّات راجعاً للمادة، كزيادة حرف أو نقصانه أو تبديل حرف مكان حرف آخر.

ثانيهما: ما يكون من الخصوصيّات راجعاً إلى الصورة وليس للمادة، مثل الحركة الخاصّة للحرف في خصوص الكلمات المبنيّة، أو الحركات الإعرابيّة التي يعدّ التغيير فيها غلطاً عند العرب، كإبدال ضمّة الحمد في الفاتحة بالكسر ـ مثلاً ـ بل مطلقاً، وتقدّم الحرف وتأخّره، مثل تبديل كلمة الحمد بالمدح.

ولا إشكال في لزوم مراعاة خصوصيّات المقروء بنوعيها، والسرّ في ذلك يعود لكون المكلّف مطالباً بقراءة القرآن النازل منه سبحانه على رسوله الأمين ﷺ، وهذا لا يتحقّق إلّا بملاحظة الخصوصيّات المرتبطة بالمقروء كما هو ظاهر.

الثاني: أن تكون الخصوصيّات للقراءة، وذلك مثل مدّ حرف، أو إدغام حرف، أو إقلابه، أو إظهاره، أو وصله، وهكذا.

ولا دليل عندنا على لزوم مراعاة هذه الخصوصيّات، لما عرفت من أنّ المطلوب مراعاته هو خصوصيّات المقروء لا خصوصيات القراءة، خصوصاً من التوجّه إلى أنّ خصوصيّات القراءة غالباً ما تكون أُموراً تجويديّة تحسينيّة، لا دليل على اعتبارها ومدخليّتها في صحّة القراءة.

نعم، لو قيل بأنّ فقدان هذه الأُمور التجويديّة التحسينيّة يستوجب استهجاناً، حتّى يتصوّر أنّ الأمر بالقراءة منصرف لما كان مشتملاً عليها، فلا ريب ولا إشكال في لزوم اعتبارها.

قوله **٢**: «**وأمّا الوقوف بالسكون والوصل بالحركة، فقد اتّضح عدم الدليل على لزومه بعد رجوع**... إلخ».

هل يعتبر في صحّة القراءة أن لا يقف القارئ أثناءها على حركة، وإنّما يقف بسكون، وأن لا يوصل بسكون وإنّما يكون الوصل بحركة، أم أنّه لا يعتبر كليهما، فيجوز الوصل بسكون، كما يجوز الوقوف على حركة؟

حكي عن العلّامة المجلسيّ ﷺ أنّ الذي عليه اتّفاق القرّاء وأهل العربيّة، هو عدم جواز الوقف بالحركة[١].

ولا يخفى أنّه لا بدّ من التفريق بين القرّاء وأهل العربيّة؛ إذ أنّه لا عبرة باتّفاق القرّاء، وإنّما العبرة بأهل العربيّة، فلو تمّ الاتّفاق المدّعى في كلامه ﷺ، كان مقتضاه البناء عليه، إلّا أنّ المستفاد من كلماتهم عدم ثبوت هذا الاتّفاق بينهم، وبالتالي لا مجال للقبول بما قاله ﷺ.

وقال الشيخ الأعظم ﷺ بأنّه لا مانع من الوقوف على الحركة، إلّا أنّه لا يجوز الوصل بالسكون، وعلّل ذلك بأنّ الحركة في آخر الكلمة من قبيل الجزء الصوريّ للكلمة، فيجب الإتيان بها[٢].

وكلامه على إطلاقه ممنوع، بل الصحيح هو التفصيل؛ وذلك لأنّ الحركة في آخر الكلمة، قد تكون مقتضى وضعها، مثل فتحة تاء ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وقد لا تكون كذلك، كضمّة دال زيد، في قولك: «جاءني زيد»، فالأوّل يعدّ الإخلال به إخلال بالوضع، بخلاف الثاني؛ إذ أنّ لفظة زيد لم توضع متحرّكة بحركة خاصّة، وإنّما جاءته الحركة من خلال العوامل التي تعرضه، فإن كان هناك دليل يدلّ على لزوم مراعاة الحركة حتّى في حال الوصل حكمنا عندها بلزوم ذلك، وإلّا فلا.

وقال الشهيد الثاني وكاشف الغطاء، بجواز الوصل بالسكون[٣]، وعلّلا ذلك

---

(١) بحار الأنوار: ٨٢: ٩.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١: ٤٢٤.

(٣) الروضة البهيّة: ١: ٥٨٢، ٦٠٣. كشف الغطاء: ٣: ١٨٠.

بأنّه لا يعدّ لحناً في الكلام ، كما أنّه ليس مخالفاً لقانون اللّغة . وقد أيّد ذلك بعض الأعاظم ﷺ بأنّ الخطباء والفصحاء من أُدباء العرب لا يلتزمون بعدم الوصل بالسكون ، وعدم الوقف على الحركة في محاوراتهم ، فيستكشف أنّ ذلك ليس عيباً في الكلام ولا لحناً فيه ، فضلاً عن أنّه ليس خروجاً عن قانون اللّغة ولا قواعد العربيّة .

بل ذكر المحقّق النراقي ﷺ أنّه لا يوجد عندنا دليل يدلّ على وجوب كون القراءة على النهج العربيّ[1] .

وكأنّه ﷺ يشير إلى أنّ عمدة ما يمكن التمسّك به لاعتبار عدم الوصل بسكون ، وعدم الوقف على الحركة ، أنّ ذلك يخالف قواعد اللّغة العربيّة ، ولا ريب أنّ القرآن قد نزل على وفق تلك القواعد ، فيلزم الإتيان به على وفقها ، فلاحظ .

وكيفما كان ، فلا يوجد عندنا دليل يمكن الركون إليه للبناء على عدم جواز الوصل بالسكون ، وعدم الوقف على الحركة ، بل إنّ مقتضى أصالة البراءة هو الحكم بالجواز ، إلّا أنّ المصنّف احتاط في نهاية المطاف احتياطاً استحبابيّاً مراعاة لجانب المشهور ، وحذراً عن مخالفتهم ، فلاحظ .

قوله ٣ : « **وأمّا المدّ في الموارد المذكورة ، فحيث أنّه من خصوصيّات القراءة ولا استهجان في** ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنه يجب المدّ في الواو المضموم ما قبلها ، والياء المكسور ما قبلها ، والألف المفتوح ما قبلها ، إذا كان قبلها سكون لازم ، أو همزة وإن لم تكن ساكنة . وذلك إذا جاء حرف المدّ والهمزة ـ مثلاً ـ في كلمة واحدة ، مثل : جاء ، وسوء ، وجيء ، ويعرف هذا بالمدّ المتّصل ، وقد يكون المدّ منفصلاً كما لو في كلمتين ، والحديث في المقام مختصّ بالقسم الأوّل ، أعني المدّ المتّصل .

---

(١) مستند الشيعة : ٥ : ٧٢ .

وعلى أيّ حال، فقد ذكر المصنّف أنّ المدّ في هذه الموارد من خصوصيّات القراءة، وليس من خصوصيّات المقروء، وقد تقدّم منه (وفّقه الله) أنّ الذي يجب مراعاته أثناء قراءة الفاتحة والسورة في الصلاة هي خصوصيّات المقروء، وليست خصوصيّات القراءة، ولذا ذكر أنّه لا يلزم مراعاته، خصوصاً وأنّ تركه لا يوجب الاستهجان، مضافاً إلى أنّه في نفسه قضيّة غير مألوفة في الكلام العادي. نعم، لو كان إظهار الحرف يتوقّف على الإتيان بالمدّ اللازم، فلا إشكال عندها في لزوم مراعاته، حذراً من نقصان الكلمة، وذلك في مثل كلمة ﴿**الضَّآلِّينَ**﴾ إذ أنّ الألف لا تظهر من دون إبراز المدّ.

وما أفاده المصنّف متين؛ لأنّ المدّ الواجب في عرف أهل العربيّة ما يتوقّف أداء الكلمة ـ مادّة أو هيئة ـ عليه، فوجوبه عندهم وجوب مقدّمي وليس وجوباً نفسيّاً، كلمة ﴿**الضَّآلِّينَ**﴾ فإنّه لو لم يلزم المدّ فيها وتشديد اللام أصبحت ضَلّين، كما أنّه لو مدّت الألف لكن لم تشدّد اللام أصبحت ضالين، وكلا الكلمتين تباينان الكلمة المرادة، كما لا يخفى. أمّا وجوبه في غير هكذا مورد، فأصالة البراءة مانعة عنه، ودالّة على عدم وجوبه، لا بالوجوب النفسيّ، ولا بالوجوب المقدّميّ الغيريّ.

هذا، وربّما تمسّك للزوم المدّ بحديث الخطاف المذكور في المتن، وتقريب دلالته: إنّه ﷺ عندما تحدّث عن قراءة الخطاف، مد كلمة (ولا الضآلين)، ولا خصوصيّة لهذه الكلمة في ذاتها، بل يستفاد أنّ كلّ ما كان هناك مدّ، فهو لازم يجب مراعاته وأداؤه، فيثبت المطلوب.

وقد أجاب عنها المصنّف، بضعفها سنداً ودلالة، أمّا من حيث الدلالة، فذكر جوابين:

الأوّل: أنّ أقصى ما يستفاد منها لزوم المدّ في كلمة ﴿**الضَّآلِّينَ**﴾، فلا يشمل حتّى أمثالها، أعني ما يكون ظهور الحرف متوقّفاً على المدّ، بحيث لو لم يمدّ

لم يظهر الحرف ، مثل كلمة جَأَ بدل كلمة جاء ، أو كلمة سُؤ بدل كلمة سوء ، أو كلمة جِئ بدل كلمة جيء .

الثاني : إنّ النصّ المذكور تضمّن فعلاً للنبيّ ﷺ ، وهو مدّه لكلمة ﴿**الضَّآلِّينَ** ﴾، ولا يخفى أنّ فعل المعصوم أعمّ من الوجوب والاستحباب ، فلا يصلح للاستناد له في إثبات المدّعى .

وأمّا سنداً ، فقد اشتمل الحديث المذكور على سهل بن زياد ، وقد تقدّم منّا في مطلع الكتاب البناء على ضعفه ، وعلى الجاموراني ، وهو محمّد بن أحمد ، وقد ضعّفه القمّيّون ، واستثناه ابن الوليد من كتاب **نوادر الحكمة** ، واشتمل أيضاً على محمّد بن يوسف التميميّ ، ولم يذكر بشيء في كتاب الرجال .

قوله ٤ : « **وأمّا الإدغام في المورد الأوّل ، فقد نقل عن ابن الحاجب والرضيّ لزومه ، إلّا أنّ ذلك لا** ... إلخ » .

ذكر المصنّف للإدغام موردين :

الأوّل : إذا كان بعد النون الساكنة أو بعد التنوين ، أحد حروف كلمة « يرملون » .

الثاني : إذا كانت هناك لام تعريف دخلت على الشين ، أو على إحدى أخواتها ، فإنّها تدغم ، وتظهر مع بقيّة الحروف .

أمّا المورد الأوّل ، فقد أشار إلى نقل بعض الأساطين ﵀ عن ابن الحاجب ، والرضيّ في **الشافية** بأنّ الإدغام فيه لازم[1] .

وأجاب عنه بأنّ مجرّد التزام هذين بلزومه لا يوجب الحكم بوجوبه ؛ وذلك لأنّ قوليهما لا يصلحا دليلاً وحجّة للإثبات ، خصوصاً وأن تركه لا يستوجب الاستهجان .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٦ : ٢٤٦ . موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٤ : ٤٣٨ . شرح شافية ابن الحاجب : ٣ : ٢٨٠ .

وأمّا المورد الثاني ، وهو ما إذا كانت هناك لام تعريف دخلت على الشين أو أحد أخواتها ، ومجموعهم جميعاً أربعة عشر حرفاً ، وهي : التاء ، والثاء ، والذال ، والراء ، والزاي ، والسين ، والشين ، والصاد ، والضاد ، والطاء ، والظاء ، واللام ، والنون ، فتقول في : الله ، والرحمن ، والرحيم ، والصراط ، والضالّين ، بالإدغام ، أمّا في بقيّة الحروف ، فإنّها تظهر ولا تدغم ، فتقول : الحمد ، والعالمين ، والمستقيم ، وقد علّل حكمه بلزوم الإدغام فيها ، بأمرين :

أوّلهما : إنّ علماء الأدب قد صرّحوا بذلك .

ثانيهما : إن تركه يستوجب الاستهجان .

ولا يخفى أنّ الموارد التي أشار المصنّف إلى ثبوت الإدغام فيها هي الحروف الشمسيّة ، فإذا دخل اللام على واحد منها اُدغم فيها ، وهذا بخلاف ما إذا اُدخلت على أحد الحروف القمريّة ، فإنّه يجب الإظهار حينئذٍ ، ومستند ذلك كلّه يرجع إلى مدخليّة ذلك في صحّة اللفظ العربي ، ويشهد لذلك الاستعمالات الدارجة بين العرب ، بحيث لو اُبدل فأدغم في مورد الإظهار ، أو أظهر في مورد الإدغام عدّوا ذلك لحناً في الكلام ، واعتبروه غلطاً .

قوله **٥** : « **وأمّا وجوب الجهر بالقراءة على الرجال فيما ذكر والإخفات في غيره ، فهو المشهور ، ونسب** ... إلخ » .

المشهور بين أصحابنا هو القول بوجوب الجهر على الرجال في صلاة الصبح وصلاتي العشاءين ، ووجوب الإخفات في صلاتي الظهرين ، وخالف في ذلك ابن الجنيد ، والسيّد المرتضى رحمه الله من القدماء ، وصاحبي **المدارك** و**الذخيرة** من المتأخّرين فقالوا بالاستحباب[1] ، وقال عنه غوّاص **بحار الأنوار** العلّامة

(١) نقله عن ابن الجنيد ومصباح السيّد المرتضى في مختلف الشيعة : ٢ : ١٥٣ . »

المجلسيّ قدس سره أنّه لا يخلو عن قوّة[١].

هذا، وينبغي البحث في جهتين:

الأُولى: في أصل الحكم في المسألة، فهل هو الوجوب كما عليه المشهور، أم هو الاستحباب كما عليه من ذكرنا؟

الثانية: على فرض ثبوت الوجوب، فنحتاج إلى تعيين موضعه، فما هي الفرائض التي يجهر فيها، وما هي الفرائض التي يخفت فيها.

أمّا الحديث عن الجهة الأُولى، فيستدلّ لما عليه المشهور بأُمور:

الأوّل: الإجماع المدّعى من قِبل الشيخ رحمه الله في كتابه **الخلاف**[٢].

وهو ممنوع صغرى وكبرى، أمّا من حيث الصغرى، فقد عرفت مخالفة ابن الجنيد والسيّد المرتضى، ولا ريب أنّه وفقاً لمسلك حساب الاحتمال الرياضيّ يمنع التمسّك بهذا الإجماع، فلاحظ.

وأمّا من حيث الكبرى، فلأنّ هذا من إجماعات الشيخ رحمه الله في **الخلاف**، وقد تقرّر في محلّه المنع عن حجّيّتها، لأنّها إجماعات اسكاتيّة، مضافاً لكونها من الإجماع على القاعدة.

الثاني: التمسّك بالسيرة الجارية على مراعاة الجهر في الموارد المقرّرة، وهي سيرة متّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام.

ولايخفى أنّه بعد التسليم بثبوت هذه السيرة، يقع الكلام في دلالتها على المدّعى؛ إذ أقصى ما يستفاد أنّها كانت قائمة على ذلك، أمّا أنّها تفيد وجوب الجهر والإخفات، أم أنّها تفيد الاستحباب، فهي فعل، والفعل مجمل من هذه

« مدارك الأحكام: ٣: ٣٥٧. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٢٧٤.

(١) بحار الأنوار: ٨٢: ٧١.

(٢) الخلاف: ١: ٣٧٢.

الناحية ، فلاحظ .

الثالث : التمسّك بدليل التأسّي بالنبيّ محمّد ﷺ ، لما ورد من قوله ﷺ : « **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي اُصَلِّي** » ، ولا إشكال ولا خلاف بين المسلمين ـ العامّة والخاصّة ـ أنّ النبيّ ﷺ كان يجهر بالقراءة في الركعتين الأُوليين من المغرب والعشاء ، وفي صلاة الفجر ، ويقرأ إخفاتاً في بقيّة الركعات والصلوات .

ويرد عليه : أنّ دليل التأسّي ، وهو الحديث النبويّ لم يرد من طرقنا ، ممّا يسقطه عن الحجّيّة لضعفه السنديّ ، كما أنّ أقصى ما يدلّ عليه هو المشروعيّة لأنّه فعل ، وقد عرفت غير مرّة أنّ فعل المعصوم لا يدلّ على الوجوب أو الاستحباب ، بل هو أعمّ .

الرابع : خبر الفضل بن شاذان ، والذي تضمّن تعليل الجهر في بعض الصلوات بأنّها في أوقات الظلمة ، فيجهر بها ليعلم أنّ هناك جماعة[1] وقد أشار لها المصنّف (وفّقه الله) في المتن .

والإنصاف أنّها أجنبيّة عن المدّعى ؛ ضرورة أنّها ناظرة لبيان حكم آخر وهو الجماعة ، وليست ناظرة لبيان الجهر والاخفات المبحوث عنهما في المقام . هذا مضافاً إلى ضعفها سنداً ؛ لضعف طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان ، حيث أنّ طريقه له في المشيخة كالتالي : عن عبد الواحد بن عبدوس النيسابوريّ العطّار ، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة ، عن الفضل بن شاذان . وابن عبدوس وابن قتيبة لم يوثّقا من القدماء ، لذا يحكم بضعف الطريق ، فتأمّل .

الخامس : التمسّك بصحيحة زرارة المرويّة عن أبي جعفر عليه السلام[2] ، وقد أشار لها المصنّف في المتن . ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ إذ يستفاد منها التفصيل

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٨٣ ، الباب ٢٥ من أبواب القراءة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٨٦ ، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

بين ترك الإجهار في ما ينبغي الإجهار فيه ، وترك الاخفات في ما ينبغي الإخفات عمداً ، فتجب الإعادة ، وبين تركه نسياناً أو سهواً ، أو لأنّه لا يدري ، فلا تجب عليه . كما أنّها مرويّة بطريقين : أحدهما طريق الصدوق ، والآخر طريق الشيخ ، وقد عبّر عنهما بأنّهما صحيحان .

أمّا طريق الصدوق ﵀ إليه فهو كالتالي : « أبوه ﵀ ، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد . والحسن بن ظريف وعليّ بن إسماعيل ابن عيسى ، كلّهم عن حمّاد بن عيسى ، عن حريز بن عبدالله ، عن زرارة »[1] ، وهو طريق صحيح .

وأمّا طريق الشيخ ﵀ إليه فهو ـ كما في **الفهرست** ـ : « ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن سعد بن عبدالله الحميريّ ، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن بعض أصحابه ، عن زرارة »[2] ، فإنّ صحّته تعتمد على التسليم بأمرين :

الأوّل : البناء على كبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ ، فإنّ ابن أبي جيد لا طريق لتوثيقه إلّا ذلك .

الثاني : البناء على حجّيّة مراسيل ابن أبي عمير ، وأنّها كمسانيد غيره .

ومع عدم التسليم بهذين الأمرين ، فإنّ الطريق ضعيف .

ولا يخفى أنّ البحث عن طريقي الصدوق والشيخ ﵄ إلى زرارة ليس في محلّه ؛ وذلك أنّ الرواية مرويّة عن الصدوق ﵀ بسنده عن حريز ، فيلزم الإحاطة بطريق الصدوق ﵀ إلى حريز ، لا إلى زرارة .

وكيفما كان ، فقد ذكر الصدوق ﵀ إليه طرقاً أربعة : اثنين منها يختصّان بما رواه

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٥ (المشيخة) .

(٢) الفهرست للطوسي : ١٣٤ ، الرقم ٣١٢ .

في الزكاة ، وأمّا الطريقان الآخران فهما كالتالي :

١ ـ عن أبيه ، عن ابن الوليد ، عن سعد . والحميريّ ومحمّد بن يحيى العطّار وأحمد بن إدريس ، جميعاً عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحسن بن سعيد . وعليّ بن حديد وعبدالرحمن بن أبي نجران ، جميعاً عن حمّاد بن عيسى الجهنيّ ، عن حريز بن عبدالله[١] .

٢ ـ عن أبيه وابن الوليد ومحمّد بن موسى المتوكّل ، عن الحميريّ . ومحمّد بن عيسى ويعقوب بن يزيد والحسن بن ظريف ، جميعاً عن حمّاد بن عيسى ، عن حريز[٢] .

وتعارض صحيحة زرارة صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه الإمام موسى عليه السلام[٣] ، المذكورة في المتن ؛ لدلالتها على أنّ المصلّي بالخيار إن شاء أن يجهر في موضع الإجهار ، وإن شاء أن يخفت ، فلا يكون ملزماً بالإخفات ، كما لا يكون ملزماً بالإجهار .

وقد جمع بينهما صاحب **المدارك** رحمه الله جمعاً عرفيّاً ، فحمل صحيحة زرارة على الاستحباب ؛ وذلك لأنّ صحيحة عليّ بن جعفر نصّ في عدم وجوب الجهر ، وصحيحة زراة ظاهرة في وجوبه ، فيحمل الظاهر على النصّ ، وتكون النتيجة حينئذٍ هي الحكم باستحباب الجهر لا وجوبه[٤] .

وقد ذكر المصنّف أنّ ما صنعه صاحب **المدارك** على وفق القواعد ، إلّا أنّ هناك ما يمنع من القبول به ، وهو أنّ صحيح عليّ بن جعفر مضطرب المتن ، الظاهر منه في البداية أنّ مسألة الجهر من المسلّمات والأُمور المفروغ عنها عند

---

(١) و (٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤٣ (المشيخة) .

(٣) وسائل الشيعة : ٦ : ٨٥ ، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ٦ .

(٤) مدارك الأحكام : ٣ : ٣٥٨ .

السائل ، فنراه قد فرض في سؤاله أنّ الفريضة يجهر فيها ، فلا معنى بعد ذلك لأن يسأل هل عليه أن لا يجهر ، فوجود هذا السؤال بهذه الكيفيّة يكشف عن اضطراب في متنها ، ممّا يمنع من الاستناد إليها .

هذا ، وقد يعمد إلى تأويل الصحيح المذكور ، من خلال حمل السؤال في قوله : هل عليه أن لا يجهر ، على شيء آخر غير القراءة ، كالتشهّد وذكر الركوع والسجود ، وما شابه .

أقول : إنّ دعوى اضطراب المتن الذي أفاده المصنّف تبعاً لبعض الأعاظم ﷺ غير واضحة ، والظاهر أنّ منشأها يعود لتسليمهما أنّ الجهر من الأُمور المفروغ عنها ، مع أنّ الصحيح غير ناظر لذلك أصلاً ، بل هو يتضمّن الحديث عمّا يجهر فيه من الصلوات ، ومن الطبيعيّ أنّ الجهر فيها ليس على جهة الإلزام والمفروغيّة عن ذلك ، بل ربّما يكون ذلك للاستحباب ، وبالتالي قوله : « ما يجهر فيه » ، لا يثبت أنّ الجهر من المسلّمات المفروغ عنها ، بل أقصى ما يفيد أنّ هناك تعارفاً على إيقاعه خارجاً ، والفعل أعمّ كما تقدّم ، وبالتالي يكون السؤال عن أنّ هذا المتداول والمتعارف هل هو على جهة الإلزام فيجب الجهر ، أم أنّه على جهة الاستحباب فلا إلزام فيه ، وبالتالي لا يوجد أدنى تناقض وتهافت بين السؤال والجواب ، ويؤكّد ما ذكرنا بل يدلّ عليه ما جاء في بعض نسخ **قرب الإسناد** ، من أنّ السؤال عن الوظيفة ، قال : هل عليه أن يجهر[1] ، فإنّه صريح في أنّ تحديد ما هي وظيفته ، هل الجهر بنحو الإلزام أم لا إلزام عليه ، فيكون السؤال منسجماً تماماً مع الجواب ، ولا تهافت . وكذا أيضاً أشار السيّد البروجرديّ ﷺ في **موسوعته الحديثيّة** إلى أنّ هناك نسخة من نسخ **الاستبصار** جاء السؤال فيها هكذا : هل يجوز عليه أن لا يجهر[2] ،

---

(١) قرب الإسناد : ٢٠٥ ، الحديث ٧٩٦.

(٢) جامع أحاديث الشيعة : ٥ : ١٢١ ، الحديث ٢٥٦٩.

وهو أيضاً يتطابق مع الجواب، ويتوافق مع ماذكرنا، والحاصل: لا مجال للركون لإشكال التهافت المدّعى، والموجب لرفع اليد عن الصحيح، فتدبّر.

هذا، وقد ذكر السيّد البروجرديّ ﷺ، أنّه لا مجال للقبول بهذا الجمع العرفيّ، وإن كان على طبق القواعد؛ وذلك لأنّ صحيحة زرارة تأبى الحمل على الاستحباب، لأنّها تضمّنت التعبير بقوله: «نقض صلاته»، ولا ريب في ظهور هذا في الفساد، فلا مجال لحمله على الاستحباب.

ويمكن الجواب عنه بما ذكره صاحب **الذخيرة** ﷺ، حيث أشار إلى أنّ المرويّ في بعض النسخ هو: «نقص» وليس «نقض»[1]، ممّا يدلّ على نقصان الثواب، ومن الواضح جدّاً أنّ هذا يلازم الاستحباب، كما لا يخفى.

وقد أجاب عن ذلك بعض الأعاظم ﷺ بأنّ الموجود في كتب الروايات كما قيل ذكره بالضادّ، أي نقض. نعم، نقل ذكره بالصاد، لكنّه عن بعض الكتب الفقهيّة، ولا ريب أنّ المدار في الأخبار على المصادر الحديثيّة لا الكتب الفقهيّة.

لكن يرد عليه: أنّ صاحب **البحار** ﷺ أشار إلى أنّ بعض نسخ **الفقيه** تضمّنت التعبير بـ«نقص» وليس «نقض»[2]، والمذكور فيه ذلك مصدر حديثي وليس كتاباً فقهيّاً. كما أنّ هناك بعض نسخ **الاستبصار** تضمّنت التعبير بكلمة «نقص» وليس «نقض»، وهو مصدر حديثي أيضاً. وأمّا القيل الذي ذكره، فيعارضه ما جاء عن الشيخ حسن صاحب **منتقى الجمان** بأنّه لم ينقل ضبطها بالمعجمة[3]، فلاحظ.

هذا، وقد ذكر بعض الأعاظم ﷺ أنّ هناك مانعاً آخر يمنع من حمل صحيح زرارة على الاستحباب، ألا وهو تضمّنه الأمر بالإعادة، ولا ريب في أنّ ذلك

---

(١) ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٢٧٤.

(٢) بحار الأنوار: ٨٢: ٧٧.

(٣) منتقى الجمان: ٢: ١٣.

إرشاد إلى الفساد ، وليس حكماً تكليفيّاً يمكن حمله على الاستحباب ، فلاحظ .

ثمّ إنّه لو وصل الأمر إلى استقرار المعارضة بين الصحيحين ، فأيّهما يكون هو المرجح ؟

ذكر بعض الأعاظم ﷺ أنّ الترجيح حينئذٍ لصحيح زرارة ؛ وذلك لأنّ صحيح عليّ بن جعفر موافق للعامّة ، وقد أُمرنا بطرح ما وافقهم والأخذ بما خالفهم ، وقد حمله الشيخ ﷺ على التقيّة أيضاً .

وللمنع من هذا المرجح مجال واسع ؛ إذ أنّه بعد التسليم أنّ فتوى العامّة على الاستحباب ، فإنّ الصحيح مخالف لها ؛ ضرورة أنّ مفاده هو التخيير ، وهو يختلف عمّا عليه القوم ، فلاحظ .

على أنّه يمكن القول بأنّه لا موجب لحمل الصحيح على التقيّة ؛ وذلك لأنّ من المسلم عند المسلمين كما أنّ عمله ﷺ كان على الجهر في بعض الصلوات ، فلا معنى لأن يتّقي ﷺ حينئذٍ .

نعم ، لو قلنا بأنّ الترجيح بالشهرة الواردة في المقبولة يقصد منه الشهرة الفتوائيّة ، أمكن البناء على ترجيح صحيحة زرارة على صحيح عليّ بن جعفر ؛ لأنّ الشهرة الفتوائيّة معها .

هذا ، ولو لم يمكن الترجيح بينهما ، فلا مناص عندها من التساقط ، والرجوع لمقتضى الأصل ، وهو قاضٍ بالبراءة عن وجوب الجهر والإخفات .

كان هذا كلّه الحديث حول الجهة الأُولى من جهتي البحث .

وأمّا الحديث عن الجهة الثانية ، وهي تعيين مورد الجهر ومورد الإخفات : فقد ذكر المصنّف (زيد في عزّه) أنه لا يوجد في المقام رواية تامّة السند والدلالة يمكن الركون إليها في تحديد موضعي الجهر والإخفات . فإنّ ذلك ورد في رواية يحيى بن أكثم القاضي أنّه سأل أبا الحسن الأوّل ﷺ عن صلاة الفجر لم يجهر

فيها بالقراءة وهي من صلوات النهار، وإنّما يجهر في صلاة الليل، فقال: **لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كانَ يُغَلِّسُ بِها فَقَرَّبَها مِنَ اللَّيْلِ**»[١]. وهي وإن كانت واضحة الدلالة من أن الصلوات التي يجهر فيها هي الصلوات الليليّة، والتي يخفت فيها هي الصلوات النهاريّة، إلّا أنّ ضعفها السنديّ مانع من الركون إليها، والاعتماد عليها. ومثلها أيضاً خبر محمّد بن عمران، أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام، فقال: «لأيّ علّة يجهر في صلاة الجمعة وصلاة المغرب وصلاة العشاء الآخرة وصلاة الغداة؟ وسائر الصلوات: الظهر والعصر لا يجهر فيهما؟ إلى أن قال: **لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ كَانَ أَوَّلُ صَلَاةٍ فَرَضَ اللهُ عَلَيْهِ الظُّهْرَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَأَضَافَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةَ تُصَلِّي خَلْفَهُ، وَأَمَرَ نَبِيَّهُ ﷺ أَنْ يَجْهَرَ بِالْقِرَاءَةِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَضْلَهُ، ثُمَّ فَرَضَ عَلَيْهِ الْعَصْرَ وَلَمْ يُضِفْ إِلَيْهِ أَحَداً مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَأَمَرَهُ أَنْ يُخْفِيَ الْقِرَاءَةَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ وَرَاءَهُ أَحَدٌ، ثُمَّ فَرَضَ عَلَيْهِ الْمَغْرِبَ وَأَضَافَ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةَ فَأَمَرَهُ بِالْإِجْهَارِ، وَكَذَلِكَ الْعِشَاءُ الْآخِرَةُ، فَلَمَّا كَانَ قُرْبَ الْفَجْرِ نَزَلَ فَفَرَضَ اللهُ عَلَيْهِ الْفَجْرَ فَأَمَرَهُ بِالْإِجْهَارِ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ فَضْلَهُ كَمَا بَيَّنَ لِلْمَلَائِكَةِ، فَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ يُجْهَرُ فِيهَا**»[٢].

نعم، لو قيل: بأنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند جابر لضعفها السنديّ، وبالتالي يكون ذلك موجباً دخولها دائرة الحجّيّة، وأُحرز تحقّق الاستناد من المشهور لأحد هذين الخبرين أمكن عندها الحكم بالحجّيّة، وصحّة الاستناد إليهما، فلاحظ.

إلّا أنّ ذلك لا يمنع من إحراز ذلك من خلال التلفيق بين صحيح زرارة المتقدّم، وصحيحه الآخر[٣]، بل وصحيح عليّ بن جعفر المعارض لهما؛ إذ أنّ المستفاد من هذه النصوص أنّ المفروغيّة عن تحديد الصلوات التي يجهر فيها،

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٨٤، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٨٣، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٦: ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

والصلوات التي يخفت فيها ، بملاحظة الأسئلة الموجّهة من الراويين ، فلاحظ قول زرارة : « رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه ، أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه » ، فإنّه يشير إلى أنّ ما يجهر فيه وما يخفت واضح عنده ، ولذا لم يحتج إلى التأكّد منه من الإمام عليه السلام . إلّا أنّ هذا بنفسه فقط لا يكفينا لتحديد ما هي الصلوات التي يجهر فيها ، والتي يخفت فيها ؛ إذ أنّ معروفيّة ذلك عند زرارة وعليّ بن جعفر لا ينفعنا لتحديده ومعرفته ، ولهذا ذكر المصنّف أنّنا سوف نعمد إلى ضمّ شيء آخر لهذه النصوص ، وهو سيرة المتشرّعة ؛ إذ أنّ الصحيح دالّ على لزوم الجهر في بعض أفراد الصلاة ، ولزوم الإخفات في بعض آخر ، وهو مجمل من حيث تحديد ذلك البعض ، فإنّه لم يتعرّض لذكره وبيانه ، إلّا أنّنا إذا ضممنا له سيرة المتشرّعة القطعيّة ، الجارية على الجهر بالقراءة في صلاة الفجر والمغرب والعشاء ، والإخفات في صلاتي الظهرين ، فإنّه يتشخّص ذلك ؛ لأنّ سيرة المتشرّعة منعقدة على الجهر في خصوص صلاة الفجر ، وصلاتي العشاءين ، والإخفات في خصوص صلاتي الظهرين .

قوله ٦ : « **وأمّا عدم وجوب الجهر على المرأة ، فلأصل البراءة بعد قصور المقتضي عن إثبات** . . . إلخ » .

لا خلاف بين الأصحاب في أنّه لا يجب الجهر على النساء في الصلاة الجهريّة ، بل يتخيرن بين الجهر والإخفات ، وإذ اختارت الجهر فلا بدّ أن لا يسمع الأجنبيّ صوتها ، وإلّا فعليها اختيار الإخفات . بل ادّعى غير واحد من أصحابنا الإجماع على عدم تعيّن الجهر عليها في الصلوات الجهريّة . ويدلّنا على ذلك مضافاً لما ذكر :

أوّلاً : إنّ المقتضي الدالّ على أنّ وظيفة المصلّي في بعض الصلوات هي الجهر ، وفي بعضها هي الإخفات قاصر عن شمول المرأة ، فيختصّ بالرجل ، ونعني بالمقتضي الدليل الذي دلّ على أنّ الوظيفة في القراءة الجهر ، أو الإخفات وهو صحيح زرارة الذي تقدّم ، وقد عرفت أنّ الموضوع فيهما مقيّد بالرجل ، فلاحظ .

إن قلت: لم لا نتعدّى من الرجل للمرأة، فنلتزم باشتراكهما في التكليف، فيكون ما هو ثابت للرجل ثابتاً للمرأة أيضاً، فيتعيّن عليها الجهر؟

قلت: إنّ التعدّي ممّا جاء في الدليل إلى غيره يحتاج قرينة مساعدة على ذلك، وهي مفقودة في المقام.

إن قلت: لماذا لا نتمسك لثبوت الجهر عليها كالرجل بقاعدة الاشتراك الدالّة على اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام.

قلت: بأنّ عمدة الدليل على القاعدة المذكورة هو الإجماع، فإذا قام في البين إجماع على اشتراكهما في أحكام المقام حكمنا بذلك، وإلّا فلا، ولا إجماع في البين على أنّ وظيفتها الجهر، بل الإجماع قائم على خلاف ذلك، فتدبّر.

ثانياً: الاستناد إلى السيرة القطعيّة القائمة على عدم وجوب الجهر عليها في الصلوات الجهريّة، وليست السيرة المذكورة سيرة حادثة، بل هي سيرة متّصلة بعصر المعصوم عليه السلام.

ثالثاً: إنّ مسألة جهر المرأة في الصلاة من المسائل كثيرة الدوران، كما يكثر الابتلاء بها، فلو كان الوجوب ثابتاً عليها كما هو ثابت على الرجال، لاشتهر وبان.

ويمكن أن يؤيّد الحكم بعدم وجوب الجهر عليها بخبر عليّ بن جعفر المذكور في المتن، ودلالته على المدّعى من حيث عدم وجوب الجهر عليهن واضحة، وإنّما جعلناه مؤيّداً ولم نجعله دليلاً للمدّعى لضعفه السنديّ، فقد اشتمل على عبد الله ابن الحسن، وهو ممّن لم يثبت توثيقه.

إن قلت: لم لا يحكم بكون الخبر مجبوراً بعمل الأصحاب، وفقاً للقول بأنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف جابر لضعفه السنديّ؟

قلت: بناءً على تماميّة الكبرى، والبناء على أنّ عمل المشهور بالرواية الضعيفة جابر لضعفها السنديّ، ذكرنا غير مرّة أنّه يعتبر تحقّق الصغرى خارجاً بمعنى

أن يحرز استناد المشهور لهذه الرواية ضعيفة السند، ومع عدم الإحراز يحكم بعدم تحقّق الجبر؛ لعدم حصول الاستناد، فلاحظ.

هذا، وقد يستدلّ للحكم المذكور ـ أعني عدم وجوب الجهر على النساء في الصلوات الجهريّة ـ بأنّ صوت المرأة عورة، فلأجل ذلك سقط عنهنّ الجهر في الصلوات الجهريّة.

وقد ذكر المصنّف أنّ الاستدلال المذكور ضعيف لأمرين:

الأوّل: يرجع لعدم الدليل على أنّ صوتها عورة، بل إنّ الدليل عندنا على عدم ذلك، فقد ثبت أنّ الأئمّة عليهم السلام قد تحدّثوا مع النساء، وفقاً لما هو المستفاد من النصوص من دون ضرورة موجبة لذلك، فلاحظ موثّقة أبي بصير التي ذكرها المصنّف في حاشية الكتاب. بل يمكن أن يستفاد جواز الاستماع إلى صوت المرأة من خلال قوله تعالى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً**﴾[1].

الثاني: ثمّ إنّه لو فرضنا وجود دليل يدلّ على أنّ صوت المرأة عورة، فلا ريب أنّه لا يدلّ على الحكم مطلقاً، وإنّما سوف يكون مختصّاً بما إذا كان هناك رجل يسمع صوتها، فيكون مختصّاً بسماع الرجال صوتها، لا مطلقاً. ووفقاً لذلك سوف يكون الحكم هو حرمة الجهر عليها، لا أنّ الواجب عليها هو عدم الجهر، وفرق بين كون الحكم هو الحرمة، وبين عدم الوجوب.

ثمّ إنّه لمّا لم يدلّ عندنا دليل على وجوب الجهر عليها في الصلوات الجهريّة، فسوف يكون المرجع هو أصالة البراءة، لأنّنا نشكّ في وجوب ذلك عليها، فيكون مجرى لها، لأنّه شكّ في التكليف، كما يمكن القول بأنّنا نشكّ في شرطيّة قراءتها بالجهر في الجهريّة، فنجري أصالة البراءة عن الشرطيّة.

---

(١) الأحزاب ٣٣: ٣٢.

قوله ٧: «**وأمّا الجهر بالبسملة، فهو في الجهريّة واجب لكونها جزءاً من القراءة، وأمّا في الإخفاتيّة**... إلخ».

يقع الكلام في كيفيّة قراءة البسملة، فذكر المصنّف أنّه لا بدّ من الجهر بها في الصلاة الجهريّة؛ وذلك لأنّ البسملة جزء من القراءة، وبما أنّ الواجب هو القراءة جهراً، فلابدّ من أن يكون الجهر بجميع أجزاء القراءة. وبعبارة أُخرى: لقد شكّل المصنّف في استدلاله على لزوم الجهر بالبسملة في القراءة الجهريّة قياساً منطقيّاً من الشكل الأوّل، كبراه: أنّه يجب الجهر بكلّ جزء من أجزاء القراءة في الصلاة الجهريّة.

وصغراه: البسملة جزء من أجزاء القراءة، فتكون النتيجة أنّه يجب الجهر بالبسملة في القراءة الجهريّة، وهو المطلوب.

وأمّا بالنسبة لها في الصلوات الإخفاتيّة، فالمشهور بين الأصحاب أنّه يستحبّ الجهر بالبسملة فيها، بل عن الشيخ ﵀ في كتابه **الخلاف** دعوى الإجماع عليه[(١)]، وخالف في ذلك الصدوق وابن البرّاج، فذهبا إلى القول بوجوب الجهر فيها، وهو مختار أبي الصلاح الحلبي أيضاً، لكنّه خصّ ذلك بخصوص الركعتين الأُوليين[(٢)].

استدلّ للمشهور بصحيحة صفوان المذكورة في المتن، وتقريب دلالتها على المدّعى: إنّ في قول الراوي: جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، إحتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الجهر الصادر منه عليه السلام محمولاً على الإباحة، فيستفاد من ذلك أنّ الجهر بالبسملة مباح.

الثاني: أن يكون الجهر الصادر منه عليه السلام محمولاً على الوجوب، فيستفاد من

---

(١) الخلاف: ١: ٣٣١، مسألة ٨٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٠٨، ذيل الحديث ٩٢٢. المهذّب: ١: ٩٢. الكافي في الفقه: ١١٧.

ذلك أنّ جهره بها يعود لكونه أمراً واجباً.

الثالث: أن يكون الجهر الصادر منه عليه السلام محمولاً على الاستحباب، فيستفاد من ذلك أنّه كان عليه السلام يجهر لأنّ الجهر بها مستحبّ.

ولا يخفى أنّ الاحتمال الأوّل مرفوض؛ وذلك لأن المداومة من المعصوم عليه السلام تأبى أن يكون الفعل مباحاً ليس إلّا.

كما أنّ الاحتمال الثاني في غير محلّه، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الفعل أعمّ من الوجوب والاستحباب، فيتعيّن عندها الاحتمال الثالث، وهو الاستحباب، فيثبت أنّ الجهر بالبسملة في الظهرين مستحبّ.

هذا، ويستدلّ للقول بالوجوب برواية سليم بن قيس الهلاليّ، المذكورة في المتن. ودلالتها على المدّعى واضحة؛ ضرورة أنّها تضمّنت صدور الأمر منه عليه السلام للناس بالجهر بالبسملة.

وقد أورد عليها المصنّف سنداً ودلالة، أمّا الدلالة، فذكر بأنّ التعبير الوارد منه عليه السلام لا يثبت أنّ الإلزام كان بالجهر في الصلوات الإخفاتيّة؛ إذ من المحتمل أن يكون ذلك في الصلوات الجهريّة، في مقابل العامّة الذين يخفتون بالبسملة فيها.

وأمّا من ناحية السند، فالخبر المذكور مرسل، لفقدان الواسطة ما بين سليم بن قيس وبين إبراهيم بن عثمان، ومن البعيد أن يكون إبراهيم المذكور الذي هو من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام يروي عن سليم بدون واسطة، فلاحظ. نعم، لو أُريد الخدشة في سند الرواية من جهة سليم بن قيس، أمكن دفعه بأن سليماً وإن لم يوثّق في كتب الرجال صريحاً، إلّا أنّه يمكن استفادة توثيقه من كلام البرقيّ في شأنه؛ إذ قال: «كان من أولياء أصحاب عليّ عليه السلام»[1]، وهذا يدلّ على أنّه كان من خواص أصحابه عليه السلام، ومن الطبقة المستغنية عن التوثيق، بل يمكن

(١) رجال البرقيّ: ١: ٢، ٤.

استكشاف ذلك أيضاً من تعبير الشيخ رحمه الله في **الرجال** بوصفه أنّه صحب عليّاً، فيستفاد منه أنّه كان شديد الملازمة لأمير المؤمنين عليه السلام، وأنّه من خواصه، وأنّه من الأولياء.

هذا، وقد يتمسّك لإثبات الاستحباب بما رواه الشيخ رحمه الله عن الإمام العسكريّ عليه السلام[1]، المذكور في المتن.

وقد أجاب عنه المصنّف بعدم دلالته على المدّعى؛ إذ يحتمل أن يكون المقصود منه هو خصوص الصلوات الجهريّة، تعريضاً بما عليه العامّة، فإنّهم كانوا يعمدون إلى الإخفات بالبسملة في الصلوات الجهريّة. كما أنّه ساقط عن الحجّيّة والاعتبار وذلك لضعفه السنديّ بالإرسال، فلاحظ.

قوله ٨: «**وأمّا لزوم الجهر في صلاة الجمعة، فلروايات متعدّدة، كصحيح عمر بن يزيد، عن أبي**... إلخ».

يقع الكلام في وظيفة المصلّي صلاة الجمعة، فهل هي الجهر بالقراءة، أم أنّ وظيفته هي الإخفات؟ المدّعى من غير واحد من الأصحاب أنّ وظيفة المصلّي لصلاة الجمعة هي استحباب الجهر بالقراءة، ولا يجب عليه ذلك، والظاهر أنّ دليلهم على ذلك منحصر في خصوصه؛ إذ أنّ النصوص الموجودة في المقام ظاهرة في الوجوب، فلاحظ على سبيل المثال ما رواه عمر بن يزيد الذي ذكره المصنّف في المتن، فإنّه ظاهر في الوجوب، إلّا أنّه وبقرينة الإجماع المدّعى من الأصحاب في المقام، تمّ التصرّف في ظهور هذه النصوص، فحملت على الاستحباب.

نعم، الراوي مردّد بين بيّاع السابريّ وبين ابن ذبيان الصيقل، والأوّل قد نصّ على وثاقته دون الثاني، وقد تقدّم الحديث عنه مفصّلاً في ما تقدّم[2].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٦: ٥٢، الحديث ٣٧.

(٢) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي: ١: ٣٣٠.

ولا يخفى أنّ الاستناد إليه متوقّف على كونه إجماعاً تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم، فلو لم يكن كذلك، فلا ريب في عدم صلوح الاستناد إليه.

هذا، وقد ناقش صاحب **الجواهر** قدس سره في تحقّق هذا الإجماع خارجاً، فذكر أنّه لا يوجد في كلمات الأصحاب تصريح باستحباب الجهر بالقراءة فيها، على من تقدّم على المحقّق[1]. نعم، لا يبعد أنّهم يريدون مطلق الرجحان القابل للحمل على الوجوب، في قبال وجوب الإخفات في الظهر يوم الجمعة.

ومع انتفاء وجود إجماع في البين، فعليه لا بدّ من العمل على وفق ظاهر النصوص الشريفة، وقد عرفت أنّه الوجوب، فتكون الوظيفة حينئذٍ هو وجوب الجهر في القراءة على مصلّي الجمعة.

قوله **٩**: «**وأمّا الظهر يوم الجمعة، فيظهر من عدّة روايات لزوم الجهر فيها، كصحيح الحلبيّ: سئل**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأصحاب في استحباب الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، فمن قائل باستحباب الجهر، ومن قائل بتعيّن الإخفات احتياطاً كما عن ابن إدريس رحمه الله[2]، ومن قائل بالتفصيل بين الإمام والمنفرد، فيستحبّ الجهر للأوّل دون الثاني، كما عليه السيّد المرتضى رحمه الله[3]. ومنشأ هذا الاختلاف يعود لاختلاف النصوص، فإنّه يظهر من بعضها لزوم الجهر، كصحيح الحلبيّ المذكور في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة. إلّا أنّه يعارضها صحيح جميل بن درّاج المذكور في المتن أيضاً، والمستفاد منه أنّ الجهر يختصّ بصلاة الجمعة يوم الجمعة، فلا يشمل صلاة الظهر في يومها.

---

(١) جواهر الكلام: ١١: ١٣٣.

(٢) السرائر: ١: ٢٩٨.

(٣) رواه عن المرتضى في المعتبر: ٢: ٣٠٤. تذكرة الفقهاء: ٤: ٩٩.

وقد ذكرت عدّة علاجات بين هاتين الطائفتين، فقد بنى شيخ الطائفة قدس سره على استقرار المعارضة بينهم، ولذا عمد إلى ترجيح الطائفة الأُولى على الثانية من خلال حمل الثانية على التقيّة والخوف، كما حكى ذلك عنه صاحب **الوسائل** قدس سره[١].

والتزم صاحب **الوسائل** قدس سره بأنّ المعارضة بينهما غير مستقرّة، بل إنّ الموضوع هو نفي تأكّد استحباب الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة، وإثبات ذلك فيها[٢]، وقد استجود هذا الحمل الفقيه الماهر صاحب **الجواهر** رحمه الله[٣]، وبنى عليه المحقّق الهمدانيّ رحمه الله في **المصباح**[٤].

وقد اختار المصنّف (دام ظلّه) تبعاً لبعض الأعاظم قدس سرهم جمعاً آخر مفاده: أن تحمل الطائفة الأُولى على استحباب الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة مع أنّ ظاهرها هو الوجوب، وذلك اعتماداً على القرينة العامّة، وهي أنّ المسألة كثيرة الدوران والابتلاء بها في الحياة اليوميّة، فلو كان الجهر بها واجباً لاشتهر وشاع بين الناس، فعدم وضوح ذلك بينهم كاشف عن كونه ليس واجباً، وأمّا ما تضمّن النهي فإنّه محمول على نفي الوجوب، لأنّها واردة في مورد توهم الوجوب؛ لأنّ الجهر في صلاة الجمعة يوم الجمعة واجب، فيتخيّل أنّ الجهر واجب أيضاً في صلاة الظهر يوم الجمعة، والتي تكون مقابل صلاة الجمعة فلا تفيد التحريم، لأنّه قد تقرّر في الأُصول عدم الفرق بين الأمر والنهي، فكما أنّ الأمر الواقع عقيب توهّم الحظر لا يدلّ على الوجوب، وإنّما أقصى ما يستفاد منه الجواز، فكذلك النهي الواقع عقيب توهّم الوجوب لا يقتضي إلّا الجواز، ولا يدلّ على

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ١٦٢، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ١٦٢، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ذيل الحديث ٩.

(٣) جواهر الكلام: ٩: ٣٧١.

(٤) مصباح الفقيه: ١٢: ٢٥٨.

التحريم ، فيبقى ما دلّ على الاستحباب سليماً عن المعارض . وتكون النتيجة هي عدم حرمة الإخفات وعدم وجوبه .

إلّا أنّ الإنصاف عدم وضوح هذا الجمع من صحيح جميل ، بل الظاهر كون النهي الوارد فيه عن القراءة ظاهر في عدم الجواز ، وأنّ الجهر واجباً كان أو مستحبّاً يختصّ بما إذا كانت هناك خطبة ، فلا مجال للجمع المذكور ؛ لأنّ العرف لا يساعد على حمل النهي الظاهر في عدم الجواز على ما ذكر .

ووفقاً لما تقدّم من عدم القبول بالجمع المذكور ، لا مناص من البناء على استقرار المعارضة ، وهذا يقضي بلزوم الترجيح بينهم أو التساقط ، فإن كان في البين ما يفيد الترجيح لصحيح الحلبيّ وأضرابه الظاهرة في الوجوب ، فإنّه يبنى على استحباب الجهر ؛ ضرورة أنّه لم يعرف بين الأصحاب قول بوجوب الجهر يوم الجمعة ظهراً ، كما تقدّمت الإشارة لذلك ، وبالتالي سوف تحمل على الاستحباب ، وتكون النتيجة هي البناء على استحباب الجهر يوم الجمعة في صلاة الظهر . أمّا لو كان الترجيح لأخبار المنع ، فلا ريب أنّ مقتضى ذلك البناء على عدم جواز الجهر فيها ، وللقول بتقديمها وجه ، فإنّ الظاهر من صحيح محمّد بن مسلم قال : « قال لنا : **صَلُّوا فِي السَّفَرِ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ جَماعَةً بِغَيْرِ خُطْبَةٍ ، وَاجْهَرُوا بِالْقِرَاءَةِ** ، فقلت : إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر ، فقال : **اجْهَروا بِها** »[1] أنّ الجهر عندهم من المنكرات ، والظاهر أنّه لا مجال لحمل الإنكار على كونه إنكاراً العامّة ؛ إذ أنّ أمره عليه السلام بالإجهار بها مع وجود ذلك خلاف التقيّة ، فتكون قرينة على أنّ المراد من الإنكار هو إنكار الخاصّة ، فلاحظ .

ولو قيل : إنّ إنكار الخاصّة عملاً من مثل محمّد بن مسلم ، بعيد ؛ لما لمحمّد بن مسلم من شأن ومكانة بينهم .

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ١٦١ ، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ٦ .

قلنا: بأنّ الأصحاب قد أنكروا على مثل زرارة، وهو لا يقلّ شأناً عن محمّد بن مسلم، كما أنكروا على غيره ممن لا يقلّ شأناً كذلك، فلاحظ.

هذا، ولو قيل بإعراض الأصحاب عن صحيحة جميل وما وافقها. منعنا ذلك، بأنّه من الإعراض الغير معدود حجّة، لما تكرّر منّا أنّ هذا من الإعراض الصناعيّ الناجم من وجود معارض ربّما رجّحوه كونه أقوى، فتدبّر.

قوله ١٠: «**وأمّا كون المكلّف بالخيار في غير القراءة، فيكفي لإثباته أصل البراءة بعد عدم الدليل**... إلخ».

لم تتضمّن النصوص بيان وظيفة المصلّي في الأخيرتين من حيث الجهر والإخفات، وإنّما قصرت البيان في خصوص الأُوليين، وقد أوجب هذا اختلافاً بين الأصحاب، فقال المشهور منهم بأنّ وظيفة المصلّي فيهما هي الإخفات، وادّعي على ذلك الإجماع، وقد اختار صاحب **الحدائق** رحمه الله بالتخيير فيهما بين الجهر والإخفات[1]، وهو الذي اختاره المصنّف.

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل هو البناء على جريان أصالة البراءة عن الشرطيّة، فيحكم بعدم وجوب الإخفات، وكذا عدم وجوب الجهر.

وقد قرّب بعض الأعاظم قدس سره الاستدلال لقول المشهور من خلال ما تقدّم في تحديد ما يجهر فيه ويخفت من الصلوات؛ وذلك اعتماداً على ضمّ سيرة المتشرّعة إلى صحيحة زرارة عنه عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: **أَيَّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ، وَعَلَيْهِ الْإِعادَةُ**»[2]. على أساس أنّ السيرة ثابتة على أنّ الإجهار في الأخيرتين

---

(١) الحدائق الناضرة: ٨: ١٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ممّا لا ينبغي ، فيثبت المطلوب .

إلّا أنّ الإنصاف عدم تماميّة هذا الاستدلال ؛ إذ أنّه يعتمد على كون المقصود بما يخفت فيه هو الأخيرتين ، مع أنّه الظاهر أنّ المقصود به الأُوليين من الصلوات التي يخفت فيها ، وبالتالي لا يكون الصحيح ناظراً من قريب أو بعيد لحكم الإخفات والجهر في الأخيرتين . على أنّه قد تقدّم منّا في بحث الجهر في الأُوليين المعارضة بين هذا الصحيح وصحيح عليّ بن جعفر ، فراجع .

ولمّا لم يكن في البين ما يصلح لمدّعى المشهور ، فالمحكّم هو الأصل العمليّ ، وقد عرفت مقتضاه ، فلاحظ . والمصنّف ، قد التزم بالتخيير كصاحب **الحدائق** ، لكنّه لم يستند للأصل ، بل ذكر أنّ النوبة لا تصل إليه ، وما ذلك إلّا لوجود الدليل الاجتهاديّ ، فلا تصل النوبة للدليل الفقاهتيّ ، والدليل الاجتهاديّ هو صحيحة عليّ ابن يقطين المذكورة في المتن . وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال : بأنّ قوله عليه السلام : «**إنْ شاءَ جَهَرَ ، وَإنْ شاءَ لَمْ يَجْهَرْ**» شامل لجميع الموارد الصلاتيّة ، رفعنا اليد عمّا دلّ الدليل على لزوم الجهر أو الإخفات فيه ، وهو خصوص القراءة في الأُوليين من كلّ صلاة ، فيبقى الإطلاق على حاله شاملاً لجميع أجزاء الصلاة ، ومواردها بما في ذلك الأخيرتين من كلّ صلاة رباعيّة ، أو الأخيرة من الصلاة الثلاثيّة .

قوله ١١ : **وأمّا أنّ المناط في الجهر والإخفات على العرف ، فلعدم تحديد الشارع لهما ، المستلزم** . . . إلخ » .

يقع الكلام في ما يتحقّق به الجهر والإخفات ، فإنّ في ذلك احتمالين :

منها : إن أقلّ الجهر هو أن يسمع الكلام القريب الصحيح إذا استمع ، والإخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع .

وقد علّق على ذلك بعض الأعاظم قدس سره بأمرين :

الأوّل : إنّه لا يوجد دليل على تحديد الجهر والإخفات بهذه الكيفيّة .

الثاني: بأنّ هذا التحديد غير قابل للتصديق؛ لأنّ الظاهر عدم تحقّقه في الخارج، للملازمة بين سماع النفس وإسماع الغير، ولو بأن يضع أُذنه على فم القارئ، ففرض الإخفات على حدّ يصل الصوت إلى أُذن القارئ ولا يصل إلى أُذن غيره بوجه، حتّى يتحقّق سماع النفس دون سماع الغير، مجرّد فرض لا واقع له.

ومنها: إنّ الجهر من الصفات العارضة للصوت، فيقال: صوت جهوريّ، وعليه فلمّا كانا وصفين للصوت، فإن كان للصوت جوهر يقال أنّه أجهر في صوته، وإن لم يسمعه أحد، ويقال للصوت الذي لم يكن له جوهر بأنّه أخفى في صوته وإن كان يسمعه أحد. والحاصل: يكون على ذلك الميزان في الجهر والإخفات.

ولا يخفى أنّه طبقاً للاحتمال الثاني، لن يكون لسماع النفس، أو سماع الغير مدخليّة في تحديد المعنى؛ لأنّ الفرض أنّ الجهر والإخفات صفتان للصوت، وليس معناهما.

وعلّق عليه بعض الأعاظم ﷺ، بأمرين أيضاً:

الأوّل: بأنّ هذا كسابقه لا دليل عليه.

الثاني: إنّه يلزم وفقاً لهذا التعريف أن يكون الصوت الشبيه بالمبحوح إخفاتاً وليس جهراً؛ لأنّه لا يصدق عليه إظهار الصوت.

وعليه: فالمدار في تحديد مفهومي الجهر والاخفات إنّما هو للعرف، فمتى صدق عرفاً أنّ هذا جهر حكمنا بكونه كذلك، ومتى صدق عرفاً أنّ هذا إخفات قلنا بذلك، فتمام المدار على الصدق العرفيّ.

بقي أن نشير إلى حكم الصوت المبحوح، فهل هو جهر أم أنّه إخفات؟ لا يخفى أنّ المدار على ما يقرّره العرف؛ إذ عرفت أنّه المرجع في تحديد ذلك وتشخيصه، وعند الرجوع للعرف، فالظاهر أنّه لا يقرّ انطباق عنوان الإخفات على المبحوح، فلاحظ.

قوله ١٢ : **وأمّا عدم الإعادة في من جهر في موضع الإخفات ، أو العكس ، فلاقتضاء قاعدة (لا تعاد)**... إلخ » .

إذا جهر المصلّي في موضع الإخفات ، أو أنّه أخفت في موضع الجهر ، فهل يحكم حينئذٍ ببطلان الصلاة ، أم لا ؟ لا يخفى أنّه لو كنّا ومقتضى قاعدة « لا تعاد الصلاة » ، لحكمنا بأنّه لا يجب عليه إعادة الصلاة ، لما تقرّر في محلّه باتّفاق الكلّ على شمولها للناسي ، ولذا لو كان ذلك قد صدر منه نسياناً ، فلا ريب في شمول القاعدة له ، فيحكم بصحّة الصلاة . وكذا بناءً على ما هو الصحيح من شمول القاعدة المذكورة للجاهل أيضاً ـ خلافاً للشيخ النائيني ﷺ[1] ؛ لإطلاق الدليل القاضي بشموله له كشموله للناسي ، من دون فرق بينهما ـ بأن كان جهر في موضع الإخفات ، أو العكس جهلاً منه بموضع الجهر ، أو بموضع الإخفات ، فإنّه يحكم بصحّة الصلاة . بل يدلّ على ذلك صحيح زرارة المتقدّم في الفرع الخامس ، ومفاده هو أنّ من جهر في موضع الإخفات متعمّداً ، أو أخفت في موضع الجهر كذلك ، فقد نقض صلاته وعليه الإعادة ، ومقتضى المفهوم أنّه لو كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري ، فلا شيء عليه ، وقد صحّت صلاته .

قوله ١٣ : **وأمّا أنّ نسيان القراءة لا يضرّ بالصلاة ، فلإطلاق حديث « لا تعاد » لذلك ، بل صريحه** ... إلخ » .

من المعلوم أنّ وظيفة المكلّف في الركعتين الأُوليين هي القراءة ، بأن يقرأ فاتحة الكتاب وسورة كاملة كما تقدّم ذلك ، فلو نسي المكلّف القراءة ، فلم يقرأ ، ولم يتذكّر القراءة إلّا بعدما دخل في الركوع ، فهل يحكم بصحّة صلاته ، أم يبنى على فسادها ؟ في المقام جانبان :

---

(١) كتاب الصلاة (تقرير أبحاث النائيني) للكاظمي : ٢ : ١٣٦ .

الأوّل : حكم الصلاة التي نسي المكلّف القراءة فيها حتّى ركع .

الثاني : الموجب للتقييد بالركوع ، فهل يجري الحكم المذكور فيما لو كان تذكره للقراءة قبل الركوع ؟

أمّا بالنسبة للجانب الأوّل : فلا إشكال في الحكم بصحّة الصلاة وعدم لزوم الإعادة ، تمسّكاً بحديث « لا تعاد » ، فإنّ القراءة ليست من الخمسة المستثناة الموجبة للإعادة متى أخلّ بها . بل يمكن التمسّك لذلك أيضاً بجملة من النصوص الخاصّة ، كموثّقة منصور بن حازم ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّي صلّيت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلّها . فقال : **أَلَيْسَ قَدْ أَتْمَمْتَ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ ؟** قلت : بلى ، قال : **قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ إِذَا كانَ نِسْياناً** »[1] .

وأمّا الجانب الثاني ، فإنّ الموجب للتقييد بما إذا كان تذكّره بعد الدخول في الركوع ، أو بعد ذلك ، فلأنّه قد تجاوز محلّ القراءة ، ومع تجاوزه إيّاه يكون عوده للإتيان بالقراءة موجباً لاشتمال الصلاة على زيادة تؤدّي إلى بطلانها . بينما لو لم يتجاوز بأن لم يدخل في الركوع ، حكمنا بلزوم التدارك ، والإتيان بالقراءة .

قوله ١٤ : **وأمّا التخيير في غير الأوّليّتين فلموثّق عليّ بن حنظلة ، عن أبي عبدالله عليه السلام : سألته** ... إلخ » .

يتخيّر المصلّي في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة ، وفي الثالثة من المغرب بين الإتيان بالفاتحة فقط ، وبين الإتيان بالتسبيحات الأربع ، وهذا هو المشهور بين الأصحاب ، بل قد ادّعي عليه الإجماع في الجملة في كثير من الكلمات ، وإن كان بينهم خلاف في ما هو الأفضل منهما . وقد ذكر الشيخ الأعظم قدس سره ، أنّ مورد الإجماع على التخيير إنّما هو المنفرد ، أمّا في الجماعة ، فليس في البين إجماع ، فلاحظ .

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٩٠ ، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ٢ .

هذا، وقد جرت عادة الأصحاب أن تبحث هذه المسألة من ناحيتين؛ الأُولى: حكم المنفرد، والثانية: في صلاة الجماعة بالنسبة للإمام وبالنسبة للمأموم. وقد تعرّض المصنّف في البداية لحكم المنفرد، وأشار بعد ذلك لحكم صلاة الجماعة في الضمن.

وكيف كان، فالمتيقّن من الإجماع كما سمعت من كلام شيخنا الأنصاريّ هو ما ذكره المصنّف ـ أعني المنفرد ـ وأنّه مخيّر بين الأمرين، بين القراءة من جهة وبين التسبيح، كما أنّه يستدلّ له بما رواه عليّ بن حنظلة المذكور في المتن، ودلالته على المدّعى واضحة، إلّا أنّ المشكلة في أنّ راويه عليّ بن حنظلة لم يوثّق. وقد ذكرت عدّة محاولات للبناء على وثاقته أشار لها المصنّف (زيد في عزّه):

منها: إنّ السند قد اشتمل على الحسن بن عليّ بن فضّال، وقد ورد في حقّ بني فضّال الأمر بالأخذ بما رووا، وطرح ما رأوا، كما ادّعى ذلك الشيخ الأعظم قدس سره[1].

وهذا الوجه يعتمد على تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، كبراه أنّ ما رواه بنو فضّال معتمد مقبول داخل دائرة الحجّيّة، وصغراه إنّ الخبر محلّ البحث قد رواه الحسن بن عليّ بن فضّال، فيحكم بحجّيّته. نعم، هل أنّ البناء على حجّيّة مرويّات بني فضّال تعبّديّ، أم أنّ ذلك يعود لتوثيق من وقع في أسناد مرويّات بني فضّال، فيكون مثل رواية أحد المشايخ الثلاثة عن شخص، أو رواية أحد أصحاب الإجماع رواية، فإنّه حكم بوثاقة الواقع في السند، والمرويّ عنه، لا أنّه حكم تعبّديّ بالحجّيّة؟ الظاهر أنّه الثاني، أعني أنّه حكم بوثاقة كلّ مَن وقع في سند رواه واحد من بني فضّال، فلاحظ.

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله) عن ذلك في الحديث عن اختصاص الظهر بأوّل الوقت والعصر بآخره، بأنّ مستند هذه المقالة هو ما رواه الشيخ قدس سره في **الغيبة**

---

(١) كتاب الطهارة: ١: ٣٥٥. كتاب المكاسب: ٤: ٣٦٦. كتاب النكاح: ٤٧٤.

بسند ينتهي إلى عبد الله الكوفيّ خادم الشيخ الجليل الحسين بن روح ﷺ ، قال : « سئل الشيخ عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذمّ وخرجت فيه اللّعنة .

فقيل له : فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منه ملاء ؟

فقال : أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن بن عليّ (صلوات الله عليهما) ، وقد سئل عن كتب بني فضّال ، فقال (صلوات الله عليه) : «**خُذُوا بِمَا رَوَوْا ، وَذَرُوا مَا رَأَوْا**»[1] وهي وإن كانت دالّة على اعتبار مرويّات بني فضّال ، إلّا أنّها ضعيفة سنداً ودلالة ، أمّا من حيث السند ، لاشتمالها على الكوفيّ فإنّه مجهول . وأمّا من حيث الدلالة ، بأنّ الرواية أجنبيّة عمّا تصوّره المستدلّ من كونها أمارة من أمارات التوثيق ، وإنّما هي بصدد بيان أنّ فساد العقيدة لا يعدّ مانعاً من الأخذ بالخبر .

والحاصل : ليس الإمام عليه السلام بصدد الشهادة بصحّة جميع كتب بني فضّال ، كيما يحكم بكون الرواية أمارة على التوثيق ، فلاحظ .

ومنها : لقد وقع في سند الخبر عبد الله بن بكير ، وهو أحد أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم ، وقد فهم المشهور من هذا التصحيح الحكم بوثاقة جميع من وقع بعد أحد أصحاب الإجماع .

وبعبارة أُخرى : إنّنا لا نحتاج إلّا إلى دراسة سند الخبر إلى أن نصل إلى أحد أصحاب الإجماع ومن بعده ، فلا نحتاج النظر في أحوالهم ؛ ضرورة أنّ تصحيح ما يصحّ عنهم ، يكشف عن وثاقتهم ، فيتمّ المطلوب .

ولا يخفى أنّ هذا الوجه كسابقه من حيث تكوّنه من قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، كبراه أنّ وقوع أحد أصحاب الإجماع يوجب الحكم بوثاقة جميع من وقع بعده ، وصغراه أنّ ابن حنظلة قد وقع بعد عبد الله بن بكير ، وهو من أصحاب الإجماع ، فيحكم بوثاقته ، وهو المطلوب .

---

(١) الغيبة للشيخ الطوسي : ٣٨٩ ، الحديث ٣٥٥ .

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله) عن هذا الوجه بمختار بعض الأعاظم ﷺ، وحاصله إنّ معنى تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء، هو الحكم بوثاقة أصحاب الإجماع، لا أنّه يحكم بوثاقة من وقع بعدهم، فالتصحيح المذكور، توثيق لمن ذكر من أصحاب الإجماع، كما هو واضح.

أقول: ذكرنا في الفوائد الرجاليّة، عدم تماميّة هذا التوجيه المفاد من بعض الأعاظم ﷺ، كما أنّنا ذكرنا هناك أنّه لا مجال للقبول بما ذكره المشهور فهماً لعبارة الكشّيّ، فليطلب ذلك من هناك. والحاصل: لا مجال للبناء على هذا الوجه للحكم بوثاقة ابن حنظلة، فتدبّر.

ومنها: ما جعله المصنّف (زيد في عزّه) طريقاً للبناء على وثاقة عليّ بن حنظلة، من خلال الاستناد لما روي بسند صحيح عن عبد الأعلى بن أعين، والمذكور في المتن. فإنّ تعبير الإمام عليه السلام عنه بأنّه رجل ورع، يكشف عن كونه في أعلى درجات الوثاقة، فيثبت المطلوب. هذا فيما إذا كان المصلّي منفرداً، فلو كان المصلّي إماماً أو كان مأموماً، فهنا طائفتان من النصوص متعارضتان، دلّت إحداهما على أنّ وظيفة الإمام في الأخيرتين القراءة، والمأموم التسبيح، فلاحظ صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن، بينما دلّت الطائفة الثانية على أنّ وظيفة المأمومين القراءة، ووظيفة الإمام التسبيح، فلاحظ صحيحة سالم أبي خديجة المذكورة في المتن[1].

وقد ذكر المصنّف جمعين عرفيّين للتوفيق بين الطائفتين:

الأوّل: أن يتصرّف في ظهور صحيح معاوية بن عمّار، وذلك بحمله على الاستحباب بقرينة ما جاء في صحيحة سالم بن أبي خديجة، حيث جاء فيها

---

(١) الوارد في المتن: «سالم بن أبي خديجة»، والظاهر أنّه خطأ مطبعيّ، والصحيح: «سالم أبو خديجة».

قوله عليه السلام: «**وَعَلَى الْإِمامِ أَنْ يُسَبِّحَ**»، فإنّ هذا التعبير يوجب التصرّف في ظهور صحيح معاوية بحمله على الاستحباب.

الثاني: أن يحمل المقام على التخيير، لتصرّف كلّ واحد من الصحيحين في الآخر، فيكون المكلّف عندها مخيّراً بينهما.

هذا، ولم يرتض المصنّف كلا الجمعين وما أفاده متين؛ ضرورة أنّ ما جاء في صحيح سالم غير صالح لحمل صحيح معاوية على الاستحباب، كما أنّ العمد إلى الجمع بين الصحيحين بالجمع الأوّلي، لا يخلو عن تكلّف بيّن.

وعليه: فالمعارضة مستقرّة، ولا يوجد في البين ما يوجب الترجيح لأحدهما على الآخر، فالمرجع هو القاعدة الأوّليّة وهي قاضية بالتساقط، فيكون المرجع هو موثّق ابن حنظلة؛ إذ أنّه بمثابة العامّ الفوقاني.

ولو لم يقبل بالرجوع له، بدعوى كونه ضعيف السند، فعندها سوف يكون المرجع بعد التساقط وفقدان الدليل الاجتهاديّ، هو الدليل الفقاهتيّ، أعني الأصل، وهو البراءة عن الشرطيّة، فيثبت المطلوب.

ثمّ إنّ هذا كلّه بناءً على القبول بما أفاده المصنّف من اعتبار رواية سالم أبي خديجة بناءً على وثاقته، أمّا لو قرّر ـ كما هو الصحيح ـ من البناء على عدم وثاقته، فلا معارض لصحيح معاوية، مع انحصاره في خصوص هذا الخبر، فلاحظ.

قوله **١٥**: **وأمّا اعتبار الموالاة العرفيّة، فلتوقّف صدق عنوان السورة أو الآية أو الكلمة على**... إلخ».

تجب مراعاة الموالاة العرفيّة بين حروف الكلمة، وكلمات الآية الواحدة، وآيات السورة الواحدة، فلا يكون فيما بينها فصل طويل يخلّ بالتتابع العرفيّ، وما ذكر لا إشكال فيه، لتقوّم مفهوم الكلمة أو الآية بذلك، مضافاً إلى أنّ عدم الموالاة والفصل بين حروف الكلمة الواحدة مانع من صدق عنوان الكلمة،

فلو فصل حروف كلمة (مالك) عن بعضها لم يقل أنّه ذكر كلمة مالك ، وكذا لو فصل بين كلمات الآية الواحدة فصلاً طويلاً منع ذلك من صدق عنوان ذكر الآية ، فلاحظ .

وبالجملة : إنّ صدق عنوان الكلمة ، وكذا الآية ، وكذا السورة يدور مدار تحقّق هذه المراعاة للموالاة العرفيّة ، وبدونها يبنى على عدم تحقّق القراءة الصحيحة ، فلا تفرغ بذلك الذمّة ، فلاحظ .

الركوع

قوله ١ : **أمّا أصل وجوب الركوع في الصلاة ، فهو من ضروريّات الدين ومورد تسالم المسلمين** ... إلخ » .

المذكور في كلمات أهل اللغة في بيان حقيقة الركوع أنّه مطلق الانحناء ، وتطأطؤ الرأس ، والظاهر أنّهم لا يفرّقون بين كونه من الأُمور الحسّيّة ، كما لو شاخ الرجل حتّى انحنى ظهره ، أم أنّه أمر معنويّ ، كما لو كان الإنسان من الأغنياء فأصابته ضائقة ماليّة جعلته فقيراً ، فيقال أركعه الزمن والدهر ، بمعنى انحطّت حالته .

وهو في الاصطلاح الشرعيّ لا يخرج كثيراً عمّا جاء في المعنى اللّغويّ ، فإنّه يعرف في الشرع بأنّه انحناء مخصوص ، فقولنا : انحناء ، يتوافق مع ما جاء في المعنى اللّغوي ، إلّا أنّه ليس مطلق الانحناء ، وإنّما انحناء بكيفيّة خاصّة ، سوف تتّضح في البحوث القادمة .

وكيف كان ، فالبحث أوّلاً في وجوب الركوع ، وأصل وجوبه من ضروريّات الدين ، فهو واجب مرّة واحدة في كلّ ركعة من ركعات الصلاة ، سواء كانت الصلاة فريضة ، أم كانت الصلاة نافلة . وقد قيل أنّ منشأ تسمية الركعة بالركعة يعود لوجوده فيها . نعم ، في صلاة الآيات يجب في كلّ ركعة خمس ركوعات .

هذا ، ويدلّ على وجوبه أيضاً غير ما ذكرنا من ضروريّة الدين ، نصوص كثيرة ، كصحيح الحلبيّ المذكور في المتن .

قوله ٢: **وأمّا أنّه مرّة في كلّ ركعة، فهو من ضروريّات الدين أيضاً، ويمكن استقامته**... إلخ».

يجب في كلّ ركعة من ركعات الصلاة الإتيان بالركوع مرّة واحدة، إلّا في صلاة الآيات فإنّه يجب في كلّ ركعة منها خمس ركوعات، وما ذكرناه من أنّ الواجب في كلّ ركعة من ركوعات الصلاة ـ سواء كانت الصلاة صلاة فريضة، أم كانت الصلاة صلاة نافلة ـ ركوع واحد، يعدّ من ضروريّات الدين، كما يمكن أن يستفاد ذلك أيضاً من النصوص التي تضمّنت بيان كيفيّة الصلاة، بل وغيرها أيضاً.

قوله ٣: **وأمّا استثناء صلاة الآيات، فللروايات الكثيرة الواردة في بيان كيفيّتها**... إلخ».

ذكرنا فيما تقدّم أنّ الواجب في كلّ ركعة من ركعات الصلاة، سواء كانت صلاة فريضة، أم كانت صلاة نافلة، ركوع واحد، ويستثنى ممّا ذكر صلاة الآيات، فإنّه يعتبر في كلّ ركعة منها ركوعات خمس، ومنشأ هذا الاستثناء يعود للنصوص التي تعرّضت لبيان كيفيّة صلاة الآيات، فإنّها قد تضمّنت ذلك، فلاحظ.

قوله ٤: **وأمّا أنّه ركن تبطل الصلاة بزيادته العمديّة والسهويّة، فلقاعدة (لا تعاد)**... إلخ».

لا إشكال في أنّ الركوع ركن من أركان الصلاة، بل هو ممّا تتقوّم به حقيقة وماهيّة الصلاة، بحيث ينتفي بانتفائه الاسم، فالإخلال به من حيث النقص، بمعنى عدم الاتيان به، موجب للبطلان، من دون فرق بين كون تركه كان تركاً سهويّاً، أم كان تركه إيّاه كان تركاً عمديّاً، كلّ ذلك بمقتضى حديث «لا تعاد»، فإنّه يستفاد منه أنّ الإخلال بشيء من الخمسة المذكورة موجب للحكم ببطلان الصلاة، مطلقاً سواء كان الإخلال بها عن عمد، أم كان الإخلال بها جهلاً، والمقدار المتّفق عليه عند الجميع أنّ الإخلال يكون بالنقيصة. وأمّا لو زاد ركوعاً في الصلاة،

فهل يحكم ببطلان الصلاة كما يحكم بها لو كان هناك نقص للركوع ، أم لا ؟

لا يخفى أنّ الزيادة غير معتبرة في صدق عنوان الركن . وعليه ربّما قيل بعدم الحكم بالبطلان نتيجة الزيادة للركوع ، تمسّكاً بمقتضى حديث « لا تعاد » . **بتقريب :** إنّ التأمّل في صحيح « لا تعاد » يفيد أنّ الإخلال الذي هو النقص[1] في شيء من عقد الاستثناء وهو الخمسة المذكورة ، يوجب الحكم ببطلان الصلاة ، سواء كان ذلك الإخلال عمديّاً ، أم كان الإخلال سهويّاً . وعليه يكون مفاد الحديث هو : أنّه لا تجب الإعادة من أيّ خلل في الصلاة إلّا إذا كان الخلل من ناحية النقص الذي يتعلّق بأحد الأُمور الخمسة : الطهور ، والوقت ، والقبلة ، والركوع ، والسجود ، وهذا يعني أنّ زيادة الركوع تكون داخلة في عقد المستثنى منه ، ومقتضى ذلك الحكم بصحّة الصلاة وعدم وجوب الإعادة .

إن قلت : إنّ عندنا صحيحة أبي بصير التي تضمّنت : «**مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعادَةُ**»[2] ، وهي بظاهرها دالّة على بطلان الصلاة بمطلق الزيادة ، عمديّة كانت أم سهويّة ، ركناً كان المزاد أم كان واجباً من الواجبات ، وهذا يعني أنّ زيادة الركوع توجب البطلان .

قلت : إنّ الصحيحة المذكورة محكومة بقاعدة « لا تعاد » ، فتكون مقدّمة عليها ، وبالتالي تكون النتيجة أنّه بمقتضى حديث « لا تعاد » لا يجب إعادة الصلاة نتيجة الزيادة ، بالبيان المتقدّم .

وتؤكّد الدعوى المذكورة في عدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع ، بل تدلّ عليها

---

(١) ومنشأ الحكم بكون الإخلال هو خصوص النقص لا مطلقاً مبنيّ على دعوى الانصراف ؛ إذ يقرّر أصحاب الدعوى المذكورة أنّ لفظ الإخلال منصرف إلى خصوص النقيصة ، فلا يشمل الزيادة ، فلاحظ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣١ ، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٢ .

ـكما صنع ذلك المصنّف ـ أنّ الزيادة غير متصوّرة في بعض فقرات الاستثناء ، كالطهور والوقت والقبلة ، فإنّها ممّا يتصوّر فيها الزيادة ، فلا يقال زاد طهوره ، كما لا يقال زاد الوقت ، أو زاد القبلة ، وبمقتضى وحدة السياق ، يلتزم بأنّ المراد في الجميع واحد ، وهو عبارة عن الإخلال من ناحية النقيصة خاصّة ، فلا يشمل الزيادة .

والصحيح عدم تماميّة الدعوى المذكورة ، بيان ذلك :

إنّ الاستثناء المذكور في المقام من الاستثناء المفرغ ، وهو ما يكون المستثنى منه محذوفاً ، والتقدير لا تعاد الصلاة من أيّ خلل إلّا من ناحية الخمسة ، وتسمّى (من) في الكلام المذكور نشويّة ، أي أنّ الإخلال الناشئ من أحد الأُمور الخمسة تعاد الصلاة من أجله ، دون ما نشأ ممّا عداها .

وأمّا التمسّك بوحدة السياق ، فجوابه : إنّنا نسلّم بأنّ مقتضى اتّحاد السياق يستوجب وحدة المراد من الإخلال في الموردين ، إلّا أنّنا نقول : إذا كنتم تقرّرون أنّ الإخلال في طرف الاستثناء يختصّ بخصوص النقيصة فقط ، فاللازم أن يكون كذلك في طرف المستثنى منه ، فلو أخلّ بسجدة نقيصة ، أو أخلّ بالتشهّد نقيصة ، أو أخلّ بالقراءة نقيصة ، فلا يشمل المورد الزيادة ؛ لأنّ هذا هو مقتضى وحدة السياق .

أمّا إذا كنتم تقرّرون أنّ الإخلال في طرف المستثنى منه شامل للزيادة والنقيصة ، فإنّه يلزم ذلك أيضاً في طرف الاستثناء ؛ لأنّه مقتضى وحدة السياق . ولا معنى للتفكيك بين الطرفين ، لأنّه خلاف المتفاهم العرفي ، وهو بعيد أيضاً عن سياق الحديث ، فلاحظ .

ووفقاً للتمسّك بوحدة السياق وما عرفت ، نقول : إنّ المستثنى منه لمّا كان شاملاً لمطلق الإخلال ، سواء كان الإخلال بالزيادة ، أم كان الإخلال بالنقيصة ، فإنّه في طرف الاستثناء يكون كذلك . وعندها لا يكون الحديث مخالفاً لصحيحة أبي بصير ، بل يكون معاضداً لها .

وأمّا القول بأنّ الزيادة غير متصوّرة في بعض فقرات الحديث فتكون قرينة على الاختصاص بالنقيصة دون الزيادة، فهذا لا يصلح دليلاً للبناء على الاختصاص بالنقيصة دون الزيادة؛ وذلك لأنّ اللفظ مستعمل في المعنى الشامل لهما معاً. نعم، بحسب الوجود الخارجي لا يوجد مصداق للزيادة في تلك الفقرات، إلّا أنّ هذا لا يمنع من إرادة الإطلاق من اللفظ عند الاستعمال.

قوله ٥: «**وأمّا استثناء الجماعة، فلصحيحة عليّ بن يقطين: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يركع**... إلخ».

يستثنى من الحكم المتقدّم وهو بطلان الصلاة بزيادة الركوع فيها أو نقيصته مطلقاً، عمداً كان أم سهواً، في خصوص صلاة الجماعة، بحيث لو زاد فيها في بعض الصور ركوعاً لم يكن ذلك قادحاً في صحّتها، وموجباً للحكم ببطلانها. ويعتبر أن تكون الزيادة الواقعة فيها زيادة بقصد المتابعة.

وعلى أيّ حال، فيدلّ على المدّعى صحيحة عليّ بن يقطين المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة؛ إذ أنّها تضمّنت الأمر بوجوب العود ومتابعة الإمام بالركوع معه، كما أنّها مطلق لا فرق فيها بين حالتي السهو والعمد، فلاحظ.

واجبات الركوع

قوله ١: «**أمّا لزوم الانحناء بقصد الخضوع، فلتقوّم مفهوم الركوع لغة بذلك**.... إلخ».

قد عرفنا فيما تقدّم أنّ حقيقة الركوع بحسب اللغة عبارة عن مطلق الانحناء، ولم يؤخذ في تعريفه قيد الخضوع، إلّا أنّ الظاهر أنّ ذلك من الأُمور المسلّمة في حقيقته، بحيث لا يتصوّر أنّ الركوع هو مطلق الانحناء، وإنّما الحديث عن ركوع خاصّ، أي ما كان مقصوداً للراكع، وهذا عادة ما يكون متضمّناً خضوعاً

من الراكع تجاه المركوع له . وبالجملة : المفهوم اللّغوي وإن لم يتضمّن التصريح بذلك ، إلّا أنّ الظاهر كونه مأخوذاً فيه ، فلاحظ .

قوله **٢** : « **وأمّا التحديد بذلك ، فلصحيحة زرارة عن أبي جعفر** عليه السلام : **فإن وصلت أطراف أصابعك** ... إلخ » .

عرّف الركوع في الاصطلاح الشرعيّ بأنّه الانحناء على الوجه المتعارف بمقدار تصل يداه إلى ركبتيه وصولاً لو أراد وضع شيء منهما عليهما لوضعه ، وهذا التحديد للمقدار الواجب ، هو المشهور ، بل قد ادّعي عليه الإجماع . وقد استدلّ له المصنّف بصحيح زرارة المذكور في المتن .

هذا ، **وقد يقال :** بأنّ بعض النصوص قد تضمّنت لزوم الانحناء بمقدار تصل معه الراحة إلى الركبة ، فيدلّ ذلك على وجوبه .

ففي صحيح زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **فَإِذَا رَكَعْتَ فَصُفَّ فِي رُكُوعِكَ بَيْنَ قَدَمَيْكَ تَجْعَلُ بَيْنَهُمَا قَدْرَ شِبْرٍ ، وَتُمَكِّنُ رَاحَتَيْكَ مِنْ رُكْبَتَيْكَ ، وَتَضَعُ يَدَكَ الْيُمْنىٰ عَلىٰ رُكْبَتِكَ الْيُمْنىٰ قَبْلَ الْيُسْرىٰ ، وَبَلِّغْ أَطْرَافَ أَصَابِعِكَ عَيْنَ الرُّكْبَةِ ، وَفَرِّجْ أَصَابِعَكَ إِذَا وَضَعْتَهَا عَلىٰ رُكْبَتَيْكَ ، فَإِنْ وَصَلَتْ أَطْرَافُ أَصَابِعِكَ فِي رُكُوعِكَ إِلىٰ رُكْبَتَيْكَ أَجْزَأَكَ ذَلِكَ ، وَأَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تُمَكِّنَ كَفَّيْكَ مِنْ رُكْبَتَيْكَ** »[1] . ولا مجال للمناقشة في سندها ؛ لوجود محمّد بن إسماعيل ، وليس ذلك للبناء على وثاقته ؛ إذ قد عرفت في ما تقدّم منع ذلك ، وإنّما لوجود طريق اخر لها لا يمرّ من خلاله .

قلت : إنّ ما ذكر صحيح ، إلّا أنّه يمكن التصرّف في ظهورها ؛ وذلك بحملها على الاستحباب من خلال صحيحة زرارة المتقدّمة ، فلاحظ .

قوله **٣** : « **وأمّا لزوم الطمأنينة في الركوع ، فلصحيحة بكر بن محمّد**

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٥ ، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث ١٤ .

الأزديّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ... إلخ » .

يعتبر في الركوع الطمأنينة فيه بمقدار الذكر الواجب ، وقد ادّعي على ذلك الإجماع ، من غير واحد من الأصحاب ، كالمحقّق في **المعتبر** ، والعلّامة في **المنتهى**[١] ، وقد ذكر أنّه العمدة في المقام . وقد أشار صاحب **الحدائق** قدس سره[٢] إلى أنّ الأصحاب لم يذكروا دليلاً على المدّعى من النصوص ، وكأنّ ذلك يشعر بانحصار الدليل في خصوص الإجماع . هذا وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) للمدّعى بصحيحة الأزديّ ، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً ؛ لأنّ التعبير الوارد فيها بقوله عليه السلام : « **وَإِذَا رَكَعَ فَلْيَتَمَكَّنْ** »[٣] ، يفيد شرطيّة التمكّن في تحقّق الركوع المأمور به ، مثل قوله : « إذا صلّيت فاستقبل » . نعم ، لو حمل هذا التعبير على الوجوب النفسيّ المستقلّ ، أو الجزء الضمنيّ في الصلاة ، لم يكن للصحيح المذكور دلالة على المدّعى ، إلّا أنّ حملها على ذلك بعيد جدّاً .

وبالجملة : لا كلام في دلالتها على اعتبار الاطمئنان في تحقّق الركوع الواجب ، فلاحظ .

نعم ، قد يمنع من الاستناد إليها والاستدلال بها دعوى ضعفها السنديّ ، لا لوجود الأزديّ محمّد بن بكر ، فإنّه ثقة لتوثيق النجاشيّ إيّاه ، ولا لوجود أحمد بن إسحاق ، فإنّه وإن كان مردّداً بين الرازيّ والأشعريّ ، إلّا أنّ كليهما ثقة ، بل يمكن التمييز وخصّه في المقام بالأشعريّ لأنّه الذي وقع في طريق الصدوق رحمه الله في المشيخة للأزديّ ، وإنّما موجب التوقّف في الصحّة يرجع إلى أنّ أحمد بن إسحاق الأشعريّ من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام ، وهذا يصعب أن يكون راوياً عن أحد

---

(١) المعتبر : ٢ : ٢٠١ . منتهى المطلب : ٥ : ١١٦ .

(٢) الحدائق الناضرة : ٨ : ٢٤٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٤ : ٣٥ ، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ١٤ .

أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.

إلّا أنّ هذا التوقّف يندفع بأنّه لا مانع من أن يكون الأشعريّ من المعمّرين حتّى روى عنه أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، خصوصاً مع ملاحظة أنّ الأزديّ كان من أصحاب الأئمّة الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام.

هذا، وقد استدلّ صاحب **الحدائق** قدس سره على اعتبار الطمأنينة في الركوع بصحيح زرارة المذكور في المتن[1]، على أساس أنّ المصلّي المذكور ما كان يطمئنّ في صلاته، ولذا عبّر عنه صلى الله عليه وآله بنقر الغراب، فيدلّ على اعتبار الاطمئنان، فلاحظ.

وقد أجاب عنها المصنّف (دام عطاؤه) بأنّها أجنبيّة عن المدّعى؛ ضرورة أنّ أقصى ما تدلّ عليه هو لزوم المكث والبقاء في الركوع آناً ما، وترك الاستعجال في رفع الرأس منه، ولا يخفى أنّ هذا أعمّ من الاستقرار المدّعى، فتدبّر.

قوله ٤: «**وأمّا لزومه بقدر الذكر الواجب فلأنّ الذكر الواجب يلزم الإتيان به حين الركوع**... إلخ».

قد يقال: بأنّه لا دليل عندنا على اعتبار الطمأنينة في الركوع بقدر الذكر الواجب، بل إنّ أقصى ما تدلّ عليه صحيحة الأزديّ هو اعتبار الطمأنينة في مسمّى الركوع دون الأكثر. إلّا أنّ هذا القول في غير محلّه؛ وذلك لدلالة الصحيحة على ذلك بالدلالة الالتزاميّة، توضيح ذلك: لقد دلّ دليل وجوب الذكر على الإتيان به في الركوع المأمور به، وليس في مطلق الركوع، وعليه فإذا كان الركوع المأمور به متقوّماً بالاطمئنان ـ وفقاً لما تضمّنته صحيحة الأزديّ بالدلالة المطابقيّة ـ فلازم ذلك أن يكون الاطمئنان بمقدار يتحقّق الذكر الواجب في ضمنه، فلا يكفي مسمّاه.

والحاصل: إنّ ضمّ أحد الدليلين إلى الآخر، يستوجب اعتبار الاستقرار في

---

(١) الحدائق الناضرة: ٨: ٢٤٢.

الركوع نفيه ، وفي الذكر الواجب فيه .

قوله ٥ : « **وأمّا وجوب رفع الرأس منه مع الانتصاب التامّ ، فلما ورد في تعليم الإمام الصادق** عليه السلام ... إلخ » .

يجب بعد الركوع رفع الرأس منه حتّى ينتصب قائماً ، وهذا يعني أنّه لو أتى بالسجود قبل أن يحقّق ذلك عامداً ، حكم ببطلان صلاته ، وهذا لا خلاف ولا إشكال فيه ، بل في كثير من كلمات الأصحاب دعوى الإجماع عليه ، وتدلّ عليه نصوص عديدة عبّر عنها في **الجواهر** بالمستفيضة[1] ، وإن كان أغلبها ضعيف سنداً .

وعلى أيّ حال ، يمكن الاستدلال للمدّعى من وجوب رفع الرأس والانتصاب ، بصحيحة حمّاد المذكورة في المتن ، فإنّها قد تضمّنت : ثمّ استوى قائماً ، والاستواء في القيام هو الانتصاب . وبصحيحة أبي بصير المذكورة في المتن أيضاً ، ولا يضرّ بدلالتها على المدّعى اشتمالها على بعض الآداب ، لما تكرّر منّا في مطاوي هذا الشرح أنّ أحد المسالك المذكورة في الأُصول في منشأ دلالة الأمر على الوجوب هو حكم العقل ، فلاحظ .

أحكام الركوع

قوله ١ : « **أمّا لزوم تدارك الركوع لمن تذكّره قبل السجود ، فلاقتضاء القاعدة ذلك حيث لا يلزم** ... إلخ » .

إذا نسي الركوع وهوى للسجود ، والتفت إلى ذلك قبل أن يدخل في السجود ، كان عليه أن يعود ويتدارك الركوع الفائت لإمكان التدارك ، ومقتضى قاعدة « لا تعاد » البناء على صحّة الصلاة ؛ لأنّ الزيادة الحاصلة فيها وهي زيادة الهويّ والقيام غير مضرّة بصحّة الصلاة ؛ إذ أنّها واقعة في عقد المستثنى منه . كما يدلّ

---

(١) جواهر الكلام : ١٠ : ٨٧ .

على ذلك أيضاً صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[١]. وتقريب دلالتها تعتمد على أن يكون المقصود من كلمة (ركعة) الواردة في الصحيح هو الركوع بقرينة ذكره عليه السلام السجدتين؛ إذ لو كان مقصوده الركعة الشاملة لهما لم يكن وجه لقوله: ترك ركعة مع ذكره لهما، وهذا يعني أنّ ذكرهما بمثابة القرينة الموجبة للتصرّف في ظاهر لفظ الركعة بحمله على خصوص الركوع. بعد هذا يقال: إنّ مفهوم قوله عليه السلام: «**وَتَرَكَ الرُّكُوعَ، اسْتَأْنَفَ الصَّلَاةَ**» أنّه ما لم يتركه فلا يستأنف، ولا ريب في أنّه إذا لم يفت محلّ التدارك للركوع، لا يقال له بأنّه قد ترك الركوع لأنّه يمكنه التدارك، فيثبت المطلوب.

قوله **٢**: «**وأمّا اعتبار الرجوع إلى القيام، فلأنّه بدونه لا يتحقّق الركوع؛ إذ هو الانحناء بعد**... إلخ».

ما أفاده المصنّف من لزوم الرجوع لمن نسي الركوع فهوى إلى السجود، مبنيّ على تحديد حقيقة الركوع، والذي عليه الأصحاب أنّه الهيئة المعلومة، مسبوقة بالقيام، وهذا يعني أنّه لا يطلق الراكع إلّا على المنحني عن قيام، فيكون الركوع متقوّماً بالانحناء القياميّ، وهذا يعني أنّه لو جلس عن قيامه، ثمّ قام متقوّساً إلى حدّ الركوع لم يجتزى به؛ لأنّه ليس مصداقاً للركوع، وإنّما هو على هيئة الراكع. ولذا قال المصنّف (دام ظلّه) بأنّه من دون القيام لا يتحقّق الركوع، فيلزم أن يكون ركوعه حال التدارك ركوعاً عن قيام، فلاحظ.

قوله **٣**: «**وأمّا لزوم التدارك قبل الدخول في السجدة الثانية، فلاقتضاء القاعدة ذلك، فإنّ زيادة**... إلخ».

لا خلاف بين أصحابنا في أنّ مَن نسي الركوع وتذكّره بعد السجدتين، أو تذكّره

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٣١٣، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

بعد الدخول في السجدة الثانية ، حكم ببطلان صلاته ؛ لأنّه لا يمكن تصحيحها للزوم زيادة ركن وهو السجدتان ، من تدارك الجزء المنسيّ وهو الركوع ، كما يلزم من البناء على عدم التدارك نقصان ركن وهو الركوع . إنّما الكلام فيما ذكره المصنّف من أنّه لو تذكّر نسيانه الركوع قبل الدخول في السجدة الثانية ، فهل يمكنه التدارك والبناء على صحّة الصلاة ، كما اختاره جماعة ، أم يحكم بالبطلان كما لعلّه المشهور ؟ مقتضى القاعدة هو الحكم بصحّة صلاته ؛ لأنّه لا يلزم من تدارك الركوع المنسيّ أيّ محذور إلّا زيادة السجدة ، وزيادتها سهواً لا تضرّ بصحّة الصلاة ، خصوصاً وأنّها ليست ركناً ، مضافاً إلى النصوص التي تضمّنت أنّ الصلاة « لا تعاد » من سجدة وإنّما تعاد من ركعة ، فلاحظ صحيح منصور بن حازم ، وغيره[1] . كما يمكن التمسّك للمدّعى أيضاً ـ من البناء على الصحّة ـ بصحيحة أبي بصير المتقدّمة في الفرع السابق ، فإنّه عليه السلام رتّب البطلان على ما إذا سجد السجدتين ، دونما إذا سجد سجدة واحدة ، فيدلّ ذلك على أنّ زيادة السجدة الواحدة لا تضرّ بصحّة الصلاة ، كما لا يخفى .

هذا ، ولو قيل : ما هو الوجه في البناء على أنّ السجدة الواحدة ليست ركناً ، والسجدتان ركن ؟

قلنا : بأنّ منشأ ذلك هو النصوص ، فإنّها دلّت على عدم وجوب الإعادة بنسيان سجدة واحدة ، وقد عرفنا فيما تقدّم أنّ الركن هو الذي يوجب فقدانه في الزيادة بطلانها ، فلو كانت السجدة الواحدة ركناً ، كان تركها في الصلاة موجباً لبطلانها ، فلاحظ صحيحة منصور بن حازم المذكورة في المتن .

قوله ٤ : « **وأمّا بالنسبة إلى ذكر الركوع ، فقد ورد فيه أربع طوائف من الأخبار ، ففي بعضها** ... إلخ » .

لا إشكال في أنّ الذكر واجب في الركوع ، ويدلّ عليه مضافاً للإجماع ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٣١٩ ، الباب ١٤ من أبواب الركوع ، الحديث ٢ و ٣ .

النصوص ، وهذا يعني أنّه لو أخلّ به عمداً بطلت صلاته ، إنّما الكلام في تحديد ما هو الذكر الواجب ومقداره ، فهل يعتبر فيه أن يكون خصوص التسبيحة الكبرى ـ أعني : « سبحان ربّي العظيم وبحمده » ـ فيبنى على أنّه لو أخلّ بها متعمّداً إيجاداً أو وجوداً حكمنا ببطلان الصلاة ، أم يكتفى فيه بالتسبيحة الصغرى : « سبحان الله » ثلاثاً ، أم يكتفى فيه بمطلق الذكر ؟ هناك خلاف بين ظاهر النصوص ، فإنّها على طوائف أربع :

الأُولى : ما يدلّ ظاهرها على عدم كفاية غير التسبيحة الكبرى ثلاث مرّات ، كصحيح حمّاد المذكور في المتن .

الثانية : ما يدلّ ظاهرها على عدم كفاية غير التسبيحة الكبرى ، إلّا أنّه يكتفى فيها بواحدة ، فلاحظ صحيح هشام المذكور في المتن .

الثالثة : ما تدلّ بظاهرها على كفاية التسبيحة الصغرى : « سبحان الله » ثلاثاً ، كصحيح معاوية المذكورة في المتن .

الرابعة : ما يدلّ بظاهره على كفاية مقدار التسبيحة الصغرى ، كصحيح مسمع المذكور في المتن .

لا يخفى أنّ النظر البدويّ الأوّليّ قاضٍ بتحقّق المعارضة بين الطوائف الأربع ، إلّا أنّه من التعارض غير المستقرّ ، فيمكن الجمع العرفي بين النصوص المذكورة من خلال الحمل على التخيير . نعم ، هذا لا ينفي أن يكون بعض ما جاء في الطوائف أفضل من الآخر ، فالتسبيحة الكبرى أفضل من الصغرى ، فتدبّر .

السجود

قوله ١ : « **أمّا وجوب سجدتين في كلّ ركعة ، فللضرورة ، مضافاً إلى طوائف من النصوص ، يستفاد** . . . إلخ » .

لا إشكال في أنّ السجود واجب في كلّ صلاة ، سواء كانت صلاة فريضة أم كانت

صلاة نافلة ، بل إنّ وجوبه فيها من ضروريّات الدين ، ويعبّر عن السجدتين معاً بالركن ، فتبطل الصلاة بزيادتهما أو نقيصتهما عمداً ، أمّا الإخلال بالسجدة الواحدة ، سهواً ، أو زيادتها كذلك ، فلا يوجب بطلان الصلاة . ويدلّ على وجوبه غير ما تقدّم من كونه من ضروريّات الدين ، عدّة من النصوص ، كصحيحة إسماعيل بن جابر المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ إذ حكم عليه السلام بلزوم العود إن كان لم يفت محلّ التدارك .

قوله **٢** : « **وأمّا بطلان الصلاة بنقصانها عمداً ، فهو متسالم عليه ويقتضيه افتراض الجزئيّة ، فإنّه من** ... إلخ » .

قد عرفت ممّا تقدّم أنّ ترك السجدتين معاً من ركعة واحدة يوجب بطلان الصلاة ، سواء كان ذلك عمداً أم كان ذلك سهواً . ويدلّ على ذلك أمران :

الأوّل : التسالم المدّعى بين الأصحاب .

الثاني : مقتضى الجزئيّة . **وبيانه :** إنّ مقتضى كون السجدتين في الركعة يمثّلان جزءاً من أجزاء الصلاة ، فالإخلال بهما معاً في ركعة واحدة ينفي عنه الإتيان بأجزاء الصلاة كاملة وتامّة .

إن قلت : لماذا لا تلتزمون بذلك أيضاً في السجدة الواحدة ؛ إذ لا يختلف اثنان في أنّها أحد أجزاء الصلاة ، وبالتالي لم لا يحكم ببطلان الصلاة بتركه إيّاها ؟

قلنا : بأنّه فرق بين ما كان من الأجزاء الركنيّة وما لم يكن كذلك ، بل كان من أجزاء الواجبات ، وفي المقام لا إشكال في أنّ السجدة ليست من الأجزاء الركنيّة ، وبالتالي إذا كان تركه إيّاها نسياناً ، فيحكم بعدم بطلان الصلاة للدليل الخاصّ الدالّ على ذلك ، فلاحظ صحيح إسماعيل بن جابر المتقدّم ، المذكور في المتن . نعم ، لو كان تركه للسجدة الواحدة عامداً ، فلا ريب في البناء على بطلان الصلاة حينئذٍ ، فلاحظ .

قوله ٣: « **وأمّا بطلانها بنقصانهما سهواً، فلكونهما أحد أفراد المستثنى في صحيحة: لا تعاد، المتقدّمة** ... إلخ ».

إذا ترك المصلّي السجدتين من ركعة واحدة نسياناً، فإنّه يحكم ببطلان صلاته، ويدلّ على ذلك صحيح « لا تعاد »؛ إذ تضمّن أنّ أحد الأُمور الخمسة الموجبة لبطلان الصلاة نتيجة الإخلال بها زيادة أو نقيصة السجود، ويقصد منه ـ كما لا يخفى ـ السجدتان، كما يدلّ عليه أيضاً صحيح الحلبي المذكور في المتن، المتضمّن أنّ الصلاة ثلاثة أثلاث واحد منها السجود، فإنّ المستفاد منه جعل السجود من مقوّمات الصلاة، بحيث تنتفي الماهيّة بانتفائه، فلاحظ.

قوله ٤: « **وأمّا بطلانها بزيادتهما عمداً أو سهواً، فلإطلاق صحيحة أبي بصير: قال أبو عبدالله** عليه السلام ... إلخ ».

لا إشكال في بطلان الصلاة إذا تعمّد المصلّي زيادة السجدتين فيها، كما لا خلاف في بطلانها أيضاً إذا أتى بالسجدتين زيادة سهواً، ويدلّ على ذلك صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن، وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال التمسّك بإطلاقها؛ إذ مقتضاه أنّه لا فرق في البناء على البطلان بين كون الزيادة زيادة عمديّة، وبين كونها زيادة سهويّة. كما يمكن التمسّك للبناء على البطلان أيضاً بقاعدة « لا تعاد » بناءً على ما هو الصحيح من أنّها تشمل الزيادة كما تشمل النقيصة من دون فرق بينهما، تمسّكاً بإطلاق الحديث.

ولو قيل: بأنّ البناء على شمولها للزيادة غير ممكن؛ ضرورة أنّ بعض ما وقع في عقد المستثنى لا يتصوّر فيه الزيادة، فيكون بمثابة القرينة على اختصاص الحديث بخصوص النقيصة.

قلنا: بأنّ ما ذكر لا يصلح قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الحديث في الإطلاق، فتدبّر.

قوله ٥ : « **وأمّا عدم بطلانها بزيادة سجدة واحدة ، فلصحيحة منصور بن حازم ، عن أبي** ... إلخ » .

لو زاد المكلّف سجدة في صلاته سهواً ، فهل يحكم ببطلان صلاته أم لا ؟

لو كنّا ومقتضى صحيحة أبي بصير التي تقدّمت في الفرع الرابع لحكمنا ببطلان صلاته ؛ وذلك لأنّها نصّت على أنّ مطلق الزيادة في الصلاة موجبة للإعادة من دون فرق بين كون الزيادة زيادة لركن ، أو كونها زيادة لجزء ، وهي مطلقة من هذه الناحية ، إلّا أنّنا نرفع اليد عن هذا الإطلاق بسبب ورود صحيحة منصور بن حازم المذكورة في المتن ، فقد تضمّنت أنّه لا تبطل الصلاة بزيادة سجدة واحدة ، فتكون مقيّدة لإطلاق صحيح أبي بصير السابق ، فلاحظ .

والحاصل : وفقاً لما تقدّم ، فإنّ زيادة السجدة في الصلاة لا توجب بطلانها كما لا يخفى ، فلاحظ .

قوله ٦ : « **وأمّا عدم بطلانها بنقصانها ، فلصحيحة إسماعيل بن جابر المتقدّمة ، وغيرها** ... إلخ » .

كان الكلام في ما تقدّم فيما لو زاد المكلّف سجدة واحدة في صلاته ، وقد عرفنا حكمها ، ويقع الكلام الآن في ما لو أنقص المكلّف من صلاته سجدة سهواً ، فهل أنّ الحكم في ذلك هو عين الحكم فيما لو زاد في صلاته سجدة ، فيحكم بعدم بطلان الصلاة ، أم يختلف الحال ؟

لا يخفى أنّه لو كنّا ومقتضى حديث « لا تعاد » لحكمنا حينئذٍ ببطلان الصلاة نتيجة نسيان سجدة واحدة ؛ وذلك لأنّ المستثنى في الحديث هو طبيعيّ السجود ، وهو يصدق على السجدة الواحدة والثنتين ، وعليه يكون إطلاقه محكماً فيؤخذ به .

وبالجملة : مقتضى الإطلاق هو الحكم ببطلان الصلاة حال الإخلال بطبيعيّ السجود الذي ينطبق على الواحد كالإثنين .

إلّا أنّ في البين ما يصلح لتقييد هذا الإطلاق، ومن ثمّ يكون مختصّاً بما إذا كان المنسيّ هو السجدتان وليس طبيعيّ السجود، وممّا يصلح للتقييد صحيحة إسماعيل بن جابر المذكورة في المتن، فإنّها تضمّنت أنّ نسيان السجدة الواحدة لا يوجب بطلان الصلاة، بل إنّ وظيفة المكلّف حينئذٍ إمّا التدارك ما لم يفت محلّ التدارك، أو القضاء بعد فواته.

هذا، وقد يدّعى معارضتها بخبر معلّى بن خنيس، قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته، قال: **إذا ذَكَرَها قَبْلَ رُكُوعِهِ سَجَدَها، وَبَنىٰ عَلىٰ صَلَاتِهِ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ بَعْدَ انْصِرَافِهِ، وَإِنْ ذَكَرَها بَعْدَ رُكُوعِهِ أَعادَ الصَّلَاةَ، وَنِسْيانُ السَّجْدَةِ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ وَالْأَخِيرَتَيْنِ سَوَاءٌ**»[1]. ولا ريب في دلالتها على أنّ نسيان السجدة بعد فوات محلّ التدارك موجب لبطلان الصلاة، فلا وجه لما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من عدم دلالتها على المقصود إلّا بالإطلاق، فتكون مقيّدة بصحيح إسماعيل[2]، فلاحظ.

نعم، المانع من الاستناد إليها هو ضعفها السنديّ؛ إذ أنّها تعاني من مشكلتين:

الأُولى: إرسالها، فإنّ الراوي عن معلّى مجهول، فلاحظ.

الثانية: من المعروف أنّ معلّى بن خنيس قد قتل في زمان الإمام الصادق عليه السلام، والرواية مرويّة عن الإمام الكاظم عليه السلام، فكيف يروي عنه مع وفاته.

هذا كلّه لو بني على وثاقة المعلّى، مع أنّ الحقّ خلافه؛ إذ أنّ عمدة ما تمسّك به لوثاقته هو النصوص التي يستظهر منها مدحه وجلالة قدره وحسن حاله، إلّا أنّ دلالتها على ذلك بعد وفاته لا قبل ذلك، فلا تفيد في إثبات المطلوب، وتفصيل ذلك يطلب من محلّ آخر.

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٨: ٨٧.

ولا مجال للقبول بكون الرواية عنه كانت في حياة أبيه عليه السلام لتوصيف الإمام عليه السلام بالماضي ، وهو وصف أُطلق عليه بعد وفاته ، فلاحظ .

واجبات السجود

قوله ١ : « **أمّا لزوم كون السجود على ما ذكر ، فلصحيحة هشام بن الحكم ، عن أبي عبدالله** عليه السلام ... إلخ » .

يشترط في السجود أن يكون على الأرض أو ما أنبتته من غير المأكول والملبوس ، أمّا اعتبار كون السجود على الأرض ، فلا خلاف فيه بين المسلمين ، ويختصّ اعتبار كونها في السجود في خصوص المسجد ـ أي موضع الجبهة ـ فلا يجوز السجود على غيرها إجماعاً ، بل نسب هذا إلى دين الإماميّة خلافاً للعامّة ، ويدلّ على ذلك غير الإجماع نصوص مستفيضة ، منها صحيحة هشام بن الحكم المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ إذ تضمّنت أنّه لا يجوز السجود إلّا على الأرض ، أو على ما أنبتته ممّا لا يؤكل ولا يلبس ، وهذا يعني أنّها تدلّ على أنّ المسجود عليه إمّا أن يكون أرضاً ، أو يكون من الأرض شرط أن لا يكون ملبوساً ولا مأكولاً ، فلا يصحّ السجود على القطن ، ولا يصحّ السجود على الكتّان . كما أنّ سندها لا إشكال فيه ؛ لأنّ شيخنا الصدوق يرويها بسنده عنه ، وسنده كما جاء في المشيخة كالتالي : « عن أبيه ومحمّد بن الحسن ، عن سعد بن عبدالله والحميريّ جميعاً ، عن أحمد بن عيسى ، عن عليّ بن الحكم ومحمّد بن أبي عمير ، عن هشام بن الحكم ، وهذا طريق صحيح »[1] ، كما لا يخفى .

كما يمكن الاستدلال لاعتبار كون السجود على الأرض أيضاً بسيرة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله ، فقد حدّث البخاري عن ميمونة زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله ، أنّه صلى الله عليه وآله كان

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٣٧ .

يسجد على الخمرة[١]، ومثل ذلك حدّث مسلم عن عائشة أنّه كان ﷺ يصلّي على الخمرة[٢].

أقول: لا يخفى أنّ الدليل المذكور إنّما هو فعل النبيّ محمّد ﷺ، وقد تكرّر غير مرّة من المصنّف (حفظه الله)، ومنّا أيضاً في مطاوي هذا الشرح، أنّ فعل المعصوم عليه السلام أعمّ من الوجوب، فلا يصلح أن يكون دليلاً على المدّعى، فلاحظ.

وبعبارة أُخرى: إن فعل المعصوم عليه السلام مجمل أعمّ من كونه يدلّ على الوجوب أو الاستحباب، فلا يصحّ الاستناد إليه في مقام الاستدلال، فتدبّر.

ثمّ إنّ مقابل صحيحة هشام المتقدّمة، رواية داود الصرميّ[٣]، التي تضمّنت جواز السجود على القطن والكتّان، وقد ذكرها المصنّف في المتن. ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً، فتكون معارضة لصحيحة هشام المتقدّمة. وقد جمع بينهما بوجهين:

الأوّل: أن يعمد إلى حمل المطلق على المقيّد، فتكون رواية داود مقيّدة لصحيحة هشام؛ لأن صحيحة هشام مطلقة وهذه مقيّدة، ومقتضى ذلك البناء على جواز السجود على القطن والكتّان.

وأورد عليه المصنّف: بأنّ الملبوس النباتيّ لمّا كان منحصراً في خصوص القطن والكتّان، كان ذلك مانعاً من ثبوت إطلاق في المقام، حتّى يقال بأنّه يعمد إلى تقييده، فلاحظ.

الثاني: أن يجمع بينهما بحمل صحيحة هشام على الكراهة على أساس أنّ

---

(١) صحيح البخاريّ: ١: ١٠٠ و ١٠١.

(٢) صحيح مسلم: ١: ١٦٨.

(٣) يبدو أنّ هناك خطأ مطبعيّاً وقع في متن الكتاب، فكتب عوضاً عن «الصرميّ» «الصيرفيّ»، فلاحظ.

رواية داود أوضح ظهوراً من رواية هشام ، فتصلح للتصرّف في ظهورها .

وأجاب عنه المصنّف : بأنّ النصّين متساويان في درجة الظهور ، ممّا يمنع قابليّة أحدهما للتصرّف في الآخر ؛ إذ دلّت صحيحة هشام على عدم الجواز صريحاً ، ودلّت رواية داود على الجواز صريحاً ، فليس إحداهما أظهر من الأُخرى ، فلا يكون الجمع بالحمل على الكراهة من الجمع العرفيّ .

هذا ، ثمّ إنّ المصنّف ذكر أنّ رواية داود في نفسها وموضوعها معارضة برواية أبي العبّاس الفضل بن عبد الملك المذكورة في المتن ، وقد تضمّنت النهي عن السجود على القطن والكتّان بخصوصهما ، فتكون معارضة لرواية داود الصرميّ المتضمّنة لجواز السجود على القطن والكتّان ، ولا يوجد ما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر ، فلا مناص من التساقط ، وعندها يرجع لصحيح هشام كعامّ فوقانيّ ، فيتمّ المدّعى .

ثمّ إنّ ما ذكرناه كلّه بناء على دخول خبري عبد الملك وداود دائرة الحجّيّة ، أمّا بناء على سقوطهما السنديّ ـ باشتمال خبر الفضل بن عبد الملك على القاسم بن عروة ، وقد عرفت فيما تقدّم حاله ، وكون داود ممّن لم يوثّق إلّا بناءً على وقوعها في أسناد كتاب **كامل الزيارات** ، والمبنى غير تامّ ، فيسقط البناء ـ فلا وجه لمعارضتهما ؛ لأنّ المعارضة فرع الحجّيّة ، وبالتالي لا يوجد ما يمنع من الأخذ بصحيح هشام ، فتدبّر .

أقول : يمكن البناء على وثاقة داود الصرميّ بأحد طريقين :

الأوّل : الاستفادة من مسلك المحقّق الداماد ﷺ ، وحاصله : أنّ كلّ مَن ذكر في كتاب النجاشيّ من دون تعرّض لفساد عقيدته يبنى على حسنه ، فتكون رواياته داخلة دائرة الحجّيّة ، ومنشأ ذلك ما جاء في مقدّمة **فهرست النجاشي** ، من أنّه وضع الكتاب لإحصاء مؤلّفات أصحابنا ، وهذا يعني أنّ كلّ مَن لم يشر إلى فساد عقيدته فهو من الشيعة الإماميّة ، فتكون رواياته حسان ، وقد ثبت في الأُصول

حجّيّة الخبر الحسن، كحجّيّة خبر الثقة، فيثبت المطلوب.

الثاني: إنّ داود ممّن روى عنه الأجلّاء، كمحمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ، ورواية الجليل عن شخص كاشفة عن وثاقته.

إلّا أنّ الإنصاف أنّنا لم نجد وجهاً صناعيّاً للبناء على كبرى هذا الوجه، فتأمّل.

هذا، ولو قيل بوثاقة داود لوقوعه في أسناد الكتاب المذكور ـ كما هو رأي بعض أعلامنا المعاصرين ـ وبني أيضاً على وثاقة القاسم كما سبقت الإشارة إلى ذلك واستقرّت المعارضة، فلا مناص من العمد إلى المرجّحات، والظاهر أنّ رواية داود لمّا كانت موافقة للعامّة ورواية الفضل مخالفة لهم، كان الترجيح لرواية الفضل، وحمل رواية داود على التقيّة، فلاحظ.

قوله **٢**: «**وأمّا جواز السجود على القرطاس، فلصحيحة عليّ بن مهزيار، قال: سأل داود بن فرقد**... إلخ».

لا إشكال ولا خلاف في جواز السجود على القرطاس في الجملة، وتدلّ عليه جملة من النصوص، كصحيحة عليّ بن مهزيار المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى لا إشكال فيها، إنّما الكلام في نقطتين:

الأُولى: هل يستفاد منها إطلاق جواز السجود على القرطاس، فيشمل القرطاس المأخوذ من غير النبات، كالحرير والإبريسم، أو أنّه لا يشمل مثل ذلك؛ لعدم ثبوت إطلاق فيها؟

الثانية: ينبغي ملاحظة ما دلّ على جواز السجود على القرطاس مع النصوص التي دلّت على عدم جواز السجود على غير الأرض أو ما أنبتت من غير المأكول، أو الملبوس؛ لأنّ مقتضى تلك النصوص هو أنّ ما يصحّ السجود عليه لا يتجاوز العنوانين، ومقتضى روايات القرطاس وجود عنوان ثالث غير الأرض ونباتها، وهذا مع قطع النظر عن كون الحكم بجواز السجود على القرطاس مطلقاً، أو مختصّاً

بما إذا كان متّخذاً من خصوص ما يصحّ السجود عليه . فإنّه على الفرض الأوّل الحكم واضح ، وأمّا على التقدير الثاني ؛ فلأنّ الحكم بالجواز وإن كان منحصراً في ما ذكر ، إلّا أنّ الظاهر أنّ القرطاس المتّخذ من النبات لا يطلق عليه النبات بوجه ، لتغيّر الصورة ، كما لا يخفى ، وليس في العرف من مصاديق النبات ، فيلزم أن يكون عنواناً ثالثاً .

أمّا الحديث عن النقطة الأُولى ، ففي المسألة ثلاثة أقوال :

الأوّل : جواز السجود على القرطاس مطلقاً ، سواء كان متّخذاً ممّا يصحّ السجود عليه ، أم كان متّخذاً ممّا لا يصحّ السجود عليه ، من دون فرق بينهما .

الثاني : اختصاص السجود على القرطاس بخصوص القرطاس الذي يكون متّخذاً ممّا يصحّ السجود عليه ، فلا يجوز السجود على القرطاس المتّخذ من الصوف أو الحرير ، وما شابه ذلك .

الثالث : تخصيص جواز السجود على القرطاس بما كان متّخذاً من جنس ما يصحّ السجود عليه ونحوه ، فلا يجوز السجود على ما كانت مادّته القطن أو الكتّان . نعم ، بناءً على جواز السجود عليهما اختياراً ، فإنّه يحكم بجواز السجود على ما كان متّخذاً منهما .

ولا يخفى عليك أنّ موجب هذا الاختلاف بين الأصحاب في الأقوال يعود لاختلافهم في مدلول الأخبار المستدلّ بها على جواز السجود على القرطاس ، من حيث ثبوت إطلاق لها من عدمه ، فمَن بنى على ثبوت إطلاق لها وجعل المدار على انطباق عنوان اسم القرطاس من دون مدخليّة لمنشأ التكوين ؛ بنى على الأوّل ، ومَن حكم بعدم ثبوت الإطلاق ، بنى على الثاني ، وأمّا الثالث فوجهه واضح .

وكيف كان ، فالظاهر هو البناء على عدم ثبوت إطلاق في المقام ، ويشهد لذلك : إنّ القراطيس المتعارفة في تلك الأزمنة ـ في المدينة وغيرها ـ كانت معمولة

من الخشب وشيء من النورة، وهي ما كان يصنع في بلد مصر ويحمل منه إليها. بل إنّ القراطيس المصنوعة في بلاد الصين أيضاً كانت كذلك، مع ما لها من تقدّم في هذا المجال. مضافاً إلى أنّ النصوص المستدلّ بها على جواز السجود على القرطاس لا إطلاق لها، فصحيحة عليّ بن مهزيار المذكورة في المتن ـ مثلاً ـ مفادها أنّ الكتابة لا تمنع من جواز السجود على القرطاس، أمّا الحديث عن القرطاس الذي يسجد عليه هل هو مطلق القرطاس، أو خصوص نوع منه، فلا دلالة لها على ذلك أصلاً.

وإن شئت فقل: إنّ السؤال فيها منصبّ على أنّ الكتابة هل تكون مانعة من السجود على القرطاس أم لا، ولا يعلم أيّ قرطاس هو الذي يسأل عنه، فلاحظ.

والمتحصّل: أنّ القرطاس الذي يجوز السجود عليه منحصر في خصوص القرطاس الذي يكون متّخذاً ممّا يصحّ السجود عليه، فلا تغفل.

هذا، ويمكن أن يستدلّ للقول الأوّل بأنّه بعدما كانت جميع أنواع القراطيس مشتركة في الإسم، بل والحقيقة من دون مدخليّة لمنشأ تصنيعها، فإنّه يحكم بجواز السجود عليها، خصوصاً وأنّ القضايا الشرعيّة لا تحمل على القضايا الخارجيّة، وإنّما تكون مأخوذة على نحو القضايا الحقيقيّة.

والإشكال على ما ذكر من الاستدلال واضح، كما لا يخفى.

وأمّا النقطة الثانية، فالظاهر أنّه لا مانع من الالتزام بوجود عنوان ثالث على أساس أنّه مقتضى الجمع العرفيّ بين نصوص الحصر في العنوانين؛ وذلك من خلال التصرّف في الظهور والالتزام بثبوت عنوان ثالث من خلال أنّ الحصر ليس حقيقيّاً وإنّما هو إضافيّ، فتدبّر.

قوله **٣**[1]: «**وأمّا وجه الأفضليّة على ما ذكر، فلما رواه معاوية بن عمّار:**

---

(١) جاء ذكر هذا الفرع في بعض طبعات الكتاب تحت رقم (٤)، وقد اعتمدنا على الطبعة الأخيرة للكتاب.

كان لأبي عبدالله عليه السلام ... إلخ ».

المعروف بين الأصحاب أنّ السجود على الأرض أفضل من السجود على النبات والقرطاس، بل ذكر صاحب **العروة** رحمه الله أنّه لا يبعد أن يكون السجود على التراب أفضل من السجود على الحجر، وأفضل من الجميع هو السجود على التربة الحسينيّة على مشرّفها وآله آلاف الصلوات والتحيّة، وقد ورد أنّها تخرق الحجب السبع وتستنير إلى الأرضين السبع[1]، وقد أُشير لهذا المعنى في النصّين اللذين ذكرهما المصنّف (حفظه الله) في المتن، فلاحظ.

بل ذكر المصنّف أنّنا في غنى عن الاستدلال لأفضليّة السجود على تربة كربلاء المقدّسة بالنصوص الشريفة؛ وذلك لأنّ تربة كربلاء كانت الموضع الذي سال عليه الدم الزاكي للمولى أبي عبد الله الحسين عليه السلام، تضحية منه لإرجاع الحياة إلى خطّ الإسلام.

قوله ٤: «**وأمّا اعتبار السجود على الأعضاء الستّة، مضافاً للجبهة، فلصحيح زرارة** ... إلخ».

يعتبر في تحقّق السجود أن تكون المساجد السبعة على الأرض، ونعني بالمساجد السبعة: الجبهة، والكفّان، والركبتان، والإبهامان من الرجلين، وليعلم أنّ الركنيّة تدور مدار وضع الجبهة، وهذا يعني أنّ الزيادة والنقيصة تحصل به دون سائر المساجد الأُخرى، فلو وضع الجبهة دون سائر المساجد حكم بحصول الزيادة، كما أنّه لو وضع المساجد الستّة لكنّه لم يضع الجبهة، يحكم بتركه. وما ذكرناه هو المشهور بين الأصحاب، بل قد ادّعي عليه الإجماع من غير واحد، ويدلّ عليه نصوص عديدة، كصحيح زرارة المذكور في المتن[2].

---

(١) العروة الوثقى: ٢: ٣٩٧، مسألة ٢٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٣٤٣، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

قوله ٥: «**وأمّا عدم اعتبار المماسّة بلحاظ بقيّة الأعضاء، فلصحيحة الفضيل وبريد، عن أحدهما**... إلخ».

اتّفق أصحابنا على أنّه يشترط في السجود تحقّق مباشرة الجبهة لما يصحّ السجود عليه، ولا يعتبر ذلك في بقيّة الأعضاء السبعة، فيجوز أن تكون الأعضاء الستّة على ما لا يصحّ السجود عليه، ويدلّ على ذلك جملة غير قليلة من النصوص، منها صحيحة الفضيل التي ذكرها المصنّف في المتن.

بل يمكننا أن نتمسّك للبناء على عدم لزوم اعتبار مماستها ـ الأعضاء الستّة ـ لما يجب السجود عليه، بقصور المقتضي لاعتبار ذلك؛ إذ أنّ ما دلّ على لزوم السجود على ما يصحّ السجود عليه منصرف إلى خصوص الجبهة؛ لأن وضعها هو المقوّم لحقيقة السجود، وبدونه لا يتحقّق السجود خارجاً، فلا يكون شاملاً لبقيّة المساجد، فلاحظ.

قوله ٦: «**وأمّا لزوم الذكر فيه بالنحو المتقدّم في الركوع، فلوحدة النصوص فيهما، ففي رواية**... إلخ».

واحد من واجبات السجود التي تعتبر فيه؛ الذكر، وقد دلّت على ذلك نصوص عديدة، فلاحظ ما ذكره المصنّف في المتن من صحيحي هشام ومسمع. واختلافهما في الذكر المعتبر في السجود يقتضي الحمل على التخيير، فلاحظ.

قوله ٧: «**وأمّا لزوم الطمأنينة فيه، فلصحيحة بكر بن محمّد الأزديّ، عن أبي عبدالله عليه السلام: سأله**... إلخ».

يعتبر في السجود الطمأنينة بمقدار الذكر، سواء كان واجباً أم مستحبّاً، وهذا يعني أنّ الصلاة تبطل لو أتى بالذكر في السجود قبل تحقّق الطمأنينة منه متعمّداً. نعم، لو صدر ذلك منه سهواً وجب عليه التدارك.

وعلى أيّ حال، فقد استدلّ لاعتبار الطمأنينة في السجود أثناء الذكر بالإجماع

كما في **المدارك**[١]، ولا يخفى أنّه لا يصلح للدليليّة؛ ذلك أنّ المقرّر في الأُصول أنّ المنقول منه غير مقبول، والمحصّل منه بنحو يكون تعبّديّاً يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، غير حاصل؛ لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون المجمعون قد استندوا لشيء ممّا ذكر دليلاً غيره.

وقد تمسّك شيخ الحدائق قدس سره في **حدائقه**[٢] بصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**بَيْنَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ إِذْ دَخَلَ رَجُلٌ فَقَامَ يُصَلِّي، فَلَمْ يُتِمَّ رُكُوعَهُ وَلَا سُجُودَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: نَقَرَ كَنَقْرِ الْغُرَابِ، لَئِنْ مَاتَ هَـذَا وَهَكَـذَا صَـلَاتُهُ لَيَمُوتَنَّ عَلىٰ غَيْرِ دِينِي**»[٣] التي تقدّمت الإشارة إليها في اعتبار الطمأنينة في الركوع، وقد تقدّمت الإجابة عنها، والإشارة إلى عدم دلالتها على المدّعى، فلا نعيد.

هذا، وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) لاعتبار ذلك تبعاً لبعض الأعاظم قدس سرهم بصحيحة بكر بن محمّد الأزديّ المذكورة في المتن، وتقريب دلالتها: إنّ المستفاد منها هو الإرشاد إلى شرطيّة التمكّن والاستقرار في تحقّق السجود الشرعيّ، فتدلّ بالدلالة الالتزاميّة على اشتراط ذلك في الذكر الواجب أيضاً، للزوم إيقاع الذكر المأمور به فيه، فلا بدّ من الاستقرار فيه واستمراره بمقدار يقع الذكر في محلّه. ووفقاً لهذا البيان يلزم أن يكون ذلك في الذكر المستحبّ أيضاً إذا كان المصلّي قاصداً به الخصوصيّة.

قوله ٨: «**وأمّا لزوم رفع الرأس من السجدة الأولى والجلوس منتصباً، فلصحيحة أبي بصير، قال:**... إلخ».

من واجبات السجود أن يرفع المصلّي رأسه من السجدة الأُولى ويجلس منتصباً،

---

(١) مدارك الأحكام: ٣: ٤٠٩.

(٢) الحدائق الناضرة: ٨: ٢٤٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٦: ٢٩٨، الباب ٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

وهذا لا خلاف فيه ، ويدلّ عليه صحيح أبي بصير المذكور في المتن .

قوله **٩** : « **وأمّا اعتبار التساوي فيما ذكر ، فلحسنة عبد الله بن سنان ، عن أبي عبدالله** عليه السلام . . . إلخ » .

المشهور أنّه يعتبر في السجود ـ بل يعدّ واحداً من واجباته ـ أن يكون موقف المصلّي مساوياً لموضع الجبهة ، فلا يجوز علوّ موضع الجبهة عن الموقف ، كما لا يجوز انخفاضه عنه بمقدار أزيد من لبنة وهي مقدّرة في كلمات الأصحاب بأربع أصابع ، ويجوز بمقدارها ، وقد ادّعى عليه الإجماع غير واحد من الأصحاب ، وخالف في ذلك صاحب **المدارك** رحمه الله ، فاشترط المساواة مطلقاً ، ومنع من العلوّ حتّى بمقدار اللبنة[1] ، ويدلّ على المدّعى معتبرة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن ، فإنّ المستفاد منها جواز السجود حتّى لو كان المسجد مرتفعاً عن موقف القدمين بمقدار اللبنة ، وعليه تدلّ بالمفهوم على عدم جواز السجود فيما لو كان موضع الجبهة أرفع من موقف القدمين بأكثر من اللبنة . نعم ، ربّما نوقش في سندها كما عن صاحب **المدارك** ؛ وذلك لاشتمالها على النهديّ وهو مردّد بين الثقة وغيره .

ويجاب عن ذلك : بأنّ النهديّ عند الإطلاق ينصرف إلى أحد اثنين :

الأوّل : هيثم بن أبي مسروق ، وهو وإن لم يوثّق في كتب الرجال ، إلّا أنّه ممدوح ، ممّا يجعل خبره في دائرة الحسن ؛ لأنّ الظاهر أنّه إماميّ ، ولم يرد فيه قدح ، فلاحظ .

الثاني : محمّد بن أحمد بن خاقان ، أبو جعفر القلانسيّ المعروف بحمدان ، وقد نصّ على وثاقته .

ومقتضى ما ذكر أنّ الأمر يدور بين حسن وموثّق ، وهذا لا يمنع دخول الرواية

---

(١) مدارك الأحكام : ٣ : ٤٠٧ .

دائرة الحجّيّة ؛ لما تقرّر في الأُصول من حجّيّة الخبر الحسن كحجّيّة خبر الثقة ، وعليه يصحّ الاستناد إليها ، فلاحظ .

هذا ، وقد ميّز بعض الأعاظم ﵀ في المقام ، فنصّ على أنّ الظاهر كون المقصود في النصّ هو الأوّل ، وجعل قرينته على ذلك الراوي عنه ، فإنّه ابن محبوب ؛ لأنّ ابن محبوب ليس في طبقة الثاني ، كما أنّ الأوّل له كتاب ، والطريق إلى كتابه من خلال محمّد بن عليّ بن محبوب .

كان هذا كلّه في الاستدلال على جواز الارتفاع بمقدار لبنة ، وقد عرفت تقديرها بأربعة أصابع في كلمات الأصحاب ، وأمّا بالنسبة للانخفاض ، فأوّل مَن حدّده بلبنة ـ على ما يبدو ـ هو الشهيد الأوّل ﵀ في كتابه **الدروس**[1] ، وكلمات القدماء خالية عن التحديد بالمقدار المذكور ، ويدلّ على ما ذكره الشهيد ﵀ ومن جاء بعده ، موثّقة عمّار المذكورة في المتن . **بتقريب :** إنّ الموثّق قد تضمّن التعبير بالآجر ، والظاهر أنّ المقصود من الآجر هي اللبنة ، والفرق بينهما من حيث الطبخ وعدمه .

بعض أحكام السجود

قوله ١ : « **أمّا لزوم الإتيان بالسجدتين لو نسيهما وتذكّر قبل الركوع ، فلمقتضى ، لبقاء محلّ** ... إلخ » .

إذا نسي المصلّي سجدتين من ركعة واحدة ، وتذكّر ذلك قبل أن يدخل في ركن من الأركان ، وجب عليه العود إلى السجود ويأتي بهما ؛ لأنّ القاعدة تقتضي أنّه من نسي شيئاً وتذكّره قبل أن يفوت محلّ تداركه ، وجب عليه تداركه . ومن الواضح أنّه ما دام لم يدخل في الركوع ـ وهو الركن اللّاحق ـ لم يفت محلّ التدارك . ولا يضرّه ما صدر منه زيادة من قراءة لو كان في الركعة الثانية ونسي

---

(١) الدروس الشرعيّة : ١ : ١٥٧ .

سجدتي الركعة الأُولى ، أو التسبيحات الأربع ، لو كان في الركعة الثالثة ـ مثلاً ـ ونسي سجدتي الركعة الثانية لجريان حديث (لا تعاد) أو (لا تنقض السنّة الفريضة) .

كما يمكن التمسّك لذلك بالأولويّة ، على أساس أنّه ثبت لزوم الرجوع وتدارك السجدة الواحدة المنسيّة ما دام لم يفت محلّ تداركها ، فإنّه يثبت لزوم تدارك السجدتين أيضاً بطريق أوْلى .

قوله ٢ : « **وأمّا بطلان الصلاة مع التذكّر بعد الركوع ، فلمقتضى القاعدة أيضاً لنقص الركن لو استمرّ** ... إلخ » .

إذا نسي سجدتين من ركعة واحدة ، ولم يتذكّر ذلك إلّا بعد دخوله في الركوع ، حكم ببطلان صلاته ، لنقصان الركن ، وهو السجدتان ؛ لأنّه قد فات محلّ تداركهما ، فلا يمكنه العود ، ولو عاد لتداركهما ، بطلت صلاته أيضاً لزيادة الركوع . هذا هو المشهور ، بل قيل أنّه لا خلاف فيه .

ويدلّ على ذلك قاعدة (لا تعاد) على أساس أنّها تدلّ على المنع من الزيادة والنقيصة في الأركان ، فتفيد أنّ كلّ زيادة أو نقيصة في شيء من الأُمور الخمسة المذكورة موجبة لبطلان الصلاة .

نعم ، يمكن البناء على صحّة الصلاة بتدارك السجدتين ، ولا يضرّ زيادة الركوع ؛ لأنّ بطلان الصلاة بزيادة الركوع ، وكذا بزيادة السجدتين من ركعة واحدة مستفادة من معتبرة أبي بصير المتقدّمة ، وهذا يعني أنّها من السنّة وليست من الفريضة ، وبمقتضى قاعدة (لا تنقض السنّة الفريضة) يحكم بصحّة الصلاة حينئذٍ ، فيكون ذلك داخلاً في عقد المستثنى منه ، وتفصيل ذلك أكثر يطلب من البحث حول القاعدة المذكورة ، ومن مباحث الخلل .

قوله ٣ : « **وأمّا الحكم في نسيان السجدة الواحدة ، فلصحيحة إسماعيل ابن جابر المتقدّمة في أوّل** ... إلخ » .

إذا نسي سجدة واحدة وتذكّرها قبل الدخول في الركوع، رجع وأتى بها، ولم يضرّه ما أتى به من قراءة أو تسبيح، وإن كان تذكّره لذلك بعد دخولها في الركوع، قضاها بعد السلام. ويدلّ على ذلك صحيحة إسماعيل بن جابر، عن أبي عبدالله عليه السلام: «رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد، قال: **فَلْيَسْجُدْ مَا لَمْ يَرْكَعْ، فَإِذَا رَكَعَ فَذَكَرَ بَعْدَ رُكُوعِهِ أَنَّهُ لَمْ يَسْجُدْ، فَلْيَمْضِ عَلىٰ صَلَاتِهِ حَتّىٰ يُسَلِّمَ، ثُمَّ يَسْجُدُهَا، فَإِنَّهَا قَضَاءٌ**»[١].

التشهّد

قوله ١: «**وأمّا وجوبه في المواضع المذكورة، فهو متسالم عليه، بل كاد يكون ضروريّاً، أجل**... إلخ».

يجب التشهّد في الصلاة الثنائيّة مرّة واحدة بعد رفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية، وأمّا في الصلاة الثلاثيّة وكذا الصلاة الرباعيّة، فإنّه يجب مرّتين، الأُولى بعد رفع الرأس من السجدة الثانية من الركعة الثانية، والثانية بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الركعة الأخيرة، سواء كانت الثالثة أم كانت الرابعة. وهذا لا خلاف فيه عندنا، بل قد ادّعي عليه الإجماع من غير واحد من الأصحاب، وعن الفاضل النراقيّ رحمه الله في كتابه **مستند الشيعة** أنّ وجوبه بالكيفيّة التي ذكرنا من ضروريّات المذهب[٢]، وعن الشيخ الصدوق رحمه الله في **الأمالي** أنّه من دين الإماميّة[٣]، وقد خالف أبناء العامّة، فأنكر كثير منهم وجوب التشهّد الأوّل، بل أنكر بعضهم ـ كأبي حنيفة ـ وجوب التشهّد الثاني أيضاً[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ٦: ٣٦٤، الباب ١٤ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) مستند الشيعة: ٥: ٣٢٣.

(٣) الأمالي للصدوق: ٧٤١، الحديث ١٠٠٦.

(٤) انظر: الخلاف: ١: ٣٦٥، مسألة ١٢١ و: ٣٦٧، مسألة ١٢٦.

وكيفما كان ، فالكلام في ما هو المستند الدالّ على ما ذكره علماؤنا ، فقد قيل أنّ دليلهم ينحصر في خصوص الإجماع ؛ لعدم صلاحيّة النصوص الموجودة في البين للدلالة على ذلك ؛ إذ أنّها واردة في مقام حكم مَن نسي التشهّد أو مَن شكّ فيه ، وما شابه ذلك ، وبالتالي هي ليست في مقام بيان وجوب التشهّد .

وإن شئت فقل : إنّ النصوص المذكورة ليست في مقام البيان من جميع الجهات ، وإنّما هي في مقام البيان من جهة واحدة ، فلا يمكن الاستناد إليها لإثبات المدّعى ، أعني وجوب التشهّد مرّتين في الصلاة ، فلاحظ .

هذا ، وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه يمكن الاستدلال لوجوبه في المرّة الأُولى من الظهرين بصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن ، وتقريب دلالتها من خلال أنّ الأمر بالجلوس فيها ظاهر في الوجوب ، فيثبت المطلوب . وأمّا بالنسبة لوجوبه في الموضع الثاني ، فقد جعل المصنّف الدليل على ذلك التسالم ، بل كونه من ضروريّات المذهب ، كما عرفت .

هذا ، وقد يمنع وجوب التشهّد والبناء على كونه مستحبّاً ، استناداً إلى موثّقة عبيد بن زرارة المذكورة في المتن ، استناداً لما جاء فيها من التعبير بكلمة (سنّة) لظهور هذا التعبير في الاستحباب .

وقد أجاب المصنّف عن ذلك تبعاً لبعض الأعاظم ﵀ ، بأنّ لفظ (سنّة) له استعمالان :

الأوّل : في ألسنة الفقهاء ، وهو يعني الاستحباب ، وهو من المصطلحات المحدثة والدارجة في ألسنتهم .

الثاني : ما تضمّنته النصوص الشريفة من أنّ المقصود منه ما سنّه النبيّ محمّد ﷺ وهو مقابل الفريضة ، أي ما فرضه الله (سبحانه وتعالى) ، ويشهد لهذا الاستعمال ما جاء في ذيل قاعدة « لا تعاد » من إطلاق لفظ السنّة على القراءة

والتشهّد ، مع أنّه لا يتوهّم أحد أنّ القراءة مستحبّة ؛ لما ورد من أنّه لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب .

ولا يخفى أنّ ما جاء في النصوص المباركة لا يمكن حمله على الاستعمالات الدارجة في ألسنة الفقهاء ، وإنّما تحمل على ما جاء في النصوص ، وهذا يعني أنّ لفظ السنّة في الموثّقة المذكورة سوف يكون بمعنى نفس السنّة الواردة في صحيحة « لا تعاد » ، وهو عبارة عمّا جعله النبيّ محمّد ﷺ ، مقابل ما فرضه الله تعالى ، فلاحظ .

ويلاحظ عليه : إنّ حصر استعمال لفظة (سنّة) في النصوص في خصوص ما جعله النبيّ محمّد ﷺ مقابل الفريضة بمعنى ما جعله الله (سبحانه وتعالى) ، عهدتها على مدّعيها ؛ ضرورة أنّ المراجع للنصوص الشريفة يجد أنّ هذا اللفظ قد استعمل في غير معنى ، فقد استعمل بمعنى الواجب كما استعمل بمعنى المستحبّ ، وحدّ المعاني التي استعمل فيها هو المعنى الذي ذكره المصنّف ، ولذا أشكل بعضهم في ذيل صحيح « لا تعاد » بكونه مجملاً على أساس عدم وضوح المقصود من لفظ السنّة الوارد فيه .

وبالجملة : فإن كان في المقام قرينة تصلح لتعيين المقصود من لفظ السنّة الواردة في معتبرة عبيد بن زرارة كان ذلك هو المتّبع ، وإلّا فلا مناص من البناء حينئذٍ على الإجمال في النصّ ، وعليه يسقط عن الاستدلال .

ثمّ إنّ رفع اليد عن معتبر عبيد إنّما يتصوّر لو كان الاستدلال به معتمداً على لفظة (سنّة) كما يظهر من بعض الأعاظم رحمهم الله ، وتبعه المصنّف ، مع أنّ الصحيح أن يكون الاستدلال من خلال قوله عليه السلام : « **تَمَّتْ صَلَاتُهُ** »[1] ، فإنّها واضحة الدلالة في عدم لزوم التدارك ، وبالتالي يكشف ذلك عن عدم وجوب التشهّد وجزئيّته .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٥٢٢ ، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١ .

ولو قيل بالمعارضة بين معتبر عبيد وبين صحيح الحلبيّ، بني على أنّ الأمر بالجلوس والتدارك في صحيح الحلبي على الاستحباب، ولو منع عن ذلك، قلنا بتقديم معتبر عبيد على صحيح الحلبي؛ لكونه نصّاً في عدم الوجوب، وذاك ظاهر فيه، فيكون النصّ مقدّماً على الظاهر، كما تقرّر في الأُصول.

ثمّ إنّ هذا كلّه يبتني على دخول معتبر عبيد دائرة الحجّيّة، حتّى يصلح للمعارضة، لما تقرّر في محلّه من أنّ المعارضة فرع الحجّيّة، ولذا لم يحرز حجّيّته، فلا يصلح للمعارضة، ومنشأ التشكيك في الحجّيّة احتمال إعراض الأصحاب عنه، وقد تقرّر منّا غير مرّة أنّ إعراض المشهور عن الخبر المعتبر يوجب خروجه من دائرة الحجّيّة. اللّهمّ إلّا أن يقرّر بأنّ هذا من الإعراض الصناعيّ، وبالتالي يصعب البناء على رفع اليد عن دلالة المعتبر المذكور.

والمتحصّل في الختام: أنّ وجوب التشهّد في الصلاة مبنيّ على الاحتياط الوجوبيّ، حذراً من مخالفة المشهور، فتأمّل.

قوله **٢**: «**وأمّا عدم بطلان الصلاة بتركه سهواً، فلقاعدة (لا تعاد) المستفادة من صحيح زرارة، عن**... إلخ».

التشهّد في الصلاة واجب وليس ركناً، وهذا يعني أنّه لو تعمّد المصلّي تركه في الصلاة بطلت صلاته لإخلاله بالواجب، أمّا لو أنّه تركه سهواً، فإنّه يأتي به ما لم يفت محلّ التدارك ـ أعني قبل الركوع ـ وسيأتي بيانه في الفرع القادم إن شاء الله، وما يهمّنا هو أنّ تركه سهواً ونسياناً لا يوجب البطلان، فلقاعدة «لا تعاد»، فإنّه وقع في عقد المستثنى منه، فليس هو واحد من الخمسة المستثناة في دليل القاعدة، فلاحظ.

قوله **٣**: «**وأمّا وجوب تداركه لمَن ذكره قبل الركوع، فلصحيحة الحلبيّ المتقدّمة آنفاً**... إلخ».

يجب على مَن نسي التشهّد وتذكّر ذلك قبل الدخول في الركوع أن يتداركه بأن يأتي به، ويدلّنا على ذلك صحيحة الحلبيّ المذكورة في الفرع الأوّل من المتن، فإنّها قد تضمّنت أمره عليه السلام أن يعود فيجلس ويتشهّد ما دام لم يدخل في الركوع، فلاحظ.

قوله ٤: «**وأمّا لزوم سجود السهو على الناسي، فلموثّقة**[1] **أبي بصير: سألته عن الرجل ينسى أن**... إلخ».

إذا نسي المصلّي التشهّد فيجب عليه أمران: تداركه إن كان لم يفت محلّ التدارك، وسجدتا السهو، أمّا بالنسبة للأمر الأوّل، فقد تقدّم الحديث عنه، ويقع الكلام في الأمر الثاني، ويدلّ على وجوب سجدتي السهو لمَن نسي التشهّد، معتبرة أبي بصير المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة؛ لأنّه عليه السلام قد أمره أن يسجد سجدتين يتشهّد فيهما، والمقصود من السجدتين في المقام هما سجدتا السهو، فلاحظ.

قوله ٥: «**وأمّا عدم وجوب قضائه، فلأنّ بعض النصوص وإن كان ظاهرها وجوبه، كصحيحة**... إلخ».

إذا نسي المصلّي التشهّد وفات محلّ التدارك وذلك بأن دخل في الركوع ـ مثلاً ـ فهل يجب عليه قضاؤه، خلاف بين أصحابنا على ثلاثة أقوال:

الأوّل: وهو المشهور بين الأصحاب من أنّ المصلّي إذا نسي التشهّد ودخل في الركوع، ففات محلّ التدارك وجب عليه قضاؤه بعد الصلاة.

الثاني: ما اختاره جماعة، كالمفيد والصدوقين وصاحب **الحدائق** رحمهم الله، أنّه

---

(١) عبّر عنها في بعض نسخ الكتاب بالصحيحة، وقد تضمّن سندها سماعة، ولعلّ ذلك لما اختاره بعض الأعاظم رحمه الله من البناء على كون سماعة إماميّاً، خلافاً لما عليه المشهور.

يجزي عن القضاء التشهّد الذي يأتي به بعد سجدتي السهو[١].

الثالث: ما اختاره الكاتب، من أنّ الصلاة تبطل بنسيان التشهّد، وفوات محلّ التدارك.

هذا، وقد استدلّ المشهور من الأصحاب لوجوب القضاء بجملة من النصوص، منها صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن، ولا ريب في ظهور دلالتها على لزوم قضاء التشهّد المنسيّ، إلّا أنّ الكلام في أنّه هل يختصّ بخصوص التشهّد الثاني، كما استظهر ذلك صاحب **الحدائق** رحمه الله، وبالتالي منع دلالتها على لزوم قضاء التشهّد مطلقاً، بل يختصّ بالتشهّد الثاني، بينما محلّ الكلام عند الأصحاب هو التشهّد الأوّل، ويشهد له ما ذكروه من التفصيل بين التذكّر قبل الدخول في الركوع وبعد الدخول فيه؛ أم أنّها ناظرة للأوّل منهما، كما عن المحقّق الهمداني رحمه الله، اعتماداً على أنّ ندرة تحقّق الفراغ مع نسيان التشهّد الأخير تصلح لتكون قرينة تصرف الصحيحة إلى إرادة التشهّد الأوّل؟

والإنصاف أنّ ما استظهره صاحب **الحدائق** أوضح ممّا جاء في كلام المحقّق الهمدانيّ رحمه الله؛ لوجود قرينة مساعدة عليه في نفس الصحيحة وهي تعبيره عليه السلام: «**حَتّىٰ يَنْصَرِف**»، فإنّه إذا بني على كلام المحقّق الهمدانيّ رحمه الله سوف يكون هذا التقييد لغواً؛ لأنّه يجب القضاء بناء على القول به بمجرّد فوات محلّ التدارك، سواء تذكّر بعد ذلك أم استمرّ النسيان إلى ما بعد الانصراف والخروج من الصلاة. وهذا بخلاف ما لو بني على كلام صاحب **الحدائق**، فإنّ نسيان التشهّد الثاني لا يتحقّق إلّا بالانصراف والفراغ من السلام، فلو تذكّر قبله فقد تذكّر في محلّ التشهّد، فلا يكون ناسياً.

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١١٨. المقنع: ١٠٨. المقنعة: ١٤٨. الحدائق الناضرة: ٩: ٣١٤.

ثمّ إنّه على فرض التسليم والقبول بكلام المحقّق الهمدانيّ ﵀ ، فإنّه لا يمكن أيضاً البناء على وجوب قضاء التشهّد ؛ وذلك لأنّ صحيح محمّد بن مسلم وأضرابه من النصوص المستدلّ بها على المشهور ، معارضة بصحيحة أبي بصير المتقدّمة في الفرع رقم (٤) ، فإنّ صحيح أبي بصير دلّ على أنّ الواجب هو خصوص سجدتي السهو فقط ، وهي في مقام البيان ، فلو كان التشهّد واجب القضاء لتضمّنت الإشارة إليه ، ولم تتضمّن الاكتفاء بالتشهّد المأتي به بعد سجدتي السهو ، وعليه سوف تصلح صحيحة أبي بصير للتصرّف في ظهور صحيح محمّد بن مسلم ، فيحمل صحيح ابن مسلم على الاستحباب والرجحان .

كما يمكن أن تكون صحيحة أبي بصير قرينة مساعدة للتصرّف في ظهور صحيح محمّد بن مسلم ، فيحمل على أنّ المقصود منه هو التشهّد الثاني ، وليس التشهّد الأوّل ، فلاحظ .

قوله ٦ : « **وأمّا كيفيّته بما تقدّم ، فهو المشهور ـ ونسب إلى بعض الاكتفاء بالشهادة الأُولى في** ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنّ كيفيّة التشهّد التي تتقوّم حقيقته بها هي : « أشهد أن لا إلـه إلّا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ، اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد » . ولا يخفى أنّ كلامه هذا ينطوي على اعتبار أمرين في حقيقة التشهّد :

الأوّل : أن يكون مشتملاً على الشهادتين : الشهادة بالتوحيد لله سبحانه ، والشهادة بالرسالة للنبيّ محمّد ﷺ .

الثاني : اعتبار الصلاة على النبيّ ﷺ وآله ﵈ .

أمّا بالنسبة للأمر الأوّل ، فقد ادّعى غير واحد من أصحابنا أنّه لا خلاف فيه ، بل حكى بعض الأصحاب أنّ عليه الإجماع ، ولم يعرف الخلاف بين أصحابنا إلّا من الجعفيّ ، والصدوق في كتابه **المقنع** ، أمّا الجعفي ، ففصل بين التشهّد الأوّل

والتشهّد الثاني ، فالتزم أنّ الواجب من الشهادتين في الأوّل منهما هي خصوص الشهادة الأُولى ، أمّا في التشهّد الثاني ، فإنّ الواجب كليهما . وأمّا الصدوق رحمه الله ، فبنى على الاجتزاء بقول : « بسم الله وبالله » بدل الشهادتين[١] .

وكيفما كان ، فيدلّ على اعتبار الشهادتين في التشهّد ، صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن .

وأمّا بالنسبة للأمر الثاني ، فقد تسالم الأصحاب على اعتباره في التشهّد ، بل قد ادّعي عليه الإجماع في كلمات جملة منهم ، وربّما نسب الخلاف للصدوق رحمه الله بأنّه أنكر وجوبها مطلقاً ، وكذا نسب الخلاف لأبيه بأنّه أنكر وجوبها في التشهّد الأوّل . ونسب الخلاف أيضاً لابن الجنيد ؛ إذ حكم بكفاية الإتيان بها في أحد التشهّدين[٢] .

وكيفما كان ، فيدلّ على المشهور ـ مضافاً للتسالم المدّعى والإجماع المذكور ـ صحيحة أبي بصير وزرارة المذكورة في المتن .

نعم ، ربّما أشكل على دلالتها بأنّ أقصى ما تدلّ عليه هو وجوب الصلاة على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله دون تعرّض منها لذكر الآل عليهم السلام .

وقد أُجيب عن ذلك بأنّ ذكر الآل ثابت بمقتضى الملازمة الخارجيّة المستفادة من جملة وافرة من النصوص ، والمرويّة من الفريقين ، وبعضها تضمّن النهي عن الصلاة البتراء ، والمستفاد من هذه النصوص هو تبعيّة الآل ودخول العترة في كيفيّة الصلاة عليه صلى الله عليه وآله .

وقد أشار المصنّف إلى إشكال آخر في دلالتها وهو عدم دلالتها على تعيين الموضع الذي تقال فيه ، فأقصى ما تفيده هو الأمر بالصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله أثناء الصلاة ، وعدم خلوّ الصلاة منها ، فليكن الإتيان بها ـ مثلاً ـ ضمن الركوع أو السجود ،

---

(١) حكاه عن الجعفيّ في جواهر الكلام : ١٠ : ٢٥١ . المقنع : ٩٥ .

(٢) انظر جواهر الكلام : ١٠ : ٢٥٤ .

كما أنّها لا تفيد لزوم الصلاة في كلا التشهّدين، بل أقصى ما تدلّ عليه هو الاجتزاء بها في أحدهما كما هو مذهب ابن الجنيد[١].

وأجاب عنه بما جاء في كلمات بعض الأعاظم رحمه الله بأنّ القرينة الخارجيّة وهي السيرة القطعيّة والتعارف المعهود عند المتشرّعة خلفاً عن سلف، المنعقد على أنّ محلّ الصلاة على النبيّ وآله عليهم السلام هو التشهّدان، وليس غيرهما يصلحان قرينة على تعيين الموضع المقرّر لها.

ويدلّ على مختار القائلين بعدم وجوبها ما رواه سورة بن كليب المذكورة في المتن[٢]. وهي صريحة في أنّه يكتفى في التشهّد بالشهادتين، ما يفيد عدم وجوب شيء آخر فيه كالصلاة على النبيّ وآله الطاهرين عليهم السلام. وقد تضمّن سندها يحيى ابن طلحة النهديّ، وليس له توثيق، كما أنّ الراوي ليس له توثيق خاصّ، وإنّما يوثّق بالتوثيق العامّ لوقوعه في التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم القمّيّ.

وقد أجاب عنه المصنّف بأنّ دلالتها على كفاية ما ذكر، ونفي وجوب شيء آخر سواه بالإطلاق، فيكون قابلاً للتقييد بما دلّ على لزوم الصلاة على النبيّ وآله عليهم السلام فيه.

بقي الكلام في كيفيّة الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله وآله المعتبرة في التشهّد، فقد صرّح جمع من الأعلام أنّه يلزم أن تكون الكيفيّة المعروفة، وهي: اللّهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد.

وقد نسبه الشهيد رحمه الله في **الذكرى** إلى الأكثر، أو الأشهر. وفي **مفاتيح الشرائع** أنّه المشهور. ويظهر من المفيد رحمه الله في **المقنعة** وغيره أنّه يجتزأ بكلّ صيغة تتأدّى الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام بها، مثل: صلّى الله على محمّد وآله، أو صلّى الله

---

(١) جواهر الكلام: ١٠: ٢٥٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٣٩٨، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٦.

على رسوله وآله ، ونحوهما[١] . ومثل ذلك قال العلّامة ﷺ في **النهاية** ، فإنّه بعد أن حكم بوجوب : اللّهمّ صلِّ على محمّد آل محمّد ، قال : « ولو قال : صلّى الله على محمّد وآله ، أو قال : صلّى الله عليه وآله ، أو صلّى الله على رسوله وآله ، فالأقرب الإجزاء »[٢] .

ولا ريب أنّ القدر المتيقّن من الأدلّة هو الاجتزاء بالصيغة المتعارفة والمتداولة ، وهي : اللّهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد . وقد يستدلّ لذلك بصحيحة أبي بصير الطويلة[٣] ، والتي تضمّنت الصلاة على النبيّ ﷺ بهذه الصيغة .

ولا يخفى أنّ دلالتها تعتمد على أن يكون الوجوب مستفاداً من حكم العقل ، أمّا لو كان مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمة ، أو من الوضع ، فلن تكون دالّة على المطلوب .

التسليم

قوله ١ : « **أمّا وجوب التسليم فهو المشهور ، ونسب إلى بعض الاستحباب ، ويدلّ عليه موثّق أبي** ... إلخ » .

اختلف أصحابنا في التسليم ، من حيث أنّه واجب فيكون الجزء الوجوبي الأخير من الصلاة ، كما عليه جمع كثير من القدماء والمتأخّرين ، ويتحقّق الخروج عن الصلاة به ، فتحلّ للمصلّي جميع الممنوعات في الصلاة قبله ، بل ذكر الشيخ الصدوق ﷺ في كتابه **الأمالي** أنّ وجوبه من دين الإماميّة[٤] ، وعن صاحب

---

(١) ذكرى الشيعة : ٣ : ٤١٢ . مفاتيح الشرائع : ١ : ١٥١ ، مفتاح ١٧١ . المقنعة : ١٠٨ ، ١١٣ .

(٢) نهاية الإحكام : ١ : ٥٠٠ .

(٣) وسائل الشيعة : ٦ : ٣٩٣ ، الباب ٣ من أبواب التشهّد ، الحديث ٢ .

(٤) الأمالي للصدوق : ٧٤٢ ، الحديث ١٠٠٦ .

الجواهر ﷺ دعوى الإجماع عليه[١]. واختار جمع آخر من قدماء الأصحاب والمتأخّرين، القول بكونه مستحبّاً، بل قيل أنّه الأشهر، بل المشهور[٢].

وقد حاول كلّ من صاحب **الجواهر** والمحقّق الهمدانيّ ﷺ التوفيق بين القولين، فذكرا أنّ الفريقين متّفقان على أنّ السلام واجب في الصلاة وذكرا لذلك شواهد من كلماتهم تدلّ على ذلك. نعم، من بنى على الاستحباب فيظهر من كلامه أنّه يقصد السلام الأخير عند الجمع بين الصيغة الأُولى والصيغة الأخيرة.

وعلى أيّ حال، فالمهمّ في البين هو النظر في ما يصلح أن يكون مستنداً لمقالة المشهور من البناء على كون التشهّد واجباً؛ وفقاً لما ذكره المصنّف (حفظه الله)، وقد استدلّ لمقالة المشهور بموثّقة أبي بصير المذكورة في المتن. وتقريب دلالتها من خلال تعبيره عليه السلام بأنّ آخر الصلاة التسليم، فإنّه يدلّ على جزئيّته في الصلاة، فلو كان أمراً خارجاً غير واجب، كان المناسب أن يعلّل الرجوع لإتمام الصلاة بكون التشهّد هو آخر أجزائها الواجبة، ولم يأت به؛ لأنّ الفرض أنّ عروض الرعاف كان قبل إتيانه بالتشهّد، فتعليله عليه السلام بأنّ التسليم هو آخر أجزاء الصلاة كاشف عن أنّه دخيل فيها.

لا يقال: إنّ الموثّق قد تضمّن ما لا يمكن الالتزام به، ولم يفت به أحد من الأصحاب، وهو عدم مانعيّة الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة من صحّة الصلاة؛ لأنها تضمّنت الأمر بإتمام الصلاة من حيث قطع حتّى مع الفصل الطويل.

فإنّه يقال: إنّ ما ذكر لا يصلح مانعاً عن العمل بالموثّقة؛ ضرورة أنّ دلالة الموثّقة على ما ذكر إنّما هو بالإطلاق، وهذا قابل للتقييد بما دلّ على كونه قاطعاً للصلاة،

---

(١) جواهر الكلام: ١٠: ٢٧٨.

(٢) نقل عنهم في كشف الرموز: ١: ١٦٢. مدارك الأحكام: ٣: ٤٢٩. وانظر: المقنعة: ١٣٧. النهاية للطوسيّ: ٨٩. المهذّب: ١: ٩٩. السرائر: ١: ٢٣١.

وعندها تحمل الموثّقة جمعاً بينها وبين تلك النصوص بما إذا لم يستلزم الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة.

هذا، وقد يستدلّ لإثبات جزئيّة التسليم من الصلاة، وبالتالي كونه واجباً وليس مستحبّاً، بما رواه شيخنا الصدوق بقوله: «قال أمير المؤمنين عليه السلام»، كما ذكره المصنّف في المتن. والإنصاف تماميّة دلالتها على المدّعى، إلّا أنّ المشكلة تكمن في كونها ضعيفة السند؛ وذلك لعدم ذكر الصدوق رحمه الله الواسطة بينه وبين أمير المؤمنين عليه السلام. نعم، لو بني على أنّ مراسيل الصدوق رحمه الله مطلقاً، كمسانيد غيره، فعندها سوف يلتزم بحجّيّتها، أو بني على التفصيل، فقيل: بأنّ ما أرسله الصدوق بعنوان: روي، فإنّه ساقط عن الحجّيّة والاعتبار بالإرسال، أمّا ما أرسله بعنوان: قال، فإنّه حجّة، ومنشأ ذلك يعود لكونه من الجزم بنسبة المقول للمعصوم عليه السلام، ولا يخفى أنّ شيخنا الصدوق رحمه الله على دراية أنّ هذه النسبة الجازمة تتضمّن كذباً على المعصوم عليه السلام، ما لم يكن محرزاً صدور الخبر عنه، وهو أرفع من أن يعمد للكذب عليه عليه السلام، فنسبته جازماً تكشف عن كونه مطمئناً على أقلّ تقدير على صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام، فلاحظ.

هذا، وقد ذكرنا في **الفوائد الرجاليّة**[1] البناء على قول ثالث، مؤدّاها عدم حجّيّة مراسيل الصدوق رحمه الله بقول مطلق، سواء ما كان منها بعنوان «روي»، أو ما كان منها بعنوان «قال»، فليراجع من هناك.

وكذا يجري الكلام في بقيّة الروايات الأُخرى الواردة بنفس هذا المضمون، فإنّها أيضاً ضعاف الأسناد، فلا تصلح دليلاً على المدّعى. ولا مجال لما قيل كما عن صاحبي **الحدائق** و**الجواهر**[2] من أنّ هذه النصوص مشهورة ومقبولة عند الكلّ،

---

(١) لا زال مخطوطاً، نسأل الله تعالى التوفيق لطباعته.

(٢) الحدائق الناضرة: ٨: ٤٧٩. جواهر الكلام: ١٠: ٢٨٦.

وقد بلغت حدّ الاستفاضة ، بل كادت أن تكون متواترة إجمالاً ، ممّا يوجب العلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام ، فلا يقدح ضعف أسنادها حينئذٍ . للشكّ في أصل الدعوى المذكورة في كلامهما وهي الشهرة لهذه النصوص ، فإنّ المراجع لا يجد من هذه النصوص إلّا خبرين وردا في **الكافي** و **الفقيه** ، وأمّا البقيّة ففي كتب أُخرى غير الكتب الأربعة ، ومن الطبيعي أنّ هذا يكشف عن عدم ثبوت شهرة لها . وعلى فرض شهرتها فإنّ التشكيك في صحّة دعوى الاستفاضة فضلاً عن التواتر واسعة المجال .

وبالجملة : لا مجال للبناء على اعتبارها وحجّيّتها ، فلا تغفل .

هذا ، وقد استدلّ القائلون بالاستحباب بجملة من النصوص ، ذكر المصنّف واحدة منها في المتن ، وهي صحيحة محمّد بن مسلم . وتقريب دلالتها أن يقال : إنّه لو كان السلام واجباً في الصلاة ، وجزءاً منها لم يقتصر عليه السلام على التشهّد ، مع الانصراف ، فيستكشف من عدم أمره عليه السلام بالسلام عدم جزئيّته ، وبالتالي عدم وجوبه ، فيثبت المطلوب .

وقد أجاب المصنّف عن ذلك بما حاصله : إنّ للانصراف نحوين : أحدهما الانصراف الطبيعيّ ، والآخر الانصراف الشرعيّ ، فهل أنّ المقصود منه في الصحيح هو الطبيعي العرفيّ ، أم خصوص الشرعيّ ؟ لا يخفى أنه لا يمكن حمل الانصراف في الصحيح على الانصراف الطبيعيّ العرفيّ ؛ وذلك لعدم الحاجة فيه إلى أمر ، بل هو ممّا يقتضيه الأمر العادي والطبع الأوّلي من السعي إلى قضاء المهمّات وأداء الحوائج . وعليه سوف يتعيّن حينئذٍ في الانصراف الشرعيّ بمقتضى القسمة الحاصرة ، ونعني بالانصراف الشرعيّ ما هو وظيفته الشرعيّة ، وقد تضمّنت جملة من النصوص مصداقاً له ، وهو السلام ، فلاحظ صحيح الحلبي ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : **كُلُّ ما ذَكَرْتَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَالنَّبِيَّ** صلى الله عليه وآله »[1] ، فقد تضمّن تحديد

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٤٢٦ ، الباب ٤ من أبواب التسليم ، الحديث ١ .

ما يتحقّق به الانصراف ، وهو السلام الخاصّ ، فتكون هذه الصحيحة قرينة على أنّ الانصراف في صحيح محمّد يقصد منه السلام ، فيدلّ صحيحّ محمّد على وجوب السلام وجزئيّته لا على استحبابه ، فلاحظ .

قوله **٢** : « **وأمّا التخيير في صيغة التسليم ، فهو المشهور بين المتأخّرين ، ويقتضيه الجمع بين صحيحة** ... إلخ » .

كما وقع الخلاف بين أصحابنا في أنّ السلام واجب أم أنّه مستحبّ ؟ وقع الخلاف بين القائلين بالوجوب فيما يحقّق الخروج من الصلاة ، فهل هو الصيغتان أو إحداهما ؟ فالمشهور من عصر المحقّق ومن بعده ، البناء على التخيير ، وأنّ الخروج والتحليل يحصل بأيّ واحدة من الصيغتين ، فالأُولى واجبة والثانية مستحبّة[١] . وعن ابن طاووس وصاحب **الحدائق** البناء على وجوبهما معاً ، فالأُولى مخرجة من الصلاة والثانية محلّلة[٢] .

وقد اختار المصنّف البناء على التخيير بين الصيغتين جمعاً بين صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٣] ، وبين خبر[٤] أبي بكر الحضرميّ المذكور في المتن أيضاً[٥] . وفي سند الثاني أبو بكر ، وهو عبدالله بن محمّد الحضرميّ الكوفيّ ، لم يوثّق في كلمات الرجاليّين . نعم ، قد يوثّق لوقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، أو **التفسير المنسوب للقمّيّ** ، أو بلحاظ بعض النصوص التي يظهر منها أنّه على طريق الصلاح

---

(١) المختصر النافع : ٣٣ . المعتبر : ٢ : ٢٣٣ . كشف الرموز : ١ : ١٦٢ . إرشاد الأذهان : ١ : ٢٥٦ . المهذّب البارع : ١ : ٣٨٧ .

(٢) الحدائق الناضرة : ٨ : ٤٩١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٦ : ٤٢٦ ، الباب ٤ من أبواب التسليم ، الحديث ١ .

(٤) عبّر عنه في بعض طبعات الكتاب بالموثّقة ، وما ذكرناه اعتماداً على آخر طبعات الكتاب .

(٥) وسائل الشيعة : ٦ : ٤٢٧ ، الباب ٤ من أبواب التسليم ، الحديث ٣ .

والاستقامة والولاية. وشيء ممّا ذكر لا يصلح للبناء على وثاقته. وقد ذكرنا تفصيل حاله في ما تقدّم، فليراجع[١].

منافيات الصلاة

قوله ١: «**أمّا مبطليّة الحدث، فللتسالم عليها وضرورة الفقه، وأمّا شرطيّة الطهارة، فهي وإن**... إلخ».

ممّا يوجب بطلان الصلاة صدور الحدث من المصلّي بقسميه، سواء كان حدثاً أكبر أم كان حدثاً أصغر، من غير فرق بين أن يكون صدوره عمداً، بحيث يكون المصلّي قد تعمّد فعله، أم أنّه صدر منه سهواً أو اضطراراً. وما ذكره المصنّف من بطلان الصلاة بصدور الحدث بقسميه محلّ إجماع بين العلماء، بل ذكر صاحب **المدارك** أنّ عليه إجماع العلماء كافّة[٢]، بل قد احتمل في **شرح المفاتيح** أنّه من ضروريّات المذهب بل الدين[٣]. نعم، نسب الخلاف إلى شيخنا الصدوق قدس سره في كتابه **الفقيه**[٤]، لكنّه في الجملة وليس بالجملة؛ ذلك أنّه ذكر أنّ الحدث إذا صدر من المصلّي بعد السجدة الثانية من الركعة الأخيرة لم يوجب البطلان. وقد اختار هذا الرأي أيضاً شيخنا غوّاص بحار الأنوار في **بحاره**[٥].

وكيف كان، ينبغي أن يصرف الحديث لما يصلح أن يكون دليلاً على المدّعى

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي: ١: ٣٥٦ و ٣٥٧ و: ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٩.

(٢) مدارك الأحكام: ٣: ٤٥٥.

(٣) مصابيح الظلام: ٨: ٥٠٥، شرح مفتاح ١٩٢.

(٤) نسبه إليه في مفتاح الكرامة: ٨: ٦، وانظر من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٤٧، الحديث ١٠١٢ و: ٣٥٦، الحديث ١٠٣٠، هامش (٤).

(٥) بحار الأنوار: ٨١: ٢٨٢، ذيل الحديث ٤.

غير الإجماع المذكور في كلماتهم :

الأوّل : ما تمسّك به المصنّف (حفظه الله) من التسالم الثابت بين الأصحاب جميعاً على مبطليّة الحدث بقسميه للصلاة ، وقد تكرّر منا غير مرّة في مطاوي هذا الشرح أنّ التسالم حالة أعلى من الإجماع ، فلاحظ .

الثاني : التمسّك بما دلّ على شرطيّة الطهارة في الصلاة ، فإنّ مقتضى أنّ الصلاة مشروطة بالطهارة ، انتقاضها متى انتفى عنها هذا العنوان ، فيدلّ ذلك على المدّعى .

وأجاب عنه المصنّف (رعاه الله) ـ تبعاً لبعض الأعاظم قدس سرهم ـ : بأنّنا نسلّم شرطيّة الطهارة في الصلاة ، وأنّه لا صلاة إلّا بطهور ، إلّا أنّنا نقرّر أنّ الطهارة المعتبر توفّرها في صحّة الصلاة هي الطهارة في الأجزاء ، وليست الطهارة في الأكوان المتخلّلة خصوصاً وأنّ الأكوان المتخلّلة ليست من الصلاة ، فلا يعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة ، ولذا لو أحدث المصلّي أثناء أحد الأكوان المتخلّلة ، وتسنّى له أن يتطهّر بسرعة من دون أن يقع جزء من الصلاة مع الحدث ، لا يحكم ببطلان صلاته ؛ لأنّه لم يوقع الصلاة التي هي عبارة عن الأجزاء من دون طهارة ؛ إذ الفرض أنّه لم يأت بجزء من دونها ، وقد عرفت أنّ الأكوان المتخلّلة ليست من الصلاة ، وبالتالي لا يعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة ، فلاحظ .

وبعبارة أُخرى : إنّ الدليل أخصّ من المدّعى ؛ لأنّه في بعض الموارد يفقد موجب بطلان الصلاة ، كما لا يخفى .

الثالث : التمسّك بما رواه عليّ بن جعفر المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على المدّعى من خلال أنّه عليه السلام قرّر عدم الإجزاء حتّى يتوضّأ ، فلو لم يفعل ذلك لم يعتدّ بشيء ممّا صلّاه .

وأجاب عنها المصنّف بأنّ دلالتها على المدّعى إنّما تصحّ حال انحصار ظهوره

---

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٣٥ ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٨ .

في عدم الاعتداد بما أتى به في خصوص فقدان الطهارة ، أمّا لو كان هناك ما يصلح أن يكون موجباً لذلك مثل صدور الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة ، فلن تصلح الصحيحة المذكورة للدلالة على المدّعى ؛ لأنّ من المحتمل أن يكون منشأ الحكم بالبطلان هو انتفاء الصورة والهيئة الصلاتيّة ، وليس صدور الريح .

ونضيف على ذلك أيضاً بعدم صلوح هذا الصحيح أيضاً للدلالة على المدّعى ؛ وذلك لأنّ مفاده هو إتيان المصلّي بالصلاة من دون طهارة ، ومقامنا ما إذا أحدث المصلّي أثناء الصلاة ، فتكون الصحيحة المشار إليها أجنبيّة عن مقامنا ، فلا تصلح للدلالة على المدّعى ، فتدبّر . هذا كلّه من حيث الدلالة .

هذا ، وقد ذكر المصنّف أنّه لو كان المستند هو صحيحه الآخر المذكور في المتن ، أمكن البناء على صحّة الاستدلال به ؛ ذلك أنّه عليه السلام قد أمره أن يعيد الوضوء والصلاة ، ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّى إذا حصل له يقين بخروج الريح منه أثناء الصلاة ، فلاحظ .

ويلاحظ عليه : إنّما تدلّ على ناقضيّة الريح ، فتكون أخصّ من المدّعى لأنّ المدّعى ناقضيّة الحدث بقسميه ، فلا تصلح للدلالة على أكثر من الناقضيّة . نعم ، يمكن يتمسّك بتنقيح المناط أو إلغاء الخصوصيّة . هذا كلّه بحسب الدلالة ، وأمّا من حيث السند ، فيجري فيه ما سبق ذكره في الخبر السابق ، فلا نعيد .

هذا ، وقد يستدلّ للمدّعى بما رواه أبو بكر الحضرميّ عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّهما كانا يقولان : « **لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ إِلّا أَرْبَعَةٌ : الْخَلَاءُ ، وَالْبَوْلُ ، وَالرِّيحُ ، وَالصَّوْتُ** »[1] .

إلّا أنّها لا تصلح دليلاً على المدّعى ؛ ضرورة أنّها لا تدلّ على ناقضيّة الحدث الأكبر للصلاة ، كما أنّها لا تدلّ على ناقضيّة مطلق الحدث الأصغر ، وإنّما حصرت الناقضيّة في بعض الأفراد ، فهي أخصّ من المدّعى . اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ الحصر

---

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٣٣ ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٢ .

الوارد فيها حصر إضافيّ وليس حصراً حقيقيّاً ، وبالتالي يمكن ذكر مصاديق أُخرى للحدث ، سواء كان أصغراً أم كان أكبراً ، فتأمّل . كما أنّه يمكن البناء على إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط ، فلاحظ .

هذا ، وتوجد نصوص يظهر منها أنّ الصلاة لا تبطل بوقوع الحدث فيها ؛ لأنّه يمكنه أن يتوضّأ ويبني من حيث أحدث ويتمّ صلاته ، أشار لها المصنّف في المتن .

منها : ما رواه الصدوق رحمه الله بسنده عن الفضيل بن يسار ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذىً أو ضرباناً ؟ فقال : **انْصَرِفْ ثُمَّ تَوَضَّأْ ، وَابْنِ عَلىٰ مَا مَضىٰ مِنْ صَلَاتِكَ مَا لَمْ تَنْقُضِ الصَّلَاةَ بِالْكَلَامِ مُتَعَمِّداً ، وَإِنْ تَكَلَّمْتَ نَاسِياً فَلَا شَيْءَ عَلَيْكَ ، فَإِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ نَاسِياً** . قُلْتُ : وَإِنْ قَلَبَ وَجْهَهُ عَنِ الْقِبْلَةِ ؟ قَالَ : **نَعَمْ ، وَإِنْ قَلَبَ وَجْهَهُ عَنِ الْقِبْلَةِ** »[1] . وطريق الصدوق رحمه الله إلى الفضيل بن يسار على ما في **المشيخة** كالتالي : « عن محمّد بن موسى المتوكّل ، عن عليّ بن الحسين السعدآباديّ ، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن أُذينة ، عن الفضيل بن يسار »[2] .

وما رواه أبو سعيد القمّاط ، قال : « سمعت رجلاً يسأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه ، أو أذىً ، أو عصراً من البول ، وهو في صلاة المكتوبة في الركعة الأُولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة ؟ فقال : **إِذَا أَصَابَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَخْرُجَ لِحَاجَتِهِ تِلْكَ فَيَتَوَضَّأَ ، ثُمَّ يَنْصَرِفَ إِلىٰ مُصَلّاهُ الَّذِي كَانَ يُصَلِّي فِيهِ فَيَبْنِيَ عَلىٰ صَلَاتِهِ مِنَ الْمَوْضِعِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ لِحَاجَتِهِ مَا لَمْ يَنْقُضِ الصَّلَاةَ بِالْكَلَامِ** .

قَالَ : قُلْتُ : وَإِنِ الْتَفَتَ يَمِيناً أَوْ شِمَالًا ، أَوْ وَلّىٰ عَنِ الْقِبْلَةِ ؟ قَالَ : **نَعَمْ ، كُلُّ ذَلِكَ وَاسِعٌ ، إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ رَجُلٍ سَهَا فَانْصَرَفَ فِي رَكْعَةٍ أَوْ رَكْعَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ ،**

---

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٣٥ ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٩ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤١ (المشيخة) .

فَإِنَّمَا عَلَيْهِ أَنْ يَبْنِيَ عَلىٰ صَلَاتِهِ، ثُمَّ ذَكَرَ سَهْوَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله»[١].

وقد أجاب عنها بجوابين:

الأوّل: أن يعمد إلى التصرّف في ظهورها بحملها على أحد المحامل الصالحة لها، بقرينة النصوص الدالّة على مبطليّة الحدث للصلاة، فيوجب ذلك التصرّف في ظهورها.

ويلاحظ عليه: إنّ هذا يعتمد على تماميّة النصوص للدلالة على المدّعى، مع أنّك قد عرفت عدم تماميّة دلالتها على ذلك، إمّا لضعفها سنداً أو لضعفها دلالة، فلاحظ.

الثاني: أن يعمد إلى طرحها وإسقاطها متى لم يمكن حملها على محمل صالح.

أقول: لا بدّ أن نعرف السبب الموجب لطرحها، فهل هو إعراض الأصحاب، أو اشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به، أو غير ذلك. ولا يخفى أنّ الأوّل لا يبني على قبوله، والثاني غير واضح في المقام.

قوله **٢**: «**وأمّا التعميم لحالة السهو، فلإطلاق معقد الضرورة والتسالم** ... إلخ».

قد ذكرنا قبل قليل أنّ الحدث يوجب بطلان الصلاة من دون فرق بين أن يكون صدوره عمداً أو سهواً، وقد عرفت الدليل على بطلان الصلاة بصدوره من المصلّي عمداً، ويقع الحديث الآن في ما يصلح أن يكون دليلاً على بطلان الصلاة به سهواً، وقد تمسّك المصنّف لذلك بمعقد الضرورة، فإنّها منعقدة على بطلان الصلاة بالحدث مطلقاً من دون فرق بين كونه عمديّاً أو سهويّاً، وبمعقد التسالم، فإنّه كذلك، وبإطلاق صحيحة عليّ بن جعفر، فإنّها لم تفصل بين كون

---

(١) وسائل الشيعة: ٧: ٢٣٧، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١١.

حصول الحدث عمديّاً أو سهويّاً.

قوله ٣: «**وأمّا مبطليّة الالتفات الفاحش، فلصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا التفت في**... إلخ».

من المبطلات للصلاة تعمّد الالتفات بتمام البدن إلى الخلف أو إلى اليمين أو اليسار، بحيث يخرج بذلك عن الاستقبال، فيشمل ذلك أيضاً ما إذا كان الالتفات بين اليمين أو اليسار بنحو يخرجه عن كونه مستقبلاً القبلة. والظاهر أنّ الأصحاب متّفقون على مبطليّة الالتفات للصلاة شرط أن يكون فاحشاً، وكان عن عمد، إلّا أنّه وقع الخلاف بينهم في حدّ الالتفات الموجب لذلك، فهل هو الالتفات بتمام البدن، أو أنّه يكفي فيه الالتفات بالوجه، وهل يلزم أن يكون الالتفات إلى الخلف، أم أنّه يكتفى بتحقّقه بالالتفات إلى اليمين أو إلى الشمال، بل يمكن القول بكفاية حصول الالتفات ما بين اليمين وما بين الشمال؟ وقد اختار كلّ واحد منهم تحديداً في بيان الالتفات الموجب لحصول القاطعيّة، فاختار بعضهم أنّ المحقّق لذلك هو خصوص الالتفات بكلّه، بينما قال آخر بأنّ الموجب للمبطليّة هو الالتفات إلى الوراء، وبنى ثالث على أنّ المحقّق لذلك وصول المصلّي إلى مستوى يرى من خلفه، وإلّا لم يتحقّق الالتفات منه.

هذا، ولا يذهب عليك أنّ الالتفات ليس هو عدم الاستقبال، وإنّما الالتفات موضوع آخر؛ لأنّ الالتفات قد يحصل بمجرّد توجّه الوجه نحو جهة، فيقال: لمن توجّه بوجهه إلى جانب أنّه قد التفت إلى ذاك الجانب، حتّى لو لم يلتفت بسائر مقاديم بدنه. وهذا بعكس الاستقبال، فإنّه لا يتحقّق إلّا باستقبال مقاديم البدن بتمامه نحو القبلة.

وبالجملة: إنّ فقد شرط الاستقبال يتحقّق بخروج مقاديم البدن بجميعها عن القبلة، وليس بالالتفات بخصوص الوجه عن القبلة. ووفقاً لما تقدّم يتقرّر

أنّ الالتفات ليس عبارة عن عدم الاستقبال ، بل الاستقبال شرط من شرائط صحّة الصلاة ، ويتحقّق موضوعه باستقبال مقاديم البدن بجميعها ، وفقد الشرط يتحقّق بانحراف مقاديم البدن ـ سواء الوجه وغيره ـ عن القبلة . أمّا الالتفات المعدود واحداً من قواطع الصلاة فإنّه عبارة عن توجّه الوجه جهة غير جهة القبلة ، فلا يعتبر فيه الالتفات بجميع مقاديم البدن ، بل يكفي الالتفات بالوجه .

وبالجملة : يتّضح ممّا تقدّم أنّ موضوع الالتفات هو خصوص الالتفات بالوجه ، فيختلف بذلك عن ترك الاستقبال .

وكيف كان ، فيدلّ على مبطليّة الالتفات إلى الصلاة ، صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن ، وقد تضمّنت أنّ الالتفات الموجب للبطلان هو خصوص الالتفات الفاحش ، فلو لم يكن الالتفات كذلك لم يحكم ببطلان الصلاة . ويعارض الصحيحة في ما دلّت عليه صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن ؛ إذ يستفاد منها كون الالتفات موجباً للبطلان مطلقاً ، سواءً كان فاحشاً أم لم يكن . إلّا أنّه لا بدّ من التصرّف في هذا الظهور ، وحمله على خصوص الالتفات الفاحش بقرينة صحيحة الحلبيّ ، فلاحظ .

أقول : لقائل أن يقول بأنّه للتأمّل في ما ذكر من التصرّف في الظهور مجال واسع ، ضرورة أنّ صلوح أحد النصّين للقرينيّة والتصرّف في الآخر إنّما هو حال وجود التنافي والتعارض بينهما ، أمّا إذا كانا مثبتين فلا معنى للجمع والتوفيق بينهما ، كما لا يخفى .

إلّا أنّ الكلام بعد ذلك في محقّق الالتفات الفاحش ، فهل يكون ذلك بالالتفات بالوجه فقط ، أم يكون ذلك بالالتفات بتمام البدن ؟ اختار المصنّف أنّه لا بدّ وأن يكون بتمام البدن ، ممّا يعني أنّه لا ينطبق عنوان الالتفات الفاحش ما إذا كان بالوجه فقط ، واستند في ذلك إلى صحيحة زرارة المذكورة في المتن[1] . حيث فسّر

---

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٤٤ ، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٣ .

الضمير الموجود في قوله عليه السلام: «**بِكُلِّهِ**» بأنّه راجع إلى المصلّي أو إلى البدن، فيكون معنى الصحيحة أنّ الالتفات الذي يوجب قطع الصلاة وبطلانها هو الالتفات الذي يكون بكلّ البدن وتمامه، لا ما إذا كان ببعض البدن كالوجه ـ مثلاً ـ لكنّ بعض الأعاظم قدس سره لم يرتض هذا البيان، وأشار إلى مانعين يمنعان من تفسير الضمير في قوله عليه السلام: «**بِكُلِّهِ**» بالبدن أو بالمصلّي، والمانعان هما:

الأوّل: أنّه لم يذكر في الكلام الصادر منه عليه السلام ما يوجب رجوع الضمير لما ذكر، وهذا يوجب أن يحمل الضمير على ما كان مذكوراً في الكلام، ويكون راجعاً له، ولذا الصحيح أن يرجع الضمير إلى الالتفات، فيكون المعنى: إنّ الالتفات الموجب لبطلان الصلاة هو الالتفات بالوجه عن القبلة.

الثاني: إنّ المتعارف هو التعبير عمّن صرف تمام بدنه عن القبلة بالانحراف وليس بالالتفات؛ لأنّ الثاني ـ أعني الالتفات ـ ظاهر في صرف بعض البدن، وهو الوجه، بعكس الانحراف، فإنّه ظاهر في صرف تمام البدن.

هذا، ويمكن أن نذكر أمراً ثالثاً في البين يمنع من القبول بما ذكره المصنّف، وهو أنّه لو كان الالتفات بكلّه يعني المصلّي أو تمام البدن، كان ذلك مساوقاً لمعنى عدم الاستقبال، كما عرفت فيما تقدّم عند تنقيح موضوع الالتفات، وبالتالي يكون هذا مانعاً ثالثاً من حمل الرواية على ما أفاده (حفظه الله). نعم، لو ادّعى المصنّف أنّه لا فرق بين ترك الاستقبال والالتفات، وأنّهما حقيقة واحدة، لم يأت ما ذكرناه حينئذٍ. إلّا أنّه أبعد عن هذه الدعوى؛ لأنّه لن يكون محتاجاً عندها للاستدلال على المدّعى؛ إذ يكفيه ما دلّ على شرطيّة القبلة في الصلاة، فلاحظ.

قوله ٤: «**وأمّا ما كان ماحياً للصورة، فهو مبطل من باب أنّ المطلوب هو الصلاة، ومع الفعل**... إلخ».

عنون بعض الفقهاء المبطل للصلاة بالفعل الماحي لصورتها، بينما عنونه آخرون

بأنّه الفعل الكثير الذي ليس من أفعال الصلاة . وربّما أعاد بعض آخر العنوانين إلى واحد ، فجعل الفعل الكثير ماحياً لصورة الصلاة . وكأنّه شكّل قياساً منطقيّاً من الشكل الأوّل ، مقدّمته الأُولى : أنّ الفعل الكثير ماح لصورة الصلاة ، وكبراه : أنّ كلّ ما محى صورة الصلاة كان مبطلاً لها ، فتكون النتيجة أنّ الفعل الكثير يبطل الصلاة .

ولا يخفى أنّه لو التزمنا بأنّ الموجب للبطلان هو ما يمحو الهيئة الصلاتيّة ، فاللازم البناء على البطلان مطلقاً ، سواءً كان ذلك عن عمد أم عن سهو أم اضطرار ؛ لأن المدار على تحقّق الموضوع وهو انمحاء صورة الصلاة . مع أنّ الموجود في كلماتهم تخصيص البطلان بما إذا كان ذلك عمديّاً ، وهذا يساوق التعبير بالفعل الكثير ، لا محو صورة الصلاة .

وكيف كان ، فقد ذكر الأصحاب أنّ كلّ فعل محا صورة الصلاة ، سواء صدر عن عمد أم عن سهو ، سواء كان الفعل قليلاً أم كان الفعل كثيراً ممّا يكون منافياً لصورة الصلاة فإنّه يحكم بموجبيّته للبطلان ، كالوثبة والرقص والتصفيق ، وما شابه ذلك .

هذا ، وقد ذكر المصنّف دليلاً على ذلك بأنّ المطلوب من المكلّف هو الإتيان بالصلاة ، ولا ريب أنّ هذه الصلاة المطلوبة لها صورة خاصّة وكيفيّة معيّنة محدّدة ، فمتى خرجت عن الصورة المطلوبة فكانت بصورة أُخرى ، انتفى تحقّق موضوعها خارجاً ، وبالتالي يكون من صغريات السالبة بانتفاء الموضوع . نعم ، لو لم يكن الفعل ماحياً لصورة الصلاة خارجاً ، كابتلاع بقايا الطعام الموجودة في الفم ، أو السكّر الذائب تدريجاً ، فإنّه لا دليل على بطلان الصلاة بذلك .

ولمّا كان المدار على انتفاء الهيئة الصلاتيّة من خلال الفعل الكثير الماحي لصورتها ، لن يكون معتبر سعيد الأعرج المذكور في المتن مخالفاً للقاعدة ، بل سوف يكون على طبقها ، على أساس أنّ ما جاء فيه من فعل الخطوة والخطوتين والثلاث مع شرب الماء ، لا يعدّ فعلاً كثيراً يوجب انمحاء صورة الصلاة ، فلاحظ .

ولا يخفى أنّه لا مجال للمناقشة في صحّة سند الخبر المذكور ؛ ضرورة أنّ

الشيخ الصدوق رحمه الله رواه بسنده عنه ، وطريقه إليه في **المشيخة** كالتالي : « عن أبيه ، عن سعد ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ ، عن عبدالكريم بن عمرو الخثعميّ ، عن سعيد بن عبدالله الأعرج »[١] ، وليس في الطريق من يتوقّف فيه ؛ إذ أنّ عبد الكريم بن عمرو الواقع في سنده نصّ النجاشي على كونه ثقة ثقة ، وتعبير الشيخ رحمه الله عنه بأنّه واقفيّ خبيث ، إنّما هو إشارة منه إلى فساد عقيدته ، لا إلى ضعفه وعدم وثاقته ، فتدبّر .

قوله ٥ : « **وأمّا مبطليّة التكلّم عمداً ، فقد تمّ التسالم عليها ، وتدلّ عليها صحيحة الفضيل ، عن أبي** ... إلخ » .

لا خلاف عند الأصحاب في بطلان الصلاة بالكلام عمداً فيها ، بل عن غير واحد منهم دعوى الإجماع على ذلك ، بل عن المصنّف (حفظه الله) دعوى التسالم على ذلك ، ويدلّ على ذلك صحيحة الفضيل المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً ؛ إذ أنّه عليه السلام قرّر البناء على ما مضى من الصلاة إلّا إذا نقضها بأن تكلّم فيها متعمّداً ، وهذا يعني أنّه ما لم يتكلّم فيها متعمّداً ، فيرتّب عليها آثار الصحّة ، وهو المطلوب . كما أنّها مرويّة عن الصدوق رحمه الله بسنده إلى الفضيل ، وقد سبقت الإشارة إلى طريقه رحمه الله إليه ، كما يمكن التمسّك لذلك أيضاً بصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **وَإِنْ تَكَلَّمَ فَلْيُعِدْ صَلَاتَهُ** »[٢] .

قوله ٦ : « **وأمّا التقييد بالعادي ، فللانصراف عن غيره كالذكر والدعاء ، ومع عدم الدليل على** ... إلخ » .

قيّد المصنّف الكلام الموجب للبطلان بخصوص الكلام العادي ، وهو بهذا

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٧٢ (المشيخة) .

(٢) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٨٢ ، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٧ .

يخرج غيره ممّا ينطبق عليه عنوان الكلام، لكنّه يوصف بكونه دعاءاً ـ مثلاً ـ أو ذكراً، والكلام في أنّه هل يوجد ما يدلّ على قادحيّة الكلام مطلقاً في الصلاة ولو كان بعنوان الذكر، أو كان بعنوان الدعاء أم لا؟

لا ريب أنّ مقتضى الأصل هو البراءة؛ ضرورة أنّه يشكّ في مانعيّة مطلق الكلام وقادحيّته في الصلاة أم لا؟ ومن المعلوم أنّه عند الشكّ في المانعيّة، فالمرجع هو أصالة البراءة عن المانعيّة والقادحيّة، وعليه فلا يحكم بالبطلان بسبب الذكر أو الدعاء. والظاهر أنّ النصوص المستدلّ بها على مانعيّة الكلام ومبطليّته للصلاة منصرفة إلى غير ذلك، بل إنّ جملة من النصوص يستفاد منها عدم مانعيّة ذلك في الصلاة، فلاحظ صحيحة عليّ بن مهزيار المذكورة في المتن، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً؛ إذ حكم عليه السلام بأنّ مناجاة العبد ربّه أثناء الصلاة لا تعدّ مبطلة لها مع أنّ هذه المناجاة ليست من الصلاة، كما لا يخفى، فلاحظ.

قوله ٧: «**وأمّا التقييد بالعمد، فللتصريح بالعفو عن السهويّ في الصحيحة المتقدّمة، بل لاحاجة**... إلخ».

لا خلاف ولا إشكال في أنّه لا يضرّ بصحّة الصلاة صدور الكلام من المصلّي أثنائها سهواً، ويدلّ على ذلك صحيحة الفضيل المتقدّمة، فإنّها نصّت على أنّ الكلام الموجب للبطلان منحصر في ما إذا صدر من المكلّف عمداً، كما تضمّنت أيضاً أنّه لا بأس به إذا كان صدوره سهواً ونسياناً. بل إنّه لو لم تكن صحيحة الفضيل موجودة، فإنّ الحكم بعدم البطلان على طبق القاعدة، فإنّ قاعدة «لا تعاد» قد حصرت موجبات الإعادة للصلاة في خصوص الإخلال بواحد من الخمسة، وهذا يعني أنّ الإخلال بالهيئة الصلاتيّة حال السهو والنسيان بغير واحد من الخمسة المذكورة معفوّ عنه في الصلاة، ومنه الكلام سهواً.

ثمّ إنّه ربّما اعترض على المصنّف (دام عزّه) بأنّه لم يتعرّض لموضوع الكلام

الموجب للبطلان، وأنّه يختصّ بما إذا كان مركّباً من حرفين فصاعداً، وفقاً لما هو مختار المشهور، أو أنّ المراد منه جنس ما يتكلّم به بحيث يصدق حتّى على الحرف الواحد كما هو مختار البعض. كما لم يذكر أنّ الكلام المبطل هل يختصّ بالكلام الموضوع لمعنى مفهم، أم أنّه يشمل المهمل غير المفهم للمعنى أيضاً.

والظاهر أنّ هذا الاعتراض في غير محلّه؛ لما أفاده بعض الأعاظم قدس سره من أنّ البحث في هذين الأمرين قليل الجدوى، بملاحظة أنّ المأخوذ في نصوص المقام هو عنوان التكلّم، وهو صادق حتّى لدى صدور حرف واحد كما يفصح عنه ما اشتهر في المحاورات من قول القائل: «لا أتكلّم معك حتّى بحرف واحد». نعم، لو كان موضوع الحكم هو الكلام ـ كما هو مختار المشهور ـ فعندها لا بدّ من البحث عن أنّه هل هو المركّب من حرفين، فلا يشمل المركّب من حرف واحد أم يشمله، فعندها سوف يكون المفهوم للكلام مجملاً، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو خصوص ما تألّف من حرفين فصاعداً، وفي الحرف الواحد الذي لا يكون مفهماً ومفيداً للمعنى يكون المرجع هو أصالة البراءة، أمّا فيه، فإنّه يحكم بالبطلان، فلاحظ.

والمتحصّل مما تقدّم: إنّ في فهم النصوص الدالّة على مبطليّة الكلام مبنيين؛ أحدهما ـ وهو المشهور ـ: أنّ الموجب للبطلان هو الكلام، فيلزم البحث عمّا أهمل المصنّف ذكره، والثاني: إنّ الموجب للبطلان، وبالتالي هو الموضوع للحكم التكلّم وليس الكلام، كما لعلّه مختار المصنّف، فلا حاجة للبحث عمّا ذكر، فلاحظ.

قوله ٨: «**وأمّا مبطليّة القهقهة، فلصحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: القهقهة لا تنقض الوضوء**، ... إلخ».

لا خلاف ولا إشكال بين أصحابنا في الحكم بقادحيّة القهقهة في الصلاة ومبطليّتها لها، وتدلّ على ذلك نصوص كصحيحة زرارة المذكورة في المتن.

نعم ، يعتبر في المبطليّة للصلاة بسببها أن يكون صدورها عن عمد ، ممّا يعني أنّ الإتيان بها مع السهو لا يوجب ذلك لقاعدة « لا تعاد » ، فإنّها تفيد أنّ الإخلال بالهيئة الصلاتيّة بأيّ نحو من الأنحاء ما لم يكن عمداً ، أو لم يكن بشيء من الخمسة سهواً ، فإنّه لا يضرّ بصحّة الصلاة .

قوله ٩ : « **وأمّا مبطليّة البكاء ، فيمكن الاستدلال له برواية أبي حنيفة : سألت أبا عبدالله** عليه السلام ... إلخ » .

المشهور بين أصحابنا الحكم بمبطليّة البكاء للصلاة ، بل عن صاحب **المدارك** قدس سره دعوى الإجماع على ذلك . وقد استدلّ له بخبر أبي حنيفة المذكور في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً ، فإنّه عليه السلام حكم ببطلان الصلاة متى كان البكاء لأجل ميّت ، والظاهر أنّه لا خصوصيّة لذكر الميّت ، بل هو من باب المثال ، فيقرّر أنّه متى كان البكاء لأمر من أُمور الدنيا كان ذلك موجباً للحكم بالبطلان . إلّا أنّ المشكلة فيها من ناحية السند ، فإنّه يتضمّن غير واحد من غير الموثّقين ، كأبي حنيفة والنعمان بن عبد السلام وسليمان بن داود البصريّ . وعليه إن كان في البين جبر لضعف السند ـ بناءاً على أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند جابر لضعف سندها ـ من خلال إحراز استناد المشهور لهذا الخبر ؛ كان ذلك موجباً لدخولها دائرة الحجّيّة ، وإلّا فلا . وقد ذكر صاحب **الحدائق** رحمه الله عدم تحقّق الانجبار[2] ؛ ضرورة أنّ الشهرة الحاصلة إنّما هي شهرة حصلت بعد عصر شيخ الطائفة رحمه الله ، تبعيّة من الأصحاب له قدس سره ، وهم متأخّرون لا يعوّل عليهم في تحقّق الجبر ، وإلّا لا يوجد عين ولا أثر لذلك في كلمات القدماء .

هذا ، وقد ذكر بعض الأعاظم قدس سره رواية أُخرى وهي مرسلة الصدوق الواردة بعنوان

---

(١) مدارك الأحكام : ٣ : ٤٦٦ .

(٢) الحدائق الناضرة : ٩ : ٥١ .

روي[١]، وقد يبني على الاستناد إليها وفقاً للقبول بمراسيل الصدوق ﷺ مطلقاً.

وبعيداً عن ضعف المبنى، فإنّ الظاهر أنّها ليست رواية مستقلّة عن رواية أبي حنيفة، بل الظاهر الاتّحاد بينهما، فلاحظ.

وطبقاً لما تقدّم، فإنّ المرجع عند الشكّ في مانعيّة وقادحيّة البكاء للصلاة، هو أصالة البراءة، لما عرفنا في الأُصول من أنّه هو المرجع عند الشكّ في المانعيّة، فلاحظ.

هذا، وقد يتمسّك لإثبات المبطليّة للصلاة بالبكاء لكونه فعلاً يوجب انمحاء صورة الصلاة، إذ هو فعل كثير.

ولا يخفى منعه، فإنّه لا ملازمة بين حصول البكاء وحصول الفعل الكثير الموجب لانمحاء صورة الصلاة؛ إذ يمكن أن يحصل البكاء خارجاً من دون أن يوجب ذلك انمحاء صورة الصلاة، فضلاً عن أنّه يمكن التشكيك في صدق عنوان الفعل الكثير على البكاء، فلاحظ.

والمتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّه لا يوجد ما يدلّ على بطلان الصلاة بالبكاء، بل إنّ النصوص الشريفة قد تضمّنت حسن البكاء ومدحه في الصلاة، والترغيب إليه، إذا كان من خشية الله (سبحانه وتعالى).

قوله **١٠**: «**وأمّا تقييده بالتعمّد، فلقاعدة (لا تعاد)**... إلخ».

يختصّ البكاء الموجب لبطلان الصلاة ـ بناءاً على أنّه يبطلها ـ إذا كان صدوره من المصلّي عمديّاً، فلا يحكم ببطلان الصلاة لو كان صدوره من المصلّي سهواً أو نسياناً، ويدلّ على ذلك قاعدة «لا تعاد»، فإنّه عند الشكّ في صحّة الصلاة المأتيّ بها والتي تضمّنت حصول البكاء فيها لأمر من أُمور الدنيا نسياناً، فإنّ

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٥: ٤٩٨.

مقتضى قاعدة « لا تعاد » هو الحكم بصحّتها ؛ لأنّها تقرّر أنّ الموجب لبطلان الصلاة هو الإخلال بهيئتها بشيء من الخمسة المذكورة مطلقاً من دون فرق بين العمد أو السهو ، أمّا غير ذلك فهو منحصر بخصوص ما إذا كان الإخلال عمديّاً ، فلاحظ .

قوله ١١ : « **وأمّا مبطليّة التكفير ، فقد يستدلّ لها بصحيحة محمّد بن مسلم ، عن أحدهما** عليه السلام . . . إلخ » .

قبل الحديث حول حكم التكفير نبدأ أوّلاً ببيان حقيقته ، وقد ذكر له في **مجمع البحرين** معنيين :

الأوّل : أنه الانحناء الكثير حالة القيام قبل الركوع[١] ، وقد حكى هذا المعنى عن ابن الأثير في كتابه **النهاية**[٢] .

الثاني : أنّه عبارة عن وضع إحدى اليدين على الأُخرى[٣] .

والمنقول تاريخيّاً أنّ الضعفاء من الناس والطبقة الثالثة منهم ، ويقال لهم العلوج ، كانوا يصنعون ذلك في مقابل الأقوياء والدهاقين بعنوان التذلّل والخضوع منهم لهم ، فلمّا جيء ببعض الأسرى في زمان عمر ، صنعوا ما كان عادتهم ، فقال عمر : ما هذا ؟ فأُجيب بأنّ هذا تواضع وتذلّل ، فقال : نِعْم الفعل أن يصنع لربّ العالمين ، فصار التكفير متداولاً بين الناس من بدعه[٤] .

هذا ، وقد اختلف فقهاء العامّة في حكمه ، ما بين القول بوجوبه واستحبابه وكراهته . نعم ، عوامّهم يتشدّدون على مَن يترك ذلك أثناء الصلاة ، وينكرون عليه

---

(١) مجمع البحرين : ٤ : ٥٤ .

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر : ٤ : ١٨٨ .

(٣) مجمع البحرين : ٤ : ٥٤ .

(٤) حكاه في جواهر الكلام : ١١ : ١٩ . مصباح الفقيه : ١٣ : ٣٩٢ .

أشدّ الإنكار[١].

وبالجملة: لم تكن عملية التكفير موجودة في عصر رسول الله ﷺ، فلو كانت لشاع ذلك وبان، وأصبح من الواضحات المتواترة كبقيّة أفعال الصلاة، بل إنّ خفاءه غير متصوّر وهو أحد الأُمور البارزة في حياة النبيّ محمّد ﷺ اليوميّة. على أنّه لو كان ثابتاً في حياته ﷺ لم يكن هناك معنى لأن يسأل الأئمّة الأطهار عليهم السلام عن حكمه، كما هو واضح. نعم، هناك نصوص يرويها القوم تضمّنت ذلك عنه ﷺ، رماها بعض الأعاظم قدس سرهم بأنّها مفتعلة وعارية عن الصحّة.

والحاصل: لا ريب في أنّه من البدعة الحادثة بعد وفاته ﷺ. نعم، ربّما يشكّ في أنّ هذه البدعة هل كانت في زمان الرجل الأوّل، أم أنها كانت في زمان الثاني كما هو الظاهر.

ثمّ إنّه كما وقع الخلاف في حكمه بين فقهاء العامّة، فقد وقع الخلاف فيه أيضاً بين فقهائنا، فالمعروف بينهم البناء على تحريمه، واختار المحقّق قدس سره في كتابه **المعتبر** الكراهة تبعاً لأبي الصلاح[٢].

هذا، وقد ذكر بعض الأعاظم قدس سرهم صوراً لوقوع التكفير أو التكتّف في الصلاة، وأشار لحكم كلّ واحدة منها من الناحية التكليفيّة ـ أعني الحرمة وعدمها ـ والناحية الوضعيّة أي الصحّة والفساد:

الأُولى: أن يأتي به المكلّف قاصداً به أنّه أحد أجزاء الصلاة، بحيث لا يعدّها أحد عشر جزءاً، وإنّما سوف يضيف لها جزءاً آخر، فتكون الأجزاء اثني عشر جزءاً. ولا ريب ولا إشكال في أنّه من التشريع المحرّم، كما أنّه يوجب بطلان الصلاة لصدق عنوان الزيادة العمديّة عليه، من دون حاجة إلى ورود دليل يدلّ على ذلك.

---

(١) بيان الصلاة: ٦: ١٧٦.

(٢) المعتبر: ٢: ٢٥٦. الكافي في الفقه: ١٢٥.

أقول: قد يمنع البناء على مبطليّة التكفير في هذه الصورة للصلاة وذلك إذا قرّر أنّ الزيادة المبطلة للصلاة منحصرة في خصوص الزيادة التي تكون من سنخ المزيد فيه، فما لم تكن الزيادة مسانخة للمزيد فيه فلا توجب البطلان، فلاحظ.

الثانية: أن لا يؤتى به بقصد الجزئيّة في الصلاة، وإنّما يكون الداعي للإتيان به هو عنوان العبوديّة والخضوع والخشوع المأمور بها حال الصلاة، كما هو المعروف بين أبناء العامّة، وهذه الصورة حكمها التكليفي البناء على الحرمة؛ لانطباق عنوان التشريع المحرّم عليها، أمّا حكمها الوضعيّ، فالظاهر هو البناء على الصحّة؛ ضرورة أنّه فعل خارجيّ عن الصلاة كالنظر للمرأة الأجنبيّة أثناء الصلاة، فكما أنّه لا يوجب البطلان فكذلك المقام. نعم، قد يستدلّ للحكم بالمبطليّة بصحيحة محمّد بن مسلم، وستأتي الإشارة لذلك، فانتظر.

ولو قيل: إنّ مقتضى حرمة الفعل الواقع في الصلاة لكونه من التشريع المحرّم يستلزم الحكم بالفساد.

قلنا: بأنّه لا ملازمة بين الأمرين، بل يمكن التفكيك بينهما، فيحكم بالحرمة التكليفيّة فيكون مأثوماً، ولا يستوجب ذلك الحكم الوضعيّ، وهو الفساد، فلاحظ.

أقول: بناءً على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي كما هو مختاره ﵀ يشكل الحكم بصحّة الصلاة؛ إذ كيف يتصوّر أنّ الصلاةالمنهيّ عنها تكون مأموراً بها، فالنظر للأجنبيّة أثناءالصلاة يصيّر الصلاة منهيّاً عنها، فلاتصلح لأن تكون متقرّباً بها، فتأمّل.

الثالثة: أن لا يؤتى بالتكتّف في الصلاة على أنّه واحد من أجزائها، ولا بعنوان الخضوع والخشوع والعبوديّة، وقد اختلف أصحابنا في حكم هذه الصورة التكليفيّ والوضعيّ، فالمشهور بينهم، بل عليه دعوى الإجماع البناء على حرمته ومبطليّته للصلاةأيضاً كسابقتيها، بينما قال صاحب **العروة**﵀ بعدم الحرمة وعدم البطلان[1]،

---

(١) العروة الوثقى: ٣: ٦.

وكأنّ المشهور يقرّرون أنّ حرمة التكتّف والتكفير ذاتيّة وليست تشريعيّة، فهو كالتكلّم والقهقهة.

وعلى أيّ حال، فالمذكور في كلمات أصحابنا وجوه للاستدلال على حرمته ومبطليّته للصلاة:

منها: الاستناد لدعوى الإجماع من قِبل السيّد المرتضى رحمه الله[١].

وأورد عليه بعض الأعاظم رحمه الله بإيرادين:

الأوّل: النقاش في تحقّق الصغرى، حيث ذكر أنّ هناك مخالفاً بين الأصحاب يمنع من تحقّق الصغرى خارجاً، والمخالف هو المحقّق الحلّيّ رحمه الله في كتابه **المعتبر** وأبو الصلاح الحلبيّ قدس سره[٢].

الثاني: بعد البناء على تحقّق الصغرى خارجاً، إلّا أنّ من المحتمل أن يكون المجمعون قد استندوا لواحد من الوجوه المذكورة في كلمات المستدلّين على الحرمة والبطلان، ومع احتمال الاستناد لشيء ممّا ذكر، لن يكون الإجماع تعبّديّاً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، بل سوف يكون مدركيّاً، فلاحظ.

أقول: يمكن الملاحظة على أوّل الجوابين، بأنّ مخالفة مثل الحلبيّ، والمحقّق غير ضارّة بتحقّق الإجماع؛ ضرورة أنّ المناط في الإجماع هو إجماع القدماء، ولا ريب أنّ هذين من المتأخّرين. على أنّ المانع من تحقّق الصغرى إنّما هو مخالفة مجهول، أمّا معلوم النسب، فالظاهر أنّ مخالفته لا تضرّ، فلاحظ.

ومنها: التمسّك بالنصوص، كصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٣]. وتقريب دلالتها من خلال قول السائل: وحكى اليمنى على اليسرى، أي أنّه وضع

---

(١) الانتصار: ١٤٢.

(٢) المعتبر: ٢: ٢٥٧. الكافي في الفقه: ١٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٧: ٢٦٥ و ٢٦٦، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

يده اليمنى على يده اليسرى ليوضّح للإمام عليه السلام ما يودّ السؤال عنه ، وقد كان جوابه عليه السلام بأنّ هذا هو التكفير ، ونهاه عن فعل ذلك ، ولا ريب في ظهور النهي في الفساد ؛ ذلك لأنّ النهي في المركّبات الارتباطيّة ظاهر في الإرشاد إلى المانعيّة ، فيثبت المطلوب .

أقول : ذكر السيّد الفقيه البروجرديّ قدس سره أنّ النهي الوارد في الصحيح ، بقوله عليه السلام : « **لَا تَفْعَلْ** » ، فيه احتمالات خمسة :

الأوّل : أن يكون المراد من النهي هو ترك التكفير مطلقاً ، سواء في الصلاة أم في غيرها ؛ لأنّه محرّم في نفسه بالحرمة التكليفيّة .

الثاني : الالتزام بكون التكفير محرّماً بالحرمة التكليفيّة ، إلّا أنّ ذلك يختصّ بالصلاة لا مطلقاً .

الثالث : البناء على أنّ النهي الوارد في الصحيح نهي وضعيّ ، وهو إرشاد إلى المانعيّة ، فيكون إرشاداً إلى بطلان الصلاة بالتكفير والتكتّف ، ولا يستفاد منه الحرمة التكليفيّة .

الرابع : حمل النهي الوارد في الصحيح على الكراهة ، لما يتضمّنه هذا الفعل من غضاضة ووحشة .

الخامس : أن يكون المستفاد من النهي كون الفعل المذكور ـ أعني التكتّف والتكفير ـ مخالفاً لآداب الصلاة ليس إلّا ، فلا يستفاد منه حكم شرعيّ لا الحرمة والكراهة .

وقد استظهر رحمه الله من المحتملات الخمسة الاحتمال الثالث ، وبالتالي بنى على تماميّة دلالة الصحيحة على الإرشاد لمانعيّة التكفير في الصلاة ؛ إذ أنّ السائل لمّا رأى العامّة يصنعون ذلك جاء يسأل عن حكم هذا الفعل في الصلاة ، فهل من آدابها ، أو أنّه من مستحبّاتها ، فجاء نهيه عليه السلام ليشير إلى أنّه ليس من الآداب ، ولا من المستحبّات ، بل هو من المبطلات ، فلاحظ .

ولا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ مسلّم بحسب الكبرى ؛ إذ يقال : أنّ النهي في المركّبات الارتباطيّة ظاهر في الإرشاد إلى المانعيّة والفساد ، إلّا أنّ تطبيق هذه الكبرى في مورد ما مشروط بما إذا لم يكن الفعل المنهيّ عنه محرّماً في نفسه ، كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، فإنّ النهي يكون ظاهراً في الفساد ، وإرشاداً إلى المانعيّة ؛ لأنّه ليس محرّماً في نفسه وإنّما حرمته حرمة تشريعيّة ، وهذا بخلاف مقامنا إذ قد عرفت فيما تقدّم أنّ حرمة التكفير والتكتّف في الصلاة حرمة ذاتيّة وليست حرمة تشريعيّة ، ومع كون الأمر كذلك ، لا مانع من ظهور النهي في الحكم التكليفيّ ، فلاحظ .

وكصحيحة زرارة المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى من خلال النهي الوارد فيها ، وقد عرفت أنّ النهي في المركّبات الارتباطيّة ظاهر في الفساد ، فيثبت المطلوب ، وهو بطلان الصلاة بوقوع التكفير والتكتّف فيها .

ولا يخفى أنّ التقريب المذكور يتمّ لو لم يتضمّن الذيل بأنّه فعل المجوس ؛ إذ أنّ هذا الذيل مانع من حمل الصحيح حتّى على الحرمة التكليفيّة ، بل وكذا الكراهة ؛ إذ أقصى ما يمكن استفادته منه هو الإشارة إلى أنّ هذا الفعل من آداب المجوس ، وليس معدوداً من سنن الصلاة ، وهذا يعني أنّه عليه السلام بصدد النهي عن التشبّه بالمجوس . نعم ، لو قلنا أنّ التشبّه بهم حرام أو مكروه ، أمكن القول عندها بحرمة ذلك أو كراهته ، فتدبّر .

هذا ، وقد استشهد المصنّف (حفظه الله) لعدم مانعيّة التكفير من صحّة الصلاة ، وأنّ النهي الوارد في صحيح محمّد بن مسلم ، ناظر للحكم التكليفيّ وليس ناظراً للحكم الوضعيّ ؛ بخبر عليّ بن جعفر المذكورة في المتن ؛ لأنّه عليه السلام لم يأمره بالإعادة عند صدور التكفير منه في الصلاة ، فلو كان التكفير موجباً للبطلان لأمره عليه السلام بإعادة الصلاة .

وهذا يساعد على أنّ مفادها مجرّد الحكم التكليفيّ ، وليس حكماً وضعيّاً . نعم ، لا تصلح أن تكون دليلاً بمفردها لعدم تماميّة سندها ، فإنّ مصدرها **كتاب**

عليّ بن جعفر[١]، وهو كتاب وصل لصاحب **الوسائل** ﷺ بالوجادة، ولم يصله بالإجازة، كما أنّ من المحتمل جدّاً أنّه ﷺ قد عمد إلى الحدس في نسبة الكتاب لعليّ بن جعفر.

ثمّ إنّه (دام عزّه) أشار إلى أنّه إنّما يحكم بكون التكتّف والتكفير مانعاً من صحّة الصلاة متى أتى بالتكفير فيها بقصد الجزئيّة؛ إذ أنّ مقتضى صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن البناء على بطلان الصلاة بوقوع الزيادة العمديّة فيها.

أقول: سبقت الإشارة فيما تقدّم إلى أنّه يمكن القول باختصاص الزيادة الموجبة للبطلان بالزيادة التي تكون من سنخ الأجزاء لا مطلقاً، فلاحظ.

قوله **١٢**: «**وأمّا التأمين فإن كان بقصد الجزئيّة، فمبطليّته على القاعدة لما تقدّم وإن لم يكن بالقصد**... إلخ».

وقع الخلاف بين أصحابنا في حكم قول كلمة (آمين) بعد الانتهاء من قراءة سورة الفاتحة على قولين:

الأوّل: البناء على كراهة قول (آمين) في الصلاة، وأنّها غير محرّمة، فلا توجب بطلاناً فيها ولا إثماً، بل عمدة ما تفيده هو المبغوضيّة وقلّة الثواب، وقد نسب هذا القول لكلّ من ابن الجنيد وأبي الصلاح الحلبيّ من القدماء، والمقدّس الأردبيليّ والمحقّق الكاشانيّ من المتأخّرين[٢].

الثاني: البناء على أنّ قول (آمين) محرّم في الصلاة. وقد اختلف القائلون بالحرمة أيضاً، فقال صاحب **المدارك** بأنّ الحرمة الثابتة إنّما هي حرمة تكليفيّة،

---

(١) مسائل علي بن جعفر: ١٧٠، الحديث ٢٨٨.

(٢) حكاه عن ابن الجنيد في الدروس الشرعيّة: ١: ١٧٤. وعن الحلبيّ في المهذّب البارع: ١: ٣٦٥، ومدارك الأحكام: ٣: ٣٧١، وكشف الرموز: ١: ١٥٦.

وليست وضعيّة ، فقائلها مأثوم ، إلّا أنّ صلاته صحيحة[١] . والمشهور ، بل المدّعى عليه الإجماع من الأصحاب البناء على أنّ الحرمة الثابتة حرمة تكليفيّة ووضعيّة ، فكما يحكم باستحقاقه الإثم ، فكذلك يحكم بفساد صلاته وبطلانها ، ومن هنا قيل بأنّ أحد منافيات الصلاة قول (آمين) بعد قراءة الفاتحة . واختار المحقّق الحلّيّ ﷺ في كتابه **المعتبر** التفصيل بين صلاتي المنفرد والجماعة ، فخصّ المنع بما إذا كان المصلّي منفرداً[٢] .

ثمّ إنّه بناءً على القول بكون التأمين منافياً للصلاة ، وموجباً للحكم ببطلانها ، فهل يحكم بذلك مطلقاً وبأيّ نحو أتي به التأمين في الصلاة ، أم يفصّل ذلك ؟

لا يخفى أنّ للتأمين صوراً عند الإتيان به في الصلاة ، فلنشر لتلك الصور ، ولحكم كلّ واحدة منها :

الأُولى : أن يأتي بالتأمين بقصد الجزئيّة ، كما هو المعمول به عند العامّة ، فإنّ المعروف بينهم البناء على استحباب الإتيان به في الصلاة بعد الفاتحة ، وهم يختلفون فيما بينهم من حيث الجهر به والإخفات .

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) تبعاً لبعض الأعاظم ﷺ أنّه لا إشكال في الحكم في هذه الصورة ببطلان الصلاة ؛ لأنّه زيادة عمديّة توجب بطلان الصلاة ، من دون فرق بين أن يكون جاهراً به أم مخفتاً . كما لا فرق في الحكم ببطلان الصلاة بالإتيان به بقصد الجزئيّة في أيّ موضع أتى به في الصلاة ، ولا فرق كذلك بين كونه منفرداً أم مأموماً أم إماماً .

أقول : سبقت الإشارة منّا في بحث التكفير إلى أنّ هناك خلافاً بين الأصحاب في أنّ الزيادة التي توجب البطلان هل يعتبر فيها المسانخة ، أم لا يعتبر ذلك ، وبالتالي

---

(١) مدارك الأحكام : ٣ : ٣٧٣ .

(٢) المعتبر : ٢ : ١٨٦ .

لا مجال للحكم بالبطلان بقول مطلق ، بل وفقاً للخلاف المذكور سوف يكون في البين خلاف في الحكم بالبطلان ، فلاحظ .

الثانية : أن يأتي بالتأمين لا بقصد الجزئيّة ، وإنّما بقصد الدعاء وطلب الحاجة ، لأنّ معنى كلمة (آمين) اللهمّ استجب ، سواء كان الدعاء المؤمّن عليه دعاء لنفسه ، كما لو قصد أثناء قراءته سورة الفاتحة الدعاء ببعض آياتها ، كقوله تعالى : ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ ، فأمّن على هذا الدعاء قائلاً : « اللّهمّ استجب » ، أم كان الدعاء المؤمّن عليه دعاء لغيره ، ولا إشكال في عدم مانعيّة هذا من صحّة الصلاة ؛ لما ورد من النصّ من أنّه كلّما ذكرت الله (سبحانه وتعالى) والنبيّ ﷺ فهو من الصلاة .

الثالثة : أن لا يكون قاصداً عند إتيانه بالتأمين أثناء الصلاة أحد الأمرين السابقين ، فليس هو قاصداً به الجزئيّة ، كما أنّه لم يقصد به الدعاء ، وإنّما وجد القوم يؤمّنون فأمّن معهم جهلاً منه بالمعنى ، إمّا لكونه غير عربيّ ، أو لكونه يعيش جهلاً قصوريّاً ، والظاهر أنّه يحكم عليه ببطلان الصلاة في هذه الصورة ؛ لأنّه ينطبق على ما صدر منه أنّه كلام الآدميين ، وبالتالي يصدق عليه أنّه ممّن تكلّم في الصلاة بغير ما يسوغ الكلام به فيها من أذكار الصلاة ، وقراءة القرآن ، والدعاء ، وما شابه .

ومن خلال عرض الصور الثلاث المتصوّرة لوقوع التأمين في الصلاة يتّضح أنّه متى حكم ببطلان الصلاة نتيجة وقوع التأمين فيها فذلك على وفق القاعدة ، كما أنّ الحكم بعدم بطلان الصلاة في صورة منها يعود لمقتضى القاعدة أيضاً .

إلّا أنّه قد استدلّ على البطلان حتّى في هذه الصورة التي حكم فيها بالصحّة طبقاً للقاعدة ؛ استناداً لجملة من النصوص ، ذكر المصنّف (حفظه الله) في المتن منها صحيحة جميل ، وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال أنّ النهي الوارد في المركّبات ظاهر في الإرشاد إلى الفساد ، فيكون مقتضى قوله عليه السلام : « **وَلَا تَقُلْ آمِينَ** »[1] ، الإرشاد

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٦٧ ، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

إلى أنّ الإتيان به يوجب فساد الصلاة حينئذٍ. وهي من حيث النهي عن الإتيان بالتأمين مطلقة، فإنّها لم تقيّد ذلك بما إذا أتى به بقصد الجزئيّة دون ما إذا كان بقصد الدعاء، فيثبت المنع عن التأمين مطلقاً. نعم، هي واردة في خصوص المأموم، ومقتضاه عدم شمولها للإمام والمنفرد، إلّا أن يدّعى تنقيح المناط، وإلغاء الخصوصيّة فيتعدّى منه إليهما، فتأمّل.

وأجاب المصنّف (دام علاه) عن ذلك بجوابين:

الأوّل: الاستفادة ممّا ذكره بعض الأعاظم قدس سره بأنّ الصحيحة منصرفة إلى خصوص ما إذا أتى بالتأمين في الصلاة بقصد الجزئيّة، لا ما إذا أتى به بقصد الدعاء، فلا إطلاق لها، وعليه لا تصلح دليلاً على المدّعى، وقد جعل بعض الأعاظم رحمه الله القرينة على اختصاصها بما إذا أتى بها بقصد الجزئيّة لا مطلقاً، أنّ الظاهر من الصحيحة أنّ الإمام من العامّة، فتكون ناظرة لما يفعلونه من الإتيان بها بقصد الجزئيّة أو الاستحباب، فلا ينعقد لها إطلاق، كما عرفت، فلاحظ.

إلّا أنّ الإنصاف عدم وضوح هذا الانصراف، وبالتالي يصعب رفع اليد عن الإطلاق الظاهر من الصحيح، مضافاً إلى أنّه من الانصراف البدويّ الذي يندفع بأدنى تأمّل، كما أنّه لو سلّم ثبوته فهو من الانصراف الناشئ من غلبة الوجود وليس ناشئاً من كثرة الاستعمال، وهو ليس حجّة، فلاحظ.

الثاني: موافقة مختار صاحب **المدارك** رحمه الله، إذ أنّه وإن بنى على أنّ التأمين محرّم، إلّا أنّه خالف مشهور الأصحاب، فهم يبنون على أنّ حرمته تكليفيّة وضعيّة، وقد اختار هو رحمه الله اختصاص حرمته بالحرمة التكليفيّة دون الوضعيّة[1]، وقد وافقه المصنّف (رعاه الله) فبنى على أنّ أقصى ما يستفاد من النهي الوارد في صحيحة جميل هو النهي التكليفيّ، فيكون المستفاد منه هو خصوص الحرمة التكليفيّة،

---

(١) مدارك الأحكام: ٣: ٣٧٣.

كما لا يخفى .

ولا يخفى أنّ البناء على هذا المحتمل في الصحيح صعب جدّاً ؛ لأنّ الظاهر أنّه عليه السلام ناظر إلى وضع (آمين) عند العامّة ، وما هو المنقول من طرقهم ونسبة استحباب ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ، وأنّه من سنن الصلاة ، فالنهيّ الصادر عنه عليه السلام غايته نفي هذه البدعة وبيان أنّها ليست من الصلاة في شيء ، وأنّ عمل القوم باطل ، فيكون النهي إرشاديّاً يوجب فساد الصلاة .

والإنصاف تماميّة دلالة الصحيحة على منافاة التأمين للصلاة . نعم ، قد عرفت عند تقريب دلالتها أنّ ذلك مختصّ بخصوص المأموم ، فلا يشمل الإمام ، ولا المنفرد ، فلاحظ .

ثمّ إنّ في البين صحيحاً آخر لجميل قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب : آمين ، قال : **ما أَحْسَنَها ، وَاخْفِضِ الصَّوْتَ بِها** »[1] يظهر منه جواز قول (آمين) في الصلاة جماعة للمأموم ، فيكون معارضاً لصحيحه السابق ، وبالتالي يجمع بينهما بحمل الصحيح السابق على الكراهة ، وهذا لعلّه مستند مَن قال بالكراهة دون المانعيّة .

أقول : في الصحيحة احتمالان ، ذكرا في كلمات الأصحاب :

الأوّل : أن تكون (ما) في قوله عليه السلام : « **ما أَحْسَنَها** » ، ما التعجّب ، وتكون همزة أحسن مفتوحة وكذا السين ، وتكون النون مضمومة ، ويكون قوله : أخفض ، صيغة أمر ، فيكون المعنى عندها استحسانه عليه السلام هذا العمل ، وأمر الفاعل بخفض صوته أثناء أدائها وقراءتها ، وعليه تكون الصحيحة موافقة لما يقول به بعض العامّة من خفض الصوت بها .

الثاني : ما احتمله المحقّق الهمدانيّ قدس سره ، من أنّ (ما) نافية ، وأنّ همزة أحسن

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٦٨ ، الباب ١٧ من أبواب القراءة ، الحديث ٥ .

مضمومة ، والسين بعدها مكسورة ، والنون مضمومة ، وتكون كلمة (أخفض) فعل ماضٍ ، فيكون المعنى أنّ هذا فعل غير مستحسن عندي ، وقد أخفض صوته عند جوابه هذا ، فيكون قول : واخفض الصوت ، حكاية الراوي فعل الإمام عليه السلام وليس مقولاً للإمام عليه السلام . وطبقاً لهذا المعنى لن تكون الصحيحة معارضة لصحيحة جميل الأُولى ، بل سوف تكون موافقة لها من حيث الدلالة على عدم الجواز والمانعيّة .

واستضعف هذا الاحتمال بعض الأعاظم قدس سره ؛ لأنّ خفض الصوت ثلاثيّ مجرّد ، ولم يعهد استعماله من باب الإفعال ، فلا يقال : أخفض صوته ، بل الصحيح : خفض صوته ، وحيث إنّ الموجود في الصحيحة رباعيّ ، فيتعيّن أنّه من كلامه عليه السلام ، وأنّه أمر منه بخفض الصوت بها ، فيترجّح الاحتمال الأوّل ، وتقع المعارضة بين الصحيحين .

وهل يقبل الجمع بينهما بحمل صحيح جميل الأوّل على الكراهة ؟ أفاد قدس سره بضعف هذا الجمع أيضاً ؛ لأنّ أقلّ مراتب الاستحسان التي دلّت عليه صحيحة جميل الثانية هو الاستحباب وهو يضادّ الكراهة ، فكيف تحمل النصوص المانعة على ذلك ، فلا مناص من البناء على أنّ المعارضة مستقرّة ، ولا بدّ من اللجوء للترجيح ، فتقدّم صحيحة جميل الأُولى على الثانية ؛ لأنّ الثانية موافقة للعامّة ، فتكون صادرة تقيّة ، فلاحظ .

أحكام الشكوك

قوله ١ : **أمّا أنّ الشاكّ في أداء الصلاة يلزمه فعلها في الوقت ، فلاستصحاب عدم الأداء ، وبقطع** ... إلخ » .

يقع الكلام في الشكّ ، وهو على أنحاء أربعة ، وهي :

الأوّل : أن يكون الشكّ في أصل الصلاة ، بمعنى أن يشكّ في أنّه هل أتى بالصلاة أم لم يأتِ بها .

الثاني : أن يكون الشكّ في شرائطها ، إمّا جميعاً أو في شيء منها ، كما لو شكّ

في أنّه هل استقبل القبلة أم لم يستقبلها، وأنّه هل كان متطهّراً أثناء الصلاة أم لم يكن، وهكذا.

الثالث: أن يكون الشكّ في أجزائها، إمّا جميعاً أو في شيء منها، كما لو شكّ في أنّه هل أتى بسورة الفاتحة أم لم يأتِ بها، وأنّه هل أتى بالركوع أم لم يأتِ به.

الرابع: أن يكون الشكّ في عدد ركعاتها، فيشكّ في أنّه هل نقص شيئاً من العدد المعتبر في الصلاة أو أنه هل زاد شيئاً في ركوعاتها.

بعد هذا يقع الحديث فعلاً في النحو الأوّل، وهو ما إذا كان الشكّ في أصل الصلاة، وهذا له صورتان:

الأُولى: أن يكون الشكّ في أصل الإتيان بالصلاة وأدائها، ويكون ذلك أثناء الوقت.

الثانية: أن يكون في أصل الصلاة وأدائها، ويكون ذلك بعد انتهاء الوقت.

أمّا الحديث عن الصورة الأُولى، فقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّ وظيفته هي الإتيان بالصلاة وأدائها، وقد استند المصنّف في ذلك إلى ثلاثة أُمور:

الأوّل: التمسّك بالاستصحاب. **بتقريب:** إنّ المكلّف على يقين بأنّه مطالب بأداء الصلاة، ويشكّ في أدائه إيّاها، فيستصحب بقاء اشتغال ذمّته؛ لوجود اليقين السابق، فيلزمه أدائها.

الثاني: الاستناد إلى قاعدة الاشتغال، التي تفيد أنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ. **ببيان:** أنّ المكلّف على علم بأنّ ذمّته مشغولة بصلاة، فيحتاج إلى العلم بفراغ ذمّته منها، ولا إشكال في أنّه لا يتحقّق العلم وإحراز الفراغ ممّا اشتغلت الذمّة به إلّا بأدائه للصلاة المشكوك في أدائها.

ولا يخفى أنّ هذين دليلان فقاهتيّان لا يصار إليهما ـ بناء على أنّ الاستصحاب أصل وليس أمارة ـ إلّا بعد فقد الدليل الاجتهاديّ.

الثالث: الاستناد إلى صحيحة زرارة وفضيل المذكورة في المتن. ودلالته على المدّعى واضحة جدّاً لا تحتاج بياناً.

قوله **٢**: «**وأمّا عدم وجوب القضاء على الشاكّ خارج الوقت، فلسقوط الأمر بالأداء بخروج**... إلخ».

بعد الفراغ عن الحديث في الصورة الأُولى من النحو الأوّل، يقع الحديث الآن عن الصورة الثانية منه، وهو ما إذا كان الشكّ في أداء أصل الصلاة بعد انتهاء الوقت، فهل يجب على المكلّف أدائها أم أنه لا يعتني بشكّه؟ ذكر المصنّف (حفظه الله) ـ تبعاً لما عليه الأصحاب جميعاً ـ أنّه لا يعتني بشكّه، فلا يجب عليه قضاؤها، وقد استدلّ لذلك بأمرين:

الأوّل: إنّ الأمر المتوجّه للمكلّف بأداء الصلاة داخل الوقت قد سقط جزماً، ومنشأ سقوطه أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون المكلّف قد حقّق الصلاة المشكوك في أدائها بإتيانه بها أثناء الوقت وقبل انتهائه، فتكون ذمّته فارغة بذلك.

ثانيهما: أن لا يكون قد أدّى الصلاة المفروضة عليه، بل عصى وقد فات وقت أدائها، ولمّا كانت تلك الصلاة موقّتة من حيث الأداء بوقت فمع فوات وقتها لا يكون لها موضوع، فلا يجب عليه أداؤها قضاءً.

إن قلت: إذا كان قد عصى، أو يشكّ في ذلك، فيجب عليه قضاؤها؟

قلت: إنّما يجب عليه قضاؤها لو قلنا أنّ قضاء الصلاة الفائتة بالأمر الأوّل المتوجّه به التكليف للمكلّف، أمّا لو قلنا ـ كما هو مختار المصنّف ـ أنّ الأمر بالقضاء أمر جديد، وموضوعه هو فوات الصلاة لصحيحة زرارة المذكورة في المتن، فلا يتأتّى ما ذكر.

هذا، ولو حصل عند المكلّف شكّ في أنّه هل فاته شيء من الصلوات حتّى

يجب عليه قضاؤها ، فالشكّ في تحقّق موضوع وجوب القضاء ، فالمرجع كما لا يخفى هو البراءة ؛ لأنّه من الشكّ في ثبوت التكليف ، فلاحظ .

إن قلت : لماذا لا يتمسّك باستصحاب عدم الإتيان بالصلاة أثناء الوقت فيلزم من ذلك تحقّق عنوان الفوت ؛ لأنّ معنى عدم الإتيان بالصلاة يعني فواتها ، ومع صدق عنوان الفوت سوف يتحقّق موضوع وجوب القضاء ليحكم بوجوبه ؟

قلنا : إنّ الاستناد إليه وإن كان يثبت عدم الإتيان ، لكنّه بنحو الأصل المثبت ؛ لأنّ لزوم الفوت لعدم الإتيان بالصلاة لازم عقليّ ؛ لعدم وروده في دليل شرعيّ لفظيّ ، فيكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً .

الثاني : الاستناد لصحيحة زرارة وفضيل المتقدّمة في الفرع السابق ، وقد جاء فيها : « **وَإِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ ، وَقَدْ دَخَلَ حَائِلٌ ، فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكٍّ حَتّىٰ تَسْتَيْقِنَ** »[1] ، فإنّ قوله عليه السلام : « **فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ** » صريح في نفي وجوب القضاء على الشاكّ . كما أنّه يدلّ على تأسيس قاعدة الحيلولة ، ومفادها عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت ، وهي حاكمة على استصحاب عدم الإتيان بالفريضة المشكوكة .

قوله **٣** : « **وأمّا إنّ الشاكّ في جزء أو شرط لا يلتفت بعد الفراغ ، فلقاعدة الفراغ المستفادة من** ... إلخ » .

إذا شكّ المصلّي في شرط من شروط الصلاة بعد الفراغ منها ، لم يعتن بشكّه ، وكذا لو شكّ في جزء من أجزائها أيضاً ، كلّ ذلك استناداً لقاعدة الفراغ المستفادة من موثّقة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[2] . ودلالتها على عدم الاعتناء بالشكّ بعد مضيّ وقته والفراغ منه ، واضحة ، وكذا موثّقة بكير بن أعين

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٨٢ ، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٣ .

المذكورة في المتن[١]. والتعليل الوارد فيها بعدم الإعادة بقوله عليه السلام: «**هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ**» لا يختصّ بمورد دون آخر، بل يشمل كلّ حالات الشكّ بعد الفراغ، من دون فرق بين كون الشكّ شكّاً في الشرط أو شكّاً في الجزء.

قوله ٤: «**وأمّا عدم اعتناء كثير الشكّ، فلصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر** عليه السلام: **إذا كثر**... إلخ».

كثير الشكّ لا يعتن بشكّة، سواء كان شكّه في عدد الركعات أم كان شكّه في الأفعال، أم في الشرائط، فيبني على حصول المشكوك فيه، شرط أن لا يكون البناء على حصوله يوجب فساد العمل، أو يوجب كلفة زائدة على المصلّي ـ كسجدتي السهو مثلاً ـ وقد ادّعي على ذلك الإجماع، بل قيل أنّه ضروريّ، وتدلّ عليه مجموعة من النصوص كصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢].

إن قلت: إنّ الصحيحة أجنبيّة عن المقام، ذلك أنّ البحث في الشكّ ومتعلّقاته، وليس البحث عن السهو الذي هو الموضوع في الصحيح.

قلت: ليس المقصود من السهو في الصحيح معناه الاصطلاحيّ، وإنّما يقصد به الشكّ؛ لأنّ السهو يستعمل كثيراً في النصوص بهذا المعنى.

ويدلّ عليه أيضاً موثّقة عمّار المذكورة في المتن[٣]، فإنّ مقتضى الأمر بالمضيّ الذي ورد فيها، وكذا التعليل بأنّ ذلك من الشيطان، يفيدان بناء المصلّي على كلّ ما يوجب الحكم بصحّة صلاته، وعدم الاعتناء بالشكّ الحاصل عنده.

قوله ٥: «**وأمّا الرجوع إلى العرف، فلكونه المرجع في تحديد مفاهيم الألفاظ، فإنّ اللفظ أمر عرفيّ** ... إلخ».

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٩، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥.

المعروف والمشهور بين أصحابنا أنّ المدار في تحديد مفهوم كثرة الشكّ، وأنّ فلاناً كثير الشكّ، على العرف، فمتى صدق عرفاً أنّه كثير الشكّ رتّب عليه أثر ذلك. وحكى المحقّق الحلّيّ ﷺ في كتابه **الشرائع** قولين آخرين في تحديد مفهوم كثير الشكّ، وهما: أن يسهو ثلاث مرّات في الفريضة الواحدة، والقول الآخر أن يسهو مرّة في ثلاث فرائض[١].

وعلى أيّ حال، فإن جعل المرجع في تحديد مفهوم كثير الشكّ على العرف يعود لعدم ورود تحديد خاصّ من ناحية الشرع، فيكون المقام مثل بقيّة الموارد التي تكون فيها موضوعات الأحكام غير محدّدة من قِبل الشارع، يرجع فيها إلى الفهم العرفيّ، فكلّ ما يراه العرف مصداقاً لكثرة الشكّ شمله الحكم ودار مداره وجوداً وعدماً.

وبالجملة: لمّا كان مفهوم الكثرة أمراً عرفيّاً، فالمرجع في تحديده هو الإنسان العرفيّ. هذا وقد يتصوّر البعض استفادة تحديد مفهوم كثير الشكّ من صحيحة محمّد بن أبي حمزة المذكورة في المتن[٢] رواها الصدوق ﷺ بسنده إلى ابن أبي عمير، وطريقه إليه كما في **المشيخة** كالتالي: «عن أبيه، ومحمّد بن الحسن ﷺ، عن سعد بن عبدالله، جميعاً عن أيّوب بن نوح. وإبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد ومحمّد بن عبدالجبّار، جميعاً عن محمّد بن أبي عمير»[٣]. ودلالتها على المدّعى واضحة، فإنّها جعلت المناط في انطباق عنوان كثير الشكّ على فرد من الأفراد متى كان ممّن يسهو في كلّ ثلاث، فإذا كان كذلك، أي يسهو في كلّ ثلاث فهو كثير سهو. نعم، ما المقصود من الثلاث، هل يقصد منه الركعات، أم يقصد منه الصلوات، بنى بعض الأعاظم ﷺ على الثاني؛ لأنّه لا صلاة أكثر من الرباعيّة. ووفقاً

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ٩٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٩، الباب ٢٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٦٠ (المشيخة).

لهذا سوف يتّضح وجه ما حكاه صاحب **الشرائع** من قولين تقدّمت الإشارة إليهما .

وأجاب المصنّف عنها تبعاً لبعض الأعاظم ﵀ بأنّ مقتضى كون الصحيح في مقام تحديد مفهوم كثير الشكّ يستوجب أن تكون ظاهرة ، بل نصّ في الحصر بحيث تحصر تحقّق المفهوم خارجاً بحصول معناه ، إلّا أنّ الظاهر من الصحيح خلاف ذلك ، فإنّ المستفاد منه أنّه بصدد بيان فرد من الأفراد التي يتحقّق بها عنوان كثير الشكّ ، ويستفاد ذلك من كلمة (من) الدالّة على التبعيض ، فلا يصلح الصحيح لجعل ما جاء فيه معياراً لبيان حقيقة كثير الشكّ ، فلاحظ .

أقول : يحتمل أن يكون التبعيض المستفاد من أداة التبعيض تبعيض في السهو ، وليس في الساهين ، بمعنى في البين إحتمالان :

الأوّل : أن يكون التبيعض بلحاظ السهو ، فهو عليه السلام بصدد تنويع السهو ، فيذكر أنّ الناس من حيث السهو ينقسمون لقسمين ، فمنهم من يسهو في كلّ ثلاث ، ومنهم من ليس كذلك .

الثاني : أن يكون التبعيض بلحاظ الساهين ، فيكون المعنى أنّه عليه السلام بصدد بيان حكم الساهين ، فقسّمهم إلى قسمين ، فذكر أنّ بعض الساهين حكمهم عدم الاعتناء بشكوكهم ، وسكت عن الباقين .

ولا يخفى أنّه إنّما يصحّ جواب المصنّف (حفظه الله) بناء على الاحتمال الثاني دون الأوّل ، مع أنّ الظاهر أنّ المستفاد من ظهور النصّ هو الأوّل دون الثاني ، وهذا يعني أنّه يمكن جعل الصحيح بمثابة الضابطة الصادرة من الشارع في تحديد مفهوم كثير الشكّ ، والمسألة بحاجة إلى مزيد تأمّل ، فلاحظ .

قوله ٦ : « **وأمّا أنّ الشاكّ في الحدوث أو البقاء يرجع إلى الحالة السابقة ، فللاستصحاب** ... إلخ » .

إذا حصل عند المكلّف شكّ في أنّه أصبح كثير شكّ ليرتّب على نفسه

أحكام كثير الشكّ ، فإنّه يبني على عدم اتّصافه بهذه الصفة ، وبالتالي يتعامل مع المقام وفقاً للأحكام العادية من ترتيب آثار الشكّ ، والاعتناء وما شابه . وكذا لو كان المصلّي كثير شكّ وشكّ بعد ذلك في زوال هذا الوصف عنه ، فإنّه يبني على عدم زواله ، وأنّه لا زال باقياً ، فلا يعتني بشكّه في المحلّ ، وكلّ ذلك مرجعه إلى استصحاب بقاء الحالة السابقة ، ما دامت أركان الاستصحاب متوفّرة ومتحقّقة في المقام .

قوله ٧ : « **وأمّا رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر ، فلصحيحة حفص بن البختريّ ، عن الإمام** ... إلخ » .

ممّا تسالم عليه الأصحاب رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر ، وعدم الاعتناء بالشكّ ، شرط أن يكون الطرف الآخر قد حفظ عليه . ويدلّ على ذلك صحيحة حفص بن البختريّ المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ لأنّها تقرّر نفي السهو عن كلّ من الإمام والمأموم ، ولا معنى للنفي إلّا إرادة رجوع كلّ منهما إلى الآخر مادام حافظاً .

ولا يتوهّم أحد أنّ نفي السهو الوارد فيها لكليهما مطلق يشمل ما إذا كانا مشتركين في السهو ؛ لأنّ الصحيحة منصرفة عن هذه الصورة وغير شاملة لها بمقتضى الفهم العرفيّ ، ومناسبة الحكم للموضوع ، وهذا يعني أنّ الصحيحة مقيّدة بما إذا كان الآخر حافظاً ، فلا يرتّب الإمام آثار السهو إذا كان المأموم حافظاً ، وكذا العكس . كما يعتبر تقييد الصحيحة أيضاً بما إذا كان الإمام والمأموم متّحدين في الكيفيّة ومتطابقين في العمل ، بحيث يكون الشكّ الصادر من أحدهما ملازماً لشكّه في عمل الآخر لاتّحاد السبب الموجب للشكّ ، والداعي لهذا التقييد أنّ المسوّغ لرجوع الشاكّ للحافظ إنّما هو اتّحادهما ؛ لأنّ حفظ أحدهما يكون أمارة وطريقاً إلى إحراز عمل الآخر . وعلى هذا لو احتملا الاختلاف في الكيفيّة ، كما لو احتمل

المأموم الشاكّ أن يكون مسبوقاً بركعة، أو احتمل غفلته عن متابعة الإمام في إحدى السجدتين، وأنّه بقي مستمرّاً في سجدته الأُولى إلى أن دخل الإمام في الثانية، ممّا أوجد اختلافاً بينهما في منشأ الشكّ، ولم يكن ملازماً للشكّ في عمل الآخر؛ فلا إشكال حينئذٍ في لزوم الاعتناء، وعدم صحّة الرجوع إلى الآخر؛ لانتفاء الأماريّة لحفظ الآخر، كما لا يخفى[١].

إنّما الكلام في أنّ هذا الحكم ـ أعني حفظ كلّ واحد منهما للآخر ـ هل يختصّ بالركعات فقط، فيما إذا كانا متوافقين في الكيفيّة، وإلّا فلا يجري فيها، أو أنّه يعمّ الأفعال كما يعمّ الركعات؟ خلاف بين أصحابنا، فالمنسوب للمشهور كما عن صاحب **المدارك**[٢] أنّه يعمّ الأفعال كما يعمّ الركعات، وعلّق على ذلك صاحب **الجواهر** رحمه الله بأنّه لا دليل عليه، بل النصوص واردة في خصوص الركعات، فيرجع في الأفعال إلى مقتضى القواعد[٣].

إلّا أنّ الصحيح هو البناء على الشمول للركعات والأفعال، لكونها مطلقة فتكون حاكمة على جميع أدلّة الشكوك.

قوله ٨: «**وأمّا البناء على تحقّق المشكوك بعد الدخول في غيره، فلقاعدة التجاوز المستفادة من**... إلخ».

إذا شكّ المصلّي في إيجاده فعلاً من الأفعال بعدما دخل في غيره، فإنّه يبني على تحقّقه منه، وأنّه قد أتى به. ويدلّ على ذلك قاعدة التجاوز المستفادة من صحيحة زرارة المذكورة في المتن[٤]. ودلالتها على عدم العناية بذلك بعد الدخول

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٩: ٣٣ و ٣٤.

(٢) مدارك الأحكام: ٤: ٢٧٠.

(٣) جواهر الكلام: ١٢: ٤٠٨.

(٤) وسائل الشيعة: ٨: ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

في الفعل الذي بعده، واضحة جدّاً.

قوله ٩: «**وأمّا لزوم الإتيان بالمشكوك قبل ذلك، فلمفهوم الشرط في ذيل الصحيحة المتقدّمة**... إلخ».

إذا حصل عند المكلّف شكّ في إتيانه بشيء من أجزاء الصلاة ـ مثلاً ـ كما لو شكّ في إتيانه بالقراءة قبل أن يدخل في الركوع، ويتجاوز محلّ القراءة، أو شكّ في الركوع قبل أن يدخل في السجود ويتجاوز محلّ الركوع بحيث لا زال واقفاً، فهل يبني على تحقّق المشكوك فيه وإيجاده خارجاً فلا يعتني بالشكّ، أم أنّ وظيفته تستدعي البناء على عدم إتيانه بالمشكوك فيلزم الإتيان به؟ ذكر المصنّف (رعاه الله) أنّ وظيفته البناء على عدم إتيانه بالمشكوك فيه، فيلزمه الإتيان به، واستند في ذلك إلى ثلاثة اُمور:

الأوّل: الاستصحاب. **بتقريب:** إنّه كان على يقين من أنّ ذمّته مشغولة بالقراءة ـ مثلاً ـ فيجب عليه الإتيان بها، فيشكّ في تحقيقه ذلك وامتثاله، يستصحب بقاء الوجوب عليه، فيلزمه الإتيان بها.

الثاني: الاستناد إلى قاعدة الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ. **ببيان:** أنّه يعلم أنّ ذمّته مشغولة بالقراءة، فيلزمه أن يفرغ ذمّته ممّا هي مشغولة به، ولا طريق لإحراز الفراغ إلّا من خلال الجزم بالإيجاد خارجاً، فالشكّ في الإيجاد لا يكفي، بل لا بدّ من الجزم بالإيجاد، فيلزمه الإتيان بالمشكوك ليحرز فراغ ذمّته ممّا اشتغلت به.

الثالث: الاستناد إلى مفهوم الشرط في صحيحة زرارة في الفرع السابق، فإنّ قوله عليه السلام: «**إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ**» مفهومه أنّه إذا لم تخرج من الشيء أو لم تدخل في غيره، فإنّ شكّك شيء، بمعنى عليك الاعتناء به، فلاحظ.

قوله ١٠ : « **وأمّا أنّ الشاكّ في صحّة المأتيّ به يبني عليها وإن لم يدخل في غيره ، فلموثّقة محمّد** ... إلخ » .

إذا شكّ المصلّي في صحّة ما أتى به من العمل ، مثلاً: كان يقرأ سورة الفاتحة وبعد الفراغ منها ـ مثلاً ـ وقبل الدخول في السورة شكّ في صحّة ما أتى به من القراءة ، فهل يحكم بصحّة القراءة المأتيّ بها أم لا ؟ وكذا لو كان ركع وبعد الرفع منه مثلاً ، أو بعد الفراغ من الذكر الواجب وقبل الرفع منه شكّ في صحّة الركوع المأتيّ به ، أو شكّ في صحّة الذكر المأتيّ به ، فما هي وظيفته حينئذٍ ؟ ذكر المصنّف أنّه في هكذا موارد لا يعتني بشكّه ، بل وظيفته هي البناء على صحّة العمل المأتيّ به ، ولا يعتبر في البناء على الصحّة اعتبار الدخول في الغير ، بل يكفي مجرّد الفراغ من العمل ، ويدلّ على ذلك موثّقة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن في الفرع رقم (٣) من فروع المقام ، ولا يخفى أنّ هذا تطبيق لقاعدة الفراغ ، وهي تفترق عن قاعدة التجاوز في أنّ موضوع قاعدة الفراغ هو الشكّ في صحّة العمل المأتيّ به ، بينما موضوع قاعدة التجاوز هو الشكّ في وجود العمل ، كما أنّه يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير ، وهذا غير معتبر في قاعدة الفراغ ، ولذا لمّا كان مقامنا تطبيقاً لقاعدة الفراغ كما عرفت ، لم يعتبر المصنّف الدخول في الغير ؛ لأنّ الدخول في الغير لم يؤخذ موضوعاً في القاعدة المذكورة ، فلاحظ .

قوله ١١ : « **وأمّا أنّ الظنّ في عدد الركعات كاليقين ، فلموثّقة**[1] **أبي العبّاس ، عن الصادق** عليه السلام ... إلخ » .

ينبغي الالتفات بداية إلى أنّ هناك عناوين ثلاثة : اليقين ، والظنّ ، والشكّ ، وهذه العناوين قد تتداخل بعضها مع بعض ، كما أنّها تفترق ، فتارة يكون الظنّ واليقين

---

(١) عبّر عنها في بعض طبعات الكتاب بالصحيحة ، وفي سندها أبان بن عثمان ، وقد سمعت الكلام فيه .

بمعنى واحد ، وأُخرى يكون حكم الظنّ هو حكم الشكّ لا يفترق عنه ، ويتعرّض المصنّف الآن للحديث عمّا إذا أخذ الظنّ حكم اليقين ، فصار يعامل الظنّ في تلك الموارد معاملة اليقين ، فما يجري ويطبّق عليه يجري وينطبق عليه كما هو واضح .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر المصنّف أنّ الظنّ بعدد الركعات كاليقين بها ، بمعنى كما أنّ مَن كان متيقّناً بعدد الركعات يمضي في عمله ، كذلك من كان ظانّاً بعددها ، فإنّه يمضي في عمله ، ويدلّ على ذلك صحيحة أبي العبّاس المذكورة في المتن ، فإنّ المستفاد منها أنّ المورد الذي لا مجال فيه للبناء ينحصر في حالة اعتدال الوهم وتساوي طرفيه ، وهو ينحصر في خصوص الشكّ ، أمّا لو ترجّح عنده أحد الطرفين ، وقوي عنده أحد المحتملين ، فإنّه يبني عليه ، وهذا كما يشمل اليقين ، فإنّه شامل للظنّ أيضاً ، فلاحظ .

ولا يخفى أنّ مورد الصحيح هو خصوص الشكّ بين الثلاث والأربع . نعم ، في صحيحة الحلبيّ : « **إِذَا لَمْ تَدْرِ اثْنَتَيْنِ صَلَّيْتَ أَمْ أَرْبَعاً ، وَلَمْ يَذْهَبْ وَهْمُكَ إِلىٰ شَيْءٍ ، فَتَشَهَّدْ وَسَلِّمْ ، ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ** »[1] .

قوله **١٢** : « **وأمّا أنّ حكم الظنّ في الأفعال حكم الشكّ ، فلاختصاص ما سبق بالركعات ولا** . . . إلخ » .

لو حصل عند المصلّي ظنّ بفعل أحد أجزاء الصلاة ، كما لو ظنّ أنّه قرأ الفاتحة ـ مثلاً ـ فهل يرتّب أثراً على هذا الظنّ ، أم لا ؟ وكذا لو ظنّ أنّه صلّى ؟

ذكر المصنّف أنّ الحكم في الموردين بلزوم الإتيان بالمظنون فيه ما دام فعلاً ، سواء كان جزءً من أجزاء الصلاة أم كان أصل الصلاة ؛ وذلك لأنّ الظنّ بالأفعال الصلاتيّة يعامل معاملة الشكّ في الفعل ؛ لعدم الدليل على عدم الاعتناء ، وما تقدّم

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٩ ، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ١ .

من الدليل في الفرع السابق مختصّ بمورده، فلا يتعدّى منه إلى غيره. وبناءً على أنّه يعامل معاملة الشكّ، فيلزم التمسّك بقاعدة التجاوز؛ لأنّ عنوان الشكّ الوارد فيها يقصد منه لغة خلاف اليقين، وليس المقصود منه تساوي الطرفين؛ لأنّ هذا التعريف مصطلح منطقيّ حادث متأخّر لا تحمل الروايات الشريفة عليه.

الشكّ في عدد الركعات

وتبقى بقيّة موارد الشكوك، كالشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع، والشكّ بين الأربع والخمس، لم يرد فيها نصّ خاصّ، فيحتاج الالتزام فيها بكفاية الظنّ إلى دليل. وقد ذكر المصنّف أنّ الفقيه عندما يلحظ النصوص بأكملها يصل إلى نتيجة مفادها أنّه لا خصوصيّة للموردين اللّذين ذكرنا واللّذين تضمّنا البناء على حجّيّة الظنّ. وهذا الذي ذكره هو الذي يسمّى إلغاء الخصوصيّة أو تنقيح المناط، وهو وإن كان في نفسه حسناً، إلّا أنّه يتوقّف على إلغاء العرف الخصوصيّة والتعدّي ممّا ورد في الدليل ليشمله غيره، وإلّا فلا.

والظاهر أنّ مقامنا ممّا يصعب البناء فيه على التعدّي، خصوصاً بملاحظة أنّ العبادات اُمور توقيفيّة.

والصحيح هو الاستدلال لحجّيّة مطلق الظنّ في الركعات بما ذكره بعض الأعاظم ﵀، من الاستناد إلى صحيحة صفوان: «**إِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي كَمْ صَلَّيْتَ، وَلَمْ يَقَعْ وَهْمُكَ عَلىٰ شَيْءٍ**»[1] لدلالتها على أمرين:

الأوّل: عدم وجوب إعادة الصلاة متى حصل عند المكلّف ظنّ بعدد الركعات، فيعمل على طبقه المستفاد من مفهوم الشرط الواقع فيها، فلاحظ قوله ﷺ: «**إِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي كَمْ صَلَّيْتَ، وَلَمْ يَقَعْ وَهْمُكَ عَلىٰ شَيْءٍ**»؛ إذ مفاده أنّه إذا كنت تدري

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل، الحديث ١.

كم صلّيت ، أو وقع وهمك على شيء ، فلا يجب عليك إعادة الصلاة ، وهو المطلوب .

الثاني : لزوم إعادة الصلاة عند تعلّق الشكّ بالركعات ، وهذا حكم مطلق مؤدّاه أنّ كلّ صلاة وقع فيها شكّ في ركعاتها ولم يقع فيها ظنّ وجبت إعادتها ، لكنّنا نرفع اليد عن هذا الإطلاق بالنصوص الدالّة على البناء على الأكثر في الشكوك التسعة الصحيحة ، فلاحظ[١] .

قوله ١ : « **إنّ الأصل الأوّلي بمقتضى إطلاق دليل الاستصحاب وإن اقتضى** ... إلخ » .

إذا حصل عند المكلّف شكّ في أنّه قد أتمّ ثلاث ركعات ـ مثلاً ـ أو أربع ، فلا إشكال في أنّ الاستصحاب يقضي بالبناء على الأقلّ ؛ لأنّه على يقين من الثلاث ويشكّ في حصول الرابعة فيستصحب الأقلّ ، وما ذكر هو مقتضى الأصل الأوّلي ، وعليه البناء والعمل إلّا أن يأتي في المقام ما يوجب رفع اليد عنه ، بأن يأتي دليل إجتهاديّ ، من نصّ أو إجماع أو سيرة ، وقد وجد في المقام دليل اجتهاديّ أوجب رفع اليد عن الدليل الفقاهتيّ وهو الاستصحاب ، والدليل الاجتهاديّ هو موثّق عمّار المذكور في المتن ، ودلالته على المدّعى واضحة ، فإنّه يفيد البناء على الأكثر عند حصول الشكّ تعبّداً ، ولا مجال للمناقشة في سنده ؛ لأنّ طريق الصدوق إلى عمّار طريق معتبر ؛ إذ هو ـ وفقاً لما في المشيخة ـ كالتالي : « أبوه ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله ، عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّال ، عن عمرو بن سعيد المدائنيّ ، عن مصدّق بن صدقة ، عن عمّار بن موسى الساباطيّ »[٢] . وهو طريق موثّق ، وليس طريقاً صحيحاً كما

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٩ : ٢١٩ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٢ (المشيخة) .

عبّر بذلك بعض الأعاظم ﷺ ، وتبعه المصنّف ، فإنّه يشتمل على مصدّق بن صدقة ، وهو ثقة غير إماميّ ، كما يشتمل على ابن فضّال ، وهو كذلك ، فلاحظ .

ولا يخفى أنّه ـ وطبقاً لما ذكرنا من وجود أصل ثانويّ مستفاد من موثّقة عمّار الساباطيّ الدالّة على لزوم البناء على الأكثر عند الشكّ ـ هو الحكم بصحّة كلّ صلاة يحتمل فيها النقصان حال البناء على الأكثر عند الشكّ ، بمعنى أنّه لو شكّ بين الثلاث والأربع ، فوفقاً للأصل الثانويّ يلزم البناء على الأكثر ، وترتيب آثار الصلاة الصحيحة التامّة عليها ، حتّى وإن كان يحتمل المصلّي نقصان الصلاة نتيجة شكّه بين الثلاث والأربع . نعم ، إنّما يرفع اليد عن البناء على الأكثر وترتيب آثار الصحّة في حالة واحدة وهي ما إذا دلّ عندنا دليل على تخصيص موثق عمّار ببعض الموارد ، فلا يجري في جميع حالات الشكوك ، وإنّما يختصّ بما إذا لم يكن الشكّ في الأُوليين من الصلاة الرباعيّة ـ مثلاً ـ أو لم يكن الشكّ في الصلاة الثنائيّة ، فلاحظ .

قوله **٢** : « **أمّا البطلان بالشكّ في الأُوليين ، فلم ينسب فيه الخلاف إلّا إلى الصدوق ، حيث** . . . إلخ » .

إذا حصل عند المكلّف شكّ في الركعتين الأُوليين من الصلوات الرباعيّة أو الثلاثيّة ، فإنّه يحكم ببطلان الصلاة ، فلو كان في صلاة الظهر ـ مثلاً ـ وشكّ بين الأُولى والثانية ، فإنّه يحكم ببطلان الصلاة عندها ، ونقصد ببطلان الصلاة أنّه لا يمكن للمصلّي أن يتمّها ويمضي فيها بعد حصول الشكّ عنده فيها . نعم ، لو تروّى المصلّي بحيث ارتفع الشكّ منه ، وحصل له اطمئنان بالركعات أو يقين ، فإنّه يتمّ على يقينه ، ويحكم بصحّة صلاته . ولا يقصد من بطلانها بوقوع الشكّ فيها انتفاء حقيقتها وصورتها بمجرّد حصول الشكّ فيها .

وبعبارة أُخرى : ليس مجرّد حصول الشكّ يوجب البطلان ، بل لا بدّ من التروّي

للوصول إلى الجزم بعدم الترجيح ، فلاحظ .

وعلى أيّ حال ، فالحكم ببطلان الصلاة الثنائيّة نتيجة وقوع الشكّ فيها ، ممّا لا خلاف فيه بين أصحابنا ، بل عليه دعوى الإجماع في كلمات عدّة من أصحابنا . نعم ، نسب الخلاف لشيخنا الصدوق ﷺ ، فإنّه اختار التخيير بين البناء على الأقلّ وبين الاستئناف .

وقد دلّ على مختار المشهور نصوص بلغ عددها ما يزيد على خمسة عشر رواية ، ذكر المصنّف منها صحيحة زرارة في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، لتصريحه عليه السلام بأنّ مَن شكّ في الأُوليين أعاد حتّى يحفظ . ويعارض هذه النصوص روايات تدلّ على البناء على الأقلّ ، كصحيحة ابن أبي يعفور[1] المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ لأنّه عليه السلام سوّغ له أن يكمل الصلاة بالإتيان بركعة ثانية ، وهذا يعني أنّه بنى على الأقلّ ، فلاحظ .

وقد حكم المصنّف (رعاه الله) باستقرار المعارضة بين الطائفتين ؛ لأنّ ما يتصوّر من جمع عرفيّ في المقام هو العمل بكلتا الطائفتين من باب التخيير ، فيكون المكلّف مخيّراً بين البناء على الأقلّ وبين الاستئناف ، كما هو المنسوب للصدوق . وهو لا يتمّ في صحيحة زرارة الدالّة على لزوم الإعادة . وبناءً على استقرار المعارضة ، قدّم الطائفة الدالّة على البطلان على الطائفة الدالّة على البناء على الأقلّ ؛ لأنّ ما كان دالّاً على البطلان قطعيّ الصدور ، وما دلّ على البناء على الأقلّ ظنّيّ الصدور ، فعندها تكون نصوص البناء على الأقلّ مخالفة للسنّة القطعيّة ، لما عرفت قبل قليل من أنّ عددها ينيف على خمس عشرة رواية ، فهي متواترة ، فتكون قطعيّة الصدور ، فما خالفها يسقط عن الحجّيّة والاعتبار ؛ لأنّه لا خصوصيّة لمخالفة الكتاب بما هو كتاب ، وإنّما الكتاب بما هو حكم الله القطعيّ كانت مخالفته

---

(١) ورد في نسخة الكتاب التعبير بصحيحة أبي يعفور ، وهو خطأ طباعيّ ، فلاحظ .

موجبة لسقوط الخبر المخالف ، وكذا في المقام فإنّ التواتر يستوجب أن يكون الحكم قطعيّاً ، ويمثّل حكم الله تعالى ، فمخالفته تكون مخالفة لحكم الله القطعيّ .

قوله ٣ : « **وأمّا بطلان الثنائيّة بالشكّ ، فلعدّة روايات ، كموثّقة سماعة : سألته عن السهو في صلاة** . . . إلخ » .

إذا حصل عند المكلّف شكّ في صلاة ثنائيّة ، كما لو شكّ في عدد ركعات صلاة الصبح ـ مثلاً ـ أو حصل له الشكّ في صلاة مقصورة في السفر ، فإنّه يحكم ببطلان الصلاة حينئذٍ ، ولا يقصد من بطلان الصلاة بوقوع الشكّ فيها انتفاء حقيقتها وصورتها بمجرّد حصول الشكّ فيها ، وإنّما المقصود منه أنّه لا يمكن للمصلّي أن يتمّها ويمضي فيها بعد حصول الشكّ عنده فيها . نعم ، لو تروّى المصلّي بحيث ارتفع الشكّ منه ، وحصل له اطمئنان بالركعات ، أو يقين ، فإنّه يتمّ على يقينه ، ويحكم بصحّة صلاته .

وبعبارة اُخرى : ليس مجرّد حصول الشكّ يوجب البطلان ، بل لا بدّ من التروّي للوصول إلى الجزم بعدم الترجيح ، فلاحظ .

وعلى أيّ حال ، فما ذكره المصنّف من الحكم ببطلان الصلاة الثنائيّة نتيجة وقوع الشكّ فيها ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب ، بل عليه دعوى الإجماع في كلمات غير واحد منهم ، ولم ينسب الخلاف فيه إلّا لشيخنا الصدوق رحمه الله ، فإنّه حكم بالتخيير بين البناء على الأقلّ وبين الاستئناف من جديد[1] . وعلى أيّ حال ، فقد استدلّ المصنّف لمختار المشهور بموثّقة سماعة المذكورة في المتن .

ولا يضرّ بها الإضمار ؛ لما عرفت في ما تقدّم أنّ الإضمار من أجلّاء الرواة الذين لا يتصوّر فيهم الرواية عن غير الإمام عليه السلام لا يضرّ ، مضافاً إلى أنّ هناك سبباً أوجب

---

(١) نسبه إليه في منتهى المطلب : ٧ : ١٩ ، وانظر مدارك الأحكام : ٤ : ٢٤٤ .

الإضمار في خصوص مرويّات سماعة، تمثّل في التقطيع الذي عرض مرويّاته.

لكنّ بعض الأعاظم ﷺ ذكر وجهاً في بيان نصوص الطائفة الثانية يمنع من وجود معارضة في المقام، فأشار إلى أنّ هذه النصوص ليست واردة في خصوص الصلاة الثنائيّة، وإنّما مفادها هو البناء على الأقل لدى الشكّ في أنّه هل صلّى ركعة أم ثنتين، وهذا مطلق يشمل الصلوات الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، فيقيّد بالنصوص الدالّة على البطلان لو كان الشكّ في الثنائيّة والثلاثيّة، عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، وتحمل على الرباعيّة، فلا تكون معارضة لنصوص المقام[١].

قوله ٤: «**وأمّا بطلان المغرب بالشكّ، فللروايات الكثيرة، كصحيحة حفص وغيره، عن أبي**... إلخ».

المشهور بين الفقهاء أنّه إذا حصل للمصلّي أثناء صلاة المغرب شكّ في عدد الركعات التي صلّاها، بطلت صلاته، ولزمه إعادتها من جديد، بل ادّعي عليه الإجماع. ويدلّ عليه نصوص كثيرة، منها صحيحة حفص وغيره، المذكورة في المتن[٢].

ويعارضها موثّقة عمّار المذكورة في المتن[٣]، فإنّ المستفاد منها أنّ الشكّ في صلاة المغرب لا يوجب بطلانها، وإنّما يجري فيها ما يجري في الشكّ في الرباعيّة من البناء على الأكثر، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط.

وقد أجاب عنها المصنّف بأنّها مهجورة لدى الأصحاب؛ لعدم القائل بمضمونها، ولا مجال أن ينسب العمل بمضمونها للصدوق ﷺ؛ لأنّه قائل بالتخيير بين الإعادة والبناء على الأقلّ، وقد عرفت أنّ هذا خلاف مضمون الموثّقة.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٨: ١٥٢ و ١٥٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ١٩٣، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ١٩٦، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٢.

ويساعد على هجران مضمونها، بل ربّما حملها على التقيّة، ما جاء في ذيلها من قوله عليه السلام: «**وَهَذَا وَاللهِ مِمَّا لَا يُقْضَى أَبَداً**»، فإنّ هذا التعبير يشير إلى أنّ الحكم المذكور فيها ممّا لا يحكم به أحد.

قوله **٥**: «**وأمّا حكم الشكّ بين الثنتين والثلاث، ما تقدّم، فهو المشهور وإن كان المنقول عن**... إلخ».

إذا شكّ المكلّف في الصلاة الرباعيّة بين الثنتين والثلاث بعد إتمام الذكر الواجب للسجدة الأخيرة، فإنّه يبني على الثلاث ويأتي بالركعة الرابعة، ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط وهي عبارة عن ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس. ولا يخفى أنّ مقتضى التقييد بكونه بعد إكمال الذكر في السجدة الثانية البناء على بطلان الصلاة؛ لأنّ الشكّ يعود عندها إلى الشكّ في الأوّليّتين، واللازم ليحكم بصحّة الشكّ أن تكون الركعتان الأوّليّتان سليمتين، وقد تيقّن المكلّف بهما.

وعلى أيّ حال، فما ذكره المصنّف (حفظه الله) من البناء على الثلاث والإتيان بركعة رابعة، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط، هو المشهور، وخالف في ذلك شيخنا الصدوق قدس سره والسيّد المرتضى رحمه الله، فحكما بجواز البناء على الأقلّ، والتزم والده قدس سره بالتخيير بين البناء على الأكثر، والبيّن البناء على الأقلّ[1]، ونسب لشيخنا الصدوق رحمه الله في كتابه **المقنع** القول ببطلان الصلاة[2].

هذا وقد ذكر المصنّف أنّه لا يوجد في المقام نصّ خاصّ يدلّ على مقالة المشهور في هذه الصورة، إلّا أنّه يمكن أن يستند في ذلك إلى عموم موثّقة عمّار الساباطيّ المذكورة في المتن، والتي تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل؛ إذ جاء فيها أنّه كلّما

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١١٧. الانتصار: ١٥٦.

(٢) المقنع: ١٠١.

حصل عندك شكّ فعليك البناء على الأكثر ، ثمّ الإتيان بعد ذلك بصلاة الاحتياط . ولاكلام في دلالتها على المدّعى ، خصوصاً وأنّ المقام يصلح صغرى لتلك الكبرى ، فيدخل تحت العموم .

إلّا أنّ ما أفاده (رعاه الله) في غير محلّه ، فإنّه يمكن الاستناد إلى رواية العلاء التي عبّر عنها بالصحيحة ، والتي جعلها دليلاً على مختار شيخنا الصدوق وسيّدنا المرتضى ، وهي : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة ، قال : **يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ ، فإذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ ، وَقامَ قائِماً فَصَلّىٰ رَكْعَةً بِفاتِحَةِ الْكِتابِ** »[1] فإنّها تدلّ دلالة واضحة على أنّ الشاكّ بين الثنتين والثلاث وظيفته هي البناء على الثلاث ، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط .

نعم ، الكلام عندنا في سندها ، فإنّه قد اشتمل على محمّد بن خالد الطيالسيّ ، وهو مهمل ، فهي ضعيفة لا تصلح دليلاً على المدّعى . نعم ، تصلح مؤيّداً ، إلّا أنّه بنظر المصنّف صحيحة ، فكيف يقول بأنّه لا يوجد نصّ خاصّ يدلّ على هذه الصورة ، فلاحظ .

اللّهمّ إلّا أن يكون مقصوده وجود نصّ يشتمل على الحكمين ، أعني البناء على الثلاث ، والإتيان بصلاة الاحتياط مخيّراً بين القيام والجلوس ، فتأمّل .

وكيف كان ، فأصل البناء على الأكثر لا كلام فيه ، سواء كان مستنده موثّقة الساباطيّ أم كان مستنده خبر العلاء ، إلّا أنّ الكلام في أنّ وظيفة المصلّي حينئذٍ في صلاة الاحتياط هي التخيير بين ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس . فإنّ هذا غير مستفاد من الموثّقة ، بل إنّ المستفاد منها أنّ وظيفته هي الإتيان بها من قيام ، وهو صريح خبر العلاء كما عرفت ، وهذا يستدعي أن يكون قول المشهور بالتخيير بلا مستند .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٤ ، الباب ٩ من أبواب الخلل ، الحديث ٢ .

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) في مقام تخريج قول المشهور ، والاستدلال له بالتمسّك بالقطع بالاتّحاد وعدم الفصل بين الصورة محلّ البحث وهي الشكّ بين الثنتين والثلاث ، وبين الصورة الآتية وهي الشكّ بين الثلاث والأربع ، فكما أنّه في تلك الصورة يتخيّر المصلّي بين القيام والجلوس ، فكذلك في المقام يتخيّر بينهما .

ويلاحظ عليه : إنّ التسليم بعدم الفصل يتوقّف على إحراز أحد أمرين ، وهما :

الأوّل : أن يكون في المقام قرينة دالّة على الاتّحاد بين الصورتين .

الثاني : أن يحرز وحدة الملاك فيهما .

وكلاهما غير متوفّر في المقام ؛ لعدم وجود قرينة ، كما أنّه لا سبيل لإحراز وحدة الملاكات للأحكام الشرعيّة من غير طريقها .

وعالج بعض الأعاظم ﷺ ذلك من خلال ادّعاء انقلاب الشكّ في هذه الصورة إلى الشكّ بين الثلاث والأربع ، بهذا البيان : إنّ المصلّي بعدما بنى في المقام على الثالثة وأتى بالركعة الأُخرى ، فبعد الإتيان بها ينقلب شكّه من الثنتين والثلاث إلى الثلاث والأربع بطبيعة الحال ، ويشكّ فعلاً في أنّ ما بيده هل هي الثالثة أو الرابعة ، فيندرج حينئذٍ في صغرى الفرع الآتي ، ويكون من أحد مصاديقه الحقيقيّة ، فيشمله حكمه من غير حاجة إلى الإلحاق وعدم القول بالفصل ؛ لأنّ الموضوع في نصوص الفرع الآتي من لم يدر في ثلاث أو في أربع ، وهذا العنوان بعينه ينطبق على المقام عند الإتيان بالركعة الأُخرى ؛ إذ هو شاكّ فعلاً ووجداناً في أنّه في ثلاث أم في أربع . نعم ، كان شاكّاً قبل ذلك بين الثنتين والثلاث ، أمّا الآن فلا يحتمل الثنتين ، بل شكّه متمحّض بين الثلاث والأربع ، ومن المعلوم أنّ العبرة في أحكام الشكوك بمراعاة الحالة الفعليّة ولحاظ الشكّ بقاءً لا حدوثاً ، وهذا هو الذي عليه عمل الفقهاء إذ الميزان عندهم على الشكّ الفعليّ[1] .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٨ : ١٨٥ .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : إنّ الفرض إنّما هو في الشكّ في تحقّق الثالثة والإتيان بها ، وبناؤه على الإتيان بها لا يحوّل الشكّ المفروض إلى شكّ بين الثلاث والأربع .

ثانياً : إنّ مقتضى ما أفاده ﷺ يستلزم لغويّة جعل حكم الشكّ بين الثنتين والثلاث ؛ لأنّه لو لم يضف ركعة بطلت صلاته ، وإن أضافها لحقه حكم الشكّ بين الثلاث والأربع .

هذا ، والصحيح أنّه لا مجال للحكم بالتخيير ، بل يتعيّن الأمر في خصوص الركعة من قيام ، ويدلّ على ذلك موثّقة عمّار كما عرفت ، ويؤيّده خبر العلاء ، بل يصلح أن يكون دليلاً لذلك وفقاً لمختار المصنّف وبعض الأعاظم ﷺ لتعبيرهما عنها بالصحيحة . نعم ، لمّا كان المشهور على التخيير ، يتنزّل الفقيه من الفتوى بتعيّن الركعة من قيام إلى الاحتياط الوجوبي بذلك حذراً من مخالفتهم ، فلاحظ .

هذا ، ويستدلّ لمختار الصدوق والمرتضى من البناء على الأقلّ بصحيحتين :

الأُولى : صحيحة زرارة المذكورة في المتن ، وقد قرّب دلالتها المصنّف على أنّ المقصود من قول الإمام ﷺ : «**بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّالِثَةِ**» بأنّه ما يحتمل كونه في الركعة الثالثة ، وهو خلاف الظاهر جدّاً ، بل الصحيح أنّ المقصود من دخوله في الثالثة دخوله في الركعة الثالثة فعلاً ، ثمّ طرأ الشكّ عنده بعد ذلك ، فتردّد أنّ ما بيده هل هي الثانية أم أنّها الثالثة . وبالجملة : إنّ ظهور الصحيحة في المدّعى غير واضح ؛ لأنّ الظاهر منها هو البناء على الأكثر لا البناء على الأقلّ ، فالإنصاف أنّها أجنبيّة عن المدّعى تماماً .

وعلى أيّ حال ، فبناءً على تماميّة دلالة الصحيحة على المدّعى ، عمد المصنّف إلى الإجابة عنها ، وقد أجاب المصنّف عنها : بأنّ دلالة الصحيحة على المدّعى غير واضحة ؛ ضرورة أنّه يحتمل أن يكون ما بيده ركعتان وليست ثلاث ، وبالتالي

يكون موضوع الصحيحة الشكّ في الأوّليّتين، وقد عرفت فيما تقدّم أنّه لا مجال لتصحيح الشكّ في الأوّليّتين؛ لأنّ النصوص الدالّة على التصحيح تكون مخالفة للسنّة القطعيّة؛ لأن هناك ما يقارب من خمسة عشر رواية كلّها تدلّ على بطلان الصلاة عند الشكّ في الأوّليّتين، وهذا العدد يوجب كون تلك النصوص قطعيّة الصدور بسبب تواترها، فكلّ ما خالفها يكون مخالفاً لما هو قطعيّ الصدور، فيلزم طرحه.

الثانية: صحيحة العلاء المذكورة في المتن، وتقريب دلالتها على المدّعى على أساس أنّ المقصود من اليقين في كلامه عليه السلام أي المتيقّن، فيكون المعنى يبني على ما هو متيقّن عنده، ولا ريب أنّ المتيقّن عنده هو الركعتان، فتكون تامّة الدلالة على المدّعى.

وأجاب عنه المصنّف تبعاً لبعض الأعاظم[1] رحمه الله: بأنّ المقصود من اليقين في الصحيحة ليس المتيقّن، وإنّما المقصود منه هو اليقين بالبراءة، وأن يعمل عملاً يقطع معه بفراغ الذمّة وحصول الصلاة صحيحة، وهو البناء على الأكثر، والقرينة على ما ذكرنا ما جاء في ذيل الصحيحة من لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط؛ إذ لو كان المقصود منه في المقام المتيقّن، فلا معنى إذاً للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط؛ لأنّ الغاية من الإتيان بها إنّما هو تدارك النقصان المتصوّر في الصلاة، وهذا إنّما يكون حال البناء على الأكثر، أمّا لو بني على الأقلّ فلا يكون إلّا احتمال الزيادة، فلا حاجة للجبران عندها، فلاحظ.

أقول: قد عرفت منّا فيما تقدّم أنّ ما رواه العلاء ضعيف السند لاشتماله على محمّد بن خالد الطيالسيّ، ولا طريق لتوثيقه إلّا بوقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، وقد عرفت منّا غير مرّة حال هذه الكبرى، فلا نعيد.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٨: ١٧٣.

ويستدلّ للبطلان بصحيحة عبيد بن زرارة المذكورة في المتن، فإنّها دلّت على أنّه متى وقع الشكّ بين الثنتين والثلاث بطلت الصلاة، ومقتضى إطلاقها البناء على جريان ذلك في كافّة أنواع الصلوات، من دون فرق بين كون الصلاة المشكوك فيها ثنائيّة أو ثلاثيّة أو رباعيّة.

وأجاب عنها المصنّف تبعاً لبعض الأعاظم ﵀، بجوابين:

الأوّل: بأنّه لا بدّ من طرحها وعدم العمل على طبقها؛ لكونها مخالفة للسنّة القطعيّة والتي تضمّنت جريان الشكّ في الأخيرتين، وأنّ الذي يلزم سلامته من الشكّ فقط هو الركعتان الأُوليان، معلّلاً ذلك بأن الأُوليين ممّا فرضهما الله سبحانه، وأنّ الأخيرتين ممّا سنّهما النبيّ ﷺ.

الثاني: إنّ الصحيحة المذكورة تشتمل مانعاً آخر يمنع من القبول بها، نتيجة معارضتها لما هو قطعيّ الصدور أيضاً، وهو حصرها جريان الشكّ في خصوص الركعة الرابعة، وعدم جريانه في الثالثة، وهو خلاف صريح تلك النصوص، فلاحظ.

قوله ٦: «**وأمّا التقييد بإتمام مقدار الذكر الواجب، فلأنّه به يتحقّق إكمال الركعتين الأُوليين اللّتين**... إلخ».

قد عرفت في الفرع السابق تقييد المصنّف الشكّ بما بعد إكمال الذكر الواجب، وقد أشرنا إلى أنّه لو كان الشكّ قبل تحقّق ذلك حكم ببطلان الصلاة حينئذٍ، وهذا يعني أنّ أحد الموجبات لجعل الشكّ من الشكوك الصحيحة كونه بعد إكمال الذكر الواجب في بعض الصور. وهذا يستدعي البحث عن السبب الموجب لهذا التقييد، وإن شئت فقل: بماذا يتحقّق إكمال الركعة، وبالتالي ما هو المحقّق لحفظ الركعتين الأُوليين عن الشكّ، ليصحّ الشكّ حينئذٍ؟

أقوال بين الأصحاب:

الأوّل: وهو المعروف بين جماعة من الأصحاب، وربّما كان الأشهر عندهم أنّ إكمال الركعة يتحقّق برفع الرأس من السجدة الثانية، فما لم يرفع منها لا يحكم بفراغه من الركعة، بل لا زال فيها، ويترتّب على ذلك أنّه لو عرضه الشكّ قبل فراغه عنها، كان من الشكّ في الأوّليّتين، وأنّه شاكّ في أنّ ما بيده ثانية، أم أنّها ثالثة، والقاعدة عندها تستوجب الحكم بالبطلان؛ لأنّه من الشكّ في الأوّليّتين، وهذا بخلاف ما لو كان شكّه بعد رفعه من السجدة الثانية، فإنّه يتحقّق منه حينئذٍ حفظ الأوّليّتين، ويكون الشكّ عندها في الزائد عليهما، فيصحّ الشكّ ويعمل بوظيفة الشاكّ.

الثاني: ما اختاره شيخنا الأعظم الأنصاريّ ﵀، ووافقه عليه بعض الأعاظم ﵀، واختاره المصنّف أيضاً، من أنّ الإكمال للركعة يتحقّق بالفراغ عن الذكر الواجب من السجدة الثانية ولو لم يرفع رأسه منها، فلو شكّ بعد ذلك لم يضرّه الشكّ[1].

الثالث: إنّ الإكمال يتحقّق بالركوع.

الرابع: إنّ الإكمال يتحقّق بوضع الجبهة في السجدة الثانية على ما يصحّ السجود عليه، وقبل الذكر.

وقد جعل المصنّف دليله على مختاره صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن، وغيرها من النصوص.

إلّا أنّه لم يتّضح لي وجه دلالتها على المدّعى أصلاً، حيث لا يوجد فيها ما يشير من قريب أو بعيد لما يتحقّق به إكمال الركعة، فإنّ أقصى ما تفيده أنّه ما لم يحصل عنده اليقين، فإنّه ملزم بإعادة الصلاة، وهي أجنبيّة عن محلّ الكلام.

ويمكن أن يستدلّ لمختار المصنّف ومَن وافقه بأنّ أجزاء الركعة تتمّ بالذكر

---

(١) أحكام الخلل في الصلاة للشيخ الأنصاري: ٢٩٨.

الواجب ؛ لأنّه آخر واجباتها .

كما يمكن الاستدلال للقول الأوّل بأنّ الرفع لمّا كان من واجبات السجود ، فذلك يعني أنّه لا يتحقّق بدونه ، وبدون السجود لا تتحقّق الركعة ، فيكون تمامها متوقّفاً على حصوله .

ويتّضح عدم تماميّة كلا البيانين من خلال الإحاطة بحقيقة السجود ؛ إذ أنّ الظاهر هو عدم ثبوت حقيقة شرعيّة ، بل ولا متشرّعيّة للسجود ، بل هو باقٍ على معناه العرفيّ المطابق لمعناه اللّغوي ، وهو يتحقّق بوضع شيء من الوجه على الأرض ، ولا يعتبر في تحقّق معناه العرفيّ وضع خصوص الجبهة ـ كما عن بعض الأعاظم ﵀ ـ بل يكفي وضع أحد الخدّين أو الذقن كما يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿**يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً**﴾[1] . نعم ، قد حدّده الشارع بوضع الجبهة ، كتحديده الركوع ببلوغ أطراف الأصابع الركبة ، ولذا لا يعتبر في حقيقته عرفاً الإتيان بالذكر ، فضلاً عن الرفع منه .

قوله ٧ : « **وأمّا إنّ حكم الشكّ بين الثلاث والأربع ما تقدّم ، فيقتضيه عموم موثّقة عمّار المتقدّمة** ... إلخ » .

من شكّ في صلاته الرباعيّة بين الثلاث والأربع في أيّ موضع كان من الصلاة ، بنى على الأربع ، وأتمّ صلاته . هذا هو المشهور بين الأعلام ، بل قد ادّعي عليه الإجماع . ويدلّ عليه نصوص عديدة ، بعضها عامّ ، وبعضها خاصّ ، فمن العامّ يدلّ عليه موثّقة عمّار المتقدّمة[2] ، فإنّ المستفاد منها هو البناء على الأكثر متى استقرّ الشكّ . ومن الخاصّ صحيح الحلبيّ المذكور في المتن[3] . ودلالته

---

(١) الإسراء ١٧ : ١٠٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٢ ، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٧ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٥ .

على المطلوب صريحة .

نعم ، يظهر من صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[١] البناء على الأقلّ ؛ لقوله عليه السلام : « **يَقُومُ فَيُتِمُّ ثُمَّ يَجْلِسُ** » ، فإنّ المقصود منه يقوم فيأتي بالركعة التي شكّ في الإتيان بها ، وهذا يعني بناءه على الإتيان بالثلاث ، ولزوم الإتيان بالرابعة ، وهذا هو معنى البناء على الأقلّ .

وقد أجاب عنها المصنّف (وفّقه الله) بأنّ هذا التفسير لا ينسجم مع ما جاء في ذيلها من لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط ؛ وذلك أنّ المفروض أنّ صلاة الاحتياط تسدّ ما يتصوّر من نقص في الصلاة جرّاء البناء على الأكثر ، ومع فرض دلالة الصحيحة على البناء على الأقلّ لن يكون هناك معنى متصوّراً للإتيان بصلاة الاحتياط ، إلّا أن يكون أمراً تعبّديّاً ، وهنا ليس مستفاداً من النصوص الدالّة على الإتيان بصلاة الاحتياط ، فيكون النصّ على الإتيان بصلاة الاحتياط كاشفاً عن إرادة معنى آخر ، وليس ما هو الظاهر منها ، وهذا يوجب ردّ علمها إلى أهله .

وقد أجاب عنها بعض الأعاظم رحمه الله بجواب آخر ، حاصله : بأنّها لمّا كانت مرويّة عن محمّد بن مسلم وليست منسوبة للإمام المعصوم عليه السلام ، فإنّ من الممكن أن تكون فتواه ، وليست رواية مرويّة عن الإمام عليه السلام ، ومن الواضح أنّه لا حجّيّة لفتوى محمّد بن مسلم في حقّ غيره[٢] .

ولا يذهب عليك أنّ ما صدر منه رحمه الله من احتمال أن يكون النصّ المنقول فتوى لمحمّد بن مسلم ، وليس رواية منقولة منه ، دفعاً لإشكال ربّما يورد عليه ، بأنّ مثل محمّد بن مسلم ـ وهو الجليل القدر ـ لا يتصوّر فيه أن يروي عن أحد غير الإمام المعصوم عليه السلام . نعم ، من الممكن أن تكون له فتوى في مسألة معيّنة ، خصوصاً

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٧ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٤ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئيّ (مستند العروة الوثقى) : ١٨ : ١٨٩ .

وأنّه قد ثبت أنّ أصحاب الأئمّة الأطهار عليهم السلام لم يكونوا مجرّد ناقلين للرواية عن المعصومين عليهم السلام ، بل كان جملة منهم متصدّين للإفتاء .

ويمكن أن يجاب عن هذا الأمر بأنّ لازم ما ذكر أن يكون إفتاء محمّد بن مسلم من صغريات الاجتهاد في مقابل النصّ ، وهذا لا يليق بشأن محمّد ، وهو من وصف بالجلالة ورفعة الشأن وعظم المنزلة ، إلّا أن يكون هناك نصّ وقف عليه يفيد ما أفتى على طبقه ، فتكون فتواه كاشفة عن وجود نصّ لم يصلنا يفيد البناء على الأقلّ ، وهذا يوجب رجوع الإشكال من جديد .

اللّهمّ إلّا أن يعتذر بأنّ النصّ المحتمل اعتماد محمّد عليه ، يحتمل عدم صراحته في الدلالة على البناء على الأقلّ ، وإنّما يفيد ذلك بالظهور ، بحيث لو وصلنا ربّما بنينا على خلاف ما بنى عليه محمّد بن مسلم ، وبالتالي لا يرد الإشكال .

قوله ٨ : « **وأمّا التخيير في ركعة الاحتياط ، فقد قيل: هو مقتضى الجمع بين الأخبار ، لكنّنا لم نعثر على** ... إلخ » .

قد عرفت في الفرع السابق أنّ من شكّ بين الثلاث والأربع في أيّ موضع كان من الصلاة وظيفته البناء على الأربع ، ويلزمه أن يأتي بصلاة الاحتياط ، والمشهور أنّه مخيّر بين الإتيان بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس .

ولا يذهب عليك أنّه لا يوجد نصّ صريح في التخيير في صلاة الاحتياط بين الركعة من قيام والركعتين من جلوس ، إلّا في خصوص مرسل جميل ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « فيمن لا يدري أثلاثاً صلّى أم أربعاً ، ووهمه في ذلك سواء ، قال : فقال : **إِذَا اعْتَدَلَ الْوَهْمُ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ فَهُوَ بِالْخِيَارِ ، إِنْ شَاءَ صَلّىٰ رَكْعَةً وَهُوَ قَائِمٌ ، وَإِنْ شَاءَ صَلّىٰ رَكْعَتَيْنِ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَهُوَ جَالِسٌ** »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٦ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٢ .

وليس جميل ممّن لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة ، ليبنى على عدم مانعيّة إرساله . نعم ، هو من أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم ، فإن تمّت الكبرى وفق مختار المشهور كان الخبر المذكور حجّة ، وإلّا فلا . نعم ، ربّما قيل بكونه مجبوراً بعمل المشهور ، وهو محتمل وبقوّة .

وقد يستدلّ للمشهور بأنّ التخيير المذكور ناجم من خلال الجمع بين النصوص ، فإنّ بعضها قد دلّ على الإتيان بالركعتين من جلوس ، وبعضها الآخر قد دلّ على الإتيان بركعة من قيام ، وهذا يوجب التخيير بينهما .

إلّا أنّ المصنّف (وفّقه الله) ذكر أنّه لم يقف على رواية معتبرة السند تدلّ على الإتيان بركعة من قيام ، إلّا أن يكون نظر الأعلام إلى صحيحة زرارة المذكورة في المتن[1] . وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال ضمّ فقرتين فيها لبعضهما البعض ، فإنّه ينتج ذلك ، والفقرتان هما قوله عليه السلام : « **قَامَ فَأَضَافَ** » ، وقوله عليه السلام : « **وَلَا يَخْلِطْ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ** » ، فإنّ الفقرة الأُولى ـ أعني قوله : « **قَامَ فَأَضَافَ** » ـ إشارة إلى صلاة الاحتياط ، والتعبير بـ « **قامَ** » يكشف عن أنّ الإتيان بها يكون من قيام .

ويساعد على هذا المعنى النهي الوارد منه عليه السلام أن يخلط اليقين بالشكّ ، فإنّه يشير إلى كون صلاة الاحتياط منفصلة عن صلاة الفريضة ، فيلزم أن لا تخلط الصلاة المشكوكة ـ وهي صلاة الاحتياط ـ بالصلاة المتيقّنة .

ولا يخفى أنّ التقريب المذكور يعتمد على أن يكون قوله عليه السلام : « **قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرىٰ** » ناظر إلى صلاة الاحتياط وليس ناظراً إلى الإتيان بالركعة الرابعة التي لم يأت بها ، ويكون قوله عليه السلام : « **وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ** » يعني أنّك شاك في الإتيان بالرابعة ، فيبني على تحقّقها ، وهو البناء على الأكثر .

أمّا لو بنى على أنّ قوله عليه السلام : « **وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ** » يعني أنّه قد تيقّن بالثلاث

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٦ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٣ .

وليس شاكّاً في حصول الرابعة ، بل متيقّن بعدم الإتيان بها ، فسوف يكون قوله عليه السلام : «**قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرىٰ**» مشيراً إلى الإتيان بالركعة الرابعة ، وليس ناظراً إلى الإتيان بصلاة الاحتياط .

على أنّه من الممكن جدّاً أن تحمل الصحيحة على التقيّة لموافقتها للعامّة ؛ لأنّ المستفاد منها البناء على الأقلّ ، فإنّ قوله عليه السلام : «**وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرىٰ**» صريح في الإتيان بالركعة الرابعة عند الشكّ بين الصلاث والأربع ، وهذا يعني البناء على الأقلّ ، وهو موافق لمذهب العامّة .

ثمّ إنّه لو سلّم بدلالة الصحيحة على المطلوب فلن يرد عليها إشكال أنّ ظاهرها هو البناء على الأقلّ ، فإنّه يجاب عن ذلك بعين ما تقدّم الجواب به عن صحيح محمّد بن مسلم في الفرع المتقدّم ، فراجع .

ثمّ إنّ المصنّف قال في نهاية المطاف : أنّه يبقى الاحتياط بتعيّن الجلوس أمراً حسناً ، وهو ظاهر في الاحتياط الاستحبابيّ ، وكأنّ ذلك منه بناءً على تماميّة دلالة صحيحة زرارة على الإتيان بصلاة الاحتياط من قيام .

قوله **٩** : «**وأمّا حكم الشكّ بين الثنتين والأربع بما تقدّم ، فهو المشهور ـ وقيل بالتخيير بينه وبين** ... إلخ » .

المشهور بين الأعلام شهرة عظيمة أنّه إذا حصل للمصلّي شكّ بين الثنتين والأربع بعد إتمام الذكر للسجدة الثانية ، بنى على الأربع ، وأتمّ صلاته ، واحتاط بالإتيان بركعتين من قيام ، وخالف في ذلك الصدوق رحمه الله في كتابه **المقنع** ، فقال بلزوم الإعادة في هذه الصورة ، واحتمل صاحب **المدارك** رحمه الله قويّاً القول بالتخيير بين البناء على الأكثر فيلزمه الإتيان بصلاة الاحتياط ، والبناء على الأقلّ ، فلا يلزمه الإتيان بصلاة الاحتياط[1] .

---

(١) المقنع : ١٠٢ . مدارك الأحكام : ٤ : ٢٦٠ .

والمتحصّل أنّ في المسألة أقوالاً أربعة :

الأوّل : ما عليه المشهور من البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط .

الثاني : ما عليه الصدوق رحمه الله من البناء على بطلان الصلاة ولزوم الاستئناف والإعادة .

الثالث : ما احتمله في **المدارك** قويّاً من التخيير بين البناء على الأكثر والبناء على الأقلّ ، فإن اختار الأوّل لزمه الإتيان بصلاة الاحتياط ، وإن اختار الثاني لم يلزمه ذلك .

الرابع : التخيير بين البناء على الأكثر وبين الاستئناف والإعادة ، ولو اختار الأوّل لزمته صلاة الاحتياط .

ويدلّ على مختار المشهور من البناء على الأكثر ، والإتيان بصلاة الاحتياط ، عموم موثّقة عمّار الساباطيّ[١] المتقدّمة[٢] ، فإنّها دالّة على البناء على الأكثر ، ولصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٣] . ودلالتها على المطلوب واضحة ، فقد تضمّنت أمره عليه السلام التسليم ، وهو صريح في البناء على الأكثر ، ثمّ الإتيان بركعتين من قيام .

والظاهر أنّ مستند الصدوق رحمه الله هو مضمرة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٤] . ودلالتها على لزوم الإعادة نصّ صريح .

وقد جعل المحقّق الهمدانيّ رحمه الله في **مصباحه** مستند القول الرابع الجمع بين صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم ، وبين النصوص التي تضمّنت الأمر بالبناء على

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٢ ، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ١ .

(٢) تقّدم ذكرها في الفرع الأوّل من هذه الفروع .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٢٠ ، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٤ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٢١ ، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٧ .

الأكثر. بتقريب أنّ كلّ واحد من الطائفتين، سواء ما دلّ على البناء على الأكثر، ظاهر في عدم مشروعيّة الإعادة والاستئناف، ولزوم البناء على الأكثر، وما دلّ على الاستئناف أيضاً ظاهر في عدم مشروعيّة البناء على الأكثر، ولزوم الاستئناف، فترفع اليد عن ظهور كلّ منهما في لزوم البناء على الأكثر، أو لزوم الاستئناف في التعيين بقرينة الآخر، لتكون النتيجة هي الوجوب التخييريّ[١].

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ تماميّة هذا الجمع بالحمل على التخيير تعتمد على القبول بإمكان الجمع بذلك في الأوامر الإرشاديّة، وعدم اختصاصه بالأوامر المولويّة الظاهرة في الوجوب والتعيين.

أمّا لو قيل بمنع ذلك ـ كما عن بعض الأعاظم ﵀ ـ فإنّه لا معنى للحمل على التخيير في الأوامر الإرشاديّة؛ إذ لا معنى للتخيير بين الصحّة والفساد. نعم، هذا له وجه في الأوامر المولويّة، فيمكن حملها على التخيير جمعاً بينها.

والحاصل: إنّ مؤدّى كلام بعض الأعاظم ﵀ اختصاص الجمع العرفيّ بخصوص الأحكام التكليفيّة دون الأحكام الوضعيّة، وأمّا فيها فإنّ المعارضة تكون مستقرّة ولا يمكن الجمع العرفيّ فيها.

ولا يذهب عليك أنّ الجمع المذكور جمع في الحكم الوضعيّ؛ لأنّ المفروض أنّ مفاد صحيح محمّد بن مسلم هو الإرشاد للفساد والبطلان، ومفاد نصوص البناء على الأكثر هو الإرشاد إلى الصحّة، وعندها إن بني على أنّه لا يمكن الجمع بين النصوص المتضمّنة للأحكام الوضعيّة بمثل هكذا توفيق، وإنّما هو مختصّ بالأحكام التكليفيّة فقط، كما هو مختار بعض الأعاظم ﵀، وتقدّمت الإشارة إليه[٢]، فلن يقبل الجمع المذكور، ولا بدّ من البحث عن علاج آخر، وإلّا كانت المعارضة

---

(١) مصباح الفقيه: ١٥: ٢١٠.

(٢) راجع كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي: ١: ٣٤٠.

مستقرّة حال البناء على حجّيّة صحيحة محمّد بن مسلم .

ومع البناء على مختار بعض الأعاظم ﵀ مع عدم إمكان الجمع العرفيّ في الأحكام الوضعيّة ، فسوف يلتزم بتساقط النصوص الدالّة على البناء على الأكثر ؛ لمعارضتها بصحيح محمّد بن مسلم ، وليس في ما يوجب الترجيح ، فيكون المرجع عندها إلى عموم موثّقة عمّار المتقدّمة[١] لتكون نتيجة ذلك هي البناء على الأكثر .

ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّ المفروض أنّ موثّقة عمّار طرف في المعارضة ؛ لأنّ دلالتها على البناء على الأكثر بالعموم ، فهي إمّا أن تقيّد بصحيح محمّد بن مسلم ـ لو بني على الجمع العرفيّ ـ أو المعارضة بينهما مستقرّة ، كما هو دعوى بعض الأعاظم ﵀ ، وهذا مانع من جعلها عامّاً فوقيّاً .

بل إنّه حتّى مع البناء على إمكان الجمع المذكور ، وأنّه لا يوجد ما يوجب اختصاص الجمع العرفيّ بخصوص الأحكام التكليفيّة دون الأحكام الوضعيّة ؛ لأنّ النكتة التي تمسّك بها بعض الأعاظم ﵀ للمنع من ذلك ، وهي استهجان صدور مثل هكذا تعبيرات من المعصوم ﵇ ، مدفوعة ، بما قرّر في محلّه ، فلن يكون المورد من صغريات الجمع بالتخيير المذكور ؛ لأنّ هناك ما يمنع من البناء على صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن ؛ لمعارضتها بصحيحة أُخرى لمحمّد نفسه ذكرها المصنّف[٢] ، وقد تضمّنت السؤال عن نفس الأمر ، وهي الشكّ بين الاثنتين والأربع ، وقد كان جواب الإمام ﵇ بأن يبني على الأكثر ويتمّ صلاته ، ثمّ يأتي بركعتين من قيام احتياطاً ، ومن المستبعد جدّاً أن يكون محمّد بن مسلم قد سأل الإمام ﵇ مرّتين عن قضيّة واحدة ، وقد أجابه الإمام ﵇ بجوابين مختلفين ، وهذا يعني أنّ واحدة من الصحيحتين ليست صادرة ، أو أنّها

---

(١) تقدّمت في الفرع الأوّل من هذه الفروع .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٢١ ، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٦ .

محمولة على بعض المحامل .

إن قلت : إنّ من الممكن جدّاً أن يكون هناك نكتة قد دعته أن يسأل الإمام عليه السلام مرّتين ، وقد خفيت تلك النكتة علينا ، فلا يكون للاستبعاد المذكور وجه .

قلت : سلّمنا بأنّ هناك نكتة قد دعت أن يسأل الإمام عليه السلام مرّتين ، لكن ألا يكون ذلك موجباً أن يسأل الإمام عليه السلام عن السبب في اختلاف الجواب ؟ فإنّ عدم سؤاله عن ذلك يكشف عن التوقّف في أحد النصّين ، ولو بحمله ـ كما قلنا ـ على بعض المحامل .

ولهذا نجد أنّ الشيخ رحمه الله قد حمل صحيحة محمّد بن مسلم التي تضمّنت الأمر بالإعادة على الصلاة الثنائيّة ، أو الصلاة الثلاثيّة ، وحملها صاحب **الوسائل** رحمه الله على ما إذا حصل الشكّ في الصلاة الرباعيّة قبل إكمال ذكر السجدة الثانية ، وحملها صاحب **المدارك** على الاستحباب .

قوله **١٠** : « **وأمّا اعتبار إتمام الذكر الواجب ، فلأنّه بدونه لا يحرز إتمام الأُوليين** ... إلخ » .

قد عرفت أنّه يعتبر في صحّة الشكّ بين الاثنتين والأربع أن يكون ذلك بعد إكمال ذكر السجدة الثانية ، فلو كان الشكّ قبله كان مبطلاً للصلاة . والنكتة في ذلك واضحة ؛ لأنّه يعتبر في صحّة الشكّ أن يكون ذلك بعد إحراز الأُوليين ، وهو لا يتحقّق إلّا بتمامهما ، وقبل إكمال ذكر السجدة الثانية لا يكون الإكمال والتمام قد تحقّق .

قوله **١١** : « **وأمّا أنّ حكم الشاكّ بين الثنتين والثلاث والأربع ما ذكر ، فيقتضيه عموم موثّقة عمّار** ... إلخ » .

إذا شكّ المصلّي بين الثنتين والثلاث والأربع بعد إكمال الذكر الواجب للسجدة

الثانية بنى على الأربع ، وأتمّ صلاته ، وأتى بصلاة الاحتياط ركعتين من قيام ، وركعتين من جلوس . وما ذكره المصنّف هو المشهور بين الأعلام ، وفي **المدارك** أنّه قول أكثر الأصحاب ، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه ، وخالف في ذلك ابن الجنيد والصدوق رحمهما الله في صلاة الاحتياط ، فقالا بأنّ وظيفته الإتيان بركعة من قيام ، وركعتين من جلوس[١] . وقوّاه في **الذكرى** من حيث الاعتبار[٢] ؛ لأنّهما تنضمّان حيث تكون الصلاة اثنتين ، ويجتزئ بإحداهما حيث تكون ثلاثاً ، إلّا أنّ النقل والأخبار يدفعه .

وقد استدلّ المصنّف لمختار المشهور بأمرين :

الأوّل : العموم المستفاد من موثّقة عمّار المتقدّمة[٣] . وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال : إنّ مقتضى قوله عليه السلام : « **مَتىٰ مَا شَكَكْتَ فَخُذْ بِالْأَكْثَرِ** » يفيد أنّه متى حصل عندك شكّ فعليك بالبناء على الأكثر ، وهذا مفهوم عامّ شامل لصور متعدّدة للشكّ ، منها ما إذا كان الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع ، وعليه تكون وظيفته البناء على الأربع ؛ لأنّها الأكثر . وتحقّق الجبر بالإتيان بصلاة الاحتياط يعود لكونه لن يخرج عن حالة من ثلاث ، فإنّه إمّا أن يكون واقعاً في الركعة الثانية ، أو الركعة الثالثة ، أو الركعة الرابعة ، فلو كان الأوّل سوف يكون الناقص من صلاة ركعتين ، وينجبر بالركعتين من قيام ، فيكون مصداقاً لما جاء في ذيل الموثّقة : « **فَأَتِمَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ** » .

ولو كان الثاني ـ وهو الإتيان بالثلاث ـ كان الناقص عنده ركعة واحدة ، وهذه يجبرها الركعتان من جلوس ؛ لعدّهما بركعة واحدة ، ويكون مصداقاً لما تضمّنه

---

(١) مدارك الأحكام : ٤ : ٢٦١ ، ونقل عن ابن الجنيد والصدوق في مختلف الشيعة : ٢ : ٢٨٥ .

(٢) ذكرى الشيعة : ٤ : ٧٦ .

(٣) تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل من هذه الفروع .

ذيل الموثّقة أيضاً.

ولو كان الثالث ـ أي أنّه قد صلّى أربع ركعات واقعاً ـ فإنّ ما أدّاه من صلاة الاحتياط تحسب نافلة.

الثاني: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على المدّعى واضحة، فإنّ المستفاد منها أنّه يبني على الأربع، ويتمّ صلاته، ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط ركعتين من قيام، وركعتين من جلوس.

نعم، قد يمنع من الاستناد إليها وجود اختلاف في نسخ **من لا يحضره الفقيه**؛ إذ ورد في بعضها: ركعة من قيام، وهذا هو الذي نقله صاحب **الوسائل** ﷺ، وفي بعضها الآخر: ركعتين، وقد ذكر أنّ هذا ورد في هامش **الوسائل** نقلاً له عن نسخة **الفقيه**، وليس في البين ما يوجب ترجّح إحداهما على الأُخرى، بل قيل أنّ نسخة «ركعة» أشهر ضبطاً، وإنّ في النسخة الثانية تصحيفاً، فلا مناص من رفع اليد عن الرواية المذكورة.

إلّا أنّ المصنّف (وفّقه الله) ذكر أنّه يمكن ترجيح نسخة «ركعتين» على نسخة «ركعة» من خلال مرسلة ابن أبي عمير المذكورة في المتن[٢]، فإنّها قد تضمّنت أنّ وظيفة من شكّ بين الثنتين والثلاث والأربع هي البناء على الأربع، ثمّ الإتيان بركعتين من قيام وركعتين من جلوس.

ولم يعتبرها المصنّف (حفظه الله) دليلاً على المدّعى مع وضوح دلالتها؛ لضعفها السنديّ؛ لأنّها مرسلة، وإن كان مرسلها هو ابن أبي عمير؛ لأنّ شهادة الشيخ ﷺ الواردة في **العدّة** بأنّه وأخويه لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة[٣]

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) عدّة الأُصول: ١: ١٥٤.

إنّما تصلح في الروايات المسندة، ولا تصلح في الروايات المرسلة؛ لأنّه في المسندة منها والتي تضمّنت التصريح باسم الراوي، سوف يعتمد على الشهادة المذكورة حال عدم وجود ما يمنع من البناء على وثاقة المذكور من تضعيف الرجاليّين. وهذا لا يجري في المراسيل لمجهوليّة المرسل عنه، وعدم معرفته، خصوصاً وأنّه قد ثبتت روايتهم عن الضعفاء، فيحتمل جدّاً أن يكون المرسل عنه أحدهم، والبناء على الاستناد للكبرى المذكورة في **العدّة** من التمسّك بالعامّ مصداق له، فلا يمكن إثبات وثاقته بالعموم.

توضيح ذلك: إنّ المراجع لمن روى عنه ابن أبي عمير وأخواه يجد أنّ بين مشايخهم من قد نصّ على ضعفه، كعليّ بن حديد، ويونس بن ظبيان[1]، ومفضّل بن صالح المعروف بأبي جميلة، وغيرهم، وهذا يعني حصول المعارضة بين ما دلّ على التضعيف الوارد في كلمات الرجاليّين، وبين التوثيق الناتج من شهادة الشيخ ﷺ في **العدّة**، ومقتضى القاعدة عند حصول المعارضة هو البناء على التساقط، وإنّما يصار للتساقط المذكور عند كون الخبر مسنداً، ويعرف أنّ الراوي هو واحد ممّن نصّ على تضعيفه في كلمات أهل الرجال، فلو لم يكن واحداً منهم شملته الكبرى المذكورة، وكانت نتيجة ذلك البناء على وثاقته، أمّا لو كان الخبر مرسلاً فلا مجال لذلك؛ لجهالة المرسل عنه، فلا يمكن التمسّك لإثبات وثاقته بشهادة الشيخ ﷺ في **العدّة**؛ لأنّ التمسّك بهذه الكبرى لإثبات وثاقة المرسل عنه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ لأنّ المفروض أنّ هناك خاصّاً قد خرج من تحت هذا العامّ، وهو من نصّ على ضعفه من مشايخهم فيشكّ في المرسل عنه أنّه مصداق لذلك الخاصّ الذي علم بخروجه، أو لا، فيكون إثبات وثاقته

---

(١) لم يرد لابن أبي عمير رواية عن يونس بن ظبيان مستقلّاً، وإنّما روى عنه وعن شخص آخر وهي رواية واحدة فقط.

من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ، وقد تقرّر في محلّه عدم جواز ذلك[١] . .

وفي ما ذكره (زيد في علاه) من تقوية موجب الاطمئنان بنسخة الركعتين من خلال مرسل ابن أبي عمير ، نظر واضح ، فإنّ ورود ذلك المعنى في المرسل لا يعني أنّه الوارد في خبر عبدالرحمن ؛ لأنّ من الممكن جدّاً أن يكون الوارد فيه هو نسخة الركعة ليكون معارضاً لمرسل ابن أبي عمير ، ومجرّد الاتّحاد في السؤال لا يوجب الاتّحاد في الجواب ، وإلّا لم تحصل المعارضة بين أغلب النصوص .

ثمّ إنّ هذا كلّه بعد البناء على حجّة رواية عبدالرحمن بن الحجّاج ، فقد رواها الصدوق ﵀ بإسناده عن عبدالرحمن ، وطريقه إليه في **المشيخة** كالتالي :

« عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ﵀ ، عن أبيه ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير . والحسن بن محبوب ، جميعاً عن عبدالرحمن بن الحجّاج البجليّ »[٢] . وليس في السند من يتأمّل فيه إلّا أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، وقد اختار المصنّف (وفّقه الله) البناء على وثاقته استناداً لشيخوخة الإجازة ، وتفصيل الحال فيه أن يقال :

أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، ورد ذكره في الكتب الأربعة في ما يقرب من مائة مورد ، وأمّا في غيرها فكثير ، خصوصاً كتب الشيخ الصدوق ﵀ حيث أنّه أحد مشايخه .

وقد وقع في أسناد بعض الكتب ، كما وقع في الطرق إلى بعض الأشخاص قريباً من عشرة موارد .

---

(١) سوف يأتي من المصنّف (وفّقه الله) في كتاب الخمس الجواب عن هذه الشبهة من خلال حساب الاحتمالات ، كما صنع ذلك بعض الأكابر ﵀ ، ونحيل التعقيب على ذلك إلى هناك عند تعرّضه لذلك إن شاء الله تعالى .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤٧ (المشيخة) .

وعلى أيّ حال، فقد وقع الاختلاف في حال الرجل على قولين:

الأوّل: البناء على وثاقته، واعتماد رواياته وقبولها، والعمل بمضمونها.

الثاني: البناء على عدم وثاقته لجهالة حاله، فلا يصلح الاعتماد على رواية هو في سندها ما لم تعالج بعلاج آخر، لو قبل هذا العلاج، وممّن اختار هذا القول المحقّق الكاظميّ رحمه الله في **التكملة**، وبعض الأعاظم قدس سره[1].

أدلّة التوثيق:

هذا، وقد استدلّ القائلون بوثاقته بأُمور:

الأوّل: إنّه من مشايخ الصدوق رحمه الله، وقد اشتهر أنّ شيخوخة الإجازة تغني عن التوثيق.

ومن الواضح أنّ هذا الوجه ينحلّ إلى مقدّمتين: صغرى وكبرى:

أمّا الكبرى فهي أنّ مشايخ الإجازة في غنى عن التوثيق، فكلّ من انطبق عليه هذا العنوان يحكم بوثاقته.

والصغرى أنّ أحمد بن محمّد بن يحيى من مشايخ الإجازة؛ لكونه شيخاً من مشايخ الصدوق رحمه الله فيثبت المطلوب.

والكبرى التي ذكرت في المقام لا يمكن التسليم بها بالجملة. نعم، الالتزام بمفادها في الجملة غير بعيد، ولذا ذكرنا في محلّه أنّه ينبغي التفصيل في مفاد هذه الكبرى، بحيث لا يمكن التسليم بها كلّيّة، كما أنّ رفع اليد عنها مطلقاً صعب أيضاً.

وعلى أيّ حال، ما يمكن أن يثبت به التوثيق ليس أحمد من مصاديقه، وعليه لا تنفع هذه الكبرى في إثبات المدّعى.

والحاصل: إنّ المانع لنا عن قبول هذا الوجه هو ما أشرنا له لا ما جاء في كلام

---

(١) تكملة الرجال: ١: ٢٥١ و ٢٥٢. مدارك الأحكام: ١: ٤٩.

بعض الأعاظم ﷺ من أنّ شيخوخة الإجازة بقول مطلق لا دلالة لها على الوثاقة أو الحسن.

الثاني: إنّ الشهيد الثاني ﷺ وثّقه في **الدراية**، وكذلك قام بتوثيقه السماهيجيّ، والشيخ البهائيّ رحمهما الله[1].

وأجاب عنه بعض الأعاظم ﷺ: بأنّ توثيق هؤلاء لا يعوّل عليه؛ لأنّه يبعد أن يكون منشأه الحسّ، وإنّما هو اجتهاد واستنباط من كون الرجل من مشايخ الإجازة، ويشهد لذلك تصريح الشيخ البهائيّ في **مشرقه**، بل ذكر في بعض الروايات أنّها ضعيفة لجهالة أحمد بن محمّد بن يحيى كما في **الحبل المتين**[2].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّه مع الشكّ في كون منشأ التوثيق هو الحسّ أو الحدس، فالمرجع حينئذٍ هو أصالة الحسّ، كما نصّ هو ﷺ على ذلك في مقدّمات دورته الرجاليّة، فراجع.

ثانياً: إنّ ما ذكره ﷺ لحجّيّة قول الرجاليّ يؤول لبّاً إلى حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات، وهذا لا يفرّق فيه بين القدماء والمتأخّرين، كما لا يخفى.

نعم، ما ذكره ﷺ من أنّ منشأ التوثيق هو شيخوخة الإجازة يستدعي معرفة مدرك التوثيق، فإنّ ذلك كان مانعاً من الاعتماد عليه؛ لما عرفت منّا في الوجه الأوّل من أنّ لنا تفصيلاً في تماميّة شيخوخة الإجازة لإفادة التوثيق، وليس العطّار الابن من مصاديقها، وإن لم يكن منشأ التوثيق ذلك، واحتمل أن يكون منشأه ما ذكره ﷺ، فأيضاً لا يمكن البناء على وثاقته لهذا الوجه؛ وذلك لما بنينا عليه في حجّيّة قول الرجاليّ من كونه خبر الثقة في الموضوعات إذا أفاد وثوقاً واطمئناناً، والظاهر أنّ العقلاء يتوقّفون في مثل هذا المورد، فلاحظ وتأمّل.

---

(١) الرعاية في علم الدراية: ٣٧١، ونقل عنهم في معجم رجال الحديث: ٣: ١٢١.

(٢) مشرق الشمسين: ٢٧٦. الحبل المتين: ١: ٤٧١.

الثالث: تصحيح العلّامة رحمه الله في الفائدة الثامنة من **الخلاصة**، طريق الصدوق إلى عبدالرحمن بن الحجّاج، وكذا تصحيحه طريقه إلى عبدالله بن أبي يعقوب، وفيهما أحمد بن محمّد بن يحيى.

كما أنّه قدس سره قد صحّح طريق الشيخ رحمه الله في **التهذيب** و**الاستبصار** إلى محمّد بن عليّ بن محبوب، مع انحصار الطريق فيما يقع فيه العطّار الابن، كما صحّح طريق الشيخ رحمه الله إلى عليّ بن جعفر في **التهذيب**، وقد وقع أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار في الطريق[1]، فيثبت حينئذٍ وثاقة الرجل.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يعتمد على مقدّمتين: كبرى وصغرى:

أمّا الكبرى: إنّ تصحيح العلّامة قدس سره إلى طريق يكشف عن وثاقة من وقع فيه؛ وذلك لأنّ العلّامة إمّا محدث لمنهج تقسيم الأحاديث إلى الأقسام الأربعة، أو أنّه تلميذ من أحدثها، وقد سار على منهج أُستاذه.

وبعبارة أُخرى: إنّ منهج العلّامة قدس سره هو المنهج الرجاليّ الذي يلحظ فيه السند، ويقرّر فيه حال الحديث من خلال الرواة، فتصحيحه للطريق يكشف عن توثيقه للرواة الواقعين فيه.

وأمّا الصغرى: فقد وقع أحمد بن يحيى العطّار في غير واحد من الأسناد التي حكم العلّامة قدس سره بصحّتها، فيثبت المطلوب.

وأجاب عن هذا الوجه بعض الأعاظم قدس سره: من أنّ تصحيح العلّامة رحمه الله مبنيّ على بنائه على أصالة العدالة، وعلى أنّ أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار من مشايخ الإجازة، وكلا الأمرين لا يمكن الاعتماد عليه.

وهذا الجواب نيحلّ إلى دعويين:

الأُولى: مدركيّة منشأ توثيق العلّامة.

---

(١) خلاصة الأقوال: ٤٣٥ ـ ٤٤٣.

الثانية : عدم قابليّة المدرك الذي اعتمد العلّامة عليه للتوثيق .

أمّا بالنسبة للدعوى الأُولى : فإنّ المدرك الذي نشأ توثيق العلّامة منه هو :

١ ـ بناء العلّامة ﷺ على أصالة العدالة .

٢ ـ استناده إلى شيخوخة الإجازة .

هذا ، وقد تقدّم منّا الحديث حول شيخوخة الإجازة ، فيبقى الكلام عن المنشأ الأوّل ، وهو البناء على أصالة العدالة ، وما أفاده ﷺ يلاحظ عليه :

إنّ دعوى أنّ العلّامة ﷺ يعتمد على تعديل الرواة على أصالة العدالة غير ثابت ، بل الثابت خلافه ؛ إذ كلامه في كتابه **نهاية الوصول** ظاهر ، بل صريح في خلاف هذه النسبة ، وأنّ العدالة عنده هي الملكة .

قال ﷺ في بيان شرائط العمل بخبر الواحد : « البحث الثالث في العدالة : وهي كيفيّة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروءة ، وهي شرط قبول الرواية »[١] .

وذهب في البحث الرابع من مباحث الخبر إلى عدم قبول رواية المجهول ، ولزوم معرفة سيرته ، وكشف سريرته ، أو تزكية من عرف عدالته[٢] .

وقال في المبحث الخامس : « في طريق معرفة العدالة ، وهي أمران : الاختيار والتزكية »[٣] .

ومن الواضح خلوّ كلماته ﷺ عن أصالة العدالة ، بل لا عين لها ولا أثر فيها حتّى تكون هي المبنى لتوثيقاته ، بل الظاهر أنّه أوّل من ذهب إلى كون العدالة هي الملكة ، كما يظهر من كتاب الصلاة في الجواهر ، حيث نقل عن **الذخيرة** للسبزواريّ قوله :

---

(١) نهاية الوصول إلى علم الأُصول : ٣ : ٤٢٠ .

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأُصول : ٣ : ٤٢١ .

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأُصول : ٣ : ٤٢٧ .

«لم أقف على هذا التعريف ـ أي تعريف العدالة بالملكة ـ لغير العلّامة»[١].

والحاصل: إنّ توثيق العلّامة رحمه الله للرجل سليم عن المناقشة المذكورة من بعض الأعاظم قدس سرهم من دعوى ابتنائه على أصالة العدالة، ولا يخفى أنّ هذا يفتح لنا باباً واسعاً لقبول التوثيقات الصادرة عن العلّامة قدس سره لو كان منشأ رفضها هو خصوص هذا الإشكال.

ثمّ إنّ منشأ توهّم بعض الأعاظم قدس سرهم ذلك يعود لاستظهاره ذلك من كلام العلّامة قدس سره في ترجمة أحمد بن إسماعيل، حيث قال العلّامة قدس سره: «ولم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل، ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض»[٢].

وعلّق على ذلك بعض الأعاظم قدس سرهم بقوله: «هذا الكلام صريح في اعتماد العلّامة على أصالة العدالة في كلّ إماميّ لم يثبت فسقه»[٣].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّه لا ظهور لكون قبول الرواية منشأه الاستناد إلى أصالة العدالة؛ لأنّ من المحتمل أن يكون منشأ الاعتماد على روايته هو حسن الظاهر لأماريّته على العدالة.

ثانياً: إنّ قبول روايته استناداً إلى أصالة العدالة معارض بما ذكره العلّامة قدس سره في زيد الزرّاد وزيد النرسيّ، من قوله: «ولما لم أجد لأصحابنا تعديلاً فيهما، ولا طعناً عليهما، توقّفت عن روايتهما»[٤]، فإنّه لو اعتمد في التعديل على أصالة العدالة لم يكن لتوقّفه هنا وجه أصلاً.

فالمتحصّل: توثيقات العلّامة قدس سره مبنيّة على هذا الأصل.

---

(١) جواهر الكلام: ١٣: ٢٩٤. ذخير المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٣٠٥.

(٢) خلاصة الأقوال: ٦٦، الرقم ٢١.

(٣) منتهى الدراية: ٥: ١٨١ (الهامش).

(٤) خلاصة الأقوال: ٣٤٧، الرقم ٤.

نعم ، يمكن لبعض الأعاظم ﷺ أن يضيف هنا إشكالاً صغرويّاً ، وهو إنّ العلّامة ﷺ من المتأخّرين الذين عرفت المنع عن قبول توثيقاتهم وعدم حجّيّتها .

وقد أشار لهذا الإشكال بعض مشايخنا (دام ظلّه) ، لكنّ هذا الإشكال ـ كما أشرنا ـ إشكال صغرويّ .

الرابع : اعتماد السيرافيّ وجمع من الأصحاب على روايته ، كما يظهر ذلك من حكاية النجاشيّ في ترجمة الحسين بن سعيد الأهوازيّ ، وأنّ له ثلاثين كتاباً ، قال : « أخبرني بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة ، فمنها ما كتب إلَيَّ به أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن عليّ بن نوح السيرافيّ ﷺ في جواب كتابي إليه ، والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازيّ ﷺ ـ إلى أن قال : ـ وأخبرنا أبو عليّ بن محمّد بن يحيى العطّار القمّيّ ، قال : حدّثنا أبي وعبد الله بن جعفر الحميريّ ، وسعد بن عبدالله ، جميعاً عن أحمد بن محمّد بن عيسى . . . »[1] .

ولا ريب في ظهور هذا الكلام في اعتماد الأصحاب والسيرافيّ على ما رواه أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار من كتب الحسين والحسن ابني سعيد الأهوازيّ ، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في شأن السيرافيّ من التجليل .

قال في حقّه النجاشيّ : « كان ثقة في حديثه ، متقناً لما يرويه ، فقيهاً ، بصيراً بالحديث والرواية ، وهو أُستاذنا وشيخنا ، ومن استفدنا منه ، وله كتب كثيرة »[2] .

ومن الواضح أنّ توصيف النجاشيّ إيّاه بالإتقان لما يرويه ، وبصيرته بالحديث ، دالّ على مهارته وتضلّعه في نقد الأحاديث ، وتثبّته في نقلها ، وهذا أمر زائد على مجرّد الضبط المعتبر في الراوي ، المدلول عليه بأنّه ثقة .

---

(١) رجال النجاشي : ٥٩ ، الرقم ١٣٦ و ١٣٧ .

(٢) رجال النجاشي : ٨٦ ، الرقم ٢٠٩ .

ومع هذا، فلو كان في الرجل شائبة الغمز هل كان يصحّ للسيرافيّ أن يعتمد في رواية كتب الحسين بن سعيد على رواية أحمد بن محمّد بن يحيى لها، بل كان عليه أن يقنع بقوله: والذي عليه أصحابنا، من دون تعقيبه بقوله: والمعوّل.

وقد أشكل بعض الأعاظم ﷺ في دلالة هذا الوجه على التوثيق بقوله:

« ويرّده:

أوّلاً: ما عرفت من أنّ اعتماد القدماء على رواية شخص لا يدلّ على توثيقه إيّاه؛ وذلك لما عرفت من بناء ذلك على أصالة العدالة التي لا نبني عليها.

ثانياً: إنّ استفادة التوثيق يتمّ لو كان الطريق منحصراً برواية أحمد بن محمّد بن يحيى، لكنّه ليس كذلك، بل إنّ تلك الكتب المعوّل عليها قد ثبتت بطريق آخر صحيح، وهو الطريق الأوّل الذي ينتهي إلى أحمد بن محمّد بن عيسى، ولعلّ ذكر طريق آخر إنّما هو لأجل التأييد »[1].

وحاصل إيراده ﷺ الأوّل: هو تماميّة المقتضي، لكن لوجود المانع لا يمكن الاعتماد على هذا الوجه، توضيحه: إنّ العبارة دالّة على الاعتماد من قِبل السيرافيّ على طريق أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار.

وقد نشأ هذا الاعتماد من خلال الاستناد إلى أصالة العدالة التي يبني عليها قدماء أصحابنا.

والمانع من الاعتماد على هذا الوجه هو المنع من تماميّة مبنى أصالة العدالة وعدم الاعتماد عليه.

وأمّا الإيراد الثاني، فهو نفي وجود المقتضي للمدّعى؛ وذلك أنّ الطريق الثاني ليس إلّا مؤيّداً للطريق الأوّل، فلا يدلّ على الاعتماد عليه لتثبت الوثاقة.

---

(١) معجم رجال الحديث: ٣: ١٢٢، الرقم ٩٣٢.

ويلاحظ عليه ـ بالنسبة إلى الإيراد الأوّل ـ: أنّه لم يثبت اعتماد القدماء بأجمعهم على أصالة العدالة، وإن ثبت ذلك من الشيخ وأضرابه على تأمّل، وأمّا السيرافيّ وغيره من الأصحاب الذين اعتمدوا على روايات الرجل فلم يثبت لنا تعويلهم على الأصل المذكور، وما لم يحرز ذلك لا يتيسّر طرح شهادتهم بمجرّد احتماله مع كون ظاهر شهادتهم عن حسّ، ولا أقلّ من الشكّ، فالمرجع هو بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فيما لم يعلم أنّه نشأ من الحدس وإعمال النظر، كما هو مبناه قدس سره، كما ذكر ذلك في مدخل موسوعته الرجاليّة من حكومة أصالة الحسّ حين الشكّ في أنّ منشأ الاعتماد هو الحسّ أو الحدس.

وأمّا الإيراد الثاني، فيدفعه: أنّ السيرافيّ عدّ الطريق الثاني إلى كتب الحسين بن سعيد على وزان الطريق الأوّل، وهذا ظاهر في أنّ المعوّل عليه في رواية تلك الكتب هو كلّ واحد من لاطريقين بالاستقلال، وليس في كلامه ما يستشمّ منه أنّ الطريق الثاني ذكر تأييداً لا استناداً.

نعم، المانع لنا عن قبول هذا الوجه هو ما ذكرناه في بحث حجّيّة خبر الواحد من أنّ مسلك القدماء في الاعتماد على الخبر الموثوق بصدوره، ولذا لا يكشف تعويلهم على خبر بنائهم على وثاقة رواته، بل عمدة ما يفيده هو وثوقهم بصدوره، ولو كان حصول الوثوق بواسطة قرائن أُخرى غير اعتبار السند.

الخامس: رواية الأجلّاء عنه، فقد روى عنه الشيخ الصدوق رحمه الله، وابن الغضائريّ، وأحمد بن عليّ بن نوح السيرافيّ، وهارون بن موسى التلعكبريّ، وغيرهم.

وقد ثبت في محلّه أنّ رواية الجليل عن شخص كاشفة عن وثاقته، بل قد أكثر بعض هؤلاء الرواية عنه، ولا ريب في أنّ الجليل لا يكثر الرواية عن غير الثقة، فيثبت المطلوب.

وقد سمعت منّا في طيّات هذا الشرح المنع عن تماميّة هذه الكبرى بكلا

تصويريها ، سواء اكتفي برواية الأجلّاء ، أم أُضيف لها قيد الكثرة ، بحيث يقال : أنّ إكثار الجليل يكشف عن وثاقته ، فلا ينفعنا ثبوت الصغرى حينئذٍ لعدم حصول النتيجة .

السادس : ترضّي الصدوق ﷺ عليه ، كما جاء ذلك في كتاب **الخصال** ، وترحّمه أيضاً[1] .

أمّا بالنسبة إلى الترحّم ، فالإنصاف أنّه لا دلالة له على التوثيق من قريب أو بعيد . نعم ، الترضّي وجيه ، بل هو وجه معتمد لكونه من قبيل الترضّي الصادر على أصحاب بيعة الرضوان ، ولا يخفى أنّ مثل هذا الترضّي لا يثبت الوثاقة فقط ، بل يثبت ما هو أعلى من ذلك . إلّا أن يقال : بأنّ أقصى ما يستفاد من الترضّي لا يثبت الوثاقة فقط ، بل يثبت ما هو أعلى من ذلك . إلّا أن يقال بأنّ أقصى ما يستفاد من الترضّي الإشارة لكون المترضّي عليه إماميّاً ، بلحاظ أنّ مشايخ الصدوق نوعان ، بعضهم من العامّة ، بل من النواصب ، وقد صدر عنه ﷺ لعن لهم ، وأشار إلى حسن حال البقيّة بترضّيه عليهم ، فلا يكون الترضّي كاشفاً عن وثاقة . نعم ، يكون كاشفاً عن حسن معتقد ، وهذا قد يجعل خبر المترضّي عليه في الحسان ، فتأمّل .

السابع : ما بنى عليه شيخنا التبريزيّ ﷺ من كون أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار من المعاريف الذين هم في غنى عن النصّ على وثاقتهم ؛ لكونهم قد بلغوا من المعروفيّة مكاناً استغنوا فيه عن ذلك .

وقد عرفت منّا غير مرّة عدم تماميّة المبنى ، بل منعه ، فيسقط البناء .

ومع ضعف رواية عبدالرحمن ، فلا مناص من الاستناد لمرسل ابن أبي عمير ؛ لعدم ورود الإشكال الذي منع المصنّف من الاستناد إليه ، كما أنّه يمكن القول

---

(١) الخصال : ٣ ، الحديث ٦ و : ١١ ، الحديث ٣٨ و : ٢٥ ، الحديث ٩٠ ، ٩٢ و : ٤٧ ، الحديث ٥٠ ، و . . .

بأنّ خبر عبدالرحمن مجبور بعمل المشهور، فتأمّل.

قوله **١٢**: «**وأمّا التقييد بإتمام الذكر، فلما تقدّم**... إلخ».

قد عرفت أنّه يعتبر في صحّة الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع أن يكون بعد إكمال ذكر السجدة الأخيرة، فلو حصل الشكّ قبل ذلك كان مبطلاً، والسرّ في ذلك ما تقدّم[١] من أنّ الإحراز لا يكون إلّا بذلك.

قوله **١٣**: «**وأمّا حكم الشاكّ بين الأربع والخمس بعد ذكر السجدة الأخيرة، فلا يمكن استفادته**... إلخ».

إذا شكّ المصلّي أثناء صلاته بين الأربع والخمس بعد إكمال ذكر السجدة الأخيرة بنى على الأربع، وأتمّ صلاته، وأتى بسجدتي السهو. هذا هو المشهور، وخالف في ذلك الشيخ ﷺ في **الخلاف**، فادّعى بطلان الصلاة[٢]، وقال الصدوق ﷺ في **المقنع** بوجوب صلاة ركعتين جالساً بعد السلام[٣].

وقد يتمسّك لمختار الصدوق ﷺ بمضمر زيد الشحّام، قال: «سألته عن رجل صلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: **إِنِ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ صَلّىٰ خَمْساً أَوْ سِتّاً فَلْيُعِدْ، وَإِنْ كَانَ لَا يَدْرِي أَ زَادَ أَمْ نَقَصَ، فَلْيُكَبِّرْ وَهُوَ جَالِسٌ، ثُمَّ لْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ، ثُمَّ يَتَشَهَّدُ**»[٤]، فإنّ المورد يدخل تحت عنوان (لا يدري أزاد بأنّه صلّى خمساً)، وقد عرفت أنّ وظيفته الإتيان بصلاة ركعتين من جلوس.

ويمنع الاستناد إليها ضعفها السنديّ، فمضافاً لكونها مضمرة، وإن كان المضمر

---

(١) تقدّم ذلك في الفرع العاشر من هذه الفروع.

(٢) الخلاف: ١: ٤٥١، مسألة ١٩٦.

(٣) المقنع: ١٠٣.

(٤) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥.

هو زيد الشحّام، والذي يمكن البناء على حجّيّة مضمراته بوجه من الوجوه المتقدّمة، إلّا أنّ وجود ابن جميلة ـ وهو المفضّل بن صالح ـ مانع من الاستناد إليها على أنّ الدلالة ليست واضحة في مدّعاه، كما هو واضح.

ولا مستند لما اختاره الشيخ الطوسيّ رحمه الله في كتابه **الخلاف**.

وربّما قيل: أنّ مقتضى موثّقة عمّار المتقدّمة[١]، والتي جاء فيها: «**مَتىٰ مَا شَكَكْتَ فَخُذْ بِالْأَكْثَرِ**»[٢] يقتضي البناء على الأكثر، وهذا يعني الحكم ببطلان الصلاة؛ لأنّه سوف يبنى على أنّه صلّى خمس ركعات.

ويمنع من الاستناد إليها لزوم ذلك بطلان الصلاة؛ إذ مقتضاه الالتزام بكونه قد صلّى خمساً، وهذا يعني زيادة ركعة في الصلاة الموجب لبطلانها، والمفروض أنّ الغاية من البناء على الأكثر في الشكوك هو تصحيح الصلاة وليس إبطالها.

نعم، يستدلّ لمختار المشهور بصحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[٣]. ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً. وكذا صحيح عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي أَرْبَعاً صَلَّيْتَ أَمْ خَمْساً فَاسْجُدْ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ بَعْدَ تَسْلِيمِكَ، سَلِّمْ بَعْدَهُمَا**»[٤].

وأمّا التقييد بأن يكون ذلك بعد ذكر السجدة الأخيرة، مستفاد من قوله عليه السلام: «**صَلَّيْتَ**» فإنّه فعل ماضٍ، فيدلّ على الإشارة إلى الركعة التي أكملتها، فيكون الشكّ الحاصل عند المصلّي بعدما تحقّق منه إكمال الركعة التي في يده، وشكّ أنّها الرابعة أو الخامسة، ولا يتحقّق إكمال الركعة إلّا بإكمال ذكر السجدة الثانية.

---

(١) تقدّمت في الفرع الأوّل من هذه الفروع.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: ٨: ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

قوله ١٤ : « **وأمّا الحكم على الشاكّ بين الأربع والخمس حالة القيام بما تقدّم ، فلأنّه مصداق حقيقة** ... إلخ » .

إذا كان الشكّ عند المصلّي بين الأربع والخمس في حال القيام ، وجب عليه أن يهدم قيامه ، وأخذ حكم الشاكّ بين الثلاث والأربع ، فيبني على الأربع ، ويتمّ صلاته ، ثمّ يحتاط بركعة من قيام ، أو ركعتين من جلوس . وهذا هو المشهور بينهم ، وهو من الشكوك غير المنصوصة .

وقد استدلّ له المصنّف (وفّقه الله) بصحيح الحلبيّ المذكور في المتن[1] ، فإنّ مقتضى كون الشكّ حاصلاً حال القيام فلن يصدق عليه أنّه شكّ بين الأربع والخمس ؛ لأنّ المفهوم من لفظة « صلّى » تحقّق الإكمال منه والانتهاء ، والمفروض أنّ المصلّي لا زال واقعاً بعد لم ينته ، فلا يصدق عليه أنّه قد أكمل الرابعة ، أو أكمل الخامسة . نعم ، الذي يصدق في حقّه أنّه قد أكمل الثالثة ، وأنّ التي في يده هي الرابعة ، أو أنّه قد أكمل الرابعة ، وأنّ التي في يده هي الخامسة ، وعندها سيرجع شكّه إلى الشكّ بين الثالثة والرابعة ، وهذا يستوجب منه أن يبني على الأربع ، فيقوم بهدم القيام ويجلس ، ويتشهّد ، ويسلّم ، ثمّ يأتي بسجدتي السهو .

إن قلت : إذا كان الشكّ سوف يرجع للشكّ بين الثلاث والأربع ، فيلزمه أن يأتي بالركعة من قيام احتياطاً لاحتمال الركعة الناقصة ، كما هو الحال لو كان شكّه بين الثلاث والأربع .

قلت : إنّ المفروض أنّه جازم في المقام بإكمال الركعة الرابعة لبنائه على تحقّقها ، وهذا ينفي حاجته للإتيان بركعة الاحتياط من أجل إكمال النقص الحاصل في الصلاة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٧ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٥ .

نعم ، يعتبر في إمكانيّة تصحيح الصلاة في هذه الحالة من الشكّ عدم دخوله في الركوع ، فلو دخل فيه ، كان ذلك موجباً لبطلان الصلاة ؛ لأنّه سوف يستوجب زيادة ركن ؛ لأنّه قد بنى على أنّ الركعة السابقة هي الركعة الرابعة ، وتكون هذه الخامسة ، ومنه يتّضح أنّ المقصود من قولهم : حال القيام يعني ما قبل الدخول في الركوع .

ولا يضرّ بصحّة الصلاة وجود الزيادة غير الركنيّة ، بمقتضى جريان قاعدة (لا تعاد) لدخولها في عقد المستثنى منه .

٢- صلاة المسافر

صلاة المسافر

قوله ١ : « **أمّا لزوم القصر في السفر وعدم التخيير بينه وبين الإتمام ـ كما هو لدى العامّة** ... إلخ » ..

لا يخفى أنّ الواجب على كلّ مكلّف بحسب الأدلّة هو الإتيان بالصلوات الرباعيّة تامّة ، من دون فرق بين السفر والحضر . إلّا أنّه لمّا دلّ الدليل على أنّ المسافر وظيفته في السفر هي القصر في صلاته الرباعيّة ، رفعنا اليد عن هذا الحكم الأوّليّ ، والدليل الدالّ على ذلك مجموعة من النصوص فقد روى الفضيل بن يسار ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ـ في حديث ـ : **إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعاتٍ ، فَأَضافَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ ، وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً ، فَصارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلّا فِي سَفَرٍ ، وَأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَها قائِمَةً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ ، فَأَجازَ اللهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ ، فَصارَتِ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً ، ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله النَّوافِلَ أَرْبَعاً وَثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ ، فَأَجازَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ ، وَالْفَرِيضَةُ وَالنّافِلَةُ إِحْدىٰ وَخَمْسُونَ رَكْعَةً ، مِنْها رَكْعَتانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جالِساً تُعَدُّ بِرَكْعَةٍ مَكانَ الْوَتْرِ.**

إلى أن قال : **وَلَمْ يُرَخِّصْ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله لِأَحَدٍ تَقْصِيرَ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ضَمَّهُما إِلىٰ ما فَرَضَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ، بَلْ أَلْزَمَهُمْ ذَلِكَ إِلْزاماً واجِباً ، وَلَمْ يُرَخِّصْ لِأَحَدٍ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِلّا لِلْمُسافِرِ ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُرَخِّصَ ما لَمْ يُرَخِّصْهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله ، فَوافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللهِ أَمْرَ اللهِ ، وَنَهْيُهُ نَهْيَ اللهِ ، وَوَجَبَ عَلَى الْعِبادِ التَّسْلِيمُ لَهُ كَالتَّسْلِيمِ لِلّهِ** »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٤٥ ، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث ٢ .

وغير ذلك من النصوص الموافقة لنفس المضمون.

وكيفما كان، فقد اتّفق المسلمون في الجملة على وجوب القصر على المسافر متى استجمع مجموعة من الشروط سوف نأتي على ذكرها تبعاً للمصنّف (حفظه الله).

نعم، وقع الخلاف بينهم في أنّ القصر عزيمة أم رخصة؟ فذهبت الإماميّة (أعلى الله كلمتهم، وأنار برهانهم) على أنّه عزيمة، بينما قال أكثر العامّة على أنّه رخصة، ووافقنا منهم أبو حنيفة، حيث ذهب لكونه عزيمة.

ومنشأ الخلاف بين الفريقين يعود لما هو المستفاد من الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾[1]؛ إذ ادّعى العامّة دلالتها على الرخصة، وقرّبوا الاستدلال بها ـ كما ورد في كلام غير واحد منهم ـ بأنّ قوله: ﴿**فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ**﴾ ظاهر في الرخصة؛ لأنّ مفاده هو التخيير بين الصلاة تماماً وبين الصلاة قصراً، حيث أنّ هذا هو الظاهر من لفظ ليس عليكم جناح[2].

وبعبارة أُخرى: إنّ الجناح يعني الإثم ونفيه يفيد الإباحة وعدم الوجوب، فيثبت المطلوب من كون الآية الشريفة تفيد الرخصة لا العزيمة.

وقد أُجيب عن دعوى كون القصر رخصة لا عزيمة بعدة أجوبة:

منها: إنّ نفي الجناح في الآية الشريفة حكم وضعيّ وليس حكماً تكليفيّاً، وهو نظير قولك: «إذا غسلت ثوبك مرّتين، فلا جناح عليك أن تصلّي فيه»، حيث أنّه لا يفيد أنّك مخيّر في الصلاة فيه وعدمه، بمعنى أنّك إن شئت أن تصلّي فيه فصلِّ، وإن لم تشأ فلا تصلِّ فيه، بل لا ريب في لزوم لبسه متى انحصر الساتر

---

(١) النساء ٤: ١٠١.

(٢) لاحظ هذا المعنى في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٥: ٣٥٢.

فيه ، وإلّا لزمت الصلاة عارياً بناءاً على القول بلزوم الصلاة عارياً لمن لم يجد ثوباً طاهراً[١] .

ولا يخفى ما فيه ، حيث أنّ جعل ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ حكماً وضعيّاً لا يوجب نفي الرخصة كما لا يخفى ، والتنظير بما ذكر غريب جدّاً ؛ لأنّ من الواضح أنّ في المثال المذكور قرينة ولو ذهنيّة على عدم التخيير ؛ وذلك لعدم كون المقام كذلك ، حيث لا معنى لأن يقال : بأنّك مخيّر بين أن تصلّي في هذا الثوب وعدمه ؛ لأنّ المنظور إمّا أنّ الثوب قد طهر أو لا . بل إنّ معنى نفي الجناح هنا هو رفع الإثم ، وإثبات الإباحة بمعنى جواز الصلاة فيه .

وبالجملة : إنّ التنظير بالمثال المذكور أشبه بالقياس مع الفارق ، وبالتالي لا يصلح لأن يكون جواباً ، فلاحظ .

هذا ، وقد يقال بأنّ التنظير بالمثال المذكور منصبّ على أصل الصلاة لا على الثوب بمعنى أنّه قد يتصوّر من قول القائل : لا جناح عليك بالصلاة فيه ، هو وجوب الصلاة عليك في هذا الثوب ، لا أنّك مخيّر بين أن تصلّي أو لا تصلّي .

ومن الواضح أنّه حتّى على هذا الاحتمال والتوجيه للمثال المذكور لا يتمّ في إثبات المدّعى ؛ لأنّه سوف يكون بحسب الظهور الأوّليّ دالّ على الترخيص في أصل الصلاة ، وأنّ وجوبها يكون ناشئاً من خلال الأدلّة الخاصّة الدالّة على ذلك لا نفس المورد ، فلاحظ .

ومنها : إنّ الآية الشريفة في مقام رفع توهّم الحظر ؛ ذلك لأنّ المنعقد عليه الأذهان كون الفريضة تصلّى تامّة من دون فرق بين سفر وحظر ، وهو الحكم الأوّليّ ، ومقتضى الأدلّة الأوّليّة أنّه لا فرق في ثبوت التمام بين السفر والحظر ، وهذا يعني أنّ المرتكز في الأذهان كون التقصير في الصلاة يتنافى مع امتثال الأمر الصادر

---

(١) مدارك العروة الوثقى : ١٩ : ١٢ .

بلزوم الإتيان بالصلاة ، فجاءت الآية الشريفة بصيغة ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ كي تنفي توهّم الحظر ، وتشير لكون التقصير أمراً سائغاً له ، وهذا نظير قوله تعالى : ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[1] ؛ إذ ظنّ بعض المسلمين المنع من السعي بينهما لأنّهما كانا أيّام الجاهليّة موضعين لصنمين قد نصبا عليهما ، فجاءت الآية الشريفة كيما تدفع هذا التوهّم وتزيله ، وتشير إلى مطلوبيّة السعي بينهما[2] .

ويلاحظ عليه : بأنّ دعوى المستدلّ هي أنّ نفي الجناح يعني رفع ما كان يتصوّر من الإثم ؛ ذلك لما سمعت من أنّ الجناح في الآية يعني ثبوت الإثم ، وبالتالي نفيه ورفعه يثبت عدمه ، وهذا هو المراد من رفع توهّم الحظر ، بمعنى أن رفع توهّم الحظر يعني رفع الإثم ، وهو يساوق الإباحة لا الوجوب ، وبالتالي لا تكون الآية الشريفة دالّة على أنّ التقصير مأخوذ على نحو العزيمة ، بل دلالتها على الرخصة أوضح .

وبعبارة أُخرى : إنّ عمدة ما تفيده الآية الشريفة هو نفي عدم المشروعيّة ، المعبّر عنه في كلام المجيب برفع توهّم الحظر ، وهذا أجنبيّ عن إثبات المدّعى .

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكر مبنيّ على أنّ الآية الشريفة بصدد بيان حكم الصلاة في السفر ، وأنّها تقصر على نحو الرخصة أو العزيمة .

أمّا لو قيل بأنّ الآية الشريفة ليست في مقام بيان حكم القصر بالنسبة للمسافر ، بل هي بصدد بيان أصل تشريع القصر ، وعليه لن تكون في مقام بيان أنّ القصر بالنسبة إليه مأخوذ على نحو الرخصة ، أم على نحو العزيمة ، بل سوف تكون أجنبيّة عن ذلك .

---

(١) البقرة ٢ : ١٥٨ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٢٠ : ٢ .

ومقتضى ذلك ـ أعني عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة ـ عدم صلوحها لتكون عموماً فوقانيّاً يمكن الرجوع إليه متى أعوزنا الدليل .

هذا ، والإنصاف أنّنا لو كنّا والآية الشريفة لصعب الالتزام بدلالتها على كون التقصير مأخوذاً على نحو العزيمة ، بل ظهوره في الرخصة أوضح ، فلاحظ .

لا يقال بأنّه قد ورد تمسّك الإمام عليه السلام بالآية الشريفة في إثبات كون التقصير بنحو العزيمة لا الرخصة ، وعندها يثبت المطلوب ، فقد جاء في صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم ، قالا : « قلنا لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في الصلاة في السفر ، كيف هي ؟ وكم هي ؟ فقال : **إنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ : ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾**[1] ، **فَصارَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِباً كَوُجُوبِ التَّمامِ في الْحَضَرِ.**

قالا : قلنا : إنّما قال الله تعالى : **﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾** ولم يقل : افعلوا ، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر ؟ فقال عليه السلام : **أَ وَلَيْسَ قَدْ قالَ : ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾. أَ لَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوافَ بِهِما وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ ؛ لِأَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَهُ فِي كِتابِهِ ، وَصَنَعَهُ نَبِيُّهُ صلى الله عليه وآله . وَكَذَا التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ صَنَعَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله ، وَذَكَرَهُ اللهُ فِي كِتابِهِ.**

قالا : قلنا : فمَن صلّى من الصلاة أربعاً ، أيعيد أم لا ؟ قال عليه السلام : **إنْ كانَ قَدْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرُ ، وَفُسِّرَتْ لَهُ ، فَصَلّىٰ أَرْبَعاً أَعادَ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ ، وَلَمْ يَعْلَمْها فَلَا إِعادَةَ عَلَيْهِ. وَالصَّلَوَاتُ كُلُّها فِي السَّفَرِ الْفَرِيضَةُ رَكْعَتانِ كُلُّ صَلَاةٍ إِلّا الْمَغْرِبَ فَإِنَّها ثَلَاثٌ لَيْسَ فِيهَا تَقْصِيرٌ ، تَرَكَهَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ ثَلَاثَ رَكَعاتٍ** »[2] .

---

(١) النساء : ٤ : ١٠١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٤٣٥ ، الحديث ١٢٦٥ . وسائل الشيعة : ٨ : ٥١٨ ، الباب ٢٢ »

ولا يخفى أنّ هذا ليس من الاستدلال بالسنّة ، بل هو من الاستدلال بالكتاب ؛ ضرورة أنّ تمسّك الإمام عليه السلام بالآية الشريفة في إثبات المدّعى يثبت ما ذكرنا .

فإنّه يقال : إن الظاهر أنّه عليه السلام لم يرد إثبات وجوب التقصير بالآية الشريفة ، كما هو الظاهر أيضاً من آية السعي بين الصفا والمروة ، بل عمدة ما أراده عليه السلام الإشارة لدلالتها على أصل التشريع والجواز ، بمعنى عدم المنافاة للوجوب . نعم ، يستفاد الوجوب حينئذٍ من فعل النبيّ صلى الله عليه وآله كما تضمّنت ذلك الصحيحة .

نعم ، يمكننا إثبات ما ذهبت إليه الإماميّة من كون التقصير في السفر عزيمة من خلال أدلّة أُخرى غير القرآن الكريم ، كالنصوص الواردة من الفريقين ، بل إنّ الحكم من الضروريّات التي لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليه .

ثمّ إنّ ما ذكر كلّه مبنيّ على دلالة الآية الشريفة على التقصير بالنسبة للمسافر ، ولو بنحو التشريع لا بالإشارة إلى الوجوب أو التخيير كما هو مقتضى الخلاف الذي عرفت . بمعنى أنّ الآية الشريفة دالّة على موضوعين يشتركان في حكم واحد ، والموضوعان هما :

الأوّل : صلاة المسافر .

الثاني : صلاة الخوف ، أو صلاة المطاردة .

وهذا يبتني على أنّ القصر في الآية ، وهو قوله تعالى : ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ متعلّق تارة بالكمّيّة ، وهو يشير إلى صلاة المسافر ، وأُخرى بالكيفيّة ، وهو يشير إلى صلاة الخوف .

وبعبارة أُخرى : إنّ المستفاد من الآية الشريفة بناءاً على هذا الاحتمال استقلاليّة

« من أبواب صلاة المسافر ، قطعة من الحديث ٢ .

كلّ من السفر والخوف عن الآخر في ترتّب الحكم الذي هو التقصير عليه .

لكنّ بعض الأعاظم قدس سره ادّعى دلالتها على حكم صلاة الخوف ، ولا ربط لها بحكم صلاة المسافر من قريب أو بعيد ، بمعنى أنّها تشتمل على موضوع واحد ، وليست مشتملة على موضوعين مختلفين يتّفقان في حكم واحد ، قال رحمه الله : « إنّ الآية الشريفة ليست ناظرة إلى مشروعيّة التقصير في السفر ، فضلاً عن تصوّر دلالتها على كونه واجباً وليس رخصة ، بل هي ناظرة إلى صلاة الخوف والمطاردة ، ويشهد لما ذكرناه أمران :

الأوّل : التقييد الوارد في الآية الشريفة ، وهو قوله تعالى : ﴿**إِنْ خِفْتُمْ**﴾، حيث لا ريب في أنّ هذا قيد متعلّق بالموضوع ودخيل في الحكم ، وهذا يعني أنّ المستفاد من الآية هو أنّ التقصير مقيّد بأمرين :

أوّلهما : الضرب في الأرض .

ثانيهما : الخوف .

الثاني : الآية التالية لهذه الآية ، والمتعرّضة لبيان كيفيّة صلاة الخوف ، قال تعالى : ﴿**وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُم مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَيْلَةً وَاحِدَةً**﴾[1] .

وبناءاً على هذا سوف يكون الضرب في الأرض الوارد في مطلع الآية محلّ البحث ناظراً إلى الضرب إلى القتال والحركة نحو العدوّ ، ولا ربط له بالضرب لأجل السفر ، وعليه تكون أجنبيّة عن مقامنا بالكلّيّة »[2] .

---

(١) النساء ٤ : ١٠٢ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٨ : ٨ .

وكلا الأمرين لا يصلحان لإثبات مدّعاه، أمّا الأمر الثاني، فإنّه يبتني على إحراز أنّ الآية الثانية قد نزلت مباشرة مع الآية الأُولى، وفي سياق واحد بحيث يحرز أنّ الموضوع في كليهما واحد، وبالتالي تصلح للقرينيّة على الآية الأُولى.

أمّا لو لم يحرز ذلك، فلا ريب في عدم صلوحها للقرينيّة حينئذٍ، وإحراز وحدة النزول تحتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام، وبالتالي لن يصلح هذا الأمر لإثبات المدّعى.

وأمّا الأمر الأوّل، فربّما أشكل على ما أفاده ﷺ فيه بأنّ لازم ما ذكره أنّه لا تشرّع صلاة الخوف إلّا في حال السفر، بمقتضى التقييد الوارد في الآية الشريفة المستفاد من الشرط، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، مع أنّ الثابت فقهيّاً أنّ صلاة الخوف تشرّع في السفر والحضر.

ومن الواضح ضعف هذا الإيراد؛ ذلك لأنّه يمكنه الجواب بكون الآية الشريفة عامّة من هذه الناحية، تقبل التخصيص بالسنّة، وبالتالي يلتزم بمشروعيّة صلاة الخوف في الحضر كمشروعيّتها في السفر.

على أنّه يمكن الجواب ثانياً، بأنّ ذكر السفر في الآية، ليس على نحو العلّة التامّة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، وإن ورد ذكره على نحو الفرد الغالب، بحكم الحالة العامّة التي كان عليها المسلمون وقت التشريع من أنّ الحروب كانت تحتاج سفراً.

هذا، وقد يدفع الأمر الأوّل من كلامه ﷺ بأنّ التقييد بالخوف ليس على نحو العلّة التامّة للحكم، التي يدور الحكم مدارها، بمعنى أنّ الشرط هنا ممّا لا مفهوم له، لأنّه قد اختلّ أحد شرائط جريانه، وهو كون المقام علّة تامّة منحصرة فيه، بل الظاهر أنّ الشرط هنا ناظر إلى بيان الواقع، والإشارة حالة من الحالات الغالبة التي كانت موجودة في بدء تشريع الأحكام الإسلاميّة، وما كان عليه المسلمون في ذلك الزمان من الخوف والأخطار في الأسفار، فتأمّل.

وبالجملة: لا يبعد القول بكون الآية الشريفة ناظرة إلى حكم صلاة المسافر، وليست ناظرة إلى بيان حكم صلاة المطاردة والخوف.

نعم، لا مانع من البناء على دلالتها على كلا الأمرين، فعندها تكون مشيرة إلى موضوعين مستقلّين كما سبقت الإشارة إليه.

إشكال ودفع:

هذا، وبناءاً على تماميّة دلالة الآية الشريفة على حكم صلاة القصر ولو تشريعاً، فقد يقال بمنع دلالتها اليوم؛ وذلك بدعوى عدم ثبوت إطلاق فيها، ويمكن تقريب عدمه بأحد وجهين:

الأوّل: أن يقال: إنّ التقصير المستفاد حكمه من الآية الشريفة قد قيّد فيها بصورة الخوف، والضرب في الأرض، الملازم عادة لوجود المشقّة؛ إذ لا يذهب عليك أنّ وسائل النقل والانتقال التي كانت في تلك العصور كانت بدائية جدّاً، حيث كانت عبارة عن الجمال والبغال والحمير، ولا ريب في أنّ السفر بها يسبّب معاناة كبيرة جدّاً ومشقّة عظمى، أمّا اليوم فلمّا كانت وسائل الانتقال مريحة وآمنة، ولا يوجد في البين خوف، فلا معنى لتشريع القصر.

وبعبارة موجزة: إنّ منشأ التشريع يعود للمنّة على العباد، والتسهيل عليهم من باب الرأفة بحالهم ليس إلّا، وهم اليوم ليسوا بحاجة إلى ذلك.

الثاني: التمسّك بدخالة الزمان والمكان في الظهور المستفاد من الحكم، حيث لا ريب بأنّ الظرف الزمانيّ الذي صدرت فيه النصوص كان ظرفاً صعباً، استدعى وجود هذه الرخصة من الشارع المقدّس في تخفيف التكليف، وعليه لن يكون الحكم شاملاً لنا اليوم؛ لوجود الاختلاف فيما بيننا وبين ذلك الظرف، وبالتالي لا مجال لإثبات الحكم الثابت هناك لنا، بسبب اختلاف الظروف الموضوعيّة بين المقامين، وهذا يكون مانعاً من انعقاد إطلاق في المقام؛ لأنّه يكون بمثابة القرينة المانعة منه.

وكلا التقريبين ممنوعان يمكن الجواب عنهما ، حيث أنّ أخذ قيديّة الخوف في الحكم كما عرفت ليست على نحو العلّة التامّة ، وإنّما خرجت على نحو الأمر الغالب ، وبالتالي لا تصلح لمنع انعقاد الإطلاق المتصوّر في المقام .

ثانياً : إنّ الوارد في الآية الشريفة هو الضرب في الأرض ، وهو يتحقّق بأيّ نوع من أنواع السفر ، سواء كان سفراً مريحاً أم كان سفراً شاقّاً .

ثالثاً : لو سلّمنا بأنّه يعتبر وجود المشقّة في تحقّق السفر كيما يقال بتعلّق الحكم بالقصر ، إلّا أنّنا نقول بأنّ المعتبر ليس المشقّة الشخصيّة وإنّما هو المشقّة النوعيّة .

على أنّ جميع ما علّق السفر على المشقّة كلّه مأخوذ على نحو الحكمة لا العلّة ، فلاحظ .

هذا كلّه في التقريب الأوّل ، وأمّا التقريب الثاني ، فيكفي لردّه أنّه لا يوجد في النصوص ما يشير من قريب أو بعيد إلى اختصاص الحكم المذكور بذلك الزمان ، بمعنى أنّه لم نجد قرينة واضحة على كون الحكم المذكور مختصّاً بتلك الفترة الزمنيّة ، بل المستفاد من غير واحد من النصوص أنّ التقصير في السفر منّة من الله (سبحانه وتعالى) على العباد ، ومن الواضح أنّ هذه المنّة لا تختصّ بجيل دون جيل ، فلاحظ .

مقتضى الأصل عند الشكّ بين الأصل والتمام :

إذا شكّ المكلّف في تحقّق عنوان السفر منه ، إمّا لشكّه في قطع المسافة المعتبرة ، أو لشكّه في استجماعه للشروط المعتبرة في تحقّق التقصير ، فما هو المرجع حينئذٍ في هذا الشكّ ، هل هو أصالة التمام أم هو أصالة التقصير .

وبعبارة أُخرى : ما هو مقتضى الأصل عند الشكّ في تحقّق موجب التقصير من عدمه ، هل هو التقصير أم هو التمام ؟

قد عرفت فيما تقدّم أنّ الوظيفة الأوّليّة للمكلّف هي الإتيان بالصلاة تامّة ،

بمقتضى النصوص المعصوميّة، بل بمقتضى القرآن الكريم، حيث أنّ المستفاد من ضمّ قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً**﴾[1] إلى قوله تعالى: ﴿**فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاَةِ**﴾ أنّ المأمور به هو أكثر من ركعتين، وإلّا لما صحّ أن يقال بإمكانيّة التقصير فيها؛ لأنّه لو كان المأمور به ركعتين لم يصحّ التقصير فيهما، فلاحظ.

والحاصل: الوظيفة الأوّليّة للمكلّفين هي التمام كما عرفت ذلك سابقاً، وقد خصّص هذا العموم بقوله تعالى: ﴿**فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاَةِ**﴾، وعلى هذا يكون الأصل عند الشكّ في تحقّق موجب التقصير هو التمام، بمعنى أنّه لو شككنا، فلا ريب سوف يكون المرجع هو أصالة التمام.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه في المقام مبنيّ على أنّ الموضوع في حكم الصلاة، ليس الحاضر، بل الموضوع فيها هو المكلّف، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ لزوم الصلاة التامّة، لا يفرّق فيها بحسب الوظيفة الأوّليّة بين المسافر والحاضر، إلّا أنّه لمّا جاء عنوان السفر ثبت التقصير، وعلى هذا يكون الموضوع في التمام هو المكلّف، والموضوع في التقصير هو المسافر، ولذا متى شككنا في وظيفة شخص أنّها القصر أم لا، سوف يكون شكّنا في انطباق عنوان المسافر عليه، وما لم ينطبق عليه هذا العنوان، فذاك يعني دخوله تحت العامّ؛ لأنّ الفرض أنّ الذي خرج من تحت العموم هو المكلّف المسافر، وعند الشكّ في تحقّق القيد المذكور فيه، نستصحب عدم ثبوته له.

نعم، لو كان الموضوع في وجوب التمام هو الحاضر، والموضوع في وجوب القصر هو المسافر، وشككنا في تحقّق موجبات التقصير لفرد ما، فما هو مقتضى الأصل حينئذٍ؟

---

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

قد يتصوّر أنّ مقتضى الأصل هو التمام ؛ تمسّكاً بالاستصحاب كما ذكرنا سابقاً .

لكنّه ليس كما ينبغي ، كما أشار لذلك بعض الأعلام قدس سره[1] ، والوجه في ذلك واضح ؛ ضرورة أنّ الموضوع لوجوب التمام هو الحاضر ، ولا ريب في أنّ المقام من موارد الشكّ في انطباق عنوان المسافر عليه ، كما أنّه مورد شكّ في انطباق عنوان الحاضر له ، ومع الشكّ فيه لا مجال لانطباق الحكم عليه ؛ لكون الحكم يدور مدار إحراز موضوعه ، ولمّا لم يكن الموضوع محرزاً ، فلا ريب أنّه لن ينطبق عليه الحكم .

وقد عرفت أنّ التمام مقيّد بانطباق عنوان الحاضر ، وهو غير متحقّق في المقام ، كما أنّ القصر مقيّد بانطباق عنوان المسافر ، وهو غير محرز أيضاً ، فلمّا لم ينطبق عليه أحد العنوانين لعدم إحراز موضوعيهما ، فلا ريب في أنّ وظيفته سوف تكون حينئذٍ هي الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام ، بسبب العلم الإجماليّ له بتوجّه تكليف له بالصلاة ، وهو مردّد بين كونها صلاة مقصورة أو صلاة تامّة ، ولمّا كان هذا العلم الإجماليّ منجّزاً ، فإنّه يقتضي الاحتياط ، كما ذكرنا .

قوله **٢** : « **وأمّا أنّ القصر يختصّ بالرباعيّة وبحذف ركعتين ، فهو من الضروريّات أيضاً** ...الخ ..

يتعرّض المصنّف (دام ظلّه) إلى أمرين :

الأوّل : إنّ القصر لا يكون إلّا في خصوص الصلوات الرباعيّة ، وهذا يعني أنّه لا قصر في صلاتي الصبح والمغرب .

الثاني : إنّ معنى التقصير عبارة عن إسقاط الركعتين الأخيرتين من كلّ صلاة مقصورة .

---

(١) محاضرات في فقه الإماميّة : ٤ .

هذا ، ولا خلاف ولا إشكال بين فقهاء المسلمين في ما ذكره في الأمرين .

ويمكن الاستدلال له بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «**الصَّلَاةُ فِي السَّفَرِ رَكْعَتانِ ، لَيْسَ قَبْلَهُما وَلَا بَعْدَهُما شَيْءٌ إِلّا الْمَغْرِبَ ثَلَاثٌ**»(١) .

ومن الواضح دلالتها على أنّ القصر يكون بإسقاط الأخيرتين من خلال الصلاة الرباعيّة ؛ إذ أنّه عليه السلام نصّ على أنّ المغرب لا قصر فيها .

هذا ، وقد تمسّك بعض الأساطين قدس سره ـ وتبعه بعض الأعاظم رحمه الله ـ في إثبات مفهوم القصر المشار له في المتن بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : **عَشْرُ رَكَعاتٍ : رَكْعَتانِ مِنَ الظُّهْرِ ، وَرَكْعَتانِ مِنَ الْعَصْرِ ، وَرَكْعَتا الصُّبْحِ ، وَرَكْعَتا الْمَغْرِبِ ، وَرَكْعَتا الْعِشاءِ الْآخِرَةِ ، لَا يَجُوزُ الْوَهْمُ فِيهِنَّ** ـ إلى أن قال ـ : **فَرَضَها اللهُ عَزَّ وَجَلَّ** ـ إلى أن قال ـ : **فَزادَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله فِي صَلَاةِ الْمُقِيمِ غَيْرِ الْمُسافِرِ رَكْعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشاءِ الْآخِرَةِ ، وَرَكْعَةً فِي الْمَغْرِبِ لِلْمُقِيمِ وَالْمُسافِرِ**»(٢) .

حيث أنّ المستفاد منها أنّ هناك تشريعاً أوّليّاً صدر من الباري (سبحانه وتعالى) لا يطاله النقص ، وتشريعاً صدر من النبيّ صلى الله عليه وآله ، وهو الذي يسقط في صلاة المسافر ، وليس كلّ ما أضافه صلى الله عليه وآله ، بل خصوص ما كان في الصلوات الرباعيّة .

وبعبارة أُخرى : إنّ الفرض الأوّليّ وهو ما كان صادراً من الباري سبحانه يبقى على حاله ، وما يكون قابلاً للترك هو الفرض الثاني الصادر من النبيّ صلى الله عليه وآله ، وبشرط كونه في صلاة رباعيّة لا مطلقاً(٣) .

ولا يخفى أنّها غير دالّة على أنّ التقصير يكون من خلال إسقاط الأخيرتين لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة ، بل هي في مقام بيان من جهة أُخرى ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٥٠٥ ، الباب ١٦ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٤ : ٤٩ ، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ١٢ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٨ : ٤ . موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٢٠ : ٣ .

وهي ما يجري الوهم فيه ، وما لا يجري فيه الوهم ، فلاحظ .

قوله **٣** : « **وأمّا اشتراط القصر بقصد قطع مسافة معيّنة ، فهو ممّا لا خلاف فيه بيننا** ... إلخ » .

لم يتعرّض المصنّف (دام عطاؤه) إلى شرطيّة قطع المسافة ، وكأنّ ذلك مبنيّ منه على أنّه من الأُمور المفروغ عنها . نعم ، أشار إلى مقدارها وأنّه ثمانية فراسخ ، ما سيجيء التعرّض لذلك إن شاء الله تعالى ، ولا بأس بالإشارة إلى ذلك بنحو موجز ، فنقول : وقع الاتّفاق بين المسلمين في اعتبار قطع المسافة في تحقّق مسوّغ القصر في الصلوات الرباعيّة ، ولم يعرف خلاف في ذلك إلّا من داود الظاهريّ ، ومَن وافقه من الظاهريّين ، حيث اكتفوا بمجرّد الضرب في الأرض وصدق مفهوم السفر ومسمّاه .

نعم ، اختلفوا في مقدارها ، فالمعروف بين العامّة عدم الاكتفاء بثمانية فراسخ ، أمّا فقهاء الإماميّة فهم متّفقون على كفاية ثمانية فراسخ ، وهي أربعة وعشرون ميلاً ممتدّة . نعم ، بينهم كلام في التلفيق نأتي عليه إن شاء الله عند تعرّض المصنّف رحمه الله له .

وعلى أيّ حال ، فما هو الملاك في تحقّق موضوع السفر الذي هو موضوع الحكم الشرعيّ بلزوم التقصير ؟ هناك محتملان :

أوّلهما : أن يكون ملاك السفر ومحقّقه هو مجرّد البعد عن الوطن ، ويكون التحديد الوارد في النصوص بيان لهذا الملاك ، ولا دخل للمدّة الزمنيّة في تحقّقه ، فمتى تحقّق ذلك ـ بمعنى صدق عليه أنّه قد ابتعد عن وطنه ـ حكم عليه حينئذٍ بالمسافر ، وبالتالي وجب عليه أن يصلّي قصراً ؛ لتحقّق موضوع الحكم الشرعيّ ، وإن كان ذلك في ساعة أو في أكثر من ذلك .

إلّا أنّ هذا الوجه ممّا لا يمكن القبول به والالتزام بمفاده ؛ ذلك لكونه مخالفاً

لما عليه فتوى الأصحاب ؛ إذ أنّهم يفتون بلزوم القصر على مَن خرج في حركة دائريّة حول وطنه وقطع فيها مسافة ثمانية فراسخ ، مع أنّه لا يصدق عليه عرفاً أنّه قد ابتعد عن وطنه إلّا بمقدار الفرسخ أو ربّما الفرسخين .

ثانيهما : أن يكون ملاك السفر موضوع عرفيّ تدخّل الشارع المقدّس فيه ، بأن أضاف له قيداً ، فيقال : إنّ معنى السفر عرفاً هو السير في الأرض ، إلّا أنّ الشارع لم يرتض كونه مطلق السير والضرب في الأرض ، فقام بتحديده بكونه السير في الأرض بقطع مسافة مقدّرة بثمانية فراسخ أو ببياض يوم .

وعلى هذا يكون تحديد المسافة بكونها ثمانية فراسخ بياناً لتحديد المسافة التي إن شاء قطعها في بياض يوم .

ولا يخفى أنّه لو جعل الملاك هو هذا المحتمل ، فإنّه لن يرد عليه النقض السابق على الملاك الأوّل .

بعد هذا نعود لما ذكره المصنّف (زاد الله في موفّقيّته) فنقول : يعتبر في تحقّق الموجب للتقصير قصد قطع المسافة المقرّرة ليتحقّق موضوع القصر وهي ثمانية فراسخ ، فلو لم يكن قاصداً قطعها منذ البداية ، فإنّه لا يتحقّق موجب التقصير ، مثلاً : لو خرج يطلب ضالّة فلم يكن قاصداً قطع المسافة ، وبعدما وصل إلى مقصده أُخبر أنّها في مكان آخر فقصده ، وهكذا حتّى يبلغ ما قطعه مقدار المسافة الشرعيّة ، فهل يسوغ له التقصير أم لا ؟

لا ريب في أنّ الإجابة سوف تكون بالنفي ؛ ضرورة أنّه لم يكن قاصداً المسافة فلا يتحقّق موجب التقصير حينئذٍ .

وكيفما كان ، فقد ذكر صاحب **الجواهر** ﷺ أنّ على اعتبار هذا الشرط الإجماع بقسميه المحصّل والمنقول[1] .

---

(١) جواهر الكلام : ١٤ : ٣٨١ .

وقد نقل الإجماع في المسألة أيضاً العلّامة ﷺ في كتابه **منتهى المطلب**، وكذا السيّد صاحب **مدارك الأحكام**، وكالسيّد صاحب **الرياض**[١].

وكيفما كان فقد ذكر بعض الأعاظم ﷺ أنّ المحتملات في المقام ثلاثة:

أوّلها: أن يكون المدار في ثبوت الحكم بالتقصير على مجرّد قطع المسافة الشرعيّة في الخارج، فمتى تحقّق ذلك خارجاً كان ذلك موجباً للبناء على التقصير، من دون مدخليّة للقصد من قريب أو بعيد، ولذا حتّى لو لم يتحقّق منه القصد في الخارج، لا يضرّ ذلك في التقصير ما دام قد تحقّق منه القطع للمسافة الشرعيّة.

ثانيها: أن يكون المدار على القصد، من دون مدخليّة لقطع المسافة خارجاً، بمعنى أنّه متى كان قاصداً قطع المسافة، كانت وظيفته التقصير حتّى لو لم يقطع المسافة في الخارج. وهذا مثل قصد الإقامة، فكما أنّ المكلّف بمجرّد قصده للإقامة يتعيّن عليه التقصير حتّى لو لم يتحقّق منه بعدُ إقامة عشرة أيّام، فمقامنا من هذا القبيل.

ثالثها: أن يكون المدار على مجموع الأمرين، بحيث أنّ المطلوب منه الإتيان بكلا الأمرين، فللقصد مدخليّة، كما أنّ لقطع المسافة خارجاً مدخليّة أيضاً، فما لم يتحقّق منه الأمران معاً لا يقال بأنّ وظيفته حينئذٍ هي التقصير[٢].

ولا يخفى أنّ ظاهر المحتمل الأوّل الوارد في كلامه ﷺ بعيد عن النصوص، كون السفر وما شابهه من الألفاظ لم يؤخذ في هيئتها ولا في مادّتها القصد، فلا يتقوّم وجود كلمة (سافر) أو كلمة (ذهب) أو كلمة (سار) بالقصد، بل إنّ هذه الألفاظ يدور وجودها مدار تحقّق الفعل خارجاً، وعلى هذا لو كنّا ومقتضى ظواهر الألفاظ

---

(١) منتهى المطلب: ١: ٣٩٠ شرائط صلاة المسافر. مدارك الأحكام: ٤: ٤٣٩. رياض المسائل: ٤: ٤١١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ٥٣.

كان مقتضى ذلك هو الالتزام بعدم مدخليّة القصد ، ولعلّ هذا ما أشار له ﷺ بقوله : « إنّ مقتضى الجمود على ظواهر الألفاظ الواردة في النصوص ، هو البناء على المحتمل الأوّل »[١] .

من هنا صار القول باعتبار القصد بحاجة إلى دليل من الخارج ما دام أنّه لا يظهر لا من المادّة ولا من الهيئة للألفاظ المذكورة ، ولذا ذكر غير واحد من الأصحاب أنّه يستفاد ذلك من الدليل .

وقد يقال بالمحتمل الثاني ؛ وذلك تمسّكاً بمقتضى صحيحة زرارة قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلّوا ، وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ، ما يصنع بالصلاة التي كان صلّاها ركعتين ؟ قال : **تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَلَا يُعِيدُ** »[٢] .

إذ أنّها ظاهرة في كفاية القصد ، فيكون المقام مثل الإقامة ، فكما أنّه يكفي فيها العزم على الإقامة ، فيسوغ له التمام حتّى لو لم تنتهِ الأيّام العشرة بعدُ ، فكذلك المقام أيضاً ، ويتّضح هذا من خلال حكمه عليه السلام بأنّ وظيفته القصر بمجرّد عزمه وإرادته السفر ، مع أنّه بعدُ لم يبلغ ما قطعه ثمانية فراسخ .

والإنصاف تماميّة ما ذكر لولا وجود المعارضة له ؛ إذ أنّ هذه الصحيحة يعارضها صحيحة أبي ولّاد ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّي كنت خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن هبيرة ، وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخاً في الماء ، فسرت يومي ذلك أُقصر الصلاة ، ثمّ بدا لي في الليل الرجوع إلى الكوفة ، فلم أدر أُصلي في رجوعي بتقصير أم بتمام ؟ وكيف كان ينبغي أن أصنع ؟ فقال : **إِنْ كُنْتَ سِرْتَ فِي يَوْمِكَ الَّذِي خَرَجْتَ فِيهِ بَرِيداً كَانَ عَلَيْكَ حِينَ رَجَعْتَ أَنْ**

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٨ : ٥٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٥٢٢ ، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١ .

تُصَلِّيَ بِالتَّقْصِيرِ؛ لِأَنَّكَ كُنْتَ مُسافِراً إِلىٰ أَنْ تَصِيرَ إِلىٰ مَنْزِلِكَ.

قال: **وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَسِرْ فِي يَوْمِكَ الَّذِي خَرَجْتَ فِيهِ بَرِيداً فَإِنَّ عَلَيْكَ أَنْ تَقْضِيَ كُلَّ صَلَاةٍ صَلَّيْتَها فِي يَوْمِكَ ذَلِكَ بِالتَّقْصِيرِ بِتَمامٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَؤُمَّ مِنْ مَكانِكَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّكَ لَمْ تَبْلُغِ الْمَوْضِعَ الَّذِي يَجُوزُ فِيهِ التَّقْصِيرُ حَتّىٰ رَجَعْتَ، فَوَجَبَ عَلَيْكَ قَضاءُ ما قَصَّرْتَ، وَعَلَيْكَ إِذَا رَجَعْتَ أَنْ تُتِمَّ الصَّلَاةَ حَتّىٰ تَصِيرَ إِلىٰ مَنْزِلِكَ»**[1].

إذ أنّها دلّت على أنّ مجرّد القصد لا يفي بتحقّق موجب التقصير، بل لا بدّ من طيّ المسافة، ولمّا لم يتحقّق منه طيّها كان عليه إعادة الصلاة التي صلّاها قصراً.

ولمّا لم يوجد ما يوجب ترجيح أحد النصّين على الآخر ـ بعد فقدان وجه للجمع العرفي بينهما ـ فلا ريب تصل النوبة إلى مقتضى الأصل في المتعارضين اللذين استقرّت المعارضة بينهما، وهو التساقط، خلافاً لما عليه شيخنا الأُستاذ (دامت أيّام بركاته)؛ إذ يذهب إلى أنّ الوظيفة هي التخيير بينهما.

هذا، وبعد التساقط تبقى نصوص الثمانية بقسميها سواء الامتداديّة أم التلفيقيّة، وأنّها ظاهرة في اعتبار طيّ المسافة ليس إلّا، من دون مدخليّة للقصد في ذلك.

هذا، وقد تمسّك المحقّق الأصفهانيّ قدس سره تبعاً لصاحب **الجواهر** رحمه الله[2] بمرسلة إبراهيم بن هاشم، عن رجل، عن صفوان، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتّى بلغ النهروان وهي أربعة فراسخ من بغداد، أيفطر إذا أراد الرجوع ويقصر؟ قال: **لَا يَقْصُرُ، وَلَا يُفْطِرُ؛ لِأَنَّهُ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ وَلَيْسَ يُرِيدُ السَّفَرَ ثَمانِيَةَ فَراسِخَ، إِنَّما خَرَجَ يُرِيدُ أَنْ يَلْحَقَ صاحِبَهُ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، فَتَمادىٰ بِهِ السَّيْرُ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي بَلَغَهُ، وَلَوْ**

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٧٠، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) بحوث في الفقه (صلاة المسافر): ٤٠. جواهر الكلام: ١٤: ٣٨٢.

أَنَّهُ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ يُرِيدُ النَّهْرَوانَ ذَاهِباً وَجائِياً لَكانَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْوِيَ مِنَ اللَّيْلِ سَفَراً وَالْإِفْطارَ ، فَإِنْ هُوَ أَصْبَحَ وَلَمْ يَنْوِ السَّفَرَ فَبَدَا لَهُ بَعْدَ أَنْ أَصْبَحَ فِي السَّفَرِ قَصَرَ وَلَمْ يُفْطِرْ يَوْمَهُ ذَلِكَ »(١) .

ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث أنّ قوله عليه السلام : « **لِأَنَّهُ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ وَلَيْسَ يُرِيدُ السَّفَرَ ثَمانِيَةَ فَراسِخَ ، إِنَّما خَرَجَ يُرِيدُ أَنْ يَلْحَقَ صاحِبَهُ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ ، فَتَمادىٰ بِهِ السَّيْرُ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي بَلَغَهُ** » ظاهر في اعتبار القصد ، وأنّه لا يكفي مجرّد طيّ المسافة ، بل لا بدّ من وجود قصد مسبق معها كيما يتحقّق موجب التقصير ، كما لا يخفى .

والإشكال السنديّ المتصوّر في الخبر المذكور ، قد يُجاب عنه بما في **الجواهر** ، بأنّ إرساله لا يقدح في المقام .

وعن المحقّق الأصفهانيّ قدس سره بأنّه منجبر بعمل المشهور .

هذا ، ولعلّ كلام صاحب **الجواهر** يؤول إلى ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله أي أنّ عدم قادحيّة الإرسال في البين مردّها إلى كون الخبر مجبوراً بعمل المشهور ، وعليه يصحّ الاعتماد عليه .

والحقّ أنّنا قد ذكرنا في محلّه تماميّة كبرى الجابريّة ؛ إذ أنّها موجبة لتولّد الاطمئنان والوثوق بالخبر المعمول به من قِبل الأصحاب ؛ وذلك يوجب دخولها دائرة الحجّيّة ؛ إذ أنّ المدار على الاطمئنان والوثوق كما لا يخفى ، وعليه لا كلام لنا في أصل الكبرى ، إنّما الكلام كلّه في الصغرى ؛ إذ ذكرنا غير مرّة أنّ مجرّد موافقة الخبر الضعيف سنداً لما عليه المشهور من العمل لا يعني تحقّق الجبر ، بل لا بدّ من إحراز الاستناد للخبر الضعيف كيما يتحقّق الجبر ، وإلّا فمجرّد

---

(١) وسائل الشيعة : ٨: ٤٦٨ ، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١ .

الموافقة أعمّ من ذلك ، وهذا ما لا نحرزه في المقام ؛ إذ يمكن أن يكون مستند المشهور أمر آخر ، مثل ما استدلّ به العلّامة الحلّيّ ﵀ ، وسيأتي التعرّض له إن شاء الله .

والحاصل : لمّا لم نحرز أنّ مستند المشهور في المقام هو الخبر الضعيف ، يصعب البناء على تحقّق الجابريّة ، فتأمّل .

هذا ، وقد استدلّ العلّامة ﵀ في **التذكرة** على اعتبار القصد بوجه اعتباريّ[١] ، حاصله : أنّ المسافة شرط في تحقّق السفر الموجب لتحقّق القصر ، وهذا يعني أنّ للمسافة تأثيراً في العبادة ، وما دام لها ذلك ، فلابدّ من دخالة النيّة فيها ؛ لأنّ ما له دخل في العبادة يعتبر فيه النيّة .

وبعبارة أُخرى : يبتني استدلاله على قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، مقدّمتاه :

أمّا الكبرى ، فمفادها : إنّ كلّ ما له دخالة في العبادة ، يعتبر فيه ما يعتبر في العبادة ولو في الجملة ، النيّة ـ مثلاً ـ .

وأمّا الصغرى ، إنّ المسافة لها دخالة في العبادة ؛ ذلك لأنّ لها تأثيراً في قصر الصلاة .

فتكون النتيجة هي اعتبار النيّة في المسافة .

وقد أجاب عن هذا التقريب المحقّق الأصفهانيّ ﵀ بأنّ ما أُفيد إنّما هو وجه اعتباريّ لا اعتبار به ؛ لأنّ شرائط الواجب لا يجب أن تكون عن قصد ، كما في الستر في الصلاة والاستقبال فيها ، فضلاً عن شرائط التكليف[٢] .

وبعبارة أُخرى إنّ الكبرى المذكورة ممنوعة ؛ ضرورة أنّ هناك جملة من

---

(١) تذكرة الفقهاء : ٤ : ٣٦٩ ، مسألة ٦١٧ و ٦١٨ .

(٢) بحوث في الفقه (صلاة المسافر) : ٤٠ و ٤١ .

شرائط الواجب لا يعتبر فيها القصد ، وبالتالي لا يحكم بتحقّقها حينئذٍ .

ويدلّ على المدّعى موثّقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل يخرج في حاجة فيسير خمسة فراسخ أو ستّة فراسخ فيأتي قرية فينزل فيها ، ثمّ يخرج منها فيسير خمسة فراسخ أُخرى أو ستّة فراسخ ، لا يجوز ذلك ، ثمّ ينزل في ذلك الموضع ؟ قال : **لَا يَكُونُ مُسافِراً حَتّىٰ يَسِيرَ مِنْ مَنْزِلِهِ ـ أَوْ قَرْيَتِهِ ـ ثَمانِيَةَ فَرَاسِخَ ، فَلْيُتِمَّ الصَّلَاةَ** »[1] .

حيث أنّها دلّت على أنّ مجرّد قطع المسافة لا يوجب حصول موجب التقصير ، بل الموجب له إنّما هو أمران :

الأوّل : قصد قطع المسافة .

الثاني : طيّ المسافة خارجاً .

ومتى تحقّق هذان الأمران كان ذلك موجباً لتحقّق داعي التقصير . ومقتضى ما ذكرناه أنّ عنوان السفر الموجب لتحقّق التقصير لا يتحقّق من دون القصد ، بحيث يعدّ قصد قطع المسافة مقوّماً لتحقّقه في الخارج .

ولعلّ هذا هو ما أراده صاحب **الجواهر** قدس سره في استدلاله على المدّعى بأنّ اعتبار القصد هو المتيقّن من الأدلّة بل المتبادر منها ، بل هو معنى اعتبار المسافة هنا[2] .

على أساس أنّه يشير إلى أنّ موضوع السفر الموجب للتقصير لا يتحقّق شرعاً إلّا بأمرين ، وهما طيّ المسافة المقرّرة وقصد طيّها ، ومن دون أحدهما ينتفي عنه عنوان السفر الشرعيّ الموجب للتقصير .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦٩ ، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٣ .

(٢) جواهر الكلام : ١٤ : ٣٨٢ .

قوله ٤ : « **وأمّا أنّ مقدار المسافة المعيّنة ثمانية فراسخ ، فلم ينقل الخلاف فيه إلّا عن الكلينيّ** ... إلخ » .

قد عرفت اعتبار قصد قطع المسافة في ثبوت القصر ، وأنّ هذا يتضمّن مفروغيّة اعتبار قطع المسافة الشرعيّة للسفر ودخالته في ثبوت التقصير ، وقد اختلفت النصوص في تحديدها ، فتضمّنت عناوين عدّة :

الأوّل : إنّها ثمانية فراسخ ، كما في صحيح الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنّه سمعه يقول : **وَإِنَّما وَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي ثَمانِيَةِ فَراسِخَ ، لَا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ ؛ لِأَنَّ ثَمانِيَةَ فَراسِخَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ لِلْعامَّةِ وَالْقَوافِلِ وَالْأَثْقالِ ،**

فَوَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ وَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ لَما وَجَبَ فِي مَسِيرَةِ أَلْفِ سَنَةٍ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَكُونُ بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ فَإِنَّمَا هُوَ نَظِيرُ هَذَا الْيَوْمِ ، فَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي هَذَا الْيَوْمِ لَما وَجَبَ فِي نَظِيرِهِ ؛ إِذْ كانَ نَظِيرُهُ مِثْلَهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُما »[1] .

الثاني : إنّه بياض يوم أو ثمانية فراسخ ، ففي صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال : « قلت له : كم أدنى ما يقصر فيه الصلاة ؟ قال : **جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَياضِ يَوْمٍ** .

فقلت له : إنّ بياض يوم يختلف ، يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم . قال : فقال : **إِنَّهُ لَيْسَ إِلىٰ ذَلِكَ يُنْظَرُ . أَ ما رَأَيْتَ سَيْرَ هَذِهِ الْأَمْيالِ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ** ، ثمّ أومأ بيده **أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ مِيلاً يَكُونُ ثَمانِيَةَ فَراسِخَ »**[2] .

الثالث : إنّه بياض يوم أو بريدين ، ففي صحيح أبي أيّوب عن أبي عبد الله عليه السلام

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٤٥٤ ، الحديث ١٣١٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٥ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٥ .

قال : « سألته عن التقصير ؟ قال فقال : **فِي بَرِيدَيْنِ ، أَوْ بَياضِ يَوْمٍ** »[١] .

الرابع : إنّه بريدان أو بريد ذاهباً وبريد جائياً ، ففي صحيح عبد الله بن يحيى الكاهليّ أنّه سمع الصادق عليه السلام يقول في التقصير في الصلاة : « **بَرِيدٌ فِي بَرِيدٍ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ مِيلاً** »[٢] .

أقول : رواه الصدوق بسنده إلى الكاهليّ ، وطريقه إليه هو : عن أبي رحمه الله ، عن سعد بن عبدالله ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ ، عنه[٣] .

وفي خبر محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، عن أبيه ، عن النبيّ صلى الله عليه وآله ، قال : « **التَّقْصِيرُ يَجِبُ فِي بَرِيدَيْنِ** »[٤] .

وفي صحيح زرارة بن أعين ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التقصير ؟ فقال : **بَرِيدٌ ذاهِبٌ وَبَرِيدٌ جائِي** »[٥] .

وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الوظيفة الأوّليّة للمكلّفين هي الصلاة تامّة ، ثمّ خصّص هذا الحكم بالصلاة قصراً ، وعليه لو كان مفهوم القصر مجملاً ، فإنّه سوف يكون من التخصيص بالمجمل ، وقد قرّر في الأُصول أنّ التخصيص بالمجمل في الشبهات الحكميّة على أقسام :

أوّلها : أن يكون المخصّص دائراً بين الأقلّ والأكثر ، ومن المعلوم أنّ في مثل هذه الصورة يؤخذ بالقدر المتيقّن من التخصيص وهو الأقلّ ، ويبقى الزائد عليه

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٣ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٢ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٣ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٥٠٥ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٥ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٧ .

(٥) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦١ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٤ .

داخلاً تحت العامّ.

ثانيها: أن يكون المخصّص دائراً بين المتباينين، وفي هذه الحالة تقتضي الوظيفة الاحتياط، ففي موردنا يلزم الجمع بين القصر والتمام؛ ضرورة أنّ لنا علماً إجماليّاً بخروج أحدهما من تحت العامّ، فلأجل مراعاة العلم الإجماليّ يلزم الاحتياط بالكيفيّة التي ذكرناها.

ثالثها: إذا كان المخصّص مردّداً بين عنوانين، والنسبة بينهما هي العموم من وجه ـ كما في المقام ـ؛ إذ أنّ عنوان المخصّص في بعض النصوص هو الثمانية فراسخ، وفي بعضها بياض يوم، ولا ريب في أنّهما يجتمعان متى قطع ثمانية فراسخ في يوم واحد، لكنّهما يفترقان لو قطع ثمانية فراسخ في أقل من يوم، أو قطع أقلّ من ثمانية فراسخ في يوم.

وعليه: فإمّا أن يقال: بكون كليهما صالح للتخصيص فيخصّص العامّ بكليهما، أو أن يقال: بانحصار المخصّص في خصوص مادّة الاجتماع.

وأمّا في مورد الافتراق، فيجرى حكم المتباينين، كما تقدّم.

ثمّ إنّ جميع ما ذكرناه يبتني على أساس أن يكون كلّ واحد من العناوين التي أُخذت في لسان الأدلّة في بيان عنوان المخصّص مأخوذاً على نحو الموضوعيّة، لا أنّ كلّ واحد منه مأخوذ على نحو المعرفيّة والطريقيّة للآخر، أو هما معرّفان لأمر ثالث، بحيث يقال:

إنّ الملاك هو مسير ثمانية فراسخ، وقد جعل بياض اليوم معرّفاً له. أو أنّ الملاك هو بياض يوم، والتعبير بالثمانية فراسخ من باب المعرّفيّة له، كما ورد في بعض النصوص. أو أنّ المدار على طيّ المسافة المعيّنة ما بين المبدأ والمنتهى، وقد جعل بياض اليوم، ومسير ثمانية فراسخ بنحو المعرّف لذلك.

هذا، والذي يستفاد من التأمّل في النصوص أنّ المناط في تحقّق عنوان

المخصّص هو مسير يوم ، وإنّما جعل البريدان والثمانية فراسخ على نحو المعرّف له ، فلاحظ النصوص ، فقد ورد في بعضها : « **جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَياضِ يَوْمٍ** »[١] .

وجاء في نصّ آخر : « **يَجِبُ عَلَيْهِ التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ** »[٢] .

وفي ثالث : « **إِذَا ذَهَبَ بَرِيداً وَرَجَعَ بَرِيداً فَقَدْ شَغَلَ يَوْمَهُ** »[٣] .

وفي آخر : « **في بَرِيدينِ أَوْ بَياضِ يَوْمٍ** »[٤] .

وقد ورد في صحيح الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنه سمعه يقول : « **وَإِنَّما وَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي ثَمانِيَةِ فَراسِخَ ، لَا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ ؛ لِأَنَّ ثَمانِيَةَ فَراسِخَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ لِلْعامَّةِ وَالْقَوافِلِ وَالْأَثْقالِ ، فَوَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ وَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ لَما وَجَبَ فِي مَسِيرَةِ أَلْفِ سَنَةٍ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَكُونُ بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ فَإِنَّمَا هُوَ نَظِيرُ هَذَا الْيَوْمِ ، فَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي هَذَا الْيَوْمِ لَما وَجَبَ فِي نَظِيرِهِ ؛ إِذْ كانَ نَظِيرُهُ مِثْلَهُ ، لَا فَرْقَ بَيْنَهُما** »[٥] .

وبالجملة : المستفاد من النصوص أنّ موضوع التقصير هو الضرب في الأرض يوماً واحداً ، ومسيرة يوم ، أو قطع ثمانية فراسخ ، معرّفان لهذا الموضوع .

وقد نسب للشيخ الكلينيّ رحمه الله الخلاف في مقدار المسافة الموجبة للتقصير ، وأنّها أربعة فراسخ فقط ، ولعلّ منشأ ذلك يعود إلى اقتصاره على ذكر روايات الأربعة فراسخ فقط في كتابه **الكافي**[٦] وهذا يستدعي ملاحظة النسبة بينها وبين النصوص

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٥ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٥ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٩ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٩ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٣ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٧ .

(٥) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥١ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٠ .

(٦) الكافي : ٣ : ٤٣٢ ، الحديث ١ .

التي دلّت على أنّ المسافة ثمانية فراسخ ، وكذا النصوص التي دلّت على أنّ المسافة مسير يوم ، وما هي النسبة بينهما .

فمن تلك النصوص ، صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « **التَّقْصِيرُ فِي بَرِيدٍ ، وَالْبَرِيدُ أَرْبَعَةُ فَرَاسِخَ** »(١) .

إن قلت : لا ظهور للنصّ في الانحصار لكون المسافة في خصوص البريد ، فلا معنى للدعوى المذكورة .

قلت : إنّ الموضوع في النصّ معرف باللام ، ولا ريب في كونه يفيد انحصار المحمول في الموضوع .

ومنها : ما رواه أبو الجارود ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : في كم التقصير ؟ قال : **في بَرِيدٍ** »(٢) .

ودلالته على المدّعى أوضح من سابقه ، حيث أنّه عليه السلام قد جعل تمام الموضوع للحكم بالتقصير هو البريد .

ومنها : معتبر إسماعيل بن الفضل ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التقصير ، فقال : **في أَرْبَعَةِ فَراسِخَ** »(٣) .

ومنها : صحيح زيد الشحّام ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : **يُقَصِّرُ الرَّجُلُ الصَّلَاةَ فِي مَسِيرَةِ اثْنَيْ عَشَرَ مِيلاً** »(٤) .

وتقريب دلالتها من خلال أنّ قوله : « **يُقَصِّرُ الرَّجُلُ الصَّلَاةَ فِي مَسِيرَةِ اثْنَيْ عَشَرَ مِيلاً** » جملة خبريّة في مقام الإنشاء ، فتفيد الوجوب ما قرّر في محلّه .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٦ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٨ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٨ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٥ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٧ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٣ .

ومنها: صحيحة أبي أيّوب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدنى ما يقصر فيه المسافر؟ فقال: **بَرِيدٌ**»[١].

ومنها: موثّقة ابن بكير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القادسيّة أخرج إليها أتمّ الصلاة أم أقصر؟ قال: **وَكَمْ هِيَ؟**

قلت: هي التي رأيت، قال: **قَصِّرْ**»[٢].

ويعدّ هذا النصّ من أوضح النصوص من حيث الدلالة؛ إذ أنّه لو احتمل في النصوص السابقة أنّها ناظرة لبيان جزء المسافة، فلا ريب في عدم جريان ذلك في هذا النصّ؛ ذلك أنّ المسافة ما بين الكوفة والقادسيّة مسافة محدّدة ومعلومة، ومقدّرة بخمسة فراسخ، فيثبت المطلوب من دلالة النصّ كغيره، على أنّ الموجب للتقصير هو البريد المقدّر بأربعة فراسخ.

ومنها: صحيحة عمران بن محمّد، قال: «قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جُعلت فداك، إنّ لي ضيعة على خمسة عشر ميلاً، خمسة فراسخ، فربّما خرجت إليها فأُقيم فيها ثلاثة أيّام أو خمسة أيّام أو سبعة أيّام فأُتمّ الصلاة فيها أم أقصر؟ فقال: **قَصِّرْ فِي الطَّرِيقِ، وَأَتِمَّ فِي الضَّيْعَةِ**»[٣].

ومنها: مرسلة الصدوق: «**إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله لَمَّا نَزَلَ عَلَيْهِ جَبْرَئِيلُ بِالتَّقْصِيرِ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: فِي كَمْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: فِي بَرِيدٍ، فَقَالَ: وَكَمِ الْبَرِيدُ؟ قَالَ: مَا بَيْنَ ظِلِّ عَيْرٍ إِلىٰ فَيْءِ وُعَيْرٍ**»[٤].

هذا، ويمكن أن يجعل من ضمن هذه النصوص الدالّة على ما ذكرنا نصوص

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٦٠، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٥٨، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٤٩٦، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٨: ٤٦١، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٦.

الخروج إلى عرفات، وسوف يأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى ظهور المعارضة بين هذه النصوص وبين النصوص المحدّدة للمسافة بالثمانية فراسخ وبالبريدين؛ ضرورة أنّ الظاهر من التعبير في معرّف ملاك السفر بثمانية فراسخ أنّها ثمانية فراسخ امتداديّة؛ إذ أنّ العرف يفهم من القول بين هذين البلدين مسافة ثمانية فراسخ كونها امتداديّة، فسوف تكون النسبة بينها وبين النصوص التي دلّت على أنّ المسافة بريد ـ وهو ما يساوي أربعة فراسخ ـ نسبة التباين، وبالتالي يكون بينهما معارضة؛ وذلك بسبب مفهوم العدد في كلّ واحد منهما؛ لأنّ مقتضى مفهوم الثمانية عدم نقصانه عن المقدار المحدّد، ومقتضى مفهوم الأربعة عدم زيادته على هذا الحدّ المقرّر، وبالتالي يتعارضان.

أمّا لو التزم بالتالي أن يأخذ بالتحديد الوارد في روايات البريد، ويأخذ بمفهوم الشرط الوارد في نصوص الثمانية فراسخ، فعندها يكون هناك احتمالان:

الأوّل: إنّ مقتضى مفهوم العدد المستفاد من روايات البريد ـ الأربعة فراسخ ـ هو نفي الزائد، إلّا أنّ هذا النفي لمّا كان مستفاداً من خلال مفهوم العدد، وقد قرّر في الأُصول أنّ العدد لا مفهوم، فلن يكون هناك ما يصلح لمعارضة روايات الثمانية فراسخ الظاهرة في الثمانية.

وبناءاً على الاحتمال سوف يقوى، بل يتعيّن ما عليه المشهور من أنّ المسافة هي الثمانية فراسخ.

الثاني: أن يدّعى أنّ روايات البريد ـ الأربعة فراسخ ـ نصّ في أنّ موضوع القصر هو البريد، ومفهوم الشرطيّة في الثمانية فراسخ، يفيد عدم التقصير فيما يكون أقلّ من ذلك كالبريد، فعندها تقع المعارضة بين النصّ والظاهر، ومن الواضح كون النصّ مقدّماً على الظاهر.

وبناءاً على هذا الاحتمال سوف يقوى ما اختاره شيخنا الكلينيّ رحمه الله من كون المسافة عبارة عن أربعة فراسخ.

وأمّا النسبة بين نصوص البريد ـ الأربعة فراسخ ـ ونصوص مسير اليوم، فهي نسبة العموم من وجه، حيث أنّهما يجتمعان فيما لو قطع بريد في مسير يوم، ويفترقان فيما لو قطع البريد في أقلّ من يوم، أو أكثر من يوم.

ولا ريب في أنّ القاعدة في مادّة الافتراق، لا تخلو عن كونها أحد أمرين:

الأوّل: أن يقال بالتخيير، وهذا لعلّه منشأ ما ذهب له الشيخ ﷺ في كتابه **المبسوط**[1].

الثاني: أن يكون المتعيّن هو قول الكلينيّ ﷺ؛ لأنّه يقتصر على القدر المتيقّن، وترفع اليد عن الزائد.

وقد يجاب عن النصوص بأنّها ناظرة للذهاب وليست ساكتة عن الرجوع؛ ضرورة أنّ الرجوع ملازم للذهاب، فكأنّها ناظرة إلى الذهاب بريد والرجوع بريد[2].

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه أخصّ من المدّعى، فلو انقطع السفر بالوصول إلى مقرّ أو الوصول إلى منزل، فبناءاً على الجواب المذكور لا يسوغ التقصير؛ لكونه من انقطاع السفر، بينما مقتضى ظهور النصوص المذكورة البناء على التقصير، فلاحظ.

هذا، وقد يقال: بأنّ النصوص المذكورة معرض عنها من قِبل الأصحاب؛ لأنّهم على تحديد المسافة بكونها ثمانية فراسخ أو بريدين، بل قد جعله السيّد ﷺ في **الانتصار** ممّا انفردت به الإماميّة، وأنّ عليه الإجماع، وكذا ادّعى عليه الإجماع الشيخ ﷺ في **الخلاف**، وفي **السرائر** أنّه لا خلاف فيه بينهم[3].

ويقال في جوابه: إنّ هذا الإعراض من الإعراض الصناعيّ، وقد ذكرنا في محلّه

---

(١) المبسوط: ١: ١٤١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ١١.

(٣) الانتصار: ١٥٩، مسألة ٦٠. الخلاف: ١: ٥٦٧، المسألة ٣٢٠. السرائر: ١: ٣٢٩.

أنّ الإعراض الصناعيّ لا عبرة به ؛ لعدم كونه كاشفاً لا عن خلل في النصّ المذكور ، ولا عن عدم حجّيّته .

وتوجد طائفةأُخرى من النصوص تدلّ على أنّ المسافة ثلاثة برد ، أو مسير يومين :

منها : صحيح زكريّا بن آدم أنّه سأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن التقصير في كم يقصر الرجل إذا كان في ضياع أهل بيته وأمره جائز فيها ، يسير في الضياع يومين وليلتين وثلاثة أيّام ولياليهن ؟ فكتب عليه السلام : « **التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ** »[١] .

أقول : طريق الصدوق إليه هو : أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانيّ رضي الله عنه ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أحمد بن إسحاق بن سعد ، عنه[٢] .

ومنها : صحيح البزنطيّ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل يريد السفر في كم يقصر ؟ فقال : **فِي ثَلَاثَةِ بُرُدٍ** »[٣] .

أقول : وهي صحيحة على الأقوى ؛ لأنّ أحمد بن محمّد الواقع في السند مردّد بين البرقيّ والأشعريّ ، وكلاهما ثقة معتمد ، لكن طريق الشيخ للأشعريّ يشتمل على أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، وقد حقّق في محلّه البناء على وثاقته .

ومنها : خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **لَا بَأْسَ لِلْمُسافِرِ أَنْ يُتِمَّ الصَّلَاةَ فِي سَفَرِهِ مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ** »[٤] .

أقول : في سنده أبو جميلة المفضّل بن صالح ، وقد ضعّف ، ولا يكفي للبناء على وثاقته رواية ابن أبي عمير عنه ، لما فصّلناه في محلّه ، فلاحظ .

ولا يخفى دلالتها على أنّ المحقّق لموضوع السفر هو قطع مسافة ثلاثة برد

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٢ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٥ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٧٠ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٤ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٠ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٤ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٩ .

أو مسير يومين أو يوم وليلة .

وهي منافية لما تقدّم من النصوص من أنّ المسافة بريدان ، أو بياض يوم ، أو مسير يوم .

وقد أُجيب عنها في كلمات غير واحد من الأعلام ، بأنّها معرض عنها من قِبل الأصحاب فلا تصلح لمعارضة ما دلّ على مختار المشهور .

ومن الواضح عدم نهوض هذا الجواب لما عرفته من قبل من أنّ هذا من الإعراض الصناعيّ الذي لا يوجب خللاً في الحجّيّة ، ولا يكشف عن وجود خلل فيها .

هذا ، وقد يجاب عنها بكونها محمولة على التقيّة لكونها موافقة للعامّة .

وهذا الجواب يبعد عن قبوله كون بعض النصوص الموجودة صادرة عن الإمام الرضا عليه السلام ، ولا يخفى أنّه عليه السلام لم يكن في حال تقيّة ، ممّا يجعل الجواب المذكور لا يخلو من بعد .

والصحيح أن يجاب عنها بأنّها مخالفة للكتاب الشريف ، فتقدّم النصوص الدالّة على اعتبار البريدين ؛ لأنّ هذه النصوص تضيف أمراً زائداً على الكتاب العزيز بالإضافة للنصوص السابقة ، فتكون نصوص البريدين موافقة للكتاب دون هذه النصوص ، فتأمّل .

وقد أجاب في **الوسائل** عن صحيح زكريّا بجوابين :

الأوّل : إنّه محمول على من يقطع ثمانية فراسخ في يوم وليلة ، وعلى هذا تكون موافقة للنصوص السابقة الدالّة على أنّ المسافة مقدّرة بثمانية فراسخ .

الثاني : أن يقال بأنّ الواو في قوله : « يومين وليلتين ، وثلاثة أيّام ولياليهنّ » بمعنى أو ، وعليه يكون المعنى ، يومان أو ليلتين ، ثلاثة أيّام ، أو لياليهنّ[1] .

ولا يخفى أنّ كلا الوجهين من الجمع التبرعيّ الذي يفتقر إلى وجود شاهد

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٣ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، ذيل الحديث ٥ .

عليه يساعده.

وأجاب الشيخ ﵀ عن خبر أبي بصير بجوابين:

الأوّل: أنّه محمول على مَن يسير في اليومين أقلّ من المسافة المقرّرة، والثمانية فراسخ.

الثاني: كونه محمولاً على التقيّة.

أقول: والجواب عنهما قد تقدّم، فلا حاجة للإعادة.

قوله **٥**: «**وأمّا اعتبار القصد، فلموثّقة عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام: **سألته عن الرجل يخرج في حاجة**... إلخ».

لم يتّضح لي وجه الفرق بين هذا الفرع والفرع الثالث، ولعلّ هناك خطأً طباعيّاً، بحيث كان المقصود من الفرع الثالث الإشارة إلى اعتبار قطع المسافة في التقصير، ويتحدّث هذا الفرع عن اعتبار قصد قطع المسافة في ثبوته، ومع وجود ثلاث نسخ للكتاب في طبعات مختلفة، إلّا أنّ الموجود فيها واحد، وهو ما ذكرناه.

وعلى أيّ حال، فقد عرفت في الفرع الثالث الحديث عن الشرطين، اعتبار قطع المسافة، ولزوم قصدها.

وقد استدلّ المصنّف على اعتبار الشرط المذكور بأمرين:

الأوّل: موثّقة عمّار المذكورة في المتن[1]. وقد تقدّمت الإشارة إليها في ما سبق بيان كيفيّة دلالتها على المدّعى، فراجع.

الثاني: إنّ مقتضى عدم اعتبار قطع المسافة خارجاً في ثبوت القصر يقتضي أن يكون السبب الموجب له هو كفاية قصد قطع المسافة في ثبوت التقصير في الصلاة، وهذا يثبت اعتبار قصد قطع المسافة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٦٩، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

وبعبارة ثانية: إنّه لمّا جاز التقصير بمجرّد الوصول إلى حدّ الترخص وهو بعدُ لم يقطع المسافة، فهذا يدلّ على أنّه لا يعتبر في ثبوت التقصير قطع المسافة خارجاً، بل يكفي في ثبوته قصد قطعها.

ولا يخفى أن هذا يعود للاحتمال الثاني من الاحتمالات الثلاثة التي تقدّم ذكرها عن بعض الأعاظم ﵀، فراجع.

وما ذكر هناك أفضل ممّا ذكره المصنّف؛ لأنّ المذكور هناك كان ناشئاً من وجود نصّ يتصوّر الاعتماد عليه للدلالة على كفاية القصد للبناء على كفايته في ثبوت التقصير، وعدم لزوم قطع المسافة. بينما ما ذكره المصنّف مصادرة واضحة على المطلوب.

قوله ٦: «**وأمّا أنّه لا يلزم في المسافة أن تكون امتداديّة، بل يكفي التلفيقيّة، فلأنّ الروايات في المقام**... إلخ».

لا ريب في أنّ النصوص الواردة في أنّ المسافر وظيفته القصر إذا قطع ثمانية فراسخ، ظاهرة أو نصّ في المسافة الامتداديّة. فلو قطع المكلّف ثمانية فراسخ، لكن تلفيقاً، بمعنى أنّها ليست امتداديّة، فهل يكون الحكم فيها هو عين الحكم فيما لو كانت المسافة امتداديّة؟

قد تشتّتت آراء الأصحاب في هذه المسألة، حتّى عدّها الفقيه البروجرديّ ﵀[1] إلى ثمانية، وإن كان قد ذكر أنّ بعضها حكيت لكنّها لم تنسب إلى قائل، ونحن نشير لما ذكره ﵀ من الأقوال، فنقول:

الأوّل: تعيّن القصر مطلقاً، سواء رجع من يومه أم بعده، أم لم يرجع أصلاً، وهذا يعني أنّ موضوع القصر هو قطع الأربعة فراسخ، وقد عرفت منّا فيما تقدّم

---

(١) البدر الزاهر: ٩٤ ـ ٩٦.

كون هذا هو قول شيخنا الكلينيّ قدس سره ، فلاحظ .

الثاني : تعيّن التمام مطلقاً ، وهو ممّن لم يصرّح به من قِبل أحد ، وإن كان يلوح القول به من الحلبيّ في كتابه **الكافي** ، ومن السيّد ابن زهرة في كتابه **الغنية**[١] .

الثالث : التخيير بين القصر والتمام مطلقاً ، وقد اختاره السيّد في **المدارك** ، والشيخ حسن في **المنتقى** ، وقال عنه في **الروض** أنّه أوجه . وهو مختار الشيخ رحمه الله في **التهذيبين**[٢] .

الرابع : تعيّن القصر لمَن أراد الرجوع قبل العشرة ، وتعيّن التمام لمَن لم يرد الرجوع في تلك الفترة الزمنيّة ، وهو قول ابن أبي عقيل العمانيّ ، على ما حكاه عنه العلّامة رحمه الله في **المختلف**[٣] .

الخامس : تعيّن القصر لمَن أراد الرجوع مطلقاً ، سواء كان من يومه أم بعده ، وأمّا مَن لم يرد الرجوع فهو مخيّر بين القصر والتمام ، ولم يعرف به قائل .

السادس : تعيّن القصر لمَن أراد الرجوع من يومه وأمّا غيره فإنّه يكون مخيّراً ، وهو المشهور بين القدماء[٤] .

السابع : تعيّن القصر لمَن أراد الرجوع من يومه ، وتعيّن التمام لغيره ، وقد اختاره السيّد المرتضى وابن إدريس والمحقّق وأكثر المتأخّرين ، ومال إليه الشيخ الأعظم الأنصاريّ قدس سره[٥] .

---

(١) الكافي في الفقه : ١١٦ . غنية النزوع : ٧٤ .

(٢) مدارك الأحكام : ٤ : ٤٣٧ . منتقى الجمان : ٢ : ١٧٣ . روض الجنان : ٢ : ١٠٢٤ . تهذيب الأحكام : ٣ : ٢٠٧ ، ذيل الحديث ٤ . الاستبصار : ١ : ٢٢٤ ، ذيل الحديث ٧ .

(٣) مختلف الشيعة : ٣ : ١٠٢ .

(٤) مفتاح الكرامة : ١٠ : ٣٢٤ .

(٥) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) : ٣ : ٤٧ . السرائر : ١ : ٣٢٩ . المعتبر : »

الثامن : الحكم بالتخيير لمَن أراد الرجوع من يومه وتعيّن التمام لغيره .

ثمّ إنّ المشهور بين الأصحاب أنّه لا فرق في التقصير بين المسافة الامتداديّة والمسافة التلفيقيّة . نعم ، وقع الخلاف بينهم في كيفيّة التلفيق ، وهذا ما سنشير إليه .

هذا ، وينبغي أوّلاً التعرّض لنصوص المسألة ، فنقول :

إنّ النصوص الموجودة عندنا على طوائف ثلاث ، وإن جعلت في بعض الكلمات أربع ، وفي بعضها خمساً .

أمّا مَن جعلها أربعاً ، فقد أدرج فيها النصوص الدالّة على مختار شيخنا الكلينيّ ﵀ من أنّ المسافة الشرعيّة الموجبة للتقصير مقدّرة بأربعة فراسخ . بناءاً على أنّ هذه النصوص مطلقة من حيث الرجوع ، فهي تفيد أنّ السفر أربعة فراسخ يوجب التقصير مطلقاً ، سواء عاد مثلها أم لم يعد ، فتقيّد بالنصوص الدالّة على أنّ المسافة الشرعيّة مقدّرة بثمانية فراسخ[1] .

وهو ممنوع ؛ ضرورة أنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما يكون حال وجود التنافي بين الطائفتين ، لا ما إذا كانت الطائفتان مثبتتين ، كما هو في محلّ البحث ، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد ، فلاحظ .

ومَن جعلها خمساً ، أضاف لها مضافاً لنصوص البريد ، أو الأربعة فراسخ نصوص الخروج إلى عرفات ، وسوف يأتي التعرّض إليها إن شاء الله تعالى .

وعلى أيّ حال ، الطوائف الثلاث التي عنيناها هي كالتالي :

الطائفة الأُولى : ما دلّ على أنّ السفر الموجب للقصر هو ثمانية فراسخ امتداديّة ، مع اختلاف بينها في التعبير عن هذا المعنى ؛ إذ ورد في بعضها بياض

« ٢ : ٤٦٧ و ٤٦٨ . مفتاح الكرامة : ١٠ : ٣٢٣ . كتاب الصلاة : ٢٦٦ .

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٨ : ١١ .

يوم ، وفي بعضها الآخر بريدان ، وقد عرفت منّا فيما تقدّم أنّ المدار على بياض اليوم ، عمدة ما كان أنّ البريدين ـ وكذا الثمانية فراسخ ـ معرّفان لبياض اليوم ، وعلى أيّ حال ، فالنصوص :

منها : صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم أنّهما قالا : « قلنا لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في الصلاة في السفر ؟ كيف هي ، وكم هي ؟ فقال : **إنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ : ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ﴾** ـ إلى أن قال : ـ **وَقَدْ سافَرَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله إلىٰ ذِي خُشُبٍ ، وَهِيَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ مِنَ الْمَدِينَةِ يَكُونُ إِلَيْها بَرِيدانِ ، أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ مِيلًا ، فَقَصَّرَ وَأَفْطَرَ ، فَصارَتْ سُنَّةً** »[١] .

ومنها : موثّقة سماعة المذكورة في المتن[٢] .

وقد عرفت منّا فيما مضى أنّ النصوص ظاهرة في المسافة الامتداديّة ، حيث أنّ الظهور الأوّليّ ، بل العرفيّ أنّ المسافة ما بين المبدأ والمقصد على نحو المسافة الامتداديّة .

الطائفة الثانية : ما دلّ على كفاية المسافة التلفيقيّة في اتّجاهين ، ولو ذهاباً وإياباً :

منها : صحيحة معاوية بن وهب ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أدنى ما يقصّر فيه المسافر الصلاة ؟ قال : **بَرِيدٌ ذاهِباً وَبَرِيدٌ جائِياً** »[٣] .

ومنها : صحيحة زرارة ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التقصير ؟ فقال : **بَرِيدٌ ذَاهِبٌ وَبَرِيدٌ جائِيٌ** .

قال : **وَكانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله إِذَا أَتىٰ ذُباباً قَصَّرَ ـ وَذُبابٌ عَلىٰ بَرِيدٍ ـ وَإِنَّما فَعَلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا رَجَعَ كانَ سَفَرُهُ بَرِيدَيْنِ ثَمانِيَةَ فَرَاسِخَ** »[٤] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٢ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٤ و ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٤ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٦ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٢ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦١ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٤ و ١٥ .

والنصّان اللذان ذكرناهما أوضح في المدّعى من الصحيح الذي ذكره المصنّف (وفّقه الله) ، فإنّه يصلح لمختار شيخنا الكلينيّ رحمه الله .

نعم ، ذكر المصنّف صحيح معاوية بن وهب وجعله طائفة ثالثة ، وتمسّك به ليصلح شاهد جمعٍ بين الطائفتين ، وقد أشرنا لذلك .

الطائفة الثالثة : ما دلّ على أنّ العبرة هي بلوغ المسافة ثمانية فراسخ ، سواء كان بالامتداد أم كان في خطّين ذهاباً وعودة ، من دون فرق بين كونهما متساويين أم لا :

منها : صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن التقصير ؟ قال : **في بَريدٍ** . قال : قلت : بريد ؟ قال : **إذَا ذَهَبَ بَرِيداً وَرَجَعَ بَرِيداً فَقَدْ شَغَلَ يَوْمَهُ** »[1] .

ومنها : صحيحة زرارة ، قال : « **وَكانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله إذَا أَتىٰ ذُباباً قَصَّرَ ـ وَذُبابٌ عَلىٰ بَرِيدٍ ـ وَإِنَّما فَعَلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ إذَا رَجَعَ كانَ سَفَرُهُ بَرِيدَيْنِ ثَمانِيَةَ فَرَاسِخَ** »[2] .

ثمّ إنّ ما ينبغي تنقيحه في المقام أمر ، وهو :

هل أنّ الموجب للقصر هو سبب واحد المعبّر عنه بالثمانية فراسخ ، سواء كانت امتداديّة أم كانت تلفيقيّة ، أم أنّ الموجب للتقصير هو سببان :

الأوّل : المسافة الامتداديّة .

الثاني : المسافة التلفيقيّة ، والذي استفيد من خلال الحكومة الواردة في كلام الإمام عليه السلام بتوسعة الموضوع ، كما يستفاد من كلام بعض الأعاظم قدس سره .

قد يقال بالثاني نظراً لكون نصوص المسافة التلفيقيّة ناظرة لنصوص الثمانية ؛ إذ سبق وذكرنا أنّ نصوص الثمانية ظاهرة في المسافة الامتداديّة ، وهذا يوجب

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٩ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦١ ، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٥ .

عدم كون النصوص المحدّدة للمسافة التلفيقيّة بالذهاب بريد والرجوع مثله ، ناظرة إلى النصوص المتعرّضة للتحديد بالثمانية على أنّها الثمانية بالمعنى الأعمّ ؛ لأنّ كونها كذلك يوجب عدم ثبوت خصوصيّة للأربعة .

وعلى هذا فالقاعدة تقضي بكون الثمانية الملفّقة سبباً مستقلّاً للتقصير مقابل الثمانية الامتداديّة .

وبعبارة أوضح : هناك احتمالان موجودان في أخبار التلفيق :

الأوّل : أن تكون أخبار التلفيق مفسّرة وشارحة لأخبار الثمانية حقيقة ، وهذا يقضي برفع اليد عن ظهور أخبار الثمانية في الامتداد ، وعندها سوف يكون المراد من الثمانية بعد ضمّ أخبار التلفيق إليها ، هو إيجاد الثمانية خارجاً كيفما اتّفق ، ومن الواضح ، أنّه بناءاً على هذا الاحتمال ، لن يكون هناك موجبان للتقصير ، بل الموجب له أمر واحد ، وهو إيجاد الثمانية خارجاً كيفما اتّفق .

الثاني : أن تبقى أخبار الثمانية فراسخ على حالها ، ويحفظ لها ظهورها في الامتداد ، وتكون أخبار التلفيق ناظرة إلى موضوع آخر ، فتكون دالّة على أنّ المسافة الموجبة للتقصير كما تكون بقطع ثمانية فراسخ امتداديّة ، تكون أيضاً من خلال قطع ثمانية فراسخ تلفيقيّة ، وهذا يوجب وجود موجبين للتقصير :

أوّلهما : المسافة الامتداديّة .

ثانيهما : المسافة التلفيقيّة .

والنسبة بينهما هي العموم من وجه ، كما لايخفى ، إنّهما يفترقان فيمَن ذهب بريدين امتداداً ولم يرجع ، وفيمن ذهب بريداً ورجع ، فإنّ الأوّل حقق المسافة الامتداديّة ، وحقّق الثاني المسافة التلفيقيّة ، ويتّفقان فيمَن ذهب بريدين ورجع .

ولا ريب في أنّه لو بني على الاحتمال الثاني من وجود موجبين للتقصير ، وقد عرفت أنّ النسبة فيما بينهما هي العموم من وجه ، فسوف يكون المورد من

صغريات البحث الأُصوليّ المذكور في مفهوم الشرط، وهو ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء؛ إذ أنّ مفاد الطائفة الأُولى هو: إذا سرت ثمانية فراسخ امتداديّة وجب عليك التقصير.

ومفاد الطائفة الثانية: إذا ذهبت أربعة فراسخ ورجعت مثلها، وجب عليك التقصير.

وعندها يحتمل التالي:

الأوّل: أن يكون كلّ من الثمانية فراسخ الامتداديّة والتلفيقيّة جزءاً للموضوع.

الثاني: أن يكون الشرط هو الجامع بين الشرطين.

الثالث: أن يكون كلّ واحد منهما شرطاً وموضوعاً مستقلّاً عن الآخر.

وقد يقال بالثالث من خلال التقريب التالي:

إنّ تمام الموضوع في النصوص هو الثمانية فراسخ بقسميها، الامتداديّة والتلفيقيّة، ولا ريب في أنّه لا يمكن الجمع بينهما؛ لما عرفت من أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، كما أنّه لما كانت النسبة بينهما كذلك، فإنّه لا يعقل وجود الجامع بينهما أيضاً؛ لأنّ المسافة التلفيقيّة غير منحصرة في صورة واحدة، وهي الذهاب أربعة فراسخ والرجوع مثلها، فيتعيّن الحل في الاحتمال الثالث لانحصار الأمر فيه.

إلّا أنّ الإنصاف عدم إمكانيّة البناء على تعدّد الموجب للتقصير، وأنّهما أمران، بل إنّ التأمّل في الطائفة الثالثة التي ذكرناها يشرف الفقيه على القطع بكون الموجب للقصر من أوّل الأمر أمراً واحداً، وهو الثمانية بالمعنى الأعمّ من دون تقييد بكونها امتداديّة أم ملفّقة، ويشهد لما ذكرناه ملاحظة صحيح زرارة الحاكي سفر رسول الله ﷺ إلى ذباب، حيث جاء في ذيله: «**لِأَنَّهُ إِذَا رَجَعَ كَانَ سَفَرُهُ بَرِيدَيْنِ، ثَمانِيَةَ فَرَاسِخَ**»؛ إذ يستفاد منه أنّ تمام الموجب للتقصير هو بلوغ المسافة

المقطوعة ثمانية فراسخ .

وكذا صحيحة محمّد بن مسلم ؛ إذ جعلت تمام المدار على أنّه شغل يومه ، وهي ظاهرة في أنّه بأيّ نحو تحقّق منه شغل اليوم كان كافياً لإيجاب القصر ما دام قد بلغ ثمانية فراسخ .

وبالجملة : إنّ الطائفة الثالثة بمفاد الشارحة للطائفتين اللّتين ذكرناهما ومفسّرة لهما ، بل حتّى لو قلنا بأنّ ما دلّ على الأربعة مشمول في المقام ، لصلحت الطائفة الثالثة فيما ذكرناه للشرح والتفسير والحكومة أرضاً ؛ ضرورة أنّ نصوص الأربعة سوف تقيّد بالطائفة الثانية ، كما عرفت ، ومن ثمّ سوف تكون من نصوص الطائفة الثانية ، وبالتالي سوف تكون نصوص الطائفة الثالثة ممّا ذكرناه شارحة لها .

نعم ، هذا الجمع الذي ذكرناه لا يتأتّى في صحيحة عمران بن محمّد ممّا ورد في أدلّة شيخنا الكلينيّ ﵀ ، ولذا مَن أراد أن يجعل تلك النصوص من نصوص التلفيق بضمّ الإياب إلى الذهاب ، احتاج إلى توجيهها بعدّة توجيهات ، كالحمل على التقيّة من خلال توجيهها بأنّ الضيعة ليست وطناً له ، ممّا يعني أنّ وظيفته القصر مطلقاً ، لكنّه أمر بالإتمام من باب التقيّة ، أو كما صنع بعض الأعاظم ﵀ مَن ردّ علمها إلى أهلها[1] ، إلّا أنّنا في غنى عن ذلك ؛ إذ جعلناها ممّا دلّ على مختار شيخنا الكلينيّ ﵀ ، وقد عرفت الإجابة عنها ، فراجع .

والحاصل : بعد البناء على أنّ الطائفة الثالثة شارحة ومفسّرة للطائفتين الأُخريين ، يتّضح أنّ الصحيح ما أفاده السيّد اليزديّ ﵀ صاحب **العروة** ، من أنّ التلفيق يتحقّق بأيّ كيفيّة كانت حتّى لو كان بذهاب فرسخ واحد ورجوع سبعة فراسخ ؛ إذ قد عرفت أنّ مفادها هو تحقّق الثمانية بأيّ نحو اتّفق .

هذا ، وهناك قولان آخران يذكران في المقام :

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٨ : ٢٧ .

الأوّل: ما اختاره بعض الأساطين ﵀ وبعض الأعاظم ﵀ من اعتبار كون الذهاب أربعة فراسخ، والرجوع مثلها في المسافة التلفيقيّة.

الثاني: ما اختاره الفقيه السيّد البروجرديّ ﵀ وبعض الأعيان ﵀ من وجوب القصر فيما إذا كانت المسافة التلفيقيّة ثمانية فراسخ، شرط أن يكون الذهاب أربعة فراسخ[1] على الأقلّ.

هذا، وقد استدلّ بعض الأعاظم ﵀ على مدّعاه بالتالي:

إنّه ليس المدار في لزوم القصر على شغل اليوم الوارد في صحيح محمّد بن مسلم، بل العبرة بالثمانية الامتداديّة، وقد طبّقها الإمام عليه السلام تعبّداً على سبيل الحكومة على المسافة الملفّقة من الأربعة ذهاباً والأربعة إياباً، وعليه لا يكون التعليل المذكور في ذيل صحيح ابن مسلم، إلّا تعليلاً تعبّديّاً ناظراً إلى إلحاق صورة خاصّة من التلفيق بالامتداد، فلا يدلّ بوجه على مطلق الاكتفاء بالتلفيق، وبأيّ نحو كان[2].

وبعبارة أُخرى: يقرّر ﵀ ما سبقت الإشارة إليه من أنّ المستفاد من الأدلّة وجود عنوانين مستقلّين، لا ربط لأحدهما بالآخر:

الأوّل: الثمانية فراسخ الامتداديّة.

الثاني: الثمانية فراسخ التلفيقيّة من خلال الذهاب أربعة فراسخ والعود مثلها.

ومقتضى القاعدة الأوّليّة هو الحكم بلزوم التقصير في خصوص المسافة الامتداديّة بقطع ثمانية فراسخ، وعليه لو كانت المسافة تلفيقيّة، وإن بلغت الثمانية فراسخ، إلّا أنّه لا يسوغ التقصير فيها؛ لما عرفت سابقاً من أنّ نصوص الثمانية نصّ في الامتداد.

---

(١) العروة الوثقى: ٣: ٤١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ١٤.

لكنّه من باب الحكومة وتوسعة الموضوع، فقد طبّق عليه السلام الحكم بالتقصير على المسافة التلفيقيّة، لكنّه قيّد التلفيق بصورة خاصّة، لا مطلق التلفيق وبأيّ نحو كان، بل بما إذا كان الذهاب أربعة والعود مثلها.

وكأنّه رحمه الله بنى على هذا حذراً من لغويّة القيد الوارد فيها، ممّا يعني دخالة الأربعة في الإياب كما هي في الذهاب، وعليه سوف يكون مقتضى كلامه رحمه الله أنّ الموضوع مركّب من جزءين:

الأوّل: الأربعة في الذهاب.

الثاني: الأربعة في الإياب.

ولذا لو لم يرجع أربعة فراسخ فلن يتحقّق الموضوع، وبالتالي لا يترتّب عليه الحكم، فتكون وظيفته التمام.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: بمنع ما أفاده رحمه الله في صحيح محمّد بن مسلم؛ لما عرفت منّا فيما تقدّم، فلاحظ.

ثانياً: إنّ ما أفاده بالنسبة للتعليل، ففيه: إنّ التعليل هنا بعنوان حصول الشرط وهو الجامع بين الامتداد والتلفيق، ولا يعقل أن يكون عنوان الشرط حكمة للاشتراط.

بيان ذلك: إنّ ما يرد في لسان النصوص بعنوان العلّة المنصوصة، على نحوين:

الأوّل: ما هو علّة للحكم، وهو عبارة عن الواسطة في الثبوت، وتكون هي تمام الموضوع الشرعيّ كقولهم: حرّمت الخمرة لإسكارها، التي هي ظاهرة في كون الإسكار علّة للحرمة، وهو تمام الموضوع الشرعيّ لها.

ويرجع هذا التعليل إلى كبرى كلّيّة، وهي كلّ مسكر حرام، وهذا هو الضابط في العلّة المنصوصة، مضافاً إلى كون العلّة من لوازم ذات الموضوع، كالإسكار

بالنسبة للمسكر.

الثاني: ما هو علّة لانطباق كبرى مسلّمة عند السائل والمسؤول على صغرى مشكوكة عند السائل، وهي أشبه شيء بالواسطة في الإثبات؛ لأنّها علّة للعلم بانطباق الكبرى المسلّمة على الصغرى المشكوكة، فالمورد كذلك.

وبالجملة: إنّ الطائفة الأُولى بمثابة كبرى شرعيّة، والطائفة الثالثة مندرجة تحتها.

وذكر بعض الأساطين قدس سره تقريب مدّعاه، بما حاصله: لا يخفى أنّ التعليلات المذكورة في النصوص حاكمة على نصوص الثمانية الظاهرة في الثمانية الامتداديّة، ومقتضية لجواز التلفيق مطلقاً بأيّ كيفيّة كانت، إلّا أنّ هذه النصوص مطلقة، فتكون مقيّدة بنصوص البريد ذاهباً والبريد جائياً.

إن قلت: إنّ التعليلات المذكورة مقدّمة على نصوص البريد.

قلت: إنّ تلك التعليلات غير صالحة للتقديم، بل لا بدّ من حملها عليه حملاً للمطلق على المقيّد، خصوصاً مع عدم إمكان الالتزام بإطلاق التعليلات المذكورة؛ لدلالته على الاكتفاء بمجرّد شغل اليوم، ولو بالتردّد بميل ذاهباً وجائياً أربعاً وعشرين مرّة، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به، بل الظاهر أنّه لا خلاف في عدم الاكتفاء به[1].

وقد أوضحه أكثر في حاشية الكتاب، فقال قدس سره: «وبعبارة أُخرى: نصوص الثمانية ظاهرة في وجوب البعد ثمانية فراسخ، ونصوص الأربعة ظاهرة في وجوب البعد أربعة فراسخ، ونصوص التعليلات لم تكن في بيان تعليل الحكم في مقام الثبوت، وإنّما هي في بيان تعليله في مقام الإثبات، فإنّها لا تصلح ـ وهي بهذه الحال ـ للحكومة إلّا على خصوص نصوص الثمانية فراسخ الظاهرة في الامتداد، لتدلّ

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٩.

على أنّ المراد هو ما يعمّ الملفّقة بنحو تشمل الأربعة ذهاباً والأربعة إياباً، ولا تعرّض فيها لإلغاء اعتبار البعد أربعة فراسخ لتكون حاكمة على نصوص الأربعة. نعم، إطلاق التلفيق يقتضي الاكتفاء بكون المجموع من الذهاب والإياب ثمانية، إلّا أنّ هذا الإطلاق مقيّد بنصوص الأربعة بعدما لم تكن حاكمة عليها، من باب حمل المطلق على المقيّد»[1].

وقد عرفت الجواب عنه ممّا تقدّم جواباً عن كلام بعض الأعاظم ﷺ، مضافاً إلى أنّ منعه عن حكومة التعليلات المذكورة على نصوص الأربعة ذهاباً وإياباً، تحكّم واضح، كما لا يخفى.

هذا، وقد يستدلّ لمختار بعض الأعيان ﷺ برواية إسحاق بن عمّار، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قوم خرجوا في سفر، فلمّا انتهوا إلى الموضع الذي يجب عليهم فيه التقصير قصروا من الصلاة، فلمّا صاروا على فرسخين أو على ثلاثة فراسخ أو على أربعة فراسخ تخلّف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم إلّا به، فأقاموا ينتظرون مجيئه إليهم وهم لا يستقيم لهم السفر إلّا بمجيئه إليهم، فأقاموا على ذلك أيّاماً لا يدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون، هل ينبغي لهم أن يتمّوا الصلاة أو يقيموا على تقصيرهم؟ قال: **إِنْ كانُوا بَلَغُوا مَسِيرَةَ أَرْبَعَةِ فَراسِخَ فَلْيُقِيمُوا عَلىٰ تَقْصِيرِهِمْ، أَقامُوا أَمِ انْصَرَفُوا، وَإِنْ كانُوا سارُوا أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعَةِ فَراسِخَ فَلْيُتِمُّوا الصَّلَاةَ، قامُوا أَوِ انْصَرَفُوا، فَإِذَا مَضَوْا فَلْيُقْصِرُوا.**

ثمّ قال: **هَلْ تَدْرِي كَيْفَ صارَ هَكَذَا؟**

قلت: لا أدري.

قال: **لِأَنَّ التَّقْصِيرَ فِي بَرِيدَيْنِ، وَلَا يَكُونُ التَّقْصِيرُ فِي أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ، فَإِذَا كانُوا قَدْ سارُوا بَرِيداً وَأَرَادُوا أَنْ يَنْصَرِفُوا كانُوا قَدْ سافَرُوا سَفَرَ التَّقْصِيرِ، وَإِنْ كانُوا**

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٩. في الحاشية.

سارُوا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ إِلّا إِتْمامُ الصَّلَاةِ.

قلت: أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟ قال: **بَلىٰ، إِنَّما قَصَرُوا فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَشُكُّوا فِي مَسِيرِهِمْ، وَإِنَّ السَّيْرَ يَجِدُّ بِهِمْ، فَلَمَّا جاءَتِ الْعِلَّةُ فِي مُقامِهِمْ دُونَ الْبَرِيدِ صارُوا هكَذَا»**[1].

وتقريب الاستدلال بها من خلال قوله: «**فَإِذَا كَانُوا قَدْ سَارُوا بَرِيداً وَأَرَادُوا أَنْ يَنْصَرِفُوا كانُوا قَدْ سافَرُوا سَفَرَ التَّقْصِيرِ، وَإِنْ كانُوا سارُوا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ إِلّا إِتْمامُ الصَّلَاةِ**»، حيث أنّه عليه السلام ذكر أنّ وظيفتهم القصر متى تحقّق منهم الذهاب أربعة فراسخ، أمّا لو كان ذهابهم أقلّ من ذلك، كانت وظيفتهم التمام.

هذا، ولكنّ الخبر المذكور ضعيف سنداً لوجود محمّد بن أسلم البجليّ وصباح الحذّاء في طريق الكلينيّ، ووجود محمّد بن أسلم في طريق الصدوق رحمه الله.

على أنّه لا دلالة لها على اعتبار ما ذكر؛ إذ أنّ قوله عليه السلام: «**وَإِنْ كانُوا سارُوا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ**» إشارة إلى أنّهم لم يبلغوا مقدار المسافة التلفيقيّة من اعتبار ثمانية فراسخ، وبالتالي تكون الرواية أجنبيّة عن المدّعى تماماً.

هذا، وقد يستدلّ لمدّعاه قدس سره بالروايات التي تضمّنت الأربعة فراسخ، وقد ذكرناها في مختار شيخنا الكلينيّ، على أساس أنّها نصّ في مقدار الذهاب، وهي ساكتة عن الإياب، فعندها تثبت المدّعى.

لكنّه لو سلّمنا كونها ناظرة للذهاب ومقيّدة بما دل على اعتبار الإياب، فقد عرفت منّا فيما تقدّم أنّ الطائفة الثالثة الدالّة على أنّ المدار هو بلوغ ثمانية فراسخ، تكون شارحة ومفسّرة لها، فراجع.

هذا، وقد قرّب السيّد البروجرديّ قدس سره مدّعاه بطريق آخر، قال رحمه الله: «لا يخفى

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٦٦، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٠ و ١١.

أنّ هناك طائفتين من النصوص :

الأُولى : وهي أخبار الثمانية فراسخ ، وهي ظاهرة في أمرين : الأوّل : أنّ السير الذي يتحقّق به السفر الموجب للتقصير يجب أن يكون بمقدار ثمانية فراسخ . الثاني : أنّه لا بدّ أن يكون ذلك على نحو الامتداد بحيث يحصل به البعد عن مبدأ السير ، بمعنى أنّه يعتبر أن يكون البعد عن المبدأ أيضاً بمقدار ثمانية فراسخ .

الثانية : وهي أخبار الأربعة فراسخ ، وهي ظاهرة في أمرين أيضاً : الأوّل : أن يكون السير الموجب للتقصير بمقدار أربعة فراسخ . الثاني : أنّه يعتبر أن يكون البعد والامتداد بمقدار أربعة فراسخ .

ومن الواضح أنّ لكلّ واحد من الطائفتين ظهورين .

ثمّ إنّ هناك طائفة ثالثة دلّت على كفاية التلفيق في المسافة بقطع أربعة فراسخ في الذهاب ، وأربعة فراسخ في الإياب .

ولا يخفى أنّ الطائفة الثالثة تزاحم الطائفة الأُولى بالنسبة إلى ظهورها الثاني ، وهو اعتبار كون المسافة المقطوعة على نحو الامتداد لا غير ، والوجه في عدم مزاحمتها للطائفة الأُولى في ظهورها الثاني هو اتّحادهما في المضمون ؛ إذ أنّ كلتيهما تشيران إلى أنّ الموجب للتقصير هو قطع مسافة مقدرة بثمانية فراسخ .

كما أنّها ـ الطائفة الثالثة ـ تزاحم الطائفة الثانية في خصوص ظهورها الأوّل وهو كون المسافة الموجبة للتقصير بعد قطعها ، عبارة عن أربعة فراسخ امتداديّة ، لا الثاني .

وعلى هذا سوف يكون ظهور الطائفة الثانية ، وهو أنّ البعد والامتداد الواقع بين المبدأ والمقصد مقدّراً بأربعة فراسخ ، ممّا لا يزاحمه شيء ، بل يؤكّده أخبار التلفيق أيضاً ، وبالتالي يجب الأخذ به .

ومن هنا يتّضح أنّ أخبار التلفيق تشير إلى أنّ أخبار الأربعة فراسخ ، بصدد

بيان أدنى البعد المعتبر والامتداد المعتبر بين المبدأ والمقصد .

فإن قلت : إنّه كما اعتبر أنّ الذهاب يقدّر بكونه أربعة فراسخ ، فليعتبر ذلك أيضاً في الإياب ، بأن يقدّر بكونه أربعة فراسخ كذلك ، خصوصاً وأنّ أخبار التلفيق دالّة على اعتبار أنّ الإياب أربعة فراسخ أيضاً ، فلا فرق بينهما ؟

قلت : إنّ بين الذهاب والإياب فرقاً ؛ ضرورة أنّ العرف يلقي الخصوصيّة في الإياب بالنسبة للأربعة دون الذهاب ، والسرّ في ذلك يعود إلى أنّنا لو نعمد إلى ما قمنا به ، لزم من ذلك أن لا يبقى لأخبار الأربعة فراسخ محملاً صحيحاً يمكن أن توجّه به[1] .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : بأنّ هناك طائفة أُخرى لم يتعرّض لها ﷺ تشير إلى أنّ تمام المدار هو تحقّق الثمانية كيفما اتّفق ، وبالتالي تكون حاكمة وشارحة لكافّة النصوص المذكورة ، فلاحظ .

ثانياً : إنّ ما أفاده ﷺ مبنيّ على أنّ الطائفة الثانية في كلامه ناظرة إلى أخبار التلفيق ، وقد عرفت منّا فيما تقدّم أنّها دالّة على مختار شيخنا الكلينيّ ﷺ ، وأنّه لا ربط لها بالتلفيق أصلاً ، وبهذا ينهدم أساس الاستدلال ، فلاحظ .

قوله ٧ : « **وأمّا عدم اعتبار الرجوع في اليوم نفسه في المسافة الملفّقة ، فقد وقع محلّاً** . . . إلخ » .

وقع الخلاف بين الأعلام في اعتبار الرجوع ليومه حتّى يثبت التقصير في المسافة الملفّقة ، بحيث يعدّ الرجوع في نفس اليوم شرطاً لازماً في ثبوت التقصير ، وبدونه ينتفي التقصير ، على أقوال :

---

(١) البدر الزاهر : ١١٠ ـ ١١٢ .

أحدها: ما اختاره المصنّف من عدم اعتبار الرجوع ليومه، بل المعتبر هو حصول قطع المسافة وإن لم يرجع في نفس اليوم، وهو مختار ابن أبي عقيل العمانيّ رحمه الله[١].

ثانيها: ما هو المشهور من التفصيل بين من كان قاصداً للرجوع في نفس يوم سفره، فإنّه يقصّر أمّا لو لم يكن عازماً على الرجوع في نفس يوم سفره فهو بالخيار بين القصر والتمام.

ثالثها: الالتزام بالتمام إذا لم يكن قاصداً الرجوع في نفس يوم سفره.

رابعها: تعيّن التمام عليه، وهو المعروف عن المرتضى، وابن إدريس، والفاضلين في بعض كتبهما[٢].

وقبل عرض ما ذكره المصنّف دليلاً لمختاره، ومختار المشهور، نشير لمقتضى القاعدة في المقام:

إنّ مقتضى الأصل حال حصول الشكّ في أنّ الوظيفة هي القصر أو التمام، يقضي بالتمام، وهذا يعني أنّه لو لم يتمّ دليل معتبر على لزوم التقصير في المقام، كانت الوظيفة قاضية بالحكم بالتمام، وكذا لو كان هناك دليلان لكنّهما تعارضا، ولم يوجد ما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر، ممّا أوجب تساقطهما، فلا ريب عندها في البناء على أصالة التمام.

واستدل المصنّف (وفّقه الله) لمختاره بدليلين:

الأوّل: التمسّك بإطلاق صحيحة معاوية بن وهب المذكورة في المتن[٣]. وهي واضحة الدلالة على المدّعى، فإنّ المستفاد منها أنّ المدار في التقصير على حصول

---

(١) نقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة: ٣: ١٠٢.

(٢) نقله عن السيّد المرتضى في المعتبر: ٢: ٤٦٨. السرائر: ١: ٣٢٩. المعتبر: ٢: ٤٦٨. مختلف الشيعة: ٣: ١٠٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

قطع المسافة ، من دون ملاحظة لوقت الرجوع ، وأنّه رجع ليومه أو لم يرجع .

إن قلت : إنّ الصحيح منصرف إلى ما إذا عاد المسافر في نفس اليوم الذي سافر فيه ، أو الليلة التابعة إلى يوم السفر ، فلا يكون إطلاقها حجّة ؛ لأنّ الانصراف المذكور يشكّل قرينة مانعة من حجّيّة الإطلاق .

قلت : إنّ الانصراف المذكور ممنوع ، فإنّ الأسفار التي كانت في عصر صدور النصّ يغلب فيها عدم تحقّق العود في نفس اليوم ، بل كانت تستغرق أيّاماً ، والمسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة الناس ، فلو كان للانصراف المذكور أثر عندهم لشاع وبان .

الثاني : التمسّك بالنصوص التي تضمّنت أنّ أهل مكّة إذا قصدوا الحجّ ، وخرجوا إلى عرفات لزمهم التقصير ، وأنّه ليس لهم التمام ، فلاحظ صحيحة معاوية ابن عمّار المذكورة في المتن[1] . وقد تضمّنت حكمه عليه السلام بلزوم التقصير وعدم مشروعيّة التمام في حقّهم ، فإذا ضممنا لذلك أنّ المسافة بين مكّة المكرّمة وعرفات تبلغ أربعة فراسخ ، ومن الواضح جدّاً أنّ من خرج للحجّ لن يعود إلى مكّة في نفس اليوم ؛ لأنّه بعد وقوفه في عرفات سوف يذهب إلى المشعر الحرام ، ومن بعده يتّجه إلى منى ، فلن يعود إلى مكّة إلّا بعد يومين على أقلّ التقادير ، وقد عرفت أنّه عليه السلام ذكر أنّ وظيفتهم القصر فيثبت عدم اعتبار الرجوع ليومه .

وقد يشكل على هذه الطائفة بأنّ مفادها هو عين مفاد النصوص التي سبقت منّا حكايتها عن الشيخ الكلينيّ رحمه الله ، بمعنى أنّها ظاهرة في أنّ موضوع القصر هو طيّ أربعة فراسخ دونما نظر منها إلى الرجوع ، وبالتالي تكون أجنبيّة تماماً عن المورد ، ولا تصلح أن تكون دليلاً للمدّعى .

ثمّ إنّه بناء على عدم اعتبار الرجوع ليومه ، فهل يوجد مقدار تحدّد فيه الفترة

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦٣ ، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١ .

الزمنيّة بين الذهاب والعودة ؟

إنّ مقتضى إطلاق صحيح معاوية بن وهب المتقدّم عدم اعتبار تحديد المدّة الزمنيّة الفاصلة بين الذهاب والعود. نعم، يلزم ملاحظة توفّر أمرين لتكون الوظيفة هي التقصير:

الأوّل: صدق عنوان المسافر عليه، بحيث لو انتفى العنوان المذكور عنه لأي سبب من الأسباب، كان ذلك مانعاً من بقاء وظيفته على التقصير. ويدلّ على اعتباره ما عرفت في الفرع الخامس من أنّ وجوب القصر مناط بصدق عنوان المسافر، وأنّ الحكم المذكور يدور مدار الوصف المذكور، بحيث ينتفي بانتفائه، فلاحظ موثّقة عمّار التي تقدّمت هناك[1].

الثاني: عدم حصول أحد قواطع السفر منه، مثل نيّته الإقامة في مكان ما، أو بقائه متردّداً فيه ثلاثين يوماً، وما شابه ذلك، فإنّ حصول شيء من ذلك مانع من بقاء وظيفة المسافر في حقّه، وانتقاله إلى الصلاة تماماً. والوجه فيه أنّه بحصول شيء من قواطع السفر لن يصدق عليه عنوان المسافر، وهذا يمنع من ثبوت التقصير في حقّه؛ لأنّ الحكم بالتقصير متوقّف على صدق الوصف والعنوان، وأنّه بدونه لا يثبت التقصير.

هذا، وقد يستدلّ لمختار المشهور، من أنّه يعتبر في ثبوت التقصير أن يعود ليومه، فلو لم يعدّ كانت وظيفته التمام، بما رواه محمّد بن مسلم[2] وهو مذكور

---

(١) تقدّمت في الفرع الخامس من الكتاب، وقد ورد النصّ في وسائل الشيعة: ٨: ٤٥٦، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٢) عبّر عنها المصنّف (حفظه الله) بالموثّقة، وذلك لوقوع ابن فضّال في سندها، وقد عرفت منّا فيما تقدّم ضعفها سنداً لوقوع الزبيريّ القرشيّ في سندها، ومجرّد شيخوخة الإجازة لا تكفي للبناء على وثاقته، كما سمعت ذلك في مطاوي هذا الشرح.

في المتن. وتقريب دلالته من خلال أنّ عنوان شغل اليوم الذي جعل المناط في ثبوت التقصير في الخبر المذكور، لا يتحقّق إلّا بالعودة في نفس اليوم، فلا يقال لمن لم يعد في يومه أنّه قد شغل يومه.

وقد أجاب المصنّف عنه بجوابين: نقضيّ وحلّيّ:

أمّا النقضيّ، فقد ذكر أنّ اللازم من اعتبار الشرط المذكور عدم ثبوت التقصير على من قطع المسافة الشرعيّة المعتبرة في ليلة واحدة ذهاباً وعودة، فذهب أوّل الليل، وعاد في أثنائه، وقد بلغ ذهابه وعودته مسافة شرعيّة. وكذا من كان ذهابه في النهار، لكنّه عاد في الليل، ولا يتصوّر أن يلتزم أحد بذلك.

وأمّا الجواب الحلّيّ، فبعدم صلاحيّة ما رواه محمّد بن مسلم من حيث الظهور لمعارضة نصوص الخروج لعرفات؛ لأنّ دلالته على اعتبار الرجوع في نفس اليوم لثبوت التقصير تقوم على ظهور عبارة: **شَغَلَ يَوْمَهُ** في ذلك. وهذا الظهور ليس جليّاً واضحاً كالصراحة الواضحة الموجودة في نصوص خروج أهل مكّة إلى عرفات، وبالتالي لا يمكنه أن يكون معارضاً لتلك النصوص الدالّة بالصراحة على عدم اعتبار العود في نفس اليوم لثبوت التقصير، ولذا يلزم أن يحمل ما تضمّنه ذيل الخبر المذكور على بعض المحامل، ويخرج بأحد التخريجات، مثل: أن يكون المقصود منه أنّ ضمّ الذهاب إلى العود يوجب صدق عنوان شغل اليوم، وبالتالي ليس هو بصدد بيان أنّه يلزم أن يكون عوده في نفس يوم خروجه، وإنّما يكون خروجه وعوده مساوياً لمقدار شغل اليوم.

ويمكن الجواب عمّا ذكره نقضاً: بأنّ اللازم المذكور يتمّ لو لم يقم الدليل على ذلك، ومع قيامه فإنّ القضية تكون موضوعاً تعبّديّاً تدور مدار قيام الدليل وثبوته. على أنّه يمكن أن يكون مقصود المشهور من اليوم ليس خصوص اليوم الصوميّ، وإنّما مقصودهم اليوم العرفيّ وهو الذي يشمل الليل أيضاً.

وكذا يمكن الاستدلال له بصحيح أبي ولّاد، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

إنّي كنت خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن هبيرة ، وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخاً في الماء ، فسرت يومي ذلك أقصّر الصلاة ، ثمّ بدا لي في الليل الرجوع إلى الكوفة ، فلم أدرِ أُصلّي في رجوعي بتقصير أم بتمام ، وكيف كان ينبغي أن أصنع ؟ فقال : **إنْ كُنْتَ سِرْتَ في يَوْمِكَ الَّذِي خَرَجْتَ فِيهِ بَرِيداً كَانَ عَلَيْكَ حِينَ رَجَعْتَ أَنْ تُصَلِّيَ بِالتَّقْصِيرِ ؛ لِأَنَّكَ كُنْتَ مُسَافِراً إِلىٰ أَنْ تَصِيرَ إِلىٰ مَنْزِلِكَ** »[١] .

وتقريب الاستدلال بها على المدّعى أن يقال :

إنّ اليوم في الصحيح هو مجموع الليل والنهار ، ومورد السؤال هو ما إذا ذهب في النهار وبدا له الرجوع في الليل ، فما هي وظيفته حينئذٍ ؟ وقد أجابه عليه السلام بالقصر إذا كان قد سار بريداً ، فعندها يستفاد من الصحيح المذكور جملة شرطيّة مفادها : من بدا له الرجوع في الليل بعد أن سار في النهار بريداً فعليه القصر . ومفهوم هذه الجملة الشرطيّة أنّه إذا لم يرجع في الليل فلا يسوغ له التقصير .

وقد يستدلّ للمشهور أيضاً باعتبار الرجوع ليومه بما ذكره غير واحد من الأصحاب من عبارة الفقه الرضويّ : **فَالتَّقْصِيرُ عَلَيْهِ وَاجِبٌ إِذَا كَانَ سَفَرُهُ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ ، أَوْ بَرِيدَيْنِ ، وَهُوَ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ مِيلاً ، فَإِنْ كَانَ سَفَرُكَ بَرِيداً وَاحِداً وَأَرَدْتَ أَنْ تَرْجِعَ مِنْ يَوْمِكَ قَصَّرْتَ ؛ لِأَنَّ ذَهَابَكَ وَمَجِيئَكَ بَرِيدَانِ ، وَإِنْ عَزَمْتَ عَلَى الْمُقَامِ ، وَكَانَ مُدَّةُ سَفَرِكَ بَرِيداً وَاحِداً ، ثُمَّ تَجَدَّدَ لَكَ الرُّجُوعُ مِنْ يَوْمِكَ ، فَلَا تُقَصِّرْ** »[٢] .

ودلالته على المدّعى من خلال المفهوم واضحة ؛ إذ أنّ مفاده أنّه لو لم يرد الرجوع ليومه ، فلا تقصير عليه .

ولا ريب في أنّ الاستناد للخبر المذكور يتوقّف على ثبوت أمرين :

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٧٠ ، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١ .

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام : ١٥٩ .

الأوّل: صحّة نسبة الكتاب للإمام الرضا عليه السلام، أو لأحد أصحابه، أو لفقيه من الفقهاء.

الثاني: دخول الأخبار الواردة فيه دائرة الحجّيّة، إمّا من خلال إحراز السند كاملاً، ويكون معتبراً، أو من خلال شهادة عامّة من مؤلّفه باعتبار جميع مرويّات كتابه، أو إحراز جبر المشهور للرواية المستدلّ بها في كلّ مورد مورد.

هذا، وقد ذكر في محلّه عدم صحّة نسبة الكتاب للإمام الرضا عليه السلام، فليراجع التفصيل هناك.

وأمّا بالنسبة للأمر الثاني، فلم يحرز استناد المشهور لخصوص هذا النصّ؛ إذ ربّما استندوا لغيره من النصوص ممّا ذكرناه، بحيث ادّعي ظهوره في مدّعاهم، وبالتالي لا وجه للقول بحصول الجبر، فلاحظ.

هذا، ولو رفعنا اليد عمّا ذكرناه، فمع ذلك لا يصلح الحديث المذكور للاستدلال به على المدّعى؛ ضرورة أنّ ملاحظة تمام الحديث يثبت ذلك؛ إذ أنّه يتضمّن شرطيّة أُخرى يستفاد منها وجوب القصر تخييراً، قال: «**وَإِنْ سَافَرْتَ إِلىٰ مَوْضِعِ مِقْدَارَ أَرْبَعَةِ فَرَاسِخَ، وَلَمْ تُرِدِ الرُّجُوعَ مِنْ يَوْمِكَ، فَأَنْتَ بِالْخِيَارِ، فَإِنْ شِئْتَ أَتْمَمْتَ وَإِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ**»[1]، وهناك شرطيّة أُخرى: «**وَإِنْ كَانَ سَفَرُكَ دُونَ أَرْبَعَةِ فَرَاسِخَ فَالتَّمَامُ عَلَيْكَ وَاجِبٌ**»[2].

هذا، ومقتضى الأخذ بظاهر القضيّة الشرطيّة الأُولى الدالّة على ترتّب جواز القصر عليها، وأخذنا بمفهومه، فالنتيجة هي عدم جواز القصر في غيرها، وقد عرفت أنّ مفادها وجوب القصر تعييناً، فمفهومها عدم الوجوب التعيينيّ في غير هذه الصورة، ولا ريب في أنّ عدم الوجوب التعيينيّ يلائم الوجوب التخييريّ، ممّا يعني أنّ الشرطيّة لا تدلّ على جواز القصر كما هي دعوى المستدلّ.

---

(١) و (٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٦١.

ثمّ إنّه لو بني على تماميّة ما دلّ على مختار المشهور، فسوف تقع المعارضة بين ما دلّ على ذلك، وما دلّ على عدم الشرطيّة المذكورة، وعندها سوف يرجع لمقتضى الأصل، وهو يقضي بالرجوع لأصالة التمام بعد البناء على استقرار المعارضة، وعدم ثبوت ما يوجب الترجيح لأحد المتعارضين على الآخر.

أمّا لو قلنا بعدم استقرار المعارضة، لإمكانيّة الجمع العرفيّ بين الطائفتين، فلاريب أنّه لن تصل النوبة عندها للرجوع للأصل.

والظاهر أنّه يمكن منع حصول المعارضة، والجمع العرفيّ بينهما بالحمل على التخيير؛ إذ أنّ كلّ واحدة من الطائفتين ظاهرة في الوجوب التعيينيّ، فنرفع اليد عنه، ويحمل على الوجوب التخييريّ؛ لأنّ المعارضة أساساً بين الطائفتين في المدلول الالتزاميّ، وليس في المدلول المطابقيّ، حيث أنّ كلّ واحدة منهما دالّة على الوجوب بالمدلول المطابقيّ، وكونه تعيينيّاً من خلال المدلول الالتزاميّ، فنرفع اليد عن المدلول الالتزاميّ في كلّ واحدة منهما، فينجم من ذلك أنّ الوجوب تخييريّ.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم قدس سره ذكر في آخر البحث في هذه المسألة ما نسب للشيخ وابن البرّاج قدس سره من التفصيل بين الصوم والصلاة، بحيث أنّ وظيفته هي التخيير في الصلاة بين القصر والتمام، بينما وظيفته بالنسبة للصوم هي الصوم، ولا يسوغ له الإفطار.

وقد ذكر قدس سره أنّه بناءاً على القول بالتخيير لا مناص من الالتزام بهذا التفصيل؛ ضرورة أنّ التقصير من الأحكام الممنون بها على الأُمّة، فهو حكم إرفاقيّ ثبت بدليل خاصّ، وإلّا فهو خارج عن موضوع السفر الشرعيّ حقيقة.

إن قلت: إنّ هناك ملازمة بين ثبوت التقصير وثبوت الإفطار، بحيث أنّه متى ثبت التقصير ثبت عندها لزوم الإفطار؟

قلت: إنّ الملازمة المذكورة إنّما تكون حال كون القصر واجباً بالوجوب التعيينيّ على المكلّف، أمّا لو كان واجباً بالوجوب التخييريّ، فإنّه لا ملازمة حينئذٍ، كما أنّه لم تثبت الملازمة بين جواز الإتمام وبين وجوب الصيام، كما في مواطن التخيير الأربعة؛ إذ يجوز للمكلّف أن يتمّ، لكنّه لا يجوز له الصيام[1].

قوله ٨: «**وأمّا اعتبار استمرار القصد، فلأنّه مع عدمه إمّا أن يفرض الرجوع وعدم الاستمرار**... إلخ».

حكى السيّد العامليّ في كتابه القيّم **مفتاح الكرامة** القول بهذا الشرط عن غير واحد من الأعلام، سواء من القدماء أم من المتأخّرين أم من متأخّري المتأخّرين. نعم، خالف المحقّق السبزواريّ فذكر أنّ الحجّة للمشهور في اعتبار هذا الشرط غير واضحة لديه، فراجع[2]. بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه. ومعنى هذا الشرط هو أنّه لا يكفي مجرّد قصد المسافة في مبتدأ السفر، بل لا بدّ من استمراره بقاءاً أيضاً كما يعتبر حدوثاً بمقتضى الشرط الثاني.

هذا، وقد استدلّ له الشيخ الأعظم ﷺ بأمرين:

الأوّل: التمسّك بالأدلّة الأوّليّة المشترطة التقصير بقطع ثمانية فراسخ، أو أنّه يكون في بريدين، فإنّ مفادها أنّ التقصير إنّما يكون متى تحقّق وصف التلبّس بالسفر البالغ المقدار المذكور، ومع زوال القصد ونيّة الرجوع أو التردّد، لن يصدق عليه التلبّس بالسفر المقدّر بالمقدار المذكور، فينتفي عنه موجب التقصير، فيثبت المطلوب. وقد تمسّك به بعض الأعاظم ﷺ أيضاً[3].

الثاني: التمسّك بذيل رواية عمّار: «**لَا يَكُونُ مُسَافِراً حَتّىٰ يَسِيرَ مِنْ مَنْزِلِهِ**

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ٢٨.

(٢) مفتاح الكرامة: ١٠: ٤٦٥ و ٤٦٦.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ٧٤.

ـأَوْ قَرْيَتِهِـ ثَمَانِيَةَ فَراسِخَ »[١] على أساس أنّ معناها بقرينة السؤال حتّى يسير مع القصد .

وعلى هذا إذا حملنا السؤال على أنّه لا بدّ من وجود قصد قطع المسافة من البداية ، إلّا أنّه لا يقتضي اعتبار معيّة القصد للسير حتّى يستفاد منه شرطيّة استمرار القصد .

واستدلّ له أيضاً بخبر إسحاق بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **وَهَلْ تَدْرِي كَيْفَ صَارَتْ هَكَذَا ؟** قلت : لا . قال : **لِأَنَّ التَّقْصِيرَ فِي بَرِيدَيْنِ وَلَا يَكُونُ التَّقْصِيرُ فِي أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ ، فَلَمَّا كَانُوا قَدْ سَارُوا بَرِيداً فَأَرَادُوا أَنْ يَنْصَرِفُوا بَرِيداً ، كَانُوا قَدْ سَارُوا سَفَرَ التَّقْصِيرِ ، فَإِنْ كَانُوا سَارُوا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ إِلّا إِتْمَامُ الصَّلَاةِ** »[٢] .

ومن الواضح كونه أجنبيّاً عن المدّعى ؛ ضرورة أنّ قوله عليه السلام : « **لِأَنَّ التَّقْصِيرَ فِي بَرِيدَيْنِ وَلَا يَكُونُ التَّقْصِيرُ فِي أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ** » الإشارة إلى أنّ المعتبر هو طيّ المسافة الشرعيّة خارجاً ، مع وجود القصد لطيّها ابتداءاً ، أمّا استمرار القصد ، فلا دلالة لها على ذلك من قريب أو بعيد أصلاً .

هذا ، وقد تمسّك المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله[٣] في إثبات المدّعى بعين الرواية السابقة لكن بنقل الصدوق في **العلل** ، والبرقيّ ، حيث جاء فيها : « قلت : أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه ؟ قال : « **بَلىٰ ، إِنَّمَا قَصَّرُوا في ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَشُكُّوا في مَسِيرِهِمْ ، وَإِنَّ السَّيْرَ سَيَجِدُّ**

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦٩ ، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٣ .

(٢) علل الشرائع : ٢ : ٣٦٧ ، الحديث ١ و : ٣٨٢ ، الحديث ٥ . بحار الأنوار : ٨٦ : ٦١ ، الحديث ٣٠ .

(٣) بحوث في الفقه ـ صلاة المسافر : ٥٢ .

بِهِمْ في السَّفَرِ، فَلَمَّا جَاءَتِ الْعِلَّةُ فِي مُقَامِهِمْ دُونَ الْبَرِيدِ صارُوا هَكَذا»[١]، حيث أنّ قول السائل: «أليس قد بلغوا... إلخ» شهادة على اعتبار الاستمرار.

والحقّ أنّ دلالته على المدّعى غير واضحة، بل فيها خفاء؛ لأنّ عمدة ما يفيده أنّ في البين توهّماً لدى السائل مؤدّاه أنّهم لمّا بلغوا حدّ الترخص، فهذا يستدعي أن تكون وظيفتهم التقصير، وهو يوحي بظنّه أنّه يعتبر في التقصير مجرّد طيّ المسافة خارجاً، فأجابه عليه السلام بأنّه لا بدّ من إضافة قيد إلى طيّ المسافة خارجاً، ألا وهو القصد، فلو لم يكن قاصداً وهو ما عبّر عنه: «**لَمْ يَشُكُّوا في مَسِيرِهِمْ**»، انتفى حكم التقصير، ومن الواضح أنّ هذا ناظر إلى قصد قطع المسافة ابتداءاً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ قصد طيّ المسافة ابتداءاً متحقّق؛ ضرورة أنّهم لم يسافروا دونما قصد، وإنّما لما تبدّل القصد نتيجة الشكّ وطروّ العلّة، فإنّه انتفى حكم التقصير عنهم، وهذا يعني أنّ استمرار القصد مطلوب؛ لأنّه لو كان يكتفى بمجرّد حصول القصد في مبتدأ السفر، كان ذلك داعياً إلى الحكم بالتقصير، وهو غير بعيد.

ثمّ إنّنا لو أغمضنا الطرف عمّا قلنا، وحكمنا بتماميّة دلالة مرويّة الساباطيّ، إلّا أنّ فيها مشكلة سنديّة، فمضافاً لوجود محمّد بن أسلم الذي لم تثبت ثاقته، فقد اشتمل السند أيضاً على عليّ بن محمّد الكوفيّ، وهو أبو سمينة.

تحقيق حال أبي سمينة

هذا، وقد ذكره النجاشيّ في رجاله، وقال عنه: محمّد بن عليّ بن إبراهيم بن موسى أبو جعفر القرشيّ، مولاهم صيرفيّ ـ إلى أن قال: ـ يلقّب محمّد بن عليّ أبا سمينة، ضعيف جدّاً، فاسد الاعتقاد، لا يعتمد في شيء، وكان ورد قم،

---

(١) علل الشرائع: ٢: ٣٦٧، الحديث ١ و: ٣٨٢، الحديث ٥. المحاسن: ٢: ٣١٢، الحديث ٢٩.

وقد اشتهر بالكذب بالكوفة[١].

وذكره الشيخ رحمه الله في **الفهرست** مقتصراً على ذكر نسبه، وبيان أنّ له كتباً، وأنّها مثل كتب الحسين بن سعيد[٢].

هذا، ولا يخفى أنّ توصيفه: كتبه مثل كتب الحسين بن سعيد، يتضمّن احتمالين:

الأوّل: أن يكون التوصيف من حيث النوعيّة والكيفيّة، بمعنى أنّ ضبطه ودقّته في الحديث والنقل، كدقّة الحسين بن سعيد، وهذا يعطي جهة تميّز لكتبه، ومرويّاته.

الثاني: أن يكون المراد هو التوصيف من حيث الكمّيّة، بمعنى أنّ كتبه من حيث العدد تضاهي وتماثل كتب الحسين بن سعيد، فكما كان الحسين ذا كتب عدّة، فكذا محمّد.

ومن الواضح أنّه وفقاً للاحتمال الأوّل، سوف يكون ما صدر من الشيخ يكشف عن جلالة ودقّة، فضلاً عن وثاقة، بخلافه على المحتمل الثاني، فإنّه لا يوحي بشيء من ذلك أصلاً.

وذكره رحمه الله هو والبرقيّ في رجاليهما، وعداه من أصحاب الرضا عليه السلام[٣].

وفي الكشّيّ قال حمدويه عن بعض مشيخته: محمّد بن عليّ رمي بالغلوّ.

وعن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوريّ عن الفضل بن شاذان، أنّه قال: كدت أن أقنت على أبي سمينة محمّد بن عليّ الصيرفيّ، قال: فقلت له: ولِم استوجب القنوت من بين أمثاله؟ قال: إنّي لأعرف منه ما لا تعرفه.

---

(١) رجال النجاشي: ٣٣٣، الرقم ٨٩٤.

(٢) الفهرست: ٢٢٣، الرقم ٦٢٤.

(٣) رجال الطوسي: ٣٦٤، الرقم ٥٣٩٨. معجم رجال الحديث: ١٧: ٣٢٠.

وذكر الفضل في بعض كتبه : الكذّابون المشهورون : أبو الخطّاب ، ويونس بن ظبيان ، ويزيد الصائغ ، ومحمّد بن سنان ، وأبو سمينة أشهرهم[١] .

وقال عنه ابن الغضائريّ : كوفيّ ، كذّاب ، غالٍ ، دخل قم واشتهر أمره بها ، ونفاه أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ ﷺ ، وكان شهيراً في الارتفاع ، لا يلتفت إليه ولا يكتب حديثه[٢] .

وقد استثناه ابن الوليد أيضاً من مرويّات كتاب **نوادر الحكمة** .

ولا يخفى أن مقتضى ما تقدم ذكره ، هو الحكم والبناء على ضعف الرجل ، والمنع من الاعتماد على مروياته .

لكنّه أيضاً قد يتمسّك بما يدّل على التوثيق ، مثل وقوعه في كتاب **كامل الزيارات** .

هذا ، وقد أجاب عن ذلك بعض الأعاظم ﷺ فحكم بكون الوارد في أسناد **كامل الزيارات** شخصيّة أُخرى مغايرة لمحمّد بن عليّ أبي سمينة ، والقرينة على ذلك أمران :

الأوّل : عدم إحراز أنّ الواقع في سند **كامل الزيارات** هو أبو سمينة ؛ إذ مجرّد الاتّحاد في الاسم واللقب ، والراوي عنه ، لا يوجب اتّحاد الرجل ، بل يبقى احتمال التعدّد وارداً ، ومع عدم الجزم بالاتّحاد ، لا مجال للحكم به .

الثاني : رواية الصدوق ﷺ عنه في كتابه الفقيه ، مع أنّه ﷺ قد التزم في ديباجة كتابه أنّه لا يروي إلّا عن خصوص الثقة ، فكيف به يروي عن مثل أبي سمينة ، وحاله بين الأصحاب من الوضوح بمكان[٣] .

---

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٨٢٣ ، الرقم ١٠٣٢ و ١٠٣٣ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ٩٤ ، الرقم ١٣٤ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣ (المقدّمة) .

ويلاحظ على كلا الأمرين، أمّا الأوّل: بأنّ ما ذكره من الأُمور قد اعتمد عليها في غير موضع من موسوعته الرجاليّة لإثبات الاتّحاد، كما يجده المتابع.

على أنّه لا ريب في أنّ منهج العقلاء على أنّه يصعب الجزم بتعدّد شخصين، مع كونهما متّحدين في الاسم واللقب، والراوي عنهما.

وعلى الثاني، إنّ مجرّد رواية الصدوق عن شخص لا تستوجب تعدّده؛ ضرورة أنّ التوثيق من الأُمور الاجتهاديّة، فلعلّ ما كان ثابتاً عند الأصحاب لم يثبت عند الصدوق قدس سره.

مضافاً إلى أنّه قدس سره قد روى عن جملة من الرواة الضعفاء، كعمر بن شمر، وكوهب ابن وهب.

ضرورة أنّ ما أفاده رحمه الله في هذا الوجه يعتمد اعتماداً كلّيّاً على تماميّة كبرى شهادة الصدوق في الديباجة ودلالتها على الصحّة لجميع مرويّات الكتاب، لتلازم التصحيح لرواته أيضاً.

أمّا لو قيل بما بنينا عليه في الرجال، من أنّ التصحيح الصادر من الصدوق رحمه الله ناظر للتصحيح الفهرستيّ، وهو المنهج القدمائيّ في مقبوليّة الحديث وروايته، فلن يصلح الوجه المذكور للقرينيّة.

وعليه سوف يقال بحصول المعارضة بين ما دلّ على التضعيف، وبين ما دلّ على التوثيق الصادر من **كامل الزيارات**.

هذا، ولو بنينا على تماميّة الدعوى، وحكمنا بكون الشهادة ظاهرة في الوثاقة لكلّ من وقع في أسناد الكتاب.

وعندها يعالج ذلك من الالتزام بتقديم التضعيف على التوثيق، وذلك واضح؛ لأنّ التوثيق ظاهر، بينما التضعيف نصّ، ويقدّم النصّ على الظاهر.

هذا، وقد يقال: بأنّه لا مجال لقبول شيء من التضعيفات الواردة في حقّه، وذلك

لكونها جميعها راجعة إلى وصفه بالغلوّ، وبالتالي لا تصلح لرفع اليد عن رواياته[١].

والإنصاف أنّ ما أُفيد لا يعدو كونه دعوى عهدتها على مدّعيها.

وقد يقال: إنّ خبر الساباطيّ مجبور بعمل المشهور، فعندها لا مانع من الالتزام بمؤدّاه[٢].

قلت: إنّ الكبرى وإن كانت مشتملة، إلّا أنّ الكلام ـ كما ذكرنا غير مرّة ـ في إحراز الصغرى، حيث ذكرنا أنّ مجرّد موافقة الخبر الضعيف لفتوى المشهور لا يفي بالغرض لتحقّق الجبر، بل لا بدّ من إحراز الاستناد له في مقام الفتوى، وطريق ذلك أن لا يكون في البين ما يصلح دليلاً للمدّعى سوى الخبر الضعيف، ومقتضى ما ذكرناه من الأدلّة لفتوى المشهور يمنع من الإحراز، ممّا يعني عدم إحراز الصغرى.

وقد استدلّ المصنّف (وفّقه الله) على الشرطيّة المذكورة، بأنّ عدم الاشتراط لن يخلو من أحد احتمالين:

الأوّل: أن يفرض رجوع المكلّف عن السفر، وعدم استمراره في قطع المسافة، ومن الواضح أنّ وظيفته هي التمام، وانتفاء الحكم لانتفاء شرطه؛ لأنّ موضوع التقصير كما هو معلوم تحقّق قطع المسافة منه، والفرض أنّه قد عاد قبل قطعها، فلا يكون هناك ما يوجب التقصير.

الثاني: أن يستمرّ في قطعه للمسافة، من دون قصد منه إليها، فيحكم بأنّ وظيفته التمام أيضاً؛ لأنّ مقتضى موثّقة عمّار البناء على اعتبار استمرار قطع المسافة بداية واستمراراً، والفرض أنّه قد تحقّق منه ذلك بداية دون الاستمرار، فتكون وظيفته التمام.

---

(١) سند العروة الوثقى ـ صلاة المسافر: ٩٠.

(٢) مهذّب الأحكام: ٩: ١٦٢.

ولا يخفى أنّ الاستدلال المذكور يعود للاستناد إلى موثّق الساباطيّ المتقدم[١] في مقام الاستدلال، وليس شيئاً آخر.

وقد أجاب عنه المحقّق الأصفهاني ﷺ بما حاصله: بعد التسليم بظهور السؤال في اعتبار القصد في التقصير، فإنّ أقصى ما يستفاد منه هو اعتبار قصد قطع المسافة من البداية، وليس فيه ظهور في اعتبار معيّة القصد للسير حتّى يستفاد منه شرطيّة استمرار القصد في ثبوت التقصير[٢].

فتحصّل أنّه لم ينهض دليل معتبر على فتوى المشهور باعتبار شرطيّة استمرار القصد، لكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط.

قوله **٩**: «**وأمّا اعتبار عدم قصد المرور بالوطن، فلم ينقل فيه خلاف. وتحقيق حاله يحتاج إلى**... إلخ».

من الشروط المعتبرة في التقصير عدم مرور المسافر أثناء سفره على وطنه، وإلّا انتفى عنه الحكم؛ وذلك لأنّه ينتفي عنه وصف السفر بمروره على الوطن، وقد عرفت أنّ الحكم تابع لموضوعه، ومع انتفاء الموضوع وهو السفر ينتفي الحكم وهو التقصير.

وبعبارة أُخرى: لا إشكال في أنّ المرور على الوطن يقطع موضوع السفر، فلو مرّ المسافر على وطنه منعه ذلك من ثبوت التقصير في حقّه؛ لأنّه سوف يكون قد أوجد سفرين: الأوّل ما كان قبل المرور بالوطن، والثاني ما كان بعد المرور عليه، وإذا لم يبلغ كلّ واحد منهما مسافة شرعيّة، منعه ذلك من البناء على التقصير. وعلى هذا لن يكون مشمولاً لما دلّ على أنّ المسافر وظيفته التقصير؛

---

(١) تقدّم في الفرع الخامس من فروع البحث عند الحديث عن شرطيّة قصد قطع المسافة في ثبوت التقصير.

(٢) بحوث في الفقه (صلاة المسافر): ٥١ و ٥٢.

لأنّ السفر ضدّ الحضر، وهو يعني البروز والضرب في الأرض، والأخذ مع التغرّب عن الوطن، والابتعاد عنه، ومتى ما مرّ بوطنه انتفى عنه قيد الابتعاد عن الوطن، ممّا يعني عدم تحقّق موضوع السفر الذي يوجب انطباق الحكم عليه.

وما ذكرناه من أنّه بعد وصوله للوطن ينشأ سفراً جديداً، أشار إليه المصنّف في النقطة الأُولى.

وأمّا النقطة الثانية، وهي التي جعلها لبيان كفاية أنّ مجرّد قصد المرور بالوطن مانع من التقصير، وأنّه لا يعتبر أن يصل إلى وطنه لانتفاء الحكم عنه، فقد ذكر أنّ المستفاد من موثّقة عمّار الساباطيّ المتقدّمة[1]، أنّه يعتبر في ثبوت التقصير عليه استدامة قصد قطع المسافر بداية ونهاية حتّى يتمّ المسافة التي يودّ قطعها، وعدم كفاية مجرّد تحقّق القصد منه لقطعها في البداية، ولذا قد عرفت في ما تقدّم أنّه لو أخلّ بقصد قطع المسافة لم يقصر، ولزمه التمام، ومن الواضح أنّ قصد مروره على وطنه موجب لانتفاء استمرار قصده لقطع المسافة، فيكون موجباً لثبوت الإتمام عليه.

وقد عرفت عدم تماميّة ظهور الموثّقة في استدامة القصد، وأنّ أقصى ما يستفاد منها هو اعتبار حصول القصد، لا استدامته.

قوله ١٠: «**وأمّا اعتبار عدم قصد الإقامة قبل بلوغ المسافة، فهو ممّا لا خلاف فيه أيضاً**... إلخ».

لا خلاف بين أعلام الإماميّة في أنّ العزم على إقامة عشرة أيّام من المسافر في مكان رافع لحكم السفر عنه فيجب عليه الإتمام. نعم، وقع الخلاف بينهم في أنّها قاطعة للسفر حكماً أو حكماً وموضوعاً، على قولين:

الأوّل: ما اختاره صاحب العروة، وبعض الأعاظم رحمهم الله من أنّها قاطعة للسفر

---

(١) تقدّم ذكرها في الفرع الخامس من فروع البحث، فراجع.

حكماً[١]، وهو مختار المصنّف أيضاً.

الثاني: ما عليه القدماء من الفقهاء، وكذا بعض الأساطين ﵀، من أنّها قاطعة للسفر موضوعاً، ومن الطبيعيّ أنّها سوف تكون قاطعة له حكماً أيضاً.

وتظهر الثمرة في أنّه لو أقام عشرة أيّام في موضع ما، كان موضع الإقامة وفقاً للقول الثاني بمثابة الوطن، فيأخذ حكمه، من انتفاء عنوان المسافر عنه، ولزوم التمام عليه. وهذا بخلافه على القول الأوّل، فإنّه لن يخرج عن كونه موضع إقامة ليس إلّا. وهذا يعني بقاء عنوان المسافر، وصدقه عليه، وتلبّسه به.

ويستدلّ للثاني منهما، بأُمور:

منها: النصوص، وعمدتها صحيح زرارة المذكور في المتن[٢]، ويمكن عرض تقريبات له:

أحدها: من الاعتماد على التنزيل الواقع فيها، فقد تضمّن الصحيح تنزيل المقيم منزلة الأهل، وهذا شاهد على أنّ الإقامة قاطعة للموضوع، وليست مخصّصة للحكم.

ثانيها: إنّ مقتضى تفريع التقصير على الخروج من مكّة كونه سفراً جديداً لا أنّه متمّم للسفر الأوّل الممتدّ من منزله إلى مكّة ومن مكّة إلى عرفات، وإلّا لم يكن تعريضاً بمن لا يرى الخروج من مكّة بنفسه سفراً موجباً للقصر مع كونه بريدين ذهاباً وإياباً.

ثالثها: إنّ السفر ضدّ الحضر لغة وعرفاً فيؤخذ في مفهومه الغياب والابتعاد عن الوطن. فلا يصدق السفر على من كان في بلده ولو بقصد المرور إلى محلّ آخر.

---

(١) العروة الوثقى: ٣: ٤٧٨. مستمسك العروة الوثقى: ٨: ١١٧. موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٢٠: ٢٦٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٦٤، الباب ٣ من أبواب أحكام المسافر، الحديث ٣.

ومقتضى الصحيح هو أنّ المقيم في محلّ بمنزلة أهل ذلك المحلّ .

رابعها : ما ذكره المصنّف ، من أنّ حكمه عليه السلام في وجوب الإتمام في الخروج الثاني إلى منى دالّ على أنّ الإقامة قاطعة لموضوع السفر ؛ لأنّ مكّة قد أصبحت بحكم الوطن بالنسبة إليه بعدما أقام فيها عشرة أيّام ، وليست مخصّصة لحكمه ، وهذا يعني أنّه حتّى يثبت حكم المسافر عليه بالتقصير يلزم قصد قطع مسافة جديدة ، وقطعها خارجاً ، ولو لم تكن الإقامة قاطعة موضوعاً لحكم السفر ، لكان اللازم هو التقصير في الخروج الثاني إلى منى أيضاً .

والحاصل : لقد تضمّن الصحيح حكمين : أحدهما التقصير وهو الخروج الأوّل إلى منى وذلك لتوفّر الشروط المعتبرة في التقصير من قصد قطع المسافة ، وقطعها خارجاً ، لأنّه قد خرج إلى منى قاصداً الذهاب إلى عرفات ، والذهاب إليها يساوي مسافة تلفيقيّة بضمّ العود ، لذا كان حكمه التقصير . أمّا الخروج الثاني إلى منى ، فلما كان بعد العود إلى مكّة ، ولن يتضمّن قطع مسافة شرعيّة موجبة للتقصير ، فقد حكم عليه السلام بأنّ وظيفته التمام ، وليس القصر ، وهذا يشير إلى انتفاء عنوان المسافر عنه بالوصول إلى مكّة ؛ لأنّ إقامته فيها نزلت مكّة بالنسبة إليه منزلة الوطن ، فيكون وصوله إليها قاطعاً لعنوان السفر عنه ، ولا يأخذ حكم المسافر إلّا إذا توفّرت الشروط المعتبرة في صدق العنوان عليه ، والتي منها قطع المسافة الشرعيّة[1] .

---

(١) لقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) تقريبين لدلالة الصحيح على المدّعى : أحدهما التمسّك بصدر الصحيح ، وهو قوله عليه السلام : « **بِمَنْزِلَةِ أَهْلِ مَكَّةَ** » ، والآخر بذيل الصحيح ، وهو الخروج إلى منى مرّة ثانية ، ولم يتّضح منشأ التفكيك بينهما ؛ لأنّ الموجب للبناء على عدم التقصير عليه في خروجه الثاني إلى منى يعود لكون مكّة منزلاً له بسبب الإقامة ، وهذا يعني وجود علاقة بين الصدر والذيل ، بل إنّ الذيل بمثابة الصغرى المطبقة على الكبرى التي وردت في الذيل ، ولذا أعرضت عن عرضهما على أنّهما بيانان وتقريبان ، وقربهما لما هو الواضح لدي ، فلاحظ .

وأجاب المصنّف عن دلالتها على المدّعى : بأنّ إقامة العشرة أيّام تصلح لنفي موضوع المسافر عن المقيم ، وثبوت حكم صاحب الوطن له من الإتيان بالصلاة تماماً ، إذا لم يصدر منه سفر شرعيّ مستجمع لشرائط التقصير ، والمفروض تحقّقه ، لأنّه قد خرج إلى عرفات ، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الخروج إليها بملاحظة العود يعدّ مسافة شرعيّة تلفيقيّة توجب التقصير ، وهذا يعني انتفاء عنوان المستوطن على المقيم ، فلا يكون حكمه عليه السلام بوجوب التمام على من خرج لمنى في الخروج الثاني صالحاً للدلالة على بقاء عنوان الوطنيّة لمن أقام عشرة أيّام .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ مقتضى انتفاء عنوان المسافر عنه موضوعاً ، وتنزيل موضع الإقامة منزلة الوطن أن لا ينتفي عنه العنوان عند العود إليه بعد قطع المسافة الشرعيّة ، بل يكون باقياً له حتّى يعرض عنه ، لأنّه بمثابة الوطن الاتّخاذي في الجملة ، ومجرّد الخروج منه لا يوجب انتفاء عنوانه عنه عند عوده إليه .

ويساعد على ما ذكرنا ، أنّه لم يجزم بنفي التنزيل الثابت في قوله عليه السلام : وهو « **وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ أَهْلِ مَكَّةَ** » موضوعاً ، بل ذكر أنّ من المحتمل أن يكون منزّلاً منزلتهم حكماً ، وهذا يعني أنّه ينتفي عنه العنوان بمجرّد قطع المسافة ، مع أنّ المتفاهم العرفيّ من التعبير المذكور تنزيله منزلتهم موضوعاً ، وهذا يعني أنّه متى ما عاد إلى مكّة وهي موضع إقامته فقد أخذ حكم أهلها .

ومنها : التمسّك بالأصل العمليّ .

وتقريبه : إنّ المورد صغرى لمسألة استصحاب حكم المخصّص أو الرجوع لحكم العامّ . وتطبيقه هو :

إنّ الثابت للمسافر لا يخلو عن أحد احتمالين :

الأوّل : أن يكون الثابت له هو وجوب قصر كلّ صلاة ما دام مسافراً بحيث ينحلّ وجوب القصر إلى وجوبات متعدّدة بعدّة ما يقع منه الصلوات الرباعيّة

في السفر حتّى يكون المرجع عند الشكّ في بقاء حكم الإقامة هو عموم العامّ، وليس استصحاب حكم الإقامة.

الثاني: أن يكون الثابت له هو وجوب القصر مستمرّاً إلى آخر السفر ما دام مسافراً بحيث لو قطع بالإقامة كان المرجع عند الشكّ في بقاء حكم الإقامة هو استصحاب حكمها، وليس الرجوع إلى العموم.

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل كونه ظرفاً للحكم، فعليه يكون الحكم بعد إبطال الإقامة بمبطل هو الرجوع إلى استصحاب حكم المقيم لا إلى حكم المسافر.

ثمّ أنّه لو بني على أنّ الاستصحاب أصل، وليس أمارة، أمكن القول بعدم صلوح الاستناد إليه؛ ضرورة أنّه محكوم بالدليل الاجتهاديّ، أعني ما دلّ على عموم التقصير، وبالتالي لن تصل النوبة حينئذٍ للتمسّك بالأصل، سواء كان الدليل الاجتهاديّ حاكماً أم كان وارداً، كما هو مفصّل في محلّه. وهذا أحد جوابي المصنّف (دام توفيقه) عن التمسّك بالأصل العمليّ في المقام، حيث ذكر أنّه مع وجود المطلقات الدالّة على ثبوت القصر في حقّ كلّ من قطع ثمانية فراسخ لن تصل النوبة للأصل العمليّ.

وقد يزاد المطلب بياناً بالاستفادة ممّا جاء في كتاب **منية الطالب** للمحقّق النائينيّ قدس سره، وحاصله[1]:

إنّ تحقيق الكلام يقتضي تنقيح البحث عن أصل مورد الرجوع إلى حكم العامّ أو إلى استصحاب حكم المخصّص. ثمّ النظر إلى أنّ المقام من أيّ واحد منهما، فنقول:

قد يكون الزمان في صلاة المسافر ظرفاً لمتعلّق الحكم ومأخوذاً تحت الحكم بحيث يكون الحكم وارداً على الزمان.

---

(١) منية الطالب: ٣: ١٦٣.

وبعبارة أُخرى: يكون قيداً لمتعلّق الحكم مثل: «أكرم العلماء في كلّ يوم» حيث أنّ كلّ يوم قيد للإكرام وهو متعلّق الحكم، وقد يكون ظرفاً للحكم نفسه ويكون الحكم تحت الزمان، وذلك كما في: «الماء طاهر» و: «الخمر حرام»، حيث أنّ طهارة الماء ـ مثلاً ـ مستمرّة بدون جعله إلى أن ينسخ بناسخ ويكون الزمان ظرفاً لاستمراره. ففي القسم الأوّل: يتكفّل العموم إثبات استمرار هذا الحكم بل المثبت له لا بدّ من أن يكون دليل خارجيّ من مقدّمات الحكمة لو تمّت أو قضيّة أُخرى مثل «**حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ**... إلخ»[1]، فإذا ورد مخصّص وشكّ في بقاء حكم المخصّص لدورانه بين الأقلّ والأكثر، كان المرجع هو العموم ولا سبيل للرجوع إلى حكم المخصّص، بل لو لم يكن عموم لما كان وجه للرجوع إلى حكم الخاصّ؛ لأنّ الزمان لمّا كان ظرفاً للمتعلّق، وتحت الحكم، كان موجباً لانحلال الحكم إلى أحكام متعدّدة بعدّة أفراد متعلّقة بحسب أفراد الزمان، فيكون لكلّ فرد حكماً مستقلّاً يختصّ به غير ما اختصّ بفرد آخر. ومع خروج بعض الأفراد من تحت العموم يكون المرجع عند الشكّ في خروج بقيّة الأفراد هو العموم. وإن منع من الرجوع للعموم فلا وجه للرجوع لاستصحاب حكم المخصّص؛ لأنّ إجراء حكم الفرد المخرج يقيناً إلى الفرد المشكوك ببركة الاستصحاب انسحاب لحكم المستصحب إلى فرد مغاير معه، وهو فاسد.

وفي القسم الثاني: إذا ورد مخصّص بالنسبة إلى فترة من الزمان ثمّ شكّ في بقائه كان المرجع استصحاب حكم المخصّص ولا سبيل للرجوع لحكم العامّ. ومع المنع من الرجوع للاستصحاب بعلّة انقطاع الحكم المستمرّ الثابت أوّلاً بدليل المخصّص. ومعه فلا عموم حتّى يرجع إليه عند الشكّ في بقاء المخصّص، وبهذا البيان تندفع الإيرادات على ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ في رسائله ومكاسبه.

---

(١) الكافي: ١: ٥٨، الحديث ١٩. بصائر الدرجات: ١٦٨، الحديث ٧.

وأمّا تعيين الصغرى وتشخيص ما كان من قبيل القسم الأوّل وتمييزه عن القسم الثاني فضابطه : إنّ ما كان من الأحكام الوضعيّة مثل الطهارة والنجاسة واللزوم ونحوها ، فهو من القسم الثاني فلأنّه لا معنى لانحلال نجاسة الدم بحسب الأجزاء الزمانيّة إلى نجاسات متعدّدة ، بل هي نجاسة مستمرّة إلى آخر الدهر ، فيكون الزمان ظرفاً مستمرّاً لها .

وبعبارة أُخرى : عدم ظرفيّة الزمان فيها من جهة السالبة بانتفاء الموضوع ؛ إذ لا متعلّق لها حتّى يكون الزمان ظرفاً له ، ومرادنا من المتعلّق هو فعل المكلّف وانتفاؤه ظاهر في الوضعيّات لعدم المعنى لوجود المتعلّق في طهارة الماء مثلاً ؛ لأنّ متعلّقه نفس العين الخارجيّ لا فعل المكلّف . هذا بناءاً على أنّ الأحكام الوضعيّة سوى الأربعة المشهورة والسببيّة وأخواتها مجعولات ، وإن كان لنا كلام في ذلك فصّلناه في كتاب الطهارة ، وخلاصته هو الالتزام بالتفصيل فيها ، وليس البناء على كونها كلّها من المجعولات كما عليه شيخنا الأُستاذ (دامت بركاته) ، وكذا شيخنا التبريزيّ ﷺ ، والتفصيل موكول إلى محلّه .

وأمّا الصغرى : إنّ حكم وجوب القصر من قبيل الحكم التكليفيّ الإيجابيّ الجارحيّ . فهل الثابت للمسافر هو وجوب القصر في كلّ صلاة ما دام مسافراً فينحلّ وجوب القصر إلى وجوبات متعدّدة بعدّة ما يقع منه من الصلاة الرباعيّة في السفر فيكون المرجع عند الشكّ في بقاء حكم الإقامة هو عموم العامّ لا استصحاب حكم الإقامة ، أو يكون الثابت له هو وجوب القصر مستمرّاً إلى آخر السفر ما دام مسافراً ، فلو قطع بالإقامة كان المرجع عند الشكّ بقاء حكمها هو استصحاب حكمها لا الرجوع إلى العموم ؟

مقتضى الأصل المؤسس هو كونه ظرفاً للحكم ، وعليه فيكون الحكم بعد إبطال الإقامة بمبطل هو الرجوع إلى استصحاب حكم المقيم لا إلى حكم المسافر .

وأما جوابه الثاني عنه ، فبكون الاستصحاب المذكور استصحاباً تعليقيّاً ؛

لأنّ المستصحب هو وجوب أداء الصلاة الجديدة تماماً عندما يحلّ وقتها في المكان السابق.

ومنها: الإجماع، فقد ذكر المحقق السبزواريّ ﵀ في كتابه **الذخيرة** أنّه لم يعرف فيه خلاف، كما أنّ السيّد صاحب **المدارك** ﵀ ذكر أنّه لا خلاف في كونها قاطعة للسفر[١].

وتتوقّف دليليّة الإجماع في كلّ مورد استدلّ به على توفّر أمرين:

أوّلهما: أن يكون إجماعاً قدمائيّاً حاصلاً بين قدماء الأصحاب المعاصرين للأئمّة الأطهار ﵈، ولا أقلّ ممّن كان قريباً من عصرهم ﵈، وهذا يعني أنّه لو كان إجماعاً مستفاداً من كلمات المتأخّرين، فلا ريب في أنّه لن يصلح للدليليّة.

ثانيهما: أن لا يكون في البين ما يصلح للدليليّة، وإلّا فمع وجوده سوف يكون الإجماع المذكور محتمل المدركيّة، إن لم نقل بكونه مقطوعها.

ومن الواضح عدم توفّرهما في المقام؛ ضرورة أنّ التعبير بنفي الخلاف أعمّ من كون المسألة معنونة في كلمات الأصحاب وعدمه، فربّما لا يوجد خلاف عند من عنون المسألة، لا أنّ هناك إجماعاً، ومنه يتّضح أنّ تعبير بعض الأساطين ﵀ بالإجماع في المسألة[٢]، على غير الصناعة.

وللسيّد الفقيه البروجرديّ ﵀ بيان وجيه جدّاً في إثبات قاطعيّة الإقامة موضوعاً للسفر، وقد اختزله بعض المعاصرين (وفّقه الله)[٣]، وحاصل ما أفاده ﵀ أنّه لا بدّ من دراسة الظروف الموضوعيّة التي صدرت فيها نصوص قاطعيّة الإقامة، حتّى نتمكّن من معرفة مدى البيان الذي تنطوي عليه، فربّما كانت بصدد بيان أصل

---

(١) ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ١٩٤. مدارك الأحكام: ٤: ٤٤١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٤٢.

(٣) سند العروة الوثقى ـ صلاة المسافر: ١٠٢.

قاطعيّة الإقامة ، فيكون الأمر بمثابة تحديد حكم ، فيكون المورد من صغريات التخصيص ، أمّا لو كانت قاطعيّة الإقامة من الأُمور الارتكازيّة المفروغ عنها عند العرف خارجاً ، فلابدّ من تحديد المقدار الموجب للقاطعيّة ؛ لأنّه كانت المسألة في الخارج بين العامّة مورد خلاف كبير ، فلذا رجع الأصحاب للأئمّة عليهم السلام ليسألوا منهم المقدار الذي يوجب انتفاء موضوع السفر نتيجة الإقامة .

وبالجملة : فلا ريب إذن في قاطعيّة الإقامة ، والأسئلة الواردة في نصوص قاطعيّتها ليست ناظرة إلى بيان ذلك حتّى يقال بكون المورد من صغريات التخصيص ، بل هي ناظرة إلى أمر آخر ، وهو تحديد المقدار الموجب لتحقّق القاطعيّة .

ومن الواضح أنّه وفقاً لهذا البيان لن تكون تلك النصوص في مقام البيان من هذه الجهة ، لأنّها في مقام بيان أمر آخر ، وسنعود من جديد للمتفاهم العرفيّ .

قال قدس سره : إنّ محطّ النظر في أخبار الإقامة ونحوها هو بيان انقطاع السفر موضوعاً ، بحيث يصير الطرفان سفرين ولو تعبّداً ، فلا يشمل الأخبار الواردة في تحديد المسافة لهذه المسافة التي تخلّل في أثنائها أحد القواطع . والاطّلاع على ذلك يتوقّف على التتبّع العميق والإحاطة بالظروف التي صدر فيها أخبار المسافة وروايات باب الإقامة ونحوها ، والاطّلاع على الأُمور المركوزة في أذهان أصحاب الأئمّة عليهم السلام من جهة أُنسهم بفتاوى العامّة وما كان مبحوثاً عنه بينهم .

والحقّ أنّ الاطّلاع على مثل هذه الأُمور له دخل تامّ في استنباط الأحكام الشرعيّة من الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام الملقاة إلى أصحابهم .

وتفصيل المقام : هو أنّ حكم القصر في الآية الشريفة والروايات قد علّق على السفر والضرب في الأرض ، فمحطّ النظر فيها بيان حكم من يسير فيها ، ولكن لمّا كان المتعارف في الأسفار تخلّل وقوفات يسيرة في أثنائها لتجديد

القوى والاستراحة صارت هذه الوقوفات المتخلّلة بين كلّ سفر بمنزلة الجزء له عرفاً، وكان الحكم الثابت للسفر ثابتاً لها أيضاً بنظر العرف.

هذا إذا كانت مدّة تلك الوقوفات قصيرة، وكان المقصود بها تجديد القوى لإدامة السير فقط، وأمّا إذا طالت مدّة الوقوف، فلا يتبادر إلى أذهان العرف كونه جزءاً من السفر، وكون حكم السفر مترتّباً عليه، بحيث لو لم تكن أخبار الإقامة أيضاً لم يفهم المخاطبون بآية القصر ثبوت حكم القصر بالنسبة إلى هذا القسم من الوقوفات الطويلة، وكان ثبوته بالنسبة إليها مستبعداً عندهم، لعدم عدّهم إيّاها من أجزاء السفر.

ولأجل هذا المعنى تشتّتت آراء أهل الرأي في تلك الأعصار في بيان حدّ الوقوف الذي ينصرف عنه إطلاق آية القصر ورواياته، وحدّه كلّ منهم بحدّ مخصوص بحسب مناسبة خاصّة، فعن عائشة أنّها قالت بثبوت القصر للمسافر ما لم يحطّ رحله عن مركبه، وحدّه الشافعيّ بأربعة أيّام سوى يومي الورود والخروج، وأبو حنيفة بخمسة عشر يوماً[1].

وبالجملة: كلّ منهم بعد استبعاد بقاء حكم السفر عند طول مدّة الوقوف اتّخذ في بيان حدّه مشرباً خاصّاً، وكان هذا المقدار من الوقوف بنظرهم قاطعاً للسفر وموجباً لزوال اسمه، بحيث يتوقّف ثبوت القصر على إنشاء سفر جديد حتّى يصير به ثانياً مصداقاً للآية الشريفة.

فهذا المعنى كان مركوزاً في أذهان الفقهاء المعاصرين لأئمّتنا عليهم السلام، وكان أصحابنا الإماميّة أيضاً ينسبق إلى أذهانهم هذا المعنى ولا سيّما بعد اختلاطهم بهؤلاء الفقهاء، ولكنّهم لمّا كانوا متعبّدين بفتاوى الأئمّة عليهم السلام راجعوهم وسألوهم عن حدّ الإقامة التي شأنها قطع موضوع السفر بعد كون أصل هذا المعنى مركوزاً في

---

(١) البدر الزاهر: ٢٤٦.

أذهانهم ، ففصل الأئمّة عليهم السلام بين صورة العزم وعدمه ، من جهة أنّ العزم يوجب فراغ خاطر المسافر وانصرافه عن الضرب في الأرض بالكلّيّة ، بحيث ينشأ بعد مضي مدّة إقامته سفراً جديداً .

وبهذا البيان ربّما يقطع الفقيه المطلع على ارتكازات المخاطبين ، وعلى الظروف التي صدرت فيها الأخبار أنّ مقصود الأئمّة عليهم السلام كان بيان حدّ الإقامة التي توجب قطع السفر السابق وزوال حكمه بالكلّيّة .

وعلى هذا يصير كلّ من طرفي الإقامة موضوعاً مستقلّاً لأخبار المسافة ، ولا ينضمّ اللّاحق إلى السابق[1] .

هذا ، وفي بيانه رحمه الله شيء ممّا جاء في كلمات المحقّق النائينيّ قدس سره وهو التمسّك بأنّ هناك تبانياً عرفيّاً خارجيّاً على قاطعيّة الإقامة ، وإنّما الاختلاف كان منصبّاً على المقدار الموجب لتحقّق الإقامة القاطعة ، وأنّه ليس مطلق الإقامة .

نعم ، جعل المحقّق النائينيّ رحمه الله أنّ تمام الموضوع في التحديد هو النظر العرفيّ الذي شخّصه الشارع المقدّس ، بينما جعله الفقيه البروجرديّ رحمه الله أنّه تعريض بما جاء في كلمات العامّة .

وعلى أيّ حال ، لعلّ الشاهد لما أفاده العلمان ، وهو لما أفاده الفقيه البروجرديّ قدس سره أكثر وضوحاً ، ما جاء في صحيح محمّد بن مسلم ، قال : « سألته عن المسافر يقدم الأرض ؟ فقال : **إِنْ حَدَّثَتْهُ نَفْسُهُ أَنْ يُقِيمَ عَشْراً فَلْيُتِمَّ** »[2] .

ثمّ إنّ المصنّف (وفّقه الله) ذكر أنّه يمكن الاستدلال للقول الأوّل بأمرين :

الأوّل : ما جاء في كلام بعض الأعاظم رحمه الله ، من تطبيق قاعدة كلّيّة مستفادة من

---

(١) البدر الزاهر : ٢٤٥ ـ ٢٤٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٥٠٢ ، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١٦ .

النصوص ، مفادها : أنّ وظيفة المكلّف لا تنتقل من أداء الصلاة تماماً إلى القصر إلّا إذا قطع مسافة شرعيّة مقدّرة بثمانية فراسخ ، فلاحظ موثّقة سماعة ، قال : سألته[١] عن المسافر في كم يقصر الصلاة ؟ فقال : **في مَسِيرَةِ يَوْمٍ ، وَذَلِكَ بَرِيدَانِ ، وَهُمَا ثَمَانِيَةُ فَراسِخَ** »[٢] ، فإنّ المستفاد منها أنّ التقصير فرع تحقّق قصد قطع المسافة ، ومن دون ذلك لا يمكن المكلّف التقصير في الصلاة . ولمّا كانت وظيفة المكلّف في موضع الإقامة هي التمام ، فيلزمه قصد قطع مسافة جديدة حتّى يمكنه التقصير ، فما لم يقم بذلك ، ويقطع المسافة خارجاً ، لن يسوغ له التقصير كما لا يخفى .

الثاني : أن يكون المستفاد من النصوص التي دلّت على وجوب القصر على المكلّف عند وصوله إلى حدّ الترخص ، وحتّى يتمّ قطع المسافة الشرعيّة المقرّرة ، أنّ التقصير فرع قطع المسافة كاملاً ، فلا يكتفى بمجرّد قطعه لشيء منها ، ولذا يجب عليه التقصير منذ وصوله إلى حدّ الترخص حتّى يبلغ المسافة الشرعيّة المقرّرة ، ولو لم يكمل ذلك لم يسغ له التقصير .

وعليه لو انتفى عنه وجوب التقصير في أثناء قطعه للمسافة وقبل قطعه إيّاها كاملة ، كما لو كانت المسافة امتداديّة ، وأقام بعد قطع عشرين كيلومتراً منها ، فلا يمكنه أن يضمّ ما بقي من المسافة إلى ما قطعه ليكون مقصّراً ، بل تنتقل وظيفته إلى التمام حينئذٍ .

وعليه ، إن تمّ أحد الوجهين على أنّ الإقامة قاطع حكماً للسفر ، وإلّا كان الدليل الدالّ على أنّها قاطع موضوعاً منحصر في خصوص نفي الخلاف في المسألة ،

---

(١) هذا من الإضمار ، وقد ذكر المصنّف بيانات ثلاثة لحجّيّة المضمرات ، وللأعلام كلام في خصوص مضمرات سماعة ، بالبناء على حجّيّتها ، لأنّ منشأها التقطيع الحاصل في النصوص .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٥٣ ، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٨ .

وهذا يوجب توقّف الفقيه ، وتنزّله للاحتياط الوجوبيّ حذراً من مخالفة المشهور .

وقد عرفت تماميّة الدليل الدالّ على قاطعيّتها موضوعاً وحكماً ، وأنّه لا موجب للتنزّل للاحتياط ، فتدبّر .

وكما ذكر المصنّف في قاطعيّة قصد المرور بالوطن للسفر ، ذكر ذلك أيضاً في الإقامة ، فأشار إلى أنّ مجرّد قصد الإقامة في موضع ما قبل بلوغ المسافة الشرعيّة يوجب انتفاء عنوان المسافر عنه ، فيلزمه للبناء على القصر بعد ذلك أن يقصد قطع مسافة جديدة ، ويتلبّس بقطعها في الخارج ، حتّى يصدق عليه عنوان المسافر ، فتكون وظيفته التقصير ، هذا بناء على أنّ الإقامة قاطعة موضوعاً لعنوان السفر ؛ لأنّ المستفاد من النصوص شرطيّة قصد الإقامة ابتداء واستمراراً ، فيلزمه أن يقصد السفر طيلة قطع المسافة ، ولا يوجد ما يوجب انتفاء هذا القصد أثناء قطعها ، وإلّا كان مانعاً من بقاء عنوان المسافر عليه حينئذٍ الموجب للتقصير .

أمّا لو بني على أنّ الإقامة قاطعة حكماً للسفر ، وليست قاطعة له موضوعاً ، فلايوجد ما يوجب انتفاء عنوان المسافر عنه ، وبالتالي لا يكون هناك ما يمنع من توفر شرطيّة استمرار قصد قطع المسافة بالنسبة له إليه ، الموجب لبقاء عنوان المسافر عليه ، والملزم بثبوت التقصير في حقّه . وعليه يكون الحكم بمانعيّة قصد الإقامة لانتفاء وظيفة التقصير عن المكلّف مشكل .

قوله **١١** : « **وأمّا اعتبار إباحة السفر ، فلم ينقل فيه خلاف ، وتدلّ عليه موثّقة عبيد بن** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في مشروعيّة التقصير للمسافر ، أن يكون سفره مباحاً ، فلو كان سفره محرّماً ، كما لو سافرت الزوجة بدون إذن زوجها سفراً مستحبّاً أو ترفيهيّاً[1] ، أو سافر الولد مع نهي الوالدين له عن ذلك سفراً مستحبّاً أو

(١) هذا مبنيّ على أنّ للزوج حقّاً عامّاً على الزوجة لا أنّ حقّه منحصر في خصوص ما »

ترفيهيّاً[١]، أو كان السفر مضرّاً لبدنه[٢]، وما شابه ذلك، لم يشرع في حقّهم التقصير، ولزمهم التمام.

وقد اختلفت تعابير الأعلام عن هذا الشرط، فعبّر بعضهم بكون السفر سائغاً، وعبّر آخر بكونه مباحاً. وقال ثالث بأن لا يكون حراماً. والمحصّل من الجميع واحد حيث أنّ مؤدّاها هو الجواز بالمعنى الأعمّ من أن يكون واجباً أو مستحبّاً، أو مباحاً أو مكروهاً، فيكون مقابلاً لخصوص الحرام. فيرجع هذا الشرط إلى اشتراط أن لا يكون السفر سفر معصية.

وقد ذكر أن هذا الشرط لا خلاف فيه، بل عليه الإجماع بقسميه كما عن **الجواهر**[٣].

ولا يخفى أنّ هذا الإجماع لا يصلح للاستدلال؛ ضرورة أنّنا ذكرنا غير مرّة أنّ الاستدلال بالإجماع رهين توفّر أمرين:

أوّلهما: كونه إجماعاً صادراً من الأصحاب القدماء المعاصرين للأئمّة عليهم السلام،

« يكون متنافياً مع حقّ الاستمتاع، وبعبارة أُخرى: تارة يقال بأنّ للزوج منع الزوجة من الخروج من الدار مطلقاً، سواء كان ذلك منافياً لحقّ الاستمتاع أم لم يكن. وأُخرى: يقال بأنّ الزوجة تحتاج إذن الزوج في خصوص ما إذا كان خروجها يتنافى مع حقّ استمتاعه، ولذا لو لم يكن خروجها من الدار منافياً لحقّ استمتاعه، لم يكن له حقّ عليها، وتحقيق الكلام في المقام يرجع فيه إلى كتاب النكاح.

(١) في البين بحث ينبغي أن ينقّح، وهو أنّ المطلوب على الولد تجاه الوالدين، هل هو طاعتهما، فيحرم عليه معصيتهما، أو أنّ المحرّم عليه إيذاؤهما، فلا يجب عليه طاعتهما؟ والمستفاد من الأدلّة هو الثاني، وإن كان صاحب العروة رحمه الله على الأوّل، وبناءً عليه يتّضح تماميّة ذكر المثال المذكور من عدمه في كلمات الأعلام.

(٢) بناء على وجود دليل تامّ يفيد حرمة الإضرار بالبدن مطلقاً.

(٣) جواهر الكلام: ١٤: ٢٥٧.

ولا أقلّ من كان قريباً من عصرهم .

ثانيهما : أن لا يكون في البين ما يصلح للدليليّة .

ومن الواضح أنّ الأمر الثاني غير متحقّق في البين ، ممّا يمنع من البناء على إمكانيّة الاستناد إليه كما لا يخفى . وقد استدلّ عليه بمجموعة من النصوص :

منها : موثّقة عبيد بن زرارة المذكورة في المتن[١] ، والاستدلال بها على المدّعى من خلال ما تضمّنته من ذكر الصيد ، على أساس أنّ المقصود منه ليس مطلق الصيد ، بل خصوص صيد اللهو ، ويتمّ تخصيصها بملاحظة النصوص الأُخرى ، مثل خبر السكونيّ ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام ، قال : « **سَبْعَةٌ لَا يُقَصِّرُونَ الصَّلَاةَ** ـ إلى أن قال : ـ **وَالرَّجُلُ يَطْلُبُ الصَّيْدَ يُرِيدُ بِهِ لَهْوَ الدُّنْيَا ، وَالْمُحَارِبُ الَّذِي يَقْطَعُ السَّبِيلَ** »[٢] لتتمّ الدلالة .

ومنها : خبر حمّاد بن عثمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ : ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ**﴾[٣] ، قال : **الْبَاغِي بَاغِي الصَّيْدِ ، وَالْعَادِي السَّارِقُ ، وَلَيْسَ لَهُمَا أَنْ يَأْكُلَا الْمَيْتَةَ إِذَا اضْطُرَّا إِلَيْهَا ، هِيَ عَلَيْهِمَا حَرَامٌ ، لَيْسَ هِيَ عَلَيْهِمَا كَمَا هِيَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ ، وَلَيْسَ لَهُمَا أَنْ يُقَصِّرَا فِي الصَّلَاةِ** »[٤] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، إلّا أنّها ضعيفة سنداً ، لوجود المعلّى بن محمّد البصريّ ، فإنّه لم يوثّق ، إلّا بناءاً على الالتزام بكبرى وثاقة جميع من وقع في أسناد **كامل الزيارات** ، لكن قد عرفت منّا غير مرّة عدم تماميّة المبنى .

ومنها : مرسل الصدوق ، عنه عليه السلام ، قال : **لَا يُفْطِرُ الرَّجُلُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَّا فِي**

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٧٩ ، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٧٧ ، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٥ .

(٣) البقرة ٢ : ١٧٣ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٧٦ ، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٢ .

سَبِيلِ حَقٍّ »[١]. ودلالتها على المدّعى تامّة، إلّا أنّها ضعيفة بسبب الإرسال، وإن كانت من مراسيل الصدوق رحمه الله الجزميّة.

ومنها: مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « **لَا يُفْطِرُ الرَّجُلُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلّا فِي سَبِيلِ حَقٍّ** »[٢].

ومنها: صحيحة عمّار بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « سمعته يقول: **مَنْ سَافَرَ قَصَّرَ وَأَفْطَرَ، إِلّا أَنْ يَكُونَ رَجُلاً سَفَرُهُ إِلىٰ صَيْدٍ، أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، أَوْ رَسُولاً لِمَنْ يَعْصِي اللهَ، أَوْ فِي طَلَبِ عَدُوٍّ، أَوْ شَحْنَاءَ، أَوْ سِعَايَةٍ، أَوْ ضَرَرٍ عَلىٰ قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ** »[٣].

ولا مجال للخدشة في سندها بوقوع عمّار بن مروان لتردّده بين اليشكريّ والكلبيّ، للبناء على وثاقته، بأحد طريقين:

الأوّل: أنّ الصدوق قد نقل بسنده الصحيح عن ابن أبي عمير، عن عمّار بن مروان في نوادر الوصايا[٤].

وهو لم يذكر في المشيخة إلّا الكلبيّ، ممّا يعني انصراف العنوان عنده إليه، وقد ذكره في كتابه كثيراً. ومع تماميّة كبرى مشايخ الثقات تثبت وثاقته.

الثاني: الظاهر اتّحاد الكلبيّ واليشكريّ، ويشهد لذلك وحدة الطبقة، واشتراكهما في الرواة عنهما، وعدم تعدّد الذكر في كتب الرجال، وعدم ذكر اللقب في الأسانيد التي يردا فيها، فلو كانا متعدّدين، بحيث يكون لكلّ منهما لقبه الخاصّ، ورواياته الخاصّة، وللمحدّثين طرق إلى رواياتهما، أو كتاب كلّ منهما،

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ذيل الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٤٧٦، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٢٣٢، الحديث ٥٥٥٢.

لانعكس التعدّد في كتب الرجال أو في الأسانيد .

وأقوى قرينة على الاتّحاد أنّ اليشكريّ الواقع في كتابي الشيخ والنجاشيّ يرويان كتابه بطريق يقع فيه الصدوق نفسه ، وهذا يعني أنّ عمّار المعروف عند الصدوق ، وقد عنونه بالكلبيّ هو اليشكريّ ؛ لأنّه من البعيد جدّاً أن يكون ما عنونه في المشيخة بالكلبيّ غير اليشكريّ ، ومع ذلك لا يذكره ، ويذكر طريقه إلى شخص غير معروف وينقل في كتابه روايات عنه بلا لقب الكلبيّ .

وتعارض هذه النصوص : معتبرة إسماعيل بن جابر ، قال : « استأذنت أبا عبد الله عليه السلام ونحن نصوم رمضان لنلقى وليداً بالأعوص ، فقال : **تَلَقَّهُ وَأَفْطِرْ** »[1] .

قال في **الوسائل** : « حمله الشيخ على التقيّة » . ويمكن حمل الوليد على غير الوالي الجائر[2] .

أقول : إنّ العامّة في المسألة على قولين بالنسبة إلى اشتراط إباحة السفر :

١ ـ جواز القصر في سفر المعصية بل جميع الرخص ، كما عن أبي حنيفة والثوريّ والأوزاعيّ والمزنيّ . وعلّل بأنّه يجوز له المسح على الخفّ المغصوب مع كونه عاصياً بلبسه ، فكذلك هنا .

٢ ـ عدم جواز القصر في سفر المعصية ، وهو قول مالك والشافعيّ وأحمد لقوله تعالى : ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ**﴾[3] .

ومنه ظهر أنّه لا وجه للحمل على التقيّة للاختلاف بينهم . مضافاً لما قرّرناه في محّله من عدم نهوض دليل معتبر على الترجيح بمخالفة العامّة . وأمّا التوجيه بحمله على غير الوليد بن عبد الملك ، فبعيد غايته . وتفصيل ذلك بصورة أوسع

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٨٣ ، الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢١٩ ، ذيل الحديث ٥ . الاستبصار : ١ : ٢٣٥ ، ذيل الحديث ٨٣٩ .

(٣) البقرة ٢ : ١٧٣ .

يحال إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن شرطيّة إباحة السفر ، فإنّه لا يفرق بين أن يكون السفر بنفسه محرّماً ، وبين أن يكون من أجل غاية محرّمة ، فإنّ التعليل الذي تضمّنته النصوص ، من أنّه ليس مسير حقّ شامل لكليهما .

قوله **١٢** : « **وأمّا اعتبار عدم اتّخاذ السفر عملاً ، فهو مورد للاتّفاق في الجملة . ومهمّ الروايات** ... إلخ » .

ذكر المصنّف أنّ من الشروط المعتبرة في التقصير أن لا يتّخذ السفر عملاً له ، فلو كان عمله السفر لم يشرع في حقّه التقصير ، ولزمه التمام .

وقد اختلفت عبارات الأعلام في التعبير عن هذا الشرط ، فالمشهور بين القدماء التعبير عنه بعدم كون سفره أكثر من حضره ، أو بعدم زيادة سفره على حضره ، ووافقهم على هذا التعبير بعض المتأخّرين .

وقد وقع هذا التعبير في كلام المفيد ، والسيّدين ، وسلّار ، والشيخ في **النهاية** و**المبسوط** ، وابن إدريس في **السرائر** ، والمحقّق في **الشرائع** و**النافع** ، والعلّامة في **التذكرة** و**الإرشاد** و**القواعد** و**التحرير** ، والشهيد الأوّل في **الدروس** ، إلى غير ذلك من المتأخّرين[1] .

وقد عبّر عنه في **المعتبر** بأن لا يكون ممّن يلزمه الإتمام سفراً ، ثمّ قال : « وقال بعضهم : أن لا يكون سفره أكثر من حضره ، وهذه عبارة غير صالحة ، وقد اعتمدها

---

(١) المقنعة : **٣٤٩** . الانتصار : **١٦٤** ، مسألة **٦٢** . غنية النزوع : **٧٣** . المراسم : **٧٥** . النهاية للطوسي : **١٢٢** . المبسوط : **١** : **٢٨٤** . السرائر : **١** : **٣٣٨** . شرائع الإسلام : **١** : **١٠٢** . المختصر النافع : **٥١** . تذكرة الفقهاء : **٤** : **٩١** ، **١٠٦** . إرشاد الأذهان : **١** : **٢٧٥** . قواعد الأحكام : **١** : **٣٢٥** . تحرير الأحكام : **١** : **٣٣٧** . الدروس الشرعيّة : **١** : **٢١١** . مستند الشيعة : **٤** : **٤٤٩** . رياض المسائل : **٤** : **٢٢** .

المفيد وأتباعه ، ويلزم على قولهم لو أقام في بلدة عشرة وسافر عشرين أن يلزمه الإتمام في السفر ، وهذا لم يقله أحد »[١].

وعبّر عنه العلّامة في بعض كتبه ، والشهيد ، وجملة من متأخّري المتأخّرين ، بعدم كون السفر عملاً وشغلاً له . وعبّر الشهيد في **الروض** بعدم كونه كثير السفر[٢].

وجعل العنوان العلّامة بحر العلوم ﵀ مركّباً من أمرين قد تضمّنتهما النصوص وهما :

١ ـ أن لا يكون السفر عمله .

٢ ـ أن لا يكون منزله وبيته معه[٣].

وقصر المحقّق الأردبيليّ ﵀ في **مجمع الفائدة والبرهان** العنوان على خصوص بعض العناوين الخاصّة الواردة في الروايات من دون ذكر عنوان جامع لها[٤].

وفي **الذكرى** بعد نقله تعبير مشهور القدماء نسبته إلى المعظم . ونسبه في **المسالك** إلى الأكثر ، وعن **جامع المقاصد** و**المدارك** و**الذخيرة** أنّه المشتهر على ألسنة الفقهاء[٥].

وكيفما كان ، فيستدلّ على وجوب التمام على هؤلاء بعد الإجماع المدّعى من **الانتصار** و **السرائر** ، ويظهر من **الغنية** و**الأمالي** و**المهذّب البارع** . وعن **الرياض** أنّه لا خلاف فيه . إلّا من العمانيّ ، بل على خلافه انعقد الإجماع على

---

(١) المعتبر : ٢ : ٤٧٢.

(٢) مختلف الشيعة : ٣ : ١٠٨. روض الجنان : ٢ : ١٠٣٨ و ١٠٣٩.

(٣) مفتاح الكرامة : ١٠ : ٥١٥.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان : ٣ : ٣٨٧.

(٥) ذكرى الشيعة : ٤ : ٣١٥. مسالك الأفهام : ١ : ٣٤٤. جامع المقاصد : ٢ : ٥١٢. مدارك الأحكام : ٤ : ٤٤٩. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ : ٤٠٩.

الظاهر[١]، بمجموعة من النصوص:

منها: صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**الْمُكَارِي وَالْجَمَّالُ الَّذِي يَخْتَلِفُ وَلَيْسَ لَهُ مُقَامٌ، يُتِمُّ الصَّلَاةَ وَيَصُومُ شَهْرَ رَمَضَانَ**»[٢]. وقد ذكرها المصنّف في المتن. وهي مروية في **الكافي**[٣] بطريقين:

الأوّل: صحيح، والثاني لا يعتمد عليه لتضمّنه محمّد بن إسماعيل. وقد رواها الشيخ بإسناده عن محمّد بن يعقوب[٤].

وتقريب دلالتها على المدّعى واضحة، على أساس أنّ المتفاهم العرفيّ من هذا التعبير الإشارة إلى انطباق عنوان كثير السفر عليه، فإنّه الذي ينطبق عليه أنّه ليس له مقام عرفاً.

ومنها: صحيحة زرارة المذكورة في المتن، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**أَرْبَعَةٌ قَدْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّمَامُ، فِي سَفَرٍ كَانُوا أَوْ حَضَرٍ: الْمُكَارِي، وَالْكَرِيُّ، وَالرَّاعِي، وَالْأَشْتَقَانُ؛ لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ**»[٥].

وقد رواها الكلينيّ بطرق ثلاثة، في ثالثها ضعف بمحمّد بن إسماعيل[٦]، وما بقي فصحيح. وقد رواها الشيخ بسنده عن الكلينيّ، وبسنده عن محمّد بن أحمد[٧]،

---

(١) الانتصار: ١٦٤، مسألة ٦٣. السرائر: ١: ٣٣٨. غنية النزوع: ٧٣. الأمالي للصدوق: ٧٤٣، ضمن الحديث ١٠٠٦. المهذّب البارع: ١: ٤٨٤. رياض المسائل: ٤: ٤٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٨٤، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٣) الكافي: ٤: ١٢٨، الحديث ١.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤: ٢١٨، الحديث ٩.

(٥) وسائل الشيعة: ٨: ٤٨٥، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٦) الكافي: ٤: ١٢٨، الحديث ١.

(٧) الاستبصار: ١: ٢٣٢، الحديث ٣. تهذيب الأحكام: ٣: ٢١٥، الحديث ٣٥.

ورواها الصدوق بسنده عن زرارة في **الفقيه**[١]، ورواها في **الخصال** بسند فيه عليّ بن موسى الكميدانيّ وهو لم يوثّق[٢].

والمراد من الكري على الظاهر مقابل المكاري، فالأوّل من يكري نفسه، والثاني من يكري جماله، ولا معنى للقول بأنّ المراد منه كثير المكاراة، حيث أنّ الظاهر من التعداد هو التغاير مفهوماً، كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «**لَيْسَ عَلَى الْمَلّاحِينَ فِي سَفِينَتِهِمْ تَقْصِيرٌ، وَلَا عَلَى الْمُكَارِي وَالْجَمَّالِ**»[٣].

والظاهر منها أنّ المناط في عدم التقصير عليهم هو تلبّسهم بتلك الصفة الملازمة للسفر، وغالباً ما يكون سفراً كثيراً، فيقرب أنّ المناط هو كثرة السفر.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**أَصْحَابُ السُّفُنِ يُتِمُّونَ الصَّلَاةَ فِي سُفُنِهِمْ**»[٤].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «**لَيْسَ عَلَى الْمَلّاحِينَ فِي سَفِينَتِهِمْ تَقْصِيرٌ، وَلَا عَلَى الْمُكَارِينَ، وَلَا عَلَى الْجَمَّالِينَ**»[٥].

ومنها: خبر السكونيّ المذكور في المتن، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «**الْجَابِي الَّذِي يَدُورُ فِي جِبَايَتِهِ، وَالْأَمِيرُ الَّذِي يَدُورُ فِي إِمَارَتِهِ، وَالتَّاجِرُ الَّذِي يَدُورُ فِي تِجَارَتِهِ مِنْ سُوقٍ إِلىٰ سُوقٍ، وَالرَّاعِي وَالْبَدَوِيُّ الَّذِي يَطْلُبُ مَوَاضِعَ الْقَطْرِ وَمَنْبِتَ الشَّجَرِ،**

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٤٣٩، الحديث ١٢٧٥.

(٢) الخصال: ٢٥٢، الحديث ١٢٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٤٨٥، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٨: ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة: ٨: ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

وَالرَّجُلُ الَّذِي يَطْلُبُ الصَّيْدَ يُرِيدُ بِهِ لَهْوَ الدُّنْيَا ، وَالْمُحَارِبُ الَّذِي يَقْطَعُ السَّبِيلَ »(١) .

وقد رواه الشيخ رحمه الله بطريقين ، ثانيهما بسنده عن عليّ بن الحسن بن فضّال(٢) ، وهو ضعيف لوجود الزبيريّ خلافاً لشيخنا التبريزيّ قدس سره لعدّه إيّاه من المعاريف ، ولمنع الكبرى مجال . نعم ، قد يصحّح السند لو كانت علّته منحصرة في هذا بطريق النجاشيّ تعويضاً ، لو بني على وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ ؛ لأنّ الطريق لابن فضّال مشتمل على ابن عبدون .

ولا مجال لمناقشة بعض الأكابر قدس سرهم في هذا التعويض بعلّة أنّ الشيخ والنجاشيّ قد اختلفا في كتب ابن فضّال المرويّة ؛ لأنّها مدفوعة بما فصّل في محلّه .

نعم ، المشكلة في كلا السندين من جهة السكونيّ ، فإنّه لم تثبت وثاقته ، وقد عرفت تفصيل ذلك في ما تقدّم ، فراجع .

ورواه الصدوق في **الفقيه** بسنده عن السكونيّ ، كما رواه في **الخصال** . ورواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره ، وفي سنده ضعف بالنوفليّ(٣) .

ومنها: مرفوع ابن أبي عمير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **خَمْسَةٌ يُتِمُّونَ ، فِي سَفَرٍ كَانُوا أَوْ حَضَرٍ : الْمُكَارِي ، وَالْكَرِيُّ ، وَالْأَشْتَقَانُ ـ وَهُوَ الْبَرِيدُ ـ وَالرَّاعِي ، وَالْمَلّاحُ ؛ لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ** »(٤) .

أقول : هذه الرواية ضعيفة السند بالسعدآباديّ ، فإنّه لا توثيق له إلّا من خلال **كامل الزيارات** . وقد ذكرنا في محلّه عدم تماميّة ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٨٦ ، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٩ .

(٢) الاستبصار : ١ : ٢٣٢ ، الحديث ١ . تهذيب الأحكام : ٤ : ٢١٨ ، الحديث ١٠ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٤٤١ ، الحديث ١٢٨٠ . الخصال : ٤٠٤ ، الحديث ١١٤ . تفسير القمّيّ : ١ : ١٤٩ ، وفيه : « ستّة » بدل « سبعة » .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٨٦ ، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٩ .

هذا ، وقد فسّر الإشتقان في الرواية بالبريد ، بينما المعروف أنّها كلمة فارسيّة معرّبها أمين البيادر . ولعلّ تفسيرها بذلك من الصدوق رحمه الله ـ كما يحتمل ـ أنّ المراد منها تفسير لكلمة الكري واشتبه أمر النسخ ، فجعلت هنا خصوصاً بملاحظة أنّ هذه الرواية كانت مذكورة في طبعة **الخصال** القديمة برواية ابن أبي عمير ، عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة من دون كلمة (رفعه) ، وهذا لا يستقيم ؛ لأنّ ابن أبي عمير من أهل الطبقة السادسة من أصحاب الرضا عليه السلام ممّا يبعد روايته عن الصادق عليه السلام بلا واسطة .

ولا يخفى أنّ هذه الرواية يستفاد منها كبرى كلّيّة ، وهي أنّ كلّ من كان عمله في السفر أو عمله السفر ، فلا يقصر كما هو الظاهر من التعليل بقوله : « **لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ** » .

وقد تحصّل ممّا تقدّم وضوح الحكم لتماميّة مدركه . نعم ، بقي أمران ينبغي البحث عنهما :

الأوّل : ما هو المناط في هذا الشرط ، هل هو كثرة السفر ، أو العمل في السفر ، أو عمله السفر ؟

الثاني : هل يمكن التعدّي عمّا ورد فيه النصّ ، أو يقتصر على الوارد في النصوص ؟

أمّا الأمر الأوّل : قد يقال كما عن بعض الأعاظم قدس سره : « أنّ الاعتبار في وجوب التمام بعنوان كون السفر عملاً فلا عبرة بكثرة السفر ، ولو تضمّن السنة كلّها ما لم يثبت العمل ، وهذا هو المستفاد من التعليل في الصحيحة بأنّه عملهم »[1] .

وجوابه : أوّلاً : إنّ مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو استظهار أنّ الحكم بالإتمام ناجم من تكرّر السفر منهم مع الملازمة له في الغالب بدون دخالة لحيثيّة العمل في ذلك . ويؤيّد هذا المعنى رجوع الضمير في قوله : « **لِأَنَّهُ** » إلى السفر .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٨ : ١٥٧ .

فيستفاد منه أنّ الملاك كون السفر بما هو سفر عملاً لهم فيعني تكرّر وقوعه منهم ومزاولتهم معه. بل حتّى لو سلّمنا رجوع الضمير إلى هذه الأعمال فالمنظور فيها هو هذه الأعمال بما هي مشتملة على السفر لا بما هي هي؛ إذ بمناسبة الحكم والموضوع يعلم أنّ المكاراة بما هي هي عمل لا يقتضي الإتمام، بل إنّما اقتضى ذلك لاشتماله على السفر وكونه متكرّراً منه.

فتحصّل: أنّ الملاك في وجوب التمام هو عمليّة السفر وتكرّرها وكثرتها.

ثانياً: إنّ مقتضى التعليل الوارد في النصوص السابقة هو جعل المناط والضابطة على كثرة السفر. فقوله: «**الَّذِي يَخْتَلِفُ وَلَيْسَ لَهُ مُقَامٌ**»، وهو وإن كان لا إطلاق فيه لكثرة السفر، إلّا أنّه ملازم له في الغالب. وكذا غيرها كما في خبر السكونيّ.

فتحصّل: أنّ المناط هو الكثرة في السفر الملازمة لكون العمل سفراً أو في السفر.

وأمّا الأمر الثاني: فبناءاً على ما استظهرناه يكون واضحاً حيث جعلنا المناط هو كثرة السفر فيمكن التعدّي لكلّ من صدقت عليه هذه الكبرى.

وأمّا على مسلك القائلين باختصاصه بكونه عملاً أو مقدّمة له وذلك بإلغاء الخصوصيّة المتصوّرة في العناوين ويكون ذكرها من باب الفرد الغالب، بل حتّى على هذا المسلك تكون الأفراد المذكورة في النصوص بنحو المصاديق لكبرى وهو كون عمله السفر أو مقدّمة له، فعندها يمكن التعدّي من ذلك إلى كلّ مصداق انطبقت عليه هذه الكبرى.

ومن خلال ما قدّمنا يتّضح حكم من كان عمله السفر، وحكم من كان عمله في السفر؛ إذ قد عرفت أنّ المدار على صدق عنوان كثير السفر، وهو أعمّ منهما؛ لأنّهما من الطرق الموجبة لتحقّقه خارجاً.

ولمّا كان المصنّف بانياً على أنّ الموجب للمنع من التقصير أن يكون السفر عملاً له، فقد استدعى ذلك أن يبيّن مانعيّة من كان عمله في السفر من التقصير،

وقد أشار إلى خلوّ كلمات الأعلام رحمهم الله من التعرّض إلى ذلك ، فلم يذكره المحقّق الهمدانيّ قدس سره في **مصباح الفقيه** ، ولا السيّد اليزديّ رحمه الله صاحب **العروة** فيها . وقد أوجب هذا بناء عدّة من الأعلام على عدم ثبوت التقصير عليه .

وقد استدلّ المصنّف (وفّقه الله) لكون وظيفته التمام بوجهين :

الأوّل : التمسّك بالتعليل الوارد في ذيل صحيحة زرارة ، وهو قوله عليه السلام : « **لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ** » ، فإنّ المستفاد منه قاعدة عامّة كلّيّة تفيد أنّ كلّ من كان عمله السفر ، أو كان السفر مقدّمة لعمله ، تكون وظيفته التمام ، ويساعد على هذا التعميم بعض الأمثلة التي تضمّنتها الصحيحة ، كالراعي ، فإنّ من الواضح أنّ السفر ليس عمله ، وإنّما هو مقدّمة لعمله ، لأنّه يقصد المرعى ، ويقطع المسافة ليصل إليه .

ويلاحظ عليه : بأنّ المتفاهم العرفيّ من التعليل الوارد في الصحيح ، أن يكون السفر بنفسه عملاً موجباً للتقصير ، وليس مقدّمة له ، ومثال الراعي ليس واضحاً في كون السفر مقدّمة لعمله ؛ لأنّ من الواضح أنّه يخرج لطلب الكلأ والماء ، فهو يسافر دون تحديد لجهة معيّنة ، أمّا لو كان قاصداً لجهة ما ، فإنّه غالباً لا يكون مشتملاً على قطع المسافة .

نعم ، لو تمسّك المصنّف للمدّعى بالكري ، كما عرفت تفسيره ، وأنّه الذي يكري نفسه ، وليس كثير المكاراة ، فالظاهر صحّة الاستدلال ؛ لأنّ الظاهر منها من يكري نفسه لقطع مسافة شرعيّة توجب التقصير ، والظاهر أنّ الكراية في السفر ، وليست نفس السفر ، فتأمّل جيّداً .

الثاني : التمسّك بجملة : « **وَلَيْسَ لَهُ مُقَامٌ** » الواردة في صحيحة هشام ، فإنّ المستفاد منها أنّ كلّ من ليس له استقرار في مكان خاصّ تكون وظيفته التمام مطلقاً ، سواء كان السفر عملاً له أم لم يكن .

ولا يخفى أنّ التقريب المذكور يساعد على أن يكون المناط في التمام هو عنوان

كثرة السفر ؛ لأنّ التعبير المذكور مشير إلى ذلك ، وعليه لا خصوصيّة لأن يكون السفر عملاً ، ولا مقدّمة لعمله ، بل يشمل كلّ من يكون كثير السفر .

ومنه يتّضح حكم كلّ من كان السفر مقدّمة لعمله ، فإنّه يتمّ في محلّ العمل ، كالطبيب الذي يسافر إلى محلّ عمله كلّ يوم ، أو يسافر إليه كلّ يومين ، فإنّه يصدق عليه أنّه عمله ، فيشمله التعليل الوارد في الصحيح .

ويتّضح أيضاً وجوب التمام على من يهاجر إلى مدينة ليقيم فيها مدّة طويلة بقصد طلب العلم ، أو غيره ، لانتفاء عنوان المسافر عنه ما دام فيها ، وقد عرفت فيما تقدّم[1] أنّ المستفاد من موثّقة عمّار توقّف القصر على صدق عنوان المسافر . نعم ، لا يجري الحكم المذكور ـ أعني التمام ـ في طريق الطبيب إلى مكان عمله ، ولا من أراد الدراسة في مدينة ما مدّة طويلة ؛ لأنّ الفرض أنّ السفر ليس عملاً له ، وإنّما هو مقدّمة لعمله ، وبالتالي يصدق عليه أنّه مسافر ، ومع صدق العنوان المذكور عليه ، تكون وظيفته القصر وفق القاعدة والأدلّة .

ثمّ إنّه ليس في الأدلّة ما يشير من قريب أو بعيد إلى تحديد مدّة زمنيّة يعتمد عليها في زوال عنوان المسافر ، وهذا يعني أنّ الشارع المقدّس قد أحال ذلك إلى العرف ، شأنه شأن بقيّة الموضوعات التي وقعت موضوعاً للأحكام الشرعيّة ولم يتعرّض لبيانها ، فإنّ المرجع في تحديدها هو العرف . نعم ، الظاهر أنّ الأمر يتفاوت من مورد لآخر بنظر العرف ، بمعنى أنّ هناك عوامل قد تساعد على سرعة انتفاء العنوان وزواله ، مثل شراء دار مثلاً ، ووجود عمل ، وهكذا . وفي موارد أُخرى يحتاج الأمر وقتاً أطول .

قوله **١٣** : « **وأمّا اعتبار أن لا يكون ممّن بيته معه ، فلموثّق إسحاق بن عمّار : وسألته عن** . . . إلخ » .

---

(١) تقدّم في الفرع الخامس من البحث .

من الشرائط المعتبرة في التقصير أن لا يكون بيته معه، كأهل البوادي الذين لا مسكن لهم معيّناً، وإنّما يدورون في البراري يبحثون عن العشب والكلأ ومواضع الماء، وينزلون حيث وجدوا ذلك. وما صنعه المصنّف (حفظه الله) من فرد هذا الشرط عن الشرط السابق خلاف ما هو المعمول به بين الأعلام، فإنّ الموجود في كلماتهم دمج الشرطين وجعلهما شرطاً واحداً. نعم، حكى السيّد في **مفتاح الكرامة** عن أُستاذه صاحب **مصابيح الظلام** قدس سره ما يظهر منه جعل الأمرين، فإنّه بعدما نقل قولاً عن الفيض الكاشانيّ قدس سره في بيان الشرط السابق، وتحديد ضابطته: أن لا يكون السفر عمله، ومن كان منزله وبيته معه.

قال السيّد: «قال الأُستاذ رحمه الله في **المصابيح**: هذا أوْلى؛ لأنّه سالم عن الإيراد، ملحوظة فيه العلّة، وتلك العبارات مورد الاعتراضات ليست مورد النصّ، ويمكن إرجاعها إلى هذه العبارة»[1].

وقد عرفت في الشرط السابق اختلاف الأعلام في التعبير عمّا يكون جامعاً للشرطين معاً.

وقد ذكر بعض الأساطين قدس سره[2] أنّ الأوْلى هو فرد الشرطين عن بعضهما وجعلهما مستقلّين. وعلّل ذلك بأمرين:

الأوّل: المغايرة بينهما مفهوماً.

الثاني: إنّ النصوص قد تضمّنت الحديث عن كلّ منهما بخصوصه، فلاحظ مضمر إسحاق بن عمّار: عن الملّاحين والأعراب، هل عليهم تقصير؟ قال عليه السلام: «**لَا، بُيُوتُهُمْ مَعَهُمْ**»[3]، ومرسل سليمان بن جعفر الجعفريّ، عمّن ذكره، عن

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٠: ٥١٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٨: ٦٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

أبي عبد الله عليه السلام: «**الْأَعْرَابُ لَا يُقَصِّرُونَ؛ وَذَلِكَ أَنَّ مَنَازِلَهُمْ مَعَهُمْ**»(١).

أقول: أمّا بالنسبة للأمر الأوّل، فيمكن تعميقه من خلال بيان أنّ الملاك في ثبوت الإتمام على من كان عمله السفر، أو كان كثير السفر ـ كما سيأتي بيانه ـ يختلف عنه في من كان بيته معه، والسرّ في ذلك يرجع لكون الذي بيته معه خارج تخصّصاً من تحت ما دلّ على أنّ المسافر يقصر في صلاته، بخلاف من كان عمله السفر، أو كان كثير السفر، فإنّه داخل في موضوع المسافر، عمدة ما كان خرج من تحته بالتخصيص للدليل الدالّ على ذلك.

هذا، والوجه فيما ذكرناه من خروج الأوّل تخصّصاً، والثاني تخصيصاً، هو ملاحظة الآية الشريفة الدالّة على أنّ المسافر وظيفته التقصير، فإنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ**﴾(٢) أنّ التقصير لمن كان السفر أمراً طارئاً عليه، بحيث أنّ له مقرّاً محدّداً قد اتّخذه للبقاء فيه، ويتغرّب عنه بضربه في الأرض.

أمّا من لم يكن له وطن يتغرّب عنه، فلا تشمله الآية الشريفة، كما أنّها لا تشمل من لم يكن له وطن يتغرّب عنه، لكونه ممّا لا وطن له، كالأعرابيّ الذي بيته معه.

وبعبارة أُخرى: إنّ الظهور الأوّليّ للآية وإن كان يقضي بانعقاد إطلاق مفاده التقصير لكلّ من ضرب في الأرض، من دون فرق بين أحد وأحد، إلّا أنّ انصرافاً إلى كون التقصير إنّما يكون لمن انطبق عليه عنوان المسافر، وهذا العنوان لا ينطبق على من لم يكن له مقرّ، ومن كان مقرّه معه.

ومقتضى ما ذكرناه أنّ الآية الشريفة تشمل من كان عمله السفر، أو كان كثير السفر؛ لأنّ له وطناً يتغرّب عنه، فيكون خروجه حينئذٍ من تحت الحكم بالتقصير

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٨٦، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

(٢) النساء ٤: ١٠١.

من باب الخروج التخصيصيّ للدليل الدالّ على ذلك. وإلى هذا المعنى أشار بعض الأعاظم قدس سره[١].

ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّه يبتني على الالتزام بأنّ التقابل بين السفر والحضر تقابل الملكة والعدم، وهو في غير محلّه؛ لأنّ السفر ليس أمراً عدميّاً، وأنّه عبارة عن عدم السفر في محلّ قابل له، بل التقابل بينهما تقابل الضدّين.

على أنّ القول باختلافهما في الملاك محلّ تأمّل؛ ضرورة أنّه ربّما قيل بأنّ الداعي للمنع من ثبوت التقصير في حقّ الأعراب ليس عنوان بيوتهم معهم، وإن علّل بذلك في بعض النصوص، وإنّما لكون طلب الكلأ والعشب والماء هو عملهم، الذي يسعون لتحصيله دائماً، وهذا يعني أنّ الملاك فيهم هو عين الملاك في الملّاح، والمكاري وبقيّة العناوين الأُخرى التي يجمعها عملهم السفر، بل بملاحظة كون المناط الذين يدورون في عملهم، يكون المعنى أوضح.

على أنّنا لو نظرنا لمفهوم السفر بحسب المعنى العرفيّ، بل حتّى المعنى الشرعيّ، فلا ريب في انطباق عنوان المسافر عليهم؛ ضرورة أنّهم بعدما أقاموا مدّة من الزمن في موضع من المواضع، ثمّ عزموا الارتحال عنه، يقال لهم بأنّهم قد سافروا عن وطنهم وتغرّبوا عنه، فتأمّل.

وأمّا الوجه الثاني، وهو التمسّك بالنصوص كقوله: «**بُيُوتُهُمْ مَعَهُمْ**» أو «**مَنَازِلَهُمْ مَعَهُمْ**» فيها إشارة لذاك الأمر الإرتكازيّ ممّا يشير إلى خروج الأعراب تخصّصاً. وكذا من كان بحكمهم.

فأيضاً للمناقشة فيه مجال واسع، فإنّ الظاهر بملاحظة ما قدّمناه من كون الملاك فيهما واحداً لا يكون العطف من باب المغايرة، بل يكون ذلك من باب تعدّد المصاديق التي تشير إلى من كان عمله السفر مثلاً، وبالتالي لا يكشف ذلك

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ١٥٣.

عن وجود عنوانين متغايرين ، فلاحظ .

ويشهد لما ذكرناه النصوص التي سوف يتعرّض لها في الشرط السابع إن شاء الله تعالى ، حيث يظهر منها أنّ الملّاح قسيم للمكاري والكري والإشتقان ، وقد جعل الملّاح أيضاً قسيماً للذي بيته معه ، فإن لم يكن كاشفاً ، فلا أقلّ من كونه مومياً إلى اتّحاد الملاك والمناط فيهما من حيث التقصير .

وعلى أيّ حال ، فالكلام فعلاً فيما يدلّ على هذا الشرط ، وقد استدلّ له :

الأوّل : بكون المسألة ممّا لا خلاف فيها كما في كلمات بعض الأساطين ، وبعض الأعاظم قدس سرهم[1] .

ولا يخفى عدم صلوح هذا للدليليّة ؛ لما ذكرناه غير مرّة من أنّ التمسّك بالإجماع رهين توفّر أمرين :

أوّلهما : كونه من الإجماع القدمائيّ الصادر عن الرعيل الأوّل من الفقهاء .

ثانيهما : عدم وجود ما يصلح للدليليّة .

ولا يخفى عدم توفّر هذين الأمرين ؛ ضرورة أنّ في المقام ما يصلح دليلاً لذلك ، وهما النصّان اللّذان سبق حكايتهما عن بعض الأساطين قدس سرهم ، كما أنّ المسألة بهذا العنوان غير معنونة في كلمات جملة من الفقهاء القدامى .

الثاني : موثّقة أو مضمرة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[2] المتقدّمة .

ودلالتهما على المدّعى واضحة ، إلّا أنّه قد يناقش في سندها من حيث الإضمار ، المانع من قبولها والاستناد إليها .

لكن الحقّ عدم صلوح هذا للمنع من حجّيّته ، وقد عرفت جوابه من المصنّف

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٨ : ٦٧ . موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٨ : ١٥٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٨٦ ، الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٥ .

في أوّل الكتاب ، حيث ذكر بيانات ثلاثة لحجّيّة المضمرات وعدم منع الإضمار من القبول بالنصوص ، فراجع . على أنّه يمكن إضافة وجه رابع ، وهو الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضيّ في إثبات الحجّيّة ، بتفصيل يذكر في محلّه .

الثالث : ما جاء في كلمات صاحب **العروة** ﷺ ، وقد أشار إليه المصنّف ، من عدم صدق عنوان المسافر عليه المانع من ثبوت التقصير في حقّه ؛ لأنّك قد عرفت أنّ ثبوت التقصير فرع التلبّس بالصفة وهي السفر ، فما لم يكن متلبّساً بالعنوان لا يشرّع في حقّه التقصير ، وعليه سوف يكون المرجع هو المطلقات الدالّة على ثبوت التمام عليه .

قوله ١٤ : « **وأمّا اعتبار بلوغ حدّ الترخّص ، فهو المشهور ، ونسب إلى عليّ ابن بابويه والد** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في ثبوت التقصير وصول المكلّف إلى حدّ الترخص ، فلا يشرّع له التقصير قبل وصوله إليه ، وقد حدّد حدّ الترخّص في كلمات الأعلام بخفاء جدران بيوت البلد ، وخفاء أذانه .

واعتبار الوصول إلى حدّ الترخص في القصر هو المشهور بين الفقهاء ، ولم ينسب فيه خلاف إلّا لعليّ بن بابويه لقوله بثبوت القصر بمجرّد الخروج من المنزل[1] ، وهو قول شاذّ لا يعبأ به .

وقد عرفت تحديد حدّ الترخص في كلماتهم ، بأحد أمرين :

١ ـ خفاء أذان البلد على المسافر .

٢ ـ تواري الجدران عنه .

وقد وقع الخلاف بين المشهور في اعتبار خفاء الأمرين معاً ، أو كفاية خفاء

---

(١) انظر : مختلف الشيعة : ٣ : ١١٠ . البدر الزاهر : ٢٩٩ .

أحدهما دون الآخر شرط عدم علمه بعدم تحقّق الآخر، بمعنى أنّه لو خفي الأذان مثلاً، لكنّه لا يعلم بعدم خفاء البيوت، كفى ذلك في وصوله إلى حدّ الترخص، أو لو كان يعلم بعدم خفائها، فقد ذكر صاحب العروة ﷺ أنّ مقتضى الاحتياط هو الجمع بين القصر والتمام.

وعند الرجوع لكلمات الأعلام، يمكن تصنيفها إلى أربعة أقوال:

الأوّل: الاقتصار على خفاء الأذان فقط كابن أبي عقيل والمفيد وسلّار وابن إدريس وابن سعيد قدس سرهم[١].

الثاني: اشتراط توفّر كلا الأمرين معاً كالمرتضى والشيخ رحمهما الله[٢].

الثالث: الاكتفاء بتحقّق أحدهما كالمحقّق ﷺ في **الشرائع**[٣].

الرابع: اشتراط خفاء المسافر عن البيوت، وهو مختار الصدوق رحمه الله. وقد جاء عنه في **المقنع** أنّه اعتبر خفاء الحيطان[٤].

ولا يخفى أنّ الخلاف الواقع بينهم يعود لاختلاف النصوص؛ ذلك أنّ الموجود طوائف:

الأُولى: ما دلّ على كفاية خفاء جدران البيوت، وعدم دخالة خفاء الأذان في ذلك، مثل صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٥].

---

(١) نقل عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة: ٣: ١١٠. المقنعة: ٣٥٠. المراسم العلويّة: ٧٥. السرائر: ١: ٣٣١. الجامع للشرائع: ٩٢.

(٢) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٤٧. الخلاف: ١: ٥٧٢، مسألة ٣٢٤.

(٣) شرائع الإسلام: ١: ١٠٢.

(٤) المقنع: ١٢٥. مختلف الشيعة: ٣: ١١١.

(٥) وسائل الشيعة: ٨: ٤٧٠، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

وقد يوجّه عدول الفقهاء عن لفظ النصّ إلى غيره بغير ما ذكرناه، بأنّ المراد من البيوت هو البيوت الرائجة في عصر صدور الرواية من بيوت الأعراب وخيمهم التي لم يكن ارتفاعها أزيد من ارتفاع قامة الإنسان بكثير، فيلازم خفاؤها المسبّب عن البعد مع تواري المسافر عنها؛ إذ المؤثّر في سرعة الخفاء وبطئه هو طول الارتفاع وقصره. ولا دخالة لعرض الشيء في ذلك، كما لا يخفى.

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل لأنّه يبتني على كون البيوت في عصر صدور النصّ كانت على طول قامة الإنسان أو أرفع مع أنّ وضع الأبنية في البلاد كان غير وضعها في القرى وضفاف الأنهار، ومعنى ما ذكر عدم وجود بيت متعدّد الطوابق إلّا نادراً وهو كما ترى.

الثانية: ما دلّ على كفاية خفاء الأذان، وعدم اعتبار خفاء الجدران في الوصول إلى حدّ الترخص، ومن ذلك صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[1]. ودلالتها على كفاية خفاء الأذان في ثبوت التقصير واضحة.

الثالثة: ما دلّ على أنّ المسافر يقصر بمجرّد خروجه من منزله، فلاحظ ما رواه عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام «في الرجل يسافر في شهر رمضان، أيفطر في منزله؟ قال: **إِذَا حَدَّثَ نَفْسَهُ فِي اللَّيْلِ بِالسَّفَرِ أَفْطَرَ إِذَا خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ**»[2].

وهي دالّة على مدّعى ابن بابويه. وقد رواها الشيخ رحمه الله بسنده عن ابن فضّال[3]، وهو يشتمل على الزبيريّ، ولم تثبت وثاقته، وعدّه من مشايخ الإجازة، كما يظهر من المصنّف، أو من المعاريف، كما عن شيخنا التبريزيّ رحمه الله، ليس كما ينبغي.

ومعالجة ذلك بتعويض طريق النجاشيّ رحمه الله إليه، كما عن بعض الأعاظم رحمهم الله،

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٧٢، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ١٨٨، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١٠.

(٣) الاستبصار: ٢: ٩٨، الحديث ٣. تهذيب الأحكام: ٤: ٢٢٨، الحديث ٤٤.

يتمّ لو بني على وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ ؛ لأنّ في سنده إليه ابن عبدون ، ولا طريق لتوثيقه إلّا الكبرى المذكورة .

نعم ، يحتمل في هذه المعتبرة احتمال ، وهو أنّ يكون المراد من قوله : « **خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ** » كناية عن الخروج عن البلد .

ثمّ إنّه نتيجة للخلاف المتقدّم بين النصوص أدرج الأعلام (رضي الله عنهم) المقام في باب الشرطيّتين المتعارضتين ، ومثّلوا به في الأُصول ، حيث أنّ مفهوم قوله : « **إذا لم تسمع الأذان فقصّر** » عدم التقصير مع سماع الأذان ، أخفيت الجدران أم لا . كما أنّ مفهوم قوله : « **إذا خفيت الجدران فقصّر** » عدم التقصير مع عدم الخفاء ، سواء سمع الأذان أم لا ، فتقع المعارضة بين منطوق كلّ منهما مع مفهوم الأُخرى لا محالة .

وعليه ذكروا الاحتمالات المذكورة في الأُصول فراجعها .

إلّا أنّ الصحيح عدم كون المورد من صغريات الكبرى المذكورة ، والوجه في ذلك هو :

إنّ تقييد منطوق أحد الخبرين بمفهوم الآخر ـ بناءاً على عدم تماميّة الجمع بالواو كما حرر في محلّه ـ إنّما يتمّ في مورد تكون كلتا القضيّتين مسوقتين لبيان موضوع الحكم . مثلاً ما ورد في الذبيحة فإنّه على نحوين :

الأوّل : إذا تحرّكت الذبيحة فكل .

الثاني : إذا خرج الدم الكثير فكل .

فإنّ الحلّيّة مناطة في الدليل الأوّل بحركة الذبيحة ، بينما جعل سبب الحلّيّة في الدليل الثاني هو خروج الدم الكثير ، فهنا تقع المعارضة بين منطوق كلّ منهما ومفهوم الآخر ، فيجري الكلام المذكور في الأُصول من تقييد المنطوق بالمفهوم ـ على القول به ـ أو الجمع بالواو .

وهذا بخلاف المقام لأنّ المذكور في الشرطيّتين ليس بنفسه موضوعاً للحكم ، بل هو بيان ومعرف لحدّ يكون هو الموضوع واقعاً ؛ لأنّ مفاد الأخبار هو الإشارة إلى بيان حدّ خاصّ من الابتعاد يكون هو المبدأ للتقصير . فالنصوص تشير إلى بيان كمّيّة البعد من خلال إحدى العلامتين المذكورتين . ولذا لا خصوصيّة ولا موضوعية لهما لشي منهما في الحكم . بل المناط هو تحقّق الابتعاد الخاصّ ، ولذا لو منع مانع من خفاء الأذان ، أو لم يكن وقته مثلاً ، أو حجبت الغيوم البيوت ، فلا محيص عن الحكم بالتقصير بتحقّق ذلك . ويؤيّد هذا المعنى من عدم موضوعيّة شيء من العلامتين خبر الرفقة المتقدّم : « أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه ؟ »[1] .

فإنّه دلّ صريحاً على أنّ العبرة ببلوغ موضع لا يسمع فيه الأذان فتشير إلى مقدار من الابتعاد .

وعليه ، لا بدّ من سلك طريق آخر لعلاج المعارضة المتصورة في المقام ، فيقال بأنّه :

إنّه لا يمكن الاكتفاء بأحدهما لما هو المعلوم من التفاوت بينهما إذ أنّه قد يختفي الصوت قبل اختفاء الرؤية وهذا غالباً . نعم ، قد تختصّ الرؤية قبل الصوت في المواضع المنخفضة أو التي يوجد فيها مانع من ذلك . بل لا يبعد الجزم بأنّ الرؤية متأخّرة عن الصوت فتكون أبعد منه في البقاء ، فتأمّل .

وقد يجمع بينهما بأن يقال : إنّ المعرّفين مطلوبان ، بمعنى الاكتفاء بتحقّق أحدهما تسهيلاً على المكلّف ؛ وذلك لأنّ الأذان لا يتيسّر في كلّ وقت ؛ إذ ربّما أنشأ السفر في وقت لا يكون وقت أذان ، مضافاً إلى أنّ المتعارف أن يكون محلّ الأذان وهو المسجد في وسط البلد . فجعل الإمام عليه السلام معرّفاً آخر تسهيلاً للمكلّفين

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦٦ ، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١١ .

بحيث يمكنهم الاعتماد عليه[١]. وقد قبله المصنّف (وفّقه الله).

ولو أورد عليه : بأنّ مقتضى ما ذكرتموه الالتزام بتعدّد العلامة ، فيكون علامة بلوغ حدّ الترخّص أحدهما : إمّا خفاء الأذان ، وإمّا خفاء الجدران ، وهذا يحسن إذا لم يكن بين المعرّفين والعلامتين اختلاف ، أمّا لو كان بينهما اختلاف لإمكان حصول أحدهما قبل حصول الآخر ، كما عرفت ، فلا يحسن جعل كليهما علامة على ذلك ، لكونه أشبه بالدوران بين الأقلّ والأكثر الذي لا يعقل أن يجعل بينهما التخيير ؛ لأنّه لن يكون للأكثر أثر أبداً ؛ لأنّه لا يتصوّر حصول الأكثر في مورد ما من دون حصول الأقلّ فيه ، بينما قد يحصل الأكثر دون حصول الأقلّ ، فيكون المتعيّن دائماً هو الأقلّ ، وجعل التخيير بينهما والحال هذه قبيح ، ومقامنا من هذا القبيل تماماً . فيكون جعل التخيير بينهما كعلامتين تستقلّ كلّ منهما عن الأُخرى للمعرفيّة على بلوغ حدّ الترخص قبيح .

أُجيب : بأن ما ذكر صحيح ، إلّا أنّه ترفع اليد عنه بلحاظ أنّه صادر من الشارع المقدّس بغاية التسهيل على المكلّفين ، وكفاية الاعتماد على إحدى العلامتين ، ومقتضى صدوره من الشارع المقدّس يوجب انتفاء القبح الموجود فيه .

وكيفما كان ، فإنّه يمكن الجواب عن العلاج المذكور ، بمنع كونه جمعاً عرفيّاً ، بل هو تبرّعيّ ، مضافاً إلى أنّه يستلزم إلغاء معرفيّة الأذان والاكتفاء بمعرفيّة خفاء أهل البيوت ، وانتفاء القبح الموجود فيه ليس في محلّه ؛ ضرورة أنّ القبح المذكور عقليّ ، وليس شرعيّاً حتّى ينتفي بصدور ذلك من الشارع المقدّس . والحاصل : أنّ المعارضة في المقام متحقّقة فلا محيص عن الترجيح .

وقد رجّح بعض الأعاظم ﵀ بينهما بتقديم روايات الأذان لكثرتها وشهرتها ، بل لأنّه أمر مغروس في أذهان أصحاب الأئمّة ﵈ بحيث كان أمراً مسلّماً كما يظهر

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ٨ : ٢٠٢ .

من خبر إسحاق بن عمّار المتقدّم وهي تصلح للتأييد. كما أنّها موافقة لنصوص التقصير ويقتصر في مقام الترخيص على القدر المتيقّن، وهو بلوغ الموضع الذي لا يسمع فيه الأذان؛ لأنّ تلك النصوص تكون مخصّصة لأدلّة عموم القصر لكلّ مسافر[1].

وفيه: أوّلاً: إنّ الذي ذكره عليه السلام من الترجيح لروايات الأذان لأكثريّتها وشهرتها مخالف لما بنى عليه في الأُصول من عدم مرجّحيّة الشهرة، فراجع.

ثانياً: لو سلّم ذلك، فإنّ رواية تواري البيوت رواها المشايخ الثلاثة بسندين للكلينيّ وبسندين للشيخ في أحدهما الكلينيّ، وهي مؤيّدة بمرسلة حمّاد كما هو محتمل جدّاً، وبخبر أبي البختريّ.

وفي المقابل صحيح ابن سنان قد انفرد الشيخ رحمه الله بنقله، وصحيح حمّاد منقول عن **المحاسن** ورواية الرفقة ضعيفة سنداً كما أفاد قدس سره. فمن أين لها الشهرة؟ بل الذي يقوى في النفس جدّاً هو القول بالإعراض عنها. خصوصاً بملاحظة أنّه لم يعمل بمضمونها منفردة.

فتحصّل: أنّ الصحيح هو الاقتصار على معرفيّة خصوص تواري أهل البيوت.

هذا، ولكنّ الذي تميل إليه النفس البناء على خلاف ما فهمه الأصحاب (رضي الله عنهم) من هذه النصوص؛ إذ أنّ الذي فهموه هو أنّ النصوص المذكورة ناظرة إلى تقييد الحكم، بحيث قالوا أنّ من الشروط المعتبر توفّرها للبناء على التقصير، هو بلوغ حدّ الترخص، وهذا يعني أنّه ما لم يصل إلى حدّ الترخّص، لا يسوغ له التقصير، فأخذوا المستفاد من النصوص السابقة بنحو قيد الحكم.

لكنّ الظاهر أنّها مأخوذة قيداً للموضوع، بمعنى أنّ عنوان السفر لا يتحقّق ما لم يتحقّق تواري المسافر عن البيوت، أو خفاء الأذان عنه، وهذا يعني أنّ

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ٢٠٢.

في البين تصرّفاً من الشارع المقدّس في مفهوم السفر، لكن ليس ذلك منه اختراعاً حتّى يقال بثبوت حقيقة شرعيّة، بل ولا متشرّعيّة، وإنّما هو من باب إضافة جملة من القيود في المفهوم العرفيّ، شأنه شأن ما ورد في البيع، أو الحيض، أو الإقامة.

وبالجملة: بناءاً على ما ذكرناه من أنّ الوارد في النصوص ناظر إلى تقييد الموضوع، وبالتالي لا ينطبق عنوان المسافر على المسافر، ولا يتلبّس بالعنوان ما لم يبلغ إلى هذا المقدار من البعد عن الوطن، لا معنى بعدها للبحث عن أنّهما أمارتان، أو أنّهما أمارة واحدة، وأنّ أي واحدة منهما هي الأمارة على المراد؛ ضرورة أنّه لن يأخذ على نحو الموضوعيّة، بل سوف يكون أخذهما على نحو الطريقيّة، وبالتالي يلحظ فيهما البعد الخاصّ عن الوطن الموجب لتلبس المسافر حينئذٍ بعنوان السفر.

هذا، ويشهد لما ذكرناه ملاحظة ما يدلّ على مبدأ حساب المسافة، فإنّ المستفاد أنّ مبدأها هو الوصول إلى حدّ الترخص، وهذا يعني أنّ عنوان المسافر لا ينطبق عليه إلّا إذا وصل إلى هذه المنطقة؛ لأنّه ما لم يبلغ هذا المقدار من البعد عن الوطن لا يقال له مسافر، وبالتالي لا ترتّب عليه آثاره، ولتفصيل المطلب بصورة أكثر ومستوى أعلى، فليحال إلى هناك.

قواطع السفر

قوله ١: «**أمّا قاطعيّة الوطن، فلعدم صدق عنوان المسافر ما دام الشخص في وطنه**... إلخ».

يعتبر المرور على الوطن قاطع للسفر وموجب للتمام ما دام لم يتلبّس بالسفر بقطع مسافة جديدة، سواء كانت امتداديّة أم كانت ملفّقة، وقبل وصوله إلى حدّ الترخّص، ويقصد من الوطن الذي يعتبر قاطعاً للسفر المكان الذي اتّخذه مسكناً ومقرّاً له دائماً، أو كان مسكناً لأبويه ومسقط رأسه، أو غير ذلك كما هو

مفصّل في المطوّلات. ويعتبر انقطاع السفر بالمرور بالوطن ووجوب الإتمام معه في الجملة مجمع عليه، وبه صرّحت الأخبار المستفيضة، بل لعلّه من الضروريّات. ولا فرق في ذلك بين المجتاز وغيره، نزل منزله أم لم ينزل، بل مفاد النصوص هو قاطعيّته للواصل للبلد مطلقاً. نعم، خالف في ذلك الإسكافي والحلبيّ فأوجبا القصر على المجتاز[١].

وبالجملة: إنّ قاطعيّة المرور بالوطن إلى السفر من القضايا التي قياساتها معها حتّى لو لم يكن هناك دليل على اعتبار ذلك. كما أنّ قاطعيّة المرور بالوطن للسفر قاطعة للموضوع، فمتى ما أنشأ سفراً كان سفراً جديداً أحتاج فيه إلى اجتماع جميع الشروط المعتبرة في القصر.

وقد قسّم الأعلام (رضي الله عنهم) الوطن إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الوطن الأصليّ. ٢ ـ الوطن الإتخاذيّ. ٣ ـ الوطن الشرعيّ.

ويستفاد ذكر القسم الثالث من كاشف الغطاء[٢]. وقد تمّ إلحاق هذا القسم من قِبل الطبقة الوسطى، إلّا أنّهم اختلفوا بعد ذلك في تفسيره، وسيأتي إن شاء الله الإشارة لذلك.

وقبل بيان ذلك نشير إلى أمرين:

الأمر الأوّل: في معنى الوطن عند أهل اللغة:

قال ابن فارس: الوطن: محلّ الإنسان، وأوطان الغنم: مرابضها، وأوطنت الأرض: اتّخذتها وطناً، والميطان: الغابة[٣].

وقال ابن منظور: الوطن: المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه، وقد خفّفه

---

(١) نقله عن الإسكافيّ في مختلف الشيعة: ٣: ١٤٤، الكافي في الفقه: ١١٧.

(٢) كشف الغطاء: ٣: ٣٥٢.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ٦: ١٢٠.

رؤبة في قوله :

أوطنت وطناً لم يكن من وطني لو لم تكن عاملها لم أسكن

بها ، ولم أرجن بها في الرجن

قال ابن بري : الذي في شعر رؤبة :

كيما ترى أهل العراق أنّني أوطنت أرضاً لم تكن من وطني

والجمع : أوطان ، وأوطان الغنم والبقر : مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها .

قال الأخطل :

كرّوا إلى حرتيكم تعمرونهما كما تكرّ إلى أوطانها البقر

ومواطن مكّة : مواقفها ، وهو من ذلك .

وطن بالمكان وأوطن : أقام ، وأوطنه : اتّخذه وطناً . يقال : أوطن فلان أرض كذا وكذا ، أي اتّخذها محلّاً ومسكناً يقيم فيها [١] .

وقال الفيروزآباديّ : الوطن ـ محرّكة ، ويسكّن ـ : منزل الإقامة ، ومربط البقر والغنم ، الجمع : أوطان [٢] .

هذه بعض كلمات اللغويّين ، وقد حدّدت الوطن بالمنزل الذي يقيم فيه الإنسان ومأواه برجوعه إليه بعد خروجه عنه . نعم ، فسّره أبو البقاء بمولد الإنسان قال :

الوطن : هو منزل الإقامة ، والوطن الأصلي مولد الإنسان أو البلدة التي تأهّل فيها .

والحاصل : فلا يستفاد من كلمات اللغويّين اعتبار نيّة الدوام في صدق الوطن ولا اعتبار الملك أو الإقامة ستّة أشهر أو سنة ، بل كفاية اتّخاذ مكان يرجع إليه

---

(١) لسان العرب : ١٣ : ٤٥١ .

(٢) القاموس المحيط : ٤ : ٢٧٦ .

كلّ ما خرج عنه .

نعم ، يستفاد من كلماتهم انقسامه إلى قسمين :

١ ـ الأصليّ ، وهو مسقط رأس الإنسان ومحلّ ولادته .

٢ ـ الإتخاذيّ وهو المكان الذي اتّخذه مقرّاً له . وإلى ما هو ظاهر كلمات اللغويّين أشار الماتن ﷺ .

الأمر الثاني : انتزاع مفهوم الوطنيّة ليس بلحاظ الحالات السابقة والإضافات أو الحالات اللّاحقة ، بل هو عبارة عن مفهوم يحكي عن علقة وإضافة فعليّة بين الشخص والمكان المخصوص بحسب الوضع الفعليّ لهذا الشخص حيث أنّ كلّ شخص يختار بحسب طبعه وميله بلداً من البلاد لإقامته وإقامة أهله وأولاده ، ويوجد بينه وبين هذا البلد علقة خاصّة بحيث لو خلّي وطبعه لما خرج عنه . ويكون خروجه عنه خروجاً لأمر طارئ ينشأ من مزعجات ألزمته على ذلك ، وبارتفاعه يرجع إليه بحسب طبعه . وهذا هو المسمّى بالوطن العرفيّ .

قال المحقّق الحائريّ ﷺ : « الوطن والوطنيّة علقة خاصّة حاصلة بين الشخص والمحلّ توجب كونه في ذلك المحلّ ، إلّا إذا عرض عارض ، وإذا خرج منه لذلك العارض توجب تلك العلقة رجوعه إليه متى زال ، سواء أكانت العلقة من جهة كون المحلّ موطناً لآبائه ، وأنّه تولّد ونشأ فيه ، أو من جهة اتّخاذه مقرّاً دائميّاً »[1] .

والحاصل : ليس انتزاع هذا المفهوم بلحاظ كون المكان محلّاً لولادة الشخص ، أو مسكناً لآبائه وأجداده ، أو مقرّاً لأبويه حين ولادته ، وليس بلحاظ عزمه على الإقامة فيه إلى حين موته .

مضافاً إلى أنّه ينبغي ملاحظة نكتة مهمّة ، وهي أنّ حكم الإتمام يدور مدار الحضور والخروج عن صدق عنوان السفر الذي يعني التغرّب عن المقرّ الفعليّ

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ عبدالكريم الحائري : ٤٣١ .

ومحلّ الإقامة ، ولا يدور مدار عنوان الوطن . وإلى هذا تشير النصوص بأنّ من خرج عن مقرّه الفعليّ ومحلّ إقامته فعليه التقصير ، ومتى ما عاد ، أتمّ . وعلى هذا يرتفع عنوان المسافر بمجرّد المرور بالمقرّ الفعليّ ، سواء كان فيه ملك أو منزل أم لا .

وبناءاً على هذا من سافر فترة من الزمن ـ كبعض طلبة العلوم الدينيّة (وفّقهم الله تعالى) عليهم الإتمام لا بملاك الإقامة ، فمتى ما قطعها بسفر احتاج إلى تجديدها ، بل بملاك أنّه غير مسافر ، وقد أشار لهذه النكتة المحقّق الهمدانيّ في **مصباح الفقيه** ، قال قدس سره :

« إنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة التي شرّعت عليها الصلاة هو الإتمام ، والقصر إنّما يجب بعروض السفر الجامع لشروط التقصير ، فالمكلّف ما لم يكن مسافراً لم يشرع في حقّه التقصير ، وإنّما يصير مسافراً بالتباعد من منزله الذي هو دار إقامته ، وإذا وصل إلى منزله من سفره عاد حاضراً الذي هو ضد المسافر ، ويسمّى ذلك الموضع الذي هو موضع إقامته في العرف وطناً ، لكن الحكم بالتمام لدى وصوله إلى مستقرّه ليس منوطاً بصدق كونه وطناً له ، بل بخروجه عن كونه مسافراً ، فالبدويّ الطالب للماء والكلأ الذي بيته معه إذا نزل في مكان ثمّ سافر لغرض خاصّ ، ومتى ما عاد إليه خرج عن كونه مسافراً ، وإن لم ينو إقامة العشرة ، فالمدار على خروجه عن حدّ المسافر لا دخوله في حدّ المقيم في وطنه الذي يكون التشكيك في صدق اسم الوطن عليه موجباً للتشكيك في حكمه »[١] .

وقد احتاط السيّد اليزديّ قدس سره في **العروة**[٢] في صدق الإقامة قبل ستّة أشهر ، فالتزم في تلك المدّة بالجمع بين القصر والتمام . وهذا هو المعبّر عنه في كلمات المشهور بالوطن الشرعيّ . فعرّفوه بأنّه :

---

(١) مصباح الفقيه : ١٧ : ١٤٩ .

(٢) العروة الوثقى : ٣ : ٤٧٢ .

المكان الذي يحصل للإنسان فيه ملك مع سكنه فيه مدّة ستّة أشهر بعد اتّخاذه ذلك المكان وطناً. وهو يفترق عن الوطن الإتخاذيّ باعتبار الملك فيه، فلا ترتفع عنه الوطنيّة ما دام ملكه باقياً، فمتى ما مرّ عليه في سفر انقطع سفره بذلك.

إلّا أنّه قد يستظهر من كلمات الفقهاء تفسيره بشكل آخر وهو: المكان الذي أقام فيه الإنسان ستّة أشهر مع كونه مالكاً فيه. فلا يعتبر فيه اتّخاذه محلّاً للسكنى.

والظاهر أنّ مقتضى كونه قسيماً للقسمين السابقين، اختيار المعنى الثاني حيث أنّ مفاد المعنى الأوّل كونه فرداً من أفراد القسم الإتخاذيّ بإضافة بعض القيود، فلاحظ.

وقد ذكر المحقق النراقيّ في **المستند** تعريفاً ثالثاً وهو: الوطن الذي نشأ فيه بعد إعراضه عنه وقد ترك فيه ملكاً وأقام لمدّة أو أزيد[1].

وبالجملة: إنّ تفصيل الحديث عن حكم الوطن الشرعيّ، وأنّه لا يختلف عن حكم الوطن الأصليّ، والوطن الاتّخاذيّ نحيله إلى مستوى أعلى.

هذا، وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) لقاطعيّة الوطن لعنوان السفر، ومنع صدق عنوان المسافر على من مرّ على وطنه، بأمرين:

الأوّل: ما تضمّنته موثّقة عمّار الساباطيّ، والتي تقدّمت[2]، فإنّ المستفاد منها أنّ التقصير وظيفة المسافر، وهذا يعني أنّه لا بدّ من ثبوت العنوان ـ وهو المسافر ـ على المكلّف خارجاً حتّى يثبت له الحكم، وهو التقصير، فما لم يثبت له ذلك، لا تكون وظيفته التقصير، والمفروض أنّ المرور على الوطن موجب لانتفاء عنوان المسافر عن المكلّف، فلا يكون مشمولاً لما دلّ على التقصير؛ لأنّ الحكم

---

(١) مستند الشيعة: ٨: ٢٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٦٩، الباب ٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣، وقد تقدّمت في الفرع الخامس من الكتاب.

ينتفي بانتفاء موضوعه.

الثاني: صحيحة حمّاد بن عثمان المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على المدّعى واضحة، فإنّ المستفاد منها أنّ المرور على الوطن الذي اتّخذه الإنسان مسكناً واستوطنه موجب لانتفاء عنوان المسافر عنه، فيسلب عنه حكمه ولا يشرع في حقّه التقصير.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكرناه مبنيّ على أساس أنّ المقصود من قاطعيّة المرور بالوطن لعنوان السفر، ونافية لمفهوم المسافر عن المكلّف، بمعنى الصلاة تماماً فيه والصيام. وعليه يكون مغايراً لما تقدّم ذكره في الحديث عن شروط التقصير، من أنّه يعتبر في ثبوت التقصير على المكلّف عدم مروره بوطنه، بل عدم قصده للمرور به؛ لما عرفت هناك من أنّ مجرّد قصد المرور موجب لانتفاء شرط من شروط التقصير، وهو استمرار القصد لقطع المسافة، فيمنع من ضمّ ما مضى من المسافة لما بقي منها.

هذا، وقد ذكر المصنّف (دام توفيقه) أنّه لا يهم تحديد المقصود بالوطن القاطع لعنوان السفر، والنافي لمفهوم المسافر عن المكلّف، وأنّه خصوص الوطن الأصليّ فلا يشمل الوطن المستجدّ كالوطن الاتّخاذيّ، أو أنّه أعمّ ليكون شاملاً لهما معاً؛ وذلك لأنّ المستفاد ممّا دلّ على القاطعيّة هو انتفاء عنوان السفر وعدم ثبوت صفة المسافر على المكلّف، والظاهر أنّه لا يفرّق في ذلك بين كون الوطن من أيّهما.

قوله **٢**: «**وأمّا قاطعيّة الإقامة عشرة، فهي من المسلّمات. وتدلّ على ذلك صحيحة زرارة**... إلخ».

إذا أقام المكلّف في مكان واحد عشرة أيّام متواليات، أوجب ذلك انتفاء عنوان المسافر عنه، وصار مستوطناً فلا يشرع في حقّه التقصير. والحكم المذكور

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٩٣، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

كما أفاد المصنّف، بأنّه من المسلّمات، ويدلّ عليه صحيح زرارة المذكور في المتن[١]، فإنّ المستفاد منه أنّه متى توفّر اليقين لدى المكلّف بالاستقرار هذه المدّة الزمنيّة في موضع واحد كان حكمه التمام.

ومثله في الدلالة صحيح عليّ بن جعفر: «**وَإِذَا أَجْمَعَ عَلىٰ مُقَامِ عَشَرَةِ أَيَّامٍ صَامَ وَأَتَمَّ الصَّلَاةَ**»[٢].

قوله **٣**: «**وأمّا اعتبار العزم وعدم كفاية البقاء المجرد، فللتقييد في الصحيحة المتقدّمة بالإيقان**».

لا يكفي للبناء على قاطعيّة الإقامة عشرة أيّام مجرّد البقاء عشرة أيّام في مكان واحد من دون نيّة البقاء والعزم على ذلك، فلو بقي في مكان واحد عشرة أيّام من دون نيّة الإقامة والعزم على ذلك، لم يعدّ ذلك قاطعاً للسفر، وموجباً لانتفاء صفة المسافر عنه. ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المتقدّمة، حيث تضمّنت اعتبار اليقين بالمقام، فقد جاء فيها: «**إِذَا دَخَلْتَ أَرْضاً فَأَيْقَنْتَ أَنَّ لَكَ بِهَا مُقَامَ عَشَرَةِ أَيَّامٍ فَأَتِمَّ الصَّلَاةَ**»، وهذا لا يكون إلّا ممّن كان عازماً على البقاء.

قوله **٤**: «**وأمّا اعتبار التوالي، فلظهور كلمة العشرة في ذلك**».

يعتبر في قاطعيّة الإقامة بالبقاء عشرة أيّام، أن تكون العشرة متوالية، فلا تكفي العشرة المتفرّقة، وهذا المعنى مستفاد من النصوص، وهذا يعني أنّه لا تكفي العشرة المتفرّقة التي يتخلّل بينها السفر؛ ضرورة أنّ التحديد بالزمان ظاهر في الاتّصال كما هو واضح؛ لأنّ الأُمور المتدرجة الوجود متى ما أُخذت في لسان الدليل من دون أخذ قيد الاتّصال فيها فإنّها تنصرف حينئذٍ إلى اعتبار ذلك بطبعها،

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٥٠٠، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٩٦، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

كثلاثة الحيض وثلاثين التردّد وعشرة الحيض وعشرة الطهر، وغير ذلك، والظاهر أنّ هذا يعدّ قاعدة كلّيّة في جميع الأُمور الزمنيّة.

نعم، هل المراد هو الوحدة الحقيقيّة أم الوحدة العرفيّة؟

الصحيح هو الثاني، وهي وحدة اعتباريّة تجمعها وحدة الأغراض المتلازمة. ويدلّ على ذلك صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**إِذَا دَخَلْتَ أَرْضاً فَأَيْقَنْتَ أَنَّ لَكَ بِهَا مُقَامَ عَشَرَةِ أَيَّامٍ فَأَتِمَّ الصَّلَاةَ**، ...»[1]؛ لدلالته على أنّه متى ما توفّر اليقين بالاستقرار هذه المدّة الزمنيّة في موضع واحد كان حكمه التمام.

ثمّ إنّ مقتضى اعتبار التوالي في العشرة، دخول الليالي المتوسّطة فيها قهراً لا من جهة دخول الليل في مفهوم اليوم كما قد يتصوّر، بل لأنّ تحقّق التوالي لا يحصل إلّا بدخولها. بخلاف الأُولى والأخيرة، فإنّهما خارجتان لتحقّق العشرة بدونهما. فلو نوى الإقامة أوّل الليل فلا يحسب مدّة الإقامة من أوّله بل لا بدّ في تحقّق الإقامة أن يقيم عشرة أيّام لأنّ الليل غير اليوم. وبعبارة أُخرى: إنّ المحتملات في اليوم أربعة:

الأوّل: أن يكون المراد منه يوم الصوم الذي يتحقّق بطلوع الفجر الصادق إلى الغروب على الخلاف في تحقّقه بسقوط القرص أو بذهاب الحمرة المشرقيّة.

الثاني: أن يراد منه يوم الإجارة، وهو ما بين طلوع الشمس إلى غروبها.

الثالث: أن يراد منه النهار، وهو عبارة عن أمر ثالث يكون بين طلوع الشمس وغروبها.

الرابع: أن يكون المراد منه الليل والنهار، وهو اليوم الزمنيّ المحدّد بأربع وعشرين ساعة.

ويندفع الرابع بأنّ هذا اصطلاح خاصّ عند أهل ذاك الفنّ، فلا وجود له عند

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٥٠٠، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

أهل العرف واللغة، بل الموجود عندهم في معنى النهار على خلاف ذلك، ولو قيل بأنّه قد غلب استعماله فيما يشمل الليل والنهار.

قلنا: بأنّ هذا غير صالح للقرينة ليدلّ على المعنى الأعمّ وإرادته منه.

إن قلت: إنّ المراد منه ما يشمل الليل لأنّه لازم اعتبار الاستمرار.

قلت: بأنّ هذا اللازم يلزم لليالي القادمة لا لليلة السابقة. **وبعبارة أوضح:** لا ريب في أنّ الليل مقدّم على النهار بحسب الشرع، فعندها لزوم الاستمرار يعتبر دخول الليالي المتوسّطة لا الليالي المتقدّمة أو المتأخّرة.

ولا ريب في ضعف الثالث. فيدور الأمر بين الأوّل وهو اليوم الصوميّ والثاني وهو اليوم الإجاريّ.

قد يقال بتقديم الثاني كما عن بعض الأعاظم ﵀[1]، ولعلّ الوجه فيه ما حاصله: بأنّ ما بين طلوع الفجر الصادق وبين طلوع الشمس ليس داخلاً في اليوم عرفاً. بل قد دلّت بعض النصوص على أنّه قسيم لليل والنهار.

إن قلت: إنّ هذا الزمن معتبر دخوله في الاعتكاف ممّا يعني كونه مبدأ النهار.

قلت: ينبغي التفريق بين اليوم الذي هو محلّ البحث وهو اليوم الإجاريّ وبين اليوم الصوميّ الذي هو معتبر في الاعتكاف؛ إذ أن مجرّد اعتبار اليوم الصوميّ في الاعتكاف يستدعي دخول هذه الفترة الزمنيّة.

أقول: إنّ التقريب الذي ذكرناه جيّد، لكنّنا نسأل ما هو الداعي لاختيار اليوم الإجاريّ على الصوميّ؟ فما لم تكن في البين قرينة دالّة على ذلك أشكل الأمر، وعندها كان المرجع في تحديد هذا الموضوع للعرف ما دام لم يشخّصه الشارع كما في موردنا، ولا ريب في حكم العرف بقسميه العامّ والخاصّ بأنّ مبدأ اليوم

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٨: ٢٦٤.

والنهار هو طلوع الفجر الصادق ولا ترفع اليد عنه إلّا بدليل .

اللّهمّ إلّا أن يدّعى بأنّ إطلاقات العرف على اليوم بكون مبتدأه طلوع الفجر الصادق إطلاقات مسامحيّة ، فلا تصلح لأن تكون مرجعاً ، فتأمّل . فتحصّل : أنّ الليلة الأُولى خارجة والمتوسّطات داخلات .

ثمّ لا يخفى عليك ما في تعبيره ﷺ من المسامحة بالنسبة لليلة الأخيرة ، حيث أنّ الظاهر كون مقصوده منها هي الليلة الحادية عشر ، فإنّ خروجها عن المورد تخصّصيّاً ، فلا معنى للإشارة لها . اللّهمّ إلّا أن يكون نظره إلى أنّ الليلة القادمة تابعة لليوم المنقضي بخلاف ما ذكرناه فيكون لما ذكره ﷺ وجه ، وإن كان أصل المبنى في نفسه ضعيف لا يصار إليه . والتفصيل موكول إلى محلّه .

قوله **٥** : « **وأمّا اعتبار وحدة المكان ، فلأنّ الوارد في الروايات التعبير بالمكان والأرض والبلد** . . . إلخ » .

اعتبر الأعلام في مكان الإقامة القاطعة لعنوان المسافر الوحدة ، فلا يتحقّق ذلك لو كانت الإقامة في أماكن متعدّدة ، من دون خلاف بينهم في ذلك .

وهذا هو الذي يساعد عليه الفهم العرفيّ الأوّلي بعيداً عن النصّ ، حيث أنّ العرف لا يطلق على النازل في أماكن متعدّدة بكونه مقيماً ، خصوصاً بالنظر لما ذكر في حقيقة الإقامة من أنّها مقابل السفر .

كما أنّ المستفاد من النصوص هو اعتبار ذلك ، فمثلاً قوله : « **إِذَا قَدِمْتَ أَرْضاً وَأَنْتَ تُرِيدُ أَنْ تُقِيمَ بِهَا عَشَرَةَ أَيَّامٍ فَصُمْ وَأَتِمَّ** » ، وقوله : « **إِذَا أَتَيْتَ بَلْدَةً فَأَزْمَعْتَ الْمُقَامَ عَشَرَةَ أَيَّامٍ** » ، وقوله : « **إِذَا دَخَلْتَ أَرْضاً فَأَيْقَنْتَ أَنَّ لَكَ بِهَا مُقَامَ عَشَرَةِ أَيَّامٍ فَأَتِمَّ الصَّلَاةَ** » ، وغيرها ، فإنّ جميعها ظاهرة في اعتبار وحدة محلّ الإقامة .

والحاصل : إنّ المستفاد من النصوص هو أنّ القصر لا ينقلب إلى التمام ما لم يتحقّق اتّحاد المحلّ المقام فيه .

وقد يقال بعدم اعتبار وحدة محلّ الإقامة استناداً إلى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل له الضياع بعضها قريب من بعض فيخرج فيقيم فيها ، أيتمّ أم يقصّر ؟ . . . قال : **يُتِمُّ** »[١] .

فقد دلّت على وجوب التمام عليه مع أنّه لم يقم في محلّ واحد ، بل كانت إقامته في ضياع متعدّدة ممّا يفيد عدم اعتبار اتّحاد محلّ الإقامة .

وفيه : إنّ من المحتمل أنّ الإتمام عليه لوصوله لمحلّ كان له فيه ملك فسوّغ ذلك له الإتمام لا أنّه يرجع لكونه نوى إقامة عشرة أيّام ، فيكون بمثابة صاحب الوطنين ، أو الأوطان . كما أنّه قد يقال بأنّه استوطن مركز الضياع ثمّ تحرّك فيها يميناً وشمالاً ، والمناط في وحدة المكان هو العرف ؛ لما عرفت سابقاً بأنّ المراد هو الوحدة العرفيّة ، هذا **أوّلاً** .

ثانياً : قد رويت هذه الرواية في **الفقيه** و**التهذيب** بكلمة « فَيَطُوفُ »[٢] بدل كلمة « فَيُقِيمُ »[٣] ممّا يعني أنّه لا دلالة لها على المدّعى .

لا يقال : بتقديم **الكافي** لما هو المعروف من أضبطيّة شيخنا الكلينيّ رحمه الله على غيره .

فإنّه يقال : ذكرنا غير مرّة عدم تماميّة هذا على إطلاقه لما وجدناه بحسب التتبّع من أضبطيّة غيره عليه في بعض الموارد ممّا يمنع عن تأسيس قاعدة كلّيّة .

ثمّ إنّه ينبغي أن يعلم أنّ المراد بالوحدة هنا في المقام هي الوحدة العرفيّة لامتناع الوحدة الحقيقيّة ؛ لأنّ المسافر لا يمكث في مكان واحد بعض دقائق حقيقة فكيف بعشرة أيّام . كما أنّ الوحدة الإضافيّة مجملة حيث أنّها تختلف باختلاف

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٩٨ ، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٢ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٤٤١ ، الحديث ١٢٨٠ . تهذيب الأحكام : ٣ : ٢١٣ ، الحديث ٣١ .

(٣) الكافي : ٣ : ٤٣٨ ، الحديث ٦ .

العناوين والاعتبارات الملحوظة لدى المعتبر، ممّا يثبت أنّ المراد هي الوحدة العرفيّة وهي عبارة عن الوحدة الاعتباريّة التي تجمعها وحدة الأغراض المتلازمة.

ثمّ إنّه لمّا كان المدار في الوحدة واتّحاد المحلّ على الوحدة العرفيّة لا ضرر في سعة البلدان وصغرها، بل المناط هو العرف، فمتى حكم العرف بأنّها بلد واحد جرى عليها ذلك. حتّى وإن تعدّدت محلّاته وتكثّرت، حيث أنّ السعة والضيق غير ملحوظين بنظر العرف، بل الملحوظ هو صدق عنوان البلدة والمحلّة على هذا المقدار. كما أنّه بناءاً على ما ذكرنا لا مدخليّة للاتصال والانفصال. بل المناط كلّه في الصدق العرفيّ. ولذا لو اتّسعت رقعة محلّة وامتدّت أطرافها فإنّها بحكم نفس المحلّة، فالخروج لها لا يقطع الإقامة.

وهل يعتبر في نيّة الإقامة عدم قصد الخروج عن خطّة سور البلد، أم لا يعتبر ذلك؟

وبعبارة اُخرى: هل يعدّ الخروج وراء سور البلد مانعاً من صدق الإقامة في المقام ونافياً للوحدة العرفيّة، أم لا يعتبر ذلك؟

في المسألة أقوال أربعة:

الأوّل: عدم جواز الخروج عن سور البلد أو حدود بنيانه ودوره. وهو قول الفاضل الفتونيّ[1] من أساتيذ السيّد بحر العلوم رحمه الله.

الثاني: جواز الخروج إلى ذلك ما لم يصل إلى حدّ الترخّص، كما هو المعروف عن الشهيدين في **البيان** و**نتائج الأفكار**[2]، والظاهر أنّه المشهور كما جاء في

---

(١) نسبه للفاضل الفتونيّ في مفتاح الكرامة: ١٠: ٣١٨.

(٢) موسوعة الشهيد الأوّل (البيان): ١٢: ٢٦١. رسائل الشهيد الثاني (نتائج الأفكار): ١: ٣٠١.

مفتاح الكرامة[١].

الثالث: الرجوع في ذلك إلى العرف، كما ينسب ذلك للمقدّس الأردبيليّ وصاحب **المدارك** وشيخنا المجلسيّ رحمه الله[٢].

الرابع: البقاء على التمام ما لم يقصد المسافة وإن تردّد حيث شاء، وهو منقول عن فخر المحقّقين في **حاشية البيان** و**نتائج الأفكار**[٣].

وقد أشار في **الحدائق** إلى أنّ هذه المسألة من مشكلات المسائل وأُمّهات المقاصد لتعدّد الأقوال فيها[٤].

وقد ذكر المحقّق النراقيّ استدلالاً للقول الأوّل بما حاصله:

إنّ الموجب للإتمام هو قصد الإقامة في بلد أو محلّة معيّنة. ولمّا كانت البلدة تصدق مفهوماً على معان متعدّدة فلا بدّ من ملاحظة القدر المتيقّن منها وهو ما جمعه الدور والبنيان، وشمله السور والجدران، فإنّه موجب للتمام قطعاً، ولمّا كان الباقي غير معلوم فلا يتعلّق به الحكم.

ثمّ أشار إلى أنّ هذا هو المعنى العرفيّ لإقامة البلد ممّا يعني أنّه لا يغاير القول الثالث، وعليه فاللازم في قصد الإقامة التوقّف في مجتمع البنيان والدور من البلد عرفاً وعدم الخروج منها كذلك. نعم، الظاهر أنّ العرف لا يرى الخروج بمقدار الساعة والساعتين أو ربع يوم إلى حوالي البلد مخلّاً بصدق الإقامة عشراً مع اعترافه

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٠: ٣١٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٣: ٤٠٩. مدارك الأحكام: ٤: ٤٦٠. بحار الأنوار: ٨٦: ٤٢، ذيل الحديث ١٣.

(٣) البيان ـ الطبعة القديمة (الحاشية): ١٦٠. رسائل الشهيد الثاني (نتائج الأفكار): ١: ٣٢٣، وانظر: الحدائق الناضرة: ١١: ٣٤٦.

(٤) الحدائق الناضرة: ١١: ٤٨٣.

بأنّها لا يصدق البلد عليها[١].

أقول: إنّ ما أفاده ﷺ يصلح دليلاً للقول الثالث دون الأوّل، حيث أنّ مفاد القول الأوّل هو عدم جواز الخروج حتّى بهذا المقدار الذي يراه العرف ليس مانعاً، على أنّ إرجاع القول الأوّل للثالث ممّا لا يرضى به صاحب القول الأوّل.

واستدلّ للقول الثاني:

إنّ معنى الإقامة في البلد عبارة عن عدم الخروج عن حدودها. وقد حدّدت النصوص حدود كلّ بلد ببلوغه حدّ الترخّص فيها، فما لم يبلغه فهو في البلد، ومتى ما تجاوزه فقد خرج عنه.

وفيه: إن هذا خلط بين مطلبين:

الأوّل: بيان حدود البلد ومداره الذي هو محلّ الكلام.

الثاني: بيان مورد تسويغ القصر للمسافر وهو مورد النصوص. وهذا لا صلة له بتفسير معنى البلد الذي يصدق فيه الإقامة وعدمه، على أنّ استفادة تحديد الإقامة في البلد من هذه النصوص شبيهة بالقياس.

واستدلّ للقول الثالث:

لمّا لم يرد نصّ في معنى الإقامة في أرض وبلد فالمرجع في ذلك للعرف، مثل بقيّة الموضوعات التي لم تحدّد من قِبل الشارع، فإنّه المحكّم في مثل هذه الموارد.

والإنصاف أنّ هذا إن رجع للقول الرابع فقد كفينا المؤونة، وإلّا فلا يساعد عليه؛ لما تقدّم منّا في المسألة السابقة من أنّه لو امتدّ العمران فتداخلت المدن واتّحدت فإنّ العرف يحكم بكونهما محلّة واحدة إلّا أنّ البعد الجغرافيّ آبٍ عن ذلك.

فتحصّل: أنّ ما أفاده ﷺ في المتن هو المتعيّن، وهو القول الرابع، ويمكننا

---

(١) مستند الشيعة: ٨: ٢٥٣.

الاستدلال له بوجوه :

الأوّل : ما هو المستفاد من معنى الإقامة ؟

حيث أنّ معناها حطّ الرحل في مكان واحد وليس معناها إقامة المسافر نفسه . فيكون المسافر حرّاً في حركاته وتنقّلاته ما دام لم يقصد قطع المسافة . فالمناط إذن هو اتّخاذ المسافر مكاناً محلّاً لنزوله وإقامته ، فيكون منسوباً له ما دام لم يخرج مسافة شرعيّة .

الثاني : الإقامة التي وردت في النصوص ليست لها حقيقة شرعيّة ، وإنّما هي حقيقة عرفيّة قد أُخذت موضوعاً للحكم الشرعيّ ، أعني الإتمام . ومعناها لغة مقابل الظعن والارتحال ، فلا يقال لمن ارتحل مقيم ، وإنّما كلّ من لم يرتحل يقال له ذلك ، ولا يفرّق عندهم بين توقّفه في المحلّ وخروجه إلى أطرافه وبساتينه ومزارعه .

الثالث : إنّ المستفاد من النصوص أنّ الإقامة مقابل الخروج والارتحال ، وهو عبارة عن إنشاء سفر شرعيّ ، ممّا يكشف عن بقاء الإقامة وتحقّقها ما لم يتحقّق ذلك .

فمن النصوص : خبر أبي بصير : « **إِذَا قَدِمْتَ أَرْضاً وَأَنْتَ تُرِيدُ أَنْ تُقِيمَ بِهَا عَشَرَةَ أَيَّامٍ فَصُمْ وَأَتِمَّ ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ أَنْ تُقِيمَ أَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ فَأَفْطِرْ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ شَهْرٍ ، فَإِذَا بَلَغَ الشَّهْرُ فَأَتِمَّ الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ وَإِنْ قُلْتَ : أَرْتَحِلُ غُدْوَةً** »[1] ، فقد استعملت الإقامة في مقابل الارتحال .

قوله ٦ : «**وأمّا وجوب التمام على المتردّد ما بعد الثلاثين ، فلصحيحة زرارة المتقدّمة وغيرها** » .

من قواطع السفر الموجبة لنفي عنوان المسافر عن الشخص بقاؤه في مكان واحد

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٩٨ ، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ٣ .

ثلاثين يوماً من دون نيّة الإقامة، وقد نسبه العلّامة ﷺ في **المختلف** إلى الصدوق، والسيّد، والشيخين، والحسن بن عيسى، وسلّار، والتقيّ، وابن حمزة، وابن إدريس، وعليه سائر المتأخّرين. بل عن **الخلاف** عليه الإجماع[١]. وكذلك في **المدارك**[٢]. وظاهر **المنتهى** و**الذخيرة** و**الرياض** ذلك أيضاً[٣].

وقد اختلفت تعبيراتهم عنه، فقد عبّر بالشهر في **المقنع** و**جمل العلم** و**المبسوط** و**الخلاف** و**المراسم** و**الوسيلة** و**السرائر** و**المنتهى** و**البيان**[٤]، بينما جاء في **النهاية** وأكثر كتب المتأخّرين التعبير بثلاثين يوماً[٥]. وقد اعتبر في **التذكرة** الثلاثين ولم يعتبر الشهر الهلاليّ. قال: لأنّ لفظ الشهر كالمجمل ولفظ الثلاثين كالمبين[٦]. ونفى عنه البأس في **المدارك** وفي **الموجز الحاوي** و**الروض** و**الذخيرة** أنّه من حمل المطلق على المقيّد[٧]، وتظهر الفائدة بين

---

(١) المقنع: ١٢٦. رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٤٧. المقنعة: ٣٥٤. المبسوط: ١: ١٤١. المراسم العلويّة: ٧٥. الكافي في الفقه: ١١٧. الوسيلة: ١٠٩. السرائر: ١: ٣٤٢. الخلاف: ١: ٥٧٤، مسألة ٣٢٧. مختلف الشيعة: ٣: ١٤٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٤: ٤٦٣.

(٣) منتهى المطلب: ٦: ٣٨١. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٤١٢. رياض المسائل: ٤: ٤٦٥.

(٤) المقنع: ١٢٦. رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٤٧. المبسوط: ١: ١٤١. الخلاف: ١: ٥٧٤، مسألة ٣٢٧. المراسم العلويّة: ٧٤. الوسيلة: ١٠٩. السرائر: ١: ٣٤٢. منتهى المطلب: ٦: ٣٨٢. موسوعة الشهيد الأوّل (البيان): ١٢: ٢٥٦.

(٥) النهاية للطوسي: ١٢٤. مجمع الفائدة والبرهان: ٣: ٣٧٥. مدارك الأحكام: ٤: ٤٦٣. كفاية الأحكام: ١: ١٦١.

(٦) تذكرة الفقهاء: ٤: ٣٨٩، مسألة ٦٣١.

(٧) مدارك الأحكام: ٤: ٤٦٣. الرسائل العشر (الموجز الحاوي): ١٢٠. روض الجنان: ٢: ١٠٤٨. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٤١٢.

التعبيرين إذا حصل التردّد في أوّله ونقص الشهر.

وكيفما كان، لا ريب في قاطعيّته لموضوع السفر؛ لطول البقاء المخرج له عرفاً عن عنوان المسافر. وعن المقدّس البغداديّ أنّه قاطع حكماً للسفر وهو القصر لا لموضوع السفر لخلوّ نصوص الثلاثين عن الدلالة على القطع بوجه، بل غايتها الإتمام في ذلك المكان فيرجع فيما عداه إلى العمومات الدالّة على القصر[١].

وتظهر الثمرة على مقالته ﷺ فيما إذا كانت المسافة بين مكان تردّده وبين المقصد أقلّ من المسافة، فعلى قوله سوف يضمّ ما سبق من المسافة إلى ما تبقى، ويكون قد بلغ المسافة الشرعيّة فتحكم إطلاقات القصر. وتفصيل الجواب عنه يحال إلى مستوى أعلى. يدلّ على قاطعيّة التردّد ثلاثين يوماً من دون نيّة إقامة، ولا استيطان صحيحة زرارة المتقدّمة[٢]، فقد جاء فيها: «**فَقَصِّرْ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ أَنْ يَمْضِيَ شَهْرٌ، فَإِذَا تَمَّ لَكَ شَهْرٌ فَأَتِمَّ الصَّلَاةَ**»[٣].

ثمّ هل المعتبر هو مضي شهر هلاليّ، أم أنّ المعتبر مضيّ ثلاثين يوماً؟ قد عرفت قبل قليل اختلاف تعابير الأعلام، فبين من ذكر الثلاثين، وبين من عبّر بالشهر، وأكثر النصوص على التعبير بالثلاثين.

---

(١) نقله عنه في موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ٢٠: ٣٣٩.

(٢) تقدّمت في الفرع الثاني من فروع قواطع السفر.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٥٠٠، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

٣- صلاة الجماعة

صلاة الجماعة

قوله ١ : « **أمّا استحباب الجماعة في الجملة ، فممّا لا إشكال فيه ، بل ينبغي عدّ ذلك في الصلاة** ... إلخ » .

اتّفقت كلمة علمائنا على استحباب صلاة الجماعة في الفرائض إلّا ما استثني ، خصوصاً اليوميّة منها ، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع في كلام غير واحد منهم ، بل عدّ استحباب ذلك في الفرائض اليوميّة من الضروريّات ، وتجب الجماعة في صلاة الجمعة والعيدين في زمان الحضور . ويدلّ على ذلك نصوص عديدة :

منها: صحيحة عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ تَفْضُلُ عَلىٰ كُلِّ صَلَاةِ الْفَرْدِ بِأَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً ، تَكُونُ خَمْساً وَعِشْرِينَ صَلَاةً** »[١] .

ومنها : صحيحة زرارة ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : ما يروي الناس أنّ الصلاة في جماعةأفضل من صلاةالرجل وحده بخمس وعشرين صلاة ؟ فقال : **صَدَقُوا** »[٢] .

ومنها : خبر جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال : **فَضْلُ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الرَّجُلِ فَرْداً خَمْسٌ وَعِشْرُونَ دَرَجَةً فِي الْجَنَّةِ** »[٣] .

وقد اشتمل سندها على المفضّل بن صالح ، المعروف بأبي جميلة ، وقد تقدّم الحديث عنه مفصّلاً في بحث صلاة المسافر ، فلا نعيد . كما تضمّن سندها أيضاً المعلّى بن محمّد البصريّ ، وطريق توثيقه منحصر في خصوص وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، وقد عرفت المنع من تماميّة الكبرى المذكورة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٨٥ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٨٦ ، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٨٦ ، الحديث ٥ .

ومنها: خبر **المجالس**، قال: «**جَاءَ نَفَرٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَسَأَلَهُ أَعْلَمُهُمْ عَنْ مَسَائِلَ، فَأَجَابَهُ ﷺ إِلَى أَنْ قَالَ: أَمَّا الْجَمَاعَةُ، فَإِنَّ صُفُوفَ أُمَّتِي كَصُفُوفِ الْمَلَائِكَةِ، وَالرَّكْعَةَ فِي الْجَمَاعَةِ أَرْبَعٌ وَعِشْرُونَ رَكْعَةً، كُلُّ رَكْعَةٍ أَحَبُّ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ عِبَادَةِ أَرْبَعِينَ سَنَةً، فَأَمَّا يَوْمُ الْجُمُعَةِ، فَيَجْمَعُ اللهُ فِيهِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لِلْحِسَابِ، فَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ مَشىٰ إِلَى الْجَمَاعَةِ إِلَّا خَفَّفَ اللهُ عَلَيْهِ أَهْوَالَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْمُرُ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ**»[١].

ومنها: خبر محمّد بن عمارة، قال: «أرسلت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن الرجل، يصلّي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل، أو صلاته مع جماعة؟ فقال عليه السلام: **الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ أَفْضَلُ**»[٢]. وتظهر دلالتها بملاحظة ما ورد من فضل للصلاة في مسجد الكوفة، فقد ورد أنّ الصلاة فيه تعدل ألف صلاة[٣]، وفي نصوص أُخرى: تعدل ألفي صلاة[٤].

وقد وردت أخبار كثيرة ومضامين عالية في ذمّ تركها بما لم يرد مثله في كثير من المستحبّات:

منها: خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «**لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ، وَلَا غِيبَةَ إِلَّا لِمَنْ صَلَّى فِي بَيْتِهِ وَرَغِبَ، عَنْ جَمَاعَتِنَا، وَمَنْ رَغِبَ عَنْ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَجَبَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ غِيبَتُهُ، وَسَقَطَتْ بَيْنَهُمْ عَدَالَتُهُ، وَوَجَبَ هِجْرَانُهُ، وَإِذَا رُفِعَ إِلىٰ إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ أَنْذَرَهُ وَحَذَّرَهُ،**

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٢٨٧ و ٢٨٨، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٥: ٢٤٠، الباب ٣٣ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ٥: ٢٥٨، الباب ٤٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١٩.

(٤) رسائل فقهيّة للجواهريّ: ١٣٨ ـ مخطوط. العروة الوثقى: ٣: ١١٢.

فَإِنْ حَضَرَ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِلّا أَحْرَقَ عَلَيْهِ بَيْتَهُ»[١]. وهو واضح الدلالة على عدم ثبوت حرمة لمن تخلّف عن جماعة المسلمين من دون عذر بحيث تجوز غيبته ، ومقتضى التعبير المذكور البناء على وجوب الحضور لصلاة الجماعة .

وطريق الصدوق ﵀ إلى ابن أبي يعفور ـ على ما في المشيخة ـ كالتالي : أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، عن سعد ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أبيه ، عن محمّد بن أبي عمير ، عن حمّاد بن عثمان ، عنه[٢]. وليس في الطريق إلّا أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ، فإنّه لم يوثّق . نعم ، قد يبنى على وثاقته ، إمّا لكونه من المعاريف ، كما عن شيخنا التبريزيّ ﵀ ، أو لتوثيقات المتأخّرين . وكلاهما محلّ تأمّل ، بل منع ، كما تقدّم بيان ذلك .

ومنها : معتبر عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله ﵇ ، قال : « سمعته يقول : **إِنَّ أُنَاساً كَانُوا عَلىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَبْطَئُوا عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : لَيُوشِكُ قَوْمٌ يَدَعُونَ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ أَنْ نَأْمُرَ بِحَطَبٍ فَيُوضَعَ عَلىٰ أَبْوَابِهِمْ ، فَتُوقَدَ عَلَيْهِمْ نَارٌ فَتُحْرَقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتُهُمْ**»[٣].

ومنها : ما رواه ابن القدّاح ، عن أبي عبدالله ﵇ ، قال : « **اشْتَرَطَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلىٰ جِيرَانِ الْمَسْجِدِ شُهُودَ الصَّلَاةِ وَقَالَ : لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ ، أَوْ لَآمُرَنَّ مُؤَذِّناً يُؤَذِّنُ ، ثُمَّ يُقِيمُ ، ثُمَّ لَآمُرَنَّ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ـ وَهُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ـ فَلَيُحْرِقَنَّ عَلىٰ أَقْوَامٍ بُيُوتَهُمْ بِحُزَمِ الْحَطَبِ ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ**»[٤].

والمقصود بابن القدّاح ، هو عبدالله بن ميمون ، وقد نصّ النجاشيّ على

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩٢ ، الباب ٤١ من أبواب كيفيّة الحكم ، الحديث ٢ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٧ (المشيخة) .

(٣) وسائل الشيعة : ٥ : ١٩٤ ، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ٢ .

(٤) وسائل الشيعة : ٥ : ١٩٥ ، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ٦ .

وثاقته[١]، وأمّا جعفر بن محمّد الأشعريّ، فقد قيل أنّه مردّد بين اثنين: بين جعفر بن محمّد بن عبيد الله، وجعفر بن محمّد بن عيسى الأشعريّ. ويبعد أن يكون أحدهما؛ لأنّ الأوّل منهما لم يثبت أنّه أشعريّ، والثاني لم يثبت وجوده، فإنّ أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ لم يثبت وجود أخ له يسمّى جعفراً. ومجرّد وجود رواية للمذكورين عن ابن القدّاح لا يعني اتّحاد أحدهما مع جعفر بن محمّد الأشعريّ الواقع في السند.

والظاهر من بعض الأعاظم ﵀ البناء على أنّ المقصود به هو جعفر بن محمّد بن عبيدالله، وقد جعل دليله على ذلك أنّ جعفر بن محمّد الأشعريّ، قد روى عن ابن القدّاح نصوصاً كثيرة يبلغ عددها مائة وتسعة موارد، ولم يذكر له رواية عن غيره إلّا في مورد واحد[٢].

ولم يتّضح له وجه اطمئنانه ﵀ بكون المقصود بجعفر بن محمّد هو ابن عبيدالله، لمجرّد رواية جعفر المذكور هذا المقدار من الروايات عن ابن القدّاح.

ثمّ إنّه لو سلّم بما ذكره ﵀ من أنّ المقصود بجعفر هو ابن عبيدالله، فإنّه لم تثبت وثاقته إلّا بناء على وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، وقد عرفت حال الكبرى المذكورة.

ومنها: ما رواه رزيق، قال: «سمعت أبا عبدالله ؑ يقول: «**رُفِعَ إِلىٰ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ؑ بِالْكُوفَةِ: أَنَّ قَوْماً مِنْ جِيرَانِ الْمَسْجِدِ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ جَمَاعَةً فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ ؑ: لَيَحْضُرُنَّ مَعَنَا صَلَاتَنَا جَمَاعَةً، أَوْ لَيَتَحَوَّلُنَّ عَنَّا، وَلَا يُجَاوِرُونَّا وَلَا نُجَاوِرُهُمْ**»[٣].

---

(١) رجال النجاشي: ٢١٤، الرقم ٥٥٧.

(٢) معجم رجال الحديث: ٥: ٧٠.

(٣) وسائل الشيعة: ٥: ١٩٥ و ١٩٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٧.

وطريق الشيخ ﷺ إلى رزيق ـ على ما في الفائدة الثانية من خاتمة الوسائل ـ كالتالي :

أخبرنا الحسين بن عبيدالله ، عن هارون بن موسى التلعكبريّ ، عن محمّد بن همّام ، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن خالد الطيالسيّ ، عن أبي العبّاس رزيق بن الزبير الخلقانيّ[1] . وهو ضعيف ؛ لأنّ رزيقاً مجهول الحال ، إلّا بناء على القبول بأنّ كلّ من ذكره النجاشي ﷺ في كتابه ، ولم يذكر بذمّ ولا قدح ، يحكم بحسن حاله ، لكونه إماميّاً على أساس أنّه كتب كتابه لذكر أصحابنا فقط فسوف يكون حسن الحال ، إلّا أنّ الجزم بذلك صعب جدّاً .

ومنها : ما رواه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام : « **أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **بَلَغَهُ أَنَّ قَوْماً لَا يَحْضُرُونَ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ ، فَخَطَبَ فَقَالَ : إِنَّ قَوْماً لَا يَحْضُرُونَ الصَّلَاةَ مَعَنَا فِي مَسَاجِدِنَا ، فَلَا يُؤَاكِلُونَا ، وَلَا يُشَارِبُونَا ، وَلَا يُشَاوِرُونَا ، وَلَا يُنَاكِحُونَا ، وَلَا يَأْخُذُوا مِنْ فَيْئِنَا شَيْئاً ، أَوْ يَحْضُرُوا مَعَنَا صَلَاتَنَا جَمَاعَةً ، وَإِنِّي لَأُوشِكُ أَنْ آمُرَ لَهُمْ بِنَارٍ تُشْعَلُ فِي دُورِهِمْ فَأُحْرِقَهَا عَلَيْهِمْ ، أَوْ يَنْتَهُونَ . قَالَ : فَامْتَنَعَ الْمُسْلِمُونَ عَنْ مُؤَاكَلَتِهِمْ وَمُشَارَبَتِهِمْ وَمُنَاكَحَتِهِمْ حَتّىٰ حَضَرُوا الْجَمَاعَةَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ** »[2] .

ومنها : مرسل الصدوق الجزميّ : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله لقوم : **لَتَحْضُرُنَّ الْمَسْجِدَ أَوْ لَأُحْرِقَنَّ عَلَيْكُمْ مَنَازِلَكُمْ** »[3] .

ولا يخفى أنّ ظاهر هذه النصوص البناء على وجوبها وحرمة تركها ، وهذا ما اختاره أكثر الجمهور ، فقد بنى بعضهم على أنّها فرض على الأعيان ، وقال آخرون

---

(١) وسائل الشيعة : ٣٠ : ١٤٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٥ : ١٩٦ ، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٩١ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٤ .

أنّها فرض كفاية في الصلوات الخمس ، ولم يقل بذلك أحد من علمائنا ؛ إذ لم يعرف بينهم قائل بالوجوب ، بل قد أجمعوا على عدم ذلك ، إلّا أن يدّعى قول الصدوق ﵀ بذلك ؛ لأنّه قد نقل بعض النصوص التي يظهر منها القول بالوجوب ، وبناءً على ما جاء في مقدّمة **الفقيه** ، من أنّه لم يعمد في تأليفه ما يعمد إليه المؤلّفون ، وإنّما نقل فيه ما هو حجّة بينه وبين ربّه[1] ، فيكون ملتزماً بكلّ ما جاء فيهن فيحكم ببنائه على القول بالوجوب .

نعم ، لو قيل أنّ النصّ المنقول في الفقيه دلالته على الوجوب بالظاهر ، ومن الممكن أن يكون له ما يمنع من حجّة هذا الظهور ، فلا يكون ملتزماً فيه بالوجوب ، فتأمّل جيّداً .

ثمّ إنّه لو بني على التزام الصدوق ﵀ بالوجوب كان ذلك مانعاً من وجود إجماع اصطلاحيّ في المقام ، وتفصيل وجه مانعيّة مخالفة الصدوق ﵀ من حجّيّة الإجماع مع كونه معلوم النسب تطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

وقد يعمد إلى حمل النصوص على خلاف ظاهرها ، بأن يكون المقصود منها الاستحباب ، لوجود نصوص تدلّ صراحة على عدم وجوبها ، ففي صحيحة زرارة والفضيل قالا : « قلنا له : الصلاة في جماعة فريضة هي ؟ فقال ﷺ : **الصَّلَوَاتُ فَرِيضَةٌ وَلَيْسَ الاجْتِمَاعُ بِمَفْرُوضٍ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا ، وَلَكِنَّهَا سُنَّةٌ ، مَنْ تَرَكَهَا رَغْبَةً عَنْهَا ، وَعَنْ جَمَاعَةِ الْمُؤْمِنِينَ ، مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ ، فَلَا صَلَاةَ لَهُ** »[2] ، فإنّ قوله ﷺ : « **سُنَّةٌ** » صريح في نفي وجوبها ، وأمّا ما تضمّنه الذيل من نفي الصلاة له ، فالظاهر أنّه محمول على نفي الكمال ، أي لا صلاة كاملة تامّة له .

ولا يخفى ما فيه ؛ ضرورة أنّ من المحتمل جدّاً أن يكون المقصود من لفظة

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣ (المقدّمة) .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٨٥ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٢ .

« **سُنَّةٌ** » الواردة في الصحيح ، ما جعله النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، مقابل ما جعله الله سبحانه وتعالى ، نظير ما ورد في قاعدة (لا تنقض السنّة الفريضة) ، ويساعد عليه أنّ الصلوات مجعولة من الله تعالى في القرآن الكريم ، وأمّا الجماعة فإنّها مجعولة من النبيّ صلى الله عليه وآله ، فتكون واجبة وليست مستحبّة ، ويساعد على ذلك ما جاء في ذيلها ، فإنّه ينسجم تماماً مع البناء على الوجوب لا الاستحباب .

وأمّا محاولة حمل ما تضمّنه الذيل من عدم الصلاة له على الصلاة التامّة الكاملة ، فهو خلاف الظاهر ، لعدم وجود قرينة موجبة لذلك ، بل يمكن عدّ النصوص السابقة قرينة على إرادة عدم صحّة الصلاة ، ويساعد على ذلك ما تضمّنه صحيح محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، أنّه قال : « **لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يَشْهَدُ الصَّلَاةَ مِنْ جِيرَانِ الْمَسْجِدِ إِلَّا مَرِيضٍ أَوْ مَشْغُولٍ** »[1] ، فإنّ هذا اللسان لا ينسجم مع كون المقصود مجرّد نفي كمال ، وتماميّة ، بل ظاهره الإرشاد إلى الفساد وعدم الصحّة .

وعليه ، لا يصلح هذان النصّان على التصرّف في ظهور النصوص المتقدّمة في الوجوب بحملها على الاستحباب .

وقد يدّعى وجود قرينة في صحيحة محمّد بالحمل على الكمال والصلاة التامّة ، وهو معذرويّة المشغول في الترك ، فإنّ من الواضح أنّ الشغل لا يعدّ عذراً يوجب ترك الواجب ، فيكون ذكره قرينة على المدّعى .

قلت : إنّ المرض أيضاً لا يعدّ عذراً موجباً لترك الواجب ، وإنّما يكون مطالب به بطريقة أُخرى غير الطريقة الاختياريّة ، وهذا بنفسه ما يكون المطلوب من المشغول ، فإنّه لن يكون معذروراً في ترك الواجب ، وإنّما سوف يسقط عنه بعض الأجزاء المطلوبة فيه للعذر .

هذا ، وقد ذكرت بعض التوجيهات للنصوص المذكورة مع إبقائها على ظواهرها

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٩١ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٣ .

دون التصرّف فيها :

أحدها : أن يكون المقصود من الجماعة التي تضمّنتها ليست الجماعة المستحبّة الثابتة في جميع الصلوات التي تشرع فيها الجماعة ، بل المقصود بها الجماعة الواجبة ، كما لو كان عاجزاً عن القراءة بصورة صحيحة ، أو الجماعة المنذورة ، أو الجماعة طلباً لرضا الوالدين ، وأضراب ذلك .

ثانيها : أنّ المقصود من الجماعة التي يجب الحضور فيها هي الجماعة في زمان حضور المعصوم عليه السلام ، وعند إقامته للصلاة جماعة ، كصلاة الجمعة والعيدين التي تكون واجبة في عصر الحضور .

ثالثها : البناء على أنّ صلاة الجماعة كانت في أوّل التشريع واجبة في الفرائض اليوميّة ، ثمّ بعد ذلك نسخت .

رابعها : أن يبنى على أنّ النصوص ناظرة إلى خصوص من ترك أداء صلاة الجماعة استخفافاً بها ، والعقوبة المذكورة فيها ناظرة إلى ذلك .

وللعلّامة المجلسيّ رحمه الله في كتاب **البحار** كلام يتضمّن الإجابة عن هذه الوجوه المذكورة ، قال رحمه الله : « ولذا أوّل أصحابنا هذه الأخبار فحملوها تارة على الجماعة الواجبة ، وأُخرى على ما إذا تركها استخفافاً . وربّما يقال : العقوبة الدنيويّة لا تنافي الاستحباب كالقتل على ترك الأذان .

ولا يخفى ضعفه ؛ إذ لا معنى للعقوبة على ما لا يلزم فعله ، ولا يستحقّ تاركه الذمّ واللوم ، كما فسّر أكثرهم الواجب به .

والقول بأنّه كان واجباً في صدر الإسلام فنسخ ، أو كان مع حضور إمام الأصل واجباً ، فمع أنّ أكثر الأخبار لا تساعدهما ، لم أر قائلاً بهما أيضاً .

وبالجملة : فالاحتياط يقتضي عدم الترك إلّا لعذر ، وإن كان بعض الأخبار يدلّ على الاستحباب ، وكفى بفضلها أنّ الشيطان لا يمنع من شيء من الطاعات

منعها ، وطرق لهم في ذلك شبهات من جهة العدالة ونحوها ؛ إذ لا يمكنهم إنكارها ونفيها رأساً ؛ لأنّ فضلها من ضروريّات الدين »[١] .

وقد ذكر صاحب **الحدائق** ﵀ وجهين محتملين في النصوص المذكورة :

الأوّل : إنّها ناظرة للاستحباب ، وإنّ هذا معهود منهم ﵈ ، والقرينة على ذلك أمران :

أحدهما : إنّ من يطالع النصوص الصادرة عنهم ﵈ يجد منهم حثّاً شديداً على المستحبّات والاهتمام بها ، والتأكيد على لزوم الإتيان بها بنحو يلحقها بالواجبات ، والنهي الشديد عن المكروهات والزجر عن فعلها بنحو يلحقها بالمحرّمات ، وذلك تأديباً لرعيّتهم لئلّا يتهاونوا ويتكاسلوا عن القيام بالمستحبّات ، ويتهاونوا بالانهماك في المكروهات .

ثانيهما : معتبرة زرارة والفضيل المتقدّمة ، والتي تضمّنت النصّ على أنّ الاجتماع في الفرائض سنّة وليس واجباً .

الثاني : أن تحمل النصوص المذكورة على ما إذا ترك المكلّف صلاة الجماعة استخفافاً وتهاوناً بها ، وهذا يجري أيضاً في النصوص التي تضمّنت ذكر العذاب على ترك بعض المستحبّات أو فعل بعض المكروهات ؛ لأنّ ذلك يحمل على ما إذا كان ترك ذلك أو فعله من باب الاستخفاف ، وعدم المبالاة بالشرع وكمالاته . ويساعد على هذا ما رواه ميسّر ، عن أبيه ، عن أبي جعفر ﵇ ، قال : « قال رسول الله ﷺ : **خَمْسَةٌ لَعَنْتُهُمْ وَكُلُّ نَبِيٍّ مُجَابٍ : الزَّائِدُ فِي كِتَابِ اللهِ ، وَالتَّارِكُ لِسُنَّتِي ، وَالْمُكَذِّبُ بِقَدَرِ اللهِ ، وَالْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِي مَا حَرَّمَ اللهُ ، وَالْمُسْتَأْثِرُ بِالْفَيْءِ الْمُسْتَحِلُّ لَهُ** »[٢] . وقد قرّب ﵀ دلالتها على المدّعى من خلال تشكيل قياس منطقيّ من

---

(١) بحار الأنوار : ٨٥ : ١٦ ، ذيل الحديث ٢٩ .

(٢) الكافي : ٢ : ٢٩٣ ، الحديث ١٤ .

الشكل الأوّل، كبراه: أنّه ﷺ قد جعل تارك سنته في عداد الذين لا إشكال في كفرهم، وأنّه ملعون مثلهم، والصغرى: أنّ صلاة الجماعة من أفضل سننه ﷺ، فيكون ذلك موجباً لاستحقاق تاركها للعلن، وعدّه ضمن الكفّار. إلّا أنّه ليس المقصود منه مطلق الترك، وإنّما خصوص الترك الذي يكون ناجماً عن تهاون واستخفاف[1].

وقد أشار بعض الأعاظم رحمه الله إلى أنّه قد يقال: بأنّ ما تضمّنته النصوص من الإنذار الشديد والعقوبة الشديدة على تارك جماعة المسلمين، لا يلائم البناء على استحباب الفعل، حتّى لو كان مستحبّاً مؤكّداً، كما لا يلائم كراهة تركه، ولو كانت كراهة شديدة؛ لأنّ كليهما لا يستتبع التعذيب، سيّما بهذه المثابة والمرتبة الشديدة من إحراق دورهم عليهم؟

وأجاب عنه: بأنّ الظاهر أنّ التهديد في هذه الأخبار متوجّه إلى المنافقين الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام، المتمرّدين على أوامر النبيّ ﷺ، ولا شكّ في استحقاقهم لهذا النوع من التنبيه، وليست النصوص المذكورة ناظرة إلى من يصلّي في المسجد فرادى بمرأى من المسلمين ومسمع، وإن لم يحضر جماعتهم من غير رغبة عنها، ولا استخفاف بشأنها. ويساعد على ذلك ما تقدّم ذكره في مبحث العدالة من أنّ الصلاة هي المائز بين المسلم والكافر، وهي رمز الإسلام، وبذلك تمتاز عن بقيّة الواجبات في عدم الحمل على الصحيح لو شكّ في أنّ المسلم يصلّي في بيته أو لا، مع عدم حضوره مساجد المسلمين، وأنّ جميع أفعال المسلم محمول على الصحّة لو شكّ فيها ما عدا الصلاة، فإنّ من شكّ في إقامته لها يدرج في سلك المنافقين المستوجبين للعقاب بمقتضى هذه النصوص[2].

---

(١) الحدائق الناضرة: ١١: ٧٠.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٧: ١٥ و ١٦.

وما أفاده ﷺ ليس واضحاً من النصوص ؛ إذّ لا يظهر في شيء منها كون المخاطب في النصوص المذكورة هم المنافقون حتّى يقال بحملها عليهم ، كما أنّ شيئاً من النصوص الدالّة على استحباب صلاة الجماعة ـ والتي قدّمنا بعضها ـ لا يساعد على هذا الحمل .

وبالجملة : إنّ الحمل المذكور من الجموع التبرعيّة التي ليس لها شاهد يساعد على القبول بها .

وقد يجاب عن النصوص الظاهرة في الوجوب بإعراض الأعلام عنها ؛ إذ لم يفت بها أحد ، إلّا الصدوق ﷺ ـ لو ثبت إفتاؤه على طبقها ـ وهذا لا يمنع من حصول الإعراض قبله وبعده عنها ، المانع من الاستناد إليها .

وإن أبيت ، فلا مناص من أن تكون من النصوص التي يرد علمها إلى أهلها ، وترفع اليد عنها .

ثمّ إنّ هذا كلّه بعد البناء على اعتبار شيء من النصوص المذكورة سنداً ، وقد عرفت ذلك ، ولذا فإنّ من المحتمل جدّاً أنّ عدم اعتماد أحد من الأعلام عليها والإفتاء بمضمونها يعود لعدم حجّيّة شيء منها ، وقد دعاهم ذلك إلى حملها على الاستحباب ، لما ذكروه من أنّ الخبر الضعيف سنداً لو كان مفاده الوجوب ، فإنّه يحمل على الاستحباب .

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن ثبوت استحباب صلاة الجماعة ، والتأكيد على أهمّيّة المداومة عليها ، وقع الكلام في وجود عموم يدلّ على مشروعيّتها في جميع الصلوات ، بحيث يكون البناء على عدم مشروعيّتها في صلاة من الصلوات متوقّفاً على وجود مخصّص يوجب رفع اليد عن العموم ، أو أنّه لا يوجد في البين عموم دالّ على ذلك ، وعليه يكون البناء على مشروعيّتها في كلّ صلاة صلاة ، بحاجة إلى دليل يدلّ على ذلك ، خصوصاً وأنّ الأصل العمليّ يقضي بعدم بمشروعيّة صلاة الجماعة .

ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ أحسن ما يمكن الاستناد إليه في القول بوجود عموم دالّ على مشروعيّة صلاة الجماعة في مطلق الصلوات ، هو صحيحة زرارة والفضيل المذكورة في المتن[١] .

وهي مرويّة بطريقين ، ثانيهما طريق الكلينيّ ﵀ ، وله إليها طريقان ، في أحدهما محمّد بن إسماعيل ، وقد عرفت شرح حاله في ما تقدّم ، والثاني منهما صحيح .

وأمّا أولّهما ، فقد رواه الشيخ ﵀ بسنده عن حمّاد ، وهو ابن عيسى الجهنيّ ، غريق الجحفة ، ثقة ، ولم يذكر ﵀ سنده إليه في **المشيخة** . وقد ذكر له في **الفهرست** طرقاً ثلاثة ، ويظهر المصنّف (حفظه الله) إمكانيّة تعويض سند الرواية محلّ البحث بأيّ واحد منها لو تمّ أحدهما ، والطرق المذكورة هي :

الأوّل : أخبرنا عدّة من أصحابنا ، عن أبي المفضّل ، عن ابن بطّة ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن حمّاد .

الثاني : ابن بطّة ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن عبدالرحمن بن أبي نجران ، وعليّ بن حديد ، عن حمّاد بن عيسى .

الثالث : أخبرنا بها ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن الصفّار ، عن محمّد بن أبي الصهبان ، عن أبي القاسم الكوفيّ ، عن إسماعيل بن سهل ، عن حمّاد[٢] .

وقد تضمّن الطريق الأوّل شخصين يمنعان من اعتباره ، وهما :

١ ـ أبو المفضّل محمّد بن عبدالله بن محمّد بن عبيد الله ، الذي ضعّفه ابن الغضائريّ[٣] ، وقال عنه النجاشيّ : « رأيت جلّ أصحابنا يغمزونه ويضعّفونه »[٤] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٨٥ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٢ .

(٢) الفهرست : ١١٦ ، الرقم ٢٤١ .

(٣) رجال ابن الغضائريّ : ٩٨ ، الرقم ١٤٩ .

(٤) رجال النجاشي : ٣٩٥ ، الرقم ١٠٥٩ .

٢ ـ ابن بطّة ، وهو محمّد بن جعفر بن أحمد بن بطّة ، ضعّفه ابن الوليد[١] .

وليس في الطريق الثاني من يمنع من البناء على اعتباره إلّا ابن بطّة الذي قد عرفت حاله ، ولا يضرّ وجود عليّ بن حديد فيه ، لو بني على عدم وثاقته ؛ لأنّ الطريق لا ينحصر فيه .

وأمّا الطريق الثالث فقد تضمّن ثلاثة أشخاص ، يمنعون من البناء على اعتباره ، وهم :

١ ـ ابن أبي جيد ، وهو عليّ بن أحمد بن أبي جيد ، وطريق توثيقه منحصر في قبول كبرى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ ، وقد قرّر في محلّه منعها .

٢ ـ أبو القاسم الكوفيّ ، وهو عليّ بن أحمد أبو القاسم الكوفيّ ، ضعيف ، فاسد المذهب .

٣ ـ اسماعيل بن سهل الدهقان ، ضعيف .

وقد يمنع ذلك ؛ لأنّ الطرق المذكورة ليست لجميع مرويّاته وكتبه ، وبالتالي من المحتمل جدّاً أن يكون ما رواه في **التهذيب** ليس من الكتب التي ذكرت الطرق الثلاثة لها .

والإنصاف قوّة الاحتمال المذكور ، وبالتالي المنع من كون المورد صغرى لنظريّة التعويض ، إلّا أن يدّعى أنّ من المستبعد أن يروي رواية في أحكام الصلاة ومتعلّقاتها ، ولا يضمّنه كتابه الذي قد كتبه في أحكام الصلاة ، فإن تمّ الاستبعاد المذكور ، كان ذلك موجباً لإمكانيّة كون المورد صغرى لكبرى نظريّة التعويض وبالتالي يمكن البناء على اعتبار السند لو صحّ واحد من الطرق الثلاثة المذكورة ، وإلّا لم يكن المقام صالحاً للتعويض ، فضلاً عن ضعف الطرق الثلاثة .

---

(١) انظر : خلاصة الأقوال : ٢٦٤ ، الرقم ١٤٤ . رجال ابن داود : ٢٧١ ، الرقم ٤٣٦ . نقد الرجال : ٤ : ١٥٩ ، الرقم ٤٥٤٢ .

وتقريب دلالتها على إفادة العموم ليشمل جميع الصلوات، من خلال قوله عليه السلام: «**وَلَكِنَّهَا سُنَّةٌ**»، فإنّ هذا التعبير معطوف على قوله عليه السلام: «**وَلَيْسَ الاجْتِمَاعُ بِمَفْرُوضٍ**»، فيكون موضوعها هو عين موضوع ما وقع عليه النفي، في قوله عليه السلام: «**وَلَيْسَ الاجْتِمَاعُ بِمَفْرُوضٍ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا**»، ومن الواضح أنّ الذي وقع عليه النفي هو عموم الصلوات من دون فرق بين صلاة وصلاة، فيكون الثابت أنّ الاجتماع فيه سنّة هو أيضاً عموم الصلوات من دون فرق بين صلاة وصلاة.

ووفقاً لما تقدّم سوف يكون المستفاد من الصحيح عموم أفراديّ يفيد استحباب الجماعة في كلّ صلاة صلاة إلّا ما دلّ الدليل على عدم مشروعيّتها فيها.

وقد منعت دلالتها على العموم الأفراديّ، من خلال أجوبة:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الحائريّ رحمه الله في كتابه **الصلاة**، وحاصله: إنّ التعبير المذكور منصرف إلى خصوص الصلوات اليوميّة، وليس شاملاً لكافّة الصلوات، والانصراف علامة الحقيقة، فيقتصر على ثبوت الاستحباب والمشروعيّة فيها دون غيرها.

ولا يخفى أنّ هذا تسليم بانعقاد ظهور للفظ الوارد في الصحيحة في العموم الأفراديّ، إلّا أنّه رحمه الله يمنع حجّيّته بوجود مانع وهو الانصراف.

وقد أجاب عنه المصنّف (وفّقه الله)، بأنّ التعبير الوارد في الصحيح بقوله عليه السلام: «**في الصَّلَوَاتِ**» مانع من البناء على الانصراف؛ لأنّه لا يتناسب معه؛ لأنّه يلزم من ذلك تخصيص الأكثر عند القبول بالانصراف لخصوص الصلوات اليوميّة، وإخراج بقيّة الصلوات الأُخرى، هو مستهجن.

الثاني: ما ذكره المحقّق الهمدانيّ رحمه الله في كتابه **مصباح الفقيه**، وحاصله: إنّ الصحيح ليس في مقام البيان من هذه الجهة، أعني جهة مشروعيّة صلاة الجماعة في كافّة الصلوات، وإنّما هو في مقام بيان حكم صلاة الجماعة، وأنّها مستحبّة

وليست فريضة[١].

والفرق بين جواب المحقّق الهمدانيّ ﵀ وجواب المحقّق الحائريّ ﵀، أنّ المحقّق الحائريّ ﵀ ـ كما قد سمعت ـ سلّم بوجود عموم في الصحيح، إلّا أنّه منع من حجّيّته، وهذا بخلاف المحقّق الهمدانيّ ﵀، فإنّه يمنع من وجود عموم في الصحيح أساساً.

وأُجيب عنه: بأنّه لا منافاة أن يكون النصّ بصدد بيان أمرين، وهما حكم صلاة الجماعة واستحبابها، ومشروعيّتها في كافّة الصلوات الواجبة، ويساعد على ذلك قوله ﷺ: «**فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا**»، فإنّه يصلح أن يكون قرينة على أنّ الصحيحة في مقام بيان مشروعيّة الجماعة في كافّة الصلوات؛ لأن التعبير المذكور ناظر إلى نوع الصلوات.

الثالث: ما ذكره المحقّق السيّد البروجرديّ ﵀ أنّ الصحيحة المذكورة ليس فيها عموم ليشمل كلّ صلاة، وإنّما موضوعها هو خصوص الصلوات التي ثبتت مشروعيّة صلاة الجماعة فيها، وهي عبارة عن الصلوات المعهودة ـ كالفرائض اليوميّة ـ ويمنع من القبول بدلالتها على مشروعيّة الجماعة في كافّة الصلوات قوله ﷺ: «**الصَّلَوَاتُ فَرِيضَةٌ**»، ومن الواضح عدم كون جميع الصلوات فرائض، فيكون هذا قرينة على إرادته لخصوص صلوات معهودة، وهذا يعني الاختصاص بالفرائض الخمس اليوميّة. ومع الشكّ في مشروعيّة الجماعة في صلاة من الصلوات، لا يصلح الصحيح المذكور للاستناد، لعدم الجزم بثبوت عموم فيه[٢].

والحاصل: إنّ اللام الموجودة في قوله ﷺ: «**الصَّلَوَاتُ**» عهديّة لخصوص الصلوات الخمس اليوميّة.

---

(١) مصباح الفقيه: ١٦: ٨.

(٢) نهاية التقرير: ٣: ١٩٩.

ولا يذهب عليك اتّفاق جواب المحقّق البروجرديّ ﷺ وجواب المحقّق الهمدانيّ ﷺ في عدم ثبوت عموم في الصحيح، وإن اختلفا في وجه منع ثبوته.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّ الجواب المذكور إنّما يتمّ حال وجود قرينة تمنع من انعقاد العموم، أو تمنع من حجّيّته، ومع فقدها لا يكون هناك ما يوجب رفع اليد عنه، وإلّا للزم عدم حجّيّة شيء من العمومات والإطلاقات، وليس في المقام ما يوجب رفع اليد عن العموم المستفاد من النصّ، لعدم وجود قرينة مانعة من ذلك. وعليه لن تكون اللام لاماً عهديّة.

وقد يقال بوجود قرينة في كلام المحقّق السيد البروجرديّ ﷺ تشكّل مانعاً من انعقاد الإطلاق للنصّ، وهذا المانع يشكّل قرينة على عدم وجود عموم دالّ على مشروعيّة الجماعة في مطلق الصلوات، والمانع المذكور في كلامه ﷺ يعود للمستفاد من قوله عليه السلام: «**الصَّلَوَاتُ فَرِيضَةٌ**»، فإنّ هاهنا احتمالين:

الأوّل: أن يكون المقصود من التعبير المذكور هو الإشارة إلى كافّة الصلوات، وعليه سوف يستفاد مشروعيّة الجماعة عندها في كلّ صلاة صلاة.

ويمنع من القبول بهذا الاحتمال قوله عليه السلام: «**الصَّلَوَاتُ فَرِيضَةٌ**»، ومن الواضح أنّه ليست جميع الصلوات فريضة، فإنّ هناك جملة من الصلوات المستحبّة.

الثاني: أن يكون المقصود من التعبير المذكور ليس مطلق الصلوات المشروعة، وإنّما خصوص الصلوات الواجبة بمقتضى قوله عليه السلام: «**فَرِيضَةٌ**»، فينحصر الأمر في خصوص الصلوات الواجبة. وهذا يلزم منه أن تكون القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، وهو بعيد جدّاً[1].

ويدفع: بأنّه لو بني على الاحتمال الأوّل، فإنّ مقتضاه التسليم بمشروعيّة الجماعة في كلّ صلاة واجبة ـ كصلاة الطواف على سبيل المثال ـ لأنّ المفروض

---

(١) نهاية التقرير: ٣: ١٩٩.

أنّ المستفاد منه هو مشروعيّتها في كلّ صلاة فريضة ، وهذا يوجب وجود عموم يدلّ على مشروعيّتها في كلّ صلاة واجبة . ومنه يتّضح عدم تماميّة الاستبعاد المذكور في الاحتمال الثاني .

وبالجملة : ليس في المقام مايصلح مانعاً من انعقاد عموم لصحيح زرارة الفضيل .

قوله **٢** : « **وأمّا استثناء صلاة الطواف ، فلوجهين :** ... إلخ » .

لا يخفى أنّ مقتضى الصناعة هو البناء على مشروعيّة صلاة الجماعة في صلاة الطواف تمسّكاً بعموم ما دلّ على مشروعيّة صلاة الجماعة في كلّ صلاة مفروضة ، كما في صحيح زرارة والفضيل المتقدّم ، لعدم القصور في شموله لها ، ما يجعل المقتضي للبناء على مشروعيّة الجماعة فيها تامّ .

ومن هنا لزم على كلّ من استثنى مشروعيّة الجماعة فيها أن يأتي بما يمنع من ذلك ، مع أنّ الظاهر أنّه لم يعرف خلاف في عدم مشروعيّة صلاة الجماعة فيها ، فلم يعرف قائل بذلك .

وكيفما كان ، فقد ذكر المصنّف مانعين يمنعان من مشروعيّتها فيها :

الأوّل : ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] ، وحاصله : إنّه ليس من المعهود بين المسلمين أن يؤتى بصلاة الطواف جماعة ، حتّى أنّه مع نقل العديد من الخصوصيّات المرتبطة بحجّة النبيّ صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع ، إلّا أنّه لم ينقل عنه صلى الله عليه وآله أنّه قد أدّاها جماعة . وهذا يدلّ على عدم مشروعيّة الجماعة فيها ؛ لأنّه لو كانت الجماعة مشروعة ومستحبّة فيها ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله ليترك ذلك ، وهو الذي لا يترك مستحبّاً ، ولا يفعل مكروهاً .

ومقتضى عدم نقل إقامتهم إيّاها ـ ولو مرّة واحدة ـ يكشف عن عدم مشروعيّة

---

(١) كتاب الصلاة (تقرير بحث النائينيّ) للكاظميّ : ٢ : ٣٦١ .

الجماعة فيها، وهذا يوجب رفع اليد عن العموم الدالّ على مشروعيّة الجماعة في كافّة الصلوات المفروضة.

والحاصل: مع كون المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة الناس، إلّا أنّه لم ينقل شيء من السؤال حول إتيان صلاة الجماعة فيها، فضلاً عن فعل ذلك من قبل أحد المعصومين عليهم السلام أو أصحابهم.

الثاني: البناء على عدم تماميّة صحيحة زرارة والفضيل في إفادة عموم يدلّ على مشروعيّة الجماعة في كلّ صلاة صلاة؛ لأنّ المستفاد منها هو خصوص الصلوات التي قد حدّد لها وقت بقرينة قوله عليه السلام: «**وَلَيْسَ الاجْتِمَاعُ بِمَفْرُوضٍ**»، بحيث يكون التارك لذلك الاجتماع خارجاً عن طريق المسلمين، ومن الواضح عدم مثل ذلك في صلاة الطواف.

كما أنّه يمكن التمسّك لعدم مشروعيّة الجماعة فيها بأنّ الأصل عدم تحمّل الإمام القراءة خرج من ذلك ما دلّ الدليل عليها، فيبقى الباقي تحت هذا الأصل. كما يمكن التمسّك بأصالة عدم ترتّب آثار الجماعة عليها.

وقد تمسّك المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله للمشروعيّة فيها بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، بهذا البيان: إنّه لمّا كانت فتوى المشهور هي استحباب صلاة الجماعة، فإنّ ذلك يدخل في أخبار من بلغ، فيثبت الاستحباب أيضاً بمقتضى تلك النصوص، على أساس أنّ النصوص لا تختصّ بخصوص الخبر الضعيف، بل إنّها تشمل فتوى المشهور أيضاً [1].

ويتوقّف الدليل المذكور على توفّر أمرين:

الأوّل: تماميّة النصوص المذكورة على استفادة الاستحباب منها، كما هو رأي المشهور، وليس شيئاً آخر. وإلّا لم يتمّ الاستدلال؛ لأنّ المفروض أنّ كبراه هو ذلك.

---

(١) بحوث في الفقه (صلاة الجماعة): ٢٦.

الثاني: أن تكون النصوص المذكورة شاملة لفتوى المشهور، وليست مختصّة بالخبر الضعيف.

وكلا الأمرين غير تامّ، كما هو مفصّل في محلّه.

ومثل ذلك الاستدلال بالنصوص التي تضمّنت أنّ صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة[١]؛ لأنّ أقصى ما يستفاد منها أفضليّة صلاة الجماعة على صلاة المنفرد، أمّا أيّ صلاة تشرع فيها الجماعة، وأيّ صلاة لا تشرع فيها، فليست في مقام البيان من هذه الجهة.

قوله **٣**: «**وأمّا عدم مشروعيّتها في النافلة، فللقصور في المقتضي بقرينة التعبير بجملة الصلاة**... إلخ».

المشهور بين الأعلام ـ كما في **الجواهر** ـ هو عدم مشروعيّة الجماعة في شيء من النوافل، بل عن العلّامة رحمه الله في **المنتهى** و**التذكرة**، والشهيد في **الذكرى**، والسيوريّ في **كنز العرفان**، دعوى الإجماع على ذلك[٢].

وقال الفاضل النراقيّ رحمه الله في **المستند**: أنّ على ذلك الإجماع المحقّق والمحكيّ[٣]، وقد نقله في **مصباح الفقيه** عن غير واحد. ونسب القول بالمشروعيّة فيها إلى بعضهم[٤]، وحكي الميل إلى ذلك عن صاحب **المدارك**[٥] رحمه الله، وعلّل ذلك بأنّ ما يستند إليه في إثبات المنع روايتان:

---

(١) مسند أحمد: ٢: ٦٥، ١١٢. صحيح البخاري: ١: ١٥٨. بحار الأنوار: ٨٥: ٤، الحديث ٥.

(٢) جواهر الكلام: ١٣: ١٣٥. منتهى المطلب: ٦: ١٧١. تذكرة الفقهاء: ٤: ٢٣٥، مسألة ٥٣٧. ذكرى الشيعة: ٤: ٣٧٤. كنز العرفان: ١: ٢٧٨.

(٣) مستند الشيعة: ٨: ١٤.

(٤) مصباح الفقيه: ١٦: ١٥.

(٥) مدارك الأحكام: ٤: ٣١٥.

الأُولى: ما رواه محمّد بن سليمان حاكياً عن عبدالله بن سنان، وسماعة عن الصادق عليه السلام. وعن إسحاق بن عمّار، عن الكاظم عليه السلام، وهو بنفسه عن الرضا عليه السلام: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال في نافلة شهر رمضان: **أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ نَافِلَةٌ، وَلَنْ نَجْتَمِعَ لِلنَّافِلَةِ، فَلْيُصَلِّ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ وَحْدَهُ، وَلْيَقُلْ مَا عَلَّمَهُ اللهُ مِنْ كِتَابِهِ، وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَاجَمَاعَةَ فِي نَافِلَةٍ**»[1].

الثانية: صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم والفضيل، أنّهم سألوا أبا جعفر الباقر وأبا عبدالله الصادق عليهما السلام عن الصلاة في شهر رمضان نافلة بالليل في جماعة، فقالا: **إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله كَانَ إِذَا صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ** ـ إلى أن قال: ـ ثُمَّ قَالَ: **أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ الصَّلَاةَ بِاللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مِنَ النَّافِلَةِ فِي جَمَاعَةٍ بِدْعَةٌ**»[2].

وقد أجاب رحمه الله عن كلتا الروايتين:

أمّا الأُولى، فبقصورها سنداً، لوجود محمّد بن سليمان الديلميّ وغيره، وإن كانت الدلالة تامّة لتضمّنها المنع من الجماعة في مطلق النوافل، وكان ذكر نوافل شهر رمضان من باب التطبيق على الصغرى، كما هو ظاهر.

وأمّا الثانية، فبقصورها دلالة، لاختصاص المنع فيها بنوافل شهر رمضان دون مطلق النوافل، فهي إذن أخصّ من المدّعى.

وقد أجاد قدس سره في الجواب عن الرواية الأُولى؛ لأنّ محمّد بن سليمان الديلميّ قد ضعّف في كلمات الرجاليّين، فقد ذكر ابن الغضائريّ: «أنّه ضعيف في حديثه، مرتفع في مذهبه، لا يلتفت إليه»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣٢، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٥، الباب ٨ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ١.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٩١، الرقم ١٢٧.

وقال عنه النجاشي : « ضعيف جدّاً ، لا يعوّل عليه في شيء »[١] . وقد ذكره الشيخ في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام ، ونصّ على كونه ضعيفاً[٢] . ولا ينفع للبناء على وثاقته وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، لما عرفت من عدم تماميّة الكبرى المذكورة ، على أنّه لو تمّت ، فالظاهر أنّ البناء على جريانه فرع عدم وجود تضعيف لا مطلق ، لكون دلالتها على التوثيق بالظهور ، والتضعيف في كلمات الرجاليّين نصّ ، فلا يعارض به .

والغريب من بعض الأساتذة بناؤه على منع المناقشة السنديّة في الرواية المذكورة ، لعدم وجود ما يمنع من قبول مرويّات الديلميّ ؛ لأنّ له كتاباً ، وأخذ العلم عن مشايخ كثيرين ، كما أخذ منه أيضاً رجال من المشاهير ، وأنّ تضعيفه ناجم من رميه بالغلوّ وقد عمل الأصحاب بمضمونه[٣] .

وكلامه ينحلّ إلى دعويين :

الأُولى : البناء على إمكانيّة الاستناد لمرويّات الديلميّ الظاهر في بنائه على وثاقته لما ذكره من أُمور .

الثانية : حصول الجبر للخبر المذكور على فرض كونه ضعيف السند ، فلا يوجد ما يمنع من الاستناد إليه .

وكلتاهما ممنوعتان ، أمّا الأُولى ، فإنّ تصوّر كون التضعيف ناشئاً بلحاظ العقيدة وليس الشخص نفسه ، قد يتصوّر في كلام ابن الغضائريّ ، فإنّه ضعّف حديثه دون الشخص ، لكن ذلك لا يتصوّر في كلام الشيخ ولا النجاشيّ ، وحمل التضعيف الوارد في كلامهما على عقيدته دون الشخص نفسه يحتاج قرينة مفقودة في المقام .

---

(١) رجال النجاشي : ٣٦٥ ، الرقم ٩٨٧ .

(٢) رجال الطوسي : ٣٦٣ ، الرقم ٥٣٨٩ .

(٣) القول التامّ في صلاة المأموم والإمام : ٢١ .

على أنّه ما ذكره (حفظه الله) من أُمور لا توجب البناء على وثاقته، كما لا يخفى.

وأمّا الدعوى الثانية، فإنّه بعد التسليم بتماميّة الكبرى ـ كما هو الصحيح ـ إلّا أنّ النقاش في الصغرى، فإنّه لم يحرز توفّرها في المقام، قد عرفت في محلّه أنّ مجرّد موافقة فتوى المشهور للخبر لا يعني استنادهم إليه، خصوصاً مع وجود ما يصلح للاستناد.

وقد أُجيب عن إشكاله الثاني: بأنّه لا يبعد وجود إطلاق في الثانية أيضاً، ويكون ذكر نوافل شهر رمضان من باب تطبيق الكبرى على الصغرى ـ كما هو الحال في الأُولى ـ نعم، ليس مستوى الظهور في هذه الصحيحة بمستوى الظهور في الرواية الأُولى، وعليه لا قصور في دلالتها على المنع[1].

وما أفاده ﷺ ليس واضحاً، فإنّ المتفاهم العرفيّ من النصّ هو عدم مشروعيّة صلاة الجماعة في نافلة شهر رمضان، وليس في البين كبرى كلّيّة تكون نافلة شهر رمضان صغرى لها. وهذا يساعد على قبول ما ذكره صاحب **المدارك** ﷺ. نعم، لو كان مقصوده هو إلغاء الخصوصيّة على أساس أنّ العرف لا يرى خصوصيّة لنافلة شهر رمضان دون غيرها من النوافل الأصلية، فيتعدّى منها لبقيّة النوافل الأُخرى ليكون الحكم في الجميع واحداً، وهو عدم مشروعيّة صلاة الجماعة فيها، كان ممكناً.

إلّا أنّ الجزم بعدم وجود خصوصيّة لنافلة شهر رمضان من الصعوبة بمكان، فإنّ الملاحظ أنّ هناك خصوصيّة للشهر الشريف، فإنّ النوم فيه عبادة، والنفس فيه تسبيح، والدعاء فيه مستجاب، فيمكن أن يكون الحكم بعدم إتيان النافلة فيه جماعة من مختصّاته، فيصعب تسرية الحكم الثابت لها لبقيّة النوافل الأُخرى.

ثمّ إنّه لو منع دلالة صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم على عدم مشروعيّة الجماعة في النوافل الأصليّة، فإنّه يمكن التمسّك لعدم مشروعيّة الجماعة في شيء

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٧: ٢٧.

من النوافل الأصليّة ، بأمرين :

الأوّل : الإطلاق المستفاد من حسنة سليم بن قيس ، قال : «خطب أمير المؤمنين عليه السلام فحمد الله وأثنى عليه ـ إلى أن قال : ـ **وَاللهِ لَقَدْ أَمَرْتُ النَّاسَ أَنْ لَا يَجْتَمِعُوا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ ، وَأَعْلَمْتُهُمْ أَنَّ اجْتِمَاعَهُمْ فِي النَّوَافِلِ بِدْعَةٌ** »[١] ، ولو نوقش في سندها بوجود سليم بن قيس الهلاليّ ، على أساس أنّه لم يوثّق في كتب الرجاليّين صريحاً ، إلّا أنّه قد نصّ عليه بأنّه من جملة خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام[٢] ، وقد ورد في حقّه الكثير من المدح ، فلا يكون وجوده مانعاً من الاعتماد على الرواية المذكورة . كما أنّ دلالتها تامّة ، لإفادتها المنع من الجماعة في مطلق النوافل[٣] .

ويؤيّدها نصوص أُخرى ، وإنّما جعلناها مؤيّداً لأنّ أسنادها لا تخلو من الخدشة والإشكال ، منها : ما رواه في **الخصال** ، بسنده عن الأعمش[٤] .

ومنها : ما رواه في **عيون الأخبار** ، بسنده عن الفضل بن شاذان[٥] .

الثاني : التمسّك بسيرة المتشرّعة المتّصلة بزمن المعصومين عليهم السلام ، والمنعقدة على منع الإتيان بالنوافل الأصليّة جماعة ، فإنّه لم يعهد من أحد منهم إقامة الجماعة في شيء منها مطلقاً ، إلّا ما استثني[٦] .

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٦ و ٤٧ ، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان ، الحديث ٤ .

(٢) رجال البرقي : ٤ ، ٧ ، ٩ . رجال الطوسي : ٦٦ . خلاصة الأقوال : ١٦٢ . فهرست ابن النديم : ٢٧٥ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٧ : ٢٧ و ٢٨ .

(٤) الخصال : ٦٠٦ ، الحديث ٩ . وسائل الشيعة : ٨ : ٣٣٥ ، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٥ .

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام : ١ : ١٣١ ، الحديث ١ . وسائل الشيعة : ٨ : ٣٣٥ ، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٦ .

(٦) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٧ : ٢٨ .

ولا يخفى أنّ التسليم بوجود سيرة متشرّعة منعقدة على عدم المشروعيّة فرع عدم التسليم بتماميّة النصوص الدالّة على مشروعيّة الجماعة في النافلة ؛ ضرورة أنّه لو بني على تماميّتها سنداً ودلالة ، فإنّ ذلك مانع من انعقاد السيرة المذكورة . ومع التسليم بوجودها فإنّها سوف تكون سيرة متأخّرة وحادثة ، غير معاصرة لزمان المعصوم عليه السلام .

ويمكن المناقشة في أوّل الأمرين ، بأنّه لو رفعت اليد عن المناقشة في وثاقة سليم بن قيس ، فإنّ الخبر المذكور مرسل ؛ لأنّ الراوي مباشرة عن سليم هو إبراهيم ابن عثمان ، والظاهر أنّه أبو أيّوب الخزّاز ، وهو من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام ، ولا يتصوّر روايته عن سليم بدون واسطة وهو من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ، وإن أدرك الإمام الباقر عليه السلام ، إلّا أنّه لم يدرك الإمام الصادق عليه السلام ، فيلزم أن تكون رواية أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام بواسطة ، وإلّا كان الخبر مرسلاً . اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ إبراهيم هذا شخص آخر غير الخزّاز ، فلا يكون في الخبر إرسال ، لكنّه لن يكون معتبراً أيضاً لعدم وجود ما يدلّ على وثاقته ، فيكون الخبر ضعيفاً لمجهوليّة حال إبراهيم .

والحاصل : إنّ الخبر المذكور وإن تمّ دلالةً ، إلّا أنّه لا يتمّ سنداً .

وأمّا ما عبّر عنه بأنّه مؤيّد ، فالظاهر أنّ منشأ الإشكال يعود للإرسال ؛ لأنّ الصدوق رحمه الله لم يذكر طريقه للأعمش ، ولا للفضل ، وما جاء في **الفقيه** يختصّ بالنصوص التي ذكرت فيه ، وليس جارياً في غيره من النصوص التي يرويها عنهما .

إلّا أنّه يمكن التغلّب على ذلك من خلال نظريّة التعويض ، فإنّ الشيخ رحمه الله ذكر في **الفهرست** أنّ له طريقين إلى جميع كتب وروايات الفضل بن شاذان ، وهما يمرّان عن طريق شيخنا الصدوق رحمه الله :

الأوّل : الشيخ المفيد ، عن محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه ، عن محمّد بن الحسن ، عن أحمد بن إدريس ، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة ، عنه .

الثاني: محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه ، عن حمزة بن محمّد العلويّ ، عن أبي نصر قنبر بن عليّ بن شاذان ، عن أبيه ، عنه[١] .

وهذا يثبت أنّ له ﷺ طريقاً إلى جميع كتبه وروايته ، والتي منها الرواية محلّ البحث ، ومع تماميّة أحد الطريقين المذكورين ، فإنّ ذلك يكفي للبناء على اعتبارها .

نعم ، في الطريق الأوّل عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوريّ ، وهو لم يوثّق في كتب القدماء . نعم ، حاول بعضهم البناء على وثاقته لأحد وجوه أربعة :

الأوّل: اعتماد الكشيّ عليه ، كما صرّح بذلك النجاشيّ ، حيث قال : « عليه اعتمد أبو عمرو الكشّيّ في **كتاب الرجال** »[٢] ، فإنّه لا يعتمد على من لا يكون ثقة ، وبهذا يندفع الإشكال الوارد في كلام بعض الأعاظم ﷺ ، من أنّ النجاشيّ قد صرّح بأنّ الكشّيّ يروي عن الضعفاء كثيراً[٣] ؛ لأنّ هناك فرقاً بين الاعتماد والرواية ، فإنّ الاعتماد لا يكون إلّا على خصوص الثقة ، أمّا الرواية فقد تكون عن الثقة ، كما تكون عن الضعيف .

وأُجيب عن الوجه المذكور : بأنّ الاعتماد ليس نصّاً ولا ظهوراً في خصوص الاستناد للثقة ، بل يستعمل اللفظ المذكور أيضاً في كلماتهم في الاعتماد على الضعفاء ، والاعتماد على المراسيل ، كما ذكر ذلك في شأن جملة من الرواة ، كأحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ[٤] ، وسهل بن زياد[٥] ، وبكر بن

---

(١) الفهرست للطوسي : ١٩٩ ، الرقم ٥٦٣ .

(٢) رجال النجاشي : ٢٥٩ ، الرقم ٦٧٨ .

(٣) رجال النجاشي : ٣٧ ، الرقم ١٠١٨ .

(٤) رجال النجاشي : ٧٦ ، الرقم ١٨٢ . الفهرست للطوسي : ٦٢ ، الرقم ٦٥ . خلاصة الأقوال : ٦٣ ، الرقم ٧ . رجال ابن داود : ٤٣ ، الرقم ١٢٢ .

(٥) انظر في ضعفه : رجال النجاشي : ١٨٥ ، الرقم ٤٩٠ . الفهرست للطوسي : ١٤٢ ، الرقم ٣٣٩ . رجال ابن الغضائريّ : ٦٦ ، الرقم ٦٥ . رجال ابن داود : ٢٤٩ ، الرقم ٢٢٩ .

أحمد العصريّ[١]، وغيرهم. وعليه، لن يكون اعتماد الكشّيّ عليه ظاهراً في الوثاقة.

وقد يقال بأنّ لفظ الاعتماد بحسب ظهورها العرفيّ ظاهرة في الاستناد، وهذا لا يكون عادة إلّا لخصوص من يركن إليه. نعم، إذا استعملت وأُريد منها خلاف ذلك، فإنّه يلزم الإتيان بقرينة تشير إلى أنّ ما اعتمد عليه ليس مورد قبول، ولذا ذكر أنّهم يعتمدون على الضعفاء والمجاهيل. على أنّ استنادهم إلى مثل ذلك لا يعدّ نقضاً على ظهور لفظ الاعتماد في الاستناد الكاشف عن كون المعتمد محلّ قبول عند من يعتمده، ولذا كان هؤلاء يعتمدون النصوص المذكورة مستندين إليها، فتأمّل.

الثاني: اعتماد النجاشيّ عليه، المستفاد من تعقيبه على كلام الفضل بن شاذان الذي يرويه عليّ بن محمّد بن قتيبة، من أنّ الفضل كان يحبّ محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين، ويمدحه ويثني عليه، حيث قال: «وبحسبك هذا الثناء من الفضل رحمه الله»[٢].

وأُجيب عنه: بأنّه لم يحرز أن يكون اعتماده ـ في المقام ـ عليه، دليل على وثاقته؛ لأنّ من الممكن أن يكون ذلك ناجماً من اطمئنانه بصحّة الرواية بلحاظ بعض القرائن التي أوجبت له الوثوق بصدورها[٣].

وبكلمة أُخرى: حتّى يصحّ البناء على وثاقته، لا بدّ أن يحرز أنّ ذلك ناتجاً من حكمه بصحّة الرواية سنداً، لا أنّه قد استند إليها، ومن المعلوم

---

(١) رجال ابن الغضائري: ٤٤، الرقم ٢٠. خلاصة الأقوال: ٣٢٧، الرقم ٤. رجال ابن داود: ٢٣٤، الرقم ٧٩.

(٢) رجال النجاشي: ٣٣٤، الرقم ٨٩٦.

(٣) قبسات من علم الرجال: ٢: ١٩٥ و ١٩٦، الرقم ١٦.

أنّ الاستناد أعمّ من البناء على الصحّة السنديّة ؛ لأنّه قد يكون ناشئاً من وجود قرائن أوجبت الحكم بالاستناد .

الثالث : حكم الشيخ ﵀ بكونه فاضلاً عند ترجمته له ، وهذا مدح له يوجب أن تكون مرويّاته في الحسان ، فتدخل دائرة الحجّيّة ؛ لأنّ موضوعها أعمّ من الصحيح والموثّق .

أجاب عنه بعض الأعاظم ﵀ : بأنّه لابدّ من التفريق بين الأوصاف التي تكون مدحاً للراوي بما هو شخص بعيداً عن كونه راوياً أو لا ، كصفة الفضل ، وبين الصفات التي تكون مدحاً للشخص بما هو راوي للحديث ، فإنّ الذي يوجب البناء على الوثاقة ، أو كون الخبر حسناً ، هو المدح من النوع الثاني دون المدح من النوع الأوّل ، ولا يخفى أنّ التوصيف بالفضل أنّه مدح من النوع الأوّل ، فلا يصلح ترتيب الأثر عليه[١] .

وقد أكّد هذا الكلام ، بأنّ المتابع لكلمات الرجاليّين يجد أنّهم يستعملون الكلمة المذكورة في مقابل التوثيق ، فيجعلونها قسيمة لها ، فيقال : ثقة فاضل ، وهذا يعني أنّها تشير لمعنى آخر يغيّر التوثيق ، وهو يؤكّد ما أفاده بعض الأعاظم ﵀[٢] .

الرابع : حكم العلّامة وصاحب **المدارك** » وأمثالهما بصحّة روايات وقع في أسنادها[٣] ، ما يدلّ على بنائهم على وثاقته .

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يعتمد على القبول بكبرى توثيقات المتأخّرين ، فلو التزم بذلك ـ كما عن شيخنا الأُستاذ (دام ظلّه) بالنسبة لتوثيقات العلّامة ﵀ ـ كان مقتضاه تماميّة الوجه المذكور ، أمّا لو بني على عدم القبول بالكبرى المذكورة ، فلن يصلح الوجه المذكور للحكم بوثاقته ، ويعتمد القبول بهذا الوجه وعدمه ،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٧ : ٣٢٢ .

(٢) قبسات من علم الرجال : ٢ : ١٩٦ .

(٣) خلاصة الأقوال : ٢٤١ ، الرقم ٢٣ . مدارك الأحكام : ٤ : ٣١٦ .

على وجه حجّيّة الرجاليّ ، كما فصّل في محلّه .

ثمّ إنّ ما ذكرناه ـ من إمكانيّة البناء على حجّيّة ما رواه الفضل بن شاذان ـ لا يجري في ما رواه الأعمش ـ وهو سليمان بن مهران ـ لعدم ذكره في **الفهرست** ، ولا يعرف أنّ للصدوق ﷺ طريقاً له ، فإنّه لم يذكره حتّى في **مشيخة الفقيه** .

وقد استدلّ صاحب **المدارك** ﷺ لمشروعيّة الجماعة في النوافل بنصوص[1] :

منها: صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **صَلِّ بِأَهْلِكَ فِي رَمَضَانَ الْفَرِيضَةَ وَالنَّافِلَةَ فَإِنِّي أَفْعَلُهُ** »[2] ، فإنّ المستفاد من قوله عليه السلام : « **صَلِّ بِأَهْلِكَ** » ، هو الإشارة إلى الإتيان بالصلاة جماعة ، وقد نصّ عليه السلام أنّ ذلك يقع في صلاة الفريضة والنافلة على حدّ سواء ، فيثبت بذلك مشروعيّة الجماعة في النافلة .

وقد سلّم بدلالتها على مشروعيّة الجماعة في النافلة ، إلّا أنّه بسبب وجود النصوص المانعة من إيقاع نافلة شهر رمضان جماعة ، يلزم التصرّف في ظهورها بتأويلها وحملها على خلاف المعنى الظاهر منها ، فيلتزم بأنّ الباء الواردة في قوله عليه السلام : « **بِأَهْلِكَ** » بمعنى (عند) ، فيكون المعنى صلِّ عند أهلك ، وليست الباء هنا بمعنى (مع) ، فيكون معنى الصحيح : صلِّ عند أهلك ، وفي دارك ، وليس في المسجد ، لأنّهم في شهر رمضان يكونوا صائمين ، وبانتظار حلول الإفطار ، فالأولى أداء الصلاة عندهم حذراً من تأخيرهم عن وقت الإفطار .

هذا ، ولو لم يقبل التأويل المذكور ، لكونه خلاف الظاهر ، فلا مناص من طرحها وردّ علمها إلى أهله ، لمنافاة ظاهرها مع النصوص الكثيرة المتقدّمة ، خصوصاً وأنّه لا يوجد بينهما تكافؤ ، لكثرة النصوص الدالّة على عدم المشروعيّة ، مضافاً لعدم عمل أحد من الأصحاب بمضمون هذه الرواية ، فقد عرفت أنّ المشهور

---

(١) مدارك الأحكام : ٤ : ٣١٥ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٣ : ٢٦٧ و ٢٦٨ ، الحديث ٨٢ .

على القول بعدم مشروعيّة الجماعة في النافلة[١].

ومنها: ما ورد في خصوص النساء، كصحيحة هشام بن سالم: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة، هل تؤمّ النساء؟ قال: **تَؤُمُّهُنَّ فِي النَّافِلَةِ، فَأَمَّا فِي الْمَكْتُوبَةِ فَلَا، وَلَا تَتَقَدَّمُهُنَّ، وَلَكِنْ تَقُومُ وَسَطَهُنَّ**»[٢].

وصحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: **تَؤُمُّ الْمَرْأَةُ النِّسَاءَ فِي الصَّلَاةِ، وَتَقُومُ وَسَطاً مِنْهُنَّ، وَيَقُمْنَ عَنْ يَمِينِهَا وَشِمَالِهَا، تَؤُمُّهُنَّ فِي النَّافِلَةِ وَلَا تَؤُمُّهُنَّ فِي الْمَكْتُوبَةِ**»[٣].

وصحيحة سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تؤمّ النساء، فقال: **إِذَا كُنَّ جَمِيعاً أَمَّتْهُنَّ فِي النَّافِلَةِ، فَأَمَّا الْمَكْتُوبَةُ فَلَا، وَلَا تَتَقَدَّمُهُنَّ، وَلَكِنْ تَقُومُ وَسَطاً مِنْهُنَّ**»[٤]. ودلالة النصوص المذكورة على مشروعيّة الجماعة في النافلة واضحة، إلّا أنّها واردة في خصوص النصوص، وحتّى يصحّ الاستناد إليها يلزم البناء على عدم الفرق بين الرجل والمرأة في الحكم المذكور؛ لعدم القول بالفصل بينهما من أحد، فإنّه لا يوجد قائل بالتفكيك بينهما جوازاً ومنعاً، بل هما متلازمان في هذا الحكم جزماً.

وقد حكم بعض الأعاظم رحمه الله بمعارضة هذه النصوص لما دلّ على عدم مشروعيّة الجماعة في صلاة النافلة، وهي معارضة مستقرّة لعدم إمكانيّة الجمع العرفيّ بينهما، ويكون الترجيح للنصوص الدالّة على عدم المشروعيّة لمخالفتها للعامّة،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٧: ٢٨ و ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٣٣٣، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٣٦، الحديث ٩.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١٢.

فتحمل النصوص الدالّة على المشروعيّة على التقيّة[١].

وقد جعل المصنّف (زيد في توفيقه) عمدة الدليل على عدم مشروعيّة الجماعة في صلاة النافلة المانع الذي ذكره المحقّق النائينيّ رحمه الله في عدم مشروعيّتها في صلاة الطواف، وهو أنّه لم يعهد من النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله إتيانها فيها بالصلاة جماعة، مع مداومته صلى الله عليه وآله على أداء الصلوات جماعة، وعنايته بذلك، وهذا يكشف عن عدم مشروعيّتها؛ لأنّه لو كان ذلك مشروعاً، فضلاً عن كونه مستحبّاً، ما كان تركه النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

والبناء على المانعيّة بلحاظ أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام من بعده كانوا في مقام بيان لكلّ ما يوجب الوصول إلى الله سبحانه وتعالى والقرب منه، وعدم إشارتهم لهذا الأمر من قريب أو بعيد كاشف عن عدم محبوبيّته، وبالتالي عدم مشروعيّته.

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى ما صدر من الخليفة الثاني، من تجويزه إقامة الجماعة في نوافل شهر رمضان المبارك، واستمرّ المسلمون من بعده على ذلك إلى يومنا هذا، وقد تضمّنت بعض النصوص الصادرة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام أنّ ذلك بدعة، فلاحظ صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[٢]. وقد رواها الصدوق رحمه الله بأسانيده عن زرارة، ومحمّد بن مسلم، والفضيل، وطريقه إلى كلّ واحد منهم على ما في المشيخة كالتالي: أمّا طريقه إلى زرارة: عن أبيه رحمه الله، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد. والحسن بن ظريف، وعليّ بن إسماعيل ابن عيسى، كلّهم عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبيدالله، عن زرارة[٣].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (مستند العروة الوثقى): ١٧: ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٥، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٥ (المشيخة).

وهو طريق صحيح ، وإن لم يصرّح بوثاقة عليّ بن إسماعيل المعروف بالسنديّ ، إلّا بناء على ما حكاه الكشّيّ عن نصر بن الصبّاح[١] .

وطريقه إلى محمّد بن مسلم : عن عليّ بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه ، عن جدّه أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ ، عن أبيه محمّد بن خالد ، عن العلاء بن رزين ، عن محمّد بن مسلم[٢] . وقد تضمّن الطريق شخصين ليس لهما توثيق ، وهما عليّ بن أحمد بن عبدالله بن أبي عبدالله البرقيّ ، وأحمد بن عبدالله بن أبي عبدالله البرقيّ .

وأمّا طريقه إلى الفضيل بن يسار ، فهو : محمّد بن موسى المتوكّل رحمه الله ، عن عليّ بن الحسين السعد آباديّ ، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عمر بن أُذينة ، عن الفضيل بن يسار[٣] .

وفي الطريق مشكلتان :

الأُولى : وجود عليّ بن الحسين السعد آباديّ ، فإنّه لا توثيق خاصّ له ، وينحصر البناء على وثاقته لوقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ؛ لأنّه أحد مشايخ ابن قولويه .

الثانية : وجود محمّد بن موسى المتوكّل ، فإنّه لم يوثّق صريحاً ، إلّا أنّه يمكن البناء على وثاقته لأحد أُمور :

الأوّل : إنّه من مشايخ الصدوق رحمه الله الذين ترضّى عليهم .

وهذا الوجه ينحلّ إلى وجهين يمكن البناء على اعتماد أحدهما أو كليهما للتوثيق :

أحدهما : أنّه أحد مشايخ الإجازة ، وشيخوخة الإجازة تعتبر إحدى أمارات التوثيق .

---

(١) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٨٦٠ ، الرقم ١١١٩ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٤ (المشيخة) .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٤١ (المشيخة) .

وقد عرفت منّا أنّ البناء على قبول الكبرى مطلقاً مشكل ، كما أنّ رفضها كذلك أشكل ، والصحيح البناء على التفصيل بلحاظ الدور المناط بشيخ الإجازة ، ومن ثمّ يقرّر أنّ شيخوخته موجبة للبناء على وثاقته أم لا .

ثانيهما : أنّه ممّن ترضّى عليه الصدوق رحمه الله ، وترضّيه قدس سره أمارة من أمارات التوثيق .

وقد يقال : إنّ أقصى ما يستفاد من ترضّيه رحمه الله كون هذا الشخص شيعيّاً إماميّاً ، وليس مخالفاً ، بلحاظ ما صدر منه في موارد أُخرى من اللعن لبعض مشايخه ، فتأمّل جيّداً .

الثاني : توثيق بعض المتأخّرين إيّاه ، فقد وثّقه كلّ من العلّامة الحلّيّ ، وابن داود »[1] .

ولا يذهب عليك أنّ القبول بهذا الوجه مبنيّ على الوجه المختار في حجّيّة قول الرجاليّ ، كما هو مفصّل في محلّه .

الثالث : لقد حكى السيّد ابن طاووس في كتابه **فلاح السائل** اتّفاق الأصحاب على وثاقته[2] .

وهذا إن كان إجماعاً قدمائيّاً ، كان ذلك موجباً للبناء على الوثاقة ، وإلّا فلا .

وقد جاء في رواية عمّار الساباطيّ : أنّ أمير المؤمنين عليه السلام حاول أيّام خلافته الظاهريّة المنع من إقامتها جماعة ، وردع الناس عن ذلك ، إلّا أنّهم ضجّوا بنداء : واعمراه ، واعمراه ، ما جعله عليه السلام يتراجع عمّا دعا له ، وقال لهم : « **صَلُّوا** » . فقد روى عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألته عن الصلاة في رمضان في المساجد ؟ فقال : **لَمَّا قَدِمَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام الْكُوفَةَ أَمَرَ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ أَنْ يُنَادِيَ فِي النَّاسِ : لَا صَلَاةَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي الْمَسَاجِدِ جَمَاعَةً ، فَنَادىٰ فِي النَّاسِ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام بِمَا أَمَرَهُ بِهِ**

---

(١) خلاصة الأقوال : ٢٥١ ، الرقم ٥٩ . رجال ابن داود : ١٨٥ ، الرقم ١٥١٣ .

(٢) فلاح السائل : ١٥٨ .

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام **، فَلَمَّا سَمِعَ النَّاسُ مَقَالَةَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ** عليه السلام **صَاحُوا: وَا عُمَرَاهْ ، وَا عُمَرَاهْ ، فَلَمَّا رَجَعَ الْحَسَنُ إِلىٰ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **قَالَ لَهُ: مَا هَذَا الصَّوْتُ؟ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **: النَّاسُ يَصِيحُونَ: وَا عُمَرَاهْ وَا عُمَرَاهْ ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **: قُلْ لَهُمْ: صَلُّوا »**(١).

وقد عبّر عنها المصنّف (وفّقه الله) بالموثّقة ، وهذا مبنيّ على اعتبار طريق الشيخ رحمه الله إلى ابن فضّال ، فإنّه يشتمل على عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ ، ولم تثبت وثاقته . نعم ، قد يحكم بوثاقته اعتماداً على شيخوخة الإجازة ، أو كونه من المعاريف ، كما عن شيخنا التبريزيّ رحمه الله ، وقد عرفت في بحوث تقدّمت عدم تماميّتهما .

كما جاء في رواية سليم بن قيس : أنّ عسكر أمير المؤمنين عليه السلام نادوا أنّه قد غيّرت سنّة عمر ، فقد روى سليم بن قيس الهلاليّ ، قال : « خطب أمير المؤمنين عليه السلام فحمد الله وأثنى عليه ، ثمّ صلّى على النبيّ صلى الله عليه وآله ، ثمّ قال : **أَلَا إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ خَلَّتَانِ: اتِّبَاعُ الْهَوىٰ وَطُولُ الْأَمَلِ** ـ إلى أن قال : ـ **قَدْ عَمِلَتِ الْوُلَاةُ قَبْلِي أَعْمَالاً خَالَفُوا فِيهَا رَسُولَ اللهِ** صلى الله عليه وآله **مُتَعَمِّدِينَ لِخِلَافِهِ ، فَاتِقِينَ لِعَهْدِهِ ، مُغَيِّرِينَ لِسُنَّتِهِ ، وَلَوْ حَمَلْتُ النَّاسَ عَلىٰ تَرْكِهَا لَتَفَرَّقَ عَنِّي جُنْدِي حَتّىٰ أَبْقَى وَحْدِي ، أَوْ قَلِيلٌ مِنْ شِيعَتِي** ـ إلى أن قال : ـ **وَاللهِ لَقَدْ أَمَرْتُ النَّاسَ أَنْ لَا يَجْتَمِعُوا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ ، وَأَعْلَمْتُهُمْ أَنَّ اجْتِمَاعَهُمْ فِي النَّوَافِلِ بِدْعَةٌ ، فَتَنَادىٰ بَعْضُ أَهْلِ عَسْكَرِي مِمَّنْ يُقَاتِلُ مَعِي: يَا أَهْلَ الْإِسْلَامِ ، غُيِّرَتْ سُنَّةُ عُمَرَ ، يَنْهَانَا عَنِ الصَّلَاةِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ تَطَوُّعاً ، وَلَقَدْ خِفْتُ أَنْ يَثُورُوا فِي نَاحِيَةِ جَانِبِ عَسْكَرِيّ »**(٢).

---

(١) وسائل الشيعة : ٨: ٤٦ ، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان ، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة : ٨: ٤٦ و ٤٧ ، الحديث ٤.

وفي سند الرواية مشكلتان :

الأُولى : وجود سليم بن قيس ، فإنّه لم يوثّق صريحاً في كلمات الرجاليّين . نعم ، قد يحكم بوثاقته اعتماداً على ما ذكره البرقيّ في رجاله ، من أنّه أحد أولياء أمير المؤمنين عليه السلام ، وهذا يكفِ عن كونه أحد خواصّ أصحابه ، ما يجعله مستغنياً عن التوثيق .

الثانية : شبهة الإرسال ، لعدم الواسطة بين إبراهيم بن عثمان وسليم بن قيس ، لاستبعاد غير واحد من الأعلام روايته عنه بدون واسطة ، فإنّ إبراهيم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وسليم من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ، فيستعبد أن يروي عنه بدون واسطة .

قوله ٤ : « **وأمّا التقييد بالأصليّة ، فلأنّ ما كان فريضة بالأصل مشمول لجملة : الصلاة فريضة ؛ إذ** ... إلخ » .

قد عرفت أنّ مختار المصنّف (وفّقه الله) البناء على عدم مشروعيّة صلاة الجماعة في شيء من النوافل ، وقد قيّدها بالنوافل الأصليّة ، وهي التي كانت منذ تشريعها نافلة ، لا ما كانت في الأصل فريضة ، إلّا أنّه بسبب فقد بعض ما يعتبر فيها أصبحت نافلة ، كصلاة العيدين ، فإنّها واجبة في زمان حضور المعصوم عليه السلام ، إلّا أنّها في زمان غيبته المظلمة تكون نافلة ، وكذا صلاة الفريضة المؤدّاة فرادى والمعادة جماعة ، فإنّها تكون نافلة لفراغ الذمّة بأدائها فرادى ، والفرائض المتبرّع بها عن الغير ، وكذا الصلوات التي يؤتى بها من باب الاحتياط الاستحبابيّ ، فإنّ هذا النوع من النوافل يشمله العموم المستفاد من صحيحة زرارة والفضيل ، فقد جاء فيه قوله عليه السلام : « **الصلاة فريضة** » ، فإنّ المستفاد منها كلّ ما كان فريضة بالأصل ، وإن أصبح نافلة بالعرض .

ومقتضى ما أفاده المصنّف ، أنّ المقام ليس استثناء من ما دلّ على المنع عن

مشروعيّة الجماعة في النافلة ، بل إنّ البناء على مشروعيّة الجماعة فيها راجع لتماميّة المقتضي لمشروعيّتها ، ومجرّد تحوّلها إلى نافلة نتيجة افتقادها لبعض ما يعتبر في الفريضة ، لا يسلب عنها عنوان الفريضة بالأصل المشمول لعموم ما دلّ على المشروعيّة في الفرائض .

خلافاً لما هو المستفاد من كلام المحقّق الحلّيّ ﵀ في **الشرائع** ، حيث قال ﵀ : « عدا صلاة الاستسقاء والعيدين مع اختلال شرائط الوجوب »[1] . وهو ظاهر في أنّ البناء على المشروعيّة فيها للاستثناء ممّا دلّ على عدم مشروعيّة الجماعة في النافلة ، وهذا يعني وجود قولين في المقام :

الأوّل : البناء على مشروعيّة الجماعة في الفرائض التي أصبحت نوافل بالعارض ، وهو مختار المصنّف (حفظه الله) وجماعة .

الثاني : الالتزام بمشروعيّة الجماعة في بعض النوافل التي أصبحت كذلك بالعرض استثناء ممّا دلّ على عدم المشروعيّة فيها .

وبالجملة : إنّ عمومات المنع عن الجماعة في النافلة ناظرة للنافلة بالذات ، والأمثلة التي ذكرناها فريضة بالذات ، ونافلة بالعرض ، ويساعد على ذلك بعض ما جاء في هذه الموارد ، فقد دلّت النصوص على استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجد جماعة ، سواء كان إماماً أم كان مأموماً ، ففي صحيح هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله ﵇ أنّه قال « في الرجل يصلّي وحده ثمّ يجد جماعة؟ قال : **يُصَلِّي مَعَهُمْ وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ** »[2] .

وللصدوق ﵀ له طريقان :

الأوّل : عن أبيه ، ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ، عن سعد بن عبدالله .

---

(١) شرائع الإسلام : ١ : ١٢٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٠١ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

وعبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن يعقوب بن يزيد . والحسن بن ظريف ، وأيّوب بن نوح ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن سالم .

الثاني : عن أبيه ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمّد بن أبي عمير . وعليّ بن الحكم ، جميعاً عن هشام بن سالم الجواليقيّ[1] .

ومثل ذلك الفريضة المتبرّع بها عن الغير ، فإنّها فريضة بالذات ، وليس التبرّع بها إلّا عنوان طارئ عليها كعنوان المكان الطارئ على أداء الفريضة ، بأن يأتي بها في المسجد ، أو عنوان الزمان الطارئ عليها بأن يأتي بها في أوّل الوقت .

وأمّا بالنسبة لصلاة العيدين ، فقد ذكر بعضهم أنّها لا تختلف عن صلاة الجمعة من حيث الطبيعة ، فكما أنّه يعتبر الجماعة في صلاة الجمعة ، فإنّها معتبرة أيضاً في صلاة العيدين ، سواء كانت واجبة أم مستحبّة . وما كانت طبيعته مقتضية لإقامتها جماعة لا معنى لأن تستثنى من النوافل .

والإنصاف أنّ البناء على مشروعيّة إقامة العيدين جماعة في زمان الغيبة المظلمة ، حال كونها مستحبّة لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ المنصرف من التعبير بالإمام الوارد في النصوص المتضمّنة للحديث عن أدائها ، إلى الإمام المعصوم عليه السلام ، وهذا يمنع من ثبوت مشروعيّتها في زمان الغيبة المظلمة ، فلا يترك الاحتياط بالإتيان بها فرادى ، وتكون من المصلّين متابعة لا جماعة .

قوله ٥ : « **وأمّا انعقادها باثنين ، فلصحيح زرارة الوارد في الرجلين : قلت : لأبي عبدالله** عليه السلام : . . . إلخ » .

أجمع الفقهاء على أنّ أقلّ عدد تنعقد به الجماعة هو اثنان أحدهما الإمام ، وخالف في ذلك الصدوق رحمه الله ، فقال بانعقادها بواحد . نعم ، يعتبر في جماعة

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٤ (المشيخة) .

الجمعة والعيدين عدد معيّن ، ذكر مقداره في محلّه .

ويدلّ على مختار المشهور نصوص عديدة ، منها صحيحة زرارة المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على تحقّق الجماعة باثنين أحدهما الإمام صريحة وواضحة .

ويستدلّ للصدوق رحمه الله في مختاره بخبر يوسف ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : **إِنَّ الْجُهَنِيَّ أَتَى النَّبِيَّ** صلى الله عليه وآله ـ إلى أن قال : ـ **فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ ، إِنَّ الْمَرْأَةَ تَذْهَبُ فِي مَصْلَحَتِهَا ، فَأَبْقىٰ أَنَا وَحْدِي ، فَأُؤَذِّنُ وَأُقِيمُ وَأُصَلِّي ، أَ فَجَمَاعَةٌ أَنَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ ، الْمُؤْمِنُ وَحْدَهُ جَمَاعَةٌ** »[٢] .

وهي ضعيفة سنداً بوالد الصنعانيّ فإنّه لم يوثّق .

ومرسل الصدوق رحمه الله الجزميّ ، قال : « قال النبيّ صلى الله عليه وآله : **الْمُؤْمِنُ وَحْدَهُ حُجَّةٌ ، وَالْمُؤْمِنُ وَحْدَهُ جَمَاعَةٌ** »[٣] .

وهو ضعيف سنداً ، ومجرّد كونه من مراسيل الصدوق رحمه الله الجزميّة لا يدخله دائرة الحجّيّة ، كما هو مفصّل في محلّه .

ثمّ إنّه لو بني على اعتبار الخبرين المذكورين سنداً ، فإنّهما معارضان لما تقدّم من أنّ أقلّ عدد تنعقد به الجماعة هو اثنان ، ولذا عُمد إلى حملهما على بعض المحامل ، فحملهما صاحب **المدارك** رحمه الله على ما لو كان في مقام الإتيان بالصلاة جماعة ولم يتيسّر له ، فإنّه يكتب له ثواب الجماعة[٤] .

كما قد يحمل انطباق عنوان الجماعة عليه بلحاظ ما ذكر في باب الأذان والإقامة

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٩٦ ، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

(٢) الكافي : ٣ : ٣٧١ ، الحديث ٢ . تهذيب الأحكام : ٣ : ٢٦٥ ، الحديث ٦٩ . وسائل الشيعة : ٨ : ٢٩٦ ، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٢ .

(٣) الخصال : ٥٨٤ ، ذيل الحديث ١٠ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣٧٧ ، الحديث ١٠٩٦ .

(٤) مدارك الأحكام : ٤ : ٣١٧ .

من أنّ من أذّن وأقام صلّى خلفه صفّ من الملائكة. ويؤيّده ما جاء في رواية الأوديّ: «إِنَّ الْجَمَاعَةَ مَنْ كَانَ عَلَى الْحَقِّ وَإِنْ كُنْتَ وَحْدَكَ.

فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَكَيْفَ أَكُونُ جَمَاعَةً وَأَنَا وَحْدِي؟ فَقَالَ: إِنَّ مَعَكَ مِنْ مَلَائِكَةِ اللهِ وَجُنُودِهِ الْمُطِيعِينَ لِلهِ أَكْثَرُ مِنْ بَنِي آدَمَ أَوَّلِهِمْ وَآخِرِهِمْ»[١].

ثمّ إنّ الحكم المذكور لا يختلف عمّا لو كان المأموم رجلاً أو امرأة، لموثّقة الفضيل بن يسار المذكورة في المتن[٢].

وقد يناقش في سنده من جهتين:

الأُولى: طريق الشيخ ﵀ إلى أحمد بن محمّد بن عيسى، وقد تقدّم الكلام عن ذلك مفصّلاً[٣]. نعم، في البين كلام لبعض الأعاظم ﵀ لم نشر إليه سابقاً، وحاصله: إنّ ما يرويه الشيخ عن أحمد بن محمّد بن عيسى بواسطة أحمد بن محمّد ابن يحيى العطّار ينتهي إلى محمّد بن عليّ بن محبوب[٤]، وقد ذكر في ترجمة محمّد بن عليّ بن محبوب في **الفهرست**، أنّ جميع ما رواه عنه بواسطة أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار له طريقان آخران له لا يمرّان بواسطة أحمد بن محمّد بن يحيى، أحدهما ضعيف بأبي المفضّل وبابن بطّة. إلّا أنّ ثانيهما ـ وهو ما يرويه عن جماعة، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه. ومحمّد ابن الحسن، عن أحمد بن إدريس، عنه ـ وهو طريق صحيح[٥].

---

(١) أمالي الطوسي: ٣٤٩، الحديث ٧٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب أحكام الجماعة، الحديث ٢. وقد عبّر عنها في الطبعة السابقة بالصحيحة.

(٣) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ: ٢: ٤٢٠.

(٤) الفهرست للطوسي: ٦٩، الرقم ٧٥.

(٥) الفهرست للطوسي: ٢٢٢، الرقم ٦٢٣.

وبناءً على هذا سوف يكون طريق الشيخ ﵀ إلى جميع روايات أحمد بن محمّد ابن عيسى صحيحاً في المشيخة ، اعتماداً على هذا الطريق[١] .

ومن الواضح أنّ ما صنعه بعض الأعاظم ﵀ تطبيق لنظريّة التعويض ؛ ذلك أنّه عوّض طريق الشيخ ﵀ إلى محمّد بن عليّ بن محبوب المذكور في **الفهرست** ، بطريقه إليه الموجود في **المشيخة** والذي يمرّ بواسطة أحمد بن محمّد بن عيسى ، وهذا تعويض في وسط السند ، كما فصّل ذلك في محلّه حول أنواع التعويض في الأسناد .

وما ذكره ﵀ في محلّه ، لتوفّر الشرط المعتبر في جريان نظريّة التعويض ، وهو تصريح الشيخ ﵀ أنّ له طريقاً معتبراً إلى جميع كتب وروايات محمّد بن عليّ بن محبوب ، قال ﵀ : أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الحسين بن عبيدالله وابن أبي جيد ، عن أحمد بن محمّد بن يحيى ، عن أبيه ، عن محمّد بن عليّ بن محبوب .

وأخبرنا بها أيضاً جماعة ، عن أبي المفضّل ، عن ابن بطّة ، عنه .

وأخبرنا بها أيضاً جماعة ، عن محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن أبيه . ومحمّد بن الحسن ، عن أحمد بن إدريس ، عنه[٢] .

إلّا أنّ النتيجة التي جزم بها ، من البناء على صحّة طريق الشيخ ﵀ إلى أحمد بن محمّد بن عيسى في **المشيخة** اعتماداً على هذا الطريق ، في غير محلّها ؛ إذ أنّ التعويض المذكور إنّما ينفع في كلّ مورد كان في السند محمّد بن عليّ بن محبوب ، ليمكن إحلال طريق الشيخ ﵀ إليه عوضاً عن طريقه إلى أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ ، ولا يجري في الموارد التي لا يكون ابن محبوب واقعاً في السند كما في المورد . وهذا يعني أنّ قوله ﵀ بصحّة طريق الشيخ ﵀ إلى أحمد بن محمّد بن

---

(١) معجم رجال الحديث : ٣ : ٨٩ .

(٢) الفهرست : ٢٢٢ ، الرقم ٦٢٣ .

عيسى في **المشيخة** بقول مطلق، ممنوع.

الثانية: وجود أبان بن عثمان الأحمر، ويعرف بالأحمريّ، وبأبان الأحمر، والحديث عنه في جانبين:

أحدهما: في عقيدته، فإنّه قد يحكم بكونه إماميّاً، وقد يحكم بكونه ناووسيّاً، ومنشأ ذلك ما جاء في **رجال الكشّيّ**، عن محمّد بن مسعود، قال: حدّثني عليّ بن الحسن، قال: «كان أبان من أهل البصرة، وكان مولى بجيلة، وكان يسكن الكوفة، وكان من القادسيّة الناووسيّة»[1].

وفي **مجمع الرجال** للقهبائي رحمه الله: «وكان من الناووسيّة. نعم، جاء في بعض النسخ: وكان من القادسيّة»[2].

ومن الواضح أنّه لو بني على أنّ الموجود أنّه من الناووسيّة، لزم من ذلك كونه فاسد العقيدة، وهذا بخلاف ما لو بني على أنّه من القادسيّة، فلن يكون هناك ما يمنع من البناء على كونه إماميّاً.

والإنصاف أنّ تنقيح ذلك ليس بكثير الثمرة، إذا ثبت أنّه ثقة، وإن كان فاسد العقيدة؛ لأن الحجّيّة للخبر المعتبر. نعم، لو لم يدلّ دليل على وثاقته، فإنّ إثبات كونه إماميّاً قد ينفع للبناء على كون أخباره من الحسان بعد عدم وجود قدح ولا ذمّ فيه.

الجانب الثاني: وثاقته:

فقد ذكره النجاشيّ في **فهرسته**، فقال: «مولاهم، أصله كوفيّ كان يسكنها تارةً، والبصرة تارةً، وقد أخذ عنه أهلها: أبو عبيدة معمر بن المثنّى، وأبو عبدالله

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٤، الرقم ٦٦٠.

(٢) معجم رجال الحديث: ١: ١٤٥. مجمع الرجال: ١: ٢٤.

محمّد بن سلام ، وأكثروا الحكاية عنه في أخبار الشعراء ، والنسب ، والأيّام . . .إلخ »[١] .

ولا يخفى أنّ عبارته خالية عن الإشارة إلى بيان حاله من حيث الوثاقة والضعف ، ولذا مقتضى العبارة المذكورة الحكم بكونه مهملاً ، اللّهمّ إلّا أن يبنى على ما بنى عليه المحقّق الداماد رحمه الله من أنّ كلّ من وقع في كتاب النجاشيّ يحكم بحسنه ، ذلك لكون النجاشيّ قد ذكر في ديباجة كتابه بأنّه قد أعدّ هذا الفهرست من أجل ذكر مصنّفات أصحابنا من الإماميّة[٢] .

ولا يختلف حال عبارة الشيخ رحمه الله في **الفهرست** عن عبارة النجاشيّ .

وقد ذكره الشيخ أيضاً في كتابه **الرجال** ، وكذا ذكره البرقيّ أيضاً في **رجاله** في أصحاب الصادق عليه السلام[٣] . وقد خلت العبارتان عن الإشارة إلى بيان حال الرجل من حيث الوثاقة والعدم .

وكيفما كان ، فيقع الكلام في ذكر ما يصلح لتوثيقه ، خصوصاً وقد عرفت خلوّ العبائر التي نقلناها عن التوثيق .

هذا ، وقد ذكروا لذلك وجوهاً :

الأوّل : ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من وقوعه في أسانيد **تفسير القمّيّ** (عليّ بن إبراهيم) قبل الشروع في تفسير سورة الفاتحة بأسطر ، وقد شهد عليّ بن إبراهيم القمّيّ رحمه الله بوثاقة جميع من وقع في أسانيد كتابه[٤] .

ولا يخفى أنّ تماميّة هذا الوجه تعتمد على تماميّة اُمور ثلاثة ، وباختلال واحد

---

(١) رجال النجاشي : ١٣ ، الرقم ٨ .

(٢) الرواشح السماويّة : ١١٥ ، الراشحة السابعة عشر .

(٣) رجال الطوسي : ١٦٤ ، الرقم ١٨٨٦ . رجال البرقي : ٣٩ .

(٤) تفسير القمّيّ : ١ : ٢٧ (المقدّمة) .

منها يسقط الوجه المذكور عن الصلوح للدليليّة ، والأُمور الثلاثة هي :

أوّلها : أن تصحّ نسبة الكتاب الموجود بأيدينا لعليّ بن إبراهيم القمّيّ ؛ إذ أنّ هناك ثلاث دعاوى في المقام :

الأُولى : أنّه كتاب التفسير للقمّيّ .

الثانية : أنّه كتاب مجموع من **تفسير عليّ بن إبراهيم** ، ومن **تفسير أبي الجارود** .

الثالثة : أنّه كتاب قام بتأليفه شخص ، وقد ضمّن كتابه هذا شيئاً ممّا رواه القمّيّ في تفسيره ، وما رواه أبو الجارود في تفسيره .

ومن الواضح أنّ الوجه الأوّل يعتمد على نهوض الدعوى الأُولى ، وإلّا فلن يتمّ الوجه الأوّل ، كما هو واضح .

ثانيها : أن تكون الديباجة التي اشتملت عليها العبارة المستشهد بها في إثبات المدّعى صادرة من عليّ بن إبراهيم ، وليست مكتوبة من قِبل شخص آخر ، وإلّا فلا .

ثالثها : أن تكون العبارة المستشهد بها في إثبات قاعدة كلّيّة مفادها وثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب تامّة الظهور في ذلك .

وقد تقرّر في محلّه عدم تماميّة ما ذكر ، فثالث الوجوه ممنوع لعدم ظهور العبارة في المدّعى ، كما أنّ ثبوت نسبة الكتاب لعليّ بن إبراهيم غير محرزة ، وتفصيل ذلك يطلب من البحث الرجاليّ ، فليراجع .

الثاني : كونه أحد أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم وتصديقهم لما يقولون ، وأقرّوا لهم بالفقه ، حيث عدّ من الطبقة الثانية .

وقد بنى على هذا الوجه بعض الأعاظم ﷺ ، لبنائه على دلالة هذا الإجماع على توثيق المجمع عليهم ، وبه يثبت المطلوب[1] .

---

(١) معجم رجال الحديث : ١ : ١٤٧ .

وبعبارة أوضح: إنّ الإجماع المذكور يفيد وثاقة جميع من ادّعي الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم على أقلّ التقادير.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يعتمد اعتماداً كلّيّاً على اُمور:

منها: حجّيّة الإجماع المنقول بخبر الواحد.

ومنها: ظهور العبارة المذكورة في ما أفاده ﷺ، لا أنّ الظاهر منها هو مقالة المشهور من البناء على وثاقة من وقع بعدهم، لا وثاقتهم هم.

لا يقال: إنّ البناء على وثاقة من وقع بعدهم يكشف بطريق الإن عن وثاقتهم، وإلّا لم يكن معنى لتوثيق الواقعين بعدهم مع عدم البناء على وثاقتهم.

فإنّه يقال: إنّ ما اُفيد وجيه، لكن البحث ليس في كون أصحاب الإجماع ثقات أم لا، بل البحث في أنّ العبارة هل تفيد وثاقة أصحاب الإجماع، أم تفيد وثاقة من وقع بعدهم؛ لأنّه ربّما كان منشأ البناء على وثاقة أصحاب الإجماع يعود لقيام وجه آخر دالّ على ذلك.

الثالث: توثيق العلّامة ﷺ إيّاه في **الخلاصة**، حيث ذكره في القسم الأوّل من كتابه، قال: «فالأقرب عندي قبول روايته، وإن كان فاسد المذهب، للإجماع المذكور»[1].

أقول: مراده ﷺ من فساد مذهبه، الإشارة لما قيل من أنّه ناووسيّ، أو واقفيّ.

ووثّقه أيضاً في كتابه **المختلف**، في كفّارة إفطار شهر رمضان المبارك[2].

ومن المعلوم أنّ هذا الوجه يبتني على عدم التفريق في حجّيّة قول الرجاليّ بين توثيق القدماء والمتأخّرين، إمّا لكون منشأ الحجّيّة في قوله، كونه من باب الخبرويّة، أو لكونه من باب خبر الثقة في الموضوعات، أو بقيد كونه خبر الثقة

---

(١) خلاصة الأقوال: ٧٤، الرقم ٣.

(٢) مختلف الشيعة: ٣: ٤٤٠.

في الموضوعات إذا أفاد وثوقاً واطمئناناً.

أمّا لو قلنا بأنّ المعتبر في حجّيّة قول الرجاليّ كونه من باب الشهادة الحسّيّة، فلاريب في أنّه لن يقبل توثيق المتأخّرين، لعدم انطباق الشرط المذكور بالنسبة إليهم.

وعلى أيّ، فإنّ المختار عندنا، هو البناء على حجّيّة توثيقات المتأخّرين، لكون حجّيّة قول الرجاليّ من باب خبر الثقة في الموضوعات إذا أفاد وثوقاً وإطمئناناً.

إلّا أنّه مع ذلك لا مجال هنا للبناء على قبول التوثيق الصادر من العلّامة ﵀؛ وذلك لأنّ مستند هذا التوثيق يعود إلى إجماع الكشّيّ، وقد عرفت منّا عدم قبوله، وبالتالي لن يكون التوثيق المذكور موجباً لتحقّق الوثوق به؛ ضرورة أنّنا على معرفة بالمدرك الناجم عنه التوثيق.

الرابع: توثيق المقدّس الأردبيليّ ﵀ له في كتابه **مجمع الفائدة والبرهان**، في مباحث ما يصحّ السجود عليه[١].

ومن الواضح أنّه يجري هنا ما سبق وذكرناه في الوجه السابق من الإشارة إلى كونه توثيق للمتأخّرين، وبيان الخلاف الموجود في حجّيّة توثيقاتهم، ومنشأ الخلاف الراجع للخلاف في وجه حجّيّة قول الرجاليّ.

هذا، ويلاحظ على الوجه المذكور: أنّ من المحتمل قويّاً جدّاً رجوع هذا التوثيق إلى الإجماع الصادر من الكشّيّ، ومع وجود الاحتمال يبطل الاستدلال.

الخامس: تصحيح العلّامة ﵀ طريق الصدوق ﵀ إلى العلاء بن سيابة[٢]، وطريقه إلى أبي مريم الأنصاريّ[٣]، وهو واقع في كليهما، وقد جعل أحد الطرق التي

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ١١٤.

(٢) خلاصة الأقوال: ٤٤٢.

(٣) خلاصة الأقوال: ٤٣٨.

يركن إليها في مقام التوثيق كونه واقعاً في طريق قد حكم بصحّته .

هذا ، وينبغي الالتفات إلى أنّ هناك فرقاً بين تصحيح القدماء والمتأخّرين ، حيث أنّ مبنى القدماء هو الوثوق ، وبالتالي لا يعبّر التصحيح الصادر منهم دائماً على وثاقة الرواة ، بخلاف التصحيح الصادر من المتأخّرين فإنّه كاشف عن ذلك ، لكون مسلكهم في الرواية هو البناء على الوثاقة .

إلّا أنّه لا يمكن الركون لهذا الوجه في مقام إثبات الوثاقة ، لا لعدم القبول بأصل الكبرى ، بل الحقّ هو تماميّتها ، وإنّما لعدم تماميّة الصغرى في المقام ، بمعنى أن هناك تعليلاً قد صدر من العلّامة ﵀ دعاه للحكم بصحّة الطريق المذكور ، وهو الاعتماد على تصحيح الكشّيّ ، قال : « إنّه وإن كان في طريقه أبان بن عثمان ـ وهو فطحيّ ـ لكن الكشّيّ قال : أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه »[١] .

على أنّنا لو أغمضنا الطرف عن كون التصحيح المذكور معلّلاً بإجماع الكشّيّ ، كان هناك مانع آخر يمنع من البناء على هذا التصحيح والاعتماد عليه ، معارضته بما صدر منه في **المنتهى** في بحث التسليم من كتاب الصلاة ؛ إذ أنّه قد نصّ هناك على كونه واقفيّاً ، لا تعويل على روايته[٢] .

السادس : رواية الأجلّاء عنه ، كابن أبي نصر وجعفر بن بشير وابن أبي عمير ، بل إكثار الجليل الرواية عنه ؛ إذ أكثر ابن أبي عمير في ذلك ، ولا ريب في أنّ هذا كاشف عن الوثاقة ؛ إذ أنّ الجليل لا يروي عن غير الثقة ، فضلاً عن أن يكثر الرواية عنه ، فيثبت المطلوب .

ومن الواضح أنّ الوجه المذكور يتركّب من قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، كبراه إحدى دعويين :

---

(١) خلاصة الأقوال : ٤٣٨ .

(٢) منتهى المطلب : ٥ : ٢٠١ .

الأُولى : أنّ رواية الجليل كاشفة عن الوثاقة .

الثانية : أنّ إكثار الجليل الرواية عن شخص كاشفة عن وثاقته .

ولم نعرف وجهاً فنّيّاً لتماميّة هاتين الدعويين بحيث تصلح إحداهما لتكون كبرى القياس المنطقيّ ، ومع فساد الكبرى لا وجه لتطبيق الصغرى ، فلاحظ .

السابع : رواية جعفر بن بشير عنه ، وهو ممّن شهد في حقّه أنّه لا يروي إلّا عن ثقة[١] ، وهذا يعني وثاقة جميع مشايخه .

ولا يذهب عليك أنّ هذا الوجه أيضاً مركّب من مقدّمتين : صغرى وكبرى ، فما لم تتمّ الكبرى فلن يصلح التمسّك بالصغرى .

والبناء على تماميّة الكبرى المذكورة لو لم يكن متعيّناً ليس بعيداً ، وبالتالي يمكن تطبيق المقدّمة الثانية ، وعليه يصحّ الاستدلال بهذا الوجه لإثبات وثاقة أبان لكونه ممّن روى عنه جعفر بن بشير .

الثامن : إكثار ابن أبي عمير ـ وهو الذي لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة[٢] ـ من الرواية عنه .

والإنصاف أنّ هذا الوجه كسابقه في التماميّة والمقبوليّة .

فتحصّل إلى هنا : أنّه لا ريب في الاعتماد على رواياته بعدما ثبت وثاقته ، والله العالم .

بل تنعقد الجماعة باثنين أيضاً لو كان أحدهما الإمام وكان المأموم صبيّاً ؛ لما رواه إبراهيم بن ميمون ، عن الصادق عليه السلام « في الرجل يؤمّ النساء ليس معهنّ رجل في الفريضة؟ قال : **نَعَمْ ، وَإِنْ كَانَ مَعَهُ صَبِيٌّ فَلْيَقُمْ إِلَى جَانِبِهِ** »[٣] .

---

(١) رجال النجاشي : ١١٩ ، الرقم ٣٠٤ . خلاصة الأقوال : ٨٩ ، الرقم ٧ . جامع الرواة : ١ : ١٥٠ .

(٢) عدّة الأُصول : ١ : ١٥٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٣٣ ، الباب ١٩ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٦ .

وقد رواها الصدوق ﷺ بسنده إليه ، وطريقه إليه ـ على ما في **المشيخة** ـ: عن ابن الوليد ، عن الحسين بن الحسن بن أبان بن سعيد ، عن حماد بن عيسى ، عن معاوية بن عمّار ، عن إبراهيم بن ميمون بياع الهرويّ مولى آل الزبير[1] . والطريق وإن كان صحيحاً ، إلّا أنّ الرواية ضعيفة السند ؛ لأنّ إبراهيم مجهول الحال .

قوله **٦** : « **وأمّا عدم اعتبار نيّة الإمام للإمامة ، فلم ينقل فيه خلاف ، وقيل: إنّه لا يوجد إطلاق** ... إلخ » .

يعتبر في انعقاد صلاة المأموم جماعة نيّته للاقتداء بالإمام والائتمام به ، فلا يكفي مجرّد متابعته له في أقواله وأفعاله من دون ذلك ، وإلّا كانت صلاته فرادى وإن تحقّقت منه المتابعة ما دام لم تحصل منه النيّة . والسرّ في ذلك : أنّ عنوان الاقتداء ـ الذي هو المناط في ترتّب الآثار من سقوط القراءة ونحوه ـ يتوقّف وجوده على قصد الائتمام ، فقصده شرط في انعقاد الصلاة جماعة ، وبه تتحقّق إمامة الإمام ومأموميّة المأموم . نعم ، لا يعتبر ذلك شرطاً في صحّة الصلاة ، فلو تابع الإمام لا بقصد الائتمام ، وإنّما لغرض حفظ عدد الركعات والأفعال عن السهو مثلاً ، حكم بصحّة صلاته ، ما لم يصدر منه ما يوجب بطلانها من الإخلال بشيء من الواجبات مثلاً ، أو الإتيان بزيادة منافية .

ولا يعتبر في انعقاد الصلاة جماعة نيّة الإمام ذلك ، فتنعقد الصلاة جماعة ولو لم ينوها . نعم ، يعتبر في حصوله على الثواب أن ينوي الإمامة ، كما يعتبر في حفظ المأمومين له على ذلك أيضاً .

وقد استدلّ للقول بعدم اعتبار ذلك منه بأمرين :

الأوّل : ما جاء في كلام بعض الأساطين ﷺ وهو في الحقيقة جواب عن تصوّر

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٦٥ (المشيخة) .

أنّ هناك دليلاً يدلّ على شرطيّة نيّة الإمامة من قِبل الإمام من خلال التمسّك بعموم صحيحة زرارة والفضيل المتقدّمة، على أساس أنّ المستفاد منه الشمول لكافّة حالات الصلاة ليكون دالّاً على الاستحباب، سواء نوى الإمام الإمامة أم لم ينو، وبالتالي يظهر منه اعتبار النيّة.

وقد أجاب عنه ﵀: بعدم كون العموم الموجود في الصحيح عموماً أحواليّاً شاملاً لكافّة حالات الصلاة، بل هو عموم أفراديّ يفيد استحباب الجماعة في كلّ فرد منها، ومع كون العموم أفراديّاً وليس أحواليّاً، فلن يكون هناك ما يمكن التمسّك به لإثبات الشرطيّة؛ ذلك أنّ الصحيح ليس في مقام البيان من هذه الجهة، بل هو في مقام البيان من جهة أُخرى؛ لأنّ أقصى ما يستفاد منه ـ كما سمعت ـ هو مشروعيّة الجماعة واستحبابها في كلّ أفراد الصلاة.

الثاني: ما جاء في كلام بعض الأعاظم ﵀: أنّ مقتضى ما هو المستفاد من إطلاق قوله ﷺ: «**صلِّ خلف من تثق بدينه**» هو عدم اعتبار نيّة الإمام للإمامة في صلاة الجماعة؛ لأنّه لو كان معتبراً لنصّ عليه ﷺ، خصوصاً وأنّه في مقام البيان، وعدم ذكره لهذا الشرط يكشف عن كونه غير معتبر[1].

وقد أجاب عنه المصنّف بجوابين:

الأوّل: إنّه ليس في النصوص نصّ بهذا التعبير حتّى يبنى على وجود إطلاق له.

الثاني: إنّه على فرض التسليم بوجود مثل هذا التعبير في النصوص، فإنّه يمنع من وجود اطلاق له؛ لأنّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، بل أقصى ما يظهر منه اعتبار شرطيّة العدالة في الإمام.

وكلاهما ممنوعان؛ إذ يجاب عن الأوّل: بوجود هذا اللسان في خبر أبي عليّ بن

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٧: ٥٣.

راشد ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : إنّ مواليك قد اختلفوا ، فأُصلّي خلفهم جميعاً؟ فقال : **لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ** »[١] ، فإنّ مدلول قوله عليه السلام : « **لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ** » يعني صلِّ خلف من تثق بدينه . نعم ، هو ضعيف سنداً بوقوع سهل بن زياد فيه ، سواء بطريق الكلينيّ أم بطريق الشيخ .

وقد يعالج هذا الضعف من خلال نظريّة التعويض ، فإنّ للشيخ رحمه الله طريقاً معتبراً إلى عليّ بن مهزيار إلى جميع كتبه ورواياته ، قال رحمه الله في **الفهرست** : « أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة ، عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه ، عن أبيه . ومحمّد بن الحسن ، عن سعد بن عبدالله . والحميريّ ومحمّد بن يحيى وأحمد بن إدريس ، عن أحمد بن محمّد ، عن العبّاس بن معروف ، عنه[٢] .

ورواها أبو جعفر بن بابويه ، عن أبيه . وموسى بن المتوكّل ، عن سعد بن عبدالله . والحميريّ ، عن إبراهيم بن مهزيار ، عن أخيه ، عن رجاله[٣] .

« وأمّا أبو عليّ بن راشد ، فهو الحسن بن راشد مولى آل المهلب ، بغداديّ ثقة ، من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام »[٤] .

وأمّا الثاني ، فإنّ منع ثبوت الإطلاق خلاف الظاهر ؛ لأنّه لا ينسجم وكون الإمام عليه السلام في مقام البيان من جميع الجهات ، وخصّ بيانه بجهة معيّنة دون البقيّة ، لا دليل ولا شاهد عليه ؛ لأنّ الأصل العقلائيّ يقضي بلزوم بيانه لكلّ ما هو دخيل ومعتبر في الحكم ، وسكوته كاشف عن عدم اعتبار الشرط .

وقد استدلّ المصنّف على عدم اعتبار الشرط المذكور بأمرين :

الأوّل : النصوص التي دلّت على جواز ائتمام المسافر بالإمام المقيم ، وأنّه

---

(١) وسائل الشيعة : ٢ : ٣٠٩ ، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٢ .

(٢) و (٣) الفهرست للطوسي : ١٥٢ ، الرقم ٣٧٩ .

(٤) معجم رجال الحديث : ٥ : ٣١٣ .

بعد انتهائه من الركعتين الأُوليين يجوز له الائتمام به في الأخيرتين، ففي صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إِذَا صَلَّى الْمُسَافِرُ خَلْفَ قَوْمٍ حُضُورٍ فَلْيُتِمَّ صَلَاتَهُ رَكْعَتَيْنِ وَيُسَلِّمُ، وَإِنْ صَلّىٰ مَعَهُمُ الظُّهْرَ، فَلْيَجْعَلِ الْأَوَّلَتَيْنِ الظُّهْرَ وَالْأَخِيرَتَيْنِ الْعَصْرَ**»[1]. وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال أنّه لو كانت نيّة الإمام معتبرة في صحّة صلاة الجماعة، لم يكن سائغاً له أن يقتدي به في صلاة العصر؛ لأنّ المفروض أنّ الإمام لم ينوها، وإنّما هو قد نوى صلاة الظهر، إلّا أن قوله عليه السلام: «**فَلْيَجْعَلِ الْأَوَّلَتَيْنِ الظُّهْرَ وَالْأَخِيرَتَيْنِ الْعَصْرَ**» ظاهر في عدم اعتبار ذلك.

وقد تمنع دلالة النصوص المذكورة على المدّعى؛ لأنّه لا إطلاق لها من هذه الجهة، فإنّ أقصى ما يستفاد منها مشروعيّة اقتداء المسافر بالحاضر، لا أنّها في مقام بيان ما يعتبر في صلاة الجماعة من شروط للصحّة.

الثاني: إنّ المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة الناس، فلو كان شرط قصد الإمام لنيّة الجماعة والإمامة معتبراً لكثر السؤال عنه من قِبل الرواة، ولظهر وبان.

على أنّه قد يتمسّك لاعتبار نيّة الجماعة منه، ببعض النصوص:

منها: مرسل الصدوق الجزميّ، قال رجل للصادق عليه السلام: «أُصلّي في أهلي ثمّ أخرج إلى المسجد فيقدّمونني، فقال: **تَقَدَّمْ ـ لَا عَلَيْكَ ـ وَصَلِّ بِهِمْ**»[2]، وهي ضعيفة سنداً بالإرسال وإن كانت من المراسيل الجزميّة، كما فصّل في محلّه.

ومنها: ما رواه ابن بزيع، قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: إنّي أحضر المساجد مع جيرتي وغيرهم فيأمرونني بالصلاة بهم، وقد صلّيت قبل أن آتيهم، وربّما صلّى خلفي من يقتدي بصلاتي والمستضعف والجاهل، فأكره أن أتقدّم وقد صلّيت لحال من يصلّي بصلاتي ممّن سمّيت لك، فمرني في ذلك بأمرك أنتهي إليه

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣٢٩، الباب ١٨ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٤٠١، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

وأعمل به ، إن شاء الله ، فكتب عليه السلام : **صَلِّ بِهِمْ** »[١] .

وقد رواها الشيخ رحمه الله بسنده عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ ، وقد عرفت تفصيل الحال في طريقه رحمه الله إليه[٢] .

ومنها : صحيح يعقوب بن يقطين ، قال : « قلت لأبي الحسن عليه السلام : جعلت فداك ، تحضر صلاة الظهر فلا نقدر أن ننزل في الوقت حتّى ينزلوا فننزل معهم فنصلّي ، ثمّ يقومون فيسرعون فنقوم فنصلّي العصر ونريهم كأنّا نركع ثمّ ينزلون للعصر فيقدّمونا ، فنصلّي بهم؟ فقال : **صَلِّ بِهِمْ ، لَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ** »[٣] .

وتقريب الاستدلال بها أن يقال : لقد تضمّنت النصوص المذكورة أمر الإمام عليه السلام السائل أن يؤدّي الصلاة بهم جماعة ، مع أنّه قد فرغت ذمّته ممّا اشتغلت به بأداء الصلاة فرادى ، وهذا يعني أنّه مأمور بالصلاة بهم بصلاة مخصوصة وهي الصلاة المعادة ، لا مطلقاً ، فيكون أخذ قيديّة نيّة الإمامة معتبراً فيها .

والإنصاف أنّ ظهور ذلك من النصوص ليس واضحاً ؛ لأنّ أقصى ما يستفاد منها مشروعيّة صلاته بهم جماعة بإعادة صلاته ، أمّا أنّه يعتبر أن يقصد الإمامة ، فليس واضحاً منها .

قوله ٧ : « **وأمّا استثناء الجمعة والعيدين الواجبة ، فلأنّ صحّة الصلاة فيهما متقوّمة بالجماعة ، فلابدّ من** ... إلخ » .

استثنى المصنّف من عدم اعتبار نيّة الإمامة والجماعة من الإمام في الصلاة ، ما إذا كان إماماً في صلاة الجمعة أو في صلاة العيدين ، فإنّه يلزمه نيّة الإمامة ، وقد وقع الخلاف بين الأعلام في اعتبار نيّة الجماعة في صحّة صلاة الجمعة

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٠١ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٥ .

(٢) راجع كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ٢ : ٤٢٠ ـ ٤٢٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٠٢ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٦ .

والعيدين على قولين:

الأوّل: ما اختاره الشهيد الأوّل، والمحقّق الثاني، وتبعهما الشيخ الأعظم ﵀، من أنّ وجوبهما مقيّد بنيّة الإمامة من الإمام، بحيث لو لم ينو الإمامة لم تنعقد الصلوات المذكورة[١]. وهو ما اختاره المصنّف (وفّقه الله).

الثاني: أنّه لا يعتبر في صحّتهما، وانعقادهما نيّة الإمام للإمامة، فتنعقدان وتصحّان بمجرّد نيّة المأموم للائتمام، كصلاة الجماعة. وهو مختار المقدّس الأردبيليّ، وسيّد **المدارك**، وصاحب **الذخيرة**، والمحقّق الهمدانيّ ﵃[٢].

وقد تمسّك أصحاب القول الثاني لمختارهم، بمنع اعتبار قصد الجماعة فيها؛ لأنّ عنوان الإمامة من العناوين الانتزاعيّة المنتزعة من ائتمام الغير به، وليس عنواناً قصديّاً اختياريّاً يصدر من الإمام، فهو خارج عن قدرته واختياره؛ لأنّه فعل الغير، وفعل الغير ليس واقعاً تحت قدرته واختياره. نعم، في الصلوات التي أُخذ قصد الجماعة شرطاً في صحّتها ـ كصلاة الجمعة أو العيدين مثلاً ـ لا بدّ أن يحرز الإمام تحقّق الجماعة خارجاً بقصد المأموم للائتمام رعاية لتحقّق الشرط المعتبر، وأمّا لزوم قصده هو تحقّق ذلك فليس معتبراً.

واستدلّ المصنّف (زيد في توفيقه) على مختاره، بأنّ هذه الصلوات متقوّمة بقصد الجماعة؛ لأنّ الجماعة مأخوذة فيها؛ لأن الأمر متوجّه نحو الجماعة بصفة الاجتماع، بحيث يكون لهذا الوصف دخالة في تعلّق الحكم، وهذا نظير الأمر بإقامة مجلس العزاء، فإنّه لا يتصوّر تحقّق الامتثال خارجاً إلّا بحضور الآخرين، وهذا

---

(١) الدروس الشرعيّة: ١: ٢٢٠. ذكرى الشيعة: ٤: ١٢٣. جامع المقاصد: ٢: ٤٠٦. كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ٢: ٥١٩.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٣: ٣١٨. مدارك الأحكام: ٤: ٤٢. كفاية الأحكام: ١: ١٥٢. مصباح الفقيه: ١٦: ١٨٣، ٣٢٣.

يعني أنّ الوجوب المتعلّق بكلّ فرد مشروط بحضور الآخرين، وهذا يعني أنّه يعتبر في تحقّقها قصد الجماعة، ولا يتصوّر وجودها خارجاً من دون ذلك، ما يعني اعتبار حصول القصد من كلّ أحد من المصلّين، سواء الإمام أم المأمومين. ويساعد على ذلك طائفتان من النصوص:

الأُولى: النصوص التي تضمّنت أنّ صلاة الجمعة تقام متى وجد من يخطب فيهم الإمام[1]، فإنّها ظاهرة في اعتبار نيّة الجماعة منه.

الثانية: ما تضمّنت أن وجوبها معلّق على توفّر عدد معيّن، على الخلاف في أنّه خمسة أو سبعة[2]، ليؤمّهم ويخطب فيهم.

والحاصل: إنّ الجماعة في صلاة الجمعة والعيدين تختلف عن بقيّة الشروط الأُخرى، فإنّ تلك الشروط ليست مأخوذة بنحو القصد المقوّم لوجود الحقيقة، وهذا بخلافه بالنسبة إليها.

ويلاحظ عليه: بأنّ الجماعة إنّما هي وصف لموضوع التكليف بصلاة الجمعة أي المكلّفين؛ لأنّ الأمر المتوجّه إلى المكلّفين بشأن صلاة الجمعة إنّما توجّه إليهم بصفة الاجتماع، أيّ أنّ موضوع التكليف هنا هو المكلّفون بوصفهم جماعة.

فليست الجماعة إذاً جزءاً مقوّماً لعنوان متعلّق التكليف، وما يشترط في تحقّق عنوان طاعة الأمر أو امتثاله فرضاً حسب ما صرّح به ﷺ، إنّما هو إتيان متعلّق الأمر وهو المأمور به، أمّا قصد عنوان موضوع التكليف ـ أي المكلّف الذي تعلّق به الأمر ـ فلا دخل له في تحقّق عنوان الطاعة والامتثال. فشرط البلوغ وأمثاله من الشروط المقوّمة لموضوع التكليف والتي ينتفي التكليف بانتفائها ـ بل وعنوان (الذين آمنوا)، وعنوان (الناس)، وغيرها من العناوين المأخوذة في

---

(١) وسائل الشيعة: ٧: ٣١٠، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٧: ٣١٠، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٤ و ٥.

موضوع خطاب التكليف، ليست ممّا يعتبر قصدها في امتثال التكليف، فإنّ من الواضح صدق الامتثال والطاعة من المكلّف المأمور بأمرها ـ كالصلاة مثلاً ـ وإن لم يلتفت أصلاً إلى اتّصافه بالعقل أو البلوغ، بل وإلى كونه إنساناً أو بشراً، بل جاء بمتعلّق التكليف من غير التفات إلى ما أخذ في عنوان موضوع التكليف بخطاب شرعيّ أو بقرينة من العقل أو العرف.

قوله ٨: «**وأمّا أنّ إدراك الركعة يتحقّق بذلك، فتدلّ عليه الروايات الكثيرة، كصحيحة سليمان بن** ... إلخ».

اتفق الأعلام أنّه لا يعتبر في الالتحاق بصلاة الجماعة أن يكون المأموم موجوداً حال تكبيرة الإحرام للإمام، بل إنّه تدرك الركعة فيها بوجوده بعد تكبيرة الإحرام وقبل تكبيرة الركوع، فلو كبّر والإمام حال القراءة ـ مثلاً ـ أو بعدها وقبل تكبيرة الركوع، فقد أدرك الركعة، ودخل في صلاة الجماعة.

والمشهور بين الأعلام أنّ آخر ما يمكن للمأموم أن يدرك به الركعة في صلاة الجماعة، إدراك الإمام حال ركوعه، بأن يكبّر تكبيرة الإحرام، ويركع والإمام لا زال راكعاً. فلو ركع وقد رفع الإمام رأسه من ركوعه، لم يدرك الجماعة. وقد عبّر عنه صاحب **الجواهر** ﵀ بالأشهر، وقال أنّه لم يجد فيه خلافاً بين المتأخّرين، كما اعترف به في **الذكرى** و**الرياض** فنسبا فيهما إلى المتأخّرين من الأصحاب نفي الخلاف عنه مطلقاً. وعن الشيخ ﵀ في كتابه **الخلاف** دعوى الإجماع عليه[1].

وخالف الشيخ ﵀ في **النهاية**، فقال بأنّ إدراك الجماعة يكون بإدراك تكبيرة الركوع، فلو جاء والإمام راكعاً لم يدرك الركعة، وتكون قد فاتته، وقد تبعه على ذلك القاضي ابن البرّاج في **المهذّب**، وقد نسبه صاحب **الجواهر** ﵀ أيضاً إلى

---

(١) جواهر الكلام: ١٣: ١٤٦. وانظر: ذكرى الشيعة: ٤: ٤٤٩. رياض المسائل: ٤: ٣١٦. الخلاف: ١: ٥٥٥، المسألة ٢٩٨.

المفيد[١] ، وإن لم يذكر ذلك في **المقنعة** ، بل إن المراجع للكتاب المذكور يجد أنّه ﷺ لم يذكر شيئاً حول صلاة الجماعة فيه .

وكيفما كان ، فهنا قولان في المسألة :

الأوّل : وهو المشهور ، أو الأشهر ، بأنّه تدرك صلاة الجماعة بالدخول في الركوع مع الإمام ، فلو فاتته تكبيرة الركوع لم يفته الدخول فيها ما دام الإمام لا زال راكعاً .

الثاني : أنّه لا تدرك صلاة الجماعة إلّا بإدراك الإمام قبل الركوع ، وقبل تكبيرته للركوع ، فلو جاء وقد كبّر الإمام للركوع ، فقد فاته الإدراك .

ويستدلّ للقول الأوّل بثلاث طوائف من النصوص :

الطائفة الأُولى : ما دلّت على أنّ من أدرك الإمام راكعاً قبل أن يرفع رأسه ، فقد أدرك الركعة ، ودخل في الجماعة :

منها : صحيحة سليمان بن خالد المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المدّعى واضحة .

ومنها : مكاتبة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميريّ إلى الناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء) ، يسأله عن الرجل يلحق الإمام وهو راكع فيركع معه ويحتسب بتلك الركعة ، فإنّ بعض أصحابنا قال : إن لم يسمع تكبيرة الركوع (للإمام) فليس له أن يعتدّ بتلك الركعة؟ فأجاب عليه السلام : **إِذَا لَحِقَ مَعَ الْإِمَامِ مِنْ تَسْبِيحِ الرُّكُوعِ تَسْبِيحَةً وَاحِدَةً اعْتَدَّ بِتِلْكَ الرَّكْعَةِ وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ تَكْبِيرَةَ الرُّكُوعِ**[٣] .

الطائفة الثانية : ما دلّت على أنّ من دخل المسجد والإمام راكع ، وكان بعيداً عن الصفوف ، وخشي أن تفوته الركعة ،كبّر وركع في مكانه ومشى حتّى يلتحق بالصفّ :

---

(١) النهاية للطوسي : ١١٤ . المهذّب لابن البرّاج : ١ : ٨٢ . جواهر الكلام : ١٣ : ١٤٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٨٢ ، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٨٣ ، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٥ .

منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، أنّه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف أن تفوته الركعة، فقال: **يَرْكَعُ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ الْقَوْمَ وَيَمْشِي وَهُوَ رَاكِعٌ حَتَّى يَبْلُغَهُمْ**(١).

ومنها: معتبرة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **إِذَا دَخَلْتَ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ رَاكِعٌ، فَظَنَنْتَ أَنَّكَ إِنْ مَشَيْتَ إِلَيْهِ رَفَعَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَهُ، فَكَبِّرْ وَارْكَعْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَاسْجُدْ مَكَانَكَ، فَإِذَا قَامَ فَالْحَقْ بِالصَّفِّ، فَإِذَا جَلَسَ فَاجْلِسْ مَكَانَكَ، فَإِذَا قَامَ فَالْحَقْ بِالصَّفِّ**»(٢). ودلالته على المدّعى أوضح من دلالة الصحيح الأوّل.

وقد يمنع من الاستناد إليهما أنّهما ليسا في مقام البيان من هذه الناحية، بل هما بصدد أنّه يمكن الالتحاق بالجماعة، ولو لم يكن المأموم قريباً من الصفوف، فلا يعتبر في الالتحاق بها أن يكون في الصفّ، فيجوز له الالتحاق ولو من بعد في بعض الموارد. ولعلّ عدم وضوح أنّها في مقام البيان من هذه الناحية هو ما جعل بعض الأعاظم رحمه الله يعبّر عنها بالمؤيّد، ولم يجعلها دليلاً(٣).

الطائفة الثالثة: النصوص التي دلّت على استحباب إطالة الإمام ركوعه حتّى يلتحق به المأموم:

منها: خبر جابر الجعفيّ، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّي أؤمّ قوماً فأركع، فيدخل الناس وأنا راكع، فكم أنتظر؟ فقال: **مَا أَعْجَبَ مَا تَسْأَلُ عَنْهُ ـ يَا جَابِرُ ـ انْتَظِرْ مِثْلَيْ رُكُوعِكَ، فَإِنِ انْقَطَعُوا وَإِلَّا فَارْفَعْ رَأْسَكَ**»(٤).

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣٨٤، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٣٨٥، الحديث ٣.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١٧: ١٠٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٣٩٤، الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

وقد تمنع دلالتها على المدّعى بأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، بل هي في مقام بيان أقصى ما يمكن للإمام الانتظار فيه للمصلّين ، ولعلّ هذا ما دعا بعض الأعاظم ﵀ للتعبير عنها بالمؤيّد[١] .

هذا مع الغضّ عن المناقشة السنديّة فيها ، فقد ورد في سندها عمرو بن شمر وجابر الجعفيّ ، وهما محلّ كلام بين الأعلام من حيث الوثاقة وعدمها ، كما أنّ الشيخ ﵀ قد رواها بسنده إلى أحمد بن محمّد بن عيسى ، وقد عرفت حال طريقه[٢] .

ويعارض هذه النصوص ، نصوص دلّت على أنّ صلاة الجماعة لا تدرك ما لم يدرك تكبيرة الركوع مع الإمام ، فلو جاء والإمام قد ركع ، فقد فاتته صلاة الجماعة ، وقد تضمّنت النهي عن الدخول معه في هذه الصورة :

منها : صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٣] . ودلالتها على المدّعى بالمفهوم ، فإنّ المستفاد منها أنّه لو لم تدرك تكبيرة الركوع مع الإمام فلم تدرك الصلاة .

ومنها : صحيحته الأُخرى ، عن أبي جعفر ﵇ ، قال : « قال لي : **إِنْ لَمْ تُدْرِكِ الْقَوْمَ قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ الْإِمَامُ لِلرَّكْعَةِ فَلَا تَدْخُلْ مَعَهُمْ فِي تِلْكَ الرَّكْعَةِ** »[٤] . وهي كسابقتها في الدلالة على المطلوب من خلال مفهوم الشرط .

ومنها : صحيحة ثالثة لمحمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر ﵇ ، قال : **لَا تَعْتَدَّ بِالرَّكْعَةِ الَّتِي لَمْ تَشْهَدْ تَكْبِيرَهَا مَعَ الْإِمَامِ** »[٥] .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٧ : ١٠٠ .

(٢) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ : ٢ : ٤٢٠ ـ ٤٢٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٨١ ، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٨١ ، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٢ .

(٥) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٨١ ، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٣ .

ومنها: خبر محمّد بن مسلم، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: **إِذَا لَمْ تُدْرِكْ تَكْبِيرَةَ الرُّكُوعِ فَلَا تَدْخُلْ فِي تِلْكَ الرَّكْعَةِ**»(١).

وقد اشتمل سندها على محمّد بن إسماعيل، شيخ الكلينيّ رحمه الله، وتلميذ الفضل بن شاذان، وقد تقدّم الحديث حوله مفصّلاً.

وقد ذكر المصنّف أنّ النصوص الأربع لمّا كانت كلّها تنتهي إلى محمّد بن مسلم، فلن تخرج عن أنّها رواية واحدة أو روايتين، قد رويت بطرق متعدّدة، وإلّا فجميعها مصدرها كتابه. نعم، لمّا كانت ثلاث منها مرويّة عن الإمام أبي جعفر عليه السلام، والرابعة مرويّة عن الإمام أبي عبدالله عليه السلام، يلتزم بكونهما روايتين فقط.

وكيفما كان، فإنّ هذه النصوص الناهية عن الدخول في الجماعة بعد تكبيرة الإمام للركوع، معارضة للنصوص الدالة على أنه يمكن إدراك الجماعة بعد ركوع الإمام.

وقد جمع المصنّف ـ تبعاً لبعض الأعاظم رحمه الله ـ بينهما جمعاً عرفيّاً، وذلك بحمل النصوص الناهية عن الدخول في الجماعة بعد فوات تكبيرة الركوع مع الإمام على الكراهة؛ وذلك لأنّ دلالة هذه الطائفة من النصوص على المنع من الدخول في الجماعة بالظاهر المستفاد من المفهوم أو من غيره، ودلالة النصوص السابقة على جواز الالتحاق بالنصّ، فترفع اليد عن ظاهر نصوص المنع، بحملها على الكراهة، والحكم بأفضليّة التأخير للركعة اللّاحقة، بل لو كان في الركعة الأخيرة، كان الأوْلى أن ينتظره حتّى يجلس للتشهّد ويلتحق به فيه، من دون أن يحتسبها ركعة، ليدرك بذلك فضيلة الجماعة.

ثمّ إنّه لو لم يقبل الجمع المذكور، وبني على أنّ المعارضة بين النصوص مستقرّة، فلا مناص من تقديم النصوص الدالّة على مختار المشهور، أو الأشهر،

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣٨١، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

ورفع اليد عن نصوص الطائفة الدالّة على النهي عن الدخول في الجماعة بعد تكبيرة الإمام للركوع ؛ وذلك لأنّ نصوص الدخول حال ركوع الإمام تمثّل السنّة القطعيّة بسبب كثرتها ، فإنّها مستفيضة ، بل قيل بتواترها كما عن ابن إدريس رحمه الله في **السرائر**[1] ، ولا أقلّ من البناء على تواترها تواتراً إجماليّاً ، ولا تعارضها نصوص المنع من ذلك بسبب قلّتها ؛ لأنّها ـ كما عرفت ـ ترجع إلى محمّد بن مسلم ، فهي بمثابة الرواية الواحدة التي رويت بطرق متعدّدة ، فتندرج في الرواية الشاذّة مقابل الرواية المشهورة ، وقد تضمّنت مقبولة عمر بن حنظلة الأخذ بالرواية المشهورة ، فقد جاء فيها : « خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ النادر فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه .

قوله ٩ : « **وأمّا مسألة شكّ المأموم بعد تكبيره في بقاء الإمام راكعاً ، فقد ذكر بعض الأعلام أنّ** ... إلخ » .

قد عرفت في ما تقدّم أنّه يعتبر في إدراك الجماعة أن يدرك المأموم الإمام راكعاً بحيث يركع وهو لا زال راكعاً ، فلو ركع المأموم بعد رفع الإمام رأسه من الركوع ، لم يدرك صلاة الجماعة . فلو شكّ المأموم في أنّه ركع والإمام لا زال راكعاً ، أم أنّه ركع بعد رفعه من ركوعه ، استصحب بقاءه راكعاً ، وأتمّ صلاته جماعة .

وقد اختلف الأعلام في المسألة ، فقال بعضهم بصحّة صلاته جماعة ، وقال آخرون بعدم صحّتها وبطلانها . فهنا بيانان : الأوّل للقول بالصحّة جماعة ، والثاني للقول بالبطلان .

أمّا الأوّل : ما ذكره بعض الأساطين رحمه الله ، من الاستناد للاستصحاب لإثبات صحّة صلاته جماعة في المورد ، وعدم إمكان الاستناد إليه في مورد آخر[2] ، وتوضيح

---

(١) السرائر : ١ : ٢٨٥ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٧ : ٢٠٥ .

ما أفاده ﷺ بأنّ هناك ثلاث صور في المقام:

الأُولى: أن يكون تاريخ ركوع المأموم معلوماً، وتاريخ رفع الإمام من ركوعه مجهولاً.

الثانية: أن يكون تاريخ ركوع المأموم مجهولاً، وتاريخ رفع الإمام من ركوعه مجهولاً أيضاً.

الثالثة: أن يكون تاريخ ركوع المأموم وتاريخ رفع الإمام كليهما معلوماً.

فيجري الاستصحاب في الصورة الأُولى فقط دون الصورتين الأخريين؛ لأنّ هناك يقيناً سابقاً بكون الإمام راكعاً، وشكّاً لاحقاً في رفعه من الركوع، فيستصحب بقاءه راكعاً، وعندها يكون المأموم قد أدركه وهو راكع، فيثبت المطلوب.

وهذا بخلافه في الصورة الثانية؛ لأنّه وإن أمكن إجراء الاستصحاب ببقاء الإمام راكعاً، لكنّه لا يحرز أنّ المأموم قد أدركه وهو راكع، فجريان الاستصحاب لن يكون مجدياً في المقام.

وأمّا الصورة الثالثة، فيتعارض أصلان في المقام، وهما: أصالة بقاء الإمام راكعاً إلى حين ركوع المأموم، فتكون الجماعة صحيحة. وأصالة عدم ركوع المأموم إلى وقت رفع الإمام رأسه من الركوع، لتكون الجماعة باطلة، ومع تحقّق التعارض لن يكون الموضوع محرزاً، فلا يمكن البناء على صحّة الجماعة.

وبالجملة: إنّ الاستناد للاستصحاب فرع البناء على أنّ المستفاد من الدليل الدالّ على لزوم إدراك المأموم الإمام حال ركوعه مركّب من شيئين، يحرز أحدهما ـ وهو ركوع الإمام ـ بالأصل، وهو الاستصحاب، والآخر بالوجدان، وهو ركوع المأموم.

وأمّا الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ، وتبعه عليه بعض الأعاظم ﷺ، أنّ المستفاد من صحيحة سليمان بن خالد المتقدّمة، أنّ موضوع الحكم في إدراك المأموم

للإمام ، هو عنوان القبليّة ، وهو عبارة عن الركوع قبل الرفع ، فإنّ الوارد في صحيحة سليمان المتقدّمة : « **قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ** » ، وهذا يعني أنّ الموضوع بسيط وليس مركّباً ، وهو ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه .

ومن المعلوم أنّ القبليّة المذكورة ليس لها حالة وجوديّة سابقة بالضرورة ، فلا يمكن أن يستفاد من هذا العنوان في إثبات أنّ الإمام لا زال باقياً في ركوعه وبعدُ لم يرفع رأسه منه ، استناداً لأصالة بقاء الامام راكعاً إلى زمان ركوع المأموم من خلال الاستصحاب ؛ لأنّ الحالة السابقة التي تمثّل أحد أركان الاستصحاب مفقودة .

وعليه سوف يجري استصحاب عدم تحقّق العنوان المأخوذ في الموضوع الذي يشكّ في حدوثه ، وهو القبليّة ، وهو مسبوق بالعدم ، فيستصحب عدم تحقّقه أيضاً ، ومع البناء على عدم تحقّقه سوف يلتزم بعدم تحقّق الاقتداء الموجب للحكم ببطلان صلاة المأموم ، لعدم إدراكه الإمام راكعاً [1] .

ولا يذهب عليك أنّ تماميّة هذا الوجه المانع من القبول بالوجه الأوّل ، كون قيد القبليّة المأخوذة في النصوص قد أُخذ بنحو الموضوعيّة ، وبالتالي يأتي ما ذكر من عدم وجود حالة سابقة . أمّا لو بني على أنّ العنوان المذكور مأخوذ بنحو العنوان المشير إلى الواقع ـ كما هو ليس ببعيد ـ فتكون الغاية منه الإشارة إلى اعتبار كون الإمام راكعاً حال ركوع المأموم ، فلن يكون هناك ما يمنع من البناء على صحّة الصلاة جماعة ؛ لأنّ الموضوع سوف يكون مركّباً من جزءين ، كما سمعت .

ويؤيّد مشيريّة عنوان القبليّة ليستكشف منه أنّ المطلوب هو إدراك الإمام راكعاً ، وعدم موضوعيّته ، خلوّ جملة من النصوص من الإشارة إليه ، كما في خبر زيد الشحّام ، أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل انتهى إلى الإمام وهو راكع؟ قال : **إِذَا كَبَّرَ**

---

(١) كتاب الصلاة (تقرير بحث النائينيّ) للكاظميّ : ٢ : ٣٨١ . موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٧ : ١١٣ .

وَأَقَامَ صُلْبَهُ ثُمَّ رَكَعَ ، فَقَدْ أَدْرَكَ »[١] .

وطريق الصدوق رحمه الله إليه ـ على ما في **المشيخة** ـ: عن أبيه ، ومحمّد بن الحسن (ابن الوليد) ، عن سعد بن عبدالله ، عن محمّد بن عبدالحميد ، عن أبي جميلة ، عن زيد الشحّام[٢] . وهو مشتمل على أبي جميلة ، المفضّل بن صالح ، وهو أحد الذين شهد في حقّهم بالكذب ، كما أنّه يتضمّن محمّد بن عبدالحميد ، وينحصر طريق وثاقته في وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، التي قد عرفت غير مرّة حالها . ومن الغريب تعبير بعض الأعاظم رحمهم الله عنها بالصحيحة[٣] ، لكنّ العصمة لأهلها .

وقد استند المصنّف (دام موفّقاً) للحكم بالصحّة إلى بيان عرفيّ يستظهر من النصوص ، على أساس أنّ التدقيقات التي وردت في كلمات الأعلام لاستظهار موضوع الحكم من النصوص ، وأنّه بسيط أو مركّب ، ومع كونه بسيطاً فسيكون هو القبليّة ، ولو كان مركّباً فسيكون الأمران الذي قد سمعت . لا يمكن الجزم بها ؛ لما هو المعلوم عندنا من جواز نقل النصوص بالمعنى ، كما دلّ على ذلك صحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[٤] . وهذا يجعلنا لا نحرز أنّ اللفظ الوارد في النصّ هو عين ما نقل عن المعصوم عليه السلام ، أو نقل بمعناه . على أنّ ملاحظة هذه التدقيقات بحاجة إلى دراسة أُصوليّة معمّقة تستغرق سنين طويلة ، لا يمكن أن يكون الراوي ملتفتاً إليها .

ومع التسليم بكون النصّ منقولاً حرفيّاً عن الإمام عليه السلام ، ولم ينقل بالمعنى ، فإنّ من المستبعد جدّاً أن يكون الإمام عليه السلام ناظراً لمثل هذه التدقيقات الأُصوليّة ،

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٨٣ ، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٣ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٦ (المشيخة) .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٧ : ١١٣ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٨٠ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٩ .

بل نظره للمعنى العرفيّ ؛ لأنّه يخاطب أُناساً عرفيّين ، فلو كان يقصد من كلمة (قبل) العنوان الإنتزاعيّ والقبليّة المذكورة في الوجه الثاني ، لعمد إلى إيضاحه وبيانه بصورة مناسبة .

ووفقاً لما تقدّم فإنّ المستفاد من صحيحة سليمان بن خالد اعتبار تحقّق ركوع المأموم عندما يكون الإمام راكعاً ، وعليه فإذا شكّ المأموم في إدراكه الإمام راكعاً ، فإنّه سوف يستصحب إدراكه راكعاً ، فيحكم بصحّة صلاته جماعة .

والعجب من المصنّف (وفّقه الله) أنّه يرفض كلا الوجهين ، لما فيهما من التدقيقات ، ثمّ يعود ليتمسّك بالوجه الأوّل منهما ، فإنّ ما ذكره بياناً لا يختلف عنه أبداً ، ذلك فإنّ كليهما منشأه الاستناد إلى أصالة بقاء الإمام راكعاً المستفاد من استصحاب حالته السابقة ، وهذا ما كان يرفضه المصنّف ، لكونه من التدقيق الزائد الذي لا يلحظه الإمام عليه السلام .

شرائط الإمام

قوله ١ : « **أمّا عدم جواز إمامة المرأة للرجال ، فهو من المسلّمات . ويكفي لإثباته أصالة** ... إلخ » .

من الشروط المعتبرة في إمام الجماعة أن يكون ذكراً إذا كان المأمومون أو بعضهم ذكوراً ، فلا تصحّ إمامة المرأة للرجال . وقد ذكر الشيخ رحمه الله في **الخلاف** أنّ هذا قول جميع الفقهاء[١] . وقال العلّامة رحمه الله في **التذكرة** أنّ شرطيّة الذكورة في الإمام حال كون المأمومين أو بعضهم رجالاً ، مختار علمائنا أجمع ، بل هو قول عامّة الفقهاء[٢] . وقد ذكر المصنّف أنّ عدم مشروعيّة إمامتها لهم من المسلّمات

---

(١) الخلاف : ١ : ٥٤٨ ، المسألة ٢٨٨ .

(٢) تذكرة الفقهاء : ٤ : ٢٨٥ ، المسألة ٥٦٦ .

الفقهيّة. ويدلّ على ذلك ـ بعد فقدان العموم أو الإطلاق الفوقيّ الذي يرجع إليه في مورد الشكّ ـ أصالة عدم مشروعيّة الاقتداء. وأمّا صحيحة زرارة والفضيل التي تقدّمت في أوّل البحث، فلا تصحّ أن تكون عامّاً أو مطلقاً فوقيّاً؛ لما سمعت أنّ مفادها العموم الأفراديّ، وليس العموم الأحواليّ.

نعم، قد يقال بالاستناد إلى إطلاق (صلِّ خلف من تثق بدينه)، الوارد في رواية أبي عليّ بن راشد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: «إنّ مواليك قد اختلفوا، فأُصلّي خلفهم جميعاً؟ فقال: **لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ**»[1]، فإنّ المستفاد منه مشروعيّة الاقتداء خلف كلّ من كان موضع وثاقة في الدين، من دون فرق بين كونه رجلاً أو امرأة، فتدلّ على المطلوب. والمناقشة السنديّة قد عرفت علاجها في ما تقدّم، من خلال نظريّة التعويض.

وهو ممنوع لعدم إحراز أنّه في مقام البيان من جميع الجهات ليكون دالّاً على عدم شرطيّة الرجولة في إمامة الرجل للرجال، بل أقصى ما يظهر منه الإشارة لملاحظة اعتبار التديّن فيه، لا مطلقاً.

كما يمكن الاستناد إلى النصوص التي تضمّنت السؤال عن إمامتها للنساء، دون السؤال عن إمامتها للرجال، ما يكشف عن أنّ عدم مشروعيّة إمامتها للرجال كانت من المسائل المسلّمة والمفروغ عنها عند المتشرّعة، فلم تحتج إلى سؤال واستفسار، فلاحظ ما تضمّنته موثّقة سماعة المذكورة في المتن[2].

ويمكن أن يؤيّد المنع من إمامتها للرجال، بأنّه يعتبر في بعض الصلوات وهي الصلوات الجهريّة أن يُسمع الإمامُ المأمومَ صوته، ومن المعلوم أنّه لن يرضى الشارع المقدّس أن يسمع الرجال صوت المرأة، إمّا تحريماً أو تنزيهاً، على الخلاف

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٣٣٦، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

الموجود بينهم في ذلك .

نعم ، اختلف الأعلام في مشروعيّة إمامتها لمثلها من النساء ، على قولين :

الأوّل : البناء على مشروعيّة إمامتها لمثلها من النساء ، على كراهية ، وهذا هو المشهور .

الثاني : التفصيل بين الفريضة والنافلة ، فلا يجوز لها إمامتهنّ في الفريضة ، ويجوز لها ذلك في النافلة ، وقد اختاره الجعفيّ ، وابن الجنيد ، والمرتضى[(١)] ، ومال إليه غير واحد من المتأخّرين ، بل ربّما نسب إلى الكلينيّ ، والصدوق »[(٢)] ؛ لأنّهما قد اقتصرا على ذكر الروايات التي تضمّنت التفصيل المذكور ، بناء على أنّهما يلتزمان بالإفتاء بكلّ ما تضمّنه كتاباهما .

والمتحصّل من القولين : اتّفاق الأعلام على مشروعيّة إمامتها لمثلها في النوافل ، وإنّما الخلاف بينهم في مشروعيّة ذلك في الفرائض .

والنصوص الموجودة في المقام على طوائف ثلاث :

الأُولى : ما تصلح أن تكون مستنداً للمشهور ، وهي التي تدلّ بإطلاقها على مشروعيّة إمامتها للنساء مطلقاً ، من دون فرق بين كون الصلاة فريضة أو نافلة ، ومن تلك النصوص موثّقة سماعة ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تؤمّ النساء ؟ فقال : لَا **بَأْس** »[(٣)] ، فإنّ نفي البأس فيها كاشف عن مشروعيّة الإمامة لها ،

---

(١) نقل عن الجعفيّ وابن الجنيد والمرتضى في مختلف الشيعة : ٣ : ٥٩ وذكرى الشيعة : ٤ : ٣٧٧.

(٢) انظر : الكافي : ٣ : ٣٧٦ ، الحديث ٢ . من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣٩٦ ، الحديث ١١٧٧ . الخلاف : ١ : ٥٦٢ ، مسألة ٣١٣ . السرائر : ١ : ٢٨١ . منتهى المطلب : ٦ : ١٩٤ . مختلف الشيعة : ٣ : ٥٩ و ٦٠ . ذكرى الشيعة : ٤ : ٣٧٥ ـ ٣٧٧ . روض الجنان : ٢ : ٣٥ . مصابيح الظلام : ٨ : ٢٧٨ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٣٦ ، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١١ .

ومقتضى الإطلاق فيها عدم الفرق بين الصلاة فريضة أو نافلة .

الثانية : ما يظهر منها المنع من إمامتها للنساء مطلقاً ، وعدم مشروعيّة ذلك ، ومن هذه النصوص ، صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قلت له : المرأة تؤمّ النساء؟ قال : **لَا ، إِلَّا عَلَى الْمَيِّتِ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَوْلىٰ مِنْهَا ، تَقُومُ وَسَطَهُنَّ مَعَهُنَّ فِي الصَّفِّ فَتُكَبِّرُ وَيُكَبِّرْنَ** »(١) .

الثالثة : ما يستفاد منها التفصيل بين صلاة الفريضة ، فلا يشرع فيها الاقتداء والإمامة لها للنساء ، وصلاة النافلة فلا إشكال في إمامتها للنساء فيها ، ومن النصوص صحيحة هشام بن سالم ، عن المرأة تؤمّ النساء؟ قال : **تَؤُمُّهُنَّ فِي النَّافِلَةِ ، فَأَمَّا فِي الْمَكْتُوبَةِ فَلَا ، وَلَا تَتَقَدَّمُهُنَّ ، وَلَكِنْ تَقُومُ وَسَطَهُنَّ** »(٢) .

وطريق الصدوق رحمه الله إلى هشام بن سالم ـ على ما في **المشيخة** ـ كالتالي : عن أبيه ، ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ، عن سعد بن عبدالله ، وعبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن يعقوب بن يزيد . والحسن بن ظريف ، وأيّوب بن نوح ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن سالم(٣) ، وهو طريق صحيح .

وقد ذكرت جموع في المقام نشير لاثنين منها ، ونحيل البحث عن ذلك بصورة مفصّلة إلى مستوى أعلى :

الأوّل : ما ذكره صاحب **الحدائق** رحمه الله ، من أنّ ما تضمّنته الطائفة الثالثة من التوصيف بالفريضة والنافلة ، ليس وصفاً لذات الصلاة ، وإنّما هو وصف للجماعة ؛ لأنّ الجماعة تكون واجبة في بعض الموارد ، كما في صلاة الجمعة ، وصلاة العيدين ، في زمن الحضور ، وتكون الجماعة مستحبّة في غير ذلك من الموارد

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٣٤ ، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٣٣ ، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٤ (المشيخة) .

ممّا يشرع فيه الإتيان بالصلاة جماعة ، كالفرائض الخمس ، وعليه يكون مقتضى الطائفة الثالثة ، أنّه لا تشرع الجماعة في الموارد التي تكون الجماعة فيها واجبة ، وتشرع في الموارد التي لا تكون واجبة ، بل مستحبّة . وعليه يكون الجمع بين الطائفتين الأُولى والثانية ، فيحمل ما دلّ على عدم المشروعيّة على الواجبة ، وما دلّ على المشروعيّة على المستحبّة[١] .

الثاني : أن تكون الطائفة الثالثة شاهد جمع بين الطائفتين الأُولى والثانية ، فيحمل الجواز الوارد في الطائفة الأُولى على النافلة ، ويحمل المنع في الطائفة الثانية على الفريضة .

قوله **٢** : « **وأمّا اعتبار العدالة ، فقد قيل أنّه من متفرّدات الإماميّة . استدلّ له تارة بموثّقة سماعة** . . . إلخ » .

من الشروط المعتبرة في إمام الجماعة أن يكون عادلاً ، واعتبار الشرط المذكور في إمام الجماعة ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف بين الأعلام ، بل هو من الواضحات التي لا تحتاج برهاناً ودليلاً ، وعن المحقّق الهمدانيّ ﷺ أنّه من ضروريّات الفقه[٢] ، بل قد قيل أنّ شرطيّتها فيه من متفرّدات الإماميّة ؛ لأنّ علماء الجمهور مختلفون في اعتبارها ، فإنّ الحنفيّة والشافعيّة قائلون بعدم اشتراط كون إمام الجماعة عادلاً ، وقال الحنابلة ـ وهو المشهور عند المالكيّة ـ بشرطيّة كون الإمام عادلاً في صلاة الجماعة . نعم ، الظاهر من الشيخ ﷺ في **الخلاف** أنّ الذي عليه علماء الجمهور قاطبة ـ من دون فرق بينهم ـ هو عدم شرطيّة العدالة في الإمام ، ولم يخالف في ذلك إلّا مالك ، فإنّه قال بمقالة الشيعة الإماميّة ، واعتبر في الإمام أن يكون عادلاً[٣] .

---

(١) الحدائق الناضرة : ١١ : ١٨٩ .

(٢) مصباح الفقيه : ١٦ : ٢٤٦ .

(٣) الخلاف : ١ : ٥٦٠ ، المسألة ٣١٠ .

ومع أنّ التسليم باعتبار شرطيّة العدالة في الإمام، حتّى عدّ ذلك من متفرّدات الطائفة المحقّة، إلّا أنه قد خلت النصوص من التعرّض لذلك، فلا تجد نصّاً صريحاً في اعتبارها في الإمام. نعم، قد تضمّنت النصوص التعبير بالفاجر، والفاسق، والغالي، وما شابه ذلك.

والاستدلال بهذه النصوص على المدّعى من خلال أنّ عدم صحّة الصلاة خلف هؤلاء تدلّ على صحّتها على المتّصف بضدّ هذه الصفات، فيثبت اعتبار العدالة في الإمام.

وكيفما كان، فقد ذكر المصنّف نصوصاً للاستدلال على شرطيّتها:

منها: موثّقة سماعة المذكورة في المتن[1]. ومن الواضح أنّه ليس المقصود بالإمام العدل المعصوم عليه السلام، وإلّا لتغيّر التعبير بالضمير من الغائب للمخاطب، فعوضاً أن يقول: «خرج» يقول: «خرجت». وعليه يكون المقصود من العادل في الموثّق مقابل الفاسق، فتكون الموثّقة تامّة الدلالة على المدّعى، لإفادتها شرطيّة كون الإمام عادلاً.

وأجاب عنها المصنّف بالتسليم بعدم كون المقصود بالعادل في الموثّق الإمام المعصوم، إلّا أنّ من المحتمل أن يكون المقصود منه الشيعيّ في مقابل المخالف، وهذا تعبير مستعمل عادة في النصوص، إمّا نصّاً أو متصيّداً من التعبير بالعدالة، الإيمان بالولاية. ومع وجود هذا الاحتمال في الموثّق سوف يكون مجملاً، لتردّده بين محتملين، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، بل إنّ الظهور متعيّن في المعنى الثاني، وهو الشيعيّ في مقابل المخالف، بقرينة ما تضمّنه ذيل الموثّق من جريان التقيّة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٤٠٥، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

ومنها: خبر عمر بن يزيد المذكور في المتن[١]، فقد دلّ على أنّ المانع من الاقتداء به حصول العقوق منه، وهذا يوجب ارتكاب الحرام الكاشف عن حصول الفسق عنده، وهو ينافي العدالة المعتبرة في إمام الجماعة، فتكون تامّة الدلالة.

ولا يخفى أنّ دلالتها على المدّعى تقوم على عدم ثبوت خصوصيّة للعقوق، فيتعدّى العرف منه إلى كلّ ما يوجب الفسق بارتكاب الحرام.

وقد سلّم المصنّف بتماميّة دلالة الخبر المذكور على مانعيّة العقوق من الإمامة، إلّا أنّه منع من التعدّي وإلغاء الخصوصيّة، فذكر أنّ من المحتمل أن يكون المنع من إمامة العاقّ، ليس لكونه فاسقاً، وإنّما لكونه عاقّاً لما في العقوق من خصوصيّة توجب ذلك لأنّه من أعظم الكبائر.

وما أفاده في غير محلّه، فإنّ العرف لا يرى خصوصيّة للعقوق، وذكره لكونه قد ورد في لسان السائل، ما يجعل التعدّي منه إلى غيره ممكناً.

وقد عبّر عنها المصنّف ـ تبعاً لبعض الأعاظم ﵀ ـ بالصحيحة، وهو غريب؛ لأنّ راويها ـ وهو عمر بن يزيد ـ مردّد بين اثنين، وهما: عمر بن يزيد بيّاع السابريّ، وبين ابن ذبيان الصيقل، والأوّل قد نصّ على وثاقته النجاشيّ والشيخ[٢]، دون الثاني، وإنّما يصحّ الاعتماد على هذه الرواية بناءً على أنّ الوارد في سندها هو الأوّل دون الثاني، وقد تقدّم الحديث مفصّلاً عن حال هكذا سند، فليراجع[٣].

ثمّ إنّ الرواية رواها الصدوق ﵀ بسنده عن عمر بن يزيد، وله ﵀ طرق ثلاثة في **المشيخة**:

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣١٣، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) رجال النجاشي: ٢٨٢، الرقم ٧٥١. رجال الطوسي: ٣٣٩، الرقم ٥٠٤٦.

(٣) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ: ١: ٣٣٠.

١ ـ عن أبيه ، ومحمّد بن يحيى العطّار ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمّد بن أبي عمير . وصفوان بن يحيى ، عنه .

٢ ـ عن أبيه ، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن عبد الحميد ، عن محمّد بن عمر بن يزيد ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه .

٣ ـ عن أبيه ، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن عبدالجبّار ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن محمّد بن عبّاس ، عنه[١] .

ومنها: رواية عمرو بن خالد المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المدّعى من خلال معرفة أنّ المقصود بالسنّة التي ضيّعها هي الختان ، وهو موجب للفسق مع تمكّنه منه ، فينتفي عنه وصف العدالة ، فيثبت المطلوب .

ويجري في دلالة الخبر المذكور على المدّعى عين ما تقدّم في سابقه ، من البناء على التعدّي منه إلى غيره ، لعدم الخصوصيّة فيه ؛ لأنّ العرف لا يرى خصوصيّة لترك الختان ، بل يرى أنّه مثال لارتكاب الحرام ، ومعصية الله ، الموجب لسلب صفة العدالة عنه .

وقد أجاب عنه المصنّف ، بأنّه لا توجد ملازمة بين منع الاقتداء بمن ضيع أعظم السنّة ، ليمنع ذلك من الاقتداء بكلّ من ضيّع السنّة .

وبعبارة اُخرى : إنّ من المحتمل جدّاً أن تكون هناك خصوصيّة لترك الختان ، لأنّه استوجب تضييع أعظم السنّة ، لذا منع من الاقتداء به ، ولا يلزم أن لا يقتدى بكلّ من ضيّع شيئاً من السنّة .

وقد عبّر عنها المصنّف (وفّقه الله) في طبعات الكتاب السابقة بالصحيحة ، وعبّر عنها في طبعته الأخيرة بالخبر .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٥ (المشيخة) .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٢٠ ، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

وقد تضمّن سند الخبر المذكور أشخاصاً لم ينصّ على وثاقتهم بالتوثيق الخاصّ ، وهم : أبو الجوزاء ، والحسين بن علوان الكلبيّ ، وعمرو بن خالد .

وتفصيل الحال في كلّ منهم ، أن يقال :

أمّا أبو الجوزاء ـ وهو منبه بن عبدالله التميميّ ـ ذكره النجاشيّ في كتابه مرّتين ، وقال عنه في الأُولى أنّه صحيح الحديث . وذكره في الكنى ، وقال : أبو الجوزاء التميميّ ، ذكر كتابه ، والطريق إليه[١] .

وقد وثّقه العلّامة ﵀ في الكنى ، وقال : أبو الجوزاء هو منبه بن عبدالله ، ثقة[٢] .

وقد ذكر أنّ منشأ توثيقه ﵀ هو تعبير النجاشيّ بأنّه صحيح الحديث ، وقد أشكل على ذلك بأنّ الصحّة عند القدماء أعمّ من الصحّة عند المتأخّرين ، وهذا يمنع من دلالة العبارة المذكورة على التوثيق .

إلّا أنّ بعض الأعاظم ﵀ حكم بصحّة ما عليه العلّامة ﵀ من البناء على وثاقته ؛ لأنّ المقصود من صحّة الحديث عبارة عن مطابقته للواقع ، والحكم بذلك يلازم الحكم بوثاقة ناقله لا محالة[٣] .

وأمّا الحسين بن علوان الكلبيّ ، وهو ممّن لم يرد فيه توثيق صريح واضح . نعم ، يمكن دعوى توثيقه استناداً لوجوه :

الأوّل : ما تبنّاه بعض الأعاظم ﵀ اعتماداً على ما ذكره النجاشيّ ﵀ في ترجمته ؛ إذ جاء فيها : « الحسين بن علوان الكلبي مولاهم ، كوفيّ ، عامّيّ ، وأخوه الحسن ، يكنّى أبا محمّد ، ثقة . رويا عن أبي عبدالله ﵇ » .

فقد استظهر أنّ قوله : « ثقة » راجعة إلى الحسين وليس إلى الحسن ، وجعل

---

(١) رجال النجاشي : ٤٢١ ، الرقم ١١٢٩ و : ٤٥٩ ، الرقم ١٢٥٢ .

(٢) خلاصة الأقوال : ٤٢٩ ، الرقم ٣٨ .

(٣) معجم رجال الحديث : ١٩ : ٣٥٢ و ٣٥٣ .

القرينة على استظهاره أنّ الحسين هو المترجم ، وبالتالي هو الذي يكون مقصوداً بالتوثيق ، ويكون قول النجاشيّ : « وأخوه الحسن يكنّى أبا محمّد » جملة معترضة[١] .

وما ذكره ﷺ وإن كان محتملاً ، إلّا أنّ في البين احتمالاً آخر لا يقلّ عنه مقبوليّة وقد ذكره بعض الأعلام ﷺ وهو أن يكون قوله : « ثقة » راجعاً إلى الحسن ، وليس راجعاً للحسين[٢] .

والإنصاف قرب الاحتمال الثاني ، وإن كان الاحتمال الأوّل له وجه أيضاً ، وما قد يذكر من موانع عن حسنه من أنّه كان ينبغي أن يذكر عبارة « ثقة » مباشرة بعد عبارة « عامّيّ » ، وقبل إقحام عبارة « وأخوه الحسن . . .إلخ » لا ربط لها ؛ إذ ذلك مربوط بمنهجيّة وأُسلوب كتابة المؤلّف . وبالجملة : الجزم بكون التوثيق راجع للحسن صعب جدّاً .

الثاني : الاستناد إلى ما جاء في كلام ابن عقدة ؛ إذ قال : « إنّ الحسن كان أوثق من أخيه الحسين وأحمد عند أصحابنا »[٣] ، لدلالة العبارة على وثاقة الحسين ، عمدة ما كان أنّ الحسن أوثق ، فيثبت المطلوب .

وما ذكر صحيح ، إلّا أنّ المشكلة تكمن في كون ابن عقدة من الزيديّة ، وبالتالي يكون مقصوده بأصحابنا هم الزيديّة ؛ لأنّ توثيقه عندها سوف يكون لدى الزيديّة ، وأين هذا ممّا نحن فيه ؟ إذ المطلوب كونه ثقة عند الجميع لا خصوص الزيديّة . نعم ، لو كان قول ابن عقدة : « عند أصحابنا » متعلّقاً بخصوص قوله : « أحمد » ،

---

(١) معجم رجال الحديث : ١٩ : ٣٧٦ .

(٢) قاموس الرجال : ٣ : ٢٨٥ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى) : ١٣ : ٨٣ . خلاصة الأقوال : ٣٣٨ ، الرقم ٦ . وسائل الشيعة : ٣٠ : ٣٥٤ .

يعني هو أحمد عند أصحابنا ، فيكون توثيقه عند الجميع ، وليس عند خصوص الزيديّة كان للقبول بوثاقته وجه ، إلّا أنّ الجزم بذلك صعب جدّاً .

الثالث : إنّه أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وقد أنهاهم شيخنا المفيد إلى أربعة آلاف رجل ، وصرّح في كتابه **الإرشاد** بوثاقتهم جميعاً ، وتبعه على ذلك شيخنا الحرّ العامليّ في كتابه **أمل الآمل** ، وكذا المحدّث النوريّ في **خاتمة المستدرك**[1] .

ولا يذهب عليك أنّ هذا الوجه يبتني على تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، صغراه أنّ الحسين من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام ، وكبراه وثاقة جميع أصحاب أبي عبدالله عليه السلام ، فيثبت أنّه ثقة .

وقد منع بعض الأعاظم رحمه الله كبراه ، فذكر غير مرّة أنّه تمّ إحصاء أصحاب أبي عبدالله عليه السلام ـ بما فيهم غير الموثّقين ـ فبلغ العدد ثلاثة آلاف تزيد شيئاً ، وهذا مانع من التصديق بمقالة الشيخ المفيد رحمه الله . على أنّ مجرّد الصحبة لا تستوجب الوثاقة ، وإن ادّعي ذلك في شأن جميع الصحابة .

الرابع : رواية الأجلّاء عنه ، فقد روى عنه سعد والصفّار ، ورواية الجليل عن شخص أمارة على وثاقته .

وقد ذكرنا في محلّه أنّه لم نجد وجهاً صناعيّاً يمكن الركون إليه في إثبات الكبرى ، وهو مانع من البناء على الصغرى .

الخامس : وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم** القمّيّ ، وقد شهد على بوثاقة جميع من وقع في أسناد تفسيره .

وقد تكرّر منّا غير مرّة عدم تماميّة الوجه المذكور ، فلا نعيد .

---

(١) الإرشاد : ٢ : ١٧٩ . أمل الآمل : ١ : ٨٢ . خاتمة المستدرك : ١ : ٨٧ و : ٤ : ٥٢ .

هذا، وقد يبنى على حسن الحسين اعتماداً على ما حكاه الوحيد عن جدّه المجلسيّ الأوّل في **روضة المتّقين**، من أنّ الظاهر من رواياته كونه إماميّاً[١]، وما دام لم يرد فيه ذمّ ولا تضعيف فيكون خبره من الحسان.

إلّا أنّ هذا يعارض بنصّ النجاشيّ على كونه عامّيّاً، وعندها سوف يعمد لما هو المرجّح، أو يتساقطان، وهذا بحث يطلب تفصيله من ترجمة الحجّ في البحوث الرجاليّة المفصّلة، ليس هنا مجال الحديث عنه.

والمتحصّل ممّا تقدّم: أنّه يصعب البناء على وثاقة الحسين بن علوان.

وأمّا عمرو بن خالد، فهو أبو خالد الواسطيّ، ذكره الشيخ والنجاشيّ رحمهما الله في **فهرستيهما** دون أن ينصّا في حاله بشيء من المدح أو الذمّ، وإنّما اقتصرا على الإشارة لكونه صاحب كتاب، وذكرا الطريق إلى كتابه[٢]. وذكره الشيخ رحمه الله في **رجاله** في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، وذكر أنّه بتريّ[٣].

وقد عدّه الكشّيّ من العامّة الذين لهم ميل ومحبّة شديدة[٤]. وقد وثّقه بعض الأعاظم رحمه الله بناء على شهادة ابن فضّال[٥].

ومنها: رواة سعد بن إسماعيل، عن أبيه، المذكورة في المتن[٦]. وتقريب دلالتها على المدّعى على أساس أنّ منعه عليه السلام من الصلاة خلف من يقارف الذنب، يكشف عن كون العدالة معتبرة فيه؛ لأنّ المفروض أنّ المقصود من العدالة هي

---

(١) تعليقة الوحيد المطبوعة في هامش منهج المقال: ٣٨٢. روضة المتّقين: ١٤: ٣٥٧.

(٢) رجال النجاشي: ٢٨٨، الرقم ٧٧١. الفهرست للطوسي: ٢٧٦، الرقم ٨٧٢.

(٣) رجال الطوسي: ١٤٢، الرقم ١٥٣٤.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٨٧، الرقم ٧٣٣.

(٥) معجم رجال الحديث: ١٤: ١٠٣.

(٦) وسائل الشيعة: ٨: ٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

الاستقامة على جادّة الشريعة بفعل الواجبات وترك المحرّمات ، وهذا لا يتحقّق مع كون الشخص مقارفاً للذنوب ، فلن ينطبق عليه أنّه فاعل للواجبات ، وتارك للمحرّمات .

وقد أجاب عنها المصنّف بضعفها سنداً ومنع دلالتها .

أمّا الدلالة ، فإنّ مقتضى اعتبار المقارفة للذنب تكرّر ذلك منه ، حتّى يصبح صاحب ملكة في ذلك ، وهذا لا يتحقّق بمقارفة الذنب مرّة واحدة أو مرّتين ، وعليه فلا يوجد ما يمنع من الصلاة خلف من فعل الذنب مرّة أو مرّتين ، مع أنّ هذا خلاف المعنى المذكور للعدالة ، من الاستقامة على جادّة الشريعة ، بفعل الواجبات وترك المحرّمات ، فإنّ المستفاد منه أنّها تنتفي ولو بفعل الذنب مرّة واحدة ، أو بترك الواجب مرّة واحدة .

وبالجملة : إنّ المانع من الصلاة خلفه ـ وفقاً لما تضمّنه النصّ ـ أن يكون مقارفاً للذنب ، وهذا لا ينطبق بفعل الذنب مرّة أو مرّتين ، بل لا بدّ من التكرار والاستمرار ، ليكون ذلك الوصف منطبقاً عليه .

وأمّا سنّداً ، فإنّ سندها قد اشتمل على سعد بن إسماعيل بن عيسى ، وعلى أبيه ، وكلاهما مهمل في الكتب الرجاليّة . نعم ، قد يوثّق سعد لأحد طريقين :

الأوّل : رواية الأجلّاء عنه ، فقد روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى ، ورواية الجليل عن شخص كاشفة عن وثاقته .

الثاني : كونه من المعاريف ؛ لأنه قد روى خمسة عشر مورداً ، ولم يذكر في المصادر الرجاليّة بقدح ولا ذمّ .

وقد عرفت غير مرّة عدم تماميّة الكبرى في الأمرين المذكورين ، ومنه تعرف حال الصغرى .

كما أنّ الأب يمكن توثيقه لأحد طريقين :

الأوّل: وجود طريق من الصدوق رحمه الله إليه.

الثاني: كونه من المعاريف.

وكلا الأمرين لا يصلح أن يكون مستنداً للبناء على الوثاقة.

كما أنّ الرواية مرويّة عن الشيخ رحمه الله بسنده عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ، وقد عرفت حال طرق الشيخ رحمه الله إليه، سواء في **المشيخة** أم في **الفهرست**.

ولمّا ناقش المصنّف في النصوص المستند إليها في إثبات شرطيّة العدالة في إمام الجماعة، ذكر أنّه لم يبق إلّا التمسّك للشرط المذكور بالإجماع، وهو لا يصلح أن يكون مستنداً في المقام، لاحتمال مدركيّته، فلا يكون في البين دليل على الشرطيّة.

لا يقال: إنّه يمكن التمسّك لاعتبار الشرطيّة، ولا أقلّ من عدم مشروعيّة الاقتداء بغير العادل، بأصالة عدم المشروعيّة.

فإنّه يقال: إنّه إنّما يعمد للرجوع للأصل العمليّ حال فقدان الدليل الاجتهاديّ، ولا يبعد توفّره في المقام، وهو السيرة المتشرّعيّة المنعقدة على أداء صلاة الجماعة، خصوصاً بملاحظة التأكيد الشديد على الحضور فيها، ومع كون المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة الناس، لا يوجد ما يدلّ على اعتبار ذلك في الإمام، فيكون ذلك مانعاً من الرجوع للأصل العمليّ.

ولمّا لم يقم دليل معتبر يمكن الاستناد إليه في إثبات الشرطيّة في إمام الجماعة بأن يكون عادلاً، ذكر المصنّف أنّ الفقيه يتنزّل للاحتياط الوجوبيّ حذراً من مخالفة المشهور.

وقد يتمسّك للاستدلال على شرطيّتها في الإمام بما رواه الصدوق رحمه الله في **عيون أخبار الرضا** بإسناده عن الفضل بن شاذان، أنّه عليه السلام قال في كتابه للمأمون:

« **وَلَا صَلَاةَ خَلْفَ الْفَاجِرِ** »[١]. ودلالته على المدّعى واضحة.

ومثله ما رواه الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليه السلام ـ في حديث شرائع الدين ـ: « **وَلَا صَلَاةَ خَلْفَ الْفَاجِرِ، وَلَا يُقْتَدٰى إِلَّا بِأَهْلِ الْوَلَايَةِ** »[٢].

ومعتبر أبي عليّ بن راشد، قال: « قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال: **لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ** »[٣]، فإنّ من الواضح أنّ الفاسق لا يوثق بدينه.

ويؤيّد هذه النصوص جملة من الروايات ضعيفة الأسناد والتي تصبّ في نفس المطلب، وهي وإن كانت متضمّنة لبعض العناوين الخاصّة، إلّا أنّه بعد كثرتها، لا يتصوّر أن يرى العرف خصوصيّة لها، وإنّما كانت عبارة عن مصاديق خارجيّة يسأل عنها الرواة، وهي عناوين مشيرة لمفهوم كلّيّ جامع لها، وهو اعتبار العدالة، فالجزم بعدم الدليل مع كثرة هذه النصوص، والتي لا يبعد البناء على تواترها معنى، من الصعوبة بمكان.

كما يمكن الاستدلال بالنصوص التي تضمّنت الصلاة خلف المخالف والقراءة خلفه، وهي توحي بعدم كونها صلاة جماعة، وإنّما صلاة متابعة، وذلك لفقده شرطيّة العدالة؛ لأنّ شرطيّة الإيمان لا يمكن أن تتوفّر عند من لا يكون عادلاً، للملازمة بينهما، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى.

قوله **٣**: « **وأمّا اعتبار صحّة القراءة، فهو متسالم عليه، ويمكن توجيهه**

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١٣١، الحديث ١. وسائل الشيعة: ٨: ٣١٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٣١٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢، وعبّرنا عنه بالمعتبر بناءً على ما تقدّم من إجراء نظريّة التعويض في سنده.

بأنّ القراءة ليست ساقطة ... إلخ » .

يشرط في الإمام أن يكون صحيح القراءة ، فلو لم يكن كذلك بأن كان لا يؤدّي الحروف بصورتها الصحيحة ، أو كان يحذف بعض الحروف مثلاً ، لم يصحّ الاقتداء به ، كما هو المشهور ، بل ادّعي عليه الإجماع ولم يخالف إلّا ابن حمزة فاعتبر ذلك مكروهاً [١] . نعم ، إنّما يعتبر هذا الشرط إذا كان الائتمام في الركعتين الأُوليين ، وكان المأموم صحيح القراءة .

وقد وجّه المصنّف اعتبار شرطيّة صحّة القراءة في الإمام ، بأنّ القراءة ليست ساقطة رأساً عن المأموم ، وإنّما الإمام وكيل عنه ، وضامن للقراءة ، ولا معنى لضمانه ووكالته إذا لم يأت بالقراءة صحيحة ، وقد دلّ على وكالة الإمام عن المأموم في القراءة صحيحة سليمان بن خالد المذكورة في المتن[٢] . كما يدلّ على ضمان الإمام لها ، موثّقة سماعة المذكورة في المتن[٣] .

على أنّه لو يقبل بالاستدلال بما تقدّم ، فإنّه يتمسّك بأصالة عدم المشروعيّة في الاقتداء حال كون الإمام لا يحسن القراءة ، ويساعد على الاستناد إليها إطلاق أدلّة القراءة ولزومها على كلّ مصلٍّ ، والقدر المتيقّن خروجه منها هو خصوص الجماعة التي يكون إمامها صحيح القراءة ، وليس مطلق الجماعة ، وإن لم يكن إمامها صحيح القراءة .

---

(١) الوسيلة : ١٠٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٥٧ ، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٨ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٣٥٤ ، الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٣ .

٤ - صلاة الجمعة

صلاة الجمعة

قوله ١ : **أمّا بالنسبة إلى أصل الحكم ، فمحلّ خلاف . والمشهور ثلاثة أقوال : الوجوب التعيينيّ** . . . إلخ » .

لا خلاف في وجوب الجمعة في عصر الحضور ، وإنّما وقع الخلاف بين الأعلام في وجوبها في عصر الغيبة المظلمة ، على أقوال :

الأوّل : البناء على عدم مشروعيّتها وبطلانها ، وهو المنسوب إلى السيد المرتضى وسلّار وابن إدريس ، وغيرهم[١] . بل عن بعض الأعاظم ﵀ نسبته إلى المشهور ، بل حكى دعواهم الإجماع عليه[٢] .

الثاني : الوجوب التعيينيّ على كلّ أحد متى توفّرت الشرائط من العدد ووجود إمام عادل خطيب ، وقد نسبه في **الحدائق** إلى عدّة من القدماء والمتأخّرين ، كالكلينيّ والصدوق والمفيد والحلبيّ والكراجكيّ والشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن ، والمجلسيّين ، وغيرهم[٣] .

وعبارات بعض من ذكروا ليست صريحة في ذلك . نعم ، لا تخلو عن ظهور .

الثالث : حرمتها تكليفاً مضافاً إلى عدم مشروعيّتها ، ويظهر هذا من عبارة الفاضل الهنديّ ﵀ في كتابه **كشف اللثام**[٤] .

الرابع : التخيير بين الإتيان بالظهر والجمعة ، وكفاية كلّ واحد منهما عن الآخر .

---

(١) رسائل الشريف المرتضى : ١ : ٢٧٢ . المراسم العلويّة : ٧٨ . السرائر : ١ : ٣٤٣ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان : ٢ : ٣٣٣ .

(٣) الحدائق الناضرة : ٩ : ٣٧٨ .

(٤) كشف اللثام : ٤ : ٢٠١ .

نعم، لو أُقيمت لزم الحضور فيها، وهذا يعني أنّ التخيير في خصوص الإقامة، لكنّه متى أُقيمت فقد وجب الحضور، وقد نسب إلى أبي الصلاح الحلبيّ[١]، وقد حكى في **الحدائق** عن المحدّث الكاشانيّ نقله القول بالتخيير، وأنّه في الإقامة عن البعض. وقد قيل أنّ المقصود به هو الشهيد ﵀ في **نكت الإرشاد**[٢].

الخامس: التخيير بين الصلاتين، وهو جارٍ في الإقامة وفي الحضور. وقد نسب لكلّ من قال بالتخيير من دون تفصيل.

السادس: ما اختاره المحقّق الثاني ﵀ من ثبوت التخيير للمجتهد، وليس لغيره[٣].

السابع: وجوب إقامتها على المجتهد، وحرمتها على غيره، وهو المحكيّ عن العلّامة الشيخ حسين العصفور ﵀[٤].

وقد اقتصر المصنّف على ذكر ثلاثة منها، وهي: الوجوب التعيينيّ، والوجوب التخييريّ، وظاهره التخيير في الإقامة والحضور، والحرمة وعدم المشروعيّة.

وقد استدلّ القائلون بوجوبها تعييناً في زمان الغيبة بأمرين:

الأوّل: الكتاب، وقد ذكر المصنّف قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[٥]. وقد قرّب القائلون دلالتها على وجوب الإقامة، من خلال قوله تعالى: ﴿**فَاسْعَوْا**﴾ على أساس أنّ الأمر بالسعي ظاهر في الفوريّة، ليكون مفاد الآية الشريفة هو وجوب السعي لإقامة صلاة الجمعة.

---

(١) الكافي في الفقه: ١٥١.

(٢) الحدائق الناضرة: ٩: ٣٨١، ٣٩٢. غاية المراد في شرح نكت الاعتقاد: ١: ١٦٣.

(٣) جامع المقاصد: ٢: ٣٧٥.

(٤) نقله عنه في جواهر الكلام: ١١: ١٩٢.

(٥) الجمعة ٦٢: ٩.

وقد منع المصنّف (وفّقه الله) ـ تبعاً لبعض الأعاظم ﵀ ـ دلالتها على وجوب الإقامة ، بل إنّ أقصى ما يستفاد منها لزوم الحضور حال إقامتها ، وليس فيها دلالة على وجوب الإقامة . نعم ، لا يعتبر في لزوم الحضور فيها حال إقامتها أن يكون مقيمها هو الإمام المعصوم ﵇ ، بل يكفي أن تكون الشروط المعتبرة في الوجوب متوفّرة ليلزم الحضور ، وليس من الشروط حضور الإمام المعصوم ﵇ . ويستفاد هذا المعنى من مفاد القضيّة الشرطيّة التي تضمّنتها وشرطها النداء وإقامة الصلاة ، وجزاؤها السعي إلى ذكر الله وهو الصلاة ، ليكون المستفاد من الآية ، أنّه متى أُقيمت صلاة الجمعة بشرائطها وجب الحضور فيها .

والإنصاف تماميّة ما ذكر إذا بني على أنّ المقصود من النداء في الآية هو إقامة صلاة الجمعة ، كما نصّ على ذلك بعض الأعاظم ﵀ ، أمّا لو بني على أنّ المقصود منه هو الأذان وليس اقامتها ، فسوف يختلف المدلول للآية الشريفة ؛ لأنّه سوف يكون مفادها أنّه إذا أذّن للصلاة في يوم الجمعة وجب عليكم السعي إليها . وهذا سوف يفيد وجوب الإقامة لأنّ الأذان إليها فرع وجوبها ، وإلّا لا معنى لأن يؤذّن لشيء ليس واجباً . ولعلّ المساعد على الاحتمال الثاني دون ما اختاره المصنّف تبعاً لبعض الأعاظم ﵀ ، أن يكون وجوب السعي لأداء صلاة الجمعة معلّقاً على حصول النداء لحضورها ، وهذا مخالف لما عليه الارتكاز المتشرّعيّ ؛ إذ لم يعهد من أحد منهم القول بأنّ وجوب الحضور معلّق على الدعوة إلى حضورها . ويساعد على ذلك أيضاً استعمال لفظة الأذان كناية عن دخول الوقت في لسان المتشرّعة .

وما ذكرناه في ظهور دلالة الآية الشريفة ، هو الظاهر من كلام الشيخ الطبرسيّ ﵀ في **المجمع** ، حيث قال ﵀ : « وفي هذه الآية دلالة على وجوب الجمعة ، وعلى تحريم جميع التصرّفات عند سماع أذان الجمعة »[1] .

---

(١) مجمع البيان : ١٠ : ٢٨٧ .

الثاني: النصوص، وهي عديدة، وقد أنهاها بعضهم إلى مائتي حديث، بل عن بعض الأعاظم ﵀ أنّه لا يبعد دعوى تواترها، بل لا شبهة في تواترها الإجماليّ للقطع بصدور بعضها عن المعصوم ﵇، وعدم مخالفة جميعها للواقع، وبهذا نستغني عن التكلّم على أسنادها بحيث لو تمّت دلالتها على المدّعى ولم يكن هناك ما يمنع من هذا الظهور، لم يكن أي مناص من الالتزام بوجوب صلاة الجمعة تعييناً[(١)].

وكيفما كان، فقد ذكر المصنف جملة من النصوص:

منها: صحيحة زرارة المذكورة في المتن[(٢)]. وهي دالّة على الوجوب، ولا اختصاص لها بزمان الحضور؛ لأنّ لفظة الناس التي وردت فيها شاملة للجميع إلى يوم القيامة بما في ذلك عصر الغيبة، ويساعد على عدم الاختصاص ما تضمّنته من استثناء لا يختصّ بزمان دون آخر، بل يجري أيضاً في عصر الغيبة.

وطريق الصدوق ﵀ إلى زرارة ـ على ما في **المشيخة** ـ كالتالي: عن أبيه، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد. والحسن بن ظريف، وعلي بن إسماعيل بن عيسى، كلّهم عن حريز بن عبدالله، عنه[(٣)].

وقد منع المصنّف ظهورها في الدلالة على وجوب الإقامة، بل هي ظاهرة في الأعمّ، من وجوب اقامتها، ووجوب الحضور عند النداء.

وهو خلاف الظاهر جدّاً، فإنّ التعبير الوارد فيها: «**فَرَضَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى النَّاسِ**»، ظاهر في الوجوب ابتداء، من دون تعليق على النداء. ويساعد على ذلك عدّها ضمن بقيّة الفرائض، فإنّ وجوب البقيّة ليس معلقاً على النداء، بل معلّق

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقى): ١١: ١٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٧: ٢٩٥، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٥ (المشيخة).

على دخول الوقت ، والجمعة كذلك ، فتفيد وجوب الإقامة .

ومنها: صحيحة زرارة الأُخرى المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على المدّعى من خلال قوله عليه السلام : « **وَالاجْتِمَاعُ إِلَيْهَا فَرِيضَةٌ** » ، فإنّه يفيد أنّ الاجتماع لصلاة الجمعة أمر واجب ابتداء .

وأجاب عنها المصنّف ، بمنع دلالتها على وجوب الإقامة ، بل هي ظاهرة في وجوب الحضور عند الانعقاد ، بقرينة التقييد للاجتماع بقوله : « **مَعَ الْإِمَامِ** » ، فإنّه يقضي بافتراض وجود إمام ومأمومين وجمعة منعقدة .

وقد يقال ، بأنّ الصحيحة قد تضمّنت موضوعين واجبين :

الأوّل : وهو أصل الوجوب ، وقد أُشير إليه بقوله عليه السلام : « **صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرِيضَةٌ** » .

الثاني : وجوب الحضور إليها عند إقامتها ، وهو المشار إليه بقوله : « **وَالاجْتِمَاعُ إِلَيْهَا فَرِيضَةٌ** » .

ومنها: صحيحة أبي بصير ومحمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢] . وهي مطلقة شاملة لمن تركها إقامة أو حضوراً ، خصوصاً مع ملاحظة أنّ هناك واجبين : واجب الإقامة ، وواجب الحضور .

وقد أجاب المصنّف بجوابين :

الأوّل : إنّ المقصود منها ترك الحضور ، وليس ترك الإقامة ، يعني أنّ صلاة الجمعة قائمة منعقدة ، لكنه لا يحضرها ، ولا دلالة فيه على لزوم إقامتها ابتداء .

الثاني : إنّه لا يستفاد من قوله عليه السلام : « **طَبَعَ اللهُ عَلَى قَلْبِهِ** » وجوب اقامتها .

ولا يخفى ما فيهما ، فإنّ الأوّل منهما لا يوجد ما يدلّ عليه ؛ ضرورة أنّ التعبير الصادر منه عليه السلام بقوله : « **مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ** » مطلق شامل لمن ترك إقامتها ، وترك

---

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٩٧ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٧ : ٢٩٨ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ١١ .

حضورها ، وهذا يوجب تماميّة دلالتها على المطلوب .

على أنّه لو منع من ثبوت الإطلاق ، وبني على الاقتصار على القدر المتيّقن ، كان مقتضى ذلك هو وجوب الإقامة ، وليس وجوب الحضور .

ومنه يتّضح عدم تماميّة الجواب الثاني أيضاً ، ذلك أنّ منشأ الطبع على قلبه يعود لما ارتكبه من معصية بتركه للجمعة ، وقد عرفت أنّ الترك في الصحيح مقصود به الأعمّ من الحضور والإقامة .

ومنها : صحيحة منصور المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على الوجوب التعيينيّ في زمن الغيبة واضحة ، لقوله عليه السلام : « **وَاجِبَةٌ عَلىٰ كُلِّ أَحَدٍ** » .

ومنع دلالتها المصنّف على ذلك ، واستظهر أنّ المستفاد منها وجوب الحضور حال إقامتها ، وليس وجوب إقامتها ابتداءً ، ومتى أُقيمت لا يعذر أحد من الحضور فيها . ويساعد على أنّ المقصود بها هو عدم المعذوريّة في الحضور ، وليس في الإقامة ، عدم تعرّضه لفرد سادس وهو من لا يتمكّن من إقامتها نتيجة عدم توفّر العدد ، وعدم التصدّي لإقامتها . فإنّه لو كان الموضوع هو وجوب الإقامة لذكره ؛ لأنّه لا يجب عليه إقامتها حال عدم توفّر الشروط ، والاقتصار على ذكر الخمسة فقط ؛ لأنّ موضوع الصحيح هو الحضور بعدما انعقدت .

وجوابه واضح ؛ ذلك أنّ الصحيحة متضمّنة بيان وجوبين ، وليس وجوباً واحداً ، الأوّل منهما ، هو وجوب إقامتها ، والمستفاد من قوله عليه السلام : « **وَاجِبَةٌ عَلىٰ كُلِّ أَحَدٍ** » أمّا الثاني ـ وجوب الحضور ـ وهذا يظهر من خلال ذكره عليه السلام للمعذورين من حضورها .

ومنها : موثقة الفضل بن عبد الملك المذكورة في المتن[2] . ودلالتها على وجوب الإقامة متى توفّرت الشروط المعتبرة في وجوب الإقامة ، ويظهر هذا

---

(١) وسائل الشيعة : ٧ : ٣٠٠ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ١٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ٧ : ٣٠٤ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٦ .

من قوله عليه السلام: «**فَإِنْ كَانَ لَهُمْ مَنْ يَخْطُبُ لَهُمْ جَمَّعُوا**».

ومنها: صحيحة زرارة المشار إليها في المتن: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟ قال: **تَجِبُ عَلىٰ سَبْعَةِ نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا جُمُعَةَ لِأَقَلَّ مِنْ خَمْسَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَدُهُمُ الْإِمَامُ، فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ، وَلَمْ يَخَافُوا، أَمَّهُمْ بَعْضُهُمْ وَخَطَبَهُمْ**»[1]. ودلالتها على المطلوب كسابقتها، فإنّ المستفاد منها أنّه متى توفّرت الشروط المعتبرة في وجوب الإقامة وجبت إقامتها.

وقد أجاب عنهما المصنّف، بأنّهما دالّتان على وجوب الحضور حال الإقامة، وليس فيهما دلالة على وجوب الاقامة ابتداء، والقرينة على ذلك هي نصوص الفرسخين، كصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[2]؛ لأنّه لو كانت واجبة ابتداء لكان يلزم من كان على بعد فرسخين أن يقيمها في بلده، لا أنّه يكون معذوراً من الحضور.

وهو مدفوع؛ لأنّ المسافة المذكورة حدّ للمتمكّن من الإتيان بالجمعة إقامة أو سعياً للجمعة المعقودة والمقامة، فيجب على من تمكّن من الحضور للجمعة في المسافة المحدّدة بالفرسخين إقامتها، ولا يلزم ذلك على من كان خارجاً عن هذه المسافة.

وممّا يدلّ على عدم وجوبها ابتداء بالوجوب التعيينيّ في زمان الغيبة المظلمة، أنّه لو كانت واجبة لشاع بسبب شدّة الابتلاء بذلك، مع أنّه لم يكن ذلك معهوداً بين أصحاب الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ويظهر هذا واضحاً من النصوص، كما في صحيحة زرارة التي ذكرت في المتن[3]. ودلالتها على وجوب إقامة الجمعة ابتداء صريحة

---

(١) وسائل الشيعة: ٧: ٣٠٤، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٧: ٣٠٩، الباب ٤ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٧: ٣٠٩، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١.

جدّاً، عمدة ما كان لقد عمد عليه السلام لدفع وهم حصل عند زرارة، أنّه يشترط في إقامتها أن تكون بإمامة الإمام المعصوم عليه السلام.

وبالجملة: إنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**إِنَّمَا عَنَيْتُ عِنْدَكُمْ**» الانصراف إلى أنّ المقصود من ذلك إقامة صلاة الجمعة عند الشيعة.

ولو منع من الانصراف المذكور فلا ريب في أنّ الصحيح مطلق، وهو يفيد إقامة الجمعة مع الشرائط المعتبرة في وجوب إقامتها ابتداء، بل يمكن البناء على إطلاقها لتشمل الحضور في الجمعة، سواء كان مقيمها الإمام العادل، أم كانت مقامة من قِبل المخالف تقيّة.

وموثّقة[1] عبدالملك المذكورة في المتن[2]. ودلالتها على وجوب الجمعة ابتداء بإقامتها جليّة واضحة، وأنّ المقيم إليها هم الشيعة. ما يجعلها على خلاف مراد المصنّف ومقصوده. نعم، قد يناقش من ناحيتين:

الأُولى: أنّه لم يثبت أنّ عبدالملك بن أعين حين صدور هذا الحديث منه عليه السلام كان من أهل المعرفة والإيمان.

الثانية: إنّه لم يحرز أنّ جملة: «يَعْنِي صَلَاةَ الْجُمُعَةِ» من قوله عليه السلام، فإنّ من المحتمل أنّها تفسير من الراوي.

ويدفع الأوّل: ما ذكر في ترجمته، من كونه كان على طريق الخير والولاية، ففي موثّق زرارة، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام بعد موت عبد الملك بن أعين: **اللّٰهُمَّ إِنَّ أَبَا الضُّرَيْسِ كُنَّا عِنْدَهُ خِيَرَتَكَ مِنْ خَلْقِكَ، فَصَيِّرْهُ فِي ثَقَلِ مُحَمَّدٍ** صلى الله عليه وآله **يَوْمَ الْقِيَامَةِ**، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: **أَ مَا رَأَيْتَهُ ـ يَعْنِي فِي النَّوْمِ ـ فَتَذَكَّرْتُ فَقُلْتُ: لَا، فَقَالَ: سُبْحَانَ**

---

(١) عبّر عنها في بعض طبعات الكتاب بالصحيحة، وهو على خلاف الصناعة، فإنّ سندها مشتمل على عبدالله بن بكير.

(٢) وسائل الشيعة: ٧: ٣١٠، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

اللهِ! مِثْلُ أَبِي الضُّرَيْسِ لَمْ يَأْتِ بَعْدُ »[١]. وهو صريح الدلالة في كونه عارفاً بطريق الحقّ، ومتّبعاً لأهله عليهم السلام.

إن قلت: إنّ أقصى ما يستفاد منه أنّه مات على طريق الحقّ والمعرفة، لا أنّه يثبت أنّه كان حين روايته للنصّ محلّ البحث عارفاً بذلك.

قلت: إنّ هذا لا ينسجم ولسان النصّ، فإنّ حديثه عليه السلام معه واضح جدّاً في كونه يتحدّث مع شخص ممّن عرف هذا الحقّ، وأنّه يرى له كلمة عليه، لا أنّه ليس كذلك.

وأمّا الثاني، فإنّه لا يضرّ كون العبارة ليست للإمام عليه السلام، بعد معرفة أنّ الفريضة المضيّعة هي صلاة الجمعة؛ إذ لا يتصوّر أنّه عليه السلام يقصد فريضة أُخرى. ويساعد على ذلك سؤال عبدالملك بقوله: «**كَيْفَ أَصْنَعُ؟**»، فإنّه لا يتوهّم أن يسأل عن كيفيّة واحدة من الفرائض اليوميّة، فإنّ ذلك لا يتوهّم في مثله، كما أنّ قوله عليه السلام: «**صَلُّوا جَمَاعَةً**» واضحة في أنّ المقصود بها الفريضة التي تحيّر عبدالملك في معرفة كيفيّتها، وهي صلاة الجمعة.

وبالجملة: فإنّ دلالة الموثّق في على وجوبها بالوجوب العينيّ ابتداء واضحة جدّاً، بل كونها موجودة في أوساط الشيعة، أو أنّهم كانوا يحضرون جمعة المخالفين تقيّة.

بقي أنّ يشار إلى أنّ للشيخ رحمه الله طرقاً ثلاثة إلى محمّد بن عليّ بن محبوب:

الأوّل: عن الحسين بن عبيدالله، وابن أبي جيد، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن محمّد بن عليّ بن محبوب.

الثاني: عن جماعة، عن أبي المفضّل، عن ابن بطّة، عن محمّد بن عليّ بن محبوب.

---

(١) تنقيح المقال: ٢: ٢٢٨.

الثالث : عن جماعة عن محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن أبيه . ومحمّد بن الحسن ، عن أحمد بن إدريس ، عن محمّد بن عليّ بن محبوب[١] .

والعمدة على ثالثها ، فإنّ الأوّل ضعيف بوجود أحمد بن محمّد بن يحيى ، والثاني بأبي المفضّل ، وهو أحد مشايخ النجاشيّ فإنّ فيه كلاماً ذكره النجاشيّ ، وغيره[٢] .

ثمّ إنّ المصنّف لمّا ناقش في أدلّة الوجوب التعيينيّ ابتداء ، وأنّه لم ينهض عنده دليل على ذلك ، بنى على عدم وجوب إقامة صلاة الجمعة حدوثاً ، لكنّه لو أُقيمت لزم الحضور فيها .

أدلّة عدم المشروعيّة :

وقد ذكر في **الحدائق**[٣] أدلّة القائلين بعدم المشروعيّة :

أحدها : ما نسب إلى ابن إدريس ، من الاستناد إلى استصحاب وجوب الظهر عند الشكّ في وجوبها ووجوب الجمعة يوم الجمعة ؛ ذلك أنّه يعلم يقيناً بأنّ صلاة الظهر واجبة في يوم الخميس مثلاً ، ويشكّ في وجوبها في يوم الجمعة ، فتكون أركان الاستصحاب متوفّرة ، وبالتالي يحكم بوجوب الظهر دون الجمعة ؛ لأنّ هناك يقيناً بوجوب الظهر ، وشكّ في وجوب الجمعة ، ولا ينقض اليقين إلّا بيقين مثله ، لما جاء في النصّ الصحيح عن زرارة المذكور في المتن[٤] .

وأجاب عنه المصنّف بعدم توفّر أركان الاستصحاب لصلاة الظهر يوم الجمعة ،

---

(١) الفهرست للطوسي : ٢٢٢ ، الرقم ٦٢٣ .

(٢) رجال النجاشي : ٣٩٦ ، الرقم ١٠٥٩ . رجال الطوسي : ٤٤٧ ، الرقم ٦٣٦٠ . رجال ابن الغضائري : ٩٨ ، الرقم ١٤٩ . خلاصة الأقوال : ٤٠٣ ، الرقم ٥٣ .

(٣) الحدائق الناضرة : ٩ : ٤٣٦ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٧٩ ، ٤٨٢ ، الباب ٤١ و ٤٢ من أبواب النجاسات .

لعدم وجود يقين سابق بها ؛ لأنّ اليقين الموجود هو وجوبها يوم الخميس مثلاً ، وليس وجوبها يوم الجمعة ، كيما يدّعى وجود وحدة قضيّة متيقّنة وقضيّة مشكوكة .

وبالجملة : إنّ وجوب الظهر يوم الجمعة مشكوك ، كوجوب الجمعة أيضاً ، فلا مجرى للاستصحاب حينئذٍ .

وقد ذكر المصنّف (زيد في توفيقه) بطلان تفسير ابن إدريس رحمه الله للرواية ؛ لأنّه تمسّك بالأصل المثبت ؛ لأنّ نفيه لوجوب صلاة الجمعة مبنيّ على ثبوت وجوب الظهر في يوم الجمعة ، وهذا يعني أنّه يستدلّ باللازم ؛ لأنّ لازم كون الظهر يوم الجمعة واجبة أن لا تكون صلاة الجمعة مشروعة أساساً ؛ لأنّ الواجب في اليوم هو خمس صلوات ، والبناء على وجوب صلاة الظهر ، ووجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة ، يجعل المطلوب من المكلّف صلوات ستّ ، وليس خمساً .

وبالجملة : إنّ اثبات وجوب الظهر يقتضي باللازم نفي وجوب صلاة الجمعة ، وهذا نفي للوجوب من خلال لازم اليقين ، وهو أصل مثبت . والمقرّر في محلّه عدم تكفّل الصحيحة بإثبات لازم اليقين السابق ، وهي نفي وجوب صلاة الجمعة .

ثانيها : من الشروط المعتبرة في صلاة الجمعة أن يكون مقيمها هو الإمام المعصوم عليه السلام ، أو ممّن نصبه بالنصب الخاصّ ، ولمّا كان الزمان زمان الغيبة المظلمة التي ينتفي فيها ظهور الإمام المعصوم عليه السلام لكلّ أحد ، ولا يوجد منصوب من قِبله بالنصب الخاصّ ، كان ذلك مانعاً من مشروعيّتها .

وأجاب عنه المصنّف بعدم ثبوت اعتبار الشرط المذكور ، بل لو كان معتبراً لتضمّنت النصوص الإشارة إليه ، وخلوّها كاشف عن عدم اعتباره .

ثالثها : دعاء يوم الجمعة الوارد عن الإمام زين العابدين عليه السلام في **الصحيفة السجّاديّة** ، وقد ذكره المصنف في المتن[1] .

---

(١) الصحيفة السجّاديّة : الدعاء رقم (٤٨) .

وقد أجاب عنه المصنّف بالتسليم بكون المعصوم عليه السلام في حال الحضور هو الأحقّ بمجموعة من المناصب، لا يتقدّم فيها أحد سواه، كالقضاء والولاية وإقامة الجمعة. إنّما الكلام في زمان غيبته، فهل يمكن إقامتها أو لا يمكن، ليس في الدعاء المذكور ما يشير إلى المنع من إقامتها في زمان الغيبة.

قوله **٢**: «**وأمّا أنّها ركعتان كالصبح، فهو مضافاً إلى كونه من المسلّمات ـ يستفاد من موثّق** ... إلخ».

من المسلّمات عند الأعلام أنّ كيفيّة صلاة الجمعة مثل صلاة الصبح ركعتان، لقيام الخطبتين مقام الركعتين الباقية، ويدلّ على ذلك مضافاً للتسالم المذكور، موثّقة سماعة المذكورة في المتن[١].

وطريق الصدوق رحمه الله إلى سماعة ـ كما في **المشيخة** ـ كالتالي:

عن أبيه رضي الله عنه، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى العامريّ، عن سماعة بن مهران[٢]. وهو طريق موثّق لوجود عثمان بن عيسى.

قوله **٣**: «**وأمّا أنّه تتقدّمها خطبتان يقرأ فيهما ما ذكر، فلموثّق سماعة الآخر، عن أبي عبدالله** عليه السلام ... إلخ».

من شروط الواجب في صلاة الجمعة وجود الخطبتين فيها، يفصل الإمام بينهما بجلسة خفيفة، وللخطبتين أحكام خاصّة، بعضها شروط، وبعضها آداب، وبعضها أجزاء. وسوف نقصر الحديث على ذكر الأجزاء، وهو ما أشار إليه المصنّف (وفّقه الله)، ويطلب التفصيل أكثر من المطوّلات.

ونقصد بالأجزاء ما يلزم أن تتضمّنه الخطبتان وتشتمل عليه، سواء كان

---

(١) وسائل الشيعة: ٧: ٣١٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٦ (المشيخة).

ذلك مطلوباً في كليهما ، أم كان مطلوباً في إحداهما .

ونبدأ بذكر ما هو معتبر في كلتيهما ، وهي أُمور :

أوّلها : النيّة ، بأن يأتي بالخطبة متقرّباً بها لله سبحانه وتعالى وبغرض امتثال أمره عزّ وجلّ .

ثانيها : الحمد لله سبحانه وتعالى ، والثناء عليه عزّ وجلّ[1] ، ويكون ذلك بذكر أسمائه وصفاته سبحانه وتعالى .

ثالثها : الصلاة على النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، وآله الطيّبين الطاهرين عليهم السلام .

رابعها : الوعظ والإرشاد ، وذلك من خلال الأمر بالتقوى والوصيّة بها .

خامسها : الدعاء مطلقاً للمؤمنين والمؤمنات .

وأمّا ما يكون معتبراً بنحو الجزئيّة في إحداهما دون الأُخرى ، فهو أُمور أيضاً :

منها : قراءة سورة صغيرة في الخطبة الأُولى .

ومنها : تسمية الأئمّة المعصومين عليهم السلام في الخطبة الثانية .

وكيفما كان ، فإنّ جملة من الأجزاء المذكورة يمكن استفادتها من موثّقة سماعة المذكورة في المتن[2] .

ولم يتعرّض المصنّف (وفّقه الله) إلى أنّ وجوب الخطبتين في الصلاة واجب شرطيّ ، فتكون واجبتين في الواجب ، لا أنّهما جزءان منه ، فتكونان خارجتين عن الصلاة . وتكونان نظير لبس ثوبي الإحرام في الإحرام ، كما هو المعروف بين الأعلام ، أم أنّهما واجب ضمنيّ ، فتكونا جزءاً من الصلاة ، بحيث يكون الواجب مركّب من الخطبتين والصلاة ، أم هما واجب غيريّ مقدّميّ ، فينحصر

---

(١) الظاهر من كلمات أهل اللغة عدم وجود فرق بين الحمد والثناء .

(٢) وسائل الشيعة : ٧ : ٣٤٢ ، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٢ .

الواجب في خصوص الركعتين ، وتخرج الخطبتان عن الواجب ، لكنّهما مقدّمة له .

ويحتاج الجزم بواحد من المحتملات الثلاثة المتقدّمة إلى ملاحظة النصوص ، لوجود طائفتين ، يظهر من إحداهما عدم جزئيّة الخطبتين من صلاة الجمعة ، والأُخرى يستفاد منها الجزئيّة ، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

فهرس المصادر

١ ـ **الاحتجاج**: أبو منصور، أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (ق ٦هـ): دار النعمان ـ النجف الأشرف / ١٣٨٦هـ.

٢ ـ **أحكام الخلل في الصلاة**: الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ): لجنة تراث الشيخ الأنصاري ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

٣ ـ **الإرشاد**: الشيخ المفيد، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ): مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

٤ ـ **إرشاد الأذهان**: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

٥ ـ **الاستبصار**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة / ١٣٦٣هـ.

٦ ـ **إشارة السبق**: أبو الحسن، عليّ بن الحسن بن أبي المجد الحلبيّ (ق ٦هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٧ ـ **أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق** (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوريّ): محمّد عليّ صالح المعلّم: قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٦هـ.

٨ ـ **الاقتصاد**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): مكتبة جامع چهل ستون ـ أصفهان / ١٤٠٠هـ.

٩ ـ **الأمالي**: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ): مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١٠ ـ **الأمالي**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

١١ ـ **أمل الآمل**: محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (١١٠٤هـ) : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف .

١٢ ـ **الانتصار**: الشريف المرتضى ، عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٣٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

١٣ ـ **بحار الأنوار**: العلّامة المجلسيّ ، محمّد باقر بن محمّد تقيّ (١١١١هـ) : مؤسّسة الوفاء ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

١٤ ـ **بحوث في شرح العروة الوثقى**: السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر (١٤٠٢هـ) : مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف ، الطبعة الأُولى / ١٣٩١هـ.

١٥ ـ **بحوث في شرح مناسك الحجّ** (تقرير أبحاث السيّد محمّد رضا السيستانيّ) : أمجد رياض ونزار يوسف: دار المؤرّخ العربيّ ـ بيروت / ١٤٣٧هـ.

١٦ ـ **بحوث في الفقه**: الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ (١٣٦١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

١٧ ـ **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**: الشيخ حسين عليّ المنتظريّ (١٣٨٧ ش) : مكتب الشيخ المنتظريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٦هـ.

١٨ ـ **بصائر الدرجات**: محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (٢٩٠هـ) : منشورات الأعلمي ـ طهران / ١٤٠٤هـ.

١٩ ـ **بيان الفقه**: السيّد صادق الحسينيّ الشيرازيّ ـ قم المقدّسة .

٢٠ ـ **تحرير الأحكام**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٠هـ.

٢١ ـ **تحف العقول**: أبو محمّد ، الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني (ق ٤هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ.

٢٢ ـ **تعليقة على منهج المقال**: الوحيد البهبهانيّ، محمّد باقر بن محمّد أكمل (١٢٠٥هـ).

٢٣ ـ **تفسير التبيان**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

٢٤ ـ **تفسير فرات**: فرات بن إبراهيم الكوفيّ (٣٥٢هـ): وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ ـ طهران، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

٢٥ ـ **تفسير القرطبيّ (الجامع لأحكام القرآن)**: القرطبيّ، محمّد بن أحمد الأنصاريّ (٦٧١هـ): دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت / ١٤٠٥هـ.

٢٦ ـ **تفسير القمّيّ**: أبو الحسن، عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي (ق ٤هـ): دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم المقدّسة، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ.

٢٧ ـ **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**: الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانيّ (١٤٢٨هـ): مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٢٣هـ.

٢٨ ـ **تكملة الرجال**: الشيخ عبدالنبيّ الكاظميّ (١٢٥٦هـ): أنوار الهدى ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٢٥هـ.

٢٩ ـ **تنقيح مباني العروة** (كتاب الاجتهاد والتقليد والطهارة): الميرزا جواد التبريزيّ (١٤٢٧هـ): دار الصدّيقة الشهيدة عليها السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤٢٩هـ.

٣٠ ـ **تنقيح المقال**: الشيخ عبدالله المامقانيّ (١٣٥١هـ): المطبعة المرتضويّة ـ النجف الأشرف / ١٣٥٢هـ.

٣١ ـ **تهذيب الأحكام**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ.

٣٢ ـ **التوحيد**: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (٣٨١هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الثامنة / ١٤٢٣هـ

٣٣ ـ **جامع أحاديث الشيعة** : السيّد حسين البروجرديّ (١٣٨٣هـ): المطبعة العلميّة ـ قم المقدّسة / ١٣٩٩هـ.

٣٤ ـ **جامع الرواة** : محمّد بن عليّ الأردبيليّ الغرويّ الحائريّ (١١٠١هـ) : مكتبة المحمّدي ـ قم المقدّسة .

٣٥ ـ **الجامع للشرائع** : يحيى بن سعيد الحلّيّ (٦٩٠هـ) : مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٣٦ ـ **جامع المدارك** : السيّد أحمد الخوانساري (١٤٠٥هـ) : مكتبة الصدوق ـ طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٥٥ ش .

٣٧ ـ **جامع المقاصد** : المحقّق الثاني ، عليّ بن الحسين الكركيّ (٩٤٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

٣٨ ـ **جواهر الكلام** : الشيخ محمّد حسن بن الشيخ باقر بن عبدالرحيم (١٢٦٦هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٦٥هـ. ش .

٣٩ ـ **الحبل المتين** : الشيخ البهائيّ ، محمّد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثيّ العامليّ (١٠٣١هـ) : مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد المقدّسة ، الطبعة الأُولى /١٤٢٤هـ.

٤٠ ـ **الحدائق الناضرة** : الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازيّ البحرانيّ (١١٨٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة .

٤١ ـ **خاتمة المستدرك** : الميرزا الشيخ حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٤٢ ـ **الخصال** : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (٣٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٣هـ.

٤٣ ـ **خلاصة الأقوال** : العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٤٤ ـ **الخلاف** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة

النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤٢٧هـ.

٤٥ ـ **الدروس الشرعيّة** : الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّيّ العامليّ (٧٨٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٤٦ ـ **ذخيرة المعاد** : ملّا محمّد باقر السبزواريّ (١٠٩٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة .

٤٧ ـ **ذكرى الشيعة** : الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّيّ العامليّ (٧٨٦هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٤٨ ـ **رجال ابن داود** : تقي الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّيّ (٧٠٧هـ) : المطبعة الحيدريّة ـ النجف الأشرف / ١٣٩٢هـ.

٤٩ ـ **رجال ابن الغضائريّ** : أحمد بن الحسين بن عبيدالله الواسطيّ (ق ٥هـ) : دار الحديث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٥٠ ـ **رجال البرقي** : أحمد بن محمّد خالد البرقيّ (٢٧٤هـ) : جامعة طهران .

٥١ ـ **رجال الطوسيّ** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٥٢ ـ **رجال الكشّيّ = اختيار معرفة الرجال** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٥٣ ـ **رجال النجاشيّ** : أبو العبّاس ، أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشيّ (٤٥٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٦هـ.

٥٤ ـ **رسائل الشريف المرتضى** : أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٢٦هـ) : دار القرآن الكريم ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٥٥ ـ **الرسائل العشر** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة .

٥٦ ـ **رسائل فقهيّة** : الشيخ مرتضى الأنصاريّ (١٢٨١هـ) : المؤتمر العالميّ للذكرى

المئويّة الثانية لميلاد الشيخ الأنصاريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٥٧ ـ **رسائل فقهيّة** : الشيخ محمّد حسن الجواهريّ (١٢٦٦هـ) ـ مخطوط .

٥٨ ـ **الرعاية في علم الدراية** : الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ) : مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.

٥٩ ـ **الرواشح السماويّة** : الميرداماد ، محمّد باقر الحسينيّ الاسترابياديّ (١٠٤١هـ) : دار الحديث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٦٠ ـ **روض الجنان** : الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ) : مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٦١ ـ **الروضة البهيّة** (شرح اللمعة الدمشقيّة) : الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ العامليّ (٩٦٥هـ) : مكتبة الداوريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٣٨٦هـ.

٦٢ ـ **روضة المتّقين** : محمّد تقي المجلسيّ (ق ١١هـ) : مؤسّسة كوشانپور ـ قم المقدّسة / ١٣٩٨هـ.

٦٣ ـ **رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين** عليه السلام : السيّد علي خان الحسينيّ المدنيّ الشيرازي (١١٢٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٥هـ.

٦٤ ـ **رياض المسائل** : السيّد عليّ الطباطبائيّ (١٢٣١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٦٥ ـ **السرائر** : أبو جعفر ، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّيّ (٥٩٨هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

٦٦ ـ **سماء المقال في علم الرجال** : أبو الهدى الكلباسي (١٣٥٦هـ) : مؤسّسة وليّ العصر عجّل الله تعالى فرجه الشريف للدراسات الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٦٧ ـ **سند العروة الوثقى (صلاة المسافر)** : الشيخ محمّد السند : مكتبة الداوريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

٦٨ ـ **شرائع الإسلام**: المحقّق الحلّيّ ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ) : انتشارات استقلال ـ طهران ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٦٩ ـ **شرح شافية ابن الحاجب**: رضي الدين محمّد بن الحسن الاستراباديّ (٦٨٦هـ) : دار الكتب العلميّة ـ بيروت / ١٣٩٥هـ.

٧٠ ـ **الشرح الكبير**: ابن قدامة المقدسيّ (٦٨٢هـ) : دار الكتاب العربيّ ـ بيروت .

القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (٤٨١هـ) : انتشارات أُسوة ـ قم المقدّسة / ١٤٣٠هـ.

٧١ ـ **صحيح البخاري**: محمّد بن إسماعيل البخاريّ (٢٥٦هـ) : دار الفكر ـ بيروت .

إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (٣٩٣هـ) : دار العلم للملايين ـ بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٧٢ ـ **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجّاج النيسابوريّ (٢٦١هـ) : دار الفكر ـ بيروت .

٧٣ ـ **الصحيفة السجّاديّة** (أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام) (٩٤هـ) : مؤسّسة الإمام المهديّ عجّل الله فرجه الشريف ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٧٤ ـ **صراط النجاة**: الشيخ الميرزا جواد التبريزيّ (١٣٢٧هـ) : دفتر انتشارات برگزيده ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٦هـ.

٧٥ ـ **عدّة الأُصول**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : تحقيق الشيخ محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ / ١٤١٧هـ.

٧٦ ـ **العروة الوثقى**: السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ (١٣٣٧هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٧٧ ـ **علل الشرائع**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : المكتبة الحيدريّة ـ النجف الأشرف / ١٣٨٥هـ.

٧٨ ـ **عوالي اللئالي**: ابن جمهور ، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائيّ (٨٨٠هـ) : مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٣هـ.

٧٩ـ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام : الشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى ابن بابويه القمّي (٣٨١هـ) : مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٤هـ.

٨٠ـ **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد** : الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي العامليّ (٧٨٦هـ) : مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٨١ ـ **الفقه** : السيّد محمّد الحسينيّ الشيرازيّ (١٤٢٢هـ) : دار العلوم ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.

٨٢ ـ **فقه الشيعة في شرح وسائل الشيعة** : السيّد محمّد علي الموحّد الأبطحيّ : منشورات مكتبة السيّد محمّد علي الموحّد الأبطحيّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٢٤هـ.

٨٣ـ **فقه الصادق** : السيّد محمّد صادق الحسينيّ الروحانيّ : مؤسّسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٢هـ.

٨٤ ـ **الفقه المنسوب للإمام الرضا** عليه السلام : عليّ بن بابويه (٣٢٩هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٦هـ.

٨٥ـ **فلاح السائل** : رضيّ الدين ، أبو القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن طاووس (٦٦٤هـ).

٨٦ ـ **الفهرست** : ابن النديم ، أبو الفرج محمّد بن أبي يعقوب إسحاق الورّاق (٤٣٨هـ).

٨٧ ـ **الفهرست** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة نشر الفقاهة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٨٨ـ **الفوائد الرجاليّة** : الشيخ مهدي الكجوريّ الشيرازي (١٢٩٣هـ) : دار الحديث ـ قم المقدّسة ، الطبعة العاشرة / ١٤٢٤هـ.

٨٩ ـ **قاعدة لا ضرر ولا ضرار** : السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ : مكتب السيّد السيستانيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٩٠ ـ **قاموس الرجال** : الشيخ محمّد تقي التستريّ (١٤١٥هـ) : مؤسّسة النشر

الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٩١ ـ **القاموس المحيط** : مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآباديّ (٨١٧هـ) .

٩٢ ـ **قبسات في علم الرجال** (أبحاث السيّد محمّد رضا السيستانيّ) : جمع وتنظيم : السيّد محمّد البكّاء ، دار المؤرّخ العربيّ ـ بيروت / ١٤٣٧هـ.

٩٣ ـ **قرب الإسناد** : أبو العبّاس ، عبدالله بن جعفر الحميريّ (ق ٣هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

٩٤ ـ **القول التامّ في صلاة المأموم والإمام** : الشيخ لطف الله الصافي الگلپايگانيّ : وحدة النشر العالميّة التابعة لمكتب الشيخ الصافي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٣٥هـ.

٩٥ ـ **الكافي** : محمّد بن يعقوب الكلينيّ (٣٢٩هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الثالثة / ١٣٨٨هـ.

٩٦ ـ **الكافي في الفقه** : أبو الصلاح الحلبيّ (٤٤٧هـ) : مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة ـ أصفهان .

٩٧ ـ **كتاب الصلاة** : الشيخ عبدالكريم الحائريّ (١٣٥٥هـ) : مكتب الإعلام الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٣٦٢ش .

٩٨ ـ **كتاب الصلاة** : الشيخ مرتضى الأنصاريّ (١٢٨١هـ) : المؤتمر العالميّ للشيخ الأنصاريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٩٩ ـ **كتاب الصلاة** (تقرير بحث النائينيّ) : : الشيخ محمّد علي الكاظميّ الخراسانيّ (١٣٦٥هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

١٠٠ ـ **كشف الرموز** : الفاضل الآبيّ ، زين الدين أبو عليّ الحسن بن أبي طالب (٦٩٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٨هـ.

١٠١ ـ **كشف الغطاء** : الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) : مكتب الإعلام الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

١٠٢ ـ **كشف اللثام**: الفاضل الهنديّ، بهاء الدين محمّد بن الحسن الأصفهانيّ (١١٣٧هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٦هـ.

١٠٣ ـ **كفاية الأحكام**: المولى محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواريّ (١٠٩٠هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٢٣هـ.

١٠٤ ـ **كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ**: الشيخ محمّد آل عبيدان القطيفيّ: مكتبة فدك ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٣٧هـ.

١٠٥ ـ **كلمة التقوى**: الشيخ محمّد أمين زين الدين (١٤١٩هـ): قم المقدّسة، الطبعة الثالثة / ١٤١٣هـ.

١٠٦ ـ **كمال الدين وتمام النعمة**: الشيخ الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

١٠٧ ـ **كنز العرفان**: أبو عبدالله، المقداد بن عبدالله السيوريّ الحلّيّ (٨٢٦هـ): المكتبة المرتضويّة ـ طهران، الطبعة الأُولى / ١٣٨٤هـ.

١٠٨ ـ **لسان العرب**: أبو الفضل، جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقيّ المصريّ (٧١١هـ): نشر أدب الحوزة ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

١٠٩ ـ **المبسوط**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة ـ طهران / ١٣٨٧هـ.

١١٠ ـ **مجلّة فقه أهل البيت** عليهم السلام: مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة.

١١١ ـ **مجمع البحرين**: فخر الدين بن محمّد عليّ بن أحمد بن عليّ الطريحيّ (١٠٨٥هـ): مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.

١١٢ ـ **مجمع البيان**: أمين الإسلام، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨هـ): مؤسّسة الأعلميّ ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١١٣ ـ **مجمع الرجال**: زكيّ الدين، المولى عناية الله القهپائيّ (ق ١١هـ): مؤسّسة

إسماعيليان ـ قم المقدّسة .

١١٤ ـ **مجمع الفائدة والبرهان** : أحمد بن محمّد المقدّس الأردبيليّ النجفيّ (٩٩٣هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة .

١١٥ ـ **المحاسن** : أبو جعفر ، أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ (٢٧٤هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران .

١١٦ ـ **محاضرات في فقه الإماميّة** : السيّد محمّد هادي الميلاني (١٣٩٥هـ) : جمعها وعلّق عليها السيّد فاضل الحسينيّ الميلانيّ ، مؤسّسة الطبع والنشر في جامعة الفردوسيّ ـ مشهد المقدّسة .

١١٧ ـ **المختصر النافع** : المحقّق الحلّيّ ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّيّ (٦٧٦هـ) : مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ .

١١٨ ـ **مختلف الشيعة** : العلّامة الحلّيّ الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ .

١١٩ ـ **مدارك الأحكام** : السيّد محمّد بن عليّ الموسويّ العامليّ (١٠٠٩هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ .

١٢٠ ـ **مدارك العروة الوثقى** (مفتاح البصيرة في فقه الشريعة) : إسماعيل الصالحيّ المازندرانيّ (١٤١٨هـ) : انتشارات صالحان ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢١هـ .

١٢١ ـ **المراسم العلويّة** : أبو يعلى ، حمزة بن عبدالعزيز الديلميّ (٤٤٨هـ) : المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤١٤هـ .

١٢٢ ـ **مسائل عليّ بن جعفر** : عليّ بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام (ق ٢هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ .

١٢٣ ـ **المسائل الناصريّات** : الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٣٦هـ) : مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة ـ طهران / ١٤١٧هـ .

١٢٤ ـ **مسالك الأفهام**: الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ): مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

١٢٥ ـ **مستدرك الوسائل**: الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠هـ): مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

١٢٦ ـ **مستمسك العروة الوثقى**: السيّد محسن الطباطبائيّ الحكيم (١٣٩٠هـ): مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

١٢٧ ـ **مسند أحمد**: أحمد بن حنبل (٢٤١هـ): دار صادر ـ بيروت.

١٢٨ ـ **مشرق الشمسين**: الشيخ البهائيّ، محمّد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثيّ العامليّ (١٠٣١هـ): مكتبة بصيرتيّ ـ قم المقدّسة.

١٢٩ ـ **مصابيح الظلام**: الوحيد البهبهانيّ، محمّد باقر بن محمّد أكمل (١٢٠٥هـ): مؤسّسة الوحيد البهبهانيّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٢٤هـ.

١٣٠ ـ **مصباح الفقيه**: المحقّق محمّد رضا بن محمّد هادي الهمدانيّ (١٣٢٢هـ): المؤسّسة الجعفريّة لإحياء التراث ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

١٣١ ـ **مصباح المنهاج**: السيّد محمّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم: مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٣٢ ـ **المصباح المنير**: أبو العبّاس، أحمد بن محمّد بن عليّ الفيّوميّ (٧٧٠هـ): مؤسّسة دار الهجرة ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

١٣٣ ـ **المعتبر**: المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ): مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٣٦٤هـ. ش.

١٣٤ ـ **معجم رجال الحديث**: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ): الطبعة الخامسة / ١٤١٣هـ.

١٣٥ ـ **معجم مقاييس اللغة**: أبو الحسن، أحمد بن فارس بن زكريّا (٣٩٥هـ): مكتب الإعلام الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

١٣٦ ـ **المغني**: عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامة (٦٢٠هـ) : دار الكتاب العربي ـ بيروت .

١٣٧ ـ **مفاتيح الشرائع**: المولى محسن بن مرتضى الفيض الكاشانيّ (١٠٩١هـ) : مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة .

١٣٨ ـ **مفتاح الكرامة**: السيّد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ (١٢٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

١٣٩ ـ **المقنعة**: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

١٤٠ ـ **من لا يحضره الفقيه**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية .

١٤١ ـ **مناهج الأحكام**: الميرزا أبو القاسم القمّي (٢٣١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٠هـ.

١٤٢ ـ **منتقى الجمان**: جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين العامليّ (١٠١١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٣٦٢هـ . ش .

١٤٣ ـ **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**: السيّد محمّد جعفر المروّج الجزائريّ : مؤسّسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة السادسة / ١٤١٥هـ.

١٤٤ ـ **منتهى المطلب**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

١٤٥ ـ **منية الطالب في شرح المكاسب** (تقريرات أبحاث محمّد حسين النائينيّ) : الشيخ موسى بن محمّد النجفيّ الخوانساريّ (١٣٦٣هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ـ الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٤٦ ـ **المهذّب**: القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (٤٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٦هـ.

١٤٧ ـ **مهذّب الأحكام**: السيّد عبدالأعلى السبزواريّ (١٤١٤هـ) : مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة / ١٤١٣هـ.

١٤٨ ـ **المهذّب البارع**: ابن فهد جمال الدين أحمد بن محمّد الحلّيّ (٨٤١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٧هـ.

١٤٩ ـ **موسوعة الإمام الخوئيّ**: السيّد أبوالقاسم الخوئيّ (١٤١١هـ) : مؤسّسة إحياء تراث الإمام الخوئيّ ـ قم المقدّسة .

١٥٠ ـ **نقد الرجال**: السيّد مصطفى بن الحسين الحسينيّ التفرشيّ (ق ١١هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٥١ ـ **النهاية**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : انتشارات قدس محمّدي ـ قم المقدّسة .

١٥٢ ـ **نهاية الإحكام**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

١٥٣ ـ **نهاية التقرير في مباحث الصلاة**: الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانيّ (١٤٢٨هـ) : مركز فقه الأئمّة الأطهار ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٢٠هـ.

١٥٤ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**: ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجزريّ (٦٠٦هـ) : مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٣٦٤هـ.

١٥٥ ـ **نهاية الوصول إلى علم الأُصول**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) .

١٥٦ ـ **نور البراهين**: السيّد نعمة الله الجزائريّ الموسويّ (١١١٢هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١٥٧ ـ **الهداية**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٥٨ ـ **وسائل الشيعة :** محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (١١٠٤هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

١٥٩ ـ **الوسيلة :** عماد الدين أبو جعفر محمّد بن عليّ بن عليّ ، المعروف بابن حمزة الطوسيّ (٥٦٠هـ) : مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

الفهرست التفصيليّ للكتاب

الفهرست التفصيليّ للكتاب

الصلاة : واجبة ومندوبة ٧

وجه ذكر المصنّف خصوص الصلاة الواجبة ٧

المناقشة فيما ذكره الأصحاب من وجود قسمين آخرين للصلاة : المكروهة والمحرّمة .. ٧

المقصود من الكراهة في الصلاة ، ودفع الإشكال ٧

المقصود من الحرمة في الصلاة ، وجواب الإشكال ٨

توجيه جعل المصنّف صلاة الجمعة من الصلوات اليومية ٨

تحسين عدّ المصنّف صلاة الأموات في الواجبة ، وعدم الضير من إسقاطها منها ٨

عدّ المصنّف صلاة الآيات من الصلوات الواجبة من دون ذكر أقسامها ، ودليل ذلك ٨

سبب عدّ المصنّف قضاء الولد الأكبر ما فات عن والده من الصلوات الواجبة ٩

من الصلوات الواجبة ما التزمه المكلّف على نفسه بنذر وأخواتها ، والمناقشة في ذلك .. ٩

الاستدلال على ما ذكر من الصلوات الواجبة بالضرورة ، وتحقيق ذلك ٩

الاستدلال على وجوب الفرائض اليومية من القرآن الكريم ٩

دليل وجوب بقيّة الصلوات الواجبة ١٠

عدم صحة التمسّك بالنصوص الخاصّة في الصلوات التي أوجبها المكلّف على نفسه .. ١٠

ذكر الصلوات اليومية ، وعدد ركعاتها ، مع الإشارة إلى دليل ذلك ١٣

تقسيم الفرائض اليومية إلى ثلاثة أنواع من حيث عدد ركعاتها ، مع الإشارة إلى أصل التشريع في الصلاة ١٣

وظيفة المسافر سقوط الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة ١٣

اختلاف بقيّة المسلمين في كون صلاة القصر عزيمة أو رخصة ١٤
سقوط الركعتين في السفر عزيمة ، مع الإشارة إلى القول بأنّها رخصة ١٤
النصوص الدالّة على رأي المشهور ١٤
الاختلاف في وجوب التقصير في صلاة الخوف إذا وقعت في الحضر ١٤
القول بوجوب التقصير في صلاة الخوف مطلقاً ١٤
قول الشيخ في المبسوط باختصاص حكمها في الحضر إذا ادّيت جماعة ١٤
ما حكاه ابن إدريس والمحقّق من أنّ صلاة الخوف تقصر في خصوص السفر ١٤
استدلال المصنّف لمختاره بقوله تعالى : ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ... ﴾ ١٤
تقريب الاستدلال المذكور ١٥
استدلال المشهور برواية زرارة الدالّة على وجوب التقصير في صلاة الخوف مطلقاً ١٦
حمل الحرّ العامليّ ما دلّ من النصوص على أنّها تقصر مرّتين ١٦
اعتبار الوقت في الصلوات المفروضة اليومية من الضرورات الإسلاميّة ١٦
الاستدلال على ذلك بقوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ... ﴾ ١٦
بيان المراد من الدلوك والغسق في الآية المذكورة ١٧
مبدأ وقت صلاة الظهرين هو الزوال ، وعدم جواز تقديم الصلاة عليه ١٧
مختار ابن عبّاس والحسن والشعبيّ ١٧
وجود بعض الروايات الدالّة على القول المذكور ، وحملها على النافلة ١٧
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ... ﴾ على أنّ بداية وقت الظهرين هو الزوال ١٧
المعنى الآخر للدلوك ، والتصريح بأنّه ليس مراداً في الآية المذكورة ١٧
دلالة كثير من النصوص على أنّ مبدأ وقت صلاة الظهرين هو الزوال ١٨
بيان طائفتين من الروايات الدالّة على أنّ وقت صلاة الظهر لا يتحقّق بعد الزوال إلّا بصيرورة الظلّ بمقدار الذراع أو القدم ١٨

جواب المصنّف عن الروايات المذكورة بأنّ الموضوع فيها هو من يريد التنفّل والاستشهاد عليها بصحيحة زرارة ١٨
الإشكال في الجمع المذكور بتعارض الروايات المذكورة ، والجواب عنه ١٩
رفع اليد عن الروايات المذكورة ، لحكومة صحيحة سعد بن عبدالله عليها ١٩
ذكر المصنّف سببين آخرين لتقديم الروايات المستدلّ بها على الروايات المخالفة على تقدير عدم قبول الجوابين السابقين ٢٠
السبب الأوّل : موافقة الروايات المستدلّ بها بالكتاب الكريم ، والإشكال فيه ٢٠
السبب الثاني : مخالفة الروايات المعارضة بالضرورة الدينيّة ، وسقوطها عن الحجّيّة . ٢٠
اختلاف الأصحاب في آخِر وقت صلاة الظهر ، وبلوغ الأقوال إلى عشرة ٢٠
بقاء وقت الظهر إلى أن يبقى عن الغروب مقدار أداء صلاة العصر ٢١
استدلال صاحب الحدائق بالنصوص للقول بأنّ آخر وقت الظهر للمختار إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله ٢١
جواب بعض الأعاظم ٢٢
تأييد المصنّف الجواب المذكور بروايات الموتور ٢٢
جمع صاحب الحدائق بين صحيحتي الحلبي وعبدالله بن سنان بالإطلاق والتقييد ، والإشكال فيه ٢٢
اختصاص صلاة الظهر بأوّل الوقت ، والعصر بآخره ٢٣
قول الصدوقين بأنّ الوقت مشترك بين الظهر والعصر من أوّله إلى آخره ٢٣
الثمرة بين قولي المشهور والصدوقين ٢٣
الإشارة إلى إمكان الاستدلال لقول الصدوقين بمضمون روايات : «إِذا زالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ» ٢٤
الاستدلال للقول المشهور بعدّة روايات ، وذكر المصنّف رواية داود بن فرقد منها ٢٤
إشكال الإرسال في سند الرواية المذكورة ، والقول بجبرها بعمل الأصحاب ٢٤

جواب المصنّف عن القول بجبر سند الرواية المذكورة ٢٤
تصحيح سند الرواية المذكورة بما روي في بني فضّال ، وجواب المصنّف عنه ٢٥
حكم المصنّف بتمامية قول الصدوق باشتراك الوقت للظهرين ٢٦
الجمع بين الأخبار المتعارضة في الفرع المذكور ٢٦
وقت صلاة المغرب ، والاستدلال عليه ٢٧
الخلاف في تحديد ما يعرف به الغروب ، مع الإشارة إلى منشأه ٢٧
القول الأوّل ..... ٢٧ و ٢٨
القول الثاني ٢٨
ما ذكره المحقق في المعتبر و بيانه ٢٨
إشكال المصنّف ٢٨
تحديد غروب الشمس باعتبار ذهاب الحمرة المشرقيّة عن تمام ربع الفلك ٢٨
تصريح المصنّف ببلوغ النصوص الدالّة على القول المشهور إلى عشرين رواية ٢٨
صحيحة عبدالله بن سنان ، وتقريب دلالتها على القول المشهور ٢٨
تعدّد نصوص القول الثاني ومنشأ ضعفها ٢٩
خبر بريد بن معاوية ، وبيان ضعفه من حيث السند والمتن ٢٩
الإشكال النقضي على المصنّف في تضعيفه خبر بريد المذكور بالقاسم بن عروة ٢٩
الوجوه الدالّة على وثاقة القاسم بن عروة ٢٩
الجمع بين النصوص الدالّة على كفاية الاستتار ونصوص اشتراط ذهاب الحمرة المشرقيّة في المقام ٢٩
جمع صاحب الوسائل بين النصوص ٣٠
تعبير المصنّف عن قول صاحب الوسائل بكونه غريباً ٣١
الردّ على دعوى تدخّل الشارع في تحديد ماهيّة الغروب واشتراطه فيه زوال الحمرة ٣١
مختار المحقّق النائينيّ في الجمع بين روايات الاستتار وروايات الحمرة ٣١

إشكال المصنّف في القول المذكور ٣١
الإشارة إلى الأقوال لرفع مشكلة التعارض بين الروايات المذكورة بعد فرض عدم قبول الجمع العرفيّ ٣٢
حمل روايات كفاية غروب الشمس على التقيّة لموافقتها للعامّة ، وجواب المصنّف عنه .. ٣٢
تقديم الروايات الدالّة على اعتبار ذهاب الحمرة المشرقيّة بكونها من شعار الشيعة ، وجواب المصنّف عنه ٣٢
الإشكال في روايات الاستتار بإعراض المشهور عنها ، والجواب عنه ٣٣
الإيراد في الروايات المذكورة بمخالفتها للإجماع ، والجواب عنه ٣٣
ترجيح روايات كفاية استتار القرص على روايات ذهاب الحمرة لموافقتها للكتاب ٣٣
توضيح مقدّمات الرأي المذكور ٣٤
تقييم المقدّمات الأربع للرأي المذكور ٣٤
الاختلاف في نهاية وقت صلاة المغرب ٣٤
ذهاب المشهور إلى امتداد وقت صلاة المغرب إلى منتصف الليل ٣٥
مختار الشيخ في امتداد وقت الغروب ٣٥
مختار المحقّق في المعتبر وصاحب المدارك ٣٥
مختار الشيخ وابن البرّاج في آخر وقت صلاة المغرب ٣٦
قول أبي الصلاح وابن حمزة بالامتداد في وقت المغرب ٣٦
منشأ الاختلاف في آراء الأصحاب ٣٦
الاستدلال لقول المشهور بقوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ... ﴾ ٣٦
الإيراد على الاستدلال المذكور ٣٧
تأييد القول المذكور برواية عبيد بن زرارة ٣٧
الجواب عن الاستدلال بعدم كون الآية في مقام بيان منتهىٰ وقت صلاة المغرب ٣٧
الروايات الدالّة على امتداد وقت صلاة المغرب من غروب الشمس إلى سقوط الشفق .. ٣٨

جواب المصنّف عن الروايات المذكورة ٣٨
الإيراد في الجواب المذكور ٣٨
جواب آخر للمصنّف عن الروايات المذكورة ٣٩
الجمع بين صحيح إسماعيل وبين ما دلّ على اعتبار منتصف الليل ٣٩
الإيراد في الجمع المذكور ٣٩
اختيار كثير من الأصحاب دخول وقت صلاة العشاء بمجرّد غياب الشمس ٤٠
ذهاب الصدوق والمفيد والشيخ وسلّار إلى أنّ أوّل وقت صلاة العشاء هو غيبوبة الشفق ٤٠
منشأ الاختلاف في الفرع المذكور ٤٠
الاستدلال على مختار المشهور بقوله : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ... ﴾ ٤٠
التمسّك للمشهور بصحيحة زرارة ، والإشكال عليه ..... ٤٠ و ٤١
وجوه الجمع بين صحيحة زرارة المذكورة وصحيحة الحلبيّ المعارضة لها ٤١
الأوّل : حمل صحيح الحلبيّ على بيان الأفضليّة وصحيحة زرارة على بيان وقت الإجزاء ، والإشكال عليه ٤١
الثاني : حمل صحيح الحلبيّ على بيان الوقت للمختار ، وصحيحة زرارة للمضطرّ ، والإيراد عليه ٤١
الثالث : اختيار السيّد البروجرديّ حمل صحيحة الحلبيّ على التقيّة ، وتقويم ذلك . ٤١
اختلاف أصحابنا في آخر وقت العشاء ، وذكر الأقوال الخمسة في المقام ٤٢
الإشارة إلى منشأ الخلاف بين الأصحاب ٤٢
استدلال المصنّف بقوله : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ... ﴾ لامتداد وقت العشاء إلى منتصف الليل مطلقاً ..... ٤٢ و ٤٣
الإشارة إلى النصوص الدالّة على القول المذكور ٤٣
وجه إعراض المصنّف عن النصوص الدالّة على الأقوال الأُخرى ٤٣
ذكر معتبرة معاوية بن عمّار الدالّة على أنّ وقت العشاء إلى ثلث الليل ..... ٤٣ و ٤٤

صحيح أبي بصير الدالّ على امتداد وقت العشاء إلى الفجر ، وذكر أنّ مورده المضطرّ . ٤٤
حكم اختصاص المغرب بأوّل الوقت ، والعشاءين بآخره ، مع الإشارة إلى دليل ذلك ... ٤٥
بيان امتداد العشائين إلى طلوع الفجر للمضطرّ ، ودليل ذلك ٤٥
اتّفاق علماء المسلمين على أنّ مبدأ وقت الصبح هو طلوع الفجر الصادق ٤٦
استدلال المصنّف للحكم المذكور بقوله : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ... ﴾ ٤٦
الروايات العديدة الدالّة على الحكم المذكور ٤٦
اتّفاق علماء المسلمين على امتداد وقت صلاة الصبح إلى طلوع الشمس في الجملة ... ٤٦
الخلاف في امتداد وقت الصبح إلى طلوع الشمس ٤٦
المشهور بين أصحابنا أنّ الامتداد المذكور مطلق ٤٦
القول باختصاص الامتداد المذكور للمضطرّ ٤٦
استدلال المصنّف لمختار المشهور بموثّقة زرارة ٤٦
المناقشة في سند رواية زرارة المذكورة باشتمالها على موسى بن بكر ٤٧
وجوه إثبات وثاقة موسى بن بكر ٤٧
الأوّل :كثرة رواياته ، وعمل الفقهاء بها ٤٧
الثاني : رواية الأجلّاء عنه ٤٧
الثالث : رواية أحد أصحاب الإجماع عنه ٤٧
الرابع : حكم ابن طاووس بصحّة روايته ٤٧
إيراد بعض الأعاظم في الوجه المذكور ٤٩
المناقشة في الإيراد المذكور ٤٩
الخامس : شهادة صفوان بن يحيى بأنّ كتابه لم يختلف فيه أصحابنا ٥٠
توضيح الاستدلال المذكور ، والإيراد فيه ٥٠
السادس :كونه من المعاريف ٥٠

السابع : توثيق المحقّق الداماد له ٥٠
الثامن : وقوعه في تفسير القمّيّ ٥١
التاسع : رواية المشايخ الثقات عنه ٥٢
العاشر : رواية جعفر بن بشير عنه ٥٣
الاستدلال بصحيحة عبدالله بن سنان لمختار الشيخ الطوسيّ باختصاص امتداد وقت الصبح إلى طللوع الشمس بالمضطرّ ٥٣
حمل المصنّف الصحيحة المذكورة على الفضيلة ، وتوضيح ذلك ٥٣
اتّفاق المسلمين على أنّ مبدأ وقت صلاة الصبح هو طلوع الفجر الصادق ٥٤
النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٥٥
بيان الشيخ البهائيّ وجه تشبيه الفجر الصادق بالقبطيّة البيضاء ونهر سوراء في النصوص المذكورة ٥٥
ثلاث مزايا للفجر الصادق ٥٥
علامة الفجر الصادق هي التبيّن ، واستدلاله بقوله : ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ ... ﴾ ٥٦
توضيح دلالة الآية المذكورة على مدّعى المصنّف ٥٦
اختلاف الأصحاب في كون المدار على التبيّن الفعليّ أو التقديريّ ٥٦
ذكر الثمرة للاختلاف المذكور ٥٧
اعتبار المحقّق الهمدانيّ التبيّن الفعليّ للفجر الصادق ، ودليل ذلك ٥٧
المناقشة في القول المذكور ..... ٥٧ و ٥٨
الاستشهاد من النصوص على كون التبيّن المذكور طريقاً لثبوت الفجر الصادق ٥٨
الجواب عن قياس المورد المذكور باعتبار الفقهاء التغيّر الفعليّ في باب تنجّس الماء الكثير بالتغيّر ٥٨
ثلاثة طرق لمعرفة زوال الشمس ٥٩

علائم معرفة زوال الشمس ٥٩
الأوّل : الدائرة الهنديّة ٥٩
أوّل من تعرّض لذكر العلامة المذكورة هو الشيخ المفيد ٥٩
توضيح العلامة المذكورة ، وبيان دلالتها على زوال الشمس ٥٩
المناقشة في ما اشترطه البعض في العلامة المذكورة ٦٠
اشتراط العلامة عدم كون الشمس مسامتة للشاخص ٦٠
الثاني : ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن عند مواجهة نقطة الجنوب ٦٠
اعتبار مواجهة القبلة ، وجوابه ٦١
وصف المصنّف الطريق المذكور بأنّه من الطرق الوجدانيّة ، والإشارة إلى النصوص الدالّة عليه ٦١
ذكر الشيخ محمّد أمين زين الدين طريق ضبط الساعة لمعرفة زوال الشمس ٦١
اختلاف علماء المسلمين في تحديد منتصف الليل ٦٢
ذهاب المشهور إلى معرفة نصف الليل من خلال حساب ما بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر ٦٢
مختار بعض الأعاظم ، في تحديد منتصف الليل ٦٣
القول الثالث في تحديد منتصف الليل ٦٣
استدلال المصنّف لمقالة المشهور بالوجدان العرفيّ ، وجوابه ٦٤
الاستدلال بصحيح مرازم لقول المشهور ٦٤
دليل بعض الأعاظم على مختاره ٦٥
إيراد المصنّف على الاستدلال المذكور ٦٦
النقض على القول المذكور بآيتين أُخريين من القرآن الكريم ٦٦
عدم إجزاء الصلاة مع عدم إحراز دخول الوقت ٦٧
المشهور عدم كفاية الاعتماد على الظنّ بدخول الوقت ٦٧

دعوى الإجماع على عدم إجزاء الصلاة لو صلّى ظانّاً بدخول الوقت ووقعت الصلاة كاملة خارج الوقت ٦٧
فتوى صاحب الحدائق بكفاية التعويل على الظنّ بدخول الوقت ٦٧
تمسّك البحراني لمختاره برواية إسماعيل بن رياح ، وردّ المصنّف عليه ٦٨
استدلال البحرانيّ لفتواه بالنصوص المستفيضة الدالّة على جواز التعويل على أذان المؤذّنين ٦٨
الردّ على الاستدلال المذكور ٦٨
ذكر صحيحة عليّ بن جعفر الدالّة على عدم كفاية الظنّ في دخول الوقت ٦٩
مناقشة صاحب الحدائق في دلالة الصحيحة المذكورة ، والجواب عنها ٦٩
كفاية البيّنة في إحراز دخول الوقت ، والاستدلال عليها بحجّيّة البيّنة مطلقاً ٦٩
الاستدلال بالإجماع على حجّيّة البيّنة ، وجوابه ٧٠
تمسّك المحقّق الهمدانيّ بالأولويّة القطعيّة ٧١
رواية مسعدة بن صدقة لإثبات حجّيّة البيّنة ٧١
إشكال بعض الأعاظم في دلالة الرواية المذكورة ٧٢
إشكال ثانٍ من بعض الأعاظم في دلالة رواية مسعدة المذكورة ٧٣
تأييد فهم المشهور لرواية مسعدة ٧٣
إشكال المصنّف في سند رواية مسعدة ٧٤
إشكال الإرسال في سند الرواية المذكورة ٧٤
علاج الإشكال المذكور ٧٥
بناء التقيّ المجلسيّ على وثاقة مسعدة ، وجوابه ..... ٧٥ و ٧٦
الأُمور الأُخرى لإثبات وثاقة مسعدة ، ونقدها ٧٦
الأوّل : وقوعه في أسناد تفسير القمّيّ ..... ٧٦ و ٧٧
الثاني : وقوعه في أسناد كامل الزيارات ٧٧

الثالث :كونه من المعاريف ٧٨
الرابع : توثيقه وفق مسلك المحقّق الداماد في الرجال ٧٨
الخامس :اتّحاد مسعدة بن صدقة مع مسعدة ابن زياد ٧٩
القرائن الدالّة على اتّحادهما ٧٩
الأُولى :وحدتهما في اللقب ٧٩
الثانية :كثرة الجهات المشتركة بينهما ٨٠
منها :اتّحادهما في الإسم والطبقة ٨٠
منها :اشتراكهما في نوعيّة نقل الرواية عن الصادق عليه السلام ٨٠
اتّحاد الأُسلوب في مرويّاتهما ، مع ذكر بعض النماذج ٨١
الثالثة :اتّحاد الروايات الواردة عنهما مع ذكر بعض النصوص وأمثلتها ٨٢
جبر رواية مسعدة المذكورة بعمل المشهور ، وجوابه ٨٤
تمسّك المصنّف بخبر الثقة في الموضوعات في فرض عدم تمامية حجّيّة البيّنة ، والجواب عنه ٨٤
عدم جواز التعويل على أذان الثقة لإثبات دخول وقت الصلاة ٨٥
القول بإمكان الاعتماد على أذان الثقة لإثبات دخول وقت الصلاة ٨٥
وجهان للقول بحجّيّة أذان الثقة ٨٥
دليل القائلين بعدم حجّيّة أذان الثقة ٨٥
الجمع بين النصوص ٨٥
تصحيح المصنّف سند خبر عليّ بن جعفر المذكور ..... ٨٥ و ٨٦
شهرة كتاب عليّ بن جعفر توجب صحّة الخبر ٨٦
عدم حجّيّة خبر الثقة الحدسيّ ٨٧
الاختلاف في حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات ٨٧
اختيار بعض الأساطين والمصنّف ٨٧

المشهور عدم حجّيّة خبر العدل في الموضوعات ٨٨
أدلّة حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات ٨٨
الأوّل : مفهوم آية النبأ ٨٨
الثاني : النصوص الخاصّة ٨٨
الثالث : السيرة العقلائيّة ٨٨
جواب السيرة ٨٩
الإشكال في سند خبر مسعدة ٩٠
جواب بعض الأكابر عن رادعيّة خبر مسعدة ٩٠
الرابع : سيرة المتشرّعة ٩١
الخامس : التمسّك بالنصوص الخاصّة ٩١
عدم حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات ٩١
هل المدار في حجّيّة خبر الواحد خبر الثقة ، أو خبر العدل؟ ٩٢
بطلان صلاة من وقعت صلاته بتمامها خارج الوقت ، ودليل ذلك ٩٢
الاختلاف في صحة صلاة من صلّى بانياً على دخول الوقت ، فتبيّن أنّ الوقت بعدُ لم يدخل ، لكنّه دخل في أثناء أدائه ٩٢
فتوى العمانيّ والمرتضى والعلّامة والأردبيليّ ببطلان الصلاة في الفرع المذكور ، ودليل ذلك ٩٣
المشهور صحة الصلاة في الفرع المذكور ، ودليل ذلك ٩٣
أدلّة توثيق إسماعيل بن أبي رياح ، وجوابها ٩٣
شرطيّة الاستقبال في الصلوات المفروضة ، ودليل ذلك ٩٤
عدم الخلاف في عدم وجوب استقبال القبلة أثناء النافلة مع عدم الاستقرار ، ودليل ذلك . ٩٥
الاتّفاق بين المسلمين على أنّ القبلة هي الكعبة المشرّفة ، والإشارة إلى دليل ذلك ٩٦
توضيح المقصود من الكعبة في المقام ٩٦

الاختلاف في أنّ القبلة هل هي خصوص الفضاء المشغول بالبناء ، وما يعلوه بمقدار ما يلحق به عرفاً ، أو أنّها من تخوم الأرض إلى عنان السماء؟ ٩٦
المشهور بين الأصحاب أنّ القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء ٩٦
اختيار المصنّف أنّ القبلة هي خصوص الفضاء المشغول بالبناء ، وما يعلوه بمقدار ما يلحق به عرفاً ٩٦
خبر عبدالله بن سنان الدالّ على قول المشهور ، والإشكال في سنده ، وجوابه ٩٧
توثيق الزبيريّ بشيخوخة الإجازة ..... ٩٧ ـ ٩٩
التعجّب من بعض الأعاظم لتضعيفه خبر ابن سنان المذكور ٩٩
عدم علاج المصنّف للخبر ٩٩
تعرّض المصنّف لردّ ما يترتّب على قوله من بطلان صلاة من تعدّى عن محاذاة جدار الكعبة ٩٩
بطلان صلاة من أخلّ في الاستقبال عن علم وعمد ١٠٠
المشهور صحة صلاة من أخلّ في الاستقبال عن غير عمد مع كون انحرافه ما بين المشرق والمغرب ١٠٠
اختيار المفيد والشيخ وابن زهرة وجوب الإعادة مطلقاً متى صلّى إلى غير القبلة ١٠٠
ذهاب المصنّف إلى قول المشهور في الفرع المذكور ، ودليل ذلك ١٠٠
الإشارة إلى معارضة مدلول حديث «لا تعاد» بفتوى المشهور ، والجواب عنه ١٠١
الاختلاف في صحة صلاة من زاد انحرافه عن القبلة مع تبيّن ذلك بعد انقضاء الوقت .. ١٠١
المشهور وجوب الإعادة في الوقت وعدمه مع عدم التفاته في الوقت ١٠١
فتوى الصدوق والمفيد والشيخ وابن زهرة وسلّار بوجوب الإعادة في الفرع المذكور .. ١٠١
اختيار المصنّف رأي المشهور ، ودليل ذلك ١٠١
عدم تعرّض المصنّف لشرط الطهارة في الصلاة ، ووجه ذلك ١٠٢
وجوب ستر العورة في الصلاة مطلقاً ، سواء كان هناك ناظر أم لا ١٠٢

دعوى صاحب الجواهر الإجماع على الحكم المذكور ١٠٢
تصريح السيّد الحكيم بعدم إمكان استفادة الحكم المذكور من النصوص إذا لم يكن هناك ناظر ١٠٢
إشكال المصنّف على القول المذكور ، وذكره صحيحة صفوان لمدّعاه ١٠٢
الإشارة إلى صحة طريق الصدوق والشيخ إلى صفوان المذكور ١٠٣
الإيراد في صحيحة صفوان المذكور بكونها مكاتبة ١٠٣
الإشكال في دليل المصنّف لانحصار دلالة صحيحة صفوان المذكور في اعتبار الطهارة في لباس المصلّي ١٠٣
الإشارة إلى كون الإجماع المدّعى في الفرع المذكور مدركيّاً ، وجواب ذلك ١٠٤
الاختلاف في تحديد عورة الرجل في الصلاة ١٠٥
المشهور أنّ عورة الرجل في الصلاة هي القضيب والأُنثيين والدبر ، ودعوى الإجماع عليه ١٠٥
فتوى ابن البرّاج والحلبيّ بكون عورة الرجل في الصلاة من السرّة إلى الركبة ١٠٥
إلحاق المحقّق الكركيّ العجان بالعورة في وجوب ستر العورة ١٠٥
دلالة النصوص على القول المشهور ١٠٥
استدلال المصنّف لقول المشهور بصحيحة زرارة ، والإشكال عليه ..... ١٠٥ و ١٠٦
فتوى المشهور في تحديد عورة المرأة في الصلاة ١٠٦
ذهاب ابن الجنيد إلى أنّ عورة المرأة في الصلاة هي نفس عورة الرجل ١٠٦
فتوى الشيخ وابن زهرة وأبي الصلاح في عورة المرأة في الصلاة ١٠٦
دليل فتوى المشهور ١٠٦
طريق الصدوق إلى عليّ بن جعفر في مشيخة الفقيه ١٠٦
الإشكال في بعض موارد وجوب التغطية للمرأة ١٠٧
المشهور وجوب ستر الرأس للمرأة في الصلاة ١٠٧

فتوى ابن الجنيد بعدم لزوم تغطية الرأس للمرأة في الصلاة ١٠٧
موثّقة ابن بكير الدالّة على عدم لزوم تغطية الرأس للمرأة في الصلاة ١٠٧
تصريح المصنّف بترك الأصحاب العمل بمضمون الموثّقة المذكورة ١٠٧
ثلاثة احتمالات في توجيه الموثّقة ..... ١٠٧ و ١٠٨
عدم سقوط الموثّقة عن الحجّيّة بترك العمل بها ١٠٨
الاختلاف في وجوب ستر الشعر للمرأة في الصلاة وبيان منشأه ١٠٨
فتوى صاحب المدارك بعدم وجوب ستر الشعر للمرأة ١٠٨
توقّف الشهيد الأوّل في الألفيّة في الفرع المذكور ١٠٨
عدم دلالة صحيحة عليّ بن جعفر على وجوب ستر الشعر للمرأة في الصلاة ١٠٩
موثّقة ابن بكير الدالّة على عدم وجوب ستر الشعر للمرأة في الصلاة مطلقاً ١٠٩
الاستدلال لوجوب ستر الشعر للمرأة في الصلاة بصحيحة الفضيل ، والجواب عنه ... ١٠٩
الكلام في وجوب ستر العنق للمرأة في الصلاة ١١٠
الاستدلال بصحيحة الفضيل لعدم الوجوب في الفرع المذكور ١١٠
النصوص الدالّة على وجوب ستر العنق للمرأة ، ووجه جمعها مع صحيحة الفضيل ... ١١٠
الموارد المستثناة من وجوب الستر للمرأة ..... ١١٠ و ١١١
حكم المصنّف بعدم وجوب ستر الوجه للمرأة ، ودليله عليه ١١١
المشهور عدم وجوب ستر الكفّين للمرأة في الصلاة ١١١
فتوى صاحب الحدائق بوجوب ستر الكفّين للمرأة ، ودليل ذلك ..... ١١١ و ١١٢
مناقشة العلماء في قول صاحب الحدائق ١١٢
ذهاب المصنّف إلى قصور المقتضي عن إثبات وجوب ستر الكفّين للمرأة ١١٢
المشهور عدم وجوب ستر القدمين للمرأة في الصلاة ١١٢
التزام صاحب الحدائق بوجوب ستر القدمين للمرأة ، ودليل ذلك ١١٢
دليل المصنّف لفتوى المشهور في المقام ١١٢

الاستدلال بوجوب ستر القدمين للمرأة بصحيحة عليّ بن جعفر ، وجواب المصنّف عنه ١١٢
فتوى المشهور في تحديد الوجه في المقام ، مع الإشارة إلى دليلهم ، والإشكال فيه ١١٣ و ١١٤
تحديد الكفّ والقدم المستثنيان من وجوب ستر المرأة ، ودليل ذلك ١١٤
اختلاف الأصحاب في حكم إباحة لباس المصلّي ١١٤
تصريح المصنّف بعدم وجود رواية دالّة على لزوم إباحة لباس المصلّي ١١٥
مرسل تحف العقول في المقام ، والإشكال فيه ١١٥
الإشكال في التمسّك بالإجماع في المقام ١١٥
نقل المصنّف وجوهاً لفتوى المشهور من كلمات الأصحاب في الحكم المذكور ١١٥ و ١١٦
استدلال الشيخ النائينيّ ، وجواب المصنّف عنه ١١٦
الإشارة إلى الوجه الثاني ، وجواب المصنّف عنه ١١٧
الوجه الثالث للحكم المذكور ، والإيراد عليه ١١٨
ذهاب المصنّف إلى اعتبار عدم كون لباس المصلّي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، والاستدلال عليه بموثّقة ابن بكير ١١٨
الإشكال في دلالة الموثّقة المذكورة ..... ١١٨ و ١١٩
مناقشة سيّد المدارك في النصوص المستند إليها في الحكم المذكور ١١٩
دعوى الإجماع على اعتبار عدم كون لباس المصلّي من أجزاء الميتة ١١٩
الاختلاف في أنّ التذكية شرط في لباس المصلّي ، أو أنّ الميتة مانع ، والإشارة إلى منشأه ١٢٠
النصوص الدالّة على مانعيّة الميتة في لباس المصلّي ١٢١
نقل الأخبار الدالّة على شرطيّة التذكية في المقام ١٢١
تقديم نصوص الطائفة الأُولى على الثانية في المقام ١٢١
جواز الصلاة في أجزاء الميتة التي لا تحلّها الحياة ، ووجه ذلك ١٢٢
عدم جواز لبس الذهب للرجال ، ودليل ذلك ١٢٣

عدم جواز لبس الحرير للرجال ، ودليل ذلك مع الإشارة إلى الإيراد فيه ١٢٣
حكم المصنّف بعدم جواز الصلاة في اللباس المشكوك إباحته وبصحّتها في ما لو شكّ في اللباس من جهة أحد الشروط الأُخرى ، ودليل ذلك..... ١٢٥
الإشكال في دليل المصنّف ، والجواب عنه ١٢٥
بيان المقصود من مكان المصلّي ١٢٦
المشهور اعتبار إباحة مكان المصلّي ، ودعوى البعض الإجماع عليه ١٢٧
موافقة الكلينيّ للفضل بن شاذان في صحّة الصلاة في الدار المغصوبة ١٢٧
الإشكال في الإجماع المدّعى في المقام ١٢٧
استدلال صاحب المدارك لقول المشهور في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، وجوابه ١٢٨
تخصيص المصنّف اعتبار شرطيّة إباحة مكان المصلّي بخصوص السجود ، ووجه ذلك..... ١٢٨
صحة الصلاة في ملك الغير مع إذن المالك ١٣٠
اعتبار إذن جميع الشركاء في المكان المشترك ١٣٠
اعتبار عدم كون مكان المصلّي متحرّكاً بنحو لا تتحقّق فيه الطمأنية ، واستدلال المصنّف عليه بخبر السكونيّ ..... ١٣٠ و ١٣١
الإشكال في سند الخبر المذكور من جهة النوفليّ والسكونيّ ، والجواب عنه ١٣١
إشارة المصنّف إلى جبر الخبر المذكور بعمل المشهور ، والإشكال فيه ١٣٢
حكم المصنّف باعتبار كون مسجد الجبهة أرضاً أو ممّا أنبتته من غير المأكول والملبوس ١٣٢
الإيراد على تعبير المصنّف في مقام البحث عن الأذان والإقامة بمقدّمات الصلاة ١٣٢
عدم الخلاف في مشروعيّة الأذان والإقامة ومطلوبيّتهما في الفرائض الخمس وصلاة الجمعة في الجملة ١٣٣
المشهور استحباب الأذان والإقامة مطلقاً ، وفي كافّة الصلوات والحالات ١٣٣
حكم ابن زهرة وابن البرّاج بوجوب الأذان والإقامة في صلاة الجماعة للرجال والنساء ١٣٣

فتوى المفيد والشيخ في كتبه وابن حمزة بوجوب الأذان والإقامة في صلاة الجماعة لخصوص الرجال ١٣٣
التنويه إلى الأقوال الأُخرى في المقام ١٣٣
ظهور كلمات القائلين بوجوب الأذان والإقامة في الشرطيّة ١٣٤
استدلال المصنّف لفتوى المشهور بصحيحة الحلبيّ ١٣٤
تمسّك القائلين بوجوب الأذان والإقامة في الجماعة بخبر أبي بصير ، والإشكال فيه .. ١٣٤
جواب المصنّف عن النصوص الدالّة على وجوب الأذان والإقامة ١٣٤
تأكّد استحباب الأذان في صلاتي الصبح والمغرب ، واستدلال المصنّف بصحيح صفوان عليه ١٣٥
تمسّك البعض بصحيحة صفوان لإثبات وجوب الأذان والإقامة ، والإشكال فيه ١٣٥
موارد سقوط الأذان ١٣٥
سقوط الأذان عن صلاة العصر يوم عرفة عند جمعها مع صلاة الظهر ، ووجه ذلك ١٣٦
قول ابن إدريس باختصاص الحكم المذكور بعرفات ، وتأييد صاحب الجواهر ١٣٦
سقوط الأذان عن صلاة العشاء في ليلة مزدلفة عند جمعها مع صلاة المغرب ، مع ذكر النصوص الدالّة عليه ١٣٦
سقوط الأذان والإقامة عن الداخل في الجماعة ، ودليل ذلك ١٣٦
اشتراط سقوط الأذان في المقام بكون الجماعة قد أُذّن وأُقيم لها ، ووجه ذلك ١٣٧
سقوط الأذان والإقامة عن الداخل في المسجد قبل تفرّق الجماعة ، ودليل ذلك ١٣٨
الحكم بسقوط الأذان والإقامة عمّن سمعهما من الغير ١٣٨
بيان كون السقوط المذكور رخصة ، واشتراطه بعدم نقص الأذان والإقامة ١٣٨
استدلال المصنّف بخبر عمرو بن خالد ، والإشكال عليه لوجود الحسين بن علوان الكلبيّ في سنده ١٣٩
ذكر الوجوه لإثبات وثاقة الكلبيّ المذكور مع تقييمها ١٣٩

الأوّل :عبارة النجاشيّ ، والإشكال فيه ١٣٩
الثاني :قول ابن عقدة ، وجوابه ١٤٠
الثالث :كونه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، والإشكال فيه ١٤٠
الرابع :رواية الأجلّاء عنه ، وجوابه ١٤١
الخامس :وقوعه في أسناد تفسير القمّيّ ١٤١
استظهار المجلسيّ الأوّل حسنه من النصوص ، وجوابه ١٤١
ذكر فصول الأذان والإقامة ، ودعوى بعض الأعاظم الإجماع عليه ..... ١٤١ و ١٤٢
الاستدلال برواية الجعفيّ الدالّة على أنّ الأذان والإقامة خمسة وثلاثون حرفاً ١٤٢
الإشارة إلى وجود النصوص الدالّة على أنّ الأذان والإقامة مثنى مثنى مع ذكر صحيحة صفوان ..... ١٤٢ و ١٤٣
الجمع بين النصوص المذكورة ١٤٣
اختلاف الأصحاب في مسألة الشهادة الثالثة في الأذان ١٤٣
المشهور بين الأصحاب عدم جزئيّة الشهادة الثالثة في الأذان ، ووجه ذلك ١٤٣
ذهاب البعض إلى جزئيّة الشهادة الثالثة في الأذان ، ووجوب الإتيان بها ١٤٤
اختيار كثير من الفقهاء والمحدّثين أنّ الشهادة الثالثة جزء مستحبّ ١٤٤
القول بأنّ الشهادة الثالثة يؤتى بها من باب الاحتياط ١٤٤
فتوى الفيض الكاشانيّ بكراهيّة الشهادة الثالثة في الأذان ١٤٥
التزام بعض الأساطين برجحان الشهادة الثالثة لأنّها شعار ١٤٥
ميلان العلّامة والشهيد الثاني والمحقّق السبزواريّ وكاشف الغطاء في بعض كتبهم لحرمة الشهادة الثالثة في الأذان ، ووجه ذلك ١٤٥
القول بالبناء على حرمة الإتيان بالشهادة الثالثة في المقام ، ودليل ذلك ١٤٥
القول بحرمة الشهادة الثالثة أو كراهتها لأجل فوات الموالاة بين فصول الأذان ١٤٥

ذهاب البعض إلى البناء على مطلوبيّة الشهادة الثالثة في الأذان دفعاً لافتراء المفترين على الشيعة ١٤٦
كلام الشيخ الصدوق حول الشهادة الثالثة في الأذان ١٤٦
فتوى المصنّف بجواز الإتيان بالشهادة الثالثة في الأذان والتمسّك بكونها من شعار الشيعة ١٤٧
الإشارة إلى إمكان التمسّك بخبر الاحتجاج للقول المذكور ١٤٧
الاختلاف بين الأصحاب في كون النيّة جزء للصلاة أو شرطاً فيها ١٤٨
ذهاب محقّق الشرائع وصاحب العروة إلى جزئيّة النيّة في الصلاة ١٤٨
فتوى بعض الأعلام بشرطيّة النيّة في الصلاة ١٤٨
توضيح معنى الجزئيّة ، وتحديد معنى الشرطيّة في المقام ١٤٨
الإشكال في جزئيّة النيّة في الصلاة ١٤٩
اعتبار قصد عنوان الصلاة في النيّة ، ودليل ذلك ١٤٩
المشهور اعتبار النيّة الإخطاريّة وحضور صورة العمل تفصيلاً في الذهن عند أوّل الإتيان بالصلاة ١٥٠
ذهاب أكثر المعاصرين إلى كفاية النيّة الارتكازيّة في الصلاة ١٥٠
الحكم بلزوم كون الباعث للصلاة هو امتثال أمر الله عزّ وجلّ ، ودليل ذلك ١٥١
بطلان الصلاة المأتي بها رياءً ، ووجه ذلك ١٥١
الأُمور الثلاثة المعتبرة في النيّة ١٥٢
اعتبار تعيين التكليف في حالة إمكان وقوعه على وجهين ، ووجه ذلك ١٥٢
لزوم تعيين الوظيفة ومراعاة عنوان العمل إذا كانت ذمّة المكلّف مشغولة بصلاتي الظهر ، إحداهما أدائيّة والأُخرى قضائيّة ١٥٣
عدم لزوم التعيين إذا كانت ذمّة المكلّف مشغولة بصلاة واحدة ، وكانت مردّدة بين الأداء والقضاء ١٥٣
فتوى السيّد البروجرديّ بلزوم تعيين الوظيفة ١٥٣

لزوم البناء على أنّها صلاة الظهر فيما إذا لم يصّلها المكلّف ، وحصل له الشكّ أثناء الصلاة فيما نواه ، وأنّها الظهر أو العصر ١٥٤
بطلان الصلاة الثانية إذا كان قد صلّى الظهر ، وحصل له الشكّ أثناء أدائه للصلاة الثانية في أنّه نواه ظهراً أو عصراً ، ووجه ذلك ١٥٤
مقتضى القاعدة عدم جواز العدول من صلاة إلى أُخرى ١٥٤
الموارد المستثناة من حكم عدم جواز العدول من صلاة إلى أُخرى ١٥٥
جواز العدول المذكور فيما إذا كانت الصلاتان مترتّبتان ، ودخل في الثانية قبل أدائه الأُولى متى تذكّر ، ولم يفت محلّ العدول ١٥٥
استدلال المصنّف للحكم المذكور بصحيحة زرارة ١٥٥
الكلام في محمّد بن إسماعيل الواقع في كثير من أسناد الكافي ١٥٥
الأمر الأوّل : في تمييز محمّد بن إسماعيل ١٥٥
الأقوال في تمييز محمّد بن إسماعيل ١٥٦
تضعيف القول بكون محمّد بن إسماعيل هو ابن بزيع ١٥٧
استدلال القائلين بكون محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ البندقيّ بكلام الكشّيّ . ١٥٨
الإيراد في الاستدلال المذكور ١٥٩
تقريب بعض الأساتذة القول المذكور ، والإيراد في مستنده ١٦٠
المانع عن كون محمّد بن إسماعيل هو النيسابوريّ ١٦٢
دليل القول بأنّ محمّد بن إسماعيل في أسناد الكافي هو البرمكيّ ، المعروف بصاحب الصومعة ١٦٤
الإشكال في الدليل المذكور ١٦٥
ذكر الموانع في كلمات المانعين عن كون محمّد بن إسماعيل هو البرمكيّ ، مع الإيراد فيها ١٦٦
الأمر الثاني : شرح حال محمّد بن إسماعيل من حيث الوثاقة ١٦٨

عدم ورود توثيق خاصّ في محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ ، والإشارة إلى استناد القول بوثاقته إلى أُمور ، مع الإيراد فيها ١٦٩
محاولة بعض المشايخ لتصحيح طريق الكليني إلى الفضل بن شاذان من دون حاجة إلى تمييز وتوثيق محمّد بن إسماعيل في سنده ، والإشكال فيها ... ١٧١
تصحيح سند رواية زرارة المذكورة المستدلّ بها بطريق آخر ١٧٣
جواز العدول إلى الصلاة السابقة إذا كانت ذمّة المكلّف مشغولة بصلاتين أو أزيد قضاء فشرع في اللّاحقة قبل أداء السابقة ، مع عدم تجاوز محلّ العدول ، ودليل ذلك ١٧٤
الحكم بلزوم العدول في المورد المذكور في الصلوات المترتّبة ١٧٤
جواز العدول من الصلاة الأدائيّة إلى الفائتة إذا دخل المكلّف في حاضرة ، وعلم في أثنائها أنّ عليه فائتة ما دام لم يفت محلّ العدول ، ووجه ذلك ١٧٤
تخصيص جواز العدول من صلاة إلى أُخرى بالموارد المذكورة ١٧٥
تسمية تكبيرة الإحرام بتكبيرة الافتتاح والإحرام ١٧٥
اتّفاق علماء الإسلام على وجوب تكبيرة الإحرام في الصلاة ١٧٦
الكلام في صيغة تكبيرة الإحرام ١٧٦
عدم الخلاف بين المسلمين في وجوب الإتيان بالتكبيرة بصيغة «الله أكبر» ، ودليل المصنّف عليه ١٧٦
استدلال بعض الأعاظم بصحيحة حمّاد الطويلة ، والإيراد عليه ١٧٧
عدم الخلاف في بطلان الصلاة بتعمّد ترك تكبيرة الإحرام ١٧٨
عدم الخلاف في بطلان الصلاة بترك تكبيرة الإحرام سهواً ١٧٩
صحيحة الحلبيّ الدالّة على عدم بطلان الصلاة بترك تكبيرة الإحرام سهواً ، وجواب المصنّف عنها ١٧٩
الجواب عن التمسّك بقاعدة «لا تعاد» لصحّة الصلاة بترك تكبيرة الإحرام سهواً في

فرض تعارض النصوص الخاصّة في المقام ١٨٠
الحكم ببطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام عمداً، والاستدلال عليه بصحيحة أبي بصير ١٨٠
الردّ على احتمال حكومة قاعدة «لا تعاد» على صحيحة أبي بصير المذكورة في المقام . ١٨١
عدم بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام سهواً، ودليل ذلك ١٨٢
الاتّفاق على اعتبار القيام حال أداء المصلّي تكبيرة الإحرام ١٨٣
الدليل على اعتبار القيام بمعنى عدم جلوسه في المقام ١٨٣
الاستدلال على اعتبار القيام بمعنى كون المصلّي مستقيم الصلب غير منحنٍ أثناء أدائها . ١٨٤
الأخرس يؤدّي تكبيرة الإحرام قدر الإمكان ١٨٤
خبر السكونيّ الدالّ على أنّ تكبيرة الإحرام للأخرس من خلال الإشارة إلى التكبير وتحريك اللسان، والإشكال في سنده ١٨٤
المشهور الحكم باستحباب رفع اليدين بتكبيرة الإحرام ١٨٥
ذهاب ابن الجنيد إلى وجوب رفع اليدين بتكبيرة الإحرام ١٨٥
دعوى السيّد المرتضى الإجماع على وجوب رفع اليدين في جميع تكبيرات الصلاة .. ١٨٥
استغراب غير واحد من الأصحاب من دعوى السيّد الإجماع في المقام، والجواب عنه ١٨٥
الإشارة إلى قول صاحب الحدائق بوجوب رفع اليدين أثناء تكبيرة الإحرام، والإشكال في أدلّته ١٨٦
فتوى المصنّف بتخيير المكلّف بين ثلاث كيفيات لرفع اليدين لتكبيرة الإحرام، والإشارة إلى وجه ذلك ١٨٦
استحباب التكبير سبعاً، إحداها تكبيرة الإحرام، ودليل ذلك ١٨٧
بيان كيفية التكبيرات السبع، مع ذكر الروايات الدالّة على ذلك ١٨٧
المشهور كون افتتاح الصلاة بواحدة من التكبيرات السبع والبقيّة مستحبّة ١٨٨
ذهاب التقيّ المجلسيّ إلى كون الافتتاح بمجموع التكبيرات السبع، والإشكال فيه ... ١٨٨

ظاهر جماعة من القدماء كون التكبيرة الأخيرة من التكبيرات السبع تكبيرة الإحرام .. ١٨٨
فتوى جماعة من المتأخّرين كون تكبيرة الإحرام هي الأُولى من التكبيرات السبع ١٨٨
تخيير المصلّي في جعل الواحدة من التكبيرات السبع تكبيرة الإحرام ١٨٨
الاتّفاق على وجوب القيام في الصلاة ، وكونه ركناً في الجملة ١٨٩
الاختلاف في كون القيام ركناً مطلقاً ، أو أنّ ركنيته تنحصر في خصوص تكبيرة الإحرام والقيام المتّصل بالركوع ١٨٩
استدلال القائلين بركنية القيام مطلقاً بدليل وجوبه ، مع ذكر صحيح زرارة ، والإشارة إلى الإشكال فيه ١٨٩
استدلال المصنّف لركنية القيام في خصوص تكبيرة الإحرام وفي القيام المتّصل بالركوع ١٨٩
لزوم أداء الصلاة جالساً إذا عجز المكلّف عن الإتيان بها من قيام ، ووجه ذلك ١٩١
وجوب إتيان الصلاة مضطجعاً على الجانب الأيمن عند عجز المكلّف عن الإتيان بها من جلوس ، ودليل ذلك ١٩١
الحكم بالتبعيض للقادر على القيام في بعض الصلاة ، ووجه ذلك ١٩٢
فتوى المصنّف بتقديم الجزء السابق في القيام على البقية في الفرع المذكور ، ودليل ذلك..... ١٩٢
الحكم بوجوب قراءة الفاتحة في الركعتين الأُوليين ، ودليل ذلك ١٩٣
وجوب قراءة الفاتحة في صلاة النافلة ، ودليل ذلك ١٩٥
المشهور وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة في الأُوليين ، ودعوى الإجماع عليه ... ١٩٥
ذهاب جملة من القدماء والمتأخّرين إلى عدم الوجوب في الفرع المذكور ١٩٥
الاستدلال برواية منصور بن حازم للقول المشهور ، وجواب المصنّف عنه ١٩٦
ذكر النصوص المعارضة بالنصوص الدالّة على القول المشهور ، ووجوه الجمع بينها .. ١٩٨
المشهور جزئية البسملة لكلّ سورة من القرآن الكريم ٢٠١

الكلام في دليل القول المذكور ٢٠١
الاختلاف في وجوب تعيين السورة عند قراءة البسملة ٢٠٣
فتوى الأصحاب بوجوب حذف همزة الوصل في الدرج ، وإثبات همزة القطع ، ووجه ذلك..... ٢٠٤
رأي المصنّف في المقام ، ودليل ذلك ٢٠٤
اختيار المصنّف عدم اعتبار حذف همزة الوصل حال الإدراج ..... ٢٠٤ و ٢٠٥
الكلام في اعتبار الوقوف بالسكون ، والوصل بالحركة في القراءة ٢٠٦
حكاية العلّامة المجلسي اتّفاق القرّاء وأهل العربية على جواز الوقف بالحركة ، والإيراد فيه..... ٢٠٦
ذهاب الشيخ الأعظم إلى عدم المانع من الوقف على الحركة ، وعدم جواز الوصل بالسكون ، والمناقشة فيه ٢٠٦
فتوى الشهيد الثاني وكاشف الغطاء بجواز الوصل بالسكون ، ووجه ذلك ٢٠٦
رأي المصنّف في المقام ، ودليل ذلك ٢٠٧
ذهاب المصنّف في المدّ إلى أنّه من خصوصيات القراءة ، وعدم لزوم مراعاته . ٢٠٧ و ٢٠٨
التمسّك للزوم المدّ بحديث الخطّاف ، وجواب المصنّف عنه ٢٠٨
قول ابن الحاجب والرضيّ بلزوم الإدغام فيما إذا كان بعد النون الساكن أو بعد التنوين أحد حروف كلمة (يرملون)، وجواب المصنّف عنه..... ٢٠٩
اختيار المصنّف بلزوم الإدغام في الحروف الشمسيّة ، ووجه ذلك ٢١٠
المشهور بين الأصحاب وجوب الجهر على الرجل في صلاة الصبح وصلاتي العشاء .. ٢١٠
ذهاب ابن الجنيد والمرتضى وصاحبي المدارك والذخيرة باستحباب الجهر في المقام ٢١٠
دعوى الشيخ في الخلاف الإجماع على وجوب الجهر في المقام ، والإشكال فيه ٢١١
التمسّك بالسيرة الجارية للقول المشهور ، والإيراد فيه ٢١١
الاستدلال بدليل التأسّي بالنبيّ في المقام ، والمناقشة فيه ٢١٢

خبر الفضل بن شاذان وتضمّنه تعليل الجهر في بعض الصلوات ٢١٢
التمسّك بصحيحة زرارة الدالّة على وجوب الجهر في المقام مع الإشارة إلى طريقها..... ٢١٢ و ٢١٣
حمل صاحب المدارك صحيحة زرارة المذكورة على الاستحباب ، وجواب المصنّف عنه ٢١٤
المناقشة في الجواب المذكور ٢١٥
إيراد السيّد البروجرديّ في حمل صحيحة زرارة المذكورة على الاستحباب ٢١٦
ذكر المرجّحات لصحيحة زرارة المذكورة في فرض تعارض النصوص في المقام ٢١٧
ذكر روايتين دالّتين على تعيين موارد الجهر والإخفات ، والإشكال في سندهما ٢١٧
دليل المصنّف لتعيين موارد الجهر والإخفات ٢١٩
عدم وجوب الجهر على النساء في الصلوات الجهريّة ، ودليل ذلك ٢١٩
الاستدلال لعدم وجوب الجهر على النساء في الصلوات الجهريّة بكون صوت المرأة عورة ، وجواب المصنّف عنه ٢٢١
فتوى المصنّف بوجوب جهر البسملة في الصلوات الجهريّة ، ودليل ذلك ٢٢٢
المشهور استحباب الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتيّة ٢٢٢
ذهاب الصدوق وابن البرّاج إلى وجوب الجهر في المقام ، ورأي أبي الصلاح فيه ٢٢٢
الاستدلال بصحيحة صفوان للقول المشهور ، والإشكال فيه ٢٢٢
الاستدلال برواية سليم بن قيس الهلاليّ على القول المذكور ، والإيراد عليه ٢٢٣
التمسّك للقول بالاستحباب في المقام برواية الشيخ عن الإمام العسكريّ عليه السلام ، وجواب المصنّف عنه ٢٢٤
دعوى الإجماع على استحباب الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة ٢٢٤
الإشارة إلى رواية عمر بن يزيد الدالّ على الوجوب في المقام ، ورأي المصنّف فيه ... ٢٢٤
الاختلاف في حكم الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة مع الإشارة إلى منشأه . ٢٢٥
ذكر النصوص المتعارضة في المقام ، ورأي الشيخ وصاحب الوسائل فيها .... ٢٢٥ و ٢٢٦

دليل المصنّف لحمل النصوص الدالّة على الوجوب على استحباب الجهر في المقام ، والإيراد عليه ٢٢٦
توجيه القول بعدم جواز الجهر في المقام ٢٢٧
المشهور لزوم الإخفات في الركعة الثالثة والرابعة ٢٢٨
اختيار صاحب الحدائق والمصنّف التخيير بين الجهر والإخفات في الفرع المذكور .. ٢٢٨
تقريب بعض الأعاظم قول المشهور ٢٢٨
مختار المصنّف ودليله ٢٢٩
ما يتحقّق به الجهر والإخفات ، مع الإشارة إلى رأي بعض الأعاظم في المقام ٢٢٩
رأي المصنّف في المقام ، ودليل ذلك ٢٣٠
عدم انطباق عنوان الإخفات على الصوت المبحوح ٢٣٠
الحكم بعدم الإعادة لمن جهر في موضع الإخفات نسياناً أو العكس ٢٣١
صحة صلاة من نسي القراءة في الأُوليين حتّى ركع ٢٣١
تقييد الحكم المذكور بكون تذكّره بعد الدخول في الركوع ٢٣٢
المشهور التخيير بين القراءة بالفاتحة فقط ، وبين الإتيان بالتسبيحات الأربع في غير الأُوليين ٢٣٣
استدلال برواية عليّ بن حنظلة على القول المذكور مع الإشكال في سنده ٢٣٣
ذكر الوجوه المستدلّ بها لتوثيق ابن حنظلة المذكور ٢٣٣
الاستدلال لتوثيق ابن حنظلة المذكور بما ورد في بني فضّال ، وجواب المصنّف عنه .. ٢٣٣
التمسّك لإثبات وثاقة ابن حنظلة المذكور برواية ابن بكير عنه ، والإيراد فيه ٢٣٤
استدلال المصنّف لتوثيق ابن حنظلة المذكور برواية عبدالأعلى بن أعين ٢٣٥
تعارض الأخبار في وظيفة الإمام أو المأموم في غير الأُوليين ، ومناقشة المصنّف في وجوه الجمع بينها المذكورة من الأعلام ٢٣٥
توجيه العمل بصحيح معاوية في المقام ٢٣٦

الحكم باعتبار الموالاة العرفيّة في القراءة ، ووجه ذلك ٢٣٦
حقيقة الركوع لغة واصطلاحاً ٢٣٧
الحكم بكون وجوب الركوع في الصلاة من ضروريّات الدين ٢٣٧
وجوب الركوع في كلّ ركعة مرّة واحدة ، ووجه ذلك ٢٣٨
استثناء صلاة الآيات من الحكم المذكور ، ودليل ذلك ٢٣٨
الحكم ببطلان الصلاة بترك الركوع سهواً وعمداً ، ووجه ذلك ٢٣٨
الكلام في حكم بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً ٢٣٨
القول بعدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً ، ودليل ذلك ٢٣٩
تقوية القول ببطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً ٢٤٠
استثناء صلاة الجماعة من الحكم المذكور ، ودليل ذلك ٢٤١
الحكم بلزوم الانحناء بقصد الخضوع في الركوع ، ووجه ذلك ٢٤١
المشهور وجوب الانحناء على الوجه المتعارف بمقدار تصل يداه إلى ركبتيه ، ودليل ذلك ٢٤٢
النصوص الدالّة على لزوم الانحناء بمقدار تصل معه الراحة إلى الركبة ، وحملها على الاستحباب ٢٤٢
دعوى الإجماع على الحكم بلزوم الطمأنينة في الركوع ، واستدلال المصنّف عليه بصحيحة الأزدي ٢٤٣
الإشكال السندي في الرواية المذكورة ، والجواب عنه ٢٤٣
استدلال صاحب الحدائق على الحكم المذكور بصحيحة زرارة ، وجواب المصنّف عنه ٢٤٤
الحكم بلزوم الطمأنية في الركوع بقدر الذكر الواجب ، ودليل ذلك ٢٤٤
دعوى الإجماع على وجوب رفع الرأس من الركوع مع الانتصاب التامّ ٢٤٥
الإشارة إلى دليل الحكم المذكور ٢٤٥
الحكم بلزوم تدارك الركوع لمن تذكّره قبل السجود ، ودليل ذلك ٢٤٥

دليل اعتبار الرجوع إلى القيام في الحكم المذكور ٢٤٦
عدم الخلاف في بطلان الصلاة عند نسيان الركوع وتذكّره بعد الدخول في السجدة الثانية ٢٤٦
الكلام في صحة الصلاة لو تذكّر نسيانه الركوع قبل الدخول في السجدة الثانية ٢٤٧
ذهاب جماعة إلى إمكان تدارك الركوع والبناء على صحة الصلاة في المقام ٢٤٧
المشهور بطلان الصلاة في الفرض المذكور ٢٤٧
اختيار المصنّف لزوم تدارك الركوع قبل الدخول في السجدة الثانية ، ودليل ذلك ٢٤٧
الحكم بوجوب الذكر في الركوع ، ووجه ذلك ٢٤٧
الكلام في تحديد الذكر الواجب في الركوع ، والإشارة إلى أربع طوائف للروايات في المقام..... ٢٤٨
اختيار المصنّف التخيير في المقام ٢٤٨
الحكم بوجوب السجود في الصلاة ، ودليل ذلك ٢٤٨
بطلان الصلاة بنقصان السجدة الواحدة عمداً ٢٤٩
بطلان الصلاة بنقصان السجدتين سهواً ٢٥٠
بطلان الصلاة بزيادة السجدتين عمداً وسهواً ، ووجه ذلك ٢٥٠
عدم بطلان الصلاة بزيادة السجدة الواحدة سهواً ، ودليل ذلك ٢٥١
فتوى المصنّف بعدم بطلان الصلاة بنقصان السجدة الواحدة سهواً ، ووجه ذلك ٢٥١
خبر معلّى بن خنيس الدالّ على بطلان الصلاة بنسيان السجدة الواحدة بعد فوات محلّ التدارك مع الإشارة إلى ضعف سنده ٢٥٢
لزوم كون السجود على الأرض أو ما أنبتته من غير المأكول والملبوس ، ودليل ذلك .. ٢٥٣
الإشارة إلى رواية داود الصرميّ الدالّة على جواز السجود على القطن والكتّان ، وجواب المصنّف عنه ٢٥٤
عدم الخلاف في جواز السجود على القرطاس في الجملة ، ودليل ذلك ٢٥٦

ذكر الأقوال في مسألة جواز السجود على القرطاس ، والإشارة إلى منشأها ٢٥٧
تقوية الحكم بتخصيص جواز السجود على القرطاس المتّخذ ممّا يصحّ السجود عليه . ٢٥٨
استظهار وجود عنوان ثالث للقرطاس غير الأرض ونباتها في المقام ٢٥٨
المشهور أفضليّة السجود على الأرض على النبات والقرطاس ، ودليل ذلك ٢٥٩
ذهاب المشهور إلى اعتبار السجود على الأعضاء السبعة ، ووجه ذلك ٢٥٩
اشتراط مماسّة الجبهة على ما يصحّ السجود عليه ، وعدم الاشتراط في بقيّة الأعضاء ، ودليل ذلك ٢٦٠
الحكم بلزوم الذكر في السجود ، ووجه ذلك ٢٦٠
لزوم الطمأنينة في السجود حال الذكر ، والمناقشة في دليل الإجماع عليه ٢٦٠
استدلال صاحب الحدائق بصحيحة زرارة في المقام ، والجواب عنه ٢٦١
استدلال المصنّف بصحيحة الأزديّ في المقام ٢٦١
وجوب رفع الرأس من السجدة الأُولى والجلوس منتصباً ، ودليل ذلك ٢٦١
المشهور كون موقف المصلّي مساوياً لموضع الجبهة ، وعدم جواز ارتفاع موضع الجبهة عنه بمقدار أزيد من لبنة ، ودليل ذلك ٢٦٢
إشكال صاحب المدارك في سند معتبرة عبدالله بن سنان المستدلّ بها في المقام باشتمالها على النهديّ ، والجواب عنه ٢٦٢
الحكم بلزوم الإتيان بالسجدتين لو نسيهما وتذكّر قبل الركوع ، ووجه ذلك ٢٦٣
بطلان الصلاة مع تذكّر نسيان السجدتين بعد الدخول في الركوع ، ودليل ذلك ٢٦٤
الحكم بالرجوع والإتيان بالسجدة إذا نسي سجدة واحدة وتذكّرها قبل الدخول في الركوع ، ووجه ذلك ٢٦٥
دعوى الإجماع على وجوب التشهّد في الثنائيّة مرّة ، وفي الثلاثيّة والرباعيّة مرّتين ... ٢٦٥
الإشارة إلى إنكار كثير من العامّة وجوب التشهّد الأوّل ، وإنكار أبي حنيفة وجوب التشهّد الثاني ٢٦٥

القول بانحصار دليل الحكم بوجوب التشهّد في الإجماع ٢٦٦
استدلال المصنّف لوجوب التشهّد في الركعة الثانية من صحيحة الحلبيّ ٢٦٦
القول باستحباب التشهّد في الصلاة ، والتمسّك بموثّقة عبيد بن زرارة الدالّة على كون التشهّد سنّة ٢٦٦
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ، والمناقشة فيه ٢٦٦
التمسّك بالموثّقة المذكورة من خلال قوله : « تَمَّتْ صَلَاتُهُ » لاستحباب التشهّد ، والإشكال فيه ٢٦٧
تقوية وجوب التشهّد في الصلاة بالاحتياط الوجوبيّ ٢٦٨
الحكم بعدم بطلان الصلاة بترك التشهّد سهواً ، ودليل ذلك ٢٦٨
وجوب تدارك التشهّد لمن تذكّره قبل الركوع ، ووجه ذلك ..... ٢٦٨ و ٢٦٩
لزوم سجود السهو على الناسي التشهّد مع تداركه ، ودليل ذلك ٢٦٩
الكلام في حكم من نسي التشهّد وفات محلّ التدارك ٢٦٩
المشهور وجوب قضاء التشهّد بعد الصلاة مع نسيانه ، وفوات محلّ التدارك ٢٦٩
اختيار المفيد والصدوقين وصاحب الحدائق إجزاء تشهّد سجدتي السهو في المقام .. ٢٦٩
القول ببطلان الصلاة بنسيان التشهّد ، وفوات محلّ التدارك ٢٧٠
استدلال المشهور لوجوب قضاء التشهّد بصحيحة محمّد بن مسلم ، واستظهار صاحب الحدائق اختصاصها بالتشهّد الثاني ٢٧٠
استظهار المحقّق الهمدانيّ اختصاص صحيحة ابن مسلم المذكورة بالتشهّد الأوّل ، والمناقشة فيه ٢٧٠
صحيح أبي بصير الدالّ على خصوص سجدتي السهو لناسي التشهّد ٢٧١
المشهور في كيفيّة التشهّد اشتماله على الشهادتين ، والصلاة على النبيّ وآله ٢٧١
الإشارة إلى خلاف الجعفيّ والصدوق في كيفيّة التشهّد ٢٧١

صحيحة محمّد بن مسلم الدالّة على وجوب الشهادتين في التشهّد ٢٧٢
التمسّك بصحيحة أبي بصير وزرارة لوجوب الصلاة على النبيّ وآله في التشهّد ٢٧٢
الإشكال في دلالة الصحيحة المذكورة ، والجواب عنه ٢٧٢
رواية سورة بن كليب المكتفية في التشهّد بالشهادتين ، وجواب المصنّف عنه ٢٧٣
المشهور لزوم كون الصلاة على النبيّ وآله في التشهّد بالكيفيّة المعروفة ٢٧٣
فتوى المفيد وجماعة باجتزاء الصلاة على النبيّ وآله بكلّ صيغة تتأدّى معنى الصلاة .. ٢٧٣
الاستدلال بصحيحة أبي بصير الطويلة للقول المشهور ، والإيراد فيه ٢٧٤
ذهاب كثير من القدماء والمتأخّرين إلى وجوب التسليم في الصلاة ٢٧٤
اختيار جماعة من القدماء والمتأخّرين القول باستحباب التسليم في الصلاة ٢٧٥
محاولة صاحب الجواهر والمحقّق الهمدانيّ التوفيق بين القولين المذكورين ٢٧٥
استدلال المصنّف للقول المشهور بموثّقة أبي بصير ٢٧٥
التمسّك للقول المذكور بمرسلة الصدوق ، والمناقشة فيه ٢٧٦
دعوى صاحبي الجواهر والحدائق استفاضة النصوص الدالّة في المقام على وجوب التسليم ، والإيراد فيه ٢٧٦
تمسّك القائلين باستحباب التسليم بصحيحة ابن مسلم ، وجواب المصنّف عنه ٢٧٧
المشهور من عصر المحقّق ومن بعده التخيير بين صيغتي التسليم ٢٧٨
اختيار ابن طاووس وصاحب الحدائق ٢٧٨
ذهاب المصنّف إلى القول المشهور ، ووجه ذلك ٢٧٨
دعوى الإجماع على مبطليّة الحدث بقسميه للصلاة ٢٧٩
ذهاب الصدوق وصاحب البحار إلى عدم بطلان الصلاة بصدور الحدث بعد السجدة الثانية من الركعة الأخيرة ٢٧٩
تمسّك المصنّف لمبطليّة الحدث للصلاة بالتسالم ٢٨٠
الاستدلال بأدلّة شرطيّة الطهارة في الصلاة للقول المشهور ، وجواب المصنّف عنه ... ٢٨٠

التمسّك برواية عليّ بن جعفر للقول المذكور ، وجواب المصنّف عنه ٢٨٠
الاستدلال برواية أبي بكر الحضرميّ للقول المذكور ، والمناقشة فيه ٢٨١
ذكر النصوص الدالّة على عدم بطلان الصلاة بوقوع الحدث فيها ، وجواب المصنّف عنها ٢٨٢
الحكم بمبطليّة الحدث للصلاة ولو صدر سهواً ، ودليل ذلك ٢٨٣
الحكم بمبطليّة الالتفات الفاحش عن القبلة للصلاة ، ووجه ذلك ٢٨٤
ذهاب المصنّف إلى كون الالتفات بتمام البدن في المقام ، ودليل ذلك ٢٨٥
الإشكال في الدليل المذكور ٢٨٦
الحكم بمبطليّة الفعل الماحي لصورة الصلاة ، ودليل ذلك ٢٨٦
عدم الخلاف في بطلان الصلاة بتعمّد الكلام في الصلاة ، ووجه ذلك ٢٨٨
وجه تقييد المصنّف الحكم المذكور بكون الكلام عادياً ٢٨٨
عدم الخلاف في صحة الصلاة بصدور الكلام سهواً ، ووجه ذلك ٢٨٩
وجه عدم تعرّض المصنّف لموضوع الكلام بكونه مختصّاً بما إذا كان مركّباً من حرفين فصاعداً ، أو المراد منه جنس ما يتكلّم به ..... ٢٨٩ و ٢٩٠
مبطليّة القهقهة للصلاة ، ودليل ذلك ٢٩٠
المشهور الحكم بمبطليّة البكاء للصلاة ، والدليل الروائيّ لذلك ٢٩١
التمسّك لإثبات بطلان الصلاة بالبكاء بكونه فعلاً موجباً لانمحاء صورة الصلاة ، والمناقشة فيه ٢٩٢
تقييد الحكم ببطلان الصلاة بالبكاء عمداً ٢٩٢
بيان معنى التكفير في الصلاة ، مع الإشارة إلى تاريخ وقوعه ٢٩٣
الإشارة إلى اختلاف فقهاء العامّة في حكم التكفير في الصلاة ٢٩٣
عدم وجود عمليّة التكفير في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله ٢٩٤
المشهور بين الأصحاب حرمة التكفير في الصلاة تكليفاً ووضعاً ٢٩٤

اختيار محقّق المعتبر وأبي الصلاح الحلبيّ كراهة التكفير ٢٩٤
ذكر صور لوقوع التكفير ٢٩٤
الأُولى :إتيان المكلّف التكفير بقصد جزئيّة الصلاة ، والحكم بحرمته ومبطليّته .. ٢٩٤
الثانية :عدم الإتيان بالتكفير بقصد الجزئيّة ، بل إتيانه بعنوان الخشوع والخضوع ، وحكمها الحرمة وعدم البطلان ٢٩٥
الثالثة :الإتيان بالتكفير بلا قصد الجزئيّة والخشوع ٢٩٥
المشهور حرمة التكفير ومبطليّته في الصورة المذكورة ٢٩٥
ذهاب صاحب العروة إلى عدم الحرمة ، وعدم البطلان في الصورة المذكورة ٢٩٥
دعوى السيّد المرتضى الإجماع على حرمة التكفير ومبطليّته في الصورة المذكورة ، والمناقشة فيه ٢٩٦
التمسّك بصحيحة ابن مسلم الوارد فيها النهي عن التكفير ، واستظهار السيّد البروجرديّ منها النهي الوضعيّ ٢٩٧
استشهاد المصنّف لعدم مانعيّة التكفير من صحة الصلاة بخبر عليّ بن جعفر ، والمناقشة فيه ..... ٢٩٨ و ٢٩٩
حكم قول (آمين) في الصلاة ٢٩٩
ذهاب ابن الجنيد والحلبيّ والأردبيليّ والكاشانيّ إلى كراهة قول (آمين) في الصلاة .. ٢٩٩
اختيار سيّد المدارك الحرمة التكليفيّة لقول (آمين) في الصلاة ٢٩٩
المشهور الحرمة التكليفيّة والوضعيّة لقول (آمين) في الصلاة ٣٠٠
تفصيل المحقّق في التأمين وتخصيص منعه بالمنفرد ٣٠٠
ذكر صور التأمين في الصلاة ٣٠٠
الأُولى :الإتيان بالتأمين بقصد الجزئيّة ، وحكم المصنّف ببطلان الصلاة في الصورة المذكورة ٣٠٠
الثانية :الإتيان بالتأمين بقصد الدعاء وطلب الحاجة ، والحكم بعدم مانعيّته ٣٠١

الثالثة : الإتيان بالتأمين من دون قصد الجزئيّة ، وبدون قصد الدعاء ، والحكم ببطلان الصلاة فيها ٣٠١
الاستدلال بصحيحة جميل الوارد فيها : « وَلَا تَقُلْ آمِينَ » لبطلان الصلاة في الصورة الثانية ، وجواب المصنّف عنه ٣٠١
صحيحة أُخرى لجميل بقوله عليه السلام : « ما أَحْسَنَها ، وَاخْفِضِ الصَّوْتَ بِها » ، ورأي الأعلام في معناها ٣٠٣
ذكر أنحاء الشكّ في الصلاة ٣٠٤
ذهاب المصنّف إلى وجوب الإتيان بالصلاة إذا شكّ في أصل الصلاة أثناء الوقت ، ودليل ذلك ٣٠٥
الحكم بعدم وجوب القضاء على الشاكّ في أصل الصلاة خارج الوقت ، ووجه ذلك .. ٣٠٦
عدم وجوب الالتفات بعد الفراغ عند الشكّ في شرط الصلاة ، أو في جزئها ، ودليل ذلك ٣٠٧
الحكم بعدم اعتناء كثير الشكّ ، ووجه ذلك ٣٠٨
المشهور كون المدار في تحديد مفهوم كثرة الشكّ العرف ٣٠٩
حكاية المحقّق، قولين آخرين في تحديد مفهوم كثير الشكّ ٣٠٩
صحيحة محمّد بن أبي حمزة الدالّة على تحديد مفهوم كثير الشكّ بسهو في كلّ ثلاث ، وجواب المصنّف عنه ٣٠٩
المناقشة في الجواب المذكور ٣١٠
الحكم بالرجوع إلى الحالة السابقة لمن شكّ في حدوث كثرة الشكّ أو زوالها ، ودليل ذلك ..... ٣١٠ و ٣١١
تسالم الأصحاب على الحكم برجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر ، وعدم الاعتناء بالشكّ ، ودليل ذلك ٣١١
الكلام في اختصاص الحكم المذكور بالشكّ في الركعات وعمومه بالأفعال ٣١٢

نسبة صاحب المدارك إلى المشهور تعميم الحكم المذكور بالأفعال والركعات ٣١٢
تخصيص صاحب الجواهر الحكم المذكور بالركعات ٣١٢
تصحيح شمول الحكم المذكور للركعات والأفعال ، ودليل ذلك ٣١٢
الحكم بالبناء على تحقّق الفعل المشكوك بعد الدخول في غيره في الصلاة ، ودليل ذلك ٣١٢
فتوى المصنّف بلزوم الإتيان بالفعل المشكوك قبل الدخول في غيره في الصلاة ، ووجه ذلك ٣١٣
ذهاب المصنّف إلى عدم الاعتناء بالشكّ في الشاكّ في صحة المأتيّ به قبل الدخول في غيره ، ودليل ذلك ٣١٤
اختيار المصنّف كون الظنّ في عدد الركعات كاليقين ، ودليل ذلك ٣١٤
حكم المصنّف بكون الظنّ في أفعال الصلاة في حكم الشكّ ، ووجه ذلك ٣١٥
ذهاب المصنّف إلى كفاية الظنّ في عدد الركعات ، ودليل ذلك ٣١٦
المناقشة في دليل المصنّف في المقام ، والإشارة إلى إمكان الاستناد بصحيحة صفوان ٣١٦
الحكم بالبناء على الأكثر في الشكّ بين الثلاث والأربع ، ودليل ذلك ٣١٧
دعوى عدم الخلاف في بطلان الصلاة في الشكّ في الركعتين الأُوليين ٣١٩
اختيار الصدوق التخيير بين البناء على الأقلّ وبين الاستئناف في المقام المذكور ٣١٩
حكم المصنّف بتعارض النصوص في المقام ، وتقديمه الطائفة الدالّة على البطلان ، ووجه ذلك ٣١٩
بطلان الصلاة الثنائيّة بالشكّ في عدد الركعات ، ودليل ذلك ٣٢٠
المشهور بين الفقهاء بطلان صلاة المغرب بالشكّ في عدد ركعاتها ، ووجه ذلك ٣٢١
ذكر موثّقة عمّار الدالّة على عدم بطلان صلاة المغرب بالشكّ في عدد الركعات ، وجواب المصنّف عنه ٣٢١

المشهور البناء على الثلاث والإتيان بركعة رابعة ، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط في الشكّ بين الثنتين والثلاث ٣٢٢
ذهاب الصدوق والمرتضى إلى جواز البناء على الأقلّ في المقام المذكور ٣٢٢
التزام والد الصدوق بالتخيير بين البناء على الأكثر وبين البناء على الأقلّ في المقام ... ٣٢٢
فتوى الصدوق في المقنع ببطلان الصلاة في الفرع المذكور ٣٢٢
تصريح المصنّف بعدم وجدان نصّ خاصّ دالّ على مقالة المشهور ، وذكره موثّقة عمّار الساباطيّ في المقام ٣٢٢
الإشكال في القول المذكور ، وذكر رواية العلاء في المقام ٣٢٣
المشهور كون التخيير في صلاة الاحتياط بين ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس في المقام ٣٢٣
استدلال المصنّف وبعض الأعاظم للحكم المذكور ، والمناقشة فيه ٣٢٤
تقوية القول بتعيين صلاة الاحتياط في خصوص ركعة من قيام في المقام ٣٢٥
الاستدلال لقول الصدوق والمرتضى من البناء على الأقلّ في المقام ، وجواب المصنّف عنه ٣٢٥
ذكر الأقوال الأربعة فيما يتحقّق به إكمال الركعة الثانية ٣٢٨
اختيار الشيخ الأعظم والمصنّف بتحقّق الإكمال للركعة بالفراغ عن الذكر الواجب من السجدة الثانية ٣٢٨
قول البعض بتحقّق الإكمال المذكور بالركوع في الركعة الثانية ٣٢٨
ذهاب البعض إلى تحقّق الإكمال المذكور بوضع الجبهة في السجدة الثانية على ما يصحّ السجود عليه ٣٢٨
استدلال المصنّف لمختاره بصحيحة محمّد بن مسلم ، والإشكال فيه ٣٢٨
المشهور الحكم بالبناء على الأربع لمن شكّ في صلاته الرباعيّة بين الثلاث والأربع ، ودليل ذلك ٣٢٩

صحيحة ابن مسلم الدالّة على البناء على الأقلّ في المقام ، وجواب المصنّف وبعض الأعاظم عنه ٣٣٠
المشهور تخيير المصلّي في صلاة الاحتياط بين الإتيان بركعة من قيام وركعتين من جلوس في الفرع المذكور ، والاستدلال عليه بمرسل جميل ٣٣١
تصريح المصنّف بعدم الوقوف على رواية معتبرة دالّة على الإتيان بركعة الاحتياط من قيام ، وذكر صحيحة زرارة في المقام ٣٣٢
الإشكال في دلالة الصحيحة المذكورة ٣٣٢
المشهور الحكم بالبناء على الأربع والاحتياط بركعتين من قيام لمن شكّ بين الثنتين والأربع ٣٣٢
اختيار الصدوق بلزوم الإعادة في الفرع المذكور ٣٣٣
ذهاب صاحب المدارك إلى القول بالتخيير بين البناء على الأكثر والبناء على الأقلّ في المقام ٣٣٣
قول البعض بالتخيير بين البناء على الأكثر وبين الاستئناف والإعادة في المقام ٣٣٤
الاستدلال بموثّقة عمّار الساباطيّ وصحيحة زرارة للقول المشهور ٣٣٤
مضمرة ابن مسلم الدالّة على لزوم الإعادة لقول الصدوق ٣٣٤
استدلال المحقّق الهمدانيّ للقول بالتخيير بين البناء على الأكثر وبين الاستئناف والإعادة ٣٣٤
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ، والمناقشة في جوابه ٣٣٥
الإشارة إلى تعارض صحيحتي محمّد بن مسلم في الفرع المذكور ،وذكر المحامل المذكورة في علاجهما ٣٣٦
وجه الحكم باعتبار كون الشكّ المذكور بعد إتمام الذكر الواجب في المقام ٣٣٧
المشهور بين الأصحاب الحكم بالبناء على الأربع والإتيان بصلاة الاحتياط ركعتين من قيام ، وركعتين من جلوس في الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع بعد إكمال الذكر

للسجدة الثانية ٣٣٧
ذهاب ابن الجنيد والصدوق في صلاة الاحتياط في المقام إلى الإتيان بركعة من قيام ، وركعتين من جلوس ٣٣٨
استدلال المصنّف للقول المشهور في المقام ٣٣٨
وجه عدم جعل المصنّف مرسلة ابن أبي عمير دليلاً في المقام ٣٣٩
وجه عدم جريان شهادة الشيخ بكون ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة في مرسلاته ٣٣٩
الكلام في حجّيّة رواية عبدالرحمن بن الحجّاج المستدلّ بها في المقام باشتمالها على أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار ٣٤١
الإشارة إلى القولين في وثاقة العطّار المذكور ٣٤٢
ذكر الأُمور المستدلّ بها لوثاقة العطّار المذكور مع تقييمها ٣٤٢
الاستدلال بكون العطّار من مشايخ الصدوق على وثاقته ، والمناقشة فيه ٣٤٢
الاستناد بتوثيق الشهيد الثاني والبهائيّ للعطّار المذكور ، وجواب بعض الأعاظم عنه ، والملاحظة في جوابه ٣٤٣
التمسّك بتصحيح العلّامة طريقي الصدوق وشيخ التهذيبين اللذين فيهما العطّار المذكور في المقام ٣٤٤
جواب بعض الأعاظم عن الاستدلال المذكور بكون احتمال بناء تصحيح العلّامة على أصالة العدالة ٣٤٤
المناقشة في الجواب المذكور ٣٤٥
استشهاد بعض الأعاظم لكون بناء العلّامة على أصالة العدالة من كلامه في ترجمة أحمد بن إسماعيل ، والملاحظة فيه ٣٤٦
الاستدلال لوثاقة العطّار المذكور باعتماد السيرافيّ ، وجمع من الأصحاب القدماء على روايته ٣٤٧

إشكال بعض الأعاظم في الاستدلال المذكور ، والجواب عنه ٣٤٨
التمسّك لإثبات وثاقة العطّار المذكور برواية الأجلّاء عنه ، والمناقشة فيه ٣٤٩
الاستناد لإثبات وثاقة العطّار المذكور بترضّي الصدوق عنه ، وتقييم الاستدلال المذكور ٣٥٠
الاستناد بمنهج الشيخ التبريزيّ في المقام ، والإشكال فيه ٣٥٠
وجه تقييد الحكم المذكور بإتمام الذكر ٣٥١
المشهور الحكم بالبناء على الأربع ، والإتيان بسجدتي السهو في الشكّ في الأربع والخمس بعد إكمال ذكر السجدة الأخيرة ٣٥١
ذهاب الشيخ في الخلاف إلى بطلان الصلاة في المقام ٣٥١
اختيار الصدوق في المقنع بوجوب صلاة ركعتين جالساً بعد السّلام ٣٥١
الاستدلال لقول الصدوق بمضمرة زيد الشحّام ، والإشكال فيه ٣٥١
الإشكال في قول شيخ الخلاف المذكور ٣٥١
ذكر صحيحتي أبي بصير وابن سنان للقول المشهور ٣٥٢
وجه تقييد الحكم المذكور في مقالة المشهور بكون الشكّ بعد ذكر السجدة الأخيرة .. ٣٥٢
المشهور وجوب هدم القيام ، والبناء على الأربع ، والاحتياط بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس في الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام ٣٥٣
استدلال المصنّف بصحيح الحلبيّ للحكم المذكور ٣٥٣
تقييد الحكم المذكور بإمكان تصحيح الصلاة في الحالة المذكورة ، وعدم دخول المصلّي في الركوع ٣٥٣
الحكم الأوّليّ الإتيان بالصلوات الرباعيّة تامّة بحسب الأدلّة ، إلّا أنّه قام الدليل على قصر المسافر ، والإشارة إلى بعض النصوص ٣٥٧
اتّفاق المسلمين على وجوب القصر على المسافر في الجملة عند استجماع شروط القصر ٣٥٨

الإشارة إلى وقوع الخلاف في كون القصر عزيمة أو رخصة ٣٥٨
مذهب الإماميّة وأبي حنيفة على كون القصر عزيمة ٣٥٨
ذهاب أكثر العامّة إلى كون القصر رخصة ٣٥٨
الإشارة إلى منشأ الخلاف في الحكم المذكور ٣٥٨
استدلال العامّة لرأيهم بقوله تعالى : ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا... ﴾ ٣٥٨
ذكر الأجوبة عن الاستدلال المذكور ٣٥٨
الأوّل :كون نفي الجناح في الآية المذكورة حكماً وضعيّاً ، وليس حكماً تكليفيّاً ، ولا معنى للتخيير فيه ٣٥٨
الثاني :كون الآية المذكورة في مقام دفع توهّم الحظر ٣٥٩
تقوية كون دلالة الآية المذكورة على أنّ القصر رخصة ٣٦١
الإشكال في الرأي المذكور بورود تمسّك الإمام عليه السلام بالآية المذكورة في إثبات كون التقصير عزيمة ، مع الإشارة إلى بعض النصوص فى المقام..... ٣٦١
الجواب عن الإشكال المذكور ٣٦١
الإشارة إلى أدلّة مذهب الإماميّة من كون التقصير في السفر عزيمة ٣٦٢
دعوى بعض الأعاظم انحصار دلالة الآية المذكورة في حكم صلاة الخوف ، وعدم ارتباطها بحكم صلاة المسافر ، ودليل ذلك ٣٦٣
الإشكال في الدعوى المذكورة ٣٦٤
دعوى عدم ثبوت الإطلاق في الآية المذكورة بالنسبة لحكم صلاة المسافر اليوم ، وتقريبه بالوجهين ٣٦٥
الإشكال في الرأي المذكور ٣٦٦
الكلام في مقتضى الأصل عند الشكّ بين القصر والتمام ٣٦٦

مقتضى الأصل عند الشكّ في تحقّق موجب القصر هو التمام بناءاً على كون الموضوع في حكم الصلاة هو المكلّف ٣٦٧
البحث في مقتضى الأصل في المقام بناءً على كون الموضوع في وجوب التمام الحاضر ، وفي وجوب القصر المسافر ٣٦٧
التصوّر بكون مقتضى الأصل في الفرض هو التمام ، والاستدلال عليه بالاستصحاب .. ٣٦٨
الإشكال في الرأي المذكور ، وبيان كون مقتضى الأصل في الفرض هو الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام ، ووجه ذلك ٣٦٨
عدم الخلاف بين فقهاء المسلمين على اختصاص حكم التقصير بالرباعيّة ، وبحذف ركعتين ٣٦٨
الاستدلال بصحيحة عبدالله بن سنان ٣٦٩
تمسّك البعض بصحيحة زرارة في المقام ، والإشكال فيه ٣٦٩
اتّفاق المسلمين على اعتبار قطع المسافة في تحقّق مسوّغ القصر في الصلوات الرباعيّة ٣٧٠
ذهاب داود الظاهريّ ومن وافقه إلى كفاية مجرّد الضرب في الأرض ، وصدق مفهوم السفر في المقام ٣٧٠
الكلام في الملاك في تحقّق موضوع السفر الذي هو موضوع الحكم الشرعيّ بلزوم التقصير ٣٧٠
احتمال كون ملاك السفر ومحقّقه هو مجرّد البعد عن الوطن ، وكون التحديد الوارد في النصوص بياناً للملاك المذكور ٣٧٠
الإشكال في الاحتمال المذكور ٣٧٠
تقوية كون ملاك السفر موضوعاً عرفيّاً في المقام ، وتدخّل الشارع فيه ، وتحديده بقطع ثمانية فراسخ ٣٧١
اعتبار قصد قطع المسافة الشرعيّة لحكم التقصير في الصلاة ٣٧١
دعوى الإجماع على الشرط المذكور ٣٧١

ذكر بعض الأعاظم الاحتمالات الثلاثة في المقام ٣٧٢
استظهار بعد كون المدار في ثبوت الحكم بالتقصير على مجرّد قطع المسافة الشرعيّة من النصوص الشرعيّة ٣٧٢
التمسّك بصحيحة زرارة لكون المدار في حكم التقصير على قصد قطع المسافة من دون قطعها خارجاً ، والإشكال فيه ٣٧٣
استدلال المحقّق الأصفهانيّ تبعاً لصاحب الجواهر بمرسلة صفوان لاعتبار قطع المسافة في حكم التقصير ، والإيراد فيه ٣٧٤
استدلال العلّامة في التذكرة للحكم المذكور ، وجواب المحقّق الاصفهانيّ عنه ٣٧٦
موثّقة عمّار الدالّة على عدم كفاية مجرّد قطع المسافة لتقصير الصلاة ٣٧٦
فتوى المصنّف بكون مقدار المسافة الشرعيّة ثمانية فراسخ ٣٧٨
الإشارة إلى اختلاف النصوص في بيان المسافة الشرعيّة ، مع ذكر أربع طوائف منها .. ٣٧٨
أقسام التخصيص بالمجمل في الشبهات الحكميّة ٣٧٩
الاستظهار من النصوص كون المناط لحكم التقصير مسير يوم ، وأنّ البريدين والثمانية فراسخ معرّفان له ٣٨٠
نسبة الخلاف للكلينيّ في مقدار المسافة الشرعيّة ، والإشارة إلى منشأها ٣٨١
الكلام في تعيين النسبة بين النصوص الواردة في بيان المسافة الشرعيّة ٣٨٢
القول بكون النصوص الدالّة على غير ثمانية فراسخ ، أو بريدين ، معرضاً عنها من قِبل الأصحاب ، والجواب عنه ٣٨٥
الروايات الدالّة على كون المسافة الشرعيّة ثلاثة برد ، أو مسير يومين ٣٨٦
الأجوبة المذكورة من الأعلام عن النصوص المذكورة ٣٨٧
فتوى المصنّف باعتبار قصد قطع المسافة بحكم التقصير ، ودليل ذلك ٣٨٨
الكلام في كون المسافة امتداديّة أو تلفيقيّة ٣٨٩

الأقوال الثمانية في المسألة المذكورة ٣٨٩
الإشارة إلى كون الطوائف للنصوص في المقام ثلاثة ٣٩١
الروايات المشار إليها في المقام ٣٩٣
الكلام في كون الموجب للقصر سبباً واحداً أو سببين ٣٩٣
الإشارة إلى قولين آخرين في مسألة كون المسافة امتداديّة أو تلفيقيّة ..... ٣٩٦ و ٣٩٧
استدلال بعض الأعاظم على اعتبار كون الذهاب والإياب أربعة وأربعة فراسخ ، والإشكال فيه ٣٩٧
استدلال بعض الأساطين للقول المذكور بتقييد إطلاق نصوص الثمانية فراسخ بنصوص البريد ذاهباً ، والبريد جائياً ، مع الإجابة عن ذلك ٣٩٩
التمسّك للقول المذكور برواية إسحاق بن عمّار ، والإشكال فيه ٤٠٠
استدلال السيّد البروجرديّ لقوله بوجوب القصر فيما إذا كانت المسافة التلفيقيّة ثمانية فراسخ بشرط كون الذهاب أربعة فراسخ على الأقلّ ، والإشكال فيه ٤٠٢
الاختلاف في اعتبار الرجوع ليومه لثبوت التقصير في المسافة التلفيقيّة ٤٠٣
الأقوال الأربعة في المسألة المذكورة ..... ٤٠٣ و ٤٠٤
بيان مقتضى الأصل في المقام ٤٠٤
استدلال المصنّف لقوله بعدم اعتبار الرجوع ليومه في المسألة التلفيقيّة ٤٠٤
ذكر الأمرين المعتبرين بناءاً على القول المذكور ٤٠٤
الاستدلال للقول المشهور برواية محمّد بن مسلم ، وجواب المصنّف عنه ٤٠٧
التمسّك بصحيح أبي ولّاد في المقام ٤٠٧
الاستدلال للقول المشهور بعبارة الفقه الرضويّ ، والجواب عنه ٤٠٨
استظهار الجمع بالتخيير بين النصوص في المقام بناءاً على المعارضة بينها ٤١٠
تفصيل الشيخ وابن البرّاج بين الصوم والصلاة بناءاً على التخيير في المقام ٤١٠
نقل السيّد العامليّ القول باعتبار استمرار قصد قطع المسافة الشرعيّة في حكم التقصير ٤١١

ذهاب المحقّق السبزواريّ إلى كون عدم وضوح الحجّة للقول المشهور في المقام ٤١١
استدلال الشيخ الأعظم للقول المشهور ٤١١
التمسّك بخبر إسحاق بن عمّار لمقالة المشهور، والإشكال فيه ٤١٢
استدلال المحقّق الأصفهاني بالخبر المذكور بنقل آخر في المقام، والإيراد عليه ٤١٢
تحقيق حال أبي سمينة المذكور في سند رواية الساباطيّ المزبور ٤١٣
بيان معنى قول الشيخ في الفهرست بكون كتب أبي سمينة مثل كتب الحسين بن سعيد ٤١٤
بعض الروايات المنقولة في رجال الكشّيّ في أبي سمينة ٤١٤
التمسّك لتوثيق أبي سمينة بوقوعه في أسناد كامل الزيارات، وجواب بعض الأعاظم عنه..... ٤١٥
الإشكال في الجواب المذكور ٤١٦
دعوى جبر خبر الساباطيّ المذكور بعمل المشهور، والردّ عليه ٤١٧
استدلال المصنّف للقول المشهور، والإجابة عنه ٤١٧
فتوى المصنّف باعتبار عدم قصد المسافر المرور بالوطن، ودليل ذلك ٤١٨
دعوى عدم الخلاف على اعتبار عدم قصد الإقامة قبل بلوغ المسافة ٤١٩
الاختلاف في كون الإقامة قاطعة للسفر حكماً أو حكماً وموضوعاً ٤١٩
اختيار صاحب العروة وبعض الأعاظم كون الإقامة قاطعة للسفر حكماً ٤١٩
ذهاب الفقهاء وبعض الأساطين إلى كون الإقامة قاطعة للسفر موضوعاً وحكماً ٤٢٠
بيان الثمرة للاختلاف المذكور في المقام ٤٢٠
الاستدلال بصحيح زرارة على كون الإقامة قاطعة للسفر موضوعاً وحكماً، وجواب المصنّف عنه ٤٢٠
التمسّك بالأصل العمليّ للقول المذكور، والإشكال فيه ٤٢٢
توضيح المطلب المذكور بكلام المحقّق النائينيّ ٤٢٣
الاستدلال بالإجماع للقول المذكور، والإشكال فيه ٤٢٦

بيان السيّد البروجرديّ لإثبات قاطعيّة الإقامة للسفر موضوعاً ٤٢٦
استدلال المصنّف لكون الإقامة قاطعة للسفر حكماً ٤٢٩
إشارة المصنفّ إلى كون قصد الإقامة في موضع ما قبل بلوغ المسافة الشرعيّة موجباً لانتفاء عنوان المسافر عنه ٤٣١
الحكم باعتبار إباحة السفر في مشروعيّة التقصير للمسافر ٤٣١
الاستدلال بالإجماع على الحكم المذكور، والإشكال فيه ٤٣٢
النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٤٣٣
الكلام في وثاقة عمّار بن مروان اليشكريّ المذكور في المقام، وبيان اتّحاده مع الكلبيّ ٤٣٤
معتبرة إسماعيل بن جابر المعارضة في المقام، وحمل الشيخ إيّاها على التقيّة، والإشكال فيه ٤٣٥
الحكم باعتبار عدم اتّخاذ السفر عملاً في تقصير الصلاة ٤٣٦
الإشارة إلى وجود اختلاف التعبير في كلمات الفقهاء في المقام ٤٣٦
دعوى الإجماع على الحكم المذكور ٤٣٧
النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٤٣٨
الكلام في كون المناط في الحكم المذكور كثرة السفر، أو العمل في السفر، أو عمله السفر ٤٤١
ذهاب بعض الأعاظم إلى أنّ الاعتبار في وجوب التمام بعنوان كون السفر عملاً، والإشكال فيه ٤٤١
تقوية كون الملاك في وجوب التمام هو عمليّة السفر وتكرّرها وكثرتها ٤٤٢
الكلام في إمكانيّة التعدّي عمّا ورد فيه النصّ أو وجوب الاقتصار على الوارد في النصوص في المقام ٤٤٢
ذكر المصنّف مانعيّة من كان عمله في السفر من التقصير ٤٤٢
الإشارة إلى خلوّ كلمات الأعلام من التعرّض للفرع المذكور ٤٤٣

استدلال المصنّف لكون وظيفة من يكون عمله في السفر التمام ، والإشكال عليه ٤٤٣
بيان حكم كلّ من كان السفر مقدّمة لعمله ٤٤٤
الحكم بوجوب التمام على من يهاجر إلى مدينة يقيم فيها مدّة طويلة بقصد طلب العلم ٤٤٤
فتوى المصنّف باعتبار عدم كون المسافر ممّن يكون بيته معه ٤٤٤
وجه تفكيك المصنّف الشرط المذكور عن الشرط السابق المذكور ٤٤٥
توجيه بعض الأعلام القول بتفكيك الشرطين المذكورين وجعلهما مستقلّين ٤٤٥
الكلام في أدلّة الشرط المذكور ٤٤٨
الاستدلال من دعوى عدم الخلاف على الحكم المذكور ، والإشكال فيه ٤٤٨
ذكر مضمرة إسحاق بن عمّار الدالّة على الحكم المذكور ٤٤٨
تمسّك صاحب العروة من عدم صدق عنوان المسافر في المقام ٤٤٩
المشهور اعتبار بلوغ حدّ الترخّص لثبوت حكم التقصير للمسافر ٤٤٩
فتوى عليّ بن بابويه بثبوت القصر بمجرّد الخروج من المنزل ، والجواب عنه ٤٤٩
الكلام في تحديد حدّ الترخّص الشرعيّ ٤٤٩
أقوال الفقهاء في المقام ٤٥٠
الإشارة إلى منشأ الخلاف في المقام ٤٥٠
النصوص الواردة في المقام ٤٥٠
إدراج الأعلام النصوص المذكورة في الأُصول في باب الشرطيتين المتعارضتين ، والإيراد فيه ٤٥٢
جمع بعض الأعاظم والمصنّف بين الروايات المذكورة بالاكتفاء بتحقّق أحد الأمرين (خفاء الأذان أو الجدران) تسهيلاً على المكلّف ، والمناقشة فيه ٤٥٣
ترجيح بعض الأعاظم روايات خفاء الأذان على نصوص خفاء الجدران ، والمناقشة فيه ٤٥٤
تقوية كون الشرطين المذكورين مأخوذين قيداً للموضوع ٤٥٦

الكلام في كون المرور على الوطن قاطعاً للسفر وموجباً لإتمام الصلاة ٤٥٦
دعوى الإجماع ودلالة النصوص المستفيضة على الحكم المذكور ٤٥٧
ذهاب الإسكافيّ والحلبيّ إلى وجوب القصر على المجتاز بالوطن ٤٥٧
الإشارة إلى أقسام ثلاثة للوطن ٤٥٧
بيان معنى الوطن لغة ٤٥٧
تعريف الوطن العرفيّ ٤٥٩
ذكر معنى الوطن الشرعيّ في المقام ٤٦٠
الإشارة إلى معنى الوطن الاتّخاذيّ ٤٦١
استدلال المصنّف لقاطعيّة الوطن لعنوان السفر ٤٦١
وجه قول المصنّف بعدم أهمّيّة تحديد المقصود بالوطن القاطع لعنوان السفر ٤٦٢
حكم المصنّف بقاطعيّة الإقامة عشراً ، ودليل ذلك ٤٦٢
تصريح المصنّف باعتبار عدم الإقامة عشراً ، وعدم كفاية البقاء المجرّد ، ووجه ذلك .. ٤٦٣
الحكم باعتبار التوالي في الإقامة عشراً ، ودليل ذلك ٤٦٣
تقوية القول بكون الاعتبار بالوحدة العرفيّة في المقام ٤٦٣
توضيح دخول الليالي المتوسّطة في العشرة ، وخروج الأُولى والأخيرة منها ٤٦٤
فتوى المصنّف باعتبار وحدة المكان في الإقامة عشراً ، ودليل ذلك ٤٦٦
القول بعدم اعتبار وحدة المحلّ في الإقامة عشراً ، والاستدلال عليه بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج ، والإشكال فيه ٤٦٧
بيان كون المراد الوحدة العرفيّة في المقام ٤٦٧
الكلام في اعتبار عدم قصد الخروج عن خطّة سور البلد في نيّة الإقامة عشراً ٤٦٨
الإشارة إلى أقوال أربعة في المقام ٤٦٨
ذهاب الفاضل الفتونيّ إلى عدم جواز الخروج عن سور البلد أثناء الإقامة عشراً ٤٦٨

المشهور جواز الخروج عن سور البلد ما لم يصل إلى حدّ الترخّص ٤٦٨
فتوى المقدّس الأردبيليّ وسيّد المدارك والمجلسيّ بالرجوع إلى العرف في المقام ٤٦٩
اختيار فخر المحقّقين الحكم بالبقاء على التمام ما لم يقصد الخروج إلى المسافة وإن تردّد حيث شاء ٤٦٩
استدلال المحقّق النراقيّ في المقام ، والإشكال فيه ٤٦٩
اختيار المصنّف قول فخر المحقّقين ، والاستدلال عليه ٤٧٠
حكم المصنّف بوجوب التمام على المتردّد ما بعد الثلاثين ٤٧١
دعوى الإجماع على الحكم المذكور ٤٧٢
الإشارة إلى اختلاف التعبير في كلمات الأعلام في المقام ٤٧٢
الاستدلال للحكم المذكور بقاطعيّة الإقامة ثلاثين يوماً متردّداً لموضوع السفر ٤٧٣
ذهاب المقدّس البغداديّ إلى كون الإقامة ثلاثين يوماً متردّداً قاطعاً لحكم المسافر لا موضوع السفر ، والإشكال فيه ٤٧٣
صحيحة زرارة الدالّة على الحكم المذكور ٤٧٣
اتّفاق الأصحاب على استحباب الجماعة في الفرائض ، إلّا ما استثني ٤٧٧
عدّ استحباب الجماعة في الفرائض اليومية من الضروريّات ٤٧٧
النصوص الدالّة على استحباب الجماعة ٤٧٧
بيان النصوص الدالّة على ذمّ تارك الجماعة ٤٧٨
الاستظهار من النصوص المذكورة على وجوب صلاة الجماعة وحرمة تركها ٤٨١
اختيار أكثر الجمهور وجوب صلاة الجماعة ٤٨١
إجماع الأصحاب على عدم وجوب صلاة الجماعة ، إلّا ما استظهر من فقيه الصدوق . ٤٨٢
صحيحة زرارة والفضيل قرينة لحمل النصوص المذكورة على حدوث ظاهرها ، والإشكال في دلالتها ٤٨٢
صحيح محمّد بن مسلم للمطلب المذكور ، والمناقشة فيه ٤٨٣

توجيهات أُخرى للنصوص الدالّة على وجوب صلاة الجماعة ٤٨٣
بيان العلّامة المجلسيّ في المقام المذكور ٤٨٤
ذكر صاحب الحدائق وجهين لتوجيه النصوص المزبورة ٤٨٥
توجيه بعض الأعاظم للنصوص المذكورة ، والإشكال فيه ٤٨٦
استدلال المحقّق الأصفهانيّ لمشروعيّة الجماعة في صلاة الجماعة بقاعدة التسامح في أدلّة السنن ، والجواب عنه ٤٩٤
المشهور ، بل دعوى الإجماع على عدم مشروعيّة الجماعة في شيء من النوافل ٤٩٥
قول البعض بمشروعيّة الجماعة في النافلة ، وميل صاحب المدارك إلى ذلك ٤٩٥
ذكر صاحب المدارك رواية محمّد بن سليمان ، ورواية الفضلاء لعدم جواز الجماعة في النافلة ٤٩٥
إشكال صاحب المدارك في سند رواية محمّد بن سليمان ، وفي دلالة رواية الفضلاء .. ٤٩٦
تقوية القول بتضعيف محمّد بن سليمان المذكور ٤٩٦
قول بعض الأساتذة بعدم وجود ما يمنع من قبول مرويّات الديلميّ المذكور ، والإجابة عنه ٤٩٧
جواب بعض الأعاظم عن إشكال صاحب المدارك في دلالة رواية الفضلاء ، والإيراد عليه ٤٩٨
الاستدلال بحسنة سليم بن قيس وسيرة المتشرّعة على عدم جواز الجماعة في النوافل الأصليّة ، والمناقشة في ذلك ٤٩٩
الكلام في وثاقة عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوريّ المذكور في طريق الشيخ إلى الفضل بن شاذان ٥٠١
١ ـ اعتماد الكشّيّ عليه ٥٠١
٢ ـ اعتماد النجاشيّ على النيسابوريّ ٥٠٢
٣ ـ حكم الشيخ بكونه فاضلاً ٥٠٣

٤ ـ تصحيح العلّامة وصاحب المدارك الطريق الذي فيه النيسابوريّ ٥٠٣
تمسّك صاحب المدارك بصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله لمشروعيّة الجماعة في النوافل ، والجواب عنه ٥٠٤
اعتماد صاحب المدارك في المقام بنصوص دالّة على جواز الجماعة في النوافل للنساء ، وجواب بعض الأعاظم عنه ٥٠٥
استدلال المصنّف لعدم مشروعيّة الجماعة في النوافل من عدم معهوديّة الأمر المذكور من النبيّ صلى الله عليه وآله ٥٠٦
إشارة المصنّف إلى تاريخ حدوث الجماعة في نوافل رمضان ٥٠٦
النصوص الدالّة على كون الجماعة في نوافل رمضان بدعة مع الإشارة إلى أسنادها ٥٠٦
الأُمور المستدلّ بها على وثاقة محمّد بن موسى المتوكّل ، والإشكال فيها ٥٠٧
رواية عمّار الساباطيّ الدالّة على منع أمير المؤمنين عن الجماعة في نوافل رمضان ٥٠٨
تأييد رواية سليم بن قيس المطلب المذكور ٥٠٩
وجه تقييد حكم عدم جواز الجماعة في النافلة بالأصليّة ٥١٠
الإشارة إلى كلام محقّق الشرائع في المقام ٥١١
صحيحة هشام بن سالم في المقام ، مع الإشارة إلى سنده ٥١١
حكم الجماعة في الفريضة المتبرّع بها عن الغير ٥١٢
حكم الجماعة في صلاة العيدين في زمن الغيبة ٥١٢
المشهور انعقاد صلاة الجماعة باثنين أحدهما الإمام ٥١٢
ذهاب الصدوق إلى القول بانعقاد الجماعة بواحد ٥١٢
الإشارة إلى اشتراط عدد معيّن في جماعة الجمعة والعيدين ..... ٥١٢ و ٥١٣
بيان دلالة النصوص العديدة على مقالة المشهور مع ذكر صحيحة زرارة منها ٥١٣
خبر يوسف ومرسل الصدوق الدالّتين على انعقاد الجماعة بواحد ، والإشكال في

سندهما ٥١٣
ذكر محامل للخبرين المذكورين ٥١٣
الاستدلال بموثّقة الفضيل بن يسار على عدم اختلاف الحكم المشهور لو كان المأموم رجلاً أو امرأة ٥١٤
الإشكال في سند الموثّقة المذكورة بوجود المناقشة في طريق الشيخ إلى أحمد بن محمّد بن عيسى ، والإجابة عنه ٥١٤
الإشارة إلى كلام بعض الأعاظم في طريق الشيخ إلى الأشعريّ المذكور ، والمناقشة فيه ٥١٤
المناقشة في سند الموثّقة المذكورة بوجود أبان بن عثمان الأحمر فيه ٥١٦
الكلام في عقيدة أبان الأحمر المذكور ٥١٦
البحث عن وثاقة أبان المذكور ٥١٦
التصريح بخلوّ عبارة النجاشيّ والشيخ والبرقيّ عن بيان حال أبان المذكور من حيث الوثاقة ٥١٧
الأُمور المستدلّ بها لتوثيق أبان الأحمر المذكور ٥١٧
١ ـ وقوعه في أسانيد تفسير القمّيّ ٥١٧
٢ ـ كونه أحد أصحاب الإجماع ٥١٨
٣ ـ توثيق العلّامة الحلّيّ له ٥١٩
٤ ـ توثيق المقدّس الأردبيليّ إيّاه ٥٢٠
٥ ـ تصحيح العلّامة طريقي الصدوق ٥٢٠
٦ ـ رواية جعفر بن بشير ٥٢٢
٧ ـ رواية ابن عمير عنه ٥٢٢
تقوية القول بوثاقة أبان بن عثمان المذكور ٥٢٢
الحكم بانعقاد الجماعة باثنين لو كان أحدهما الإمام ، وكان المأموم صبيّاً ، ودليل ذلك ٥٢٢
اعتبار نيّة الاقتداء من المأموم في انعقاد صلاة الجماعة ، ووجه ذلك ٥٢٣

بيان عدم اعتبار نيّة الإمام للإمامة في انعقاد الجماعة ٥٢٣
استدلال بعض الأعاظم بعموم صحيحة زرارة والفضيل للحكم المذكور ، والإجابة عنه ٥٢٤
التمسّك بإطلاق قوله : «صلِّ خلف من تثق بدينه» لعدم اعتبار نيّة الإمام في الجماعة .. ٥٢٤
استدلال المصنّف للحكم المذكور ٥٢٥
النصوص المستدلّ بها لاعتبار نيّة الإمام للجماعة ٥٢٦
استثناء الجمعة والعيدين الواجبة من الحكم المذكور ٥٢٧
اختيار الشهيد الأوّل والمحقّق الثاني والشيخ الأعظم والمصنّف تقييد وجوب الجمعة والعيدين بنيّة الإمامة للإمام ٥٢٨
ذهاب المقدّس الأردبيليّ وصاحبي المدارك والذخيرة والهمدانيّ إلى عدم اعتبار الإمام الإمامة في الجمعة والعيدين ٥٢٨
دليل القائلين بعدم اعتبار نيّة الإمام الإمامة في المقام ٥٢٨
استدلال المصنّف لرأيه المذكور ، والإشكال فيه ٥٢٨
المشهور بين الأعلام أنّ آخر ما يمكن للمأموم إدراك الركعة في الجماعة هو إدراك الإمام حال ركوعه ٥٣٠
إدراك الركعة في الجماعة بإدراك تكبيرة الركوع ٥٣٠
ثلاث طوائف للنصوص المستدلّ بها للقول المشهور ٥٣١
النصوص الدالّة على أنّ صلاة الجماعة لا تدرك ما لم يدرك تكبيرة الركوع مع الإمام ... ٥٣٣
حمل المصنّف النصوص المذكورة على الكراهة ٥٣٤
وجه ترجيح النصوص الدالّة على القول المشهور في المقام ٥٣٤
الكلام في مسألة شكّ المأموم بعد تكبيره في بقاء الإمام راكعاً ٥٣٥
استدلال بعض الأساطين بالاستصحاب لإثبات صحة الصلاة جماعة في المقام ٥٣٥
استدلال المحقّق النائينيّ وبعض الأعاظم للقول ببطلان الجماعة في المقام ٥٣٦
المناقشة في الاستدلال المذكور ٥٣٧

إستناد المصنّف للحكم بصحّة الصلاة جماعة في الفرض المذكور ٥٣٨
الكلام في عدم جواز إمامة المرأة للرجال ٥٣٩
دعوى الإجماع في المقام ٥٣٩
عدم جواز إمامة المرأة للرجال من المسلّمات الفقهيّة ٥٣٩
الأُمور المستدلّ بها في المقام ٥٤٠
المشهور مشروعيّة إمامة المرأة لمثلها على كراهية ٥٤١
اختيار الجعفيّ وابن الجنيد والمرتضى وغير واحد من المتأخّرين عدم جواز إمامة المرأة لمثلها في الفريضة ، والجواز في النافلة ٥٤١
ذكر ثلاث طوائف للنصوص في المقام ٥٤١
الإشارة إلى وجوه الجمع في النصوص المذكورة ٥٤٢
اعتبار العدالة في إمام الجماعة ٥٤٣
الإشارة إلى رأي الجمهور في المقام ٥٤٣
موثّقة سماعة المستدلّ بها على شرطيّة العدالة في الإمام ، وجواب المصنّف عنه ٥٤٤
خبر عمر بن يزيد المستدلّ به في المقام ، وجواب المصنّف عنه ٥٤٥
تعبير المصنّف عن الرواية المذكورة بالصحيحة ، والإشكال فيه ٥٤٥
رواية عمرو بن خالد المستدلّ بها في المقام ، وإجابة المصنّف عنه ٥٤٦
بيان حال أبي الجوزاء من حيث الوثاقة ٥٤٧
الإشارة إلى الأُمور المستدلّ بها لتوثيق الحسين بن علوان ، والإشكال فيها ٥٤٧
شرح حال عمرو بن خالد الواسطيّ من حيث العقيدة ٥٥٠
استدلال بعض الأعاظم لتوثيق الواسطيّ المذكور برواية سعد بن إسماعيل ، وجواب المصنّف عنه ٥٥٠
تصريح المصنّف بعدم وجود دليل معتبر على شرطيّة العدالة في المقام ٥٥٢

الأُمور المستدلّ بها على شرطيّة العدالة في إمام الجماعة ٥٥٢
المشهور عدم صحة الاقتداء إذا كان الإمام لا يؤدّي الحروف بصورتها الصحيحة في القراءة ٥٥٤
فتوى ابن حمزة بكراهية الاقتداء في الفرض المذكور ٥٥٤
استدلال المصنّف لاعتبار صحة القراءة في الإمام ٥٥٤
الإشارة إلى الخلاف في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، مع ذكر الأقوال في المقام ٥٥٧
استدلال القائلين بوجوب الجمعة تعييناً بقوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ﴾ ٥٥٨
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور، والمناقشة فيه ٥٥٩
استدلال القائلين بوجوب الجمعة تعييناً بنصوص عديدة ٥٦٠
صحيحتي زرارة الدالّتين على وجوب الجمعة تعييناً، وإجابة المصنّف عنه، والإيراد فيه ٥٦١
صحيحة أبي بصير ومحمّد بن مسلم المستدلّ بها لوجوب الجمعة تعييناً، وإشكال المصنّف فيه ٥٦١
الإشارة إلى صحيحة منصور المستدلّ بها في المقام المذكور، وجواب المصنّف عنه، والإشكال عليه ٥٦٢
موثّقة الفضل بن عبدالملك، وصحيحة زرارة في المقام، وجواب المصنّف عنه، والمناقشة فيه ٥٦٣
القول بعدم وجوب الجمعة تعييناً في زمن الغيبة ٥٦٣
الإشكال في موثّقة عبدالملك المستدلّ بها في المقام، والجواب عنه ٥٦٦
استدلال ابن إدريس باستصحاب وجوب الظهر للقول بعدم مشروعيّة الجمعة في زمن الغيبة، وإيراد المصنّف فيه ٥٦٧

الاستدلال في المقام باشتراط الجمعة بكون مقيمها هو الإمام ، أو من نصبه بالنصب الخاصّ ، وجواب المصنّف عنه ٥٦٧
التمسّك لعدم مشروعيّه الجمعة في الغيبة بدعاء الجمعة في الصحيفة ، وجواب المصنّف عنه ٥٦٧
وجه كون صلاة الجمعة ركعتين كالصبح ٥٦٨
دليل تقدّم خطبتين عن صلاة الجمعة ٥٦٨
الأُمور المعتبرة في خطبتي الجمعة ٥٦٩
الأُمور المعتبرة في إحدى خطبتي الجمعة ٥٦٩
الكلام في كون وجوب خطبتي الجمعة وجوباً شرطيّاً أو ضمنيّاً أو غيريّاً ٥٦٩

مُحتويات الكتاب

كتاب الصلاة

الصلاة الواجبة ٧

١ ـ الصلاة اليوميّة

١٣ ـ ٣٥٤

شرائط الصلاة ١٦

أوقات اليوميّة ١٦

علامات الأوقات ٥٤

أحكام خاصّة بالوقت ٦٧

القبلة ٩٤

الطهارة ١٠٢

ستر العورة ١٠٢

مكان المصلّي ١٢٦

مقدّمات الصلاة ١٣٢

الأذان والإقامة ١٣٣

أجزاء الصلاة ١٤٨

النيّة ١٤٨

تكبيرة الإحرام ١٧٥

القيام ١٨٩

القراءة ١٩٣
أحكام القراءة ٢٠٣
الركوع ٢٣٧
واجبات الركوع ٢٤١
أحكام الركوع ٢٤٥
السجود ٢٤٨
واجبات السجود ٢٥٣
بعض أحكام السجود ٢٦٣
التشهّد ٢٦٥
التسليم ٢٧٤
منافيات الصلاة ٢٧٩
أحكام الشكوك ٣٠٤
الشكّ في عدد الركعات ٣١٦

٢ ـ صلاة المسافر

٣٥٥ ـ ٤٧٣

مقتضى الأصل عند الشكّ بين الأصل والتمام: ٣٦٦
تحقيق حال أبي سمينة ٤١٣
قواطع السفر ٤٥٦

٣ ـ صلاة الجماعة

٤٧٥ ـ ٥٥٤

شرائط الإمام ٥٣٩

٤ ـ صلاة الجمعة

٥٥٥ ـ ٥٧٠

أدلّة عدم المشروعيّة ٥٦٦

فهرس المصادر ٥٧١

الفهرست التفصيليّ للكتاب ٥٨٧

مُحْتَوَيَاتُ الكِتَابِ ٦٤٥