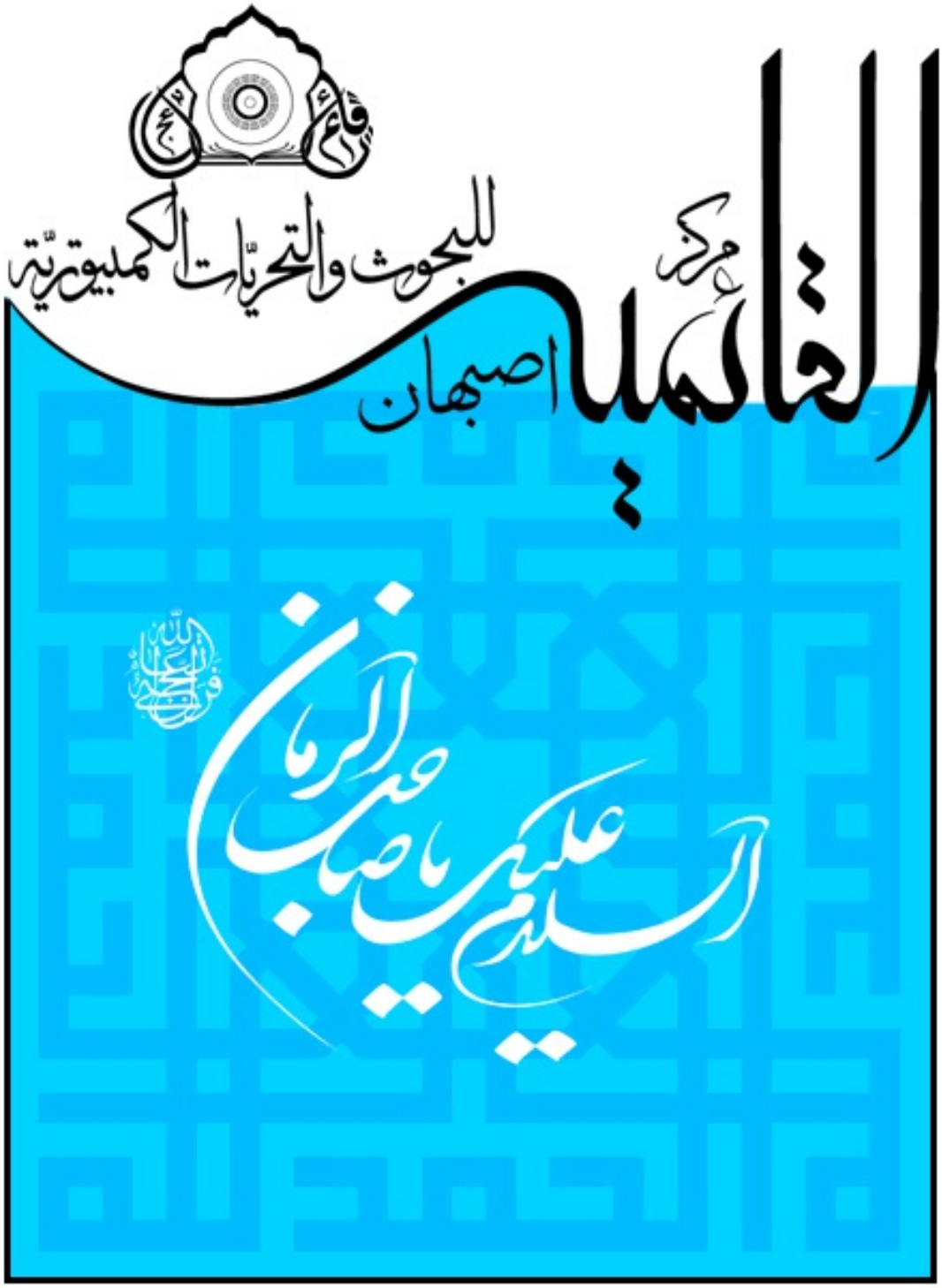

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

كتاب الصلاة

تأليف

لشيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الأراكي (دام ظله)

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلاه

كاتب:

محمدعلی اراکی

نشرت فی الطباعة:

مکتب آیه الله العظمی الشیخ محمدعلی الاراکی (ره)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
کتاب الصلاه المجلد ۱ ----- ۱۶
اشارة ----- ۱۶
[مقدمة المحقق] ----- ۱۶
حیاة المؤلف رحمه اللّه ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
ولادته: ----- ۱۷
اسمه و نسبه: ----- ۱۸
أبوه: ----- ۱۸
امّه: ----- ۱۸
مشایخه و أساتیذه: ----- ۱۸
شرکاء بحثه: ----- ۱۹
بعض تلامذته: ----- ۱۹
تألیفاته: ----- ۲۰
الثناء علیه: ----- ۲۰
المقصد الأوّل فی مقدّماتها و فیها أبحاث: ----- ۲۲
فالأوّل یشتمل علی فصول: ----- ۲۲
[الفصل] الأوّل فی أعداد الصلوات الیومیة و نوافلها و فیه ثلاث مسائل: ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
الاولی لا إشکال فی ثبوت النوافل النهاریّة و اللیلیّة فی حقّ الحاضر ----- ۲۳
المسألة الثانیة المشهور، بل عن الحلّی دعوی الإجماع علی سقوط الوتیرة فی السفر، ----- ۲۴
المسألة الثالثة قد خرج من عموم حرمة التطوّع فی وقت الفریضة أو کراهته النوافل ----- ۲۷
الفصل الثانی فی أوقات الإجزاء و الفضل للفرائض ----- ۲۹

اشارة ----- ۲۹
المسألة الاولى فى اختصاص أوّل الوقت بالظهر ----- ۲۹
اشارة ----- ۲۹
تحقيق فى معنى: «خذوا ما رووا .. إلخ» ----- ۳۱
المسألة الثانية فى امتداد وقت الظهرين إلى الغروب اختيارا ----- ۳۳
المسألة الثالثة فى أنّ العصر يختصّ بآخر الوقت بمقدار أدائها ----- ۳۵
المسألة الرابعة فى تحديد وقت المغرب ----- ۳۷
المسألة الخامسة فى امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل اختيارا ----- ۴۳
المسألة السادسة فى امتداد وقتهما الاضطرارى إلى طلوع الفجر ----- ۴۴
المسألة السابعة فى بيان قاعدة «من أدرک رکعة من الوقت فقد أدرک الوقت کلّه» ----- ۴۷
المسألة الثامنة فى بيان موضوع قاعدة من أدرک ----- ۴۹
المسألة التاسعة فى حكم ذوى الأعذار عند طروّ العذر فى أوّل الوقت أو أثنائه ----- ۵۱
الفصل الثالث فى أمارات الوقت ----- ۵۴
اشارة ----- ۵۴
منها: البيّنة ----- ۵۵
و منها: إخبار العدل الواحد ----- ۵۵
و منها: أذان الثقة العارف بالوقت، ----- ۵۶
و منها: الاطمئنان، ----- ۵۷
مسألة فى الحكم بالإجزاء عند انكشاف الخلاف و دخول الوقت فى الأثناء ----- ۶۰
مسألة فى اشتراط الترتيب بين الظهرين و العشاءين و مسائل العدول ----- ۶۴
اشارة ----- ۶۴
الكلام يقع فى مواضع: ----- ۶۶
الأوّل: هل الحكم المذكور يعمّ وقت الاختصاص و الاشتراک، أو يختصّ بالثانى؟ ----- ۶۶
الثانى: هل هذا الحكم مختصّ بالأثناء، أو يعمّ بعد الفراغ أيضا؟ ----- ۶۶

الثالث: هل الترتيب بين الفوائت معتبر أو لا؟ ----- ۶۷
الرابع: لا يخفى أنّ العدول فى الأثناء أمر على خلاف القاعدة، ----- ۶۸
الخامس: قد سمعت أنّ العدول على خلاف القاعدة لا بدّ فيه من التماس الدليل. ----- ۶۸
البحث الثانى فى القبلة و فيها فصول: ----- ۶۹
اشارة ----- ۶۹
[الفصل] الأوّل ----- ۶۹
اعلم أنّ الكلام فى المقام يحتاج إلى تقديم مقدّمتين: ----- ۶۹
الاولى: أنّ الجسم متى ازداد بعدا ازداد محاذاة، ----- ۶۹
الثانية: إذا أمر المولى عبده بمواجهة زيد مثلا ----- ۷۰
[فى معنى الأخبار الدالّة على أنّ الكعبة قبلتنا] ----- ۷۰
اشارة ----- ۷۰
الأوّل: أنّ العين قبلة للمتمكّن ----- ۷۰
الثانى: أنّ الكعبة قبلة بالمعنى الذى ذكرنا للمتمكّن، ----- ۷۰
الفصل الثانى فى أحكام المستقبل ----- ۷۴
اشارة ----- ۷۴
فى حجّية مطلق الظنّ عند تعذّر العلم الإجمالى ----- ۷۵
فى حكم المتحيّر فى القبلة بين الجهات الأربع ----- ۷۶
الفصل الثالث فى المستقبل له ----- ۷۸
اشارة ----- ۷۸
إنّما الكلام الآن فى مقامين: ----- ۷۹
الأوّل: هل الحكم فى النافلة مختصّ بحال الركوب و المشى ----- ۷۹
و الثانى: هل الحكم مختصّ بغير التكبيرة ----- ۷۹
اشارة ----- ۷۹
بقى الكلام فى أنّه هل يجوز النافلة فى حال الاستقرار على الأرض أيضا ----- ۸۰

ثمّ هل المراد بالنفل و الفرض الموضوعين للاشتراط و العدم فی هذا المقام ما ذا؟ ---- ۸۱
الفصل الرابع فی الخلل الحاصل من حيث الاستقبال ---- ۸۳
اشارة ---- ۸۳
حكم الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب ---- ۸۴
اشارة ---- ۸۴
تحقيق مسألة أصوليّة ---- ۸۶
تنبيهان: ---- ۸۷
الأوّل: بعد البناء على الأخذ بالمرسلة فهل المراد بالاستدبار ما ذا؟ ---- ۸۷
الثانی: الظاهر بحسب إطلاق أخبار مسألة الانحراف فيما بين المشرق و المغرب عدم الفرق بين المجتهد و الناسی ---- ۸۷
البحث الثالث فی الستر و الساتر ---- ۸۸
اشارة ---- ۸۸
[الفصل] الأوّل ---- ۸۸
اشارة ---- ۸۸
فی تحديد العورة ---- ۸۹
أمّا الأمر الأوّل أعنی: مقدار العورة ---- ۸۹
و أمّا الأمر الثانی ---- ۸۹
حكم تكشّف العورة و الالتفات فی الأثناء ---- ۹۰
فرع: قد عرفت استثناء الأمة عن حكم الستر المعلّق على المرأة، ---- ۹۲
و أمّا الأمر الثالث: أعنی: تحديد الستر الواجب ---- ۹۲
الفصل الثانی فی الساتر يعتبر فيه أمور: ---- ۹۳
الأوّل: الطهارة، ---- ۹۳
الثانی: الإباحة، ---- ۹۳
اشارة ---- ۹۳
المتصوّر فی لبس اللباس المغصوب من الوجوه المحرّمة و التصرّفات المبغوضة للمالک أمور: ---- ۹۴

اشارة ----- ۹۴
الأوّل: مجرّد الاستيلاء المالكى عليه ----- ۹۴
و الثانى: الزيادة عليه باستعماله فى اللبس، ----- ۹۴
الثالث: الزيادة عليه بتحريک الثوب المغصوب بعد لبسه ----- ۹۴
اختصاص البطلان بصورة فعليّة النهى ----- ۹۸
الثالث: من شروط الساتر بل مطلق لباس المصلّى أن يكون مذكّى، ----- ۹۹
اشارة ----- ۹۹
الإشكال فى أصالة عدم التذكية ----- ۱۰۰
اشارة ----- ۱۰۰
تصوير الشبهة المصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ ----- ۱۰۱
طهارة الجلود المجلوبة من الإفرنج ----- ۱۰۳
تتميم: لا يذهب عليک أنّا لا ننكر أماريّة يد المسلم و سوق المسلمين ----- ۱۰۸
الرابع: من شروط الساتر بل و مطلق اللباس أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ----- ۱۰۸
اشارة ----- ۱۰۸
و ينبغى التنبيه على أمور: ----- ۱۱۰
الأوّل: هل الممنوع خصوص لبس جزء الغير المأكول، أو يعمّه ----- ۱۱۰
الثانى: هل الممنوع فى جانب الملبوس يعمّ ما يتمّ به الصلاة ----- ۱۱۱
الثالث: قد عرفت استفادة العموم فى حرمة الصلاة فى جزء غير المأكول، ----- ۱۱۲
اشارة ----- ۱۱۳
استثناء الخزّ الخالص ----- ۱۱۳
الأوّل: هل الجواز مخصوص بالوبر الخالص عن الجلد، ----- ۱۱۳
المقام الثانى: فى أنّه هل الموجود فى أيدى التجّار فى زماننا ممّا يسمّونه خزّا يجوز الصلاة فيه أو لا؟ ----- ۱۱۳
الرابع: و من المستثنيات السنجاب، ----- ۱۱۴
الخامس: لو شكّ فى الملبوس أنّه من جنس المأكول أو غيره، ----- ۱۱۴

اشارة ----- ۱۱۴
لا بدّ لتوضیح الحکم من تقدیم مقدّمات: ----- ۱۱۵
الاولی: أنّه متی اعتبر فی المأمور به أمر مبیّن المفهوم سواء کان وجودیّا أم عدمیّا ----- ۱۱۵
المقدّمة الثانیة: تقیید الصلاة بعدم کونها واقعة فی غیر المأکول یتصوّر بحسب مقام الثبوت علی أنحاء: ----- ۱۱۵
المقدّمة الثالثة: إنّ ما ذکرنا فی حکم العقل فی کلّ من الشقوق الثلاثة لا خلاف فیه بین الأساطین ----- ۱۱۶
المقدّمة الرابعة: إنّ الظاهر من النواهی المتعلّقة بالطبائع القابلة للتکرّر فی الخارج سواء النفسیّة منها أم الغیریّة ----- ۱۱۷
الخامسة: إنّ الظاهر من الموثّقة التی هی الأصل فی الباب هل هو الشرطیّة التقدیریّة ----- ۱۱۷
إذا عرفت هذه المقدّمات علمت أنّ الأقوی فی المسألة هو البراءة، ----- ۱۱۸
[خاتمة:] إجزاء الصلاة فی المشکوک بعد تبیّن الخلاف ----- ۱۲۲
الخامس: من شروط الساتر، ----- ۱۲۳
السادس: من شروط الساتر، بل مطلق اللباس أن لا یکون حریرا محضا للرجال، ----- ۱۲۶
اشارة ----- ۱۲۷
جواز لبس الحریر فی الضرورة و الحرب ----- ۱۲۹
الفصل الثالث فی بیان مسائل متعلّقة بالستر و الساتر ----- ۱۳۱
الاولی لا إشکال فی باب الستر عن الناظر المحترم فی تحقّقه بمطلق الساتر ----- ۱۳۱
الثانیة لو لم یجد ساترا یستر به عورته ففیه أقوال: ----- ۱۳۳
اشارة ----- ۱۳۳
فروع ینبغی التنبیه علیها ----- ۱۳۴
الأوّل: لا إشکال نصّا و فتوی فی أنّه مع الجلوس و الانفراد یومئ للرکوع و السجود، ----- ۱۳۴
الثانی: هل الإیماء بالرأس أو بالعین؟ ----- ۱۳۵
الثالث: هل یجب علیه الانحناء بالمقدار الممکن بحیث لا یبدو ما خلفه أو لا؟ ----- ۱۳۵
الرابع: هل یجب علی من تکلیفه الصلاة قائما مومیا أن یجلس فی حال الإیماء لسجوده ثمّ یومئ له، ----- ۱۳۵
الثالثة لو وجد الساتر فی أثناء العمل ----- ۱۳۶
الرابعة اعلم أنّه قد روی شیخ الطائفة قدّس اللّه نفسه الزکیّة ----- ۱۳۸

الخامسة تشرع الجماعة للعراة بواسطة الدليل الخاصّ الوارد فى خصوص العراة، ----- ۱۳۹
السادسة هل يجوز للعارى البدار إلى الصلاة بمحض دخول الوقت ----- ۱۴۰
السابعة لو اضطرّ إلى لبس ما يمنع عن الصلاة ----- ۱۴۲
اشارة ----- ۱۴۲
دوران الأمر بين ما له البدل و ما ليس له البدل ----- ۱۴۴
البحث الرابع فى مكان المصلّى ----- ۱۴۷
اشارة ----- ۱۴۷
[البحث] الأوّل لا يعتبر فى مكان المصلّى إلّا عدم كونه مغصوبا للعالم بغصبيّته، ----- ۱۴۸
المبحث الثانى هل يشترط فى صلاة كلّ من الرجل و المرأة عدم محاذاة الآخر ----- ۱۵۲
اشارة ----- ۱۵۲
أخبار المنع أيضا اختلاف، فإنّها بين طوائف: ----- ۱۵۲
الأولى: ما ظاهره الفساد و الأمر بصلاة أحدهما أوّلا ثمّ الآخر بعده، ----- ۱۵۲
و الثانية: ما ظاهره المنع إلّا مع وجود الحاجز بينهما ----- ۱۵۲
و الثالثة: ما ظاهره المنع إلّا مع وجود الحائل قصيرا كان أم طويلا ----- ۱۵۲
و ينبغى التنبيه على أمور: ----- ۱۵۵
الأوّل: هل البطلان على القول به مختصّ فى صورة التعاقب بالمتأخّر أو يعمّه و المتقدّم، ----- ۱۵۵
الثانى: النهى فى هذا الباب إن كان من قبيل النهى فى العبادة، ----- ۱۵۶
الثالث: لو شكّ فى تحقّق المحاذاة المانعة فى حال الصلاة ----- ۱۵۶
المبحث الثالث فى خصوص مسجد الجبهة من مكان المصلّى، و الكلام فيه فى طىّ مقامات: ----- ۱۵۷
[المقام] الأوّل يشترط فى مسجد الجبهة كونه طاهرا، ----- ۱۵۷
اشارة ----- ۱۵۷
بقى فى المقام أمور: ----- ۱۶۰
أحدها: هل المعتبر فى مسجد الجبهة طهارة جميع ما يقع عليه السجود، ----- ۱۶۰
الأمر الثانى: إنّ المشتبه بالنجس حكمه حكم النجس ----- ۱۶۱

الأمر الثالث: إذا لم يتمكّن إلّا من السجود على الموضع النجس، ---- ۱۶۱
المقام الثانی لا يجوز السجود على غير الأرض و نباتها و القرطاس ---- ۱۶۳
اشارة ---- ۱۶۳
فی تعيين ما يراد بالأرض ---- ۱۶۳
و أمّا نباتها [الأرض] ---- ۱۶۷
الفرق فی الحكمة فی جانب الوجود و العدم ---- ۱۶۸
المقام الثالث لو تعذّر عليه السجود على الأرض و نباتها و القرطاس ---- ۱۷۳
المبحث الرابع يعتبر فی مكان المصلّی كونه قائما قارّا ---- ۱۷۶
المبحث الخامس هل يعتبر فی الصلاة أن لا تكون واقعة أمام قبر الإمام عليه السّلام أو لا يعتبر؟ ---- ۱۷۹
اشارة ---- ۱۷۹
حكم الصلاة بين القبور و عليها و إليها ---- ۱۸۰
اشارة ---- ۱۸۰
أمّا الأوّل: ---- ۱۸۰
و أمّا الثانی: ---- ۱۸۱
البحث الخامس فی الأذان و الإقامة ---- ۱۸۲
اشارة ---- ۱۸۲
المبحث الأوّل لا إشكال فی أنّهما مشروعان مؤكّدا فی الفرائض الخمس اليوميّة، ---- ۱۸۲
اشارة ---- ۱۸۲
فالقائل بالوجوب لا بدّ له من إقامة الدليل، ---- ۱۸۲
اشارة ---- ۱۸۲
الأوّل: ما ورد فی موثّقة عمّار ---- ۱۸۲
الثانی: ما ورد فی مقام تعليل اعتبار عدم التكلّم فی الإقامة ---- ۱۸۳
الثالث: ما ورد من تجويز قطع الفريضة عند نسيان الإقامة لتداركها، ---- ۱۸۳
الرابع: ما ورد من التعبير بأنّه: «يجزيک فی الصلاة إقامة واحدة» ---- ۱۸۴

کلام حول کتاب دعائم الإسلام ---- ۱۸۸
المبحث الثانی حکموا بسقوط الأذان فی موارد: ---- ۱۹۳
المبحث الثالث یسقط الأذان و الإقامة عمّن دخل فی مکان أقیم فیه الجماعة ---- ۱۹۶
اشارة ---- ۱۹۶
و قبل التکلّم فی تفصیل المسألة ینبغی التیمّن بذکر أخبارها، ---- ۱۹۶
و هل المراد بقاؤها بهیئة الجماعة، ---- ۱۹۸
و أمّا الکلام فی اختصاص الحکم بالمسجد أو عمومه لغیره ---- ۲۰۱
و لو علم أنّ الجماعة أقیمت بدون أذان و لا إقامة، ---- ۲۰۲
و کذا لا إشکال فی ما إذا لم یکن إمام الجماعة راتبا، ---- ۲۰۲
و کذا الکلام فی صورة عدم اتّحاد الفرضین ---- ۲۰۲
المقصد الثانی فی أفعال الصلاة ---- ۲۰۲
اشارة ---- ۲۰۲
و فی الواجبات منها أبحاث: ---- ۲۰۲
اشارة ---- ۲۰۳
[البحث] الأوّل فی النیّة ---- ۲۰۳
اشارة ---- ۲۰۳
و لا إشکال فی البطلان بنقیصتها عمدا کانت أم سهوا، ---- ۲۰۳
و أمّا شرح حقیقتها ---- ۲۰۳
اشارة ---- ۲۰۳
کلام للشیخ الأنصاری قدّس سرّه فی کتاب الطهارة ---- ۲۰۵
و أمّا الکلام فی ما به یتحقّق المقرّبیّة ---- ۲۰۶
و أمّا کیفیّتها باعتبار المنویّ ---- ۲۰۷
اشارة ---- ۲۰۷
المقام الأوّل [تعیین الظهریة و العصریة]: ---- ۲۰۷

المقام الثانی [فی تعیین الأدائیة و القضائیة]: ----- ۲۰۹
المقام الثالث [فی تعیین الوجوب و الندب]: ----- ۲۱۰
اشارة ----- ۲۱۰
الفرق بین التقیید و التجرید فی النیّة ----- ۲۱۰
المقام الرابع [فی قصد التمییز]: ----- ۲۱۲
مسألة لو ضمّ إلی نیّة التقرّب إرادة شیء آخر ----- ۲۱۳
اشارة ----- ۲۱۳
أمّا المقام الأوّل [أن یکون الضمیمة مباحا] ----- ۲۱۳
و أمّا المقام الثانی [أن یکون الضمیمة حراما] ----- ۲۱۶
و أمّا المقام الثالث: أعنی: الضمیمة الراجحة، ----- ۲۲۲
البحث الثانی فی تکبیرة الإحرام ----- ۲۲۲
اشارة ----- ۲۲۲
و ینبغی أوّلا التعرّض لمطلب ذکره هاهنا شیخنا المرتضی قدّس سرّه ----- ۲۲۲
إذا عرفت ذلک فنقول: لا إشکال فی کون التکبیر جزءا من الصلاة ----- ۲۲۴
و صورتها أن یقول: «اللّه أکبر» ----- ۲۲۵
و لو لم یتمکّن [من بیان الصیغة]، ----- ۲۲۹
اشارة ----- ۲۲۹
الأوّل: لو لم یتمکّن من التعلّم بعد الوقت و تمکّن منه قبله ----- ۲۲۹
و الثانی: لو عصی المتمکّن من التعلّم و ترک التعلّم إلی أن ضاق الوقت عنه ----- ۲۲۹
اشارة ----- ۲۲۹
تقسیم القیود إلی قید الهیئة و المادّة ----- ۲۳۰
الأوّل: أن یکون العنوان الطارئ من قبیل القیود التی لا مدخلیّة لها ----- ۲۳۰
و الثانی: أن یکون من قبیل القیود التی لا یحسن معها توجّه الخطاب الأوّلی إلی المکلّف، ----- ۲۳۰
الاحتمالات فی کلّ مقام کان اللفظ المخصوص مأمورا به ----- ۲۳۳

معنی قولهم: الإشارة فی الأخرس یقوم مقام التلفّظ ----- ۲۳۴
البحث الثالث فی القیام ----- ۲۳۵
اشارة ----- ۲۳۵
و هو واجب فی الصلاة، ----- ۲۳۵
نعم القیام فی حال التکبیرة ----- ۲۳۵
و أمّا القیام المتّصل بالرکوع ----- ۲۳۶
ثمّ إنّه یعتبر فی القیام أمور: ----- ۲۳۸
منها: الاستقلال و عدم الاستناد علی شیء آخر غیر الرجلین ----- ۲۳۸
و منها: الاستقرار، ----- ۲۳۹
شرطیّة القیام مطلقة، أو مختصّة بحال التمکّن و العمد؟ ----- ۲۴۰
اشارة ----- ۲۴۰
و هاهنا مسائل: ----- ۲۴۸
اشارة ----- ۲۴۸
الاولی لا إشکال فی أنّ التکلیف بالقیام یتبدّل عند تعذّره أو تعسّره ----- ۲۴۹
المسألة الثانیة فی حکم من یقوی علی القیام حال القراءة بالخصوص، ----- ۲۵۱
المسألة الثالثة فی حکم من یدور أمره بین أن یقوم فی جزء من صلاته ----- ۲۵۱
المسألة الرابعة لو تجدّد عجز القائم قعد فی أیّ فعل کان، ----- ۲۵۳
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۲۵۶

کتاب الصلاه المجلد ۱

اشارة

سرشناسه : اراکی، محمدعلی، ۱۳۷۳ - ۱۲۷۳

عنوان و نام پدیدآور : کتاب الصلاه/ الاراکی

مشخصات نشر : قم: مکتب آیه‌الله العظمی الشیخ محمدعلی الاراکی (ره)، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری : ۲ ج.نمونه

شابک : ۹۶۴-۶۶۷۷-۰۷-X۱۵۰۰۰ریال

یادداشت : عربی

یادداشت : کتابنامه به‌صورت زیرنویس

موضوع : نماز

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : نماز -- رساله عملیه

رده بندی کنگره : BP۱۸۶/الف۳۷ک۲ ۱۳۷۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسی ملی : م۸۰-۴۸۶۶

[مقدمة المحقق]

باسمه تعالی اکنون که در آستانهٔ هفتمین سالگرد ارتحال فقیه وارسته، اسوه زهد و تقوا شیخ الفقهاء و استاد المجتهدین آیهٔ اللّه العظمی اراکی قدّس سرّه، یکی دیگر از آثار گرانقدر و ارزشمند ایشان به زیور طبع آراسته شد، یادآوری چند مطلب را لازم می‌دانیم:

۱- بحمد اللّه تعالی با چاپ کتاب الصلاة، چاپ مجموعه آثار فقهی و اصولی آن مرحوم در شانزده مجلّد به پایان رسید و چون این کتابها در طول چند سال چاپ شده و نحوهٔ توزیع آنها مطلوب نبوده و ممکن است برخی از کسانی که علاقه‌مند به استفاده از این آثار هستند نتوانسته باشند آنها را تهیه کنند، فهرست این آثار تقدیم می‌شود تا در صورت نیاز به همه یا برخی از آنها، با صندوق پستی ۵۵۸/ ۳۷۱۸۵ مکاتبه و یا با تلفن ۷۳۴۵۳۳ و فاکس ۷۳۵۷۳۳ تماس گرفته و تهیه کنند:

۱- رسالتان فی الإرث و نفقة الزوجة.

۲- المکاسب المحرّمة و رسالة الخمس.

۳ و ۴- کتاب البیع. رسالة اجتهاد و تقلید ضمیمهٔ جلد دوم بیع است.

۵- کتاب الخیارات.

۶ و ۷- کتاب الطهارة.

۸ و ۹ و ۱۰- أصول الفقه.

۱۱- الحاشیة علی درر الأصول. رساله دیگر در اجتهاد و تقلید ضمیمه این

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴

حاشیه است.

۱۲- کتاب النکاح.

۱۳ و ۱۴- کتاب الصلاة.

۱۵- حاشیة عروة الوثقی.

۱۶- استفتاءات.

۲- در این مجموعه آثار، مطالب نغزی که تلفیق نظرات و مبانی اصحاب مکتب علمی نجف و سامراء است با کمال دقّت و تأمل، با قلمی شیرین و روان، با رعایت امانت در نقل و پرهیز از اطناب مملّ و ایجاز مخلّ، نگاشته شده است که برای اهل فن بسیار مغتنم است.

البتة آیة اللّه العظمی اراکی رحمه اللّه مکرر می‌فرمودند که این نوشته‌ها با استفاده از بیانات مرحوم آیة اللّه العظمی حائری نگاشته شده گر چه عنوان «تقریرات» ندارد.

۳- از آیة اللّه حاج شیخ رضا استادی و حجة الإسلام و المسلمین شیخ مرتضی واعظی اراکی و حجة الإسلام حاج شیخ احمد مصلحی و دیگر عزیزانی که در احیاء و چاپ این آثار زحماتی کشیده‌اند تشکر و قدردانی می‌شود.

۴- چون نوشته‌های آیة اللّه العظمی اراکی در عین خوش خط بودن، بی نقطه نوشته شده، لذا با همة کوششی که انجام گرفته، باز هیچ کدام خالی از اغلاط چاپی نیست از این رو برای برخی از جلدها غلط نامه تهیه و چاپ شده و در آینده غلط نامة بقیه مجلّدات هم چاپ خواهد شد.

لازم است اساتید و فضلای گرامی، نسخه‌های خود را با این غلط نامه‌ها تصحیح کنند.

ابو الحسن مصلحی ۱۴۲۱ ق

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵

حیاة المؤلف رحمه اللّه

اشارة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۷

حیاة المؤلف رحمه اللّه «۱» بسم اللّه الرحمن الرحیم

ولادته:

ولد رحمه اللّه فی ۲۴ جمادی الآخرة سنة ۱۳۱۲ ه ق فی بلدة سلطان‌آباد (العراق الأراک).

کتب بخطّه الشریف فی مختتم کتاب «گلستان» مصلح الدین السعدی الشیرازی:

«تولد این عاصی خاطی محمّد علی چهار ساعت تخمینا از روز یکشنبه

---

(۱) من أراد من القرّاء الکرام أن یقف علی مفصّل ترجمة المؤلف رحمة اللّه علیه فلیراجع إلی هذه الکتب:

أ- شرح حال آیة اللّه العظمی الأراکی تألیف السیّد أبی الحسن المطّلبی طبع قم فی ۸۰ صفحة.

ب- آیة اللّه الأراکی (یک قرن وارستگی) تألیف الشیخ علی صدرائی الخوئی. طبع فی ۱۶۰ صفحة.

ج- شرح أحوال آية اللّه العظمى الأراكى تأليف الحقير (رضا الأستادى) طبع قم فى ۸۴۰ صفحة. و هذه الكتب فارسيّة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸

بيست و چهارم جمادى الأخرى سال يك هزار و سيصد و دوازده هجرى قمرى در سلطان‌آباد عراق واقع شده» و هذه النسخة الثمينة الجليلة من «گلستان» التى هى بخطّه و كتبها فى سنة ۱۳۲۴ محفوظة فى مكتبته و بيته.

اسمه و نسبه:

محمّد على بن الميرزا آقا بن الميرزا فتح اللّه بن أحمد بيك بن محمّد حسين خان المصلحى بن الحاجّ رضى بن الحاج حاتم.

و بيت محمّد حسين خان بيت علم و أدب و درايه، و فيهم علماء و شعراء و رجال السياسة كما ذكر فى محلّه.

قيل: إنّ محمّد حسين خان كان شاعرا و لشدّة إرادته بالشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى جعل تخلّصه فى إشعاره: «المصلحى». و لعلّ قرية «مصلح‌آباد» من قرى أراك، و أيضا قرية حاتم‌آباد بقرب «مصلح‌آباد»، و قرية «رضى‌آباد» فى جوار «حاتم‌آباد»، سمّيت بهذه الأسماء تكريما لمحمّد حسين خان المصلحى و أبيه الحاجّ رضى و جدّه الحاج حاتم. و لعلّها أسّست هذه القرى باهتمام محمّد حسين خان و أبنائه و سمّيت بهذه الأسماء.

أبوه:

أبوه حجّة الإسلام الحاج الميرزا آقا الفراهانى العراقى (۱۲۵۴- ۱۳۵۵) رحمه اللّه.

كان لشدّة تقواه و درايته معتمدا لأكابر علماء البلد: آيات اللّه: الحاج آقا محسن العراقى و آقا نور الدين العراقى و ملّا محمّد الكبير والد الشيخ ضياء الدين العراقى و الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائرى رضوان اللّه تعالى عليهم و لذلك كانوا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۹

يرجعون إليه مستشيرين فى حلّ بعض المشاكل و الحوادث الواقعة.

و كان رحمه اللّه شديد المحبّة و المودّة لأهل بيت العصمة علىّ و أولاده المعصومين عليهم السّلام و من شعره مخاطبا لمولى الموالى أمير المؤمنين عليه السّلام:

شاها تو مع اللّهى و اللّه معك حبّ تو به ايمان و به كفر است محك

چون نام تو و نمك يكى شد به عدد حق را نشناخت آن كه نشناخت نمك

و فيه مضمون الحديثين: من كان للّه كان اللّه له. و علىّ مع الحقّ و الحقّ مع علىّ. و (ع ل ى ۱۱۰) و (ن م ك ۱۱۰).

امّه:

بنت السيّد عقيل من أحفاد السيّد حسن الواقف (۷۸۶- ۸۵۷) الذى قبره مزار فى بلدة نطنز و هو من أحفاد على أصغر بن الإمام زين العابدين عليه السّلام. ماتت رحمة اللّه عليها سنة ۱۳۴۹ ه ق.

و كتب شيخنا المؤلّف رضوان اللّه تعالى عليه فى خاتمة بعض مكتوباته: «كتبه محمّد على الشريف» و الشريف يطلق على من كان امّه من السادات العلويّات.

مشايخه و أساتيذه:

۱- الشيخ جعفر الشيشى (الشيث اسم قرية بأراك) كان من أفاضل تلاميذ الشيخ عبد الكريم الحائرى بأراك فى (۱۳۱۶- ۱۳۲۴) أى

فى هجرة الشيخ الحائرى الاولى. و كانت هجرته الثانية من سنة ۱۳۳۲ إلى ۱۳۴۰ ثمّ هاجر إلى قم المشرّفة.

استفاد شيخنا المؤلّف من الشيخ الشيخى فى قراءة سطح المكاسب و الرسائل للشيخ الأنصارى رضوان اللّه تعالى عليه.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۰

۲- الحاجّ شيخ عبّاس الإدريس آبادى، كان رحمه اللّه من مشاهير أساتذة الحوزة العلميّة بأراك فى مدرسة الآقا ضياء الدين.

۳- الحاجّ شيخ محمّد سلطان العلماء (۱۲۹۶ - ۱۳۸۲) كان من أجلّة تلاميذ صاحب كفاية الأصول و الشيخ الميرزا محمّد تقى الشيرازى، له تعليقة قيّمة مفصّلة على كفاية أستاذه طبع فى مجلّدات.

و شيخنا المؤلّف رحمة اللّه عليه كتب من تقريرات درسه بعنوان التعليقة على كفاية الأصول قسما من مباحث الألفاظ.

۴- السيّد المجاهد آقا نور الدين العراقى (۱۲۷۸- ۱۳۴۱) كان من تلامذة الميرزا حبيب اللّه الرشتى صاحب الإجارة و الغصب، و الخراسانى صاحب الكفاية، و الملّا على النهاوندى صاحب تشريح الأصول و غيرهم. له كتاب القرآن و العقل طبع بأمر آية اللّه الأراكى رحمه اللّه مع مقدّمة بقلمه حول شخصيّة المؤلّف فى ثلاث مجلّدات.

۵- آية اللّه العظمى الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائرى (م ۱۳۵۵) مؤسّس الحوزة العلميّة بقم و صاحب الدرر و الصلاة.

كان مدّة تتلمذ شيخنا عليه ۲۳ سنة و كتب تقريرات أكثر دروسه. و كانا رحمهما اللّه كالوالد و الولد و صار شيخنا رحمه اللّه- كما قيل- نسخة ثانية لاستاذه فى الفقه و الأصول.

شركاء بحثه:

۱- آية اللّه العظمى السيّد محمّد تقى الخوانسارى (۱۳۰۵- ۱۳۷۱) رحمة اللّه عليه و كان شيخنا رحمه اللّه لشدّة إرادته بالسيّد يحضر مجلس درسه و كتب قسما من تقريرات بحثه مع أنّه كان شريك بحثه لا أستاذه. رضوان اللّه تعالى عليهما.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۱

۲- آية اللّه العظمى السيّد أحمد الخوانسارى (۱۳۰۹- ۱۴۰۵) صاحب جامع المدارك طبع فى مجلّدات.

۳- الحاجّ الشيخ إسماعيل الجابلقى (حدود ۱۳۰۵- ۱۳۱۳) كان من أفاضل تلاميذ الشيخ محمّد سلطان العلماء و الشيخ الحائرى فى أراك و قم.

بعض تلامذته:

تلامذته و المستفيدون من إفاداته القيّمة كثيرة جدّا إذ هو رحمه اللّه كان من المدرّسين طول خمسين سنة أو أكثر، و هم من العلماء و الفضلاء و المدرّسين، منهم:

۱- آية اللّه الحاجّ الشيخ محمّد الشاه‌آبادى بن العارف الحكيم الفقيه الشيخ محمّد على الشاه‌آبادى. و هو سلّمه اللّه من أكابر أساتذة الحوزة المباركة و له تأليفات.

۲- آية اللّه الحاجّ الشيخ محمّد تقى ستوده، من مشاهير أساتذة الحوزة فى تدريس السطوح العالية.

۳- آية اللّه الحاجّ الشيخ محسن الحرم‌پناهى. له تأليفات و هو من أكابر العلماء و المدرّسين بالحوزة العلميّة.

۴- آية اللّه الحاجّ الشيخ على پناه الاشتهاردى صاحب شرح العروة الوثقى المطبوع فى مجلّدات و هو من مشايخ الحوزة المباركة.

۵- آية اللّه الحاجّ السيّد محسن الخرّازى صاحب التأليفات الكثيرة منها عمدة الأصول طبع مجلّد منها أخيرا.

۶- آية اللّه الحاجّ الشيخ أبو الحسن المصلحى ابن شيخنا المؤلّف و لعلّه سلّمه اللّه استفاد من والده المرحوم أكثر من غيره فى طول سنين متمادية.

و غیرهم و غیرهم.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۲

تألیفاته:

من مختصّات هذه الآثار کونها حاویهٔ لمبانی أستاذه الحائری و آرائه ببیان صحیح و تحریر واضح.

۱- رسالهٔ فی الإرث. طبعت فی سنهٔ ۱۴۱۳.

۲- رسالهٔ فی نفقهٔ الزوجهٔ. طبعت ضمیمهٔ الرسالهٔ الاولی فی سنهٔ ۱۴۱۳.

۳- المکاسب المحرّمهٔ. طبع فی مجلّد فی سنهٔ ۱۴۱۳.

۴- البیع. طبع فی مجلّدین فی سنهٔ ۱۴۱۵.

۵- الخیارات. طبع فی مجلّد فی سنهٔ ۱۴۱۴.

۶- رسالهٔ فی الخمس. طبعت ضمیمهٔ المکاسب المحرّمهٔ فی سنهٔ ۱۴۱۳.

۷- الطهارهٔ. هی شرح العروهٔ الوثقی للسیّد الطباطبائی. ألّفت فی حیاهٔ السیّد و لعلّها کانت أوّل شرح کتب لها. طبعت فی مجلّدین فی سنهٔ ۱۴۱۵.

۸- رسالهٔ فی الدماء الثلاثهٔ و أحکام الأموات و التیمّم. هی تقریرات بحث الآیهٔ العظمی السیّد محمّد تقی الخوانساری. طبعت ضمیمهٔ المجلّد الثانی من الطهارهٔ فی سنهٔ ۱۴۱۵.

۹- النکاح. طبع فی مجلّد فی سنهٔ ۱۴۱۹.

۱۰- الصلاهٔ. و هو الکتاب الذی بین یدیک فی مجلّدین.

۱۱- الحاشیهٔ علی العروهٔ الوثقی. طبعت فی سنهٔ ۱۴۰۹ و هی التی علّقها علیها مع مشارکهٔ آیهٔ اللّه السیّد محمّد تقی الخوانساری رحمه اللّه و کان فتواهما متوافقین إلّا فی مسألتین: البقاء علی تقلید المیّت و صلاهٔ الجمعهٔ، و فی سائر الموارد عند اختلاف الفتوی روعی نظرهما بالحکم بالاحتیاط.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۳

۱۲- أصول الفقه. طبع فی مجلّدین (الدورهٔ الأولی التی کتبها).

۱۳- تعلیقهٔ علی الکتاب السابق. طبعت معه (الدورهٔ الثانیهٔ).

۱۴- أصول الفقه أیضا طبع فی مجلّد (و هی الدورهٔ الثالثهٔ التی کتبها رحمه اللّه).

۱۵- رسالهٔ فی الاجتهاد و التقلید. طبعت ضمیمهٔ تعلیقته علی درر الفوائد لاستاذه فی سنهٔ ۱۴۰۸.

۱۶- تعلیقهٔ علی درر الفوائد لاستاذه الحائری رحمه اللّه طبع مع الدرر فی سنهٔ ۱۴۰۸.

۱۷- رسالهٔ ثانیهٔ فی الاجتهاد و التقلید. طبعت ضمیمهٔ المجلّد الثانی من البیع فی سنهٔ ۱۴۱۵.

۱۸- رسالهٔ فی إثبات ولایهٔ مولانا أمیر المؤمنین. طبعت ضمیمهٔ کتاب القرآن و العقل لاستاذه آقا نور الدین العراقی و أیضا طبعت فی کتاب «شرح أحوال آیهٔ اللّه العظمی الأراکی» و ستطبع ترجمته بالفارسیّهٔ.

۱۹- رسالهٔ فی ۲۰- تقریرات بحث أستاذه سلطان العلماء (قسم من مباحث ألفاظ الأصول) لم تطبع.

الثناء علیه:

کان له المنزلهٔ العالیهٔ عند العلماء و أهل الفضل و اعترف بفضله و تقاه و ورعه و زهده فطاحل الأعلام و إلیه انتهت المرجعیّهٔ العامّهٔ

بعد وفاة آیة اللّه العظمی السیّد روح اللّه الخمینی و آیة اللّه العظمی السیّد محمّد رضا الگلپایگانی.

و کان رحمه اللّه مدافعا عن الإسلام و المسلمین و ولایة الأئمة المعصومین و مکتبهم

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۴

و حامیا للنهضة الإسلامیّة و قائدها الإمام الخمینی رحمة اللّه علیه و له سهم وافر فی تقویة النظام الإسلامی خصوصا بعد وفاة مؤسّسه رحمة اللّه علیه.

کان رحمه اللّه یقیم صلاة المغرب و العشاء بالجماعة فی المدرسة الفیضیّة و صلاة الظهر و العصر فی حرم سیّدتنا فاطمة المعصومة سلام اللّه علیها فی طول قریب من خمسین سنة، و یقتدی به جمع کثیر من العلماء و الفضلاء و المجتهدین و أهل التقوی و الدیانة.

و کذا کان رحمه اللّه یقیم صلاة الجمعة قریبا من أربعین سنة و مواعظه فی خطب الجمعات کانت تدخل فی القلوب المستعدّة لأنّها کانت تخرج من القلب السلیم و اللسان الطیّب.

و کان مجلسه رحمه اللّه مجلس علم و موعظة و إفادة و من مجالس إحیاء أمر أهل البیت علیهم السّلام و الدعوة إلی المعرفة و المحبّة و الدیانة، و من مواهب البارئ تعالی علیه رحمه اللّه اللسان الطلق و البیان الحلو و استعمال العبارات الحسنة البلیغة الوضیحة بحیث یستفید من محفلة کلّ الناس خاصّهم و عامّهم.

توفّی رحمه اللّه فی ۲۵ جمادی الأخری سنة ۱۴۱۵ و استقبل جثمانه بتشییع حافل بالعلماء و الوجوه العلمیّة و سائر الطبقات. و کان یوم وفاته و تشییعه محفوفا بالحزن و العزاء و کأنّه نادی مناد:

الیوم أعولت الملائک فی السماء و المسلمون تضجّ و الإسلام

و صلّی علیه آلاف من العلماء و المؤمنین بإمامة آیة اللّه العظمی العارف الکامل البهجة دامت برکاته، ثمّ دفن بتکریم و تبجیل فی جوار حرم کریمة أهل البیت فاطمة المعصومة سلام اللّه علیها بقرب قبری أستاذه الحائری و صدیقه و مراده السیّد الخوانساری رضوان اللّه تعالی علیهما و علیه.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۵

و أقیمت له رحمه اللّه و لتکریمه و تعظیمه مآتم و محافل کثیرة فی مختلف البلاد و فی الحوزة العلمیّة بقم، و رثاه الراثون بالنظم و النثر من شتّی الطبقات.

و من أحسن مراثیه قصیدة قیّمة بلیغة قالها أحد الفضلاء الشعراء سلّمه اللّه و کأنّه نطق بلسانه روح القدس، و هی هذه:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

ورقاء ذات تعزّز و تمنّع طارت إلی أسنی المکان الأرفع

ضاقت علیها الأرض مع رحب لها فاستبدلتها بالمکان الأوسع

إذ جاءها یا نفس یا مأمونة من کلّ خوف فارجعی لا تفزعی

قد کنت فی سجن البلایا کلّها حان النجاة الیوم منها فاسرعی

یا آیة ل «اللّه» کنت عظیمة نحن افتقدناک بفقد مفجع

یا نور یا ضوء القلوب أضأتنا فاخترت للنفس الخفاء بمضجع

کان الفضائل کلّها فیک انطوت صارت بمرأی کلّهم و المسمع

من ذا لأیتام النبیّ و آله عن حفظهم فی دینهم لم یجزعی

عمّرت قرنا بالطهارة و التقی نور الهدی فی الوجه منک بساطع

من فقدک المهدیّ محزونا أتی من حزنه یا عین جودی و ادمعی

یا حجّهٔ الإسلام فی ما قد أتی بالفعل و القول الرضیّ النافع

خمسین عاما قد جلست بمسند بالحقّ للفتوی و ما للمرجع

قد کنت فینا ملجأ و معاضدا فی المعضلات الحادثات بمفزع

أنموذجا أعلی لکلّ کریمهٔ حتّی بأدنی بعضها لم تقنع

صار البلاد و ما لها من مرتع لو لا الفقاههٔ و الفقیه کبلقع

قد کنت کشّاف الغوامض فائقا من کان فی هذا الطریق بمولع

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۶

منّ الإله علی الوری إذ ما أتی فیهم بمثلک من فقیه بارع

لمّا ارتحلت إلی النبیّ أتیته بالخیر و الوجه المضیء الناصع

جاهدت فی الإسلام حقّ جهاده بالذبّ أعداء الشریعهٔ أجمع

یا صاحب العصر (عج) الذی هو غائب کالشمس إذ صارت لنا بمبرقع

إنّا نعزّیک العزاء بثلمهٔ فی دیننا الإسلام ثمّ تشیّع

بعد الأراکیّ العظیم مصابه قد جدّد الأحزان فینا أکتع

ثمّ السلام علیه فی یوم الجزاء من کلّ ما فیه و کلّ مواضع

أقول و أنا من أقلّ تلامذته و محبّیه: کتبت هذه الوجیزهٔ إظهارا لحبّی له و أداء لشکر بعض حقوقه رحمه اللّه:

أحبّ الصالحین و لست منهم لعلّ اللّه یرزقنی صلاحا

قم المشرّفهٔ- رضا الاستاذی ۱۴۲۰ ه ق

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۷

صورهٔ بعض الصفحات من نسخهٔ خطّ المؤلّف

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۳

کتاب الصلاهٔ لشیخ الفقهاء و المجتهدین آیهٔ اللّه العظمی الأراکی (ره) الجزء الأوّل

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۵

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین، و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین، و اللعن علی أعدائهم أبد الآبدین.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۷

کتاب الصلاهٔ و فیه مقاصد:

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۹

المقصد الأوّل فی مقدّماتها و فیها أبحاث:

فالأوّل یشتمل علی فصول:

[الفصل] الأوّل فی أعداد الصلوات الیومیهٔ و نوافلها و فیه ثلاث مسائل:

اشارهٔ

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۱

الاولى لا إشكال فى ثبوت النوافل النهاريّة و الليليّة فى حقّ الحاضر

و سقوط النهاريّة منها فى حقّ المسافر، إنّما الكلام فى المواطن الأربع التى يتخيّر المسافر فيها بين القصر و الإتمام، فهل نافلتا الظهرين فيها أيضا ساقطة مطلقا، أو ثابتة كذلك، أو ساقطة مع اختيار القصر و ثابتة مع اختيار التمام؟

و الكلام تارة حسب مقتضى الأخبار العامّة، و اخرى مع النظر إلى الأخبار الخاصّة.

أمّا الأوّل: فاعلم أنّ الأخبار المتضمّنة لتعداد الفرائض و النوافل دالّة على أنّ الفريضة سبع عشرة ركعة، و سنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله النوافل أربعا و ثلاثين ركعة مثلى الفريضة، فمجموع الفريضة و النافلة إحدى و خمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدّ بركعة مكان الوتر.

و فى حديث العيون و العلل تعليل ذلك بقوله عليه السّلام: «و إنّما جعلت السنّة أربعا و ثلاثين ركعة، لأنّ الفريضة سبع عشرة، فجعلت السنّة مثلى الفريضة كمالا للفريضة» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۲۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۲

و المستفاد من هذا أنّ الموضوع المجعول فى حقّه صلاة الأربع و الثلاثين هو الذى جعل فى حقّه فريضة السبع عشرة، و ظاهره كون ذلك بنحو التعيين، أو هو الحاضر، فإنّه الذى فرضه التعيينى هو السبع عشرة.

و أمّا المسافر فى المواطن الأربع فليس المجعول التعيينى فى حقّه ذلك، نعم يشرع له ذلك، و ظاهر الأخبار المذكورة هو الجعل التعيينى.

ألا ترى أنّه لو قيل: فرضك سبع عشرة، كان ظاهرا فى التعيين؟ فكذلك لو قيل: جعلت صلاة أربع و ثلاثين تكميلا لفرض سبع عشرة ركعة، كان ظاهرا فى التعيين، فلا يكون الكلام شاملا لمطلق الجعل الأعمّ من التخيير الثابت فى المواطن الأربعة، هذا حال الأدلّة الحاكية لأصل جعل النوافل.

و أمّا الحاكية لإسقاطها عن المسافر فالمذكور فيها أيضا قولهم عليهم السّلام بعد السؤال عن الصلاة تطوّعا فى السفر: «لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا» «۱».

و فى آخر: «الصلاة فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شىء» «۲».

و ظاهرهما أيضا هو صورة تعيينيّة الركعتين.

فيكون المسافر فى المواطن الأربع خارجا عنها، كما كان خارجا عن الأخبار الأول، فيبقى المرجع فيه الأصل، و يكفى فى العدم الشكّ فى الثبوت و عدم الدليل على المشروعيّة، هذا.

و لكن يمكن استفادة المشروعيّة أو الاستيناس لها ببعض الشواهد.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۳

منها: قوله عليه السّلام فى بعض أخبار سقوط النافلة فى السفر بعد سؤال أبى يحيى الحنّاط عن صلاة النافلة بالنهار فى السفر، قال: «يا

بنیّ لو صلحت النافلهٔ فی السفر تمّت الفریضهٔ» «۱».

فإنّ المستفاد منه أنّ السفر لا یناسبه کثرهٔ الصلاهٔ و إلّا لشرعت فیه الصلاهٔ التامّهٔ فریضهٔ، فیستفاد منه أنّه إذا ناسبه لأجل عروض بعض العوارض کثرهٔ الصلاهٔ- مثل المصادفهٔ للمواطن الأربع- تصلح النافلهٔ حینئذ.

و الظاهر الأولی من قوله علیه السّلام: تمّت الفریضهٔ أیضا و إن کان التمام التعیینی، إلّا أنّ مناسبهٔ المقام یشهد بإرادهٔ ما ذکرنا.

و منها: ما فی بعض أخبار التخییر فی المواطن من تعلیل ذلک بأنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یحبّ إکثار الصلاهٔ فی الحرمین «۲».

هذا هو الکلام مع قطع النظر عن الأخبار الخاصّهٔ.

و أمّا مع النظر إلیها فاعلم أنّه قد عقد فی الوسائل فی آخر کتاب الصلاهٔ بابا لاستحباب تطوّع المسافر و غیره فی الأماکن الأربعهٔ لیلا و نهارا، و کثرهٔ الصلاهٔ و إن قصّر فی الفریضهٔ «۳»، فراجع أخبار ذلک الباب، فإنّ بعضها فی غایهٔ الظهور فی مشروعیّهٔ النوافل فی تلک الأماکن و لو فی حال اختیار التقصیر فی الفریضهٔ.

و نحن نذکر واحدا منها تیمّنا و تبرّکا، و هو ما عن ابن أبی عمیر و إبراهیم ابن عبد الحمید بعدّهٔ طرق عن أبی الحسن علیه السّلام قال: سألته عن التطوّع عند قبر

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث ۴.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۵ من أبواب صلاهٔ المسافر، الحدیث ۱۸.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۶ من أبواب صلاهٔ المسافر.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۴

الحسین علیه السّلام و بمکّهٔ و المدینهٔ و أنا مقصّر؟ فقال علیه السّلام: «تطوّع عنده و أنت مقصّر ما شئت و فی المسجد الحرام و فی مسجد الرسول صلّی اللّه علیه و آله و فی مشاهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله، فإنّه خیر» «۱».

فإنّ ظاهر السؤال أنّه راجع إلی النوافل النهاریّهٔ التی تکون ساقطهٔ فی السفر، و خصوصا بقرینهٔ قوله: و أنا مقصّر. فأجاب الإمام علیه السّلام بالعموم الذی یشملها و غیرها، و لکن القدر المتیقّن منه هو النوافل النهاریّهٔ، نظیر قولک لمن قال: أخاف زیدا: لا تخف من أحد، فإنّ الزید قدر متیقّن من هذا الکلام.

و لا یعارضها خبر عمّار، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الصلاهٔ فی الحائر، قال علیه السّلام: «لیس الصلاهٔ إلّا الفرض بالتقصیر، و لا تصلّ النوافل» «۲»، لأنّ هذا الخبر ناف للتخییر فی الحائر الذی هو أحد الأماکن الأربع، و قد حکم فی أخبار کثیرهٔ بأنّ التخییر فیها من مخزون علم اللّه، فمن المحتمل قویّا صدور الخبر تقیّهٔ.

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۶ من أبواب صلاهٔ المسافر، الحدیث ۲.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۶ من أبواب صلاهٔ المسافر، الحدیث ۳.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۵

المسألهٔ الثانیهٔ المشهور، بل عن الحلّی دعوی الإجماع علی سقوط الوتیرهٔ فی السفر،

و هو المستفاد أیضا من العمومات الواردهٔ فی أنّ «الصلاهٔ فی السفر رکعتان لیس قبلهما و لا بعدهما شیء» «۱» إذا انضمّت إلی الأخبار الواردهٔ فی تعداد النوافل و أنّها «أربع و ثلاثون رکعهٔ، ثمان رکعات قبل فریضهٔ الظهر، و ثمان رکعات قبل فریضهٔ العصر، و أربع رکعات بعد المغرب، و رکعتان من جلوس بعد العتمهٔ تعدّان برکعهٔ» «۲» إلخ.

فإنّ الظاهر بحسب هذا التقسيم أنّ الركعتين عن جلوس حالهما بالنسبة إلى العتمة حال الثمان ركعات بالنسبة إلى الظهر و العصر، فتدخلان تحت العمومات المذكورة.

و لا ينافيه التقييد بالنهار فى بعض تلك العمومات، إذ هو فى بعضها مذكور فى كلام السائل، و فى بعض آخر منها و إن كان مذكورا فى كلام الإمام عليه السّلام و هو رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الصلاة تطوّعا فى السفر؟

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۲.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۲۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۶

قال عليه السّلام: «لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا» «۱» إلّا أنّه من المحتمل أن يكون المراد أنّ الليل ليس حكمه هكذا، بل فيه تفصيل، فالمغرب ثلاث ركعات، و نوافله ثابتة، و العشاء ركعتان ليس له نافلة، و الصبح ركعتان و نافلته باقية، و يكفى هذا الاختلاف فى ذكر قيد النهار.

و بالجملة، لا ريب فى أنّ مقتضى هذا الأخبار العامّة هو الحكم بالسقوط، إلّا أنّ هنا رواية خاصّة واردة فى خصوص الوتيرة فى السفر ناصّة بعدم السقوط، و علّله بقوله عليه السّلام: و إنّما صارت العتمة مقصورة و ليس تترك ركعتاها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين، و إنّما هى زيادة فى الخمسين تطوّعا ليتمّ بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتين من التطوّع.

و أنت خبير بأنّ هذه الرواية علاوة على صراحتها و خصوصيّتها حاكمة و شارحة بالنسبة إلى الأخبار المتقدّمة.

أمّا الأخبار الدالّة على أنّ الصلاة فى السفر ركعتان إلخ فهذه تدلّ على أنّ الأمر كذلك، و لكنّ العشاء ليس لها ركعتان حتّى تسقطا بواسطة مقصوريّته فى السفر و صيرورته ركعتين، فيصدق فى حقّه أنّه ركعتان ليس قبله و لا بعده شىء، إذ ليس المراد مطلق عدم الكون، بل الكون المختصّ به، و إلّا لنافاه وجود الأربع ركعات للمغرب، فكما أنّها لا تنافى تلك الكلّية لأجل أنّها ليست للعشاء بل للمغرب، فكذلك هاتان الركعتان لا ينافى ثبوتهما تلك الكلّية، لأنّهما لا تحسبان أيضا نافلة للعشاء، كما لا تحسبان من نافلة الليل أيضا، بل هما نافلتان مستقلّتان شرّعتا لمحض تكميل عدد الواحد و الخمسين، غاية الأمر قد عيّن محلّهما بعد العشاء،

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۷

لا أنّهما جعلتا نافلة له.

و بهذا البيان يحصل الشرح للأخبار الثانية الظاهرة فى كون الركعتين بعد العتمة حالهما حال الثمان ركعات بالنسبة إلى الظهر و العصر، فإنّه ظهر ببيان هذه الرواية أنّ بعديّة العتمة صرف تعيين المحلّ للركعتين من دون إضافة لهما إلى العتمة، كإضافة الثمان إلى الظهر و العصر.

و يؤيّد هذه الرواية أيضا ما نقل من اشتمال رواية رجاء بن أبى الضحّاك «۱» أيضا على فعل الرضا صلوات اللّه عليه هاتين الركعتين فى السفر و إن أنكر صاحب الجواهر قدّس سرّه وجوده فى نسخة كانت عنده من العيون.

و يؤيّده أيضا رواية الفقه الرضوى «۲».

و يؤيّده أيضا جملة روايات واردة بمضمون أنّ: «من كان يؤمن باللّه و اليوم الآخر فلا يبيتنّ إلّا بوتر» «۳».

و حيث صعب هذا التشديد على بعض احتمل أن يكون المراد بالوتر هو العشاء، لأنّه خامس الصلوات.

و لكن فى رواية أبى بصير بعد نقل هذا المضمون عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «قال:

قلت: يعنى الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: نعم، إنّهما بركعة، فمن صلّاهما ثمّ حدّث به حدث مات على وتر، فإن لم يحدث به حدث الموت يصلّى الوتر فى

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۸.

(۲) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ۱.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸

آخر الليل» «۱» الحديث.

و هذه و إن كانت مشتملة على لفظة «يعنى» بصيغة المغايب و غير متعارف ذكرها بالنسبة إلى المخاطب، إلّا أنّ الكلام البعد شاهد على أنّ قائل «قلت» أبو بصير، و قائل «نعم إلى آخره» هو الإمام عليه السّلام، و على هذا فيصير هذا الحديث مبيّنا للمرام من تلك الجملة.

و هذه الأخبار و إن كان نسبتها مع الأخبار العامّة المتقدّمة الواردة بالسقوط عموما من وجه- لأعمّية هذه من السفر و الحضر و تلك من العشاء و غيره، فيجتمعان فى العشاء فى السفر- إلّا أنّ هذه الأخبار أظهر، بملاحظة هذا التشديد الموجود فيها الآبى عن التقييد بحال الحضر، و بملاحظة كون صلاة الوتر ثابتة فى حالتى السفر و الحضر، و قد جعلت هاتان الركعتان بدلا عنه لو حدث الموت.

هذا كلّه بحسب الدلالة، و أمّا الكلام فى سند الرواية المتقدّمة- التى قلنا إنّها شارحة للمراد من أخبار السقوط و أخبار تعدّد النوافل- فقد طعنوا فيه بوجود عبد الواحد بن عبدوس، و علىّ بن محمد القتيبى النيشابورى، و وجهه خلوّ كتب الرجال عن توثيق الرجلين.

و لكن عبد الواحد- على ما يوجد من الرجال- من مشايخ الصدوق الذى قد أكثر من أخذ الحديث عنه، و العلّامة فى التحرير قد حكم بصحّة الرواية الواردة فى الإفطار بالمحرّم بوجوب الكفّارات الثلاث «۲»، و فى سندها عبد الواحد و علىّ.

و أمّا علىّ بن محمّد فالمذكور فى الرجال أنّه تلمّذ على فضل بن شاذان و أنّه

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۸.

(۲) الوسائل: كتاب الصوم، الباب ۱۰ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۹

من مشايخ الكشّى الذين أكثر النقل عنهم، و صاحب الحاوى مع ما عرف من طريقته- حيث جعل كتابه على أربعة أقسام: ثقات، و موثّقين، و حسان، و ضعاف، و أدرج كثيرا من الحسان فى قسم الضعاف- قد ذكر هذا الرجل من قسم الثقات.

و بالجملة، وجود هذه القرائن فى الرجلين أقوى من وجود لفظ «ثقة» فى كتاب رجالى، فالظاهر أنّ السند أيضا كالدلالة معتبر.

و لكنّ الذى يوجب عدم جرأة الفقيه على الفتوى عدم موافقة الأصحاب و عدم إفتائهم بمضمونها، فإنّه لم ينقل فى الجواهر من القائل بالثبوت إلّا الشيخ فى النهاية، و ابن فهد فى المهذّب، و الشهيدين فى الذكرى و الروضة، لكن نقل عن الشهيد فى الذكرى أنّه بعد تقويته الثبوت قال: إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه.

و إعراض الأصحاب يوهن الرواية من حيث الجهة و إن كان سندها فى غاية القوّة كدلالتها، فيسقط عن قابليّة التمسّك، لأنّه فرع القوّة فى جميع الجهات الثلاث، أعنى: الجهة و الصدور و الدلالة، و كلّ من هذه الثلاثة ضعف سقطت الرواية عن قابليّة التمسّك، و حينئذ فإن أراد الإتيان بها فى السفر فالاحتياط أن لا يقصد بها إلّا الرجاء.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰

المسألهٔ الثالثهٔ قد خرج من عموم حرمهٔ التطوّع فی وقت الفریضهٔ أو کراهته النوافل

المتقدّمهٔ بمقتضی أدلّتها، و أمّا غیرها من الصلوات المندوبهٔ فخروجها خصوصا إذا أرید إثبات استحبابها فی أوقات الفرائض فیحتاج إلی دلیل.

و من جمله ما أفتی بخروجه البعض و قوّاه فی نجاهٔ العباد صلاتان: إحداهما:

صلاهٔ الغفیلهٔ، و الأخری: صلاهٔ الوصیّهٔ.

و اللازم أوّلا التیمّن بذکر الأخبار، فنقول:

روی هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال علیه السّلام: من صلّی بین المغرب و العشاء رکعتین یقرأ فی الأولی الحمد و ذا النون إذ ذهب مغاضبا إلی قوله تعالی:

وَ کَذٰلِکَ نُنْجِی الْمُؤْمِنِینَ، و فی الثانیهٔ الحمد وَ عِنْدَهُ مَفٰاتِحُ الْغَیْبِ، الآیهٔ، فإذا فرغ من القراءهٔ رفع یدیه و قال: اللّهمّ إنّی أسألک بمفاتح الغیب التی لا یعلمها إلّا أنت أن تصلّی علی محمّد و آل محمّد و أن تفعل بی کذا و کذا، اللّهمّ أنت ولیّ نعمتی و القادر علی طلبتی تعلم حاجتی فأسألک بحقّ محمّد و آله لمّا قضیتها لی، و سأل اللّه حاجته أعطاه اللّه ما سأل» «۱».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۰ من أبواب بقیّهٔ الصلوات المندوبهٔ، الحدیث ۲.

و بعدّهٔ طرق روی عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله أنّه قال: «تنفّلوا فی ساعهٔ الغفلهٔ و لو برکعتین خفیفتین، فإنّهما تورثان دار الکرامهٔ» «۱».

و فی خبر آخر: دار السلام و هی الجنّهٔ، و ساعهٔ الغفلهٔ ما بین المغرب و العشاء الآخرهٔ «۲».

و أنت تری عدم تصریح الاولی بکونهما صلاهٔ غفیلهٔ، فمن المحتمل مغایرتها مع هذه الأخیرهٔ.

و أمّا صلاهٔ الوصیّهٔ فقد روی عن الصادق علیه السّلام عن آبائه عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله «قال: أوصیکم برکعتین بین العشاءین یقرأ فی الأولی الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشرهٔ مرّهٔ، و فی الثانیهٔ الحمد و قل هو اللّه أحد خمس عشرهٔ مرّهٔ، فإن فعل ذلک فی کلّ شهر کان من المؤمنین، فإن فعل فی کلّ سنهٔ کان من المحسنین، فإن فعل فی کلّ جمعهٔ کان من المخلصین، فإن فعل ذلک کلّ لیلهٔ زاحمنی فی الجنّهٔ و لم یحص ثوابه إلّا اللّه تعالی» «۳».

إذا عرفت ذلک فنقول: قد ورد الحثّ فی الأخبار الکثیرهٔ بإتیان أربع رکعات نافلهٔ للمغرب فیما بینه و بین العشاء، و لم یرد إلّا بعنوان أربع رکعات بلا أخذ خصوصیّهٔ فیها، فهل هذه الأخبار الواردهٔ فی هاتین الصلاتین ترغیب و حثّ إلی إعمال هاتین الکیفیّتین فی تینک الصلاتین المعدودتین فی تلک الأخبار نافلهٔ للمغرب، أو هما مستقلّتان عنها؟

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۰ من أبواب بقیّهٔ الصلوات المندوبهٔ، الحدیث ۱.

(۲) المصدر.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۷ من أبواب بقیّهٔ الصلوات المندوبهٔ، الحدیث ۱.

و لا بدّ قبل التکلّم فی ذلک من تقدیم مقدّمهٔ، و هی: أنّه کلّما ورد فی لسان المولی مطلق و ورد مقیّد و علم بتعدّد المطلوب، فإمّا أن یکون ذلک قید ذات الأسباب کأن یقول: إن أفطرت فأعتق رقبهٔ، و إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ، و إمّا یکون فی غیرها، کأن یقول:

أعتق رقبة، ثمّ يقول: أعتق رقبة مؤمنة.

فإن كان من القبيل الأوّل فهو محلّ النّزاع فى كونه مقتضيا لتعدّد الوجود، كما قاله شيخنا العلّامة المرتضى فى منزوحات البئر، أو يكفى فيه الوجود الواحد كما اخترناه فى محلّه.

و إن كان من قبيل الثانى فالمقيّد يحتمل وجهين:

الأوّل: أن يكون أمرا بالكيفيّة فى موضوع ذلك المطلق، بأن يكون الأمور به إتيان ذلك الموضوع الذى أمر به أمرا مطلقا بكيفيّة خاصّة.

و الثانى: أن يكون أمرا استقلاليّا فى عرض ذلك الأمر، فهنا أمران: أحدهما بالمطلق و الآخر بالمقيّد فى عرض ذلك المطلق.

و يظهر الثمر فى ما لو امتثل المطلق بإتيان الفرد الفاقد للقيد، فإنّه امتثال للمطلق، و يبقى على عهدته امتثال المقيّد، فيجب عليه إتيان الطبيعة مرّة أخرى مع القيد، هذا على النحو الثانى.

و أمّا على النحو الأوّل فقد فوّت المحلّ للامتثال بالنسبة إلى الأمر الثانى، لأنّه قد فرض كون محلّه صرف الوجود الذى صار مأمورا به بالأمر الأوّل و قد سقط، فلم يبق للأمر الثانى موضوع.

و نظير هذين الاحتمالين يجىء فى اعتبار الكيفيّة الخاصّة فى أجزاء المركّب المأمور به، مثلا يحتمل أن يكون الجهر فى القراءة جزءا مستقلّا للصلاة فى عرض القراءة، فلو نسيه و تذكّر قبل الركوع كان محلّه باقيا، و يحتمل أن يكون الجهر قد

اعتبر فى القراءة التى هى الجزء بحيث لو نسيه و تذكّر قبل الركوع لم يبق محلّه، فهو و إن كان أتى بالقراءة و لكن لم يأت بالجزء الآخر الذى هو الجهر فيها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الاحتمال الأوّل فى أخبار هاتين الصلاتين بالنسبة إلى مطلقات الأربع ركعات فى غاية البعد، فإنّه مبنىّ على أن يكون المراد بها الإشارة إلى تلك النوافل و الأمر بإتيانها بهذه الكيفيّة، و هو من البعد بمكان، إذ فرق بين الأمر بإتيان الصلاة الكذائيّة بهذه الكيفيّة و بين الأمر أوّلا بإتيان الصلاة المكيّفة، و هذه الأخبار من الثانى و لا وجه للاحتمال الأوّل.

إلّا أنّه مع ذلك يمكن أن يقال: لا يقتضى استقلالها عن النوافل المغربيّة لزوم انفكاكها فى الوجود عنها، بمعنى أنّه ليس المحصّل من الأمر المطلق و الأمر المقيّد بالوجه الثانى إلّا تأكّد مطلوبيّة صرف وجود الطبيعة، لكونه موردا للطلب مرّة بالأمر المطلق، و اخرى فى ضمن المقيّد.

و بعبارة أخرى: ليس الأمر المقيّد متعلّقا بما عدا صرف الوجود أعنى:

الوجود الثانى، بحيث لا بدّ من التفريق بينهما فى الوجود.

بل نقول: هكذا الحال فى العنوانين المتغايرين مفهوما المتصادقين خارجا، مثل: إكرام العالم و إكرام الهاشمىّ، فليس المستفاد من وقوع كلّ منهما تلو الأمر إيجادهما منفكّين، بل يكفى و لو أتى بالمجمع، ففى ما نحن فيه لو أتى بالمقيّد خرج عن عهدة كلا الأمرين، نعم لو أوجد الطبيعة خالية عن القيد كان عليه الإيجاد الثانوى مع القيد.

بل نقول: و هكذا الحال فى ذوات الأسباب على خلاف ما اختاره الشيخ الأعظم، لأنّ تأثير السببين إن كان فى الأمر كان اللازم تأكّد الأمر فى صرف الوجود، و إن كان تأثيرهما فى الوجود أعنى: صرفه كان اللازم أيضا عدم تعدّد

الوجود، إذ الصرف غير قابل للتكرار.

مع أنّه يمكن أن يقال- و لو على فرض المماشاة و تسليم التعدّد- إنّ المقام ليس من قبيل ذوات الأسباب، بل هو من قبيل قولك: إذا دخل الجمعة فصلّ كذا، و إذا جاء نصف الشهر فصلّ كذا، ثمّ صار الجمعة وسط الشهر، فإنّ الظاهر أنّ الوقت ليس سببا و مؤثّرا، بل

المؤثّر شيء آخر، و الوقت صرف الظرف للعمل، مثل سائر الكيفيّات المأخوذة فيه و القيود المعتبرة فيه.

ثمّ هذا الذى ذكرنا من الاجتزاء بالفرد المجمع للمطلق و المقيّد أو المفهومين المتصادقين ممّا لا إشكال فيه فيما إذا كان الأمران توصّليين.

و أمّا إذا كانا تعبّديين كما فى مقامنا فلا إشكال أيضا لو قصد القرب من جهة كلا الأمرين، و أمّا لو قصد أحدهما فقط فربما يقال بالاجتزاء عن الآخر أيضا، إذ الفرض حصول القرب و إتيان العمل فى الخارج مقرونا بقصد قربى، و لا يلزم أن يكون القرب حاصلا بقصد خصوص أمره، بل يكفى كون الداعى هو اللّه تعالى، نعم لو قلنا بعدم الكفاية و لزوم قصد خصوص الأمر فلا بدّ من عدم الاجتزاء و الإتيان بفرد آخر.

و قد تحقّق ممّا ذكرنا تخصيص عمومات: «لا تطوّع فى وقت الفريضة» «۱» بهاتين الصلاتين، سواء حملناها على الحرمة أم الكراهة، و ذلك لوجود المعارضة على الفرض الأخير أيضا، فإنّ الحث على الصلاتين ينافى كراهتهما، فكما يتحقّق المعارضة بناء على الحرمة يتحقّق بناء على الكراهة أيضا.

نعم ربما يقال: إنّ هذه الأخبار ليس لها إطلاق شامل، و القدر المتيقّن منها

---

(۱) راجع الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۵ من أبواب المواقيت.

من لم يصلّ نوافل المغرب، و أمّا الذى جاء بها و أراد أن يأتى بهاتين مستقلّتين عنها فغير مشمول، و لكنّه دعوى بلا بيّنة، فإنّ منع إطلاق الأخبار المذكورة لا وجه له، و معه يكون التخصيص متعيّنا.

فإن قلت: ما ذكرت من كون نافلة المغرب و هاتين الصلاتين من باب المطلق و المقيّد ليس فى محلّه، بل هما من المتباينين، إذ لا أقلّ من التقييد بعنوان نافلة المغرب فى الأولى، كما أنّ فى الثانية التقييد بالكيفيّة الخاصّة.

قلت: لا ينافى عنوان نافلة المغرب مع إطلاقها، إذ هى مع ذلك مطلقة من حيث قصد تحقّق صلاة أخرى بها و عدمه، و لا يعتبر فيها عدم هذا القصد.

الفصل الثانى فى أوقات الإجزاء و الفضل للفرائض

اشارة

و فيه مسائل:

المسألة الاولى فى اختصاص أوّل الوقت بالظهر

اشارة

لا إشكال فى عدم مشروعيّة الظهرين قبل الزوال، و أمّا بعده فهل الوقت بمقدار أداء فريضة الظهر مختصّ بها ثمّ يشترك الوقت بينهما، أو أنّه من أوّل الزوال يكون الوقت مشتركا؟

و ليعلم أوّلا أنّ المراد باشتراك الوقت كون الخطاب و التكليف عنده بالنسبة إلى كليهما مطلقا و بلا شرط، بحيث لا يبقى بين

المكلّف و بين العمل حائل غير القـدرة العقليّة، و لو فرض أنّ له ألف شـرط و مقدّمة وجوديّة لا يكاد يحصل تلك المقدّمات إلّا بعد مضيّ مقدار معتدّ به من الوقت، فلا ينافى هذا مع صيرورة الخطاب و الوجوب فعليّا.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۸

و الحاصـل: فرق بين مشـروطيّة الخطاب و التكليف و بين احتياج العمل و الإيجاد الخارجى إلى مقـدّمات، فالمقصود بالاشتراك و أنّ وقتا كذا وقت للواجب أنّ الوجوب يصير بدخول هذا الوقت فعليّا، لا أنّه يصلح لإيجاد العمل فيه.

فكما أنّ احتياج المصلّى إلى تحصيل الستر و الطهارة و معرفة القبلة و سائر المقدّمات لا يمنع من كون وقت الصلاة أوّل الزوال بالنسبة إلى الظهر، كذلك بالنسبة إلى العصر، غاية الأمر أنّه مضافا إلى هذه الأمور يحتاج إلى مقدّمة أخرى وجوديّة و هى سبق الإتيان بالظهر حتّى يتحقّق العصر المتّصف بكونه بعد الظهر.

فعـدم إمكان إدراجه فى أوّل الزوال لأجل اختلال وصف بعديّة الظهر فيه ليس إلّا كعـدم إمكان إتيانه لفاقـد الشـرائط الأخر، فكما لا يمنع ذلك عن وقتيّة الزوال بالنسبة إليه كذلك هنا.

فعلم ممّـا ذكرنـا أنّ بعض الوجوه التى تمسّـك بهـا فى هـذا المقـام لإبطال القول بالاشتراك من عـدم المعقوليّة ليس فى محلّه، و إلّا فكيف يتصوّر الاشتراك بينهما بالنسبة إلى ما بعد مضيّ الأربع ركعات من أوّل الزوال.

و حينئـذ نقول: قد وردت الأخبار الكثيرة كلّها بمضـمون أنّه: «إذا زالت الشـمس دخل الوقتان الظهر و العصـر» «۱» و فى بعضـها زيادة قوله عليه السّلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» «۲».

و ليس بإزاء هـذه الأخبار الكثيرة الظاهرة فى اشتراك الوقت بينهما من أوّل الزوال إلّا خبر واحـد، و هو روايـة داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب المواقيت.

(۲) المصدر، الحديث ۵.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۹

أبى عبد اللّه عليه السّـلام قال: «إذا زالت الشـمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقـد دخل وقت الظهر و العصـر حتّى يبقى من الشـمس مقدار ما يصـلّى المصـلّى أربع ركعات، فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقى وقت العصر حتّى تغيب الشمس» «۱».

و هذه الرواية و إن كانت مرسلة، إلّا أنّه لا يضرّها الإرسال لوجهين:

أحدهما: أنّ المشـهور- بل ادّعى الإجماع- قد عملوا بهذا المرسل، و هذا يكفى فى انجبار ضـعفه- لو كان- فإنّه ليس فى البين مستند لمـا ذهبوا إليه من الاختصاص غير هـذا الخبر، و ما سواه من الوجوه الأخر عليلـة بحيث لا ينبغى احتمال خفاء علّتها عليهم، كما عرفت من عدم معقوليّة الاشتراك مع لابدّية تصويره فى ما بعد مضيّ مقدار الأربع ركعات، فليس مستندهم إلّا هذه الرواية.

و الثانى: أنّ السـند إلى الحسن بن علىّ بن فضّال صحيح، فإنّ شيخ الطائفة قدّس سرّه يرويها بإسناده عن سعد عن أحمد بن محمّد بن عيسى، و موسى بن جعفر بن أبى جعفر جميعا عن عبد اللّه بن الصلت عن الحسن بن علىّ بن فضّال عن داود بن أبى يزيد، و هو داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

و ما بعد الحسن لا حاجة إلى الفحص عنه، بملاحظة ما ورد فى شأن كتب بنى فضّال و رواياتهم بعد السؤال عن حالها و أنّ بيوتنا منها ملاء من قوله عليه السّلام:

«خـذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» فإنّه بعـد ملاحظة ظهور ورود الكلام المزبور فى شأن الكتب لا فى شأن الأشـخاص- حتّى يقال: توثيق

الرجل لا يدلّ على توثيق من بعده فى السند- يكون دليلا على حجّية جميع ما فى كتبهم.

---

(۱) المصدر، الحديث ۷.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۰

تحقيق فى معنى: «خذوا ما رووا .. إلخ»

و لكنّ الإنصاف عدم دلالة الكلام المزبور إلّا على تصديقهم فيما يروون، بمعنى صدقهم فى قولهم: حدّثنى فلان، و المعاملة معه معاملة حديث ذلك الفلان، كما لو كنّا سمعنا منه، فلا يدلّ على توثيق المروىّ عنه حتّى لا يلزم علينا الفحص عنه لو كان مجهولا، بل غايته صيرورة روايتهم كحال علمنا بصدق قولهم، فلو علمنا بأنّ داود بن فرقد روى عن بعض أصحابنا كان علينا تحقيق حال هذا البعض، فالعمدة هو الوجه الأوّل، هذا حال السند.

و أمّا الدلالة فالظاهر أنّها بمرتبة الصراحة، و لا يحتمل أن يكون وجه التقديم مراعاة الترتيب، كما فى قوله عليه السّلام: إلّا أنّ هذه قبل هذه، لأنّه عليه السّلام قال: حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى، فلم يقيّد بالصلاة الفعليّة، بل بمضىّ هذا المقدار و لو لم يصلّ.

كما أنّه لا يحتمل إرادة وقت الفضيلة دون الإجزاء، فإنّه قال: «فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّى يبقى من العصر مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات»، و معلوم أنّه ليس هذا الامتداد إلّا لوقت الإجزاء.

و بالجملة، فصراحة الرواية فى الاختصاص ممّا لا ينبغى إنكارها.

و هذا بخلاف الحال فى روايات الاشتراك، فإنّها قابلة للتوجيه، بل فى نفسها ما يؤيّد الاختصاص، و هو قوله عليه السّلام فى إحدى روايتى عبيد بن زرارة منها:

«إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۱» عقيب قوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب المواقيت، الحديث ۵.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۱

و العصر» فإنّ كلمة «إلّا» إنّما تؤتى بها فى مقام يتوهّم من الكلام السابق أمر خلاف الواقع، فيؤتى بها لأجل دفع ذلك التوهّم.

و لا يخفى أنّ الكلام السابق و هو قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر» لا يوقع فى الوهم أنّ الصلاتين يصحّ إتيانهما بأىّ وجه كان، بل من المعلوم أنّ سوق الكلام لأجل بيان الوقت مع إحالة سائر الشروط و القيود إلى محالّها.

فكما أنّ الطهور شرط، و القبلة شرط، كذلك من الشرائط أيضا ترتيب ما بين الصلاتين، فليس المناسب للمقام الإشارة إلى بيان شرطيّة الترتيب، كما ليس المناسب الإشارة إلى شرطيّة الطهور و القبلة و غير ذلك.

فالذى يناسب مع إتيان كلمة «إلّا» أن يقال: إنّه و إن كان الوقت بحسب الاقتضاء و الصلاحيّة الذاتيّة صالحا لكلّ منهما، إلّا أنّه منع الشارع فى مقام تشريع الوقت عن الجرى على مقتضى هذا المقتضى ملاحظة كون هذه قبل هذه، فصارت هذه الجهة حكمه لأن يؤخّر فى مقام الجعل وقت العصر عن وقت الظهر بمقدار أربع ركعات، كما صارت حكمة لتخصيص مثل هذا المقدار من آخر الوقت بالعصر، و على هذا يكون الإتيان بكلمة «إلّا» فى كمال السلاسة.

و إن أبيت عن ظهور هذه الأخبار و لو مع هذه الضميمة فى الاختصاص، بل هى ظاهرة فى الاشتراك و هذه الفقرة جيء بها لأجل بيان شرطيّة الترتيب نقول:

لا- أقلّ من كونه جمعا عرفيّا و مقبولا فى مقام الجمع، فإنّ الأمر دائر بين هذا التصرّف فى هذه الأخبار، و بين رفع اليد عن المرسلة رأسا، إذ قد عرفت عدم احتمالها معنى آخر.

و يشهد لما ذكرنا أيضا قوله عليه السّلام بعد الفقرة المذكورة: «ثمّ أنت فى وقت منهما

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲

جميعا حتّى تغيب الشمس» فإنّ حمله على إرادة بيان امتداد الوقت لا يناسبه الإتيان بكلمة «ثمّ» بخلاف الحال بناء على الحمل الذى ذكرنا، فإنّ الإتيان بثمّ حينئذ فى غاية المناسبة.

و ما ذكرنا أحسن ممّا قيل فى وجه الجمع تارة بأنّ الكلام من باب حذف المضاف أعنى: أنّ وقت هذه قبل وقت هذه، فإنّه لا يخلو من برودة، فإنّه راجع إلى أنّه دخل الوقتان و ما دخل أحدهما.

و اخرى بأنّ المقصود دخولهما متعاقبين، فإنّه أيضا لا يناسب مع تعيين الوقت الواحد لكلا الوقتين، ألا ترى عدم صحّة قولك: عند ساعة كذا دخل زيد و عمرو، مع كون دخولهما متراخيا و كان المقرون منهما لتلك الساعة دخول الزيد فقط.

و يؤيّد ما ذكرنا أيضا قوله عليه السّلام فى بعض روايات بيان وقت فضل الظهر:

«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلّا أنّ بين يديها سبحة» «۱» فإنّ ظاهرها أيضا أنّ الوقت من أوّل الزوال و إن كان صالحا لفضل الظهر، إلّا أنّه منع عن جعله كذلك وجود السبحة و هى النافلة بين يديها، و لأجل هذه الحكمة أخّر وقت فضلها عن السبحة.

و حاصل ما اخترناه فى وجه الجمع أنّ كلمة «إلّا» فى قوله عليه السّلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» استعملت فى موضع كلمة «لو لا» فالمراد- و اللّه أعلم- أنّ الوقت من أوّل الزوال إلى غيبوبة الشمس صالح لكلّ من الصلاتين لو لا- ملاحظة كون هذه قبل هذه، فمراعاة هذه الجهة صارت سببا لتعقيب وقت العصر عن أوّل الزوال بمقدار مزاحمة الظهر و لانتهاء وقت الظهر من طرف الآخر بمقدار أداء العصر،

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب المواقيت، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۳

و إلّا فالوقت وقت لكليهما.

لا- نقول: هذا معنى الرواية فى نفسها، بل ظاهرها أوّلا هو إفادة الترتيب بين الصلاتين مع اشتراكهما فى جميع أجزاء الوقت، كما أنّ معنى الرواية الأخرى أجنبيّة مقدار أداء الظهر من أوّله عن العصر كما قبل الزوال بالنسبة إلى الظهر، و أجنبيّة مقدار أداء العصر من آخره عن الظهر كما بعد الغروب بالنسبة إلى العصر، و لكن لمّا لم يمكن الجمع بين هذين المفادين فالأمر دائر بين أحد وجهين لا ثالث لهما:

إمّا حمل الرواية الثانية على بيان وقت إمكان العمل، فهو بالنسبة إلى الصلاتين مختلف، لأنّه بالنسبة إلى الظهر أوّل الوقت بأنّه وقت إمكانه و لو فى حقّ من استجمع الشرائط و المقدّمات، و ليس كذلك بالنسبة إلى العصر بحسب الغالب من التذكّر و لو فى حقّ المستجمع، إذ لا أقلّ من مراعاة شرط الترتيب، فلا محالة يتأخّر وقت إمكان العمل فيه إلى ما بعد الأوّل بمقدار أداء الظهر، و كذلك الحال بالنسبة إلى آخره.

و إمّا حمل الاولى على بيان علّة تشريع الوقت كذلك، أعنى: على نحو يختصّ مقدار أداء الظهر من أوّله بالظهر، و مقدار أداء العصر من آخره بالعصر، و أنّها مراعاة تقديم هذه و قبليّتها على هذه، فيعلم من هذه الفقرة أنّ المراد بقوله: دخل الوقتان هو الوقت الاقتضائى لا الفعلى الغير المصادف للمزاحم و المانع.

و أمّا وجه اختصاص عليّة هذا المطلب بالجزء الأوّل و الجزء الآخر دون سائر الأجزاء مع وجودها فى غيرهما أيضا فليس علينا الفحص

عنه، و لا يقال: إنّه حمل للرواية على بيان فلسفة التشريع، لأنّا نقول: بل المقصود بيان الحكم ببيان ذلك، إذ يتفرّع عليه الثمرة الآتية.

و بالجملة، بعد الدوران بينهما يتعيّن المصير إلى الثانى، لأنّ الأوّل بعيد غاية

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۴

البعد، فإنّ الوقت متى أضيف إلى العمل فى لسان الشارع فإمّا يراد وقت وجوبه أو فضيلته و استحبابه، و أمّا وقت إمكان إتيانه فليس وظيفة له من حيث كونه شارعا، فإنّه أمر غير مربوط بالشرع يعلمه كلّ أحد.

ثمّ إنّه يتفرّع على المعنى الذى حملنا عليه رواية «إلّا أنّ هذه قبل هذه» ثمرات:

منها: أنّه لو فرض رفع مزاحمة صلاة الظهر بأن كان آتيا به قبل الظهر بظنّ دخول الوقت و كان قد أدرك لحظة من الوقت كان اللازم صحّة إتيان العصر فى هذا الوقت، و لا يلزم الصبر إلى انقضاء مقدار الأربع ركعات.

و كذلك لو قدّم العصر سهوا على الظهر جاز إتيان الظهر فى آخر الوقت، إذ فهمنا من هذه العلّة أنّه لا موضوعيّة لأربع ركعات لا فى الأوّل و لا فى الآخر، بل المعيار الأصلى إنّما هو قبليّة هذه على هذه، فمتى ارتفع مزاحمة هذه لا مانع لإتيان هذه فى الأوّل، و كذا متى ارتفع مزاحمة هذه الثانية لهذه الاولى فى طرف الآخر.

و هذا نظير ما ورد من أخبار تحديد وقت الفضيلة بالقدم و القدمين، و المثل و المثلين، و القدمين و الأربعة أقدام مع الخبر الوارد فيه بأنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلّا أنّ بين يديها سبحة، فإنّ مفاد الأخير أنّ تلك التحديدات منزلة على الغالب، و المعيار الأصلى هو مزاحمة السبحة، فمتى ارتفع هذا المزاحم- بسرعة أتى به أم ببطء- كان بعده وقت فضيلة الظهر.

و على هذا ففى مقامنا يختلف وقت الاختصاص بحسب الموارد طولا و قصرا كما فى ذلك المقام.

و منها: أنّه لو سها و أتى بالعصر مقدّما على الظهر فى هذا الوقت المختصّ بالظهر فعلى القول بالاشتراك، كان من سهو الترتيب، فيدخل فى المستثنى منه من

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۵

قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود» «۱».

و أمّا على القول بالاختصاص مع اختيار وجه الجمع الذى ذكرنا فلا إشكال أنّه من سهو الوقت أيضا، فإن قلنا بأنّ المستثنى شامل لمثل السهو عن الوقت بالإتيان فى الوقت الاقتضائى أيضا كان محكوما بالإعادة بحكم المستثنى، و إن قلنا بانصرافه عن هذا الفرض كان محكوما بعدمها بحكم المستثنى منه، إذ بعد خروجه عن المستثنى كان داخلا فى المستثنى منه، و حينئذ يرتفع الثمرة بين القولين.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الركوع، الحديث ۵.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۶

المسألة الثانية فى امتداد وقت الظهرين إلى الغروب اختيارا

اعلم أنّ فى آخر وقت الظهرين أقوالا:

منها: أنّ الوقت الاختيارى للظهر من الزوال إلى ذراع، و للعصر إلى ذراعين و الوقت الاضطرارى يمتدّ إلى الغروب.

و منها: أنّ اختيارى الظهر إلى أربعة أسباع، و اختيارى العصر إلى ثمانية أسباع، و اضطراريّهما يمتدّ إلى الغروب.

و منها: أنّ اختيارىّ الظهر إلى أن يصير ظلّ كلّ شىء مثله، و اختيارى العصر إلى أن يصير مثليه، و اضطراريّهما ممتدّ إلى الغروب.

و القول الأقرب أنّه يبقى وقتيهما للمختار إلى أن يبقى من الغروب مقدار أداء العصر، فيختصّ بالعصر.

و قبل الشروع فى الاستدلال على هذا المرام و تزييف أدلّة الخصم لا بدّ من تمهيد مقدّمة و هى أنّه إذا أضيف الوقت إلى عمل فقيل:

وقت عمل كذا كذا، فإمّا يكون باعتبار كونه وقتا لفضل ذلك العمل، أو باعتبار كونه وقتا لإجزائه و حصول امتثاله.

و على الثانى أيضا تارة يكون وقتا للامتثال مطلقا من دون توقّف على

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۷

حصول شىء، و اخرى يكون وقتا مشروطا بحصول أمر من اضطرار أو عصيان.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد عرفت ما فى رواية داود بن فرقد من قوله: «حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات» إلخ و قوله فى رواية عبيد بن زرارة: «ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» و بمضمونهما أخبار كثيرة دالّة على امتداد وقتهما إلى الغروب.

و بإزاء هذه الأخبار أخبار أخر دالّة على أنّ وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، و وقت العصر إلى أن يذهب قامتين، و أخبار أخر دالّة على أنّ وقت الظهر إذا زالت الشمس حتّى يمضى من زوالها أربعة أقدام، و أخبار دالّة على أنّ وقت الظهر ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراعان منه.

ثمّ من المسلّم فيما بينهم أنّ من أتى بالفريضة بعد هذه الأوقات قبل أن يبقى من الغروب مقدار أربع ركعات فصلاته أداء و ليس كإتيانها بعد الغروب.

و بعد هذا يتردّد أمر هذه الروايات مع الروايات الأول بين أمرين: إمّا الالتزام بأنّ المراد بالروايات الأول تحديد وقت الإجزاء، لكنّ الأعمّ من المطلق بلا شرط و المشروط بالاضطرار و العصيان بالترك فى الوقت الأوّل.

و المراد بالثانية بيان وقت الإجزاء أيضا بطريق الإطلاق.

و أمّا الالتزام بأنّ المراد بالأخبار الأول بيان الوقت المطلق الغير المشروط بشىء لكن للإجزاء، و من الثانية أيضا كذلك، لكن للفضل و الاستحباب، و نحن و إن قلنا: إنّ إطلاق إضافة الوقت إلى العمل منصرف إلى كونه وقت إجزاء، إلّا أنّ إضافته إليه باعتبار الفضل أيضا إضافة متعارفة بحيث يترجّح فى مقام الجمع على الوجه الآخر و هو حمل الوقت الوارد فى النصوص الأول مع ورودها فى مقام البيان على الأعمّ من المطلق و المشروط، مع عدم إشعار فيها بذكر الشرط و القيد،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۸

و خصوصا مثل قوله عليه السّلام: «ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» فإنّه حمل فى غاية البعد من تلك الأخبار.

و إذا لوحظ هذا مع حمل قوله: «وقت الظهر من الزوال إلى أربعة أقدام» على أنّ هذا وقت فضله، كان الثانى أرجح قطعا، لأنّه من المتداول المتعارف فى المحاورة إضافة الوقت باعتبار فضل العمل، فيقولون: هذا وقت الصلاة، و أمّا إطلاق الوقت مع كونه مشروطا بالعصيان أو النسيان مع عدم الإشارة إلى بيان القيد، مع كون المخاطب محتاجا إلى البيان و سائلا عن تحديد الوقت ففى غاية البعد.

و إذن فيسهّل أمر اختلاف التحديد الوارد فى الأخبار الثانية، فإنّه محمول على اختلاف مراتب الفضل، بخلاف ما لو حملناها على وقت الإجزاء، فإنّه لا جمع بينهما أصلا.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت ما ذكرنا لا تحتاج إلى تعداد الأخبار و استخراج الأمارات فى أنفسها على حملها على كونها فى مقام بيان وقت الفضل، مع كونها كذلك، كما يعلم بمراجعتها.

كما أنّك عرفت بما ذكرناه فى المسألة السابقة بطلان ما حكى عن العلّامة من الاستدلال على بطلان القول بالاشتراك بما ملخّصه- على ما لخّصه بعض- أنّ القول باشتراك الوقت حين الزوال بين الصلاتين مستلزم لأحد باطلين، إمّا التكليف بما لا يطاق، و إمّا خرق الإجماع، لأنّ التكليف حين الزوال إن كان واقعا بالصلاتين معا، كان تكليفا بما لا يطاق، و إن كان واقعا بأحدهما الغير المعيّن أو بأحدهما المعيّن و كان هو العصر، كان ذلك خرقا للإجماع، و إن كان واقعا بأحدهما المعيّن و كان هو الظهر ثبت المطلوب. انتهى.

فإنّه مضافا إلى استدراك قوله: أو بأحدهما المعيّن و كان هو العصر كان ذلك

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۹

خرقا للإجماع- لعدم ارتباطه بمرام الخصم، و إنّما المرتبط به هو الاحتمالان الأوّلان أعنى: كون المكلّف به هو الصلاتين معا تعيينا فى أوّل الزوال، أو هما تخييرا كذلك، و إلى انتقاضة بما بعد مضىّ مقدار أداء الظهر، فإنّه يجرى فيه هذا الكلام حرفا بحرف مع أنّه ليس وقت اختصاص- قد عرفت فى ما تقدّم أنّ المراد بالاشتراك ليس كون الوقت محلّا لوقوع كليهما فيه، بل المراد أنّ التكليف بهما يصير عنده فعليّا، و لا حائل إلّا قدرة المكلّف.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۶۰

المسألة الثالثة فى أنّ العصر يختصّ بآخر الوقت بمقدار أدائها

و يدلّ عليه رواية داود بن فرقد المتقدّمة، و رواية الحلبى فى حديث قال:

سألته عن رجل نسى الاولى و العصر جميعا، ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال عليه السّلام: «إن كان فى وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ يصلّى العصر، و إن هو خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر و لا يؤخّرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعا، و لكن يصلّى العصر فى ما قد بقى من وقتها، ثمّ ليصلّ الاولى بعد ذلك على أثرها» «۱».

و هذه الرواية و إن كانت بسؤالها دالّة على مذهب القائل بذهاب الحمرة فى تفسير الغروب، لكن الكلام فى المقام يتعلّق بالجواب، فإنّه إمّا أن نقول بمفاد هذا السؤال- كما هو الحقّ و يأتى إن شاء اللّه تعالى- و إمّا أن نرجّح أخبار سقوط القرص و نحمل هذا الخبر على أنّ الإمام عليه السّلام أعرض عن ذكر حكم مورد السؤال و أجاب بهذه الكلّية لموارد ضيق الوقت، و يستفاد منها أنّه لو أتى بالظهر فى الوقت الذى لا يدركهما معا كانت باطلة، لأنّه مفاد قوله: «و لا يؤخّرها- يعنى العصر- فيفوته، فيكون قد فاتتاه جميعا».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب المواقيت، الحديث ۱۸.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۶۱

ثمّ إنّ مقتضى القاعدة مع الغضّ عن تينك الروايتين أن يقال: هنا صلاتان قد نصّت الأخبار بامتداد الوقت بالنسبة إلى كليهما إلى الغروب، و بلزوم الترتيب فى ما بينهما مع إمكانه، أمّا مع عدم إمكانه كما فى الوقت الذى لا يسع كليهما و يدور الأمر بين إتيان أحدهما و ترك الآخر فلا دلالة لأدلّة الترتيب على اعتباره، لأنّه مع فرض سعة الوقت، و حينئذ فيحتمل أن يكون الوقت للظهر خاصّة لأهميّته و أن يكون للعصر كذلك، و أن يكون المكلّف بالخيار.

لا يقال: كما أنّ الآتية المركّبة من الذهب و الفضّة يستفاد حكمها من دليل الذهب الخالص و الفضّة الخالصة، كذلك الترتيب فى هذا الفرض الذى هو مركّب من داخل الوقت و خارجه يستفاد من أدلّة اعتبار الترتيب فى الداخلين و أدلّة اعتباره فى الخارجين.

لأنّا نقول: فى ذاك الموضع ليس فى البين احتمال آخر، و أمّا فى هذا الموضع فيحتمل أن يكون رعاية وقت العصر فى نظر الشارع أهمّ من رعاية الترتيب، و مع هذا الاحتمال كيف نحكم بتعيّن الظهر و لا دليل فى البين يرفع الاحتمال المزبور بعمومه أو إطلاقه أو نصوصيّته؟

فلم يبق إلّا القول بالتخيير، لعدم العلم بالأهميّة فى ما بينهما، كما هو الحال فى كلّ واجبين متزاحمين، و لكنّ الذى سهّل الخطب هو وجود الخبرين الأوّلين الناصّين بتقديم العصر و تخصيص الوقت إيّاه.

و ما ذكرنا هو الموافق للتحقيق، خلافا لما عن بعض أجلّة العلماء فى كتاب صلاته، حيث ذهب إلى اشتراك الوقت، بمعنى صلاحيّته من الزوال إلى الغروب لكلّ من الظهر و العصر، إلّا أنّه بحسب الفعليّة قد اختصّ الظهر من الأوّل بمقدار أدائه كذلك، و العصر من الآخر، و جعل هذا قضيّة ما دلّ على أنّ وقت الظهر من الزوال

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۶۲

إلى الغروب، و ما دلّ على مثل ذلك فى العصر، و ما دلّ على لزوم الترتيب بينهما.

فكان هذه المضامين الثلاث قد اجتمعت فى دليل واحد، كأن يقال: وقت هاتين الصلاتين من الزوال إلى الغروب، و لكن يجب تقديم الظهر على العصر، فإنّه يستفاد منه أنّ أوّل الزوال بمقدار أداء الظهر وقت فعلىّ للظهر، لعدم سعته للعصر مع حفظ الترتيب.

و كذلك الحال من جانب الآخر، بتقريب أنّ التكليف بهذا النحو أعنى بنحو التركيب يكون ممتدّا من الزوال إلى الغروب، فإذا بقى ثمان ركعات من آخر الوقت يصير كلّ من الصلاتين مضيّقة لا محالة، ككلّ تكليف مخيّر أو موسّع عند تعذّر سائر أطرافه أو فوت سائر أجزاء وقته، فيختصّ الأربع الاولى من هذه الثمان ركعات بالظهر، و الأربع الأخيرة بالعصر، هذا محصّل ما ذكره.

و استشكل عليه شيخنا الأستاذ دام بقاه بأنّ للظهر تكليفين: أحدهما نفسى، و الآخر غيرى، لأنّ العصر مقيّد ببعديّة الظهر، فيكون الظهر لأجل تحصيل هذا القيد بالنسبة إلى العصر، كالوضوء بالنسبة إلى كلّ صلاة مع الطهارة، فإنّ الترتيب إنّما يقيّد العصر بالبعديّة، لا الظهر بالقبليّة، و لذا لو أتى بالظهر و لم يأت بالعصر عصيانا صحّ ظهره.

و حينئذ فإن عصى و لم يأت بالظهر فى الأربع الاولى من الثمان ركعات، فإن بقى اشتراط العصر بالبعديّة بحاله لزم اختصاص الأربع الآخر بالظهر من حيث التكليف النفسى و إن سقط تكليفه الغيرى بالعصيان كتكليف ذيه أعنى العصر، و إن لم يبق بحاله، بل صار العصر مطلقا فهنا وقت واحد و واجبان مطلقان نسبتهما إليه نسبة واحدة لا بدّ من تخصيص الأهمّ به- إن كان- و إلّا فالتخيير.

فالاستدلال مبنىّ على المغالطة و الخلط بين الوجوب الغيرى و النفسى،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۶۳

فالذى يسقط ببقاء الأربع ركعات إلى الغروب إنّما هو الأمر الغيرى، لا النفسى، هذا.

و لكنّ الذى سهّل الأمر كما عرفت إنّما هو وجود الروايتين، و الرواية الاولى و إن كان لا يستفاد منها أزيد من انقضاء الوقت بالنسبة إلى الظهر و أنّ حاله كحال ما بعد الغروب، و أمّا وقوعه قضاء بناء على عدم إضرار نيّة الأداء لكونه من باب الخطاء فى التطبيق، فلا يستفاد من تلك الرواية ما ينافيه.

غاية الأمر ابتناؤه على مسألة الضدّ و أنّ العبادة الموسّعة هل تقع صحيحة إذا زاحمها الضدّ الأهمّ أو لا؟ و قد رجّحنا الصحّة فى محلّه، فبناء عليه لا يستفاد من الرواية فساد الشريكة فى الوقت المختصّ بعنوان القضاء.

و لكنّ الرواية الأخيرة قد كفتنا مئونة هذه الجهة أيضا و دلّت على أنّ الشريكة غير صحيحة فى هذا الوقت و لو قضاء، و محلّ الاستفادة قوله عليه السّلام:

و لا يؤخّرها- يعنى العصر- فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعا. فإنّ معناه أنّه فى صورة تأخير العصر إن أتى بالظهر أو لم يأت فهما سيّان فى أنّ الصلاتين معا قد فاتتا منه، فكما أنّ العصر فائتة فيشملها قوله عليه السّلام: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته.

فكذلك الظهر الذى أتى به أيضا فائتة مشمولة لهذه الكبرى.

و الحاصل أنّ الظاهر أنّ الفوت متعلّق بذات الصلاة فى طرف الظهر المأتى، كما فى طرف العصر الغير المأتىّ بها بوصف وقوعها فى الوقت، لأنّ ظاهر جمعهما فى التعبير بصيغة التثنية وحدة المراد به فيهما، فكما أنّ المراد بفوت العصر عدم الحصول رأسا، فكذلك فى طرف الظهر، هذا.

و لكن يبقى هنا سؤال مطلب و هو أنّ المستفاد من الرواية هل الاختصاص فى صورة بقاء الوقت بمقدار الشرائط الاضطراريّة، أو و لو بمقدار الاختياريّة، فلو كان

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۶۴

الوقت بمقدار ثمان ركعات لو تيمّم و بمقدار أربع لو توضّأ فهل المستفاد من الرواية تخصيصه بالعصر و إتيان الوضوء، أو أنّ اللازم

هو التیمّم و الجمع بینهما؟

قد یقال: حال آخر الوقت کحال أوّله، فکما أنّ المراد باختصاص الأوّل بالظهر هو مقدار أدائه مع الشرائط الاختیاریّهٔ، فکذلک الحال فی جانب الآخر.

و علی هذا فلا یبقی المجال لمراعاهٔ أهمّیهٔ الوقت من الطهارهٔ المائیّهٔ- مثلا- و سائر الشروط الاختیاریّهٔ إذا دار الأمر بینهما، و ذلک لأنّه فرع إحراز المقتضی و إطلاق المادّهٔ فی کلا الطرفین و هو غیر معلوم فی جانب الوقت، بل المستظهر عدمه و أنّ الوقت للظهر بحسب الاقتضاء و التشریع مخصوص بهذا المقدار، فلا وجه لملاحظهٔ المزاحمهٔ، هذا ما ربما یقال.

و لکن یمکن أن یقال: إنّ دلیل تشریع التیمّم و سائر الأبدال الاضطراریّهٔ موسّع للوقت و حاکم علی دلیل الاختصاص، لأنّ مفاد تنزیل تلک الأبدال منزلهٔ الشروط الاختیاریّهٔ أنّه متی یفوت الوقت من قبل رعایهٔ تلک الشروط فهذه الشروط ساقطهٔ، و معنی هذا أنّ الوقت باق غیر فائت.

و حینئذ نقول: نحن و إن کنّا لو راعینا الطهارهٔ المائیّهٔ أو تحصیل الستر أو طهارهٔ البدن و اللباس مثلا خرج الوقت إلّا بمقدار أربع رکعات، و لکن لو اکتفینا بالتیمّم أو بالصلاهٔ عاریا أو مع النجاسهٔ لأدرکنا من الوقت ثمان رکعات، فلو لم یکن فی البین دلیل التنزیل لکنّا مشمولین للروایهٔ الثانیهٔ من الروایتین المتقدّمتین، فإنّه یصدق فی حقّنا أنّا نخاف فوت إحدی الصلاتین، و لکن بعد ملاحظته یصدق فی حقّنا الموضوع الآخر، أعنی: لا یخاف فوت إحدی الصلاتین، فیشملنا قوله:

«فلیصلّ الظهر ثمّ یصلّی العصر» «۱».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۴ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱۸.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۶۵

المسألهٔ الرابعهٔ فی تحدید وقت المغرب

اعلم أنّه قام الإجماع و تواترت الأخبار بأنّ وقت المغرب غروب الشمس، إلّا أنّه ورد أخبار کثیرهٔ بأنّ الغروب عبارهٔ عن ذهاب الحمرهٔ المشرقیّهٔ، و فی بعضها تعلیل ذلک بأنّ المشرق مطلّ علی المغرب هکذا، و رفع یمینه فوق یساره، فإذا غابت هاهنا ذهبت الحمرهٔ من هاهنا.

و قد یجمع بین الطائفتین بأنّ الثانیهٔ شارحهٔ للمراد من الاولی و أنّ الغروب الذی جعل وقتا یراد به ذهاب الحمرهٔ المشرقیّهٔ، لا غیبوبهٔ القرص و لو مع عدم ذهابها، فهذا من قبیل حمل المحکوم علی الحاکم و الأظهر علی الظاهر.

لکن قد یستشکل فی هذا الجمع بعدم احتیاج الغروب إلی التفسیر، فإنّه موضوع مبیّن لدی العرف کالطلوع، فکما لا یحتاج هو إلی التفسیر فکذلک الغروب.

و التوجیه بأنّ المراد هو بیان موضوع الحکم لدی الشارع- بمعنی أنّ الغروب و إن کان هو استتار القرص فی مقابل الطلوع عرفا، إلّا أنّ موضوع الحکم الشرعی لیس إلّا ذهاب الحمرهٔ المشرقیّهٔ- غیر وجیه، فإنّ مجرّد کون أحد الموضوعین المتغایرین موضوعا للحکم لا یصحّح حمل أحدهما علی الآخر و استعمال لفظ أحدهما فی الآخر، بل اللازم إیراد الحکم علی الموضوع أعنی: الذهاب، لا إیراده

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۶۶

أوّلا علی الاستتار و استعمال لفظه فی الذهاب ثمّ القول بأنّ الاستتار هو الذهاب.

و أیضا المشرق و المغرب نقطتان متقابلتان فی کلّ أفق محاذیتان، فما معنی کون أحدهما فوق الآخر و مشرفا علیه، الذی قد ذکر تعلیلا لذلک التفسیر فی بعض الأخبار؟

قال شیخنا الأستاذ دام ظلّه: یمکن دفع کلا الإشکالین عن الجمع المزبور.

أمّا الأوّل: فللفرق بین موضوعی الطلوع و الغروب، فإنّ المراد بالطلوع هو الظهور، و لا یقال للجسم: إنّه ظهر و صار بارزا للحسّ إلّا إذا صار جسمه مشاهدا مرئیّا، و أمّا الغروب بمعنی السقوط عن مرتبهٔ الظهور بعد ما کان ظاهرا فله مراتب، أولاها أن یغیب جسمه عن النظر و لو بقی ظلّه مشاهدا محسوسا، و الثانیهٔ غیبوبته بجمیعه عینا و أثرا، مثلا لا یقال: زید ظهر و طلع بمحض ظهور ظلّه، و أمّا إطلاق الاختفاء بعد أن کان ظاهرا فلا یصدق علیه ما دام ظلّه مرئیّا و إن اختفی بدنه عن النظر، فالغروب المجعول حدّا للإفطار و الصلاهٔ بهذه الملاحظهٔ یصحّ السؤال عن شرحه، حیث لا- یعلم أنّ المراد أیّ مرتبهٔ من اختفاء القرص، هل الاختفاء العینی الغیر المنافی مع بقاء شعاعه و آثاره علی الجدران و المنارهٔ و الجبال کما هو ظاهر لفظه، أو أنّه الاختفاء الرأسی عینا و أثرا، فالأخبار الثانیهٔ معیّنهٔ لإرادهٔ الثانی.

لا یقال: الظهور و الاختفاء متقابلان، فمتی صدق أحدهما لا یصدق الآخر، و متی لم یصدق أحدهما صدق الآخر، و إذن فإذا خفی جسم زید فلا یصدق أنّه ظاهر، فیصدق أنّه مختف، و لا واسطهٔ بینهما.

لأنّا نقول: المعیار هو العرف، فإنّهم یرون الظهور فی ابتداء حدوثه منوطا برؤیهٔ الجسم، و فی مقام الارتفاع و السقوط عن الظهور یزول الاحتیاج إلی ارتفاع الجسم و الأثر کلیهما عن النظر، و من أنکر فلیراجع وجدانه.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۶۷

و بالجملهٔ، فلعلّ هذا هو السرّ فی التفرقهٔ بین الطلوع و الغروب، حیث لم یرد سؤال فی خبر عن حدّه و لا ابتداء شرحه عن إمام علیه السّلام بخلاف الغروب، و إن أبیت إلّا عن اتّحادهما فی الوضوح و الخفاء، لکن نقول: إنّ الاهتمام بشأن الغروب أزید، حیث إنّه وقت الإفطار و الصلاهٔ و الإفاضهٔ من عرفات، بخلاف الطلوع، فإنّه و إن کان آخر وقت صلاهٔ الصبح، لکن المصلّین فی تلک الأزمنهٔ لم یکونوا یؤخّرون صلاتهم إلی هذه الغایهٔ حتّی یحتاجون إلی الفحص و السؤال عن حدّه.

و أمّا الثانی: فالنقطهٔ التی هی المشرق یکون أعلی أبدا من التی هی المغرب، فإنّ الأولی هی النقطهٔ الداخلهٔ فی الأفق، و الثانیهٔ هی النقطهٔ الخارجهٔ عنه، إذ الجسم إنّما یغیب عن النظر إذا انحدر بتمام أجرامه عن أفق الناظر، و لکنّه یصیر ظاهرا للنظر إذا صار إلی الناظر أقرب من نقطهٔ الغروب، هذا إذا اعتبرنا بصرف غیبوبهٔ العین، و أمّا إذا اعتبرنا بغیبوبتها و غیبوبهٔ الأثر کما هو المفروض فی الخبر، فالتفاوت بین النقطتین یکون أکثر من الأوّل، بمعنی أنّه لا بدّ من تجاوز الجسم عن النقطهٔ الأولی التی یغیب فیها جسمه عن النظر إلی ما دونها حتّی یغیب أثره أیضا، فیکون محلّ غیبوبهٔ عینه و أثره أدون بالنسبهٔ إلی محلّ رؤیته و مشاهدته بأکثر من أدونیّهٔ محلّ غیبوبهٔ عینه عن محلّ رؤیته.

و علی هذا فیصیر الجمع المزبور خالیا عن الإشکالین، و لکنّه مع ذلک لا یتمشّی فی بعض الأخبار، نعم هو جمع حسن بالنسبهٔ إلی جلّها.

فمن جملهٔ ما لا یقبله: مرسلهٔ علیّ بن الحکم عمّن حدّثه عن أحدهما علیهما السّلام أنّه «سئل عن وقت المغرب؟ فقال علیه السّلام: إذا غاب کرسیّها، قلت: و ما کرسیّها؟

قال علیه السّلام: قرصها، فقلت: متی یغیب قرصها؟ قال علیه السّلام: إذا نظرت إلیه فلم تره» «۱».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۶ من أبواب المواقیت، الحدیث ۲۵.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۶۸

و هذه الروایهٔ و إن کان صدرها شاهدا علی ما ادّعینا من کون الغروب معنی مجملا یحتاج أن یسأل عنه، و لکن ذیله المصرّح فی تفسیره بأنّه إذا نظرت إلیه فلم تره لا- یلائم الجمع المزبور، فإنّ حمل قوله: إذا نظرت فلم تره علی عدم رؤیهٔ عینه و أثره لیس جمعا

عرفيّا، كما أنّه ليس عدم الرؤية إذا نظر إليه أيضا معنى ذو تشكيك حتّى يمكن أن يقال: إنّ المراد أقصى مراتبه، كما قلنا فى الغروب.

و ممّا لا يقبله أيضا رواية الربيع بن سليمان و أبان بن أرقم و غيرهم، قالوا:

أقبلنا من مكّة حتّى إذا كنّا بوادى الأخضر، إذا نحن برجل يصلّى و نحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا فى أنفسنا فجعل يصلّى و نحن ندعوا عليه و نقول: هو شابّ من شباب أهل المدينة، فلمّا أتيناه إذا هو أبو عبد اللّه جعفر بن محمّد صلوات اللّه عليهما، فنزلنا فصلّينا معه و قد فاتتنا ركعة، فلمّا قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا له:

جعلنا فداك، هذه الساعة تصلّى؟ فقال عليه السّلام: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت «۱».

فإنّ صدر الرواية ناصّة بأنّ الذهاب كان مطلبا مقرّرا عند الشيعة، و مع ذلك كان الإمام عليه السّلام يصلّى فى ذلك الوقت، فعلى القول المذكور لا بدّ من حمل ذلك على كون الشعاع الذى رأوه فى أعلى جبل كان بالوادى خارجا عن المتعارف فى الارتفاع، حيث إنّ المعتبر هو الذهاب عن المواضع المرتفعة بقدر المتعارف، لا مثل جبل دماوند، و إن لم تقبل هذا أيضا فلا مسرح فيه للجمع المتقدّم قطعا.

و ممّا لا يقبله رواية محمّد بن يحيى الخثعمى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال:

«كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يصلّى معه حىّ من الأنصار يقال له بنو سلمة

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب المواقيت، الحديث ۲۳.

منازلهم على نصف ميل، فيصلّون معه ثمّ ينصرفون إلى منازلهم و هم يرون مواضع سهامهم» «۱».

و قد يجمع بين الطائفتين بحمل الثانية الدالّة على اعتبار ذهاب الحمرة على الأمارّية، و حمل الأولى الدالّة على استتار القرص على الأصالية، فالميزان الأصلى هو الاستتار، و لكن حيث إنّه قد يختفى على الحسّ و يحصل الاشتباه الموضوعى لأجل وجود السحاب أو الغبار أو الجبل و نحو ذلك نبّه الشارع بأنّ ذهاب الحمرة أمارة قطعيّة على تحقّقه، فهذا إنّما يكون معتبرا مع الشكّ فى الأوّل، و إلّا فمع القطع بالأوّل يكون هو المناط، و هذا أيضا لا يتأتّى فى جميع الأخبار.

فإنّ منها: رواية عبد اللّه بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام:

يتوارى القرص و يقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعا و يستتر عنّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة و يؤذّن عندنا المؤذّنون، أ فأصلّى حينئذ و أفطر إن كنت صائما، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التى فوق الجبل؟ فكتب عليه السّلام إلىّ: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك «۲». و هى غير قابلة للجمع المزبور كما ترى.

و منها: مرسلة ابن أشيم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة من المشرق، و تدرى كيف ذلك؟ قلت: لا قال عليه السّلام: لأنّ المشرق مطلّ على المغرب هكذا و رفع يمينه فوق يساره، فإذا غاب هاهنا ذهبت الحمرة من هاهنا «۳».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۸ من أبواب المواقيت، الحديث ۵.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب المواقيت، الحديث ۱۴.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب المواقيت، الحديث ۳.

فإنّه لو كان المراد من الغروب هو الغيبوبة عن الحسّ و لو لم يغب شعاعه فهو أمر دائم الانفكاك عن ذهاب الحمرة، و معنى هذا الخبر أنّ بينهما الملازمة الدائميّة.

و الداعى إلى الخروج عن ظاهر أخبار ذهاب الحمرة من كونها تفسيرا للغيبوبة و الغروب إلى هذا الاحتمال أعنى: الأمارة العلميّة هو ما مرّ من توهّم أنّ الغروب و الذهاب أمران متباينان لا ارتباط و علاقة بينهما حتّى يصلح إرادة أحدهما من لفظ الآخر، و حينئذ فيأبى أخبار الغروب عن الحمل على إرادة الذهاب.

مثلا: لو قال القائل: جئنى بالأسد، ثمّ قال: أعنى بقولى الأسد الكتاب، فلا يمكن العمل بهذا الظاهر من الحكومة و الشارحيّة، لعدم قبول لفظ الأسد لهذا الحمل، بخلاف ما إذا قال: أعنى به الرجل الشجاع، فإنّه لا محيص عن الأخذ بالحاكم و رفع اليد عن ظهور المحكوم، و ما نحن فيه من القبيل الأوّل، هذا وجه التوهّم، و لكنّ الحقّ خلافه.

بيان ذلك أنّا نسلّم أنّ لفظ الغروب لو خلّى و طبعه ظاهر فى غيبوبة الجسم التى هى المحسوسة و لا حاجة لها إلى الشرح، و لكن نقول: يصحّ استعمال هذه اللفظة تجوّزا و توسّعا على غيبوبة الجسم و بعض آثاره، مثلا قولك: زيد قد خفى، ظاهر فى خفاء جسمه و لو بتواريه وراء جدار مع مشهوديّة ظلّه، و لكنّ الكلام قابل لأنّ تقول: أعنى من الخفاء خفاؤه بآثاره و ظلّه، بحيث يستعمل هذه اللفظة فى هذا المعنى، لا بطريق الإطلاق و التقييد.

و حينئذ نقول بأوّل مراتب غيبوبة الشمس غيبوبة جرمها عن النظر، فيقع شعاعه عند المغرب، و يقع انعكاس هذا الشعاع و البياض إلى جانب المشرق، فيكون هذا الانعكاس بصورة الحمرة، كما يرى فى بعض الأبنية و الجدران العالية

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۷۱

أيضا، فإذا انحدر أزيد من ذلك يرتفع ذلك البياض المغربى و تلك الحمرة المشرقيّة، و يحدث الحمرة المغربيّة، و هى أيضا انعكاس شعاع الشمس، فإذا انحدرت أزيد من ذلك ارتفع ذلك الانعكاس أيضا، و هذا بعينه هو الحال فى طرف الطلوع، فإنّه متى ظهر الشعاع و البياض فى المشرق انعكست الحمرة فى المغرب.

و هذا هو المراد بقولهم عليهم السّلام فى بعض الأخبار: إذا ذهبت الحمرة من هذا الجانب (و أشار إلى المشرق) و فى بعضها: من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها «۱»، يعنى من شرق أفق هذا المكلّف و غربه، فإنّ الشعاع المغربى إذا ارتفع و كذا انعكاسه المشرقى، فقد حصل غيبوبة الشمس من جميع المشرق و المغرب.

و أمّا التعبير بسقوط القرص كما هو الواقع فى بعض أخبار الغروب و الذهاب فلعلّ المراد به كون الشمس خالية ممّا يترقّب منها من الإنارة، فالسقوط ليس السقوط الجسمانى، إذ لا يقال على الجسم المنحدر تدريجا أنّه ساقط، إلّا إذا وقع دفعة، فهو كناية عن بطلان آثاره عن وجه الأرض من الإضاءة و الإشراق.

و على كلّ حال، فإذا قال قائل: إذا غربت الشمس فكذا، ثمّ قال: مقصودى من غروبها غروب جرمها و شعاعها أعنى: الشعاع الذى فى المغرب الذى يحصل بانعكاسه الحمرة فى المشرق و يلازم ذهابه مع ذهاب الحمرة، فليس استعماله الغروب فى هذه المرتبة من الخفاء كاستعمال لفظة «الأسد» فى الكتاب ممّا لا مأنوسيّة له فى الاستعمال و يعدّ غلطا، بل يكون ممّا يقبله الطبع و يستحسنه، فإذا تحقّق القبول الطبعى و التوسّع المجازى و المفروض ثبوت نسبة الحكومة و الشارحيّة

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب المواقيت، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۷۲

بين أخبار الغروب و ذهاب الحمرة فلا يمنعنا عن الحمل على هذا المعنى الاستيحاش المتقدّم لوضوح بطلانه.

نعم يبقى فى البين فى معارضات أخبار الذهاب طائفتان:

الاولى: الأخبار الحاكية لفعل النبيّ و بعض الأئمّة عليهم السّلام التى يدّعى ظهورها فى أنّهم عليهم السّلام فعلوا المغرب عند الغروب قبل الذهاب، و خصوصا فعل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الذى هو غير قابل للحمل على التقيّة.

و الأخرى: خبر علىّ بن الحكم المتقدّم، حيث إنّه صريح فى أنّ المناط هو الغروب الحسّى للجرم، و لا يقبل الحمل الذى ذكرنا، لأنّه فسّر غيبوبة القرص بأنّه إذا نظرت إليه لم تره، و أنت ترى عدم قابليّته للحمل على عدم رؤية العين و الأثر، فإنّه صريح فى عدم رؤية القرص، و لسانه أيضا لسان الحكومة و الشارحيّة، كما أنّ لأخبار الذهاب أيضا كان هذا اللسان، فلا محيص عن معاملة المعارضة بينه و بين أخبار الذهاب، فإنّ كلّا منهما حاكم و مفسّر للغروب و صريح فى مفاد غير مفاد الآخر.

فنقول: أمّا الخبر الحاكى لفعل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و فلا منافاة فيه للقول بالذهاب إذا كان صلّى اللّه عليه و آله آتيا بالصلاة متّصلا بالذهاب و كانوا ذاهبين بسرعة عقيبها، إذ رؤية مواضع النبل مع هذا الوصف و الحال أنّ مسافة سيرهم إلى منازلهم نصف ميل و هو ألفا ذراع لا ينافى مع كون ابتداء الشروع بالصلاة أوّل الذهاب.

و أمّا الخبر الحاكى لفعل الصادق عليه السّلام فالجواب عنه أنّ صحّة التمسّك بخبر إنّما هى بعد تماميّة ثلاث جهات: الدلالة و السند و جهة الصدور، فالسند قد فرغ عنه بما تقرّر فى الأصول، و كذا الدلالة أيضا لا خدشة فيها فى هذا الخبر إن لم يجر فيه الاحتمال الذى تقدّم فى طىّ الكلمات السابقة، بقى أصالة الجهة، و لا شكّ أنّها مثل

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۷۳

أصالة الظهور فى أنّ الأخذ بها فى كلام كلّ متكلّم إنّما هو ما دام لم يصرّح هو بخلاف هذا الأصل، و إلّا فيسقط الأصل فى كلامه.

ألا ترى أنّه لو قال متكلّم: إنّى ربما أتكلّم بلفظة الأسد و أريد منها الرجل الشجاع بدون نصب قرينة فلا يبقى لكلامه ظهور إذا قال: جئنى بالأسد مثلا، فهكذا لو صرّح المتكلّم بأنّى ربما فعلت كذا أو قلته و الداعى إلى ذلك هو التقيّة من الأعداء، فرأيناه فعل أو قال، فلا يبقى بعد هذا التصريح منه أصل عقلائى فى جهة الصدور لكلامه و فعله.

إذا عرفت هذا فنقول: قد صرّح الصادق سلام اللّه عليه بذلك فى ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن ابن رباط عن جارود أو إسماعيل ابن أبى سماك عن محمّد بن أبى حمزة عن جارود قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام:

«يا جارود، ينصحون فلا يقبلون، و إذا سمعوا بشىء نادوا به أو حدثوا بشىء أذاعوه، قلت لهم: مسّوا بالمغرب قليلا فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصلّيها إذا سقط القرص» «۱».

فإنّ هذا الخبر كما ترى دالّ على شكايته عليه السّلام عن أصحابه، حيث يذيعون قوله عليه السّلام: مسّوا بالمغرب قليلا بواسطة صعودهم مثلا المواضع المرتفعة لاستعلام الحال و التأخير إلى اشتباك النجوم بحيث صاروا معروفين بذلك عند العامّة، فمن هذا السبب التجأ عليه السّلام بأن يصلّى هو بنفسه عليه السّلام فى وقت سقوط القرص لإخراج ذلك عن أذهان العامّة و إصلاح ما أفسده أصحابه.

و كما أنّ هذا الخبر يوهن فى أصالة الجهة فى الخبر المتقدّم الحاكى لفعله عليه السّلام،

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب المواقيت، الحديث ۱۵.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۷۴

كذا هو موهن لخبر ابن الحكم المتقدّم المشتمل على إصرار السائل و استنطاقه الإمام بتكرار السؤال، فإنّه يوجب زوال الأصل المذكور عنه و إن فرضنا صحّة سنده كما فى طريقه الذى رواه الصدوق.

لا يقال: فلا داعى إذن إلى حمل أخبار الغروب على المعنى الذى تقدّم منك من جمع الحكومة بينها و بين أخبار الذهاب، بل يتعيّن القول بسقوطها عن درجة الحجّية، لاختلال أصلها الجهتى.

لأنّا نقول: لا داعی إلی الحمل علی التقیّة ما دام الجمع العرفی المقبول ممکنا، و الغرض من البیانات المتقدّمة إثبات إمکانه و أنّ إطلاق غروب الشمس و لو بطریق التوسّع علی خفائها عینا و شعاعا عن النظر لیس أمرا مستوحشا، و یکون غایة الأمر انفصال القرینة علی هذا التوسّع عن مجلس الخطاب و الإتیان بها فی أخبار الذهاب، و هو لأجل مصلحة لا بأس به.

و بالجملة، ما دام للکلام محمل علی طبق قانون المحاورة موجود لا تصل النوبة إلی أصله الجهتی.

و ممّا یصحّح هذا التوسّع فی کلمة غروب الشمس أنّ إطلاق الشمس علی شعاعها إطلاق مجازی شائع، فیشار إلی الشعاع الواقع فی البیت أنّه شمس، و إلی شعاع السراج أنّه سراج، فلیس من المستنکر إطلاق غروب الشمس و إرادة زوال شعاعها، و لا یخفی أنّ الباقی فی أفق المغرب شعاع الشمس، و ربما یطلقون توسّعا علیه اسم الشمس، فغروب الشمس بهذا الإطلاق إنّما یتحقّق إذا زال ذلک الشعاع أیضا المستلزم لزوال الحمرة من جانب المشرق.

و حاصل الکلام أنّ مقتضی التأمّل تعیّن الأخذ بأخبار ذهاب الحمرة التی هی بعد ملاحظة ما ورد منها فی باب الإفاضة من عرفات تبلغ حدّ الکثرة، إذ المعارض

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۷۵

لها إمّا الأخبار البالغة حدّ التواتر المشتملة علی التحدید بالغروب، و قد عرفت تعیّن القول بحکومة أخبار الذهاب علیها، و إمّا الأخبار الحاکیة لفعل المعصوم، و قد عرفت جوابها أیضا، و إمّا خبر ابن الحکم حیث عرفت عرضیّته لأخبار الذهاب بملاحظة ثبوت لسان الحکومة له أیضا، فالتعارض وقع فی مقام الشارحیّة، و قد عرفت ممّا تقدّم آنفا اختلال جهة صدوره أیضا.

مع أنّه ربما یقال بمعارضته مع أخبار الغروب أیضا بملاحظة أنّ قوله علیه السّلام فیه بعد السؤال عن وقت المغرب: إذا غاب کرسیّها، معلوم أنّ الضمیر فیه یعود إلی الشمس، فلا بدّ إمّا من إرادة نفس الشعاع من الشمس المرجع للضمیر توسّعا حتّی یصحّ إضافة الکرسی إلیه، و إمّا من إرادة مجموع الشعاع و الجرم، ضرورة أنّ إرادة نفس الجرم یوجب صیرورة إضافة الکرسی غلطا، لعدم صحّتها لا بنحو البیانیّة و لا بنحو اللامیّة، إذ لیس الشیء کرسیّا بقول مطلق و لا کرسیّا لنفسه.

فمفاد هذا الخبر أنّ المعتبر غیبوبة کرسیّ الشمس، لا غیبوبة نفسها، کما عبّر بها فی أخبار الغروب، و لا ذهاب الحمرة کما اشتملت علیه الأخبار الأخر.

ثمّ لا یخفی أنّ کثرة عدد أخبار ذهاب الحمرة بملاحظة ما ورد منها فی هذا الباب و بابی الصوم و الإفاضة من عرفات تغنی عن تتبّع سندها.

ثمّ قد یجعل من الأخبار الشاهدة علی تقیّة الإمام علیه السّلام فی أخبار الغروب مکاتبة عبد اللّه بن وضّاح المتقدّمة بأحد تقریبین: إمّا حمل کلام السائل علی الشبهة الموضوعیّة و أنّ الإمام علیه السّلام إنّما أرجع السائل إلی الانتظار حتّی یذهب الحمرة بصورة الاحتیاط و کونه مورثا للجزم بغیبوبة القرص و مخرجا عن الشبهة الموضوعیّة لأجل التقیّة.

و إمّا حمل کلامه علی الشبهة الحکمیّة و أنّ الإمام علیه السّلام إنّما لم یظهر مذهبه، بل

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۷۶

أظهر أنّه لا یدری بالواقع، فیحتاط لذلک لأجل التقیّة، فإنّ الذی یتّقی منه جعل مذهب و تأسیس أساس فی قبال العامّة، و أمّا مجرّد أنّه لا یدری فلا تتولّد منه فتنة.

و الحقّ أنّ التقریب الأوّل لا مسرح له فی الروایة، فإنّه کیف یمکن حمل الجواب علی الشبهة الموضوعیّة مع شدّة تکرار السائل الفقرات الشاهدة بطریق القطع بحصول الاستتار، فأیّ تقیّة یحصل لو قال السائل: هذا الاحتیاط لأجل أیّ شیء، إن کان لأجل احتیاط الاستتار، فقد فرضت الجزم بتحقّقه، فما معنی الاحتیاط لأجله؟ فلم یبق إلّا لأجل الاحتیاط فی الحکم، و هو الذی یتّقی منه.

و أمّا التقریب الثانی فالإنصاف عدم کونه مرضیّا، فإنّ الإمام علیه السّلام کان یصلّی عند سقوط القرص، فإن کان أداء التقیّة ممکنا بما

ذكر تعيّن أن يصبر و يقول:

إنّى غير عالم بالواقع، و أريد أن أحتاط، مع أنّه لم يعهد فى مورد من الموارد صدور التقيّة بإظهار الجهل بالواقع و إرادة الاحتياط.

و إذا انسدّ باب التقيّة للإمام فى هذه المكاتبة تعيّن أن نقول: إنّ قوله عليه السّلام:

و تأخذ بالحائطة إلخ ليس كبرى لقوله عليه السّلام: أرى لك أن تنتظر، حتّى يكون المعنى:

الانتظار أراه لك، لأنّه احتياط للدين، بل هو فقرة مستقلّة و حكم مستقلّ، فإنّه بعد أن حكم و أوجب عليه الصبر إلى ذهاب الحمرة أراد أن ينبّهه أنّ الصبر لا بدّ أن لا يكون مثيرا للفتنة، كأن يكون بمشهد منهم بحيث يظهر عندهم أنّ لك مذهبا غير مذهبهم، بل الصبر لا بدّ و أن يكون فى غير مشهدهم، أو فى مشهدهم لكن لا بعنوان أنّه مذهبه، بل بعنوان أنّه مبتلى بشغل مهمّ و التأخير جائز، فيرى نفسه مشغولا بفعل و يرى أنّ التأخير لأجل هذا الاشتغال، و إلّا كان هو أيضا مبادرا إلى الصلاة مثلهم، ثمّ إذا حصل الذهاب بادر إليها، فمقصود الإمام عليه السّلام تقيّة السائل، يعنى إنّك لا بدّ لك الصبر، و لكن مقرونا بالاحتياط و المحافظة لدينك و مذهبك، لا أنّه عليه السّلام

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۷۷

بصدد التقيّة فى إبراز الفتوى بصورة الاحتياط.

ثمّ إنّه حكى الأستاذ دام ظلّه عن صلاة بعض أجلّة العلماء رضوان اللّه عليهم أنّه حكى عن جمع من المتقدّمين و كثير من المتأخّرين الذهاب إلى حمل أخبار الذهاب على الاستحباب جمعا بينه و بين أخبار الاستتار، و هو و إن كان متمشّيا فى بعض أخبار الذهاب و هو غير المشتمل منها على التفسير و الملازمة بين الأمرين، و لكنّ المشتمل منها على ذلك آب عنه كما هو واضح.

مضافا إلى ما يستفاد من جملة من الأخبار الأخر من أنّ الفضل فى صلاة المغرب إنّما هو بتعجيلها فى أوّل وقتها و أنّها ليست كالصلوات الأخر موسّعا وقت فضلها، كما هو المستفاد من قولهم عليهم السّلام: وقتها وجوبها، سواء فسّر الوجوب بغروب الشمس أو بوجوب الصلاة، يعنى أنّ وقت فضلها وقت وجوبها بلا مهلة.

و لهذا قال فى الكافى: المغرب يحصل بذهاب الحمرة إلى ما يسامت الرأس، و الشفق هو الحمرة المغربيّة، و ليس بين هذين الذهابين إلّا قدر ما يصلّى المغرب و نوافلها بتؤدة، و قد تفقّدت ذلك غير مرّة «۱»، انتهى. و الحاصل يكاد يحصل القطع بعد ملاحظة النصوص بفساد هذا الجمع.

ثمّ المراد بما فى مرسلة ابن أبى عمير من أخبار الذهاب من قوله: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة و تتفقّد الحمرة التى يرتفع من المشرق، فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» «۲» هو ارتفاع الحمرة من تمام ربع الفلك الشرقى، و إلّا فليس جواز الحمرة من فوق الرأس أمرا محسوسا كما هو واضح، و اللّه العالم بحقائق أحكامه.

---

(۱) الكافى ۳: ۲۸۰، باب وقت المغرب و العشاء، ذيل الحديث ۹، نقلا بالمعنى.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب المواقيت، الحديث ۴.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۷۸

المسألة الخامسة فى امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل اختيارا

لا يخفى عليك جريان مثل ما تقدّم من الكلام فى الظهرين هاهنا، أعنى: فى العشاءين فى مقام الجمع بين طائفتى الأخبار المحدّدة لوقتها بنصف الليل، مثل مرسلة داود بن فرقد، و المحدّدة لوقت المغرب بربعه أو ثلثه أو زوال الشفق و هو الحمرة المغربيّة.

و مجملـة أنّ الأمر دائر بين أحـد أمرين: إمّا التزام التقييـد فى الطائفـة الاولى و القول بأنّ امتـداد وقتهما إلى الانتصاف إنّما هو للمختار بالنسبة إلى قطعة و للمضطرّ بالنسبة إلى أخرى، و إمّا القول بأنّ أضافه الوقت فى الطائفة الثانية إنّما هى بملاحظة المطلوبيّة الاستحبابيّة، و هى إضافـة شايعـة، فيطلقون أنّ وقت عمل كـذا كـذا، و يريـدون أنّه وقت فضـله و استحسانه، و هـذا كما ترى أنسب بمقام الجمع، لسلامته عن التقييد المذكور و شيوع الإضافة المذكورة.

و من هنا يفهم الجواب عمّا يقال فى مقام ترجيـح الأوّل بأنّ هنا طائفـة ثالثة مفصّـلة بين صاحب العلّة و الحاجة و المسافر و مطلق ذوى الأعذار و بين غيرهم بجعل النصف غاية لوقت الأوّل و زوال الحمرة المغربيّة غاية لوقت الثانى، فإنّك عرفت أنّ هذا الإطلاق أيضا فى مقام التأكيد و المبالغة لفضل أوّل الوقت حتّى كأنّه

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۷۹

ليس غيره وقتا إلّا لذوى الأعذار، كما ورد فى تأخير صلاة الصبح من أنّه صلاة الصبيان، هذا.

مضافـا إلى أنّ المراد بالعلّـة و الحاجـة فى الأخبـار المـذكورة كمـا لا يخفى على من راجعهـا مطلق الحوائـج العرفيّـة و لو لم يبلغ حدّ الاضـطرار الشـرعى، و مثله لا يصلح أن يصير مجوّزا لتأخير الواجب عن وقته، فهو أيضا شاهد على التوسعة، و لكنّ الفضل إنّما هو فى التعجيل.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۰

المسألة السادسة فى امتداد وقتهما الاضطرارى إلى طلوع الفجر

لا إشكال فى أنّ تأخير العشاءين عن نصف الليل عمدا محرّم، فليس ما بعد النصف وقتا اختياريّا قطعا، و لكن هل يكون وقتا اضطراريّا إلى طلوع الفجر بمعنى أنّه لو عرض له عـذر عن الصـلاة قبـل النصف مثـل النوم و النسيان و الحيض، أو عصى بالتأخير عمـدا إلى النصف، يـأتى بهما بعـده إلى طلوع الفجر بعنوان الأداء، أو لا يكون كـذلك، فلا يجب المبادرة بالإتيان قبل الطلوع، و إنّما هو كسائر الأوقات، فلو بادر يأتى بهما بعنوان القضاء؟ المشهور هو الثانى، و لكن هنا أخبار دالّة على الأوّل.

مثل ما رواه الشيخ قـدّس سرّه بإسـناده عن الحسين بن سـعيد عن حمّاد بن عيسى عن شـعيب، عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نام رجل و لم يصلّ صـلاة المغرب و العشاء، أو نسى فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصـلّيهما كلتيهما فليصلّهما، و إن خشـى أن تفوته إحـداهما فليبـدأ بالعشـاء الآخرة، و إن استيقظ بعـد الفجر فليبـدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس و تذهب شعاعها ثمّ ليصلّها» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶۲ من أبواب المواقيت، الحديث ۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۱

و قريب منه إلى قوله: قبـل طلوع الشـمس روايتـان أخريـان رواهما الشيخ أيضا عن الحسـين بن سـعيد، إحـداهما: عن فضالـة عن ابن مسكان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و الأخرى: عن فضالة عن ابن سنان يعنى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

و مثـل مـا رواه الشـيخ أيضـا بإسـناده عن محمّـد بن علىّ بن محبـوب، عن أحمـد بن الحسن بن علىّ بن فضّـال، عن علىّ بن يعقـوب الهاشـمى عن مروان بن مسـلم عن عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس» «۱». و روى الصدوق نحوه.

و مثل ما ورد فى باب الحائض إذا طهرت من الحيض فى آخر الليل قبل طلوع الفجر أنّها صـلّت المغرب و العشاء، كما أنّها إن طهرت

قبل غروب الشمس صلّت الظهر و العصر، و هذه أربع روايات مذكورة فى الوسائل فى باب الحيض.

إحداها عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و الثانية عن داود الدجاجى عن أبى جعفر عليهما السّلام، و الثالثة عن عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السّلام، و الرابعة عن أبى الصباح الكنانى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۲»، هذه أخبار المسألة.

و أمّا الكلام فيها فمجمله أنّ مقتضى الجمع فيها و بين ما دلّ على انتهاء وقت العشاءين بانتصاف الليل هو القول بأنّ لهما وقتين اختياريّا و اضطراريّا، و الاختيارىّ هو الممتدّ إلى النصف، و يكون الأربع ركعات من آخره مختصّا بالعشاء، و أمّا الاضطرارىّ فهو ممّا بعد النصف إلى طلوع الفجر مع اختصاص

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب المواقيت، الحديث ۹.

(۲) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۴۹ من أبواب الحيض، الأحاديث ۷، ۱۰، ۱۱ و ۱۲.

آخره بمقدار أربع ركعات أيضا بالعشاء.

و لا يجرى هنا ما تقدّم من وجه الجمع بين أخبار زوال الحمرة و الربع، و بين أخبار النصف من الحمل على الفضيلة و الإجزاء، إذ لا تصريح فى هذه الأخبار إلّا بأنّه متى زال العذر من قبيل الحيض أو النوم أو النسيان و هو فى آخر الليل قبل طلوع الفجر يجب إتيان العشاءين، و ليس فى هذا المضمون إطلاق بالنسبة إلى المختار حتّى نقول بأنّه يجوز من أوّل الليل تأخير الصلاتين عمدا إلى ما قبل الفجر.

نعم قوله فى رواية عبيد بن زرارة: لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس «۱» ليس فيه ذكر لاسم اليوم و شبهه، و لكنّ التعبير بقوله: لا تفوت، غير التعبير بأنّه وقت، بل إنّما هو كقولنا: ليس بقضاء، و نحن و إن كنّا و هذا التعبير قلنا بأنّه لا إثم فى التأخير عن النصف، و لكن يمنعنا عن هذا ما اشتمل من الأخبار على أنّ من نام عن العشاء إلى نصف الليل فالملك يقول: «لا أنام اللّه عينه» «۲»، و فى آخر: «فليقض صلاته فليستغفر اللّه» «۳»، و فى ثالث: «يصلّيها و يصبح صائما» «۴»، و فى رابع مرسل:

«يقضى و يصبح صائما عقوبة» «۵».

و أيضا ما فى مرسلة داود بن فرقد من اختصاص مقدار أربع ركعات قبل

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب المواقيت، الحديث ۹.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۷ من أبواب المواقيت، الحديث ۳.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۷ من أبواب المواقيت، الحديث ۵.

(۴) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب المواقيت، الحديث ۸.

(۵) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب المواقيت، الحديث ۳.

النصف بالعشاء لا يناسب كونه وقت الفضيلة، فيتعيّن الجمع بما ذكرنا.

و لا ينافيه قوله: يقضى، فى روايتين، لأنّه لا ظهور فى لفظ القضاء فى لسان الأخبار فى ما هو المصطلح الآن، بل الظاهر منه هو الأداء و الإتيان، هذا.

ثمّ هذا كلّه فى المضطرّ الغير الاختيارى، و أمّا من أخّر الصلاة عمدا عصيانا حتّى بلغ النصف فهل يمكن استفادة الحكم الأدائيّة

المذكورة بالنسبة إليه أيضا؟

فنقول: يمكن من وجهين:

أحدهما: إطلاق رواية عبيد، و الآخر: روايات الحائض، بضميمة ما دلّ على أنّ الحائض متى طهرت فى وقت الصلاة و هى قادرة على الغسل ففرّطت حتّى خرج الوقت كان عليها القضاء، و إن قامت فى تهيئة ذلك فجاز الوقت فليس عليها قضاء.

و الحاصل منها قضيّتان: الاولى: أنّ الحائض متى طهرت فى الوقت كان عليها الأداء، و إن عصت فالقضاء، و الثانية: أنّها متى طهرت بعد مضيّه فلا قضاء عليها.

و من المعلوم أنّ المراد بقوله عليه السّلام: متى طهرت فى وقت الصلاة هو الوقت المجعول لعامّة الناس المصلّين، لا المجعول لخصوص الحائض عند ارتفاع حيضها، فيصير المحصّل بعد هذه الضميمة أنّ الحائض متى طهرت فى وقت صلاة الناس المصلّين كان عليها أداء الصلاة، و إلّا فلا.

ثمّ يضمّ هذا إلى قوله فى أخبار الباب الواردة فى الحائض: إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء، فيستفاد من مجموعهما أنّ هذا وقت لعامّة الناس، إذ لو كان مخصوصا بالحائض المرتفع حيضها لكان اللازم تخصيص الخبر المتقدّم الدالّ على أنّها لو طهرت بعد خروج وقت سائر الناس لا يجب عليها الصلاة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۴

لا أداء و لا قضاء.

و بالجملة، ما ذكرنا جمع مقبول عرفى لا تصل معه النوبة إلى الحمل على التقيّة و لو فرض مطابقة مضمونها مع الفقهاء الأربعة.

نعم لو كان السند فى جميع هذه الأخبار مخدوشا أو لم يكن السند مخدوشا و لكن تحقّق إعراض الأصحاب أو جلّهم عن العمل بها كان هو مطلبا آخر، أمّا الأوّل فبعض الأخبار المذكورة معتبر السند، كما يعلم بالمراجعة، و أمّا الثانى فمحتمل، و لهذا يكون الأحوط عدم تعرّض الأداء و القضاء بعد نصف الليل، خصوصا بالنسبة إلى العامد فى تأخيره.

ثمّ إنّ الكلام فى العشاءين من حيث اختصاص أوّل الوقت بالمغرب و آخره بالعشاء أو اشتراك تمام الوقت بينهما هو ما تقدّم فى الظهرين حرفا بحرف، فلا يحتاج إلى الإعادة، و قد عرفت تقوية الاختصاص هناك و أنّه بالنسبة إلى حال اشتغال الذمّة بالشريكة، و أمّا مع فراغها عنها فعموم أدلّة الاشتراك سليم عن التخصيص.

مضافا إلى استفادة ذلك من قوله عليه السّلام: إلّا أنّ هذه قبل هذه، و قد تقدّم وجه الاستفادة، كما أنّك عرفت أنّ مقدار وقت الاختصاص يتفاوت على حسب اختلاف أحوال المكلّف فى وجدان الشرائط و عدمها و غير ذلك و أنّ الاختصاص إنّما هو بالإضافة إلى الشريكة دون قضاء صلاة آخر، فلا مانع من إتيان قضاء فى هذا الوقت و إن عصى بترك صاحبة الوقت و هو من صغريات مسألة الضدّ.

و أمّا قضاء الشريكة فقد تقدّم أنّه ليس فى الأخبار ما ينفيه غير رواية الحلبى المشتمل على أنّه «إن خاف فوت إحدى الصلاتين فليبدأ بالعصر و لا يؤخّرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعا» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب المواقيت، الحديث ۱۸.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۵

فإنّ مقتضاه أنّه لو أخّر العصر كان الصلاتان فائتتين، و إطلاق وجود الفائتة لا يصحّ بعد التدارك، فلا يقال فى من كان عليه فوائت و قضاها: إنّ عليه فوائت، فهنا لو كان صلاة الظهر عند تقديمها فى وقت اختصاص العصر واقعة قضاء لما صحّ أن يقال: إنّ هذا الشخص يكون بعد هذه الصلاة عليه فائتتان إحداهما الظهر، و الأخرى العصر، فإطلاق ذلك شاهد على بطلان الظهر المذكور قضاء أيضا.

ثمّ إنّ وقت صلاة الصبح ليس فيه بحسب الأدلّة إشكال يحتاج إلى التكلّم و البحث، فالأولى الصفح عنه و الاشتغال بما هو أهمّ.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۶

المسألة السابعة فى بيان قاعدة «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه»

فنقول و على اللّه التكلان و منه المستعان فى كلّ آن: إنّ هنا فروعا فرّعها الأصحاب على القاعدة المذكورة، و ظاهرهم الإجماع على تلك الفروع.

منها: أنّه لو بقى إلى الغروب بمقدار خمس ركعات يجب أداء الظهرين معا فى الحضر، و فى السفر لو بقى مقدار ثلاث ركعات فكذلك، و لو بقى مقدار خمس ركعات إلى نصف الليل وجب إتيان العشاءين فى الحضر، و فى السفر لو بقى مقدار أربع ركعات فكذلك، و هكذا لو بقى إلى طلوع الشمس مقدار ركعة وجب أداء الصبح.

و العمدة التكلّم فى مدرك القاعدة من الأخبار و النظر فى مقدار دلالتها، فاعلم أنّ أخبار الباب أربعة:

أحدها: ما رواه الشيخ قدّس سرّه بإسناده عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن الحسن بن علىّ بن فضّال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار ابن موسى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث «قال: فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ و قد جازت صلاته» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب المواقيت، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۷

و الثانى: ما رواه أيضا بالسند المتّصل إلى أصبغ بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام: من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة» «۱».

و الثالث: ما روى عن علىّ عليه السّلام: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» «۲».

و الرابع: ما روى عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنّه «قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» «۳».

و هذان الأخيران لم يعثر عليهما فى طرق الخاصّة، و لكن يجبر ضعفهما بالعمل، حيث إنّ الأصحاب أفتوا بمضمونهما على وجه يعلم استنادهم إليهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو كنّا نحن و الأخبار الثلاثة الأول أمكن أن نحملها على الإرشاد إلى مطلب فهمناه من دليلى الأداء و القضاء من أنّ الملفّق من داخل الوقت و خارجه لا يقصر عن الممحّض من خارج الوقت و إن كان خارجا عن المفاد اللفظى لكلّ من الدليلين، نظير الآنية المصوغة من الذهب و الفضّة المختلطين، فإنّها و إن لم يصدق عليها شىء من عنوانى آنية الذهب و الفضّة، إلّا أنّه يمكن القطع بأنّها لا يقصر عن الخالص من أحدهما فى حكم الحرمة.

و بالجملة، فالمقصود من الأخبار أنّه يمكن الاجتزاء بهذه الصلاة التى وقعت ركعة منها فى الوقت، و لا يتوهّم لزوم الصبر إلى انقضاء الوقت حتّى يكون تمامها فى

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب المواقيت، الحديث ۲.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب المواقيت، الحديث ۵.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب المواقيت، الحديث ۴.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۸

خارج الوقت، و على هذا لا يستفاد من الروايات وقت الاضطرارى أو تنزيل خارج الوقت بمنزلة الوقت.

و أمّا وجه التخصيص بالركعة مع مجيء ما فهمناه فى نصف الركعة و أقلّ من النصف أيضا فيمكن أن يكون كراهة مقارنة الصلاة لذينك الوقتين أعنى: الطلوع و الغروب، فجعل الشارع ما إذا كان المدرك بمقدار الركعة مغتفرا، و أبقى الباقى على الكراهة.

و لكن هذا المعنى فى النبوى بعيد، إذ الظاهر منه تنزيل مدرك الركعة منزلة مدرك الصلاة، لكن هو أيضا ذو احتمالين آخرين غير ما فهمه الأصحاب.

أحدهما: أن يكون ناظرا إلى فضيلة الجماعة، بمعنى أنّ أدنى ما يدرك به فضل صلاة الجماعة إدراك ركعة مع الإمام.

و الثانى: أن يكون المراد الاجتزاء بالصلاة التى يؤتى بها بظنّ سعة الوقت، ثمّ ينكشف أنّه إنّما أدرك ركعة منها فى الوقت، فلا يكون وقتا بالنسبة إلى العامد، و ذلك بقرينة قوله عليه السّلام: «أدرك» بصيغة الماضى، فيكون نظير من شرع فى الصلاة بظنّ دخول الوقت، حيث يجزيه لو وقع جزء من صلاته فى الوقت، و لكنّه ليس وقتا للعالم العامد، و هذا الاحتمال يجرى أيضا فى الثلاثة الأول.

و لكن يمكن دفع هذين الاحتمالين:

أمّا الأوّل: فلأنّ الظاهر من لفظ الصلاة هو الصلاة بجعلها الأوّلى، لا بما يطرأ عليه من العنوان الثانوى، أعنى الجماعة.

و أمّا الثانى: فلأنّ الماضى فى أمثال هذا التركيب يفيد معنى المضارع، فيشمل العامد و غيره.

فيصير المحصّل من الرواية أنّ من أدرك من الوقت بمقدار ركعة فهو كمن

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۸۹

أدرك جميع الصلاة فى الوقت، فيجب عليه المبادرة إلى الإتيان، و لا يعامل معه معاملة القضاء، و أمّا أنّ الثلاث ركعات الواقعة فى خارج الوقت واقعة حقيقة فى الخارج و لكنّها بحكم الداخل، أو أنّه وقت لهما اضطرارا مثل ما بعد نصف الليل بالنسبة إلى العشاءين كلّ محتمل و إن كان ربما يستظهر الأوّل من العبارة، لأنّه قال:

كمن أدرك الجميع، فهو بالتنزيل أشبه.

و على كلّ حال يبقى فى المقام إشكال، و هو أنّ غاية ما يستفاد من الرواية كما عرفت أحد الأمرين من جعل الوقت الاضطرارى، أو التنزيل منزلة الوقت، و هذا بمجرّده إنّما ينفع إذا لم يصادف الوقت المختصّ المضيّق لصلاة أخرى، كما فى صلوات الصبح و العصر و العشاء، و أمّا الظهر و المغرب فمجرّد جعل ركعة منهما فى وقتهما منزلة إدراك تمامهما فى الوقت لا يقتضى حيازة الوقت المختصّ بالعصر و العشاء الذى قد دلّ الدليل على اختصاص أربع ركعات من آخر الوقت بهما بجميع أجزائها بحيث لا يجوز صرف جزء منها فى شريكتهما.

و بعبارة أخرى: الأربع ركعات من آخر الوقت وقت تحقيقى اختيارى للعصر و العشاء و ثلاثة أو اثنان منها وقت تنزيلى أو اضطرارى للظهر و المغرب، فكيف يحكم بتقديم التنزيلى على التحقيقى أو الاضطرارى على الاختيارى، فإنّه إذا بقى مقدار خمس ركعات فتوجّه التكليف بالظهر أو المغرب مستلزم لتفويت ثلاث ركعات من أربع العصر و ركعتين من أربع العشاء.

نعم، لو قيل بأنّ التنزيل منزلة الأربع ركعات فى وقت الظهر و المغرب ناظر إلى جميع الجهات حتّى جهة عدم مزاحمة العصر و العشاء كان بلا إشكال، لكن دون إثبات هذا المعنى خرط القتاد.

كما أنّه لو كان مصبّ الدليل خصوص صورة بقاء الخمس ركعات إلى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۹۰

الغروب أو إلى النصف أو إلى الفجر كان اللازم صونا للكلام عن اللغويّة هو الالتزام بذلك أيضا، و لكن مصبّ الكلام غير منحصر فيه، و حينئذ ليس المستفاد إلّا أحد المطلبين المتقدّمين من التنزيل أو جعل الوقت الاضطرارى، و كلّ منهما كان ساكتا عن مقام المزاحمة مع الواجب المضيّق، و ترجيح أىّ المضيّقين على الآخر.

و الذی أفاده شیخنا الأستاذ أدام اللّه علینا و علی جمیع المحصّلین فیوض أنفاسه القدسیّة أنّ الإشکال إنّما یتوجّه لو احتسبنا کلّا من الصلاتین مستقلّا فی مقام إجراء قاعدة من أدرک، فإنّه یقال: إنّ العصر غیر مصداق الآن، لأنّ المفروض بقاء خمس رکعات إلی الغروب، و الظهر أیضا فیه الإشکال المتقدّم.

و أمّا إذا لاحظناهما مجتمعین و أوردنا علیهما القاعدة المذکورة، فکما أنّه إذا کان المطلوب للشارع وحدانیّا بهذه الکیفیّة أعنی: ثمان رکعات مقیّدة بعدم تجاوز أربع منها عن حدّ الأربع و عدم تجاوز الأربع الأخیرة عن الغروب، ثمّ ورد أنّ من أدرک رکعة فهو کمن أدرک الکلّ کنّا بلا إشکال فی صورة إدراک الخمس مصداقا لهذه الکلّیة، لأنّا بالنسبة إلی کلّ من الحدّین لا ندرک إلّا رکعة واحدة، فیجری علینا حکم الکلّیة.

کذلک الحال بعینه إذا کان الثمان رکعات بالکیفیّة المذکورة مطلوبین للشارع بطلبین مستقلّین، فإنّه أیضا عند عدم بقاء الوقت إلّا مقدار الخمس یصدق علینا أنّا لا ندرک من الصلاة المجعولة الإلهیّة بالکیفیّة التی طلبها الشارع منّا إلّا رکعة فی الحدّ الذی جعله الشارع.

و إن شئت توضیح المقام بالمثال فافرض أنّ المولی أمرک بأمرین مستقلّین بإعطاء کلّ من الزید و العمرو عشرة دراهم، و إن لم تتمکّن فبقدر المیسور، ثمّ کان الموجود عندک عشرة دراهم فقط، فإنّ العرف حینئذ یحکم بأنّ اللازم دفع العشرة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۹۱

المذکورة إلیهما و أنّک لا تقدر علی دفع العشرة إلی هذا و العشرة إلی ذاک، فلا بدّ أن تدفع بقدر المیسور، و لا یجوز تخصیص أحدهما بتمام العشرة.

و لا فرق عندهم بین أداء ذلک بکلام واحد کأن یقول: أعط کلّا من الرجلین عشرا، و إن لم تقدر علیه فأعطهما بقدر میسورک، أو قال ذلک بکلامین مستقلّین، کأن یقول: أعط زیدا عشرا، و إن لم تستطع فبقدر الاستطاعة، ثمّ یقول فی مجلس آخر: أعط عمرا عشرا و إن لم تستطع فبقدر الوسع، فإنّ الفرض الأخیر أیضا عند العرف فی حکم الفرض الأوّل.

و حینئذ نقول فی مقام التطبیق علی المقام: إنّ الشارع قال لنا: ائت ثمان رکعات قبل الغروب بحیث لم یتجاوز الرکعة الرابعة عن حدّها إلی الخامسة، و لم یتجاوز الثامنة إلی الغروب، فإن لم تستطع علی محافظة هذه الکیفیّة و أمکنک محافظة الحدّین بمقدار الرکعة الواحدة فهو الواجب علیک، غایة ما فی الباب أنّ الشارع لم یقل ذلک فی کلام واحد، و إنّما فرّقه فی ثلاث کلامات.

الأوّل: قال: صلّ الظهر أربع رکعات بحیث لم یتجاوز رکعته الرابعة إلی حدّ الأربع الأخیرة.

و الثانی: قال: صلّ العصر فی الأربع الأخیرة بحیث لم یتجاوز إلی الغروب.

و الثالث: کلّما لم تدرک من الصلاة بحسب موظّفها و مقرّرها الشرعی إلّا مقدار رکعة فعلیک بمحافظة الموظّف بهذا القدر، و لا شکّ حینئذ أیضا فی أنّه إذا صار الوقت مضیّقا علی المکلّف بمقدار خمس رکعات صدق علیه أنّ الشارع وظّف و قرّر فی حقّه الثمان بالحدّین، و هو لا یقدر علی أداء هذا الموظّف بحدّیه إلّا بمقدار رکعة من کلّ من الحدّین، و الظاهر عرفیّة هذا المعنی، فلا یحتاج إلی الإطالة.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۹۲

المسألة الثامنة فی بیان موضوع قاعدة من أدرک

هل المعیار فی القاعدة المتقدّمة هو إدراک الرکعة بحسب الحال التی علیها المکلّف مع قطع النظر عن هذه القاعدة و جعلها فی حقّه، فإن کان موضوعا مع قطع النظر عنها للتیمّم اعتبر إدراک الرکعة معه، و إن کان موضوعا کذلک للوضوء أو الغسل اعتبر إدراکها مع أحد الأمرین، فلا یکفی إدراکها مع التیمّم للانتقال إلی التیمّم، بل یحکم بفوت صلاته و صیرورتها قضاء، و هکذا الحال بالنسبة إلی

سائر الشرائط من الستر و غيره؟

اراکی، محمد علی، کتاب الصلاة (للأراکی)، ۲ جلد، ه ق

کتاب الصلاة (للأراکی)؛ ج ۱، ص: ۹۲

قد يقال بالثانی، نظرا إلى لزوم الدور لو قيل بالانتقال إلى التيمّم أو الإبدال الاضطراريّة لسائر الشرائط ببركة هذه القاعدة المفروض توقّف موضوعها أيضا على جعل التيمّم و سائر الإبدال فی هذا الحال.

و لكن يمكن دفعه بأنّ الدليل فی هذه القاعدة و فی جعل الأبدال للشرائط حيثی ليس كلّ منها ناظرا إلى الآخر، فدليل القاعدة متكفّل لإصلاح جهة الوقت من غير نظر إلى سائر الجهات، و دليل جعل الأبدال للشرائط متكفّل لجهة تلك الشرائط من غير نظر إلى غيرها، فالمتألّف من المجموع يكون مشمولا للأدلّة، لكن لا بهيئته المجموعيّة، بل بطريق التفرقة و النظر إلى كلّ جهة منه على حدة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۹۳

عن جهته الأخرى.

فإذا فرضنا أنّ المكلّف لو توضّأ لا يدرك خمسا، و لكن لو تيمّم يدرك خمسا، فدليل من أدرك من حيث الوقت يجعل له الوقت، و دليل جعل التيمّم الدالّ على أنّه متى دار الأمر بين رعاية الطهارة المائيّة و بين رعاية الوقت فالثانی أولى و يتعيّن التيمّم، يجعل له التيمّم، فيحكم بصحّة صلاته بمجموع الدليلين، و كذا الحال بالنسبة إلى سائر الشرائط.

و استشكل فيه شيخنا الأستاذ أطال اللّه بقاه بأنّه إنّما يصحّ هذا فيما إذا جعل الوقت زمانا محدودا مثل عشر دقائق قبل الغروب، إذ حينئذ أمكن أن يقال: إنّ كلّا من دليلی التيمّم و سائر الأبدال و دليل جعل الوقت غير ناظر إلى الوقت، فإذا خيف من فوت العشر دقائق بواسطة تحصيل الطهارة المائيّة أو اللباس الطاهر أو قطع بالفوت بتحصيل ذلك يقال بسقوط الشرطين و الانتقال إلى التيمّم أو الصلاة مع اللباس النجس.

و أمّا إذا لم يكن فی البين إلّا عنوان إدراك ركعة من الصلاة فلا محالة هذا يختلف باختلاف أحوال الأشخاص مع قطع النظر عن هذا الدليل، إذ من المعلوم أن ليس المراد ركعة خالية عن كلّ الشرائط و لو كان فاقد الطهورين، بحيث لا يسع الوقت إلّا لركعة بدون شیء منهما، بل المراد هو الركعة من الصلاة الصحيحة الجامعة للشرائط، و الصحّة و الاستجماع للشرائط لا بدّ من ملاحظتهما بحسب الحال الفعليّة مع قطع النظر عمّا يتولّد من قبل قاعدة من أدرك، إذ لو كان الملحوظ الصحّة و لو بالنظر إلى الشرط المتولّد منها لزم أن يكون النظر فی القاعدة إلى ما يتولّد من نفسها و يتأخّر عنها.

فالظاهر أنّ المراد أنّ كلّ مكلّف بحسب تكليفه الفعلی فی صلاته من تحصيل

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۹۴

الشرائط الاختياريّة أو الاكتفاء بأبدالها إذا أدرك من الصلاة المشروعة فی حقّه ركعة فهو مكلّف بالمبادرة إلى تلك الصلاة، فإذا فرضنا أنّه صحيح البدن ليس فيه علّة يضرّ به الماء و يكون الماء حاضرا عنده، و لكن ليس الوقت واسعا بقدر الوضوء و الركعة، و كذا لو كان لباسه نجسا و كان تحصيل الثوب الطاهر محتاجا إلى صرف مقدار من الوقت لا يسع معه لإدراك الركعة فهو غير مدرك لركعة من صلاته المشروعة فی حقّه.

إن قلت: هذا الكلام يجری بالنسبة إلى ما إذا كان الوقت قبل الغروب بمقدار ثمان ركعات مع التيمّم لا مع الوضوء فلا بدّ أن يقولون بلزوم الوضوء عليه و إن لزم منه دخول بعض الظهر فی وقت اختصاص العصر و بعض العصر فی ما بعد الغروب، و أنتم لا تلتزمون، بل توجبون عليه فی هذا الفرض التيمّم، و لا نعلم بينه و بين مقامنا فرقا، فإنّ الدليل الدالّ على تحديد وقت اختصاص العصر أيضا حدّده

بأربع ركعات بحسب حال المكلّف، كما أنّ دليل المقام حدّده بالركعة بحسب حاله على ما قلتم.

قلت: الفارق بين المقامين أنّ الوقت بحسب الذات لو لا أنّ هذه قبل هذه صالح لكلتا الصلاتين، فالوقت المجعول الأصلى للصلاتين إنّما هو من الزوال إلى الغروب، إلّا أنّه بملاحظة الظهر للعصر خصّ مقدار من آخر الوقت بالعصر، فإذا كان الوقت قبل الغروب بمقدار عشر دقائق مثلا و خفنا أنّه لو توضّأنا ما أدركنا كلتا الصلاتين قبل الغروب صدق فى حقّنا بالنسبة إلى كلتا الصلاتين أنّا نخاف من فوت الوقت الذاتى المجعول لهذين العملين شرعا، و الدليل قام على أنّه متى خيف من فوت الوقت بواسطة الوضوء وجب التيمّم.

و الحاصل أنّه إن قلنا هناك باشتراك الوقت إلى الغروب فالأمر واضح، و إن

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۹۵

قلنا باختصاص مقدار العصر من الآخر بالعصر فالوقت إلى الغروب صالح بحسب الذات لكلتا الصلاتين، كما مرّ تقريبه فى محلّه، و بهذه الملاحظة يصدق خوف فوت الوقت، أو يقطع به فى الفرض الذى ذكرت.

و هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث لم يجعل مقدار معيّن لا- ذاتا و لا- فعلا وقتا اضطراريّا، بل إنّما جعل الضابط إدراك الركعة من الصلاة، و بعد معلوميّة إرادة الصلاة الصحيحة فلا محالة يكون ناظرا إلى أدلّة الشرائط، و من المعلوم أنّا لو أردنا تصحيح التيمّم لا بدّ أوّلا- من جعل الوقت فى حقّه حتّى يتحقّق فى حقّه موضوع خوف فوت الوقت حتّى يشمله دليل التيمّم، و جعل الوقت يكون ببركة هذا الضابط، فكيف يكون ناظرا إلى ما يحصل ببركته؟

ثمّ هذا كلّه فى صورة ارتفاع العذر فى آخر الوقت أو التأخير العصيانى، و هذا بخلاف ما لو حدث أحد الأعذار من الحيض و الجنون و الإغماء و نحوها فى أوّل الوقت كما هو المسألة الآتية، و فرض العلم بساعة حدوثه و تأخّره عن أوّل الزوال و أنّه غير واسع للصلاة التامّة مع تمام الشرائط الاختياريّة، و واسع لها بدون تلك الشرائط، فإنّه يمكن أن يقال بجعل الأبدال الاضطراريّة من التيمّم و الصلاة مع النجس أو عاريا فى حقّه، كما هو أحد الوجوه الآتية فى المسألة الآتية، فإنّ الوقت مجعول من الزوال إلى طروّ العذر و هى دقائق مضبوطة معيّنة، فيصدق فى حقّه فوت هذا الوقت المعيّن لو صار بصدد تحصيل الستر أو الساتر الطاهر، أو الماء أو الوضوء، فيكون موضوعا لدليل جعل البدل، و على هذا فيجب عليه الأداء، و مع عدمه يجب القضاء.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۹۶

المسألة التاسعة فى حكم ذوى الأعذار عند طروّ العذر فى أوّل الوقت أو أثنائه

إذا حصل للمكلّف أحد الأعذار المانعة عن التكليف بالصلاة كالجنون و الحيض و الإغماء و قد مضى من الوقت بمقدار فعل الصلاة مع الشرائط المعتبرة بحسب حاله و لم يصلّ وجب عليه القضاء بلا إشكال، لعموم أدلّة القضاء.

و أمّا إذا لم يكن زمان الفراغ من المانع متّسعا لأداء الصلاة كذلك فقد يتمكّن من أداء الصلاة مع إسقاط بعض الشرائط أو تمامها، و قد لا يتمكّن من ذلك أيضا، فهل يجب عليه القضاء مطلقا، أو لا مطلقا، أو يفصل بين الصورتين؟

توضيح المقام يبتنى على تقديم مقدّمة و هى أنّ الفوت المعلّق عليه القضاء يختلف صدقه باختلاف اعتبار القيود فى مادّة المطلوب شرعا أو إطلاق المادّة بالنسبة إليها و اعتبارها بحسب العقل، مثلا عدم النوم و الغفلة و النسيان قيد فى التكليف الفعلى بحسب العقل، إذ لا يحسن مع وجود أحدها توجيه الخطاب عقلا.

و أمّا شرعا فربما كان المادّة مطلقة بالنسبة إلى وجود ذلك و عدمه، ففقدان المطلوب بواسطة فقدان الشرط العقلى يسمّى فوتا عرفا، بمعنى أنّهم يقولون: قد فات المطلوب الذاتى عن النائم و الغافل و الساهى، و هذا بخلاف فقدانه من قبل فقدان الشروط التى اعتبرها الشارع فى الطلب لا فى المطلوب.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۹۷

مثلا عدم إعطاء الكفّارة بواسطة عدم إيجاد شرطه الذى علّق وجوبها شرعا عليه و هو الإفطار مثلا لا يسمّى فوتا، فلا يقال: قد فات من الصائم واجب شرعى و هو الكفّارة.

و الحاصل أنّ الفوت المطلوب لا يصدق بفوت ما كان قيدا للطلب شرعا، و يصدق بفوت ما كان قيدا له عقلا، لا شرعا، فإنّ فقدان الشيء بسبب فقدان شرط طلبه لا يسمّى فوتا، فإذا قال المولى: أكرم زيدا إن جاءك، فعدم الإكرام بعدم المجيء ليس فوتا للمحبوب، و أمّا فقدانه بعد حصول شرط طلبه و إن كان لفقد شرطه العقلى فهو فوت، كما إذا ترك الإكرام بعد المجيء لأجل عدم القدرة أو عصيانا، فليس الفوت دائرا مدار الطلب الفعلى، كيف و العاجز ليس مكلّفا و مطلوبا منه الفعل طلبا فعليّا، و مع ذلك يصدق أنّه قد فات منه محبوب المولى كالصلاة، و القضاء تابع لصدق هذا العنوان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى اشتراط طلب الصلاة بدخول الوقت، ففقدانها بواسطة انتفاء هذه المقدّمة ليس فوتا، و لا إشكال أيضا فى أنّ الطهارة من حدث الحيض مثلا يكون كالوقت شرطا للطلب لا للمطلوب، لكن هنا ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون الشرط هو الطهارة فى جزء من الوقت و لو لم يسع لفعل الصلاة خالية عن تحصيل الشرائط من الستر و الطهارة فى البدن و اللباس و الغسل و الوضوء و التيمّم، فلو طهرت المرأة بعد الوقت بهذا القدر كان المطلوب و المحبوب فى حقّه حاصلا، فإن أمكنها و لو بعلاج و شرب دواء تأخير حدوث الحيض إلى أن تأتى بالصلاة وجب عليها ذلك، و إن كان الحيض يفاجئها من غير اقتدار منها على دفعه و تأخيره كانت معذورة، لعجزها عن إتيان المطلوب، فبقاء الطهارة على هذا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۹۸

شرط المطلوب، و حدوثها شرط للطلب.

الثانى: أن يكون الشرط هو الطهارة فى جزء يسع الصلاة مع تحصيل كلّ شرط غير حاصل، فلو وسع الطهارة الترابيّة و الصلاة مع النجس أو عاريا فلا أداء و لا قضاء.

الثالث: أن يكون الشرط هو الطهارة فى جزء يسع الصلاة و الشرائط المطلقة، فلو قدرت على التيمّم و الصلاة بدون الساتر أو مع النجس يجب الأداء، و على تقدير عدم فعله فالقضاء.

و نحن نذكر فروع المبنى الأوّل، و يظهر منه الحال على المبنيين الأخيرين.

فنقول و على اللّه التوكّل: لو بنينا على الأوّل و قلنا: إنّه إذا حصل الطهارة بعد الوقت و لو لم يسع الفعل فضلا عن مقدّماته كفى فى حصول المطلوبيّة، فاللازم حينئذ هو ما اختاره كاشف اللثام على ما نقله عنه شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى مبحث الحيض من طهارته، و هو أنّ مقتضى القاعدة هو الحكم على المرأة المذكورة بلزوم المبادرة إلى الصلاة بتمام شرائطها الاختياريّة إن أمكنها ذلك، و إلّا فاللازم المبادرة إلى الصلاة بدون سائر الشرائط من غير طهارة و الاكتفاء من الطهارة بالترابيّة.

و الفرق أنّ سائر الشروط تسقط عند العجز عن تحصيلها و أمّا الطهارة فهى و إن كانت تسقط بمرتبتها المائيّة، و لكن بمرتبتها الترابيّة لا تسقط، فالفاقد للطهورين غير مكلّف بالصلاة.

و بالجملة، فإن لم تبادر فى الصورتين إلى الأداء حتّى خرج الوقت فقد صدق فى حقّها الفوت، فيجب عليها القضاء.

فإن قلت: ما وجه مشروعيّة التيمّم لأجل ضيق الوقت؟

قلت: مضافا إلى ما ورد فى ضيق الوقت عن تحصيل الماء بالطلب من الأمر

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۹۹

به يمكن استفادته من قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا .. «۱» بعد تفسيره فى الأخبار بأن لم تتمكّنوا من استعماله، و كذلك من قوله عليه السّلام: «التراب أحد الطهورين» «۲» فإنّ عموم المنزلة شامل للمقام.

و على كلّ حال فإن لم يمكنها الصلاة مع التيمّم أيضا فهى معذورة فى ترك الأداء، و لكن يجب عليها القضاء، كما هو الحال فى

النائم، هذا مقتضى القاعدهٔ فی طرف أوّل الوقت، و کذا الحال فی جانب آخره.

لکن عارضنا النصّ فی جانب آخر الوقت، حیث خصّ وجوب الأداء و القضاء فی روایتی عبید بن زرارهٔ و الحلبی بإدراک مقدار الصلاهٔ مع تمام شرائطها الاختیاریّهٔ، فراجع.

ثمّ بهذا فقط لا یتمّ مرام کاشف اللثام، بل مع ضمّ مطلب آخر نبّه علیه شیخنا المرتضی قدّس سرّه و إن کان هو قدّس سرّه فرّع علیه ما لا نسلّمه، و ذلک المطلب أنّ المستفاد من أدلّهٔ عدم قضاء فوائت الحائض أنّ کلّ فوت صلاهٔ استند إلی الحیض فالشارع أسقط قضاءه عن الحائض، و بهذا المطلب یتمّ اعتبار سعهٔ الوقت فی جانب الأوّل بمقدار التیمّم، فإنّه إذا لم یسع ذلک أیضا کان الفوت لأجل الحیض، و أمّا مع سعته له کان الفوت إمّا للجهل بطروّ المانع، أو لأجل الإهمال.

و أمّا ما فرّعه شیخنا المرتضی قدّس سرّه علی هذا المطلب و لم یرتضه شیخنا الأستاذ دام ظلّه فهو عدم وجوب القضاء فی صورهٔ إدراک الصلاهٔ مع التیمّم و إسقاط سائر

---

(۱) النساء: ۴۳، و المائدهٔ: ۶.

(۲) الوسائل: کتاب الطهارهٔ، الباب ۲۱ من أبواب التیمّم، الحدیث ۱، و فیه: فإنّ التیمّم أحد الطهورین.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۰۰

الشرائط الاختیاریّهٔ و قال بأنّا و إن قلنا بوجوب الأداء حینئذ، لکن لا یلزم منه وجوب القضاء لو ترکه.

قال قدّس سرّه: لأنّ الواجب مع فوت الفعل الاضطراری تدارک الفعل الاختیاری الذی فات من غیر بدل، لا تدارک بدله الاضطراری الذی أمر به فعلا فإذا فرض استناد فوت الاختیاری إلی الحیض مع کون المفروض عدم وجوب تدارک ما فات لأجل الحیض فلا مقتضی آخر للقضاء، انتهی کلامه، رفع فی الخلد مقامه.

و لکنّک خبیر بأنّ الصلاهٔ حقیقهٔ واحدهٔ و إن اختلف مصادیقها بحسب اختلاف الأحوال، فالفائت هو حقیقهٔ الصلاهٔ و إن کان تکلیفه فعلا عند التکلیف بالأداء هو الصلاهٔ مع التیمّم أو مع النجس أو عاریا أو نحو ذلک من أحوال الاضطرار، فیکون مکلّفا بالقضاء و إن کان تکلیفه حین القضاء هو الصلاهٔ مع الوضوء أو الغسل و مع سائر الشرائط الاختیاریّهٔ.

و بالجملهٔ، فمن کان تکلیفه الصلاهٔ مستلقیا مثلا لم یفت منه حقیقهٔ الصلاهٔ، و إذا ترکها فقد فاتت منه الصلاهٔ، لا أنّه فات منه الصلاهٔ قائما و لم یأت ببدلها أیضا، فالقضاء متوجّه إلیه لأجل فوت الفرد الاختیاری من الصلاهٔ، بل فوت الصلاهٔ منه بمعنی فوت فردها الذی وجب فی حقّه و هو مخاطب به، کالمسافر و الحاضر، فلا وجه لجعل الفائت فی حقّ المضطرّ ما هو المطلوب فی حقّ المختار، بل فائت کلّ منهما عند الترک هو الصلاهٔ بفردها المجعول فی حقّه.

و إذن ففی مقامنا لم تفت الصلاهٔ من الحائض من جههٔ الحیض، بل من جههٔ مسامحتها و تقصیرها و إن کان الفرد الاختیاریّ فات منها لأجل الحیض، لکنّ المعتبر هو فوت الصلاهٔ المشروعهٔ فی حال الفوت، کما أنّ المعتبر فی القضاء هو حال الإتیان به دون حال الفوت، فإن کان حال الفوت فاقد الماء و کان تکلیفه الصلاهٔ

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۰۱

مع التیمّم ثمّ صار حال القضاء واجدا للماء فیجب علیه القضاء مع الطهارهٔ المائیّهٔ.

و صار حاصل المقام أنّه بعد ضمّ المطلب المذکور أعنی سقوط قضاء کلّ فائتهٔ استند فوتها إلی الحیض إلی المبنی المتقدّم أعنی کون الشرط طلب الصلاهٔ فی حقّ الحائض هو الطهارهٔ فی جزء من الوقت مطلقا، و لو لم یسع فعل الصلاهٔ یکون مرام کاشف اللثام مطابقا للقاعدهٔ.

لکن هنا مطلب آخر و هو أنّ موثّقهٔ یونس بن یعقوب و روایهٔ ابن الحجّاج الواردهٔ أولاهما فی المرأهٔ التی دخل علیها الوقت و هی

طاهرة فأخّرت الصلاة حتّى حاضت فأجاب بقوله عليه السّلام: «يقضى إذا طهرت» «۱». و ثانيتهما: عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس و لم تصلّ الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ «قال عليه السّلام:

نعم» «۲»، يدلّان على أنّ الاعتبار بالصلاة المشروعة فى حقّ المرأة بحسب حالها مع قطع النظر عن هذا الضيق العارضى لأجل عروض المانع، فإن كان تكليفها الصلاة مع الطهارة المائيّة و الطهارة الخبثيّة فى البدن و اللباس فالمعتبر سعة الوقت لجميع ذلك، و ذلك لأنّه المفهوم من قول السائل فى الأولى: فأخّرت الصلاة حتّى حاضت.

و من المعلوم أنّ مراده الصلاة التى تصلّيها بحسب طبعها فى كلّ يوم، فيكون الكلام فى قوّة أنّه إن دخل عليها الوقت طاهرة و مضى عليها الوقت بقدر صلاتها التى هى تصلّيها فحاضت قبل أن تصلّى فهل يجب عليها القضاء أو لا؟ فإذا أجاب عليه السّلام بأنّها تقضى إذا طهرت فمعنى هذا تقرير السائل فى الشرطيّة التى أفادها كلامه، و إلّا فإن لم تكن الشرطيّة مرضيّة للإمام عليه السّلام لكان حقّ الجواب أن يقول: عليها

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۴۸ من أبواب الحيض، الحديث ۴.

(۲) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۴۸ من أبواب الحيض، الحديث ۵.

القضاء بمحض الطهارة بعد دخول الوقت، و إن فاجأها الحيض و لم يحصل لها فرصة للصلاة.

ألا ترى أنّه لو قال سائل: إن جاء زيد فهل يجب إكرامه؟ فقلت فى جوابه:

نعم، فهذا تقرير لكلّ من الجزاء و الشرط، لا لخصوص الجزاء و إن لم يكن معلّقا، بل ثابتا فى جميع الأحوال، و إلّا كان حقّ الجواب أن يقول: لا- اختصاص بحال المجيء، بل الوجوب ثابت فى غير هذه الحال أيضا، و من هنا يعرف كيفيّة تقريب الاستشهاد بالرواية الأخرى أيضا.

فعلى هذا المستفاد يتمّ ما يحكى عن المشهور، بل يدّعى عليه الإجماع من اعتبار مضىّ الوقت بمقدار جميع الشرائط الاختياريّة.

ثمّ الظاهر من المبانى الثلاثة المتقدّمة أيضا على ما أفاده و قوّاه شيخنا الأستاذ دام ظلّه هو المبنى الأوّل، غاية الأمر أنّه يلزم أن يجب عليها لو علمت بالحال و أنّه سيفاجئها الحيض بحيث لا تبقى لها فرصة الصلاة مع مقدّماتها مع الإمكان أن تشرب دواء حتّى تؤخّر الحيض بمقدار الصلاة مع مقدّماتها، و لا بأس بالتزامه.

الفصل الثالث فى أمارات الوقت

اشارة

لا يخفى أنّ المعيار فى تشخيص الوقت هو العلم من أىّ سبب حصل، و هل يكفى غيره مع التمكّن منه و لو بغير الصبر و الانتظار حتّى يحصل، أو لا- يكفى إلّا بعد تعذّره حتّى بالصبر، أو تفصيل بين صورة التمكّن بالانتظار و التعذّر بغيره فيكفى، و بين صورة التمكّن بغير الانتظار أيضا فلا يكفى؟

لا إشكال فى صورة التعذّر المطلق حتّى بالانتظار مع كون الاحتياط الكلّى حرجيّا، كمن كان محبوسا و لم يكن له طريق إلى الاطّلاع على الوقت أصلا و كان اشتغاله فى تمام المدّة بالصلاة حرجا عليه، فإنّه حينئذ يجرى عليه حكم الانسداد، فإن قلنا بمقالة الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه من التجزّى فى الاحتياط كان عليه التجزّى إن أمكنه، و إن لم يمكنه ذلك انتقل لا- محالة إلى مراتب الظنّ

الأقوى منها، فالأقوى، من أىّ سبب حصل.

إنّما الكلام فى صورة تمكّنه من العلم، فنقول: تارة يكون متمكّنا من العلم بأوّل الوقت بالرجوع إلى العلامات المقرّرة له، و اخرى يتعذّر عليه العلم بأوّله، و لكنّه متمكّن من العلم بأصله بأن يصبر و يؤخّر الصلاة حتّى يحصل العلم، و الذى قيل أو يقال بحجّيته فى القسم الأوّل أمور

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۰۴

منها: البيّنة

حسب ما يستفاد من دليل حجّيتها فى الموارد الخاصّة حيث يستفاد من تتبّع المجموع أنّ الشارع جعلها فى عرض العلم لا اختصاص لحجّيتها بباب دون باب.

مثل ما فى رواية مسعدة بن صدقة الواردة فى شبهة الحلّية و الحرمة من قوله عليه السّلام: «و الأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو يقوم بها البيّنة» «۱» بعد البناء على أنّ المراد بها الشاهدان العدلان، لأنّه المتبادر منها فى عرف المتشرّعة، كما فى قوله عليه السّلام: «و إنّما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان» «۲» و قوله عليه السّلام: «البيّنة على المدّعى و اليمين على من أنكر» «۳».

مضافا إلى أنّ إرادة مطلق الحجّة المعتبرة منها كما وقع فى قوله تعالى:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ «۴»، يبعّدها مقابلتها بقوله:

تستبين، فإنّ المناسب حينئذ هو الاقتصار على قوله: حتّى يقوم بها البيّنة، لأنّ الحجّة شاملة للعلم و غيره، و العطف شاهد على المغايرة، فيتعيّن إرادة العدلين.

و مثل ما سمعته من باب القضاء و فصل الخصومات إلى غير ذلك من موارد الفقه من الطهارة و النجاسة و غيرها من الموارد التى من المسلّم عندهم اعتبار البيّنة فيها، بحيث يحصل العلم أو الاطمئنان للفقيه بملاحظتها بأنّ الشارع جعلها حجّة

---

(۱) الوسائل: كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

(۲) الوسائل: كتاب القضاء، الباب ۲ من أبواب كيفيّة الحكم و أحكام الدعوى، الحديث ۱.

(۳) راجع الوسائل: كتاب القضاء، الباب ۳ من أبواب كيفيّة الحكم و أحكام الدعوى.

(۴) الأنفال: ۴۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۰۵

شرعيّة فى جميع الأبواب، هذا.

و لكن لا يخفى أنّ غاية ما يستفاد من هذه الموارد إنّما هو الحجّية بمعنى عدم الاعتناء باحتمال تعمّدهما الكذب، فلو أخبرا بالوقت عن حسّ بالوقت أو بأمارته الحسّية كزيادة الظلّ فى الزوال فهو و إن لم يستندا فى أخبارهما إلى الحسّ و احتمل أنّه كان المستند لهما الحدس مثل الاطمئنان الحاصل لهما بالآلة المصنوعة لمعرفة الساعات و الدقائق، فالاعتماد حينئذ محلّ إشكال، لعدم إحراز الموضوع و هو الإخبار الحسّى، و ليس فى اللفظ أيضا ظهور فى كون مستند الخبر هو الحسّ.

و منها: إخبار العدل الواحد

و حجّيته بمعنى التعبّد به و لو لم يفد الظنّ، بل و لو ظنّ بالخلاف، كما هو الحال فى حجّية البيّنة فى غاية الإشكال، بل لم يعثر على

دلیل لها، و ما ورد فی باب الاعتماد علی إخبار الثقة فی أخذ الأحکام و نقل الروایات فالظاهر منها الإیکال إلی الأمر الارتکازی العرفی، و ما هو المرتکز إنّما هو الاعتماد بقول الثقة من حیث حصول الوثوق الفعلی به، لا- من حیث کون الشخص موثّقا، و لهذا نراهم یتمسّکون بالوثوق الحاصل من القرائن الخارجیّة غیر موثّقیة المخبر، مع کون المخبر شخصا ضعیفا أو مجهولا.

و الحاصل أنّ الظاهر رجوع هذا الدلیل إلی الدلیل الرابع المذکور فی کلام شیخنا العلّامة المرتضی قدّس سرّه لحجّیة خبر الواحد و هو استقرار سیرة العقلاء علی الرجوع إلی خبر الواحد فی أمورهم العادیّة، و من المعلوم أنّه لم یعلم بناؤهم إلّا علی الخبر الموثوق به، لا علی خبر المخبر الموثوق به، و المجدی لاعتبار خبر الواحد الثقة فضلا عن العدل، بحیث لم یعتن فی قباله بظنّ الخلاف فضلا عن احتماله المساوی أو المرجوح هو الثانی، و أمّا الأوّل فلا ربط به باعتبار خبر الثقة أو العدل.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۰۶

و منها: أذان الثقة العارف بالوقت،

و حجّیته أیضا محلّ إشکال، فإنّ الظاهر من أخباره أیضا عدم التعبّد فی اتّباعه، بل من باب أنّهم أمناء و مؤتمنون و أشدّ شیء مواظبة علی الوقت، و هذا یوجب الوثوق الفعلی، ففی الحقیقة الحجّة هو الوثوق، و لهذا صرّح فی بعض الأخبار بعدم جواز الاعتماد ما لم یحصل العلم، و مع حصول الشکّ.

نعم إن استفید منها التعبّد بأذان الثقة العارف بالوقت فالظاهر أنّ مناط الحجّیة هو الحکایة الحاصلة من أذانه، فکونه عارفا بصیرا بالوقت یسدّ باب احتمال الخطأ علی اعتقاده، و کونه موثّقا یسدّ باب احتمال الکذب فی إخباره عن معتقده، و لا یفرق فی هذا المناط بین أذانه أو إخباره، بل و فعله الکاشف عن دخول الوقت مثل صلاته، کما أنّه الحال فی حجّیة البیّنة، فلو رأینا عدلین اقتدیا بشخص حکمنا بعدالة المقتدی لحکایة فعلهما عن تعدیلهما إیّاه.

و لکن لا- یخفی أنّه لا- ملازمة حینئذ بین اعتبار قول الثقة العارف و بین اعتبار قول العدل الواحد، وجه ذلک أنّ الثقة عبارة عمّن یحصل الوثوق بإخباره لنوع الناس، و أمّا العدل فهو بحسب معناه الواقعی و إن کان عبارة عن صاحب الملکة الرادعة عن المعاصی و منها الکذب، و لکن بحسب الإثبات ربّما لا یکون أدنی مرتبة الظنّ حاصلا بوجود هذه الملکة فی من یحکم بعدالته فی الظاهر و ترتّب علیه أحکامها، و ذلک للاکتفاء فی إثباتها بحسن الظاهر، و هذا لا یلازم الوثوق بنفس الشخص، و الوثوق أمر وجدانی لا یقبل التعبّد، فلا یمکن أن یقال: إنّه منزّل منزلة واجد الملکة واقعا فی أحکامه و منها کونه موثّقا، و هذا واضح.

و لکنّ العمدة هو التأمّل فی دلالة الأخبار علی التعبّد بأذان الثقة بحیث کان

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۰۷

کالبیّنة متّبعا و إن لم یفد الظنّ، بل و إن ظنّ بالظنّ الغیر المعتبر خلافه، فإنّه و إن کان ورود الأمر باتّباعه کذلک ممکنا و لیس کالعلم، إلّا أنّ الظاهر کونه کأوامر الإطاعة إرشادیّا، و ذلک لأنّه إذا ورد أمر فی مقام کیفیّة الامتثال بطریقة یسلکها أهل العرف سواء کان ابتداء متعلّقا باتّباعها أو باتّباع جزئی معلّلا بتلک الکبری فالإنسان لا یفهم منه التعبّد، بل الإحالة إلی ما هو المرتکز بین العقلاء من دون إطلاق للکلام لغیر مورد ارتکازهم.

و بعبارة أخری: الأخذ بالإطلاق فرع الکون بصدد التشریع و الجعل.

و أمّا إذا کان اللسان لسان الإرشاد و التنبیه فلیس أمرا زائدا علی المرتکز العقلائی، فلا بدّ من التأمّل فی ذلک المرتکز بحسب بناء العقلاء، و مقدار سعته و ضیقه یعلم بالمراجعة إلیهم.

و حینئذ نقول: قد ورد علی لسان الشارع المقدّس إرجاع الناس إلی المؤذّنین بمثل قولهم علیهم السّلام: «صلّ بأذان هؤلاء، فإنّهم أشدّ شیء مواظبة علی الوقت» «۱»، و فی آخر: «المؤذّن مؤتمن» «۲»، و فی ثالث قال السائل: أخاف أن نصلّی الجمعة قبل أن تزول

الشمس، «قال: إنّما ذلک علی المؤذّنین» «۳».

و لا یخفی أنّ سوق ذلک سوق کلام القائل فی مقام إرجاعک إلی طبیب أنّه رجل عارف متدرّب فی فنّه، و مقصوده إزالهٔ الشکّ و الخوف عنک، و بعد ملاحظهٔ کون المؤذّنین فی تلک الأزمنهٔ أشخاصا مخصوصین منصوبین من قبل السلطان

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامهٔ، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامهٔ، الحدیث ۲.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامهٔ، الحدیث ۳.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۰۸

مرتزقین منه بإزاء الأذان یعلم شدّهٔ مواظبتهم علی الوقت.

فمقصودهم علیهم السّلام فی هذه الأخبار هو التنبیه علی ذلک و إزالهٔ الخوف و الشبههٔ عن نفس السامع، فلیس فی نفس هذه الأخبار تعبّد و إعمال تشریع زائد علی ما فی أیدی العقلاء من اتّباع قول الموثّقین.

فلا بدّ من ملاحظهٔ أنّه هل بناؤهم فیه کبنائهم فی بابی الإقرار و ظواهر الألفاظ یکون لغرض الاحتجاج فی مقام المخاصمهٔ، أو یکون لغرض إدراک الواقع و کشفه.

فإن کان من الأوّل کما فی البابین المذکورین حیث لیس المقصود التوصّل بإقرار المقرّ إلی کشف واقع الدین المقرّ به أو التوصّل بالظاهر إلی إدراک واقع مراد المتکلّم، بل محض الاحتجاج و أخذ الحجّهٔ علی الخصم، فحینئذ لا بدّ من حجّیته، سواء حصل الظنّ منه أو لم یحصل، بل و لو ظنّ لأجل أمارهٔ غیر معتبرهٔ بخلافه لا یسقط عن صلاحیّهٔ الحجّیهٔ.

و أمّا إن کان من الثانی فالإنسان الطالب لإدراک واقع لا یقدم بمحض الشکّ، بل لا بدّ من تحصیل الانکشاف و لو بأدنی مرتبته.

و الإنصاف أنّا متی راجعنا الوجدان و تتبعنا سلوک العقلاء مع أخبار الثقات فی أمورهم المعاشیّهٔ لا نراهم یعاملون معها معاملهٔ الحجّیهٔ بالنحو الأوّل بأن کان مقصود من یرسل مال تجارته إلی البحر أو البرّ باتّباع الثقهٔ أخذ الحجّهٔ علی ذلک الثقهٔ عند انکشاف کذبه فی إخباره، بل نظرهم ممحّض إلی إدراک الواقع، و لازم ذلک أن یتوقّفوا لو لم یحصل لهم ظنّ من قول الثقهٔ.

ثمّ هل یعتمدون علی حصول الظنّ أیّ مرتبهٔ بلغ، أو یقتصرون علی الاطمئنان و الخروج عن تزلزل النفس؟ الظاهر بل المعلوم هو الثانی، فیرجع إلی

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۰۹

الاطمئنان الآتی تحقیقه.

و منها: الاطمئنان،

فإنّه حجّهٔ عند العقلاء من أیّ سبب حصل، و لو لا ذلک لزم اختلال عامّهٔ الأمور المعاشیّهٔ، لقلّهٔ حصول العلم الحقیقی المانع عن النقیض تحقیقا.

و علی هذا، فهذا الطریق العقلائی- حیث لم یردع عنه الشارع- حجّهٔ فی کلّ باب إلّا ما ورد فیه النصّ الخاصّ بالردع، کما فی باب ثبوت النجاسهٔ، حیث ورد قوله علیه السّلام: «حتّی تری فی منقاره دما» «۱».

هذا کلّه هو الحال فی ما إذا أمکن تحصیل العلم بأوّل الوقت بالمشاهدهٔ و نحوها، و قد عرفت أنّه لم یقل دلیل علی حجّیهٔ مطلق الظنّ فی حقّه، بل لم یقم دلیل علی حجّیهٔ الظنّ الخاصّ أیضا ممّا عدی البیّنهٔ و الاطمئنان فی هذا الحال.

و أمّا إذا تعذّر تحصیل العلم بأوّل الوقت إلّا بالانتظار فهل مطلق الظنّ حینئذ حجّهٔ یجوز التعویل علیه مطلقا، أو لیس بحجّهٔ مطلقا، أو

يفصل بين ما إذا كان العذر المانع عن تحصيل العلم عامّا لجميع الناس كالغيم و نحوه، و ما إذا كان خاصّا كالعمى و الحبس، فحجّة فى الأوّل دون الثانى؟ وجوه أقواها الأوّل، و يدلّ عليه جملة من الأخبار:

منها: موثّق سماعة: «سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم نر الشمس و القمر و لا النجوم؟ فقال عليه السّلام: اجتهد رأيك و تعمّد القبلة جهدك» «۲».

و هذه الرواية و إن ذكرها فى الوسائل فى بحث القبلة و استدلّ بها بعض

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۴ من أبواب الأسئار، الحديث ۲ و ۴.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب القبلة، الحديث ۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۱۰

للاجتهاد فيها، و بعض آخر للأعمّ منها و من الوقت، إلّا أنّه استبعده شيخنا الأستاذ دام ظلّه و استظهر كونها مرتبطة بباب الوقت خاصّة من وجهين:

الأوّل: أنّ القبلة لا تشتبه فى العمران التى هى المبتلى بها غالبا، فينحصر اشتباهها فى القفار البعيدة عن العمران، فلو كان مراد السائل السؤال عن ذلك كان اللازم التقييد بالسفر، فإذا أطلق الكلام كان هذا قرينة على إرادته السؤال عن اشتباه الوقت، لأنّه الأمر الدائر الكثير الابتلاء فى الحضر و السفر و العمران و القفار.

و الثانى: أنّ السائل بعد ما فرض انسداد جميع أمارات القبلة عليه و انقطاع يده عنها لا يبقى وجه لإرجاعه إلى الاجتهاد و إعمال الفكر و الرأى، فإنّ الفكر فى أمر القبلة ينحصر مدركه فى تلك الأمور التى فرض السائل اختفاؤها طرّا.

و هذا بخلاف ما إذا حملنا الكلام على اشتباه الوقت، فإنّ القبلة معلومة، فالإمام عليه السّلام نبّه السائل طريقا لم يتنبّه له و هو إعمال نظره فى جهة القبلة و سمتها، فإنّ تلك الجهة محلّ رجاء وجدان شعاع الشمس بواسطة رقّة السحاب، فمن الممكن أن يكون حركة السحاب من الجنوب إلى الشمال، فإذن أقرب المواضع بالانجلاء طرف الجنوب دون الشمال و طرفى المشرق و المغرب، فالإمام نبّه السائل على هذا المعنى و أنّ مطلوبك مرجوّ الحصول فى هذا السمت.

و أمّا وجه استفادة حجّية الظنّ فهو أنّه عليه السّلام لم يذكر شيئا سوى اجتهاد الرأى، و هو ليس دائما موصلا إلى القطع، بل الغالب عدم حصول العلم و حصول أدنى درجة الظنّ أو بقاء الشكّ، فحيث لم يقيّده عليه السّلام بصورة حصول العلم أو الاطمئنان كان دليلا بإطلاقه على الاتّباع فى صورة أدنى مرتبة الظنّ الذى هو أدنى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۱۱

مسمّى الاجتهاد و الرأى.

و حاصل الكلام أنّ معنى هذه الكلمة أعنى: «اجتهاد رأيك»: اعمل الوسع فى تحصيل الرأى لنفسك، و هو مطلق الاعتقاد الراجح، و لكنّ المستفاد من كلمة «الاجتهاد» أنّه لا يجوز التنزّل إلى الظنّ الضعيف إلّا بعد تعذّر القوىّ.

و أمّا احتمال أنّ المقصود من هذا الكلام هو الاجتهاد لأجل تحصيل العلم، فكأنّه قال: اجتهد لعلّه يحصل لك العلم، فيه أنّ الظاهر من العبارة أنّ كلّما صدق عليه الرأى و الاعتقاد هو المرجع، و لا اختصاص له بخصوص فرده المانع عن النقيض.

نعم لو كانت العبارة بهذه الصورة: اجتهد فى طلب الوقت، كان ظاهرا فى ما ذكر، و أمّا إذا كان على ما وقع فى الخبر فالظاهر منه إرجاع المخاطب إلى رأيه بإعمال الوسع و بذله، و لا يخفى أنّه ظاهر فى حجّيته فى أىّ مرتبة كان إذا لم يتمكّن من ما فوقها، كما أنّه لا فرق بين أسبابه.

و حينئذ فإذا كان السؤال عن اشتباه القبلة بواسطة اختفاء أماراته لا يناسبه الجواب، إذ المفروض أنّ السائل فرض صورة التحيّر و فقد

كلّ أمارة و علامة يحصل منها العلم أو الظنّ، و مع ذلك إرجاعه إلى الاجتهاد غير صحيح.

و هذا بخلاف ما إذا كان عن اشتباه الوقت، فإنّه و إن كان مفروضه فقدان أماراته من الشمس و القمر و النجوم، إلّا أنّ الإمام عليه السّلام سدّ باب الاعتراض بقوله بعد ذلك بلا فصل: «و تعمّد القبلة جهدك»، و معناه و اللّه يعلم أنّ هذا الجهد الذى أمرتك به فى باب الوقت اعمله و اصرفه فى سمت القبلة، فإنّ هناك مظنّة للعثور على أثر من الشمس فى النهار و من النجوم فى الليل، فإنّ جانب القبلة أقرب من سائر المواضع بظهور أثر الشمس و النجوم فيه، فإنّه يمكن أن يكون سير السحاب من

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۱۲

تلك الناحية، فيكون عند أواخره و قرب انتهائه سحاب ذلك المحلّ رقيقا يمكن رؤية الشعاع من ورائه.

و أمّا إذا فرض اشتباه القبلة فلا يتميّز المشرق و المغرب و الجنوب و الشمال، فلو فرض رؤية شعاع من وراء السحاب فى نقطة لا يفيد ذلك شيئا و لا يتشخّص به جانب القبلة.

هذا مع أنّ تقييد السائل الصلاة بالليل و النهار لا يخلو عن إشعار باختلاف الصلاتين فى الجهة المشكوك فيها، فلو كان هو الوقت صحّ ذلك، و أمّا إذا كان هو القبلة فلا يناسب مثل هذا التعبير، لعدم الاختلاف فى القبلة بين صلاتى الليل و النهار، نعم بين الليل و النهار اختلاف فى أمارات القبلة، فكان المناسب على هذا التقدير أن يقول: سألته عن الصلاة إذا لم نر فى النهار شمسا و لا فى الليل قمرا و لا نجما.

و كيف كان فدلالة الموثّقة على حجّية مطلق الظنّ متدرّجا فى مراتبه لعلّه غير قابل للإنكار بعد التأمّل و الإنصاف.

و منها: الأخبار الواردة فى باب جواز الاعتماد على الظنّ بالغروب فى إفطار الصوم إذا كان فى السماء غيم يمنع المشاهدة، ففى صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليهما السّلام فى حديث أنّه قال لرجل ظنّ أنّ الشمس قد غابت فأفطر ثمّ أبصر الشمس بعد ذلك، قال عليه السّلام: ليس عليه قضاء «۱».

و فى رواية الكنانى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صام ثمّ ظنّ أنّ الشمس قد غابت و فى السماء غيم فأفطر، ثمّ إنّ السحاب انجلى، فإذا الشمس

---

(۱) الوسائل: كتاب الصوم، الباب ۵۱ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۱۳

لم تغب، فقال عليه السّلام: قد تمّ صومه و لا يقضيه «۱». فإنّه لو لا حجّية الظنّ فى حقّ المفطر و المفروض حجّية استصحاب بقاء النهار لولاها كان إفطاره عمديّا موجبا لفساد الصوم، فحيث حكموا عليهم السّلام بتماميّة الصوم و عدم القضاء كشف عن أنّه حجّة شرعيّة كالبيّنة.

و أمّا ارتباطها بما نحن فيه أعنى: وقت الصلاة فلأجل اتّحاد وقتهما لقوله عليه السّلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار، و وجبت الصلاة، فإذا جعل الظنّ أمارة على دخول المغرب لأجل إفطار الصوم فمن البعيد كون هذه الحيثيّة مأخوذا.

نعم لو كان أصلا تعبّديا أمكن فيه التفكيك بين الجهتين و لم يكن خلافا للظاهر، و أمّا فى الأمارة فهو خلاف الظاهر و إن كان ممكنا، و الحاصل أنّ الإنسان يفهم منه أنّه أمارة المغرب، و معلوم أنّ المغرب وقت للصلاة و الإفطار معا.

و من هنا يعلم وجه التوفيق بين روايتى علىّ بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام الواردتين فى صلاة الفجر اعتمادا على أذان المؤذّن، حيث حكم فى إحداهما بعدم جواز الاعتماد إلّا مع العلم، و فى الأخرى بكفاية الظنّ «۲»، أمّا الأولى فقد عرفت مطابقتها لما قوّيناه سابقا، و أمّا الثانية فموردها صورة الإتيان بالصلاة قاطعا بالفجر، إلّا أنّه حصل الشكّ السارى بعد الإتيان، غير أنّه لمكان الأذان ظنّ بالفجر بالظنّ السارى.

(۱) الوسائل: کتاب الصوم، الباب ۵۱ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث ۳.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵۸ من أبواب المواقیت، الحدیث ۴، و الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامة، الحدیث ۴.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۱۴

ففی هذه الصورة المفروض انسداد باب العلم بأوّل الوقت، و عدم إمکان مراعاته، لفرض تحقّق الشکّ الساری بعد الصلاة، فالحکم بإجزاء الظنّ المذکور لعلّه من هذه الجهة، فیکون مقتضی الجمع بین الخبرین أنّه مع إمکان المراعاة و تحصیل العلم لا یجزی أذانهم حتّی یعلم، و مع عدم الإمکان یکفیه الظنّ الحاصل من أذانهم.

و استدلّ أیضا بما ذکر فی الجواهر أنّه المرسل المشهور علی ألسنة الفقهاء: المرء متعبّد بظنّه، و ذکره أیضا فی باب الشکّ فی رکعات الصلاة، و لکن ظاهر المرسل عموم العمل بالظنّ، و هو مناف لقوله تعالی إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً «۱» و تخصیصه بباب الوقت أو باب الشکّ فی الرکعات أو کلیهما مستلزم لتخصیص الأکثر.

هذا مع ضعف سنده بالإرسال، فالأولی ترک الاستدلال به، کما أنّ الأولی ترک الاستدلال بأخبار صیاح الدیک «۲» الواردة فی صورة اشتباه الوقت بواسطة الغیم و نحوه.

أمّا أوّلا: فلأنّه علی تقدیر استفادة الحکم التعبّدی منها لا یجوز التعدّی من موردها أعنی: صیاح الدیک إلی مطلق الظنّ.

و أمّا ثانیا: فلأنّ استفادة الحکم التعبّدی فی موردها أیضا محلّ إشکال، و ذلک لأنّ من المحتمل کونها إرشادا و إعلاما علی طریق موجب للاطمئنان بالوقت، فإنّ الدیک أصواتها لیست کسائر أصناف الحیوان بطریق الاختلاف،

(۱) یونس: ۳۶.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب المواقیت.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۱۵

بل هی تصوّت بهیئة الاجتماع فی وقت مخصوص لا تتجاوزه باختلاف الفصول، و هو إلهام إلهی فی هذا الحیوان، فمن المحتمل أنّه کان فی زمان صدور هذه الأخبار فی بلاد العراق هذا الزمان المخصوص مطابقا للزوال، و الإمام علیه السّلام کان أخبر عن هذا الواقع.

و لا یخفی أنّا أیضا إذا جرّبنا و رأینا فی بلد عند صفاء الهواء مطابقة اجتماعها علی التصویت مع الزوال کان عند الغیم أمارة اطمئنانیّة علی الزوال، و لا یجوز بمجرّد ذلک الاکتفاء فی کلّ زمان و فی کلّ بلد باجتماع الدیوک فی التصویت فی الحکم بالزوال حتّی فی بلد العراق، و ذلک لاحتمال اختلاف البلدان- کما ادّعی تجربته- و الأزمان.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۱۶

مسألة فی الحکم بالإجزاء عند انکشاف الخلاف و دخول الوقت فی الأثناء

لو انکشف له فساد اعتقاد الوقت بعد الصلاة و قد دخل الوقت فی أثنائها و لو قبل الجزء الأخیر منها، فالمشهور حکموا بالإجزاء و الصحّة.

و الأصل فی ذلک روایة إسماعیل بن ریاح عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا صلّیت و أنت تری أنّک فی وقت و لم یدخل الوقت فدخل الوقت و أنت فی الصلاة فقد أجزأت عنک» «۱». و ضعف الخبر بإسماعیل- لو کان- فهو منجبر بالعمل، حیث لا مستند لهم سواه.

و احتمال استنادهم إلی قاعدة أجزاء الأمر الظاهر کما تری، مضافا إلی أنّه غیر صحیح فی صورة القطع، لأنّه من خیال الأمر، لا الأمر

الظاهری.

هذا مضافا إلی أنّ الراوی عن إسماعیل هو ابن أبی عمیر، و هذا من أمارات الوثوق، و علی أیّ حال الظاهر استجماعه لشرائط الحجّیهٔ.

و أمّا الکلام فی دلالهٔ الخبر، فاعلم أنّ هنا صورا بعضها مقطوع الدخول فی مدلول الخبر، و بعضها مشکوک، و بعضها مقطوع العدم، و ذلک لأنّ الدخول فی

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۲۵ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۱۷

الصلاهٔ تارهٔ یکون بالقطع، و اخری بالظنّ المعتبر، و ثالثهٔ بالشکّ الأعمّ من الظنّ الغیر المعتبر و غیره، و کذلک تبیّن الخلاف و دخول الوقت فی الأثناء أیضا تارهٔ یحرز بالقطع و اخری بالظنّ المعتبر، و ثالثهٔ یشکّ شکّا ساریا فی الاعتقاد السابق.

أمّا صورهٔ الإحراز القطعی فی کلّ من الحالین فلا إشکال فی مشمولیّتها للخبر و محکومیّتها بالصحّهٔ و الإجزاء.

و أمّا إذا ظنّ فی الابتداء بالوقت بأمارهٔ معتبرهٔ ثمّ انکشف الخلاف فشموله محلّ إشکال ینشأ من ظهور کلمهٔ «تری» فی قوله: و أنت تری أنّک فی وقت، فی العلم، و لا أقلّ من الشکّ فی شمولها للظنّ، و قد تقرّر فی الأصول أنّ کلّ حکم أخذ فی موضوعه العلم لا یکفی فی ترتیبه الأمارهٔ الظنّیهٔ، لأنّ دلیل الحجّیهٔ إنّما یفید بالنسبهٔ إلی ترتیب آثار الواقع، لا فی ما للعلم فی ترتّبه مدخلیّهٔ.

نعم، إن کان مدخلیّهٔ العلم أیضا بعنوان أنّه أحد مصادیق الحجّهٔ المعتبرهٔ حتّی یکون الموضوع أو جزئه قیام الحجّهٔ المعتبرهٔ، یکفی حینئذ الأمارهٔ الظنّیهٔ، لکونها حجّهٔ معتبرهٔ، لکن من أین لنا أنّ العلم فی هذا الحکم أخذ موضوعا بهذا العنوان، لا بعنوان خصوصیّته و کونه مانعا عن النقیض، و ذلک لأنّ الحکم المرتّب علیه غیر مناسب لشأن طریقیّته و کاشفیّته عن الواقع، بل یناسب جههٔ خصوصیّته، لأنّ شأن الطریق أن یکون کشف خلافه موجبا للإعادهٔ، فإذا حکم علیه بالإجزاء ناسب عنوانه الخصوصی، و مع هذا الاحتمال لا یجوز الإسراء إلی غیره، لأنّ الحکم علی خلاف القاعدهٔ.

اللّهمّ إلّا أن یقال: إنّ «تری» من مادّهٔ الرأی، و هو مطلق الاعتقاد الشامل للظنّ، و حینئذ فإمّا أن یقال بکونه فی مقام الإطلاق، فیصیر دلیلا علی حجّیهٔ مطلق الظنّ و لو فی غیر الغیم و نحوه.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۱۸

أو یقال بأنّه لیس من هذه الجههٔ فی مقام البیان، بل أحال الأمر من هذه الجههٔ إلی محلّه، فیکون دلیلا علی سریان الحکم فی الظنون الخاصّهٔ، و لکنّ الأوّل فی غایهٔ البعد کما لا یخفی، فإنّ المطلق مسوق لحکم آخر.

و أمّا الثانی فالإنصاف تمامیّته، و أمّا ما ذکرنا من احتمال مدخلیّهٔ خصوصیّته بملاحظهٔ کون هذا الحکم غیر مناسب للطریقیّهٔ، فیه أنّ هذا الحکم و إن کان کذلک، إلّا أنّ العلم فی مقام تعیین الوقت لا إشکال فی طریقیّته محضا، فکأنّه قال: إذا أحرزت الوقت بقواعده المقرّرهٔ فی محلّه لکیفیّهٔ الإحراز و شروطه فکذا، و من المعلوم عموم الکلام حینئذ لما سوی القطع من الظنون الخاصّهٔ.

و هذا بخلاف التعدّی إلی کلّ ظنّ، لأنّه فرع کون المتکلّم فی مقام الإرجاع إلی الرأی و الاجتهاد فی تشخیص الوقت، و لیس کذلک، بل هو موکول إلی محلّ آخر.

فکما لا یجوز التمسّک بإطلاق قوله: صلّیت، لما إذا صلّی بأیّ کیفیّهٔ و لو بدون الطهارهٔ، فکذا لا یمکن بإطلاق قوله: و أنت تری أنّک فی وقت. هذا کلّه بالنسبهٔ إلی حال الشروع فی الصلاهٔ بإحراز الوقت.

و أمّا بالنسبهٔ إلی دخول الوقت فی أثناء الصلاهٔ فحیث لم یؤخذ الإحراز هنا قیدا أصلا، بل المعتبر نفس واقع الدخول فی البین فلا محالهٔ لا بدّ من التعمیم لصورهٔ القطع و قیام الظنّ المعتبر علی الدخول فی البین من غیر فرق بین حصولهما فی أثناء الصلاهٔ أو بعد الفراغ منها، بل و لو شکّ فی الدخول فی الأثناء بمعنی أنّه لا یدری أنّ صلاته بأجمعها وقعت فی الوقت أو وقع جزء منها فیه مع

القطع بعدم وقوعها تماما قبله و قد كان دخل فى صلاته محرزا للوقت بعلم أو علمى كان صلاته مجزية لا بهذا الخبر، بل به و دليل صحّة الصلاة فى الوقت.

و لو احتمل وقوع صلاته تماما قبل الوقت بعد ما شرع فيها بإحراز الوقت

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۱۹

بنحو صحيح فإمّا أن يحصل له هذا الاحتمال فى أثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها، فإن حصل فى الأثناء فلا يمكن الاجتزاء بهذه الصلاة، للشكّ فى الفراغ بعد القطع بالاشتغال.

و دعوى أنّه لا يقطع بالاشتغال فى شىء من الآنات، إذ قبل الوقت لم يتوجّه إليه تكليف، و بعده يحتمل سقوطه بواسطة الإتيان بهذه الصلاة التى يحتمل دخول الوقت فى أثنائها.

مدفوعة أوّلا بأنّ الأوامر المشروطة التى يقطع بحصول شرطها، كالمطلقة فى اشتغال العهدة بها قبل حصول شرطها، كما قرّر ذلك فى الأصول، و ثانيا بأنّ المعلّق عليه هنا حاصل، و التكليف المشروط يصير فعليّا، و اشتغال الذمّة به يكون حاصلا، غاية الأمر أنّ إتمام ما بيده على تقدير دخول الوقت فى أثنائه يصير مسقطا و مفوّتا للمحلّ بالنسبة إلى التكليف، فالاشتغال قطعى، و الشكّ فى حصول الفراغ.

و إن حصل له الشكّ المزبور بعد الفراغ و قد أتى بالصلاة من أوّلها إلى آخرها بإحراز الوقت فهذا له صورتان:

الاولى: أن يكون قاطعا باستمرار قطعه الذى التفت إلى فساد مدركه إلى آخر صلاته.

و الثانية: أن يحتمل تبدّله بالالتفات فى أثناء الصلاة مع القطع بالوقت فى ذلك الحال.

فالصورة الاولى يكون حكمها مبتيّا على شمول قاعدة الشكّ بعد الفراغ لمثل ما إذا احتمل صحّة العمل اتّفاقا لا بذكره و التفاته، و هو محلّ إشكال بواسطة التعليل الوارد فى باب الوضوء بقوله عليه السّلام: «هو حين يتوضّأ أذكر» «۱» فإنّ فساد مدرك

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۲۰

القطع كان مغفولا عنه عنده حين الصلاة، و كذا لو انقدح له ما لم ينقدح فى ذاك الحال، فأوجب شكّه و إن لم ينكشف فساد مدرك قطعه.

و أمّا الصورة الثانية فلا إشكال فى جريان القاعدة فيها حتّى بعد البناء على التعليل المذكور.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المتبادر من قولهم عليهم السّلام: «كلّ شىء شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» «۱» أن يكون هناك عمل مأمور به ذو أجزاء و شرائط، فاحتملنا مطابقة المأتىّ به له و عدم مطابقته سهوا، و أين هذا من مثل مقامنا، فإنّ الصلاة التى قد ورد المكلّف فيه بإحراز الوقت ثمّ دخل الوقت فيه إنّما هى محكومة بالإجزاء، و ليست من أفراد الصلاة المأمور بها بالأمر الأوّلى، و لا بالأمر الثانوى، و إنّما هو مجرّد حكم بالإجزاء، نظير ما يقوله شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى الناسى لجزء أو شرط من الصلاة، حيث إنّ قوله عليه السّلام: «لا تعاد إلخ» «۲» لا يفيد فى حقّه تكليفا و أمرا، و إنّما هو مجرّد حكم بكونه شيئا مفوّتا للمحلّ بالنسبة إلى المأمور به.

و الحاصل أنّه قد يكون العمل مأمورا به بالأمر الواقعى، و قد يكون مأمورا به بالأمر الظاهرى، و قد لا يكون هذا و لا ذاك، بل صرف حكم وضعى بالإجزاء و سقوط الإعادة، و لهذا يتمشّى فى حقّ الجاهل المركّب الذى يستمرّ جهله من أوّل صلاته إلى آخرها، و لو كان أمرا كيف يمكن توجيهه إليه مع عدم التفاته إلى انطباق عنوانه على نفسه.

و الحاصل أنّ المدّعى هو الانصراف فى الشىء الواقع فى قولهم: كلّ شىء إلخ،

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۳.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الركوع، الحديث ۵.

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۱۲۱

لا أنّه من القدر المتيقّن فی محلّ التخاطب حتّی يكون غير مانع عن الأخذ بالإطلاق، فعلی هذا يكون إجراء القاعدة فی كلتا الصورتين المذكورتين محلّ إشكال.

لكنّ الإنصاف عدم تماميّة الانصراف المزبور، فإنّه و إن لم يكن أمر لا واقعی و لا ظاهری، و لكن لا إشكال فی كون ظاهر الخبر هو إجزائه بعنوان الصلاة لا شیء أجنبی مسقط لها، و علی هذا فتجری فيه قاعدة الفراغ و التجاوز، لأنّه إذا كان صلاة يجری عليه جميع أحكامها، فيجب إتمامها و يجری فی الشكّ فی بعض أجزائه بعد المحلّ أو بعد الفراغ القاعدتان المذكورتان.

و يتفرّع علی هذا أنّه لو شكّ فی الأثناء فی دخول الوقت يحصل له علم إجمالی بين وجوب إتمام ما بيده و وجوب صلاة أخری مستأنفة، لكنّ الحقّ منع العلم المذكور، لعدم ثبوت وجوب الإتمام إلّا فيما إذا كان للمكلّف طريق عقلی أو نقلی إلی تطبيق ما بيده علی العنوان المأمور به.

و أمّا إذا كان شاكّا فی التطبيق و لا أصل يفيد إحراز القيد المشكوك فيه أو جواز الاكتفاء بالمشكوك فی مرحلة الامتثال فلا نسلّم وجوب الإتمام حينئذ.

و الحاصل لا نسلّم كون وجوب الإتمام من أحكام الصلاة الواقعيّة، و حصول العلم الإجمالی متفرّع علی ذلك، وجه عدم التسليم أنّ الدليل عليه منحصر بالإجماع و لم يثبت قيامه علی أزيد ممّا ذكرنا.

ثمّ إنّك عرفت أنّه لا بدّ من الفرق بين صورتی احتمال إحراز الوقت فی الأثناء و عدمه بناء علی التعليل و من عدم الفرق فی الجريان بناء علی إطلاق سائر أخبار القاعدتين.

فاعلم أنّه يمكن تأييد الإطلاق بما رواه ثقة الإسلام قدّس سرّه بإسناده عن الحسين

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۱۲۲

ابن أبی العلاء قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال عليه السّلام:

حوّله من مكانه، و قال فی الوضوء: تديره، فإن نسيت حتّی تقوم فی الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة» «۱».

وجه التأييد أنّه من المعلوم كون الأمر بالإدارة و التحويل لأجل المقدّميّة لإيصال الماء تحته، لا لتعبّد محض و لو مع القطع و الاطمئنان بالوصول بدون ذلك، بل هذه الصورة لا يحتاج إلی السؤال أيضا، و حيث إنّ الخاتم ليس لاصقا باليد لصوقا يورث القطع بعدم الوصول أيضا فلا محالة يحصل الشكّ مع ترك إدارته و تحويله عن مكانه فی الوصول و عدمه.

لكن علی تقدير الوصول فهو أمر حاصل اتّفاقا من غير التفات و ذكر للمكلّف إليه فی أثناء العمل، و مع ذلك قد حكم عليه السّلام فيه بقوله: لا آمرك أن تعيد الصلاة.

فهذه الرواية كالنصّ فی عدم اعتبار احتمال الذكر فی أثناء العمل فی إجزاء القاعدة، فهی يوجب وهنا فی ظهور ذلك التعليل المتقدّم فی العلّية، و يقرب كونه لمجرّد الحكمة أو تقريبا إلی الذهن فی غالب الأفراد، مضافا إلی خلوّ سائر الأخبار مع تعدّدها عن ذكر هذا القيد، فيقوی بذلك جانب الإطلاق، و اللّه الهادی إلی الصواب.

و ملخّص الكلام فی المسألة أنّ بعض صورها محكوم بالصحّة و الإجزاء بمقتضی الخبر، و هی صورة الدخول مع قيام الطريق العقلائی علی الوقت، سواء كان قطعا، أم أمارة معتبرة ثمّ انكشاف الخطأ و إحراز الدخول فی الأثناء بالقطع أو

(۱) الوسائل: کتاب الطهارة، الباب ۴۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۲۳

القطعی، فهذا محکوم بالصحّة بنفس الخبر، و بعضها بالتلفیق منه و من دلیل الصلاة، و هو ما إذا لم یقم علی عدم الدخول فی الابتداء علم و لا علمی، بل قامت عنده حین الشروع أمارة علی الدخول معتقدا حجّیتها، ثمّ تبیّن له بعد الصلاة عدم حجّیتها و هو محتمل لکذبها فی دخول الوقت و صدقها مع قیام العلم أو العلمی علی أصل الوقت فی الأثناء، و یمحّض الشکّ فیه فی الابتداء، ففی هذه الصورة إن کان الوقت متحقّقا فی الابتداء یشمله دلیل الصلاة، و إن تحقّق فی الأثناء یشمله خبر إسماعیل المتقدّم.

و هل یشمل الخبر الجهل الحکمی بالوقت، کأن اعتقد کون الاستتار وقتا للمغرب فصلّی عنده، ثمّ تبیّن له اعتقاد الخلاف بعد الفراغ؟ الظاهر العدم، لأنّ المتبادر من الخبر هو الجهل بالوقت المفروغ عنه کونه وقتا، لا مفهوم الوقت، کما أنّه لا یشمل الدخول بعنوان الرجاء لدخول الوقت ثمّ دخل فی الأثناء.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۲۴

مسألة فی اشتراط الترتیب بین الظهرین و العشاءین و مسائل العدول

اشارة

لا إشکال فی اشتراط صحّة کلّ من العصر و العشاء بترتّبهما علی الظهر و المغرب، بحیث یکون الظهر بالنسبة إلی العصر و المغرب بالنسبة إلی العشاء مقدّمة وجودیّة و محقّقا لشرطهما الذی هو الترتیب، نظیر الوضوء المحصّل للطهارة، و هذا المعنی یستفاد من قولهم علیهم السّلام فی أخبار تحدید وقت الظهرین و العشاءین: إلّا أنّ هذه قبل هذه، بعد معلومیّة عدم اشتراط مطلوبیّة الظهر بقبلیّته علی العصر. و لذا لو فعل الظهر دون العصر صحّ الظهر قطعا، فإنّ المستفاد حینئذ أنّ قبلیّة الظهر شرط فی العصر، کسائر الشرائط الشرعیّة من الطهارة و الستر و الاستقبال و غیر ذلک.

و علی هذا فمقتضی القاعدة الأوّلیة أنّه لو أخلّ بالترتیب و لو عن سهو کان علیه الإعادة، و لکن مقتضی قوله: لا تعاد إلخ هو الحکم بعدمها لو وقع فی الوقت المشترک، إذ المفقود حینئذ هو الترتیب، فیکون داخلا فی المستثنی منه.

و أمّا إذا وقع فی وقت الاختصاص بناء علی القول به فلا بدّ من الإعادة، لکونه حینئذ من المستثنی أعنی: سهو الوقت.

اللّهمّ إلّا أن یقال بما قوّیناه من صلاحیّة الوقت ذاتا لکلیهما، و إنّما منع من فعلیّته مانع و یدّعی انصراف الوقت فی قوله علیه السّلام: لا تعاد إلخ عن مثل هذا، فیکون

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۲۵

داخلا فی المستثنی منه أیضا، هذا مقتضی القاعدة.

و لکن فی کلام بعض الأساطین قدّس سرّه فی هذا المقام ما حاصله أنّ شرطیّة الترتیب لیس علی حدّ سائر الشرائط التی اعتبرها الشارع فی ماهیّة المأمور به، کالطهارة و الستر و غیرهما، بل هو شرط اعتباری ینتزع من تکلیف نفسی مستقلّ آخر، نظیر إباحة المکان، حیث ینتزع شرطیّتها للصلاة من التکلیف النفسی التحریمی المتعلّق بالغصب، و شأن مثل هذا أنّه متی کان ذلک التکلیف المستقلّ واجدا لشرائط التنجیز کانت الصلاة بدون ذلک الشرط فاسدة، و متی سقطت عن التنجیز و صار المکلّف معذورا فی مخالفتها ارتفعت الشرطیّة.

ففی المقام یکون الحال بهذا المنوال، فصحّة صلاتی العصر و العشاء لو سها عن الترتیب و أتی بهما قبل الظهر و المغرب تکون مطابقة

للقاعدة الأوّلية، لا من باب حديث لا تعاد.

و الذى أفاد فى تقريب هذا المرام أنّ الوقت صالح لكلتا الصلاتين من الزوال إلى الغروب بحسب الذات، من دون اختصاص إحداهما بقطعة منه، و حينئذ فإن كان الواجب فى هذا الوقت الموسّع فعل الصلاتين بلا إيجاب شىء آخر كان التكليف بهما من أوّل الوقت مطلقا و منجّزا، و كان هو مخيّرا فى البدأة بأيّهما شاء، و لكن هنا واجب آخر و هو فعل الظهر مقدّما على العصر، و هذا الواجب يوجب سلب قدرة المكلّف عن العصر قبل إتيان الظهر، مع فرض كونه ممتثلا- لتكليف: صلّ الظهر قبل العصر، فلهذا يتأخّر تنجيز التكليف بالعصر إلى الفراغ عن الظهر، فلو أتى بالعصر عمدا قبل الظهر كان باطلا، لعدم الأمر به حتّى على القول بصحّة الأمر الترتّبى فى الضدّين.

وجه الفرق أنّ المضادّة أوجبت سلب القدرة عن الجمع، و إلّا لو فرض محالا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۲۶

جمع المكلّف بينهما لوقعا بصفة المطلوبيّة.

فلهذا يمكن تصحيح الأمر بالمهمّ منهما بنحو الترتّب على عصيان الأهمّ، بخلاف الحال فى المقام، إذ ليس المانع صرف عدم القدرة على الجمع لأجل المضادّة بين الفعلين فى الوجود، بل المانع كونه مأمورا بإيقاع الظهر قبل العصر، بحيث لو فرض محالا- إمكان جمعهما لم يجب عليه، بل لم يكن مشروعا، هذا حال العمد.

و أمّا إذا نسى و سها فلا مانع من صحّة العصر، لصلاحيّة الوقت و كونها تامّة الأجزاء و الشرائط الشرعيّة بدون مانع من ناحية التكليف المستقلّ النفسى الآخر، أعنى: صلّ الظهر قبل العصر، لكونه معذورا فى مخالفته، هذا صورة ما استفاده هذا الحقير من كلماته الشريفة.

و قد استشكل عليه شيخنا الأستاذ دام ظلّه بأنّ المانع عن صحّة كلّ عبادة منحصر فى أمرين لا ثالث لهما.

الأوّل: فقد شرط أو جزء من شروطه و أجزائه التى اعتبرها الشارع فيها.

الثانى: اجتماعهما فى الوجود مع فعل مبغوض محرّم على القول بامتناع الاجتماع و تقديم جانب النهى، فإنّ الوجود المبعّد لا يصلح أن يكون مقرّبا، و أمّا عدم الأمر فى الواجبين المتزاحمين بالنسبة إلى غير الأهمّ منهما، فأوّلا قد ثبت فى محلّه عدم حاجة العبادة إلى وجود الأمر، بل يكفى وجود الجهة، و ثانيا ثبت فى محلّه أيضا إمكان تصحيح الأمر بنحو الترتّب، فالمانع عن صحّة العبادة بناء على هذا غير متصوّر إلّا فى فقد الجزء و الشرط و فى باب الاجتماع فى الفرض المذكور.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أراد من قوله طاب ثراه: إنّ هنا واجبا آخر و هو فعل الظهر مقدّما على العصر كونه بنحو وحدة المطلوب فاللازم سقوط الظهر لو قدّم العصر عمدا، لا عدم صحّة الأمر، غاية الأمر أنّه عصى بتفويته للظهر المقدّم الذى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۲۷

كان واجبا عليه، فما وجه حكمه ببطلان العصر و وجوب إيجاد الظهر ثمّ العصر؟

و إن أراد ذلك بنحو تعدّد المطلوب فكذلك، إلّا أنّه لا يلزم حينئذ سقوط الظهر عنه، لكنّ العصر يقع صحيحا، و لا نتصوّر معنى قوله: إنّ تنجيز التكليف بالعصر يتأخّر عن إتيان الظهر، فإنّ شرط الوجوب الذى هو الزوال بالنسبة إلى كلتا الصلاتين حسب مختاره قدّس سرّه قد تحقّق، و ليس مجرّد التكليف بإيقاع الظهر قبله إلّا كتكليفه بالوضوء قبله، و هذا لا يوجب تأخير الوجوب أو تنجيزه إلى ما بعد ذلك الفعل، بل هما معا منجّزان عليه من أوّل الزوال.

نعم لو قدّم العصر كان مفوّتا للواجب الذى هو قبليّة الظهر، و مجرّد هذا لا يوجب أدونيّته عن الواجبين المتزاحمين، فإذا تصوّرنا الأمر بغير الأهمّ عند عصيان الأهمّ فلا مانع من الأمر بالعصر المقدّم على الظهر أيضا بهذا النحو، و على فرض اختيار القول بعدم صحّة الأمر بنحو الترتّب على خلاف التحقيق فلا أقلّ من كفاية الجهة و المحبوبيّة الذاتيّة فى صحّة العبادة.

و بالجملة، ففساد العصر المقدّم ينحصر طريقه بأحد الأمرين، إمّا شرطيّة الترتيب فى العصر شرعا كما استظهرناه، أو اختصاص الوقت

بـالظهر كمـا فی أوّل الوقت، أمّا بعـد اشتراك الوقت بينهما كما هو المفروض و كون الترتيب غير شـرط فی العصـر شـرعا و إنّما كان واجبا نفسيّا فی عرض ذلك التكليف فلم نفهم لفساده وجها.

و كيف كان فلو اعتقـد أنّه أتی بالظهر فأتی بالعصـر قبل الظهر، و كـذا لو اعتقد إتيان المغرب فأتی بالعشاء قبله فتذكّر فی الأثناء عدل بنيّته إلی السابقة و أتمّها ظهرا أو مغربا إن لم يتجاوز محلّ العدول، ثمّ يأتی بعد بالعصر و العشاء، و هذا الحكم هو المشهور، بل ادّعی عليه الإجمـاع، و الأصل فيه الأخبار المسـتفيضة التی منها صـحيحة زرارة الطويلـة المشـتملة علی الحكم فی الظهرين و العشاءين، بل و غيرهما،

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۱۲۸

إلّا أنّ

الكلام يقع فی مواضع:

الأوّل: هل الحكم المذكور يعمّ وقت الاختصاص و الاشتراك، أو يختصّ بالثانی؟

الظاهر الثانی، و ذلك لعدم الإطلاق فی شـیء منها علی وجه يشـمل الدخول فی العصـر سـهوا فی وقت اختصاص الظهر، و ذلك لأنّ فی بعضـها السؤال عن رجـل أمّ قومـا فی العصـر، و فی آخر عن رجـل دخل مع قوم و لم يصلّ هو الظهر و القوم يصـلّون العصـر، و لا يخفی عدم الإطلاق فی هذين، و فی ثالث عن رجل نسی صلاة حتّی دخل وقت صلاة أخری، و هذا أيضا مثل السابقتين.

نعم فی بعضـها السؤال عن رجل نسـی أن يصلّی الاولی حتّی صلّی العصر، و لا يخفی عدم انصرافه- خصوصا بحسب ما هو المتعارف فی تلك الأزمنة من تفريق الصـلاتين- إلی وقوع البيان المذكور فی أوّل الزوال، إلّا أن يشـتبه عليه الوقت و تخيّله وقتا للعصر و الأذان إذا ناله، و هذا فرض نادر لا يشمله الإطلاق، أو يشكّ فی شموله.

و يؤيّد عدم الإطلاق فی صحيحة زرارة الطويلة أنّه قد جعل العدول من الحاضرة إلی مثلها فی رديف العدول من الحاضرة إلی الفائتة، فكما أنّ الثانی مفروض بعد مضیّ وقت الإجزاء، فالظاهر أنّ الأوّل مفروض بعد مضیّ وقت الفضل.

و حينئذ فعلی القول بالاختصاص يكون محكوما بالبطلان إذا كان لم يدخل بعض منه فی وقت الاشتراك.

نعم لو قلنا بالاشتراك من أوّل الوقت إلی آخره كان محكوما بالصـحّة و وجوب العـدول من باب تنقيـح المناط، لا من باب الإطلاق، كما لو وقع قبل الوقت

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۱۲۹

بتخيّل الوقت و وقع بعضـها فی الوقت، و كمـا فيمـا إذا صـلّی الظهر فاسـدا فأتی بالعصـر، فتبيّن له فی أثنائه فساد الظهر، فإنّ هـذا كلّه خارج عن المفاد اللفظی و يكون حكمه من باب تنقيح المناط.

الثانی: هل هذا الحكم مختصّ بالأثناء، أو يعمّ بعد الفراغ أيضا؟

قد صـرّح بالتعميم فی صحيحة زرارة المتقدم إليها الإشارة، و كذا ظاهر رواية الحلبی بملاحظة التعبير بصيغة المضیّ فی قوله: نسی أن يصـلّی الاولی حتّی صـلّی العصـر و إن أمكن حمله علی إرادة أنّه دخل فی صـلاة العصر، لكن لا شبهة فی ظهوره، إلّا أنّ المشهور قد أعرضوا عن العمل، و هـذا موجب للوهن فی جهة الصدور و إن لم يكن نفس الصدور قابلا للخدشة و معتبرا فی أعلی درجة الاعتبار، بل كلّما ازداد السند قوّة يزداد بواسطة الإعراض وهنا، و لو لا الإعراض المذكور كان العمل بهما قويّا.

و قد يتوهّم أنّه يخصّص بهما حينئذ قاعدة لا تعاد و نحوه ممّا يدلّ علی سقوط الترتيب فی حال السهو، حيث إنّ مقتضی ذلك وقوعه

عصرا، فاعتبار الترتيب مع ذلك تخصيص فيه.

لكن فيه أنّ التخصيص إنّما يلزم لو حكم بالإعادة لأجل تدارك الترتيب الذى فات بواسطة النسيان، و أمّا إذا حكم بالصحّة و عدم الإعادة، لكن أمكن جبران الترتيب الفائت بجعل العصر الذى فعله ظهرا فى نيّته فإذا أمر الشارع بهذا فليس تخصيصا فى لا تعاد.

لكن لا يخفى أنّ استفادة الوجوب بالنسبة إلى ما بعد الفراغ محلّ إشكال، بل منع، و ذلك لانحصار دليله فى الصحيحة الطويلة، و هى بواسطة اشتمالها على العدول من الحاضرة إلى الفائتة، و هو على ما تقرّر فى محلّه ليس بواجب، محمولة على مطلق الرجحان، كما فى: اغتسل للجمعة و الجنابة، فإنّه يعلم من الخارج بالاستحباب فى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۳۰

بعض الفقرات، و هو ما أشير إليه، و بالوجوب فى بعض آخر، و هو العدول من الحاضرة إلى الحاضرة فى الأثناء.

و ذلك بواسطة رعاية الترتيب اللازم فى تمام الأجزاء و حرمة القطع، فمتى جاز العدول وجب لأجل رعاية الترتيب فى الأجزاء اللاحقة و عدم القطع.

و أمّا بعد الفراغ فيبقى على الشكّ، إذ المفروض محكوميّة دليل الترتيب لدليل سقوطه حال النسيان، و مقتضاه وقوع الصلاة عصرا صحيحا، فهذه الصحيحة تكون مجملة بالنسبة إلى هذا العصر الواقع صحيحا، فلا يفيد وجوب جعلها ظهرا.

لا يقال: هنا أيضا يمكن ضميمة ما ذكر من أنّه متى جاز العدول وجب لأجل مراعاة الترتيب.

لأنّا نقول: كلّما، فإنّ رعاية الترتيب هناك لأجل تصحيح الأجزاء اللاحقة لتحقّق الذكر فيها، و المفروض هنا استيعاب النسيان لتمام الأجزاء، و مقتضى أدلّة رفع النسيان و دليل لا تعاد وقوع الصلاة بتمامها صحيحة بعنوان العصريّة.

نعم غاية ما ثبت من الصحيحة أنّ المكلّف متمكّن من جعلها بالنيّة ظهرا، ثمّ يفعل العصر مرتّبا، و مجرّد ذلك لا يفيد الوجوب، إذ بعد ما وقع العصر صحيحا فالأمر منوط باختيار المكلّف، إن شاء جعلها ظهرا، و إن شاء لم يجعلها.

بل نقول على فرض ظهور الصحيحة فى الوجوب بعد الفراغ أيضا، غاية الأمر حصول العصيان لو ترك العدول لا الحكم بفساد العصر، و ذلك لأنّ المستفاد من قوله: انوها ظهرا أو اجعلها ظهرا أنّه قبل النيّة و الجعل عصر صحيح، ففى الأثناء المانع من جهة الإتمام موجود، و أمّا بعد الفراغ فهذا المانع أيضا مفقود.

و على كلّ حال فمقتضى الاحتياط فى صورة التذكّر بعد الفراغ أن ينوى العدول ثمّ يأتى بأربع ركعات بقصد ما فى الذمّة، نعم إن وقع بتمامه فى وقت

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۳۱

الاختصاص فالاحتياط فى العدول، ثمّ إتيان ظهر و عصر بعد ذلك.

الثالث: هل الترتيب بين الفوائت معتبر أو لا؟

ليس فى أدلّة العدول ما يفيد العدول من الفائتة إلى مثلها حتّى يستفاد ذلك منه، نعم فى صدر صحيحة زرارة الطويلة قال عليه السّلام: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ، فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة» «۱».

و يمكن الخدشة فى دلالتها، لأنّها مبنيّة على إرادة أوّلهنّ فوتا من قوله عليه السّلام:

فابدأ بأوّلهن، حتّى يكون الكلام مسوقا لإفادة حكمين، أحدهما الترتيب، و الآخر حكم الأذان و الإقامة، لكن من الممكن إرادة أوّلهن شروعا، و كان الكلام توطئة لما بعده و متصدّيا لحكم واحد و هو كيفيّة الأذان و الإقامة للصلوات المقضيّة إذا أراد إتيانها فى مجلس واحد.

الرابع: لا یخفی أنّ العدول فی الأثناء أمر علی خلاف القاعدة،

و إلّا فمقتضاه الحکم بالبطلان، لعدم اغتفار التقدّم بالنسبة إلی ما بعد التذکّر، لکونه عمدیّا، فالحکم بصحّتها ظهرا بعد نیّة ما تقدّم للظهر علی خلاف القاعدة یقتصر فیه علی القدر المتیقّن، و هو ما إذا وقع تمام الصلاة فی الوقت، و أمّا الواقعة بعضها فیه المحکومة بالإجزاء بمقتضی روایة إسماعیل بن ریاح المتقدّمة، فإجراء هذا الحکم فیه محتاج إلی أحد أمرین: إمّا القول بأنّ المستفاد من تلک الروایة توسیع الوقت حقیقة، و إمّا القول بأنّه و إن لم یستفد منها التوسعة الحقیقیّة، لکن یستفاد منها تنزیل ما وقع فی هذا الوقت منزلة الصلاة الحقیقیّة فی جمیع الخواصّ و الآثار، و الأوّل

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶۳ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۳۲

مقطوع العدم، و الثانی غیر معلوم، إذ المعلوم إنّما هو التنزیل بالنسبة إلی الإجزاء عن نفس صاحبة الوقت، و أمّا بالنسبة إلی جمیع الآثار حتّی العدول منها إلی سابقتها فمحلّ التأمّل.

الخامس: قد سمعت أنّ العدول علی خلاف القاعدة لا بدّ فیه من التماس الدلیل.

فنقول: الذی قام علیه الدلیل إنّما هو العدول من اللاحقة إلی السابقة الحاضرتین، و من المغرب إلی العصر لذلک الیوم، و من الغداة إلی العشاء لتلک اللیلة، و أمّا من المغرب إلی الظهر أو إلی الغداة أو إلی العصر لغیر ذلک الیوم، أو من الغداة إلی المغرب أو العصر أو الظهر أو الغداة أو العشاء للّیالی المتقدّمة فلیس العدول فی شیء من هذه مفادا للدلیل، و تنقیح المناط غیر حاصل لنا، فالتعدّی إلی هذه المسائل لا وجه له.

نعم إن استفید أنّ المناط مجرّد تذکّر صلاة سابقة علی ما بیده و لو کانت غیر متّصلة کان التعدّی حسنا، لکن من أین لنا علم ذلک؟ فلعلّ الشارع راعی فی المتّصل ما لم یراعه فی المنفصلین.

و علی هذا فلو شرع فی المغرب فتذکّر أنّه نسی الظهرین معا فهذا خارج عن مورد النصّ، فإنّه فی صورة نسیان العصر فقط، فالعدول إلی العصر غیر مشمول للروایة من هذه الجهة.

مضافا إلی عدم حفظ الترتیب بین الظهرین فی هذا الفرض لو عدل إلی العصر، فکیف یعدل إلیه ثمّ یعدل منه إلی الظهر، فإنّ العدول من العصر إلی الظهر إنّما مورده ما إذا کان مشتغلا بعصر صحیح، و لم یصحّ العصر بالعدول إلیه بالفرض حتّی یعدل منه إلی الظهر.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۳۳

و أمّا العدول فی هذا الفرض إلی الظهر ابتداء و بلا واسطة العدول إلی العصر فهو مبنیّ علی تنقیح المناط من الروایة فی العدول من المغرب إلی مطلق السابقة و لو المنفصلة، و قد عرفت الخدشة فیه، هذا مع تذکّره لنسیان الظهرین.

و أمّا لو تذکّر أوّلا لنسیان العصر دون الظهر، فعدل إلیه بتخیّل کونه مورد الروایة ثمّ تذکّر أنّه لم یصلّ الظهر أیضا فعدل من العصر المعدول إلیه إلی الظهر فصحّة هذا مبتنیة علی تنقیح المناط فی مسألتین:

إحداهما: فی العدول من المغرب إلی العصر، مع أنّ مورد الروایة صورة انحصار المنسیّ بالعصر، فیقال: إنّ المناط عدم لزوم الترتیب، و هو حاصل فی هذا الفرض، إذ العصر غیر مرتّب مع النسیان علی الظهر.

و الثانیة: فی العدول من العصر المعدول إلیه إلی الظهر مع أنّ مورد الروایة هو العصر الابتدائی بأن یقال: إنّ المناط هو العصر الصحیح، و لکن فی کلا المناطین کلام، فیبقی المغرب فی کلتا المسألتین صحیحة بحالها کما هو مقتضی القاعدة.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ العدول من اللاحقة إلى سابقة السابقة سواء كان ابتداء أم بالواسطة و هو المسمّى فى لسان البعض بالترامى فى العدول سواء كان مع التذكّر ابتداء أم فى الأثناء محلّ إشكال، و المتيقّن هو العدول من الحاضرة إلى سابقتها المتّصلة الحاضرة، و من المغرب إلى عصر ذلك اليوم، و من الغداة إلى عشاء تلك الليلة.

و لو اشتغل بالمغرب فتذكّر أنّه نسى العصر فعدل إليه، ثمّ تبيّن أنّه صلّى العصر و لم يصلّ الظهر و بنينا فى المسألة السابقة على العدول من اللاحقة إلى مطلق السابقة فهل يجب العدول حينئذ إلى الظهر أو لا؟

و محلّ الكلام تارة يفرض فيما إذا لم يصدر منه بعد العدول إلى العصر التخيّلى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۳۴

فعل أو قول من الأفعال و الأقوال الصلاتيّة، و اخرى يفرض فيما إذا صدر منه ذلك.

فإن كان الأوّل فلا كلام فى أنّ نيّة جعل المغرب عصرا صارت لغوا، بمعنى أنّها لم تؤثّر فى انجعاله عصرا و هو واضح، و لا فى بطلانه مغربا، و ذلك لأنّ غاية الأمر أنّه نوى عدم المغربيّة فى أثناء المغرب، و قد بان فى محلّه أنّ نيّة القطع غير مضرّ بالصلاة، بخلاف الصوم، فإنّه هناك مجزّى على الزمان، فإذا خلى آن من النيّة أفسده، بخلاف الصلاة.

و حينئذ فالمغرب على ما كان لم يتغيّر بواسطة هذه النيّة عمّا هو عليه، فإذا صحّت و الفرض البناء على العدول إلى مطلق السابقة فيعدل فى الفرض إلى الظهر، كما أنّه إن بنينا على العدم يتمّه مغربا.

و إن كان الثانى فإن كان المأتىّ به من غير الأركان فحال النيّة ما تقدّم، و أمّا ما أتى به بعنوان العصريّة فيعيده بعنوان الظهريّة بناء على العدول إلى مطلق السابقة، و بعنوان المغربيّة بناء على العدم، لأنّه غير مبطل للصلاة، لأنّه إمّا ليس بزيادة، لأنّ الزيادة ما أتى به بقصد الجزئيّة لهذه الصلاة، فلو ركع بنيّة قتل العقرب لا تبطل صلاته، و إمّا أنّه زيادة سهويّة، و على كلّ حال لا يضرّ بالصلاة.

و إن كان من الأركان بنى على ما أشير إليه من أنّه هل يصدق الزيادة على نفس إتيان صورة الركوع مثلا و لو لا بقصد كونه جزءا لهذه الصلاة، أو لا بدّ فى صدق الزيادة على القصد المزبور، فإن قلنا بالأوّل بطلت الصلاة للزيادة الركنيّة، و إن قلنا بالثانى فلا.

و أمّا العدول إلى الظهر أو العود إلى نيّة المغرب فهو مبنىّ على ما سبق، و قد عرفت أنّ الحقّ عدم العدول و العود إلى نيّة المغرب على حسب القاعدة الأوّليّة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۳۵

البحث الثانى فى القبلة و فيها فصول:

اشارة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۳۷

[الفصل] الأوّل

اعلم أنّ الكلام فى المقام يحتاج إلى تقديم مقدّمتين:

الاولى: أنّ الجسم متى ازداد بعدا ازداد محاذاة،

و يعلم ذلك بالحسّ، فإنّك إذا واجهت شخصا من شخصين متلاصقين بحيث اتّصل الخطّ من موقفك بذلك الشخص فلا شبهة فى

أنّک إذا بعدت منه فی خطّک المستقیم من دون انحراف تجد نفسک فی حدّ من البعد مواجها لکلا الشخصین، و إذا بعدت أزید من ذلک رأیت نفسک مواجها لثلاثهٔ، و إذا زدت علی البعد واجهت أربعهٔ، و هکذا کلّما زدت علی البعد ازددت علی المحاذاهٔ، و أنت فی کلّ ذلک تسیر علی خطّ مستقیم واصل بذلک الشخص الواحد.

الثانیهٔ: إذا أمر المولی عبده بمواجههٔ زید مثلا

فلا شبههٔ فی صدق الامتثال إذا واجهه بالنحو الذی ذکرنا و لو علم بعدم اتّصال الخطّ من موقفه إلی زید، و هل ذلک من جههٔ التوسعهٔ فی مفهوم المقابلهٔ و المواجههٔ عند العرف بحیث یکون صدقه علی هذا الفرد بلا عنایهٔ تجوّز و رعایهٔ علاقهٔ، أو أنّه لأجل خطئهم فی مقام التطبیق مع الضیق فی المفهوم؟ الظاهر الأوّل.

و علی کلّ تقدیر الصدق عندهم حقیقی لا مسامحی تجوّزی حتّی لا یحکم

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۳۸

بتحقّق الامتثال بسببه، و فی مراجعهٔ العرف کفایهٔ فی صدق ما ادّعیناه.

[فی معنی الأخبار الدالّهٔ علی أنّ الکعبهٔ قبلتنا]

اشارهٔ

إذا عرفت ذلک فنقول: لو کنّا و الآیهٔ و الأخبار الدالّهٔ علی أنّ الکعبهٔ قبلتنا لحملناها علی هذا المعنی الذی ذکرنا، فإنّه متفاهم اللفظ عرفا، و هو الحال فی عامّهٔ الخطابات، لکنّ المشهور بین الفقهاء رضوان اللّه علیهم أنّ الکعبهٔ قبلهٔ للمتمکّن منها، و جهتها لغیر المتمکّن، و هذا یحتمل وجهین:

الأوّل: أنّ العین قبلهٔ للمتمکّن

بمعنی اتّصال الخطّ و الجههٔ بالمعنی الذی ذکرنا لغیره، و قد عرفت أنّ مقتضی ما ذکرنا عدم الفرق بین المتمکّن و غیره فی أنّ المعتبر صدق عنوان المقابلهٔ و المواجههٔ و لو لم یتّصل الخطّ، بحیث لو علم بعدم الاتّصال و تمکّن من تحصیله لا یجب علیه تحصیله لحصول الامتثال و الإتیان بالمصداق الحقیقی العرفی للمأمور به بدونه، و لیس فی مقام الامتثال متعهّدا بما سواه.

الثانی: أنّ الکعبهٔ قبلهٔ بالمعنی الذی ذکرنا للمتمکّن،

و الجههٔ العرفیهٔ لغیره، و لا یخفی أوسعیّهٔ الجههٔ العرفیّهٔ ممّا ذکرنا، ألا تری أنّهم یتوجّهون فی زیارتهم إلی جههٔ بلدهٔ کربلاء المشرّفهٔ و مع ذلک یکونون مختلفین فی التوجّه بما یضرّ بصدق المقابلهٔ بالمعنی الذی ذکرنا.

و ربما یؤیّد هذا الوجه ما ورد فی بعض الأخبار بعد السؤال عن حدّ القبلهٔ من قوله علیه السّلام: «ما بین المشرق و المغرب کلّه قبلهٔ» «۱».

و لكن فيه ما سيأتى إن شاء اللّه تعالى من عدم ظهور الخبر فى كون ما بين المشرق و المغرب قبلة على وجه الإطلاق، و لو سلّم فلا يخفى أنّ التوسعة فى الجهة العرفيّة لا يبلغ حدّ ما بين المشرق و المغرب، فلا يصلح هذا الخبر لتأييد ذلك الوجه،

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب القبلة، الحديث ۹.

مضافا إلى معارضته بأخبار تحويل الوجه نحو القبلة لو علم فى أثناء الصلاة أنّه على غير القبلة فى ما بين المشرق و المغرب.

و ربما يؤيّد أيضا بما فى بعض الأخبار الأخر من تعيين القبلة للسائل بوضع الجدى على يمينه، و فى طريق مكّة بين كتفيه، و لمحمّد بن مسلم بوضعه على قفاه.

و لا يخفى عدم انطباقه على ما ذكرنا، إذ ما ذكرنا يضرّ به أدنى انحراف كما نشاهد بالنسبة إلى الأنجم، حيث ينحرف الإنسان عنها بكثير بمحض انحراف يسير، و فى هذا الخبر لم يعيّن وضع الجدى فى أىّ من نقاط المنكب و لا فى أىّ من نقاط القفا و بين الكتفين، فيكون دالّا على التوسعة بأزيد ممّا ذكرنا، و لكنّه لا ينطبق أيضا على الجهة العرفيّة، لأوسعيّتها من هذا المقدار كما لا يخفى.

فالذى ينبغى أن يقال: إنّا لو كنّا و مقتضى الأدلّة الأوّلية الجاعلة للكعبة قبلة لحكمنا بما مرّ من المسامتة، بمعنى رؤية الإنسان مسامتا للكعبة المشرّفة لو كانت مرئيّة، كمسامتتنا للكواكب، و مقتضى هذا أنّه لو تمكّن المكلّف من تحصيل العلم به فهو المتعيّن فى مرحلة الامتثال، و إلّا يتنزّل إلى ما دونه من الاحتياط بتكرار الصلاة بعدد النقاط المحتملة إن لم يكن متعذّرا أو متعسّرا، و إلّا يتنزّل إلى الاحتياط الجزئى، و مع عدم إمكانه أو حرجيّته إلى الصلاة الواحدة فى إحدى النقاط المحتملة، لكن مع رعاية عدم لزوم المخالفة القطعيّة بأن يواظب بإتيان سائر صلواته لهذه النقطة التى صلّى صلاته الاولى نحوها، ضرورة أنّه لو صلّى الظهر مثلا إلى نقطة من تلك النقاط المحتملة و العصر إلى نقطة أخرى منها يحصل له العلم بمخالفته القبلة الواقعيّة فى إحدى الصلاتين، هذا مقتضى القاعدة الأوّلية فى مرحلة الامتثال بالنسبة إلى كلّ موضوع رتّب عليه الحكم.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ طريقة العرف فى أوامرهم العرفيّة استقرّت على

الاكتفاء بأوسع من ذلك فى حقّ العاجز عن تحصيل تلك الجهة الواقعيّة، بمعنى أنّهم يوسّعون فى مفهوم الاستقبال بالنسبة إلى العاجز بعد حكمهم بما ذكرنا بالنسبة إلى المتمكّن، فالعاجز يكون استقباله عبارة عن وقوفه فى نقطة يحتمل كونها أقصر الخطوط المتوازية مع الخطّ الواصل إلى الكعبة المشرّفة، فهذا عندهم امتثال قطعى لهذا العاجز لا أنّه امتثال احتمالى.

و لكن لا يخفى أنّه ليس مجرّد الاحتمال كافيا و لو وسعت دائرته تمام الجهات الأربع، بل له حدّ مضبوط عندهم ربما يكون مقدار شبر أو أنقص بيسير، و أمّا المتمكّن فحاله على خلاف هذا، فيطلبون منه تحصيل ذلك المعنى المتقدّم، فراجع العرف فى أمرهم باستقبال كربلاء المشرّفة و استقبال كوكب الجدى فمصداقهما عندهم مختلف بالطريق الذى ذكرنا، هذا مقتضى القاعدة و لو لم يكن لنا خبر الإرجاع إلى الجدى.

و أمّا مع ملاحظته فيمكن استفادة الأوسع من هذا الذى ذكر بالنسبة إلى العاجز عن تحصيل النقطة الحقيقيّة المحاذية لأقصر الخطوط، و ذلك لخبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام «قال: سألته عن القبلة فقال عليه السّلام: ضع الجدى فى قفاك و صلّه» «۱».

و فى مرسل الصدوق قال: «قال رجل للصادق عليه السّلام: إنّى أكون فى السفر و لا أهتدى إلى القبلة بالليل؟ فقال عليه السّلام: أ تعرف الكوكب الذى يقال له: جدى؟

قلت: نعم، قال عليه السّلام: اجعله على يمينك، و إذا كنت فى طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك» «۲».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب القبلة، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب القبلة، الحدیث ۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۴۱

فإنّه یستفاد من إطلاق الخبرین کفایة وضع الجدی فی القفا و بین الکتفین بمسمّاه العرفی من دون أمر بالمداقّة فیه بأن یقف إنسان آخر بحذائه و یجعله فی النقطة الحقیقیّة المتوسّطة فی عنقه أو بین کتفیه، بل أوکله إلی نفس المکلّف، مع أنّ حالات الجدی أیضا مختلفة و لم یعیّن حالة مخصوصة منها.

فنعلم من هذا اغتفار هذا المقدار من الاختلاف الناشئ من هذه الجهات و لو أورث العلم بالخروج عن الخطّ المحتمل الانطباق علی أقصر الخطوط الذی قلنا إنّه قبلة عرفیّة لغیر المتمکّن، و ذلک لإطلاق الروایة من هذه الحیثیّة.

و لکن لا یخفی أنّه یتوقّف استفادة هذا علی تنزیل الخبر علی بلد السائل أعنی: الکوفة، و ذلک لأنّ من المعلوم أنّ قبلة الکوفة و ما والاها علی ما ذکره العلماء قدّس أسرارهم یعرف بجعل الجدی خلف المنکب الأیمن بواسطة مقدار طول هذه البلدة و عرضها مع مکّة المشرّفة.

فعلی هذا الخبر یجوز التعدّی عن هذا المقدار بجعل الجدی علی القفا، مع أنّ توسعة وضع الجدی فی القفا بملاحظة اختلاف ضخامة الأعناق ربما یصل إلی مقدار شبر، فیجوز لنا التعدّی عن النقاط المحتملة إلی کلّ من طرفیها بمقدار شبر فی سائر البلاد أیضا، مع أنّه یحصل لنا العلم بالخروج عن المحاذاة الحقیقیّة حینئذ.

لا یقال: فهذا ینافی مع ما اعترفت من اختصاص التوسعة المستفادة من الخبر لغیر المتمکّن، لعدم الإطلاق له بالنسبة إلی المتمکّن.

لأنّا نقول: الذی نعترف به عدم إطلاقه بالنسبة إلی المتمکّن من العلم التفصیلی بالمحاذاة الحقیقیّة، و أمّا المتمکّن بنحو العلم الإجمالی بحیث یعلم کون الانحراف عن أطراف علمه انحرافا عن القبلة، و لکن لا یتمیّز جهة الکعبة المشرّفة مفصّلا فهو داخل تحت الإطلاق.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۴۲

و الحاصل هذا المعنی المستفاد من الخبر لا معارض له فی شیء من الأخبار و لا من غیرها، إذ أوّلا لیس اللسان لسان الأماریّة حتّی یقال: لا یعقل جعل مثل هذا أمارة، بل لسان الإلحاق و التنزیل.

و أمّا الأدلّة الدالّة علی أنّ الکعبة قبلتنا فنحن نقول: هی قبلتنا، و لکن هذا الخبر یعلّمنا کیفیّة استقبالها، ألا تری أنّه لو کان الأخبار الحاکیة لأنّ ما بین المشرق و المغرب قبلة کلّه بلا معارض ممّا دلّ علی لزوم تحویل الوجه إلی القبلة لمن التفت فی أثناء صلاته أنّه منحرف عن القبلة فی ما بین المشرق و المغرب، لکان القول بمفادها متعیّنا.

و حینئذ کانت القبلة الواقعیّة بالنسبة إلی العاجز هو ذلک المقدار، فهکذا الکلام بالنسبة إلی الخبرین المذکورین، فلا بدّ من الأخذ بمفادهما من التوسعة المذکورة، لسلامتهما عن المعارض.

لا یقال: إذا بنیت علی خبر الجدی فلم لا تعمل بإطلاقه، فإنّ خصوص المورد لا یخصّص الوارد، و إلّا فکلّ سائل عن کلّ مسألة لا محالة یکون جاهلا، فیلزم علی قولک اختصاص الجواب بالجاهلین.

لأنّا نقول: فرق بین السؤال فی الأحکام و فی الموضوعات، ففی الاولی لا یوجب جهل السائل تخصیص الجواب ما لم یکن فی الکلام تقیید، و أمّا فی الثانیة فلا یمکن التعدّی عن الجاهل، إذ المفروض أنّه کان عالما فی مسألتنا بأنّ القبلة هو الکعبة و أنّ استقبالها بحسب المفهوم ما ذا، و إنّما تمحّض شکّه فی أنّه فی أیّ نقطة تکون الکعبة حتّی یستقبلها، و هذا سؤال موضوعی، فإن أمکن تعیین النقطة الحقیقیّة و الاستقبال الحقیقی له کان هو المتعیّن، لکن لمّا لم یمکن ذلک قال علیه السّلام:

ضع الجدی فی قفاک و صلّه، فکیف یمکن علی هذا التعدّی إلی الرصدی الذی یمکنه

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۴۳

العلم بالجهة الحقيقيّة؟

و الحاصل أنّه ليس مشتبها فى القبلة بمفهومها العامّ حتّى يكون الجواب عامّا و لا فى الاستقبال بمفهومه العامّ حتّى يكون كذلك، بل سؤاله ممحّض فى الموضوع بعد تينك المقدّمتين، و لا محالة يكون الجواب مقصورا حينئذ على غير العالم بالموضوع، و إلّا فالعالم بالموضوع لا عذر له فى مخالفة استقبال الكعبة المشرّفة.

و هذا بخلاف الحال فى إطلاقه بالنسبة إلى العالم تفصيلا بالانحراف مع الجهل تفصيلا بنقطة الاستقبال الحقيقى، فإنّه غير قابل للإنكار، فإنّه عليه السّلام عيّن هذا الدستور للجاهل المذكور، فله الأخذ بإطلاق الكلام حيثما ساقه، و قد عرفت أنّ الكلام مفيد بإطلاقه جواز الانحراف و لو كان معلوما تفصيليّا مع الجهل التفصيلى بنقطة الاستقبال.

هذا و لكنّ الإنصاف يقتضى خلاف ما قوّيناه من استفادة جواز الانحراف عن النقاط المحتملة كونها أقصر الخطوط من الخبر المزبور، لأنّك عرفت أنّها مبنيّة على حمل الخبر على بلد محمّد بن مسلم و هو كوفى، بعد العلم بمعرفته انحراف قبلة بلده عن نقطة الجنوب، و العلم بتساوى الناس و البلدان فى الحكم، لكن للمنع عن المبنى المذكور مجال واسع، إذ لا شاهد عليه، إذ السائل إنّما سأل عن القبلة حين كونه مسافرا، فلعلّه كان سؤاله راجعا إلى سفر مخصوص و كان الجواب راجعا إلى تعيين قبلة مكان مسافرته، لا أنّه سأل عن قبلة بلده.

و حينئذ فغاية ما يستفاد من الخبر التوسعة فى القبلة بمقدار الشبر، لأنّه لازم تعيينها بوضع الجدى على القفا كما يعلم بيانه من السابق، و هو مطابق لمقدار التوسعة فى الجهة العرفيّة، فلا يستفاد الانحراف عن الجهة العرفيّة بناء على هذا، فتدبّر.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۴۴

هذا حاصل الكلام فى المقام، و أمّا تعيين نقاط البلدان فخارج عن شأن الفقيه، كما أنّ التكلّم فى مرادات الفقهاء رضوان اللّه عليهم من كلماتهم فى هذا المقام شاغل عن الأهمّ، و لا بأس بالتكلّم فى مقامين:

أحدهما: ما ورد به الأخبار و على طبقه الأقوال من الفقهاء الأبرار من أنّ قبلة المسجد الكعبة المشرّفة، و قبلة الحرم المسجد الحرام، و قبلة خارج الحرم الحرم «۱».

فنقول: بعد القطع بعدم إرادة ظاهر هذا المضمون من جواز استقبال الواقف خارج المسجد ممّا يلى جدرانه بحذاء بعض المسجد و لو كان خارجا عن محاذاة الكعبة المشرّفة بكثير، و كذا الخارج عن الحرم ممّا يلى جزءه الآخر، يمكن حملها على إفادة ما ذكرناه، و تقريبه إلى أذهان الناس من اتّساع الجهة الحقيقيّة كلّما ازداد البعد، فربما يصير جهة الكعبة مع المسجد واحدة، و ربما يكون جهتها مع الحرم كذلك، و ذلك بالنسبة إلى خارج المسجد، و إلّا فداخل المسجد ليس له إلّا جهة ضيّقة.

و ثانيهما: ما ورد به أيضا خبران و قال به بعض العلماء قدّس سرّهم من استحباب التياسر للعراقيين، و الأصل فيه خبر المفضّل بن عمر «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التحريف لأصحابنا ذات اليسار عن القبلة و عن السبب فيه؟ فقال عليه السّلام: إنّ الحجر الأسود لمّا انزل به من الجنّة و وضع فى موضعه جعل أنصاب الحرم من حيث يلحقه النور نور الحجر، فهى عن يمين الكعبة أربعة أميال و عن يساره ثمانية أميال كلّه اثنا عشر ميلا، فإذا انحرف الإنسان ذات اليمين خرج عن حدّ القبلة، لقلّة

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳ من أبواب القبلة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۴۵

أنصاب الحرم، و إذا انحرف ذات اليسار لم يكن خارجا عن حدّ القبلة» «۱».

و قريب منه مرفوع علىّ بن محمّد، و الكلام هنا فى أمرين:

الأوّل: فى جواب ما أورده سلطان المحقّقين الخواجة نصير الدين الطوسى لمّا حضر مجلس درس المحقّق الأوّل أعلى اللّه مقامهما و

بیان دفعه.

و الثانی: فی ما یستفاد من الخبرین.

أمّا الأوّل: فحاصل إیراده قدّس سرّه أنّ التیاسر أمر إضافی یحتاج إلی مضاف إلیه، فالجهة التی یضاف إلیها التیاسر و یکون التیاسر عنها إلی غیرها لا یخلو إمّا أن تکون هی القبلة، فالتیاسر عنها حرام، و إمّا أن یکون غیرها أعنی: المتیاسر إلیها، فالتیاسر واجب، فما معنی الحکم باستحبابه.

و أجاب عنه المحقّق علی ما فی روض الجنان بأنّ الانحراف عن القبلة للتوسّط فیها لاتّساعها من جانب الیسار، لأنّ أنصاب القبلة إلی یسار الکعبة أکثر، ثمّ صنّف رسالة فی تحقیق الجواب و بعثها إلیه فاستحسنها العلّامة الطوسی رحمه اللّه حین وقف علیها، و نقلها بتمامها فی المهذّب البارع فی شرح المختصر النافع.

و أنت خبیر بطریق دفعه بعد ما مرّ من البیانات السابقة، فإنّ الجهة العرفیّة- التی هی قبلة البعید- فیها اتّساع و اشتمال علی نقاط کلّها محتملة الانطباق علی نقطة الاستقبال الحقیقی، فمن الممکن أن یکون الشارع تعبّدنا بأنّ التمایل عن وسط هذه النقاط إلی جانب یسارها مستحبّ و إن کانت العلّة التی وردت فی الخبر تناسب القول بکون القبلة للبعید هی الحرم لا الکعبة، و لکن یمکن تصحیحها علی القول الآخر أیضا بأن نقول: من الممکن کون صیرورة الأنصاب فی جانب الیسار أکثر،

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب القبلة، الحدیث ۱.

علّة تعبّدیة لهذا الحکم و إن لم نفهم مناسبته.

و أمّا ما یستفاد من الخبرین فلا یبعد أن یقال: إنّه لا یفهم منه و لو بملاحظة التعلیل أزید من استحباب التیاسر عند إرادة الانحراف لا مطلقا حتّی بالنسبة إلی الاعتدال، فإنّه لا ینافی مع العلّة المذکورة أعنی: کثرة الأنصاب فی جانب الیسار و قلّتها فی الیمین، کما لا یخفی.

فالمناسب هو استحباب التیاسر عند إرادة الانحراف بالنسبة إلی التیامن، ثمّ من المعلوم اختصاص الحکم بالعراق.

نعم ربما یمکن التعدّی إلی ما یقابلها من البلاد الواقعة بحذائها فی جنوب الکعبة المشرّفة فیقال باستحباب التیامن لهم.

الفصل الثانی فی أحکام المستقبل

اشارة

قد عرفت أنّ قبلة المتمکّن هو نقطة الاستقبال الحقیقی، و غیر المتمکّن هو الجهة بمعنی قوس صغیر بمقدار أربع أصابع تقریبا کان کلّ من طرفیه مقطوع الانحراف، و کلّ من نقاط وسطها محتمل الاستقبال بذلک المعنی، فالوقوف بحذاء کلّ من نقاط الوسط استقبال فی حقّ النائی الغیر المتمکّن حقیقة، لا من باب الموافقة الاحتمالیّة، بل قد عرفت زیادة الترخیص من خبری الجدی.

و الکلام الآن فی أنّه لو تعیّن عنده نقطة الاستقبال الحقیقی أو الجهة المذکورة علما أو بما هو کالعلم فلا کلام، و کذا کان کلّ من نقاط الجهة متساویة الاحتمال، و أمّا إذا تعذّر تحصیل العلم و أمکن الظنّ فهل یجب تحصیله و اتّباعه أو لا؟

و الکلام تارة مفروض فی ما إذا أمکن تحصیله بالنسبة إلی نقطة من نقاط الجهة، و اخری فیما إذا تردّدت الجهة المذکورة بین مواضع متباینة و أمکن تعیین الواقعیّة منها ظنّا.

أمّا الكلام فى الصورة الأولى فمحصّله أنّه يمكن القول بوجوب تحصيله و اتّباعه من دون حاجة إلى دليل اعتبار، بل بنفس القاعدة الأوّليّة، و ذلك لأنّه

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۴۸

يحصل الشكّ لنا فى أنّه هل يحصل امتثال: صلّ إلى القبلة بالصلاة نحو النقطة الموهومة أو لا، بعد القطع بحصوله بالصلاة نحو النقطة المظنونة، و إذا دار الأمر بين الامتثال المشكوك و المقطوع فالعقل يعيّن الثانى.

فى حجّية مطلق الظنّ عند تعذّر العلم الإجمالى

نعم لو قطع المكلّف بصدق الاستقبال العرفى مع هذا الظنّ أيضا كان مستريحا عن حكم العقل المذكور، و لكن أنّى لنا بهذا القطع، فالمتيقّن من الصدق المذكور صورة عدم وجوده كالعلم.

و الحاصل أنّه مع الشكّ فى الصدق المذكور لا محيص عن الاشتغال، و على هذا يحصل الشكّ فى إطلاق خبر الجدى أيضا.

و أمّا الصورة الثانية أعنى: اشتباه الجهة بين موضعين متباينين أو ثلاثة أو أربعة متقاطعة بزوايا قوائم مثلا و كان المظنون إحداها، فتارة نتكلّم على حسب القاعدة، و اخرى على حسب ما تقتضيه أدلّة الباب.

أمّا مقتضى القاعدة فهذا الظنّ ظنّ قائم بأحد أطراف العلم الإجمالى مع عدم الدليل على حجّيته، فلا محيص عن الاحتياط بتكرار الصلاة إلى كلّ من الجهات المحتملة، و هذا واضح.

و أمّا مقتضى أدلّة الباب فربما يقال بإطلاق قوله عليه السّلام: ما بين المشرق و المغرب قبلة، بالنسبة إلى هذا الفرض، فإنّه رواية صحيحة قد عمل بها العلماء رضوان اللّه عليهم، غاية الأمر قد وفّقوا بينها و بين روايات التحويل بحملها على الناسى.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۴۹

فنقول: هذا تقييد منفصل، فالمتيقّن تقييده بالنسبة إلى العالم بالجهة العرفيّة تفصيلا، و أمّا من تردّدت عنده بين نقطتين متمايزتين ممّا بين المشرق و المغرب فالإطلاق لم يعلم تقييده بالنسبة إليه، فأىّ مانع من القول بكفاية الصلاة له إلى أيّة من نقاط هذا الحدّ.

و لكن فيه عدم الإطلاق، و ذلك لوروده عقيب قوله عليه السّلام: لا صلاة إلّا إلى القبلة، فمن المحتمل أنّه كان فى البين قرينة متّصلة و خفيت علينا، أو أنّه كان فى مقام جعل ما بين المشرق و المغرب هو القبلة المطلقة التى لا يصحّ الصلاة بدونها فى حال من الحالات، فليس لها إطلاق.

و بعبارة أخرى: الرواية بصدد عدم الإعادة لمن انحرف بهذا القدر نسيانا، و الإعادة لمن انحرف بالزيادة عليه بأىّ نحو كان، و لا يدلّ على جواز هذا القدر ابتداء و من أوّل الشروع فى الصلاة متعمّدا.

و قد يقال بحجّية الظنّ المطلق فى هذا الفرض تمسّكا بموثّقة سماعة المتقدّمة فى باب المواقيت المشتملة على قوله عليه السّلام: اجتهد رأيك و تعمّد القبلة جهدك.

و لكنّك عرفت ما يوهن حملها على ما يشمل اشتباه القبلة، و يقرب اختصاصها باشتباه الوقت، فراجع.

و الأولى الاقتصار فى المقام على التمسّك بصحيحة زرارة: «يجزى التحرّى أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «۱».

و دلالتها كالصريحة فى جواز الاجتزاء بالتحرّى و الاجتهاد فى القبلة عند عدم التمكّن من العلم، و النسبة بينها و بين ما دلّ على الصلاة لأربع وجوه

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب القبلة، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۵۰

و إن كانت بالعموم من وجه، لكنّ الأمر دائر بين تقييد هذه بالفرد النادر و هو صورة عدم التمكّن إلّا من صلاة واحدة، مضافا إلى استبعاد سعة الوقت للتحرّى، دون الأربع صلوات، و بين تقييد تلك بصورة تعذّر التحرّى، و هذا أولى، كما لا يخفى.

و أمّا معارضتها بمرسلة خراش عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «قلت: جعلت فداك، إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا السماء أو أظلمت فلم نعرف السماء، كنّا و أنتم سواء فى الاجتهاد؟ فقال عليه السّلام: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه» «۱». حيث يستظهر منها عدم الاجتهاد فى القبلة و تعيّن الاحتياط.

فمدفوعة بعدم ارتباط المرسلة بهذا المقام، أعنى: الاجتهاد فى الموضوع، فإنّ المستفاد من قول المخالفين فى مقام الاعتراض على الشيعة الطاعنين عليهم بالقياس و إعمال الرأى فى أحكام اللّه أنّ مرادهم الاجتهاد فى الحكم الشرعى فى هذا الفرض.

فمقصودهم أنّا و أنتم سواء فى الحاجة إلى إعمال الرأى و النظر فى فهم حكم اللّه فى هذه الحالة، فأجابه الإمام عليه السّلام بأنّا فى هذه الحالة أيضا لا نقيس و لا نجتهد، بل نعمل بمقتضى العلم الإجمالى و نحتاط بالصلاة لأربع وجوه، و إلّا فلو كان الغرض الاجتهاد فى تشخيص الموضوع فأوّلا لم يكن وجه لاستشكال المخالفين، لعدم المشابهة بينه و بين الاجتهاد فى الأحكام.

و ثانيا لم يكن وجه لتسليم الإمام عليه السّلام أنّه لو لا الاحتياط كان الإشكال

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب القبلة، الحديث ۵.

واردا، بل كان حقّ الجواب عدم المناسبة بين الاجتهادين.

و يؤيّد ذلك أنّه فرض إطباق السماء و ظلمتها، و مع هذا يبعد وجود أمارة يستكشف بها القبلة، و يتعيّن كون المراد هو الاجتهاد و الاستحسان الظنّى فى الحكم.

ثمّ بعد ما عرفت من حجّية الظنّ الاجتهادى لو قامت البيّنة على خلافه يمكن أن يقال بتقديم البيّنة بملاحظة قوله عليه السّلام: إذا لم يعلم أين وجه القبلة، فإنّ الظاهر من العلم هو بوجه الطريقيّة، فيقوم مقامه سائر الطرق، فيكون الظنّ الاجتهادىّ طريقا حيث لا طريق.

و الظاهر أنّ خبر العدل بل غيره إن أوجب الظنّ يعتمد عليه، و هو من باب العمل بالظنّ لا بالخبر، و هو واضح، كما أنّ الظاهر جواز اختيار طريقة الاحتياط و ترك الاجتهاد بعد ما تقرّر فى محلّه من عدم اعتبار نيّة الوجه فى العبادة، و جواز الاحتياط و إن استلزم التكرار، لكن حينئذ لا بدّ له من الإتيان بعدد يوجب الجزم بالصلاة فى الجهة الواقعيّة، و لا يكفى الإتيان بأربع جوانب، فإنّه غير محصّل لذلك، فإنّ من المحتمل الانحراف بمقدار ثمن الدائرة، و هو غير مغتفر فى الجهة العرفيّة، و لعلّه يكفى الإتيان بعشر صلوات فى عشرة جوانب فى تحصيل القطع المزبور.

هذا كلّه مع اشتباه القبلة بين الجهات و تمكّن الاجتهاد.

فى حكم المتحيّر فى القبلة بين الجهات الأربع

و أمّا مع اشتباهها و تعذّره ففى بعض الأخبار الاكتفاء بالصلاة إلى جهة واحدة، و هى مرسلة ابن أبى عمير عن زرارة، «سألت أبا جعفر عليهما السّلام عن قبلة المتحيّر؟ قال عليه السّلام: يصلّى حيث يشاء» «۱».

و صحيح زرارة و محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليهما السّلام: «يجزى المتحيّر أبدا أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «۲».

بناء على أنّه غير الصحيح المتقدّم فى التحرّى، فإنّه احتمل بعض كونهما واحدة و أنّ كلمة «التحرّى» صحّفت بالمتحيّر، مؤيّدا بعدم نقل التهذيب و الاستبصار هذه الرواية عن الفقيه مع استقرار دأبهما على نقل ما فى الفقيه ممّا يعارض ما نقلاه من الرواية.

و ما فی الصحیح المرویّ فی الفقیه عن معاویة بن عمّار أنّه «سأل الصادق علیه السّلام عن الرجل یقوم فی الصلاة ثمّ ینظر بعد ما فرغ فیری أنّه قد انحرف عن القبلة یمینا أو شمالا، فقال علیه السّلام له: قد مضت صلاته، و ما بین المشرق و المغرب قبلة» «۳» و نزلت هذه الآیة فی المتحیّر وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ «۴».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب القبلة، الحدیث ۳.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب القبلة، الحدیث ۲.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب القبلة، الحدیث ۱.

(۴) البقرة: ۱۱۵.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۵۳

بناء علی کون التتمّة أعنی قوله: و نزلت إلخ من قول الصادق علیه السّلام، و لکن یبعّده عدم الملاءمة بین أجزاء الکلام علی هذا التقدیر، إلّا أن یکون مستأنفا و غیر مرتبط بسابقه، لکن الظاهر کونه من کلام الصدوق رحمه اللّه.

و علی کلّ حال فیعار هذه ما تقدّم فی مرسلة خراش من قوله علیه السّلام:

فلیصلّ لأربع وجوه مؤیّدا بمرسلتی الکافی و الفقیه.

قال فی الأوّل: «و روی أنّ المتحیّر یصلّی إلی أربعة جوانب» «۱».

و فی الثانی: «روی فی من لا یهتدی إلی القبلة فی مفازة أن یصلّی إلی أربعة جوانب» «۲».

لکن من المحتمل إرادتهما مرسلة خراش المتقدّمة، فالعمدة التکلّم فی وجه الجمع بینها و بین ما تقدّم.

فنقول: من المحتمل قریبا أن یکون نظر الإمام علیه السّلام فی مرسلة خراش مقصورا علی فرض فرضه السائل من فرض عدم نصّ فی الکتاب و السنّة یبیّن الحکم مع اشتباه القبلة من کلّ الجهة، ففی هذا الفرض اعترض المخالف بأنّکم معاشر الشیعة أیضا ملجئون بالرجوع إلی الاستحسان و المصالح الظنّیة، فأجاب علیه السّلام بأنّه فی هذا الفرض أیضا لا تصل النوبة إلی العمل بذلک، بل المتعیّن هو العمل بالاحتیاط و الصلاة إلی أربع جهات، فإنّه تحصیل للقبلة الواقعیّة المجعولة فی هذا الحال التی هی أوسع من الجهة العرفیّة، و یکون بمقدار ثمن الدائرة، فإنّ الصلاة إلی أربع جهات متقاطعة محصّلة قطعیّة لهذه القبلة الواقعیّة.

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب القبلة، الحدیث ۴.

(۲) المصدر، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۵۴

و علی هذا فلا منافاة فی هذه مع ما فی تلک من کون الحکم فی المتحیّر هو الصلاة إلی جهة واحدة.

و کیف کان، فعلی تقدیر البناء علی المرسلة و الحکم بتعیین الأربع فالظاهر أنّه لیس حکما بالاحتیاط لتحصیل الجهة العرفیّة التی قلنا: إنّها قبلة واقعیّة للبعید، و إلّا لزم المخالفة القطعیّة فی صلاتین ادّیتا إلی جهات متخالفة، مع أنّه لیس هذا المقدار محصّلا لها کما مرّ، بل الظاهر أنّه توسیع للقبلة بالنسبة إلی هذا الشخص بمقدار ثمن الدائرة، فیکون الأربع احتیاطا فی تحصیل هذا الموضوع.

و ینبغی التنبیه علی فروع:

الأوّل: الظاهر المتبادر إلی الذهن من الوجوه الأربع هو الجهات المتقاطعة بخطّین منقسمین إلی أربع زوایا قوائم، فإنّ غیره غیر محصّل للاحتیاط المطلوب.

الثانی: إذا صلّی صلاة إلی وجوه أربعة، فهل له تبدیل تلک الوجوه بما یخالفها لصلاة أخری؟ الظاهر ذلک، لإطلاق الروایة، فلا یجب

علیه الالتزام فی الصلاة المتأخّرة بما اختاره فی الصلاة الاولی، بل له التغییر فی کلّ صلاة مع رعایة ما ذکرنا من تقاطع الخطّین بأربع زوایا قوائم.

الثالث: هل له أن یأتی بالظهر فی طرف واحد، و بالعصر بعده إمّا فی هذا الطرف، أو فی ما یخالفه، ثمّ یأتی بظهر و عصر آخرین علی خلاف الطرف الأوّل، و هکذا إلی أن یتمّ أربع صلوات للظهر و أربع للعصر، أو أنّه یجب علیه أن لا یشتغل

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۵۵

بالعصر حتّی یأتی بأربع الظهر کملا؟

الظاهر التفصیل بین اتّحاد الجهة التی یأتی إلیها الظهر و العصر، و بین اختلافها، فمع الاتّحاد لا مانع، لأنّه بعد الفراغ یقطع بإتیان ظهر و عصر مرتّبین مع وجدانهما للقبلة، و أمّا مع الاختلاف فیحتمل أن یکون الواجد للقبلة من العصر متقدّما علی الواجد لها من الظهر، فلم یحصل الترتیب حینئذ، فلا بدّ من عدم الاکتفاء بهذه الکیفیّة، لئلّا یقع فی الشکّ من جهة الترتیب.

و أمّا مع اتّحاد الجهتین فی جمیع الأدوار فالذی یتصوّر مانعا عدم إمکان الجزم بالنیّة فی العصر المرتّب، بخلاف ما لو أخّر أربع العصر عن جمیع أربع الظهر، فإنّه جازم بحیث الترتیب، و لکن قد تقرّر فی محلّه عدم لزوم الجزم فی النیّة و جواز الاحتیاط و إن استلزم تکرار العمل، و اللّه العاصم عن الزلل فی القول و العمل.

بقی الکلام فی أنّه هل لنا ظنّ مخصوص فی تعیین القبلة غیر البیّنة حتّی یکون عند تعارضه مع الأمارة الاجتهادیّة مقدّما علیها، کما قلنا فی البیّنة، أو لیس؟

الظاهر الثانی، فکلّ ما یتوهّم کونه کذلک من کیفیّة وضع الجدی علی حسب میزان درجة البلد طولا و عرضا و غیر ذلک من العلائم من قبلة بلاد المسلمین من محاریبها و قبورها، کلّ ذلک معتبرة من باب إفادة الظنّ الشخصی، فلو لم یفد الظنّ فلا اعتبار به، و ذلک لأنّه لم یقم دلیل علی اعتبار الجدی فضلا عن غیره فی بلد مخصوص، کما عرفت التکلّم فیه.

و حینئذ فإن تعارض اجتهاد الشخص مع قبلة البلد فالمتّبع ما أفاد الظنّ منهما و إن تساویا، فإن کان اختلافهما لا یخرج عن الجهة العرفیّة دخل فی من قبلته الجهة العرفیّة، لأنّه غیر متمکّن، و إن کان فاحشا بحیث یخرج عن مقدارها، فالمتعیّن

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۵۶

الاحتیاط بتکرار الصلاة إلی کلّ من الجهتین بناء علی ما أسلفنا من عدم استفادة العموم من قوله علیه السّلام: ما بین المشرق و المغرب قبلة، لأنّ المتیقّن من موارد صدوره أنّه القبلة المعتبرة فی کلّ حال بحیث لا یغمض الشارع عنها فی شیء من الحالات، نظیر الطهارة الحدثیّة، فلا یدلّ علی أنّه فی حال الاختیار یکون قبلة بحیث یجوز الدخول فی الصلاة بهذه القبلة، مع کون المکلّف قادرا علی الاحتیاط، و اللّه العالم.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۵۷

الفصل الثالث فی المستقبل له

اشارة

اعلم أنّه لا إشکال فی وجوب الاستقبال فی الصلاة الواجبة الأصلیّة حتّی صلاة الجنازة من غیر فرق بین السفر و الحضر مع التمکّن و الاختیار، و الفریضة الأصلیّة التی صارت نفلا بالعرض کالمعادة حکمها حکم أصلها کما یأتی.

کما أنّه لا إشکال فی اشتراطه فی الأجزاء المنسیّة و الرکعات الاحتیاطیّة، بل و سجدتی السهو علی ما یبیّن فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

و لا إشکال أیضا فی خروج النافلة بالأصل عن هذا الحکم أعنی: شرطیّة الاستقبال فی الجملة، حتّی لو صارت فرضا بالعرض کالنذر و

أخويه، على ما يأتى تحقيقه.

إنّما الكلام الآن فى مقامين:

الأوّل: هل الحكم فى النافلة مختصّ بحال الركوب و المشى

و إن كانا فى الحضر أو يعمّهما و حالة الاستقرار، فيجوز للإنسان صلاة النافلة إلى غير القبلة مختارا فى الحضر و السفر فى حال استقراره على الأرض.

و الثانى: هل الحكم مختصّ بغير التكبيرة

اشارة

و أمّا هى فيجب الاستقبال فيها أو يعمّها و سائر الأجزاء؟

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۵۸

قد يقال فى كلا المقامين بالتعميم نظرا إلى إطلاق ما دلّ من النقل المستفيض على أنّ قوله تعالى فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ نزل فى النافلة، فإنّه شامل لحالتى الاستقرار و غيره و التكبيرة و غيرها.

فإن قلت: إنّه لا إطلاق له بل المنساق منه أنّه نزل فى النافلة لا الفريضة، و أمّا أنّ موضعه فى النافلة ما ذا فليس بهذا الصدد حتّى يكون له إطلاق.

قلت: المتبادر من مقابلة الفريضة و النافلة و مناسبة النافلة لسهولة المئونة كون هذا الحكم المدلول عليه بالآية من خاصّته حيثيّة النفليّة فى مقابل الفرضيّة.

و أمّا ورود التقييد فى بعض الأخبار بحال الركوب و المشى أو بالاستقبال فى حال التكبيرة فلا يوجب رفع اليد عن هذا الإطلاق بناء على ما ثبت فى محلّه من عدم حمل المطلق على المقيّد فى المندوبات، بل يحمل ذلك فيها على مراتب الفضل.

و تفصيل الكلام أنّه قد ورد فى الأخبار الكثيرة جواز النافلة على الراحلة سفرا، بل و حضرا حسب التصريح فى روايات حيث سأل فى إحداها «عن الرجل يصلّى النوافل فى الأمصار و هو على دابّته حيث ما توجّهت، فقال: لا بأس» «۱».

و فى الأخرى: «فى الرجل يصلّى النافلة و هو على دابّته فى الأمصار؟

قال عليه السّلام: لا بأس» «۲».

و فى الثالثة: «سألته عن صلاة النافلة فى الحضر على ظهر الدابّة إذا خرجت قريبا من أبيات الكوفة أو كنت مستعجلا بالكوفة، فقال عليه السّلام: إن كنت مستعجلا لا تقدر على النزول و تخوّفت فوت ذلك إن تركته و أنت راكب فنعم، و إلّا فإنّ

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۵ من أبواب القبلة، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۵ من أبواب القبلة، الحديث ۱۰.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۵۹

صلاتك على الأرض أحبّ إلىّ» «۱».

فمقتضی هذه الروایات جواز النافلهٔ علی الدابّهٔ و لو حضرا فی حال الاختیار، و إن کان فی حال النزول أفضل.

و أمّا فی حال المشی سفرا أو حضرا فمقتضی بعض الأخبار الجواز فیه أیضا اختیارا، ففی بعضها: «کان- یعنی أبا جعفر علیه السّلام- لا یری بأسا بأنّ یصلّی الماشی و هو یمشی، و لکن لا یسوق الإبل» «۲».

و فی آخر: «سألته عن الرجل یصلّی و هو یمشی تطوّعا؟ قال: نعم» «۳».

و قریب منها أخبار أخر، و لولاها لم یمکن التعدّی من حال الرکوب إلی المشی، لاحتمال مدخلیّهٔ الرکوب فی الحکم باعتبار زیادهٔ اطمئنان البدن فیه من حال المشی.

و أمّا جواز ترک الاستقبال فی حال التکبیرهٔ أیضا فمقتضی إطلاق کثیر من الأخبار ذلک و خصوصا مع الاهتمام بشأن التکبیرهٔ و کونها الجزء العمدهٔ للصلاهٔ، و خصوصا الخبر الحاکی لفعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله حین رجوعه صلّی اللّه علیه و آله من مکّهٔ و جعله الکعبهٔ خلف ظهره من أنّه صلّی اللّه علیه و آله صلّی إیماء علی راحلهٔ أینما توجّهت به «۴»، مع عدم ذکر استقباله بالتکبیرهٔ، فلو کان معتبرا لزم التعرّض له.

و الحاصل یلزم من إرادهٔ المقیّد لبّا من هذه المطلقات الکثیرهٔ نقض الغرض

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۵ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۱۲.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۶ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۵.

(۳) المصدر، الحدیث ۶.

(۴) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۵ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۲۰.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۶۰

غالبا، فیکون هذه قرینهٔ علی حمل ما ذکر فیه الاستقبال بالتکبیرهٔ من الأخبار، و هو خبران علی الأفضلیّهٔ.

هذا مضافا إلی التصریح بعدم لزوم الاستقبال فی حال التکبیرهٔ فی روایهٔ الحلبی بناء علی زیادهٔ ذکرها الکلینی رحمه اللّه فی الکافی، فإنّ فیها: «قلت: استقبل القبلهٔ إذا أردت التکبیر؟ قال علیه السّلام: لا، و لکن تکبّر حیثما کنت متوجّها، و کذلک فعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله» «۱».

بقی الکلام فی أنّه هل یجوز النافلهٔ فی حال الاستقرار علی الأرض أیضا

بغیر القبلهٔ أو یشترط فیها حینئذ الاستقبال؟ ظاهر روایهٔ البزنطی عن الرضا صلوات اللّه علیه عدمه، «قال: سألته عن الرجل یلتفت فی صلاته، هل یقطع ذلک صلاته؟

قال علیه السّلام: إذا کانت الفریضهٔ و التفت إلی خلفه فقد قطع صلاته فیعید ما صلّی و لا یعتدّ به، و إن کانت نافلهٔ لم یقطع ذلک صلاته، و لکن لا یعود» «۲».

و هو مقتضی ما دلّ علی أنّ قوله تعالی فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ لیست بمنسوخهٔ و أنّها مخصوصهٔ بالنوافل فی حال السفر، و لا یضرّ التقیید بحال السفر بعد ما عرفت من الإطلاق و التنصیص فی الحضر، فیجب حمله علی تعدّد المطلوب.

مع أنّه علی فرض الإجمال لا- عموم و إطلاق فی البین یوجب الاشتراط فی النافلهٔ، إذ ما یتوهّم عمومه قوله تعالی فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَیْثُ ما کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ «۳». و قوله فی صحیحهٔ زرارهٔ: «لا صلاهٔ

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۵ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۸.

(۲)؟؟؟.

(۳) البقرهٔ: ۱۴۴.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۶۱

إلّا إلی القبلهٔ» «۱».

و لا عموم لهما بعد ورود الخبر بأنّ الآیهٔ واردهٔ فی الفریضهٔ، و هو خبر زرارهٔ عن أبی جعفر علیهما السّلام أنّه قال علیه السّلام: «استقبل القبلهٔ بوجهک و لاـ تقلّب وجهک عن القبلهٔ فتفسد صلاتک، فإنّ اللّه عزّ و جلّ یقول لنبیّه صلّی اللّه علیه و آله فی الفریضهٔ فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَیْثُ ما کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ الحدیث» «۲».

لاـ یقال: إنّ من المقرّر أنّ المخصّص المنفصل إذا تردّد بین الأقلّ و الأـکثر مفهوما فالمرجع عموم العامّ، و مقامنا من هذا القبیل، فمقتضی عموم الآیهٔ و الصحیحهٔ اشتراط الاستقبال فی الفریضهٔ و النافلهٔ فی جمیع الحالات، فلا بدّ فی الخروج عنه من التماس دلیل معتبر.

لأنّا نقول: نعم الأـمر کما ذکرت فی المخصّص المنفصل، و لکن المقام لیس منه، بل من المفسّر و الحاکم، و فیه لا نسلّم جواز الرجوع إلی عموم المحکوم بعد إجمال الحاکم.

فإذا ورد عموم: لا صلاهٔ إلّا إلی القبلهٔ، و عموم فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ ثمّ ورد تفسیر الأوّل بالفریضهٔ، و الثانی بالنافلهٔ فلا یبقی لنا عموم مستقرّ الظهور وراء هذا المفسّر، فإن طرأ علیه الإجمال من حیث إطلاق الفریضهٔ أو النافلهٔ لبعض الأحوال فشککنا فی شرطیّهٔ الاستقبال فیهما فی بعض الحالات و فرضنا إجمال المفسّر من هذه الجههٔ لا یمکننا رفع الشکّ بتوسّط شیء من العمومین.

و الحاصل أنّه بعد فرض الإجمال لا محیص عن الرجوع إلی الأصل العملی

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۹ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۳.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۹ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۲.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۶۲

و هو فیما إذا تردّد الأمر بین الأقلّ و الأکثر فی الواجبات أصالهٔ البراءهٔ و قبح العقاب بلا بیان، و أمّا فی المندوبات فیشکل ذلک بعدم عقاب حتّی یحکم برفعه بقاعدهٔ قبح العقاب بلا بیان.

إلّا أن یقال- کما حکاه شیخنا الأستاذ دام بقاه عن بعض السلف من أساتیده قدّست أسرارهم- بأنّه و إن لم یکن عقاب، لکن لا یخلو أیضا عن عتاب، و هو أیضا قبیح بدون البیان، أو یقال: نتمسّک بأصالهٔ البراءهٔ الشرعیّهٔ بناء علی شمول حدیث الرفع للوضعیّات، فیحکم بتوسّطه بنفی شرطیّهٔ القبلهٔ، هذا.

و لکنّ المشهور أعرضوا عن الفتوی، حتّی حکی عن بعض أنّهم رموا القائل بعدم الاشتراط مع شذوذه و عدم معروفیّته بقوس واحد.

مضافا إلی أنّ إتیان النافلهٔ بخلاف القبلهٔ فی حال الاستقرار یعدّ من المنکرات عند أهل الإسلام، فالاحتیاط یقتضی الاجتناب.

ثمّ هل المراد بالنفل و الفرض الموضوعین للاشتراط و العدم فی هذا المقام ما ذا؟

فیه خمسهٔ احتمالات:

الأوّل: أن یکون المراد هو الذاتی منهما و إن تغیّر النفل عن النفلیّهٔ إلی الفرضیّهٔ بالعرض کالنذر، و الفرض عن الفرضیّهٔ إلی النفلیّهٔ کذلک کالصلاهٔ المعادهٔ.

الثانی: أن یکون هو الفعلی منهما، سواء کان نفلا بالذات أم فرضا کذلک.

الثالث: أن يكون المراد من النفل ما كان كـذلك ذاتا و فعلا، و من الفرض ما كان كـذلك ذاتا و فعلا، فيكون ما اختلف فيه الجهتان خارجا عن مدلول أدلّة الطرفين، و لا بدّ أن يعمل فيه على القواعد.

الرابع: أن يكون المراد بالنفل ما اتّصف بصفة النفليّة فى الجملة، سواء كان

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۶۳

ذاتا فقط، أو فعلا فقط، أو منهما معا، فيكون الفرض عبارة عمّا اتّصف بالفرضيّة ذاتا و فعلا.

الخامس: عكس ذلك، أعنى: أن يكون الفرض عبارة عمّا اتّصف بالفرضـيّة بالأعمّ من الذاتيّة و الفعليّة أو كليهما، و النفل عبارة عمّا اتّصف بها ذاتا و فعلا، هذه أنحاء التصوّرات بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقـام الإثبـات فقـد يقـال بعـدم إمكـان كون الوجوب الفعلى موضوعا للاشتراط، إذ اللازم منه كون الحكم مورثا لتقييد موضوعه، فالصـلاة مع قطع النظر عن حكمها لا تقييـد فيها، و إنّما يوجب تعلّق حكم الوجوب بها صـيرورتها مقيّدة بالاسـتقبال، و هذا محال.

و أيضا يلزم أن يكون ناذر النافلة و لو لم يقيّدها بالاسـتقبال ملزما به، مع كونه غير ما التزمه، و وضوح أنّ أمر الوفاء بالنذر ليس بأزيد من الإلزام بما التزم.

و على هذا فالمحيص منحصر بأن يقال: إنّ المراد بالفرض هو الذاتى، و كذلك النفل، كما هو الاحتمال الأوّل.

و لكنّ الحقّ اندفاع كلا الأمرين.

أمّا إشـكال عـدم المعقوليّة فلأنّ الغير المعقول إنّما هو تأثير الحكم فى موضوعه إمّا تقييدا و إمّا إطلاقا، و أمّا إذا لم يكن هناك تأثير، بـل كان مجرّد أنّ الحكم الوجوبى لا يجتمع مع إطلاق موضوعه من حيث الاسـتقبال و كانا متنافيين بحيث دار الأمر بين صـرف النظر عن الأمر رأسا أو الأمر و التقييد فى الموضوع فلا محذور عقلىّ أصلا، إذ المحذور ناش من الترتّب و الطوليّة، و لا ترتّب على هذا، بل الثابت مجرّد التلازم بين الحكم و التقييد و عدم إمكان الجمع بينه و بين الإطلاق.

و أمّا إشكال لزوم الالتزام بغير ما التزم فلأنّه أيضا إنّما يتوجّه لو قلنا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۶۴

باقتضاء النـذر أزيـد ممّا التزمه الناذر، و أمّا إذا قلنا بأنّ التقييد لم ينشأ من ناحية اقتضاء النذر، بل من جهة وجود المانع فى الفرد الفاقد القيد بعد استواء نسبته من حيث الاقتضاء فى جميع أفراد ما التزم فلا محذور.

مثلا لو نـذر طبيعـة الصوم من غير تقييـدها بشـىء من أيام السـنة فهو من حيث النـذر متساو النسـبة إلى جميع الأيام، لكن حرمـة صوم العيدين يمنع عن تأثير هذا المقتضى فيه الوجوب، فيتضيّق دائرة الوجوب قهرا بما عدا صوم العيدين.

و هكذا الكلام فى ما نحن فيه لو قلنا بأنّ ظاهر الأدلّة اشتراط الاستقبال فى الفرض الفعلى، فإنّا نقول: و إن كان الناذر لم يعلّق نذره إلّا بطبيعة الصـلاة النافلة و معنى الأمر بالوفاء أيضا هو الإتيان بهذا، إلّا أنّه منع عن تأثير هذا المقتضـى الوجوب فى الفرد الفاقد للاسـتقبال مانع، فانحصر الوجوب قهرا بالفرد الآخر، أعنى: الواجد للاستقبال.

و قـد يقال باسـتظهار النفل الفعلى و الفرض كذلك، كما هو الاحتمال الثانى بمناسـبة أنّ الوجوب يلائم مع التضـييق و الاسـتحباب، و الطلب الندبى يلائمه التسهيل و قلّة المداقّة.

و فيه أنّه و إن كان الأمر كما ذكر، لكنّه لا يوجب ظهورا فى اللفظ و هو المطلوب.

و الذى يقتضيه الإنصاف أن يقال بتبادر النفل الذاتى من النافلة، و الفرض كذلك من الفريضة.

و لعلّ السرّ أنّ النافلة المنذورة لا يرتفع بطروّ الأمر النذرى ملاك ندبه، بل و لا ذات الطلب الندبى، بمعنى أنّه ينفكّ عنه الحدّ العدمى الذى هو فصل حدّ الاستحباب، و لكنّ المعنى الجامع بين وجود هذا الحدّ و عدمه و هو أصل الطلب باق،

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۶۵

غايهٔ الأمر أنّه مندكّ فى الطلب الإيجابى.

و لا يخفى أنّ قوام عباديّته و الـذى يكون داعيا للإنسان فى حال عبادته إنّما هو ذات الأمر، لا هى مع هـذا الحـدّ العـدمى، فعنـد النذر أيضا يكون ممتثلا لهـذا الأمر و آتيا بالنافلـهٔ بمحرّكيـهٔ أمرها، لا بمحرّكيـهٔ أمر «ف بالنـذر»، نعم الـداعى له إلى هذا الإتيان بداعى أمر النافلهٔ هو الأمر المذكور نظير إتيان المسـتأجر بالصلوات الاستيجاريّهٔ، حيث ليس عباديّته بالإتيان بداعى أمر «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، بل بداعى الأمر الصلاتى، و الأمر المذكور داع على الداعى.

و بالجملـهٔ، المـدّعى أنّ النافلـهٔ عبارهٔ عن الفعل الذى تحقّق فيه ذات الأمر الندبى و إن انسـلخ عنه حدّه، نعم الاسـتحباب المصـطلح لا يطلق إلّا على واجد الحدّ.

و هكـذا الكلام فى الفريضـهٔ، فالمراد بها ما كان فيه ملاك الأمر الإيجابى و إن انسـلخ عنه حـدّ المنع عن النقيض، كما هو الحال فيما إذا أوجـد العبـد بعـد الإتيان بفرد من الطبيعـهٔ المأمور بها قبل حصول الغرض الداعى إلى الأمر فردا آخر منها أوفق بذلك الغرض من الفرد الأوّل، كما لو أمره المولى بإحضار الماء ليرفع العطش فأحضـر ماء، و لكنّه وجد ماء أصـفى و أبرد من الأوّل قبل صـرف المولى الماء الأوّل، فلو أحضـره كان هـذا تبـديلا لامتثال الأمر الإيجابى بالفرد الأحسن، لا أنّه ممتثل للأمر النـدبى، و هـذا الـذى يأتى به ثانيا مصـداق للمـأمور به بالأـمر النـدبى، نعم كان له الاكتفاء بالفرد الأوّل، و هـذا معنى اسـتحباب الثانى بالمعنى المصـطلح و عـدم وجوبه كذلك، و لكن المسـتحبّ هو امتثال الأمر الإيجابى بتبديل الامتثال الأوّل، لا إيجاد فرد ثان مع وقوع الفرد الأوّل امتثالا، بل هذا إبطال و إلغاء لكون الفرد الأوّل امتثالا و جعل هذا الثانى مكانه، و هذا و إن كان مستحبّا اصطلاحيّا، لكنّه داخل فى مفهوم الفريضهٔ عرفا.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۶۶

و هـذا بخلاـف ما لو أتى بالفرد الثانى بعـد سـقوط الغرض الباعث على الأمر الأوّل، كما لو كان إتيانه الماء الثانى فى المثال بعـد رفع عطش المولى باستعمال الماء الأوّل لملاك آخر ندبى، فإنّه غير مشمول لمفهوم الفريضهٔ.

و حينئـذ نقول: الفريضـهٔ المعادهٔ جماعهٔ من قبيل القسم الأوّل، حيث إنّ الإتيان بها لأجل استيفاء كمال فى الفرد الثانى مفقود فى الفرد الأوّل مع عـدم سـقوط الغرض الـداعى إلى الأمر، فإنّه وصول العبـد إلى درجات الجنّـهٔ الموكول إلى ما بعـد الموت، فله تبـديل الفرد الأوّل بالفرد الأكمل و هو مفاد قوله فى بعض أخبار تلك المسألهٔ: يختار اللّه أحبّهما إليه.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۶۷

الفصل الرابع فى الخلل الحاصل من حيث الاستقبال

اشارهٔ

لو صلّى باجتهـاد القبلـهٔ أو فى ضـيق الوقت أو فى سـعته و قلنـا بـأنّ المتحيّر مخيّر فتبيّن بعـد الفراغ خطـأه و أنّه صـلّى إلى غير القبلـهٔ، فللمسألهٔ صور:

الاولى: أن يتبيّن كونه فى ما بين المشرق و المغرب و كان الوقت باقيا.

الثانيهٔ: هذه الصورهٔ و كان الانكشاف بعد خروج الوقت.

الثالثهٔ: أن يتبيّن كونه فى نقطهٔ المشرق أو المغرب مع بقاء الوقت.

و الرابعهٔ: هذه الصورهٔ مع خروجه.

الخامسهٔ: أن ينكشف كونه متعدّيا عن نقطهٔ المشرق أو المغرب إلى النقطهٔ المقابلهٔ للكعبهٔ مع بقاء الوقت.

السادسهٔ: هذه الصورهٔ مع خروجه.

حکم الانحراف إلی ما بین المشرق و المغرب

اشارهٔ

و محصّل الکلام فی هـذه الصور أنّه قـد وردت عـدّهٔ أخبار بمضـمون أنّ ما بین المشـرق و المغرب قبلـهٔ لهذا المصـلّی المخطئ و أنّ صلاته صحیحهٔ ماضیهٔ لا إعادهٔ لها،

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۶۸

و بعضـها کالصـریح فی نفی الإعـادهٔ فی الوقت، فیعلم بالنسـبهٔ إلی خـارجه أیضا، و هو صـحیح معاویـهٔ بن عمّار أنّه سأل الصادق علیه السّـلام «عن الرجل یقوم فی الصـلاهٔ ثمّ ینظر بعد ما فرغ فیری أنّه قد انحرف عن القبلهٔ یمینا أو شـمالا، فقال علیه السّـلام له: قد مضت صلاته، و ما بین المشرق و المغرب قبلهٔ» «۱».

و مثله صـحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیهما السّـلام أنّه قال: «لا صـلاهٔ إلّا إلی القبلهٔ، قال: قلت: أین حدّ القبلهٔ؟ قال علیه السّلام: ما بین المشرق و المغرب قبلهٔ کلّه، قال:

قلت: فمن صلّی لغیر القبلهٔ أو فی یوم غیم فی غیر الوقت؟ قال علیه السّلام: یعید» «۲».

و لکن هنا أخبار کثیرهٔ أخر بمضـمون أنّه «إذا صـلّیت فأنت علی غیر القبلهٔ و استبان لک أنّک صلّیت و أنت علی غیر القبلهٔ و أنت فی وقت فأعد، و إن فاتک الوقت فلا تعد» «۳».

قـال فی الحـدائق: لقائل أن یقول: إنّ بین أخبار الطرفین عموما و خصوصا من وجه، فکما أنّ هـذه الأخبار عامّـهٔ بالنسـبهٔ إلی الصـلاهٔ، علی غیر القبلـهٔ، إلّا أنّها مفصّـلهٔ بالنسـبهٔ إلی الوقت و خارجه، و تلک الأخبار مطلقهٔ بالنسـبهٔ إلی الوقت و خارجه و خاصّهٔ بالنسـبهٔ إلی القبلهٔ التی حصل فیها الانحراف و هی ما بین المشـرق و المغرب، فکما یمکن ارتکاب التخصـیص المذکور الذی بنی علیه الاستدلال بالأخبار فی الموضـعین (و مقصوده الحکم بالصـحّهٔ فی صورهٔ الانحراف إلی ما بین المشـرق و المغرب مطلقا و التفصیل بین الوقت و خارجه فی صورهٔ الانحراف بأزید ممّا ذکر) کذلک یمکن تخصیص تلک الأخبار بالصلاهٔ فی خارج الوقت، کما فصّلته

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۰ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۹ من أبواب القبلهٔ، الحدیث ۲.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۱ من أبواب القبلهٔ.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۶۹

هذه الأخبار و إبقائها علی إطلاقها بالنسبهٔ إلی القبلهٔ فیقال بوجوب الإعادهٔ فی الوقت متی صلّی إلی غیر القبلهٔ بأیّ نحو کان و إن کان فیما بین المشرق و المغرب.

و لا یتمّ الاستدلال بتلک الروایات علی ما ذکروه، و لا بدّ لترجیح الأوّل من دلیل.

و سـاق الکلام إلی أن قال: و هـذا بحمـد اللّه سـبحانه ظاهر لامریـهٔ فیه، و بالجملـهٔ، فإنّی لا أعرف لهم دلیلا علی ما ذکروه زیادهٔ علی الإجماع المدّعی فی تلک المسألهٔ.

نعم قوله فی صـحیحهٔ معاویهٔ: «ثمّ ینظر بعد ما فرغ» «۱» ربّما أشـعر بکون ظهور الانحراف فی الوقت بالحمل علی البعدیّهٔ القریبهٔ، کما

هو المتبادر، هذا أقصى ما يمكن أن يقال فى المقام، انتهى كلامه رفع فى الخلد أعلامه.

و أنت خبير بأنّ النسبهٔ و إن كانت عموما من وجه، إلّا أنّ أخبار عدم الإعادهٔ مع الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب أظهر بالنسبهٔ إلى نفى الإعادهٔ فى الوقت من الأخبار الأخر المفصّلهٔ من وجوه:

الأوّل: ما أشار هو قدّس سرّه إليه فى آخر كلامه بقوله: نعم قوله فى صحيحهٔ معاويهٔ إلخ، فإنّ تقييد هذا الكلام بما بعد الوقت بعيد فى الغايهٔ.

الثانى: أنّ لسان الأخبار الأول أنّ الصلاهٔ صحيحهٔ ماضيهٔ، و هو غير العفو عن القضاء مع وقوع الصلاهٔ فاسدهٔ، فلو كان المراد نفى القضاء خارج الوقت مع لزوم الإعادهٔ فى الوقت لما ناسب التعبير بمضىّ الصلاهٔ.

الثالث: إنّ لسانها أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلهٔ، و هذا حاكم على تلك الأخبار و شارح للمراد بها، و أنّ غير القبلهٔ فيها عبارهٔ عن نفس المشرق و المغرب أو ما جاوزهما إلى جههٔ الاستدبار.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۱۰ من أبواب القبلهٔ، الحديث ۱.

و بالجملهٔ، لا أرى وجها لما ذكره قدّس سرّه، بل لا بدّ من حمل إطلاق كلام القدماء بوجوب الإعادهٔ فى الوقت أيضا على غير ما بين المشرق و المغرب، هذا كلّه فى صورهٔ الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب.

أمّا مع تبيّن الانحراف بأزيد من ذلك سواء كان على نفس إحدى النقطتين أو متجاوزا عنهما إلى الاستدبار فمقتضى إطلاق الأخبار المتقدّم إليها الإشارهٔ هو التفصيل بين الانكشاف فى الوقت فيجب الإعادهٔ، و خارجه فلا يجب القضاء، و هذا بالنسبهٔ إلى نفس نقطتى المشرق و المغرب ممّا لا إشكال فيه، بل الإجماع عليه دائر فى ألسنهٔ القوم.

إنّما الإشكال بالنسبهٔ إلى الفرد الآخر، أعنى: ما إذا تجاوز الانحراف عن النقطتين، سواء وصل إلى حدّ الاستدبار أم لم يصل، فمقتضى الإطلاق المذكور جريان التفصيل فيه أيضا و هو المحكىّ عن جماعهٔ.

و لكنّ المشهور على ما نقل قد أفتوا بوجوب الإعادهٔ و القضاء فى هذه الصورهٔ، و ليس فى البين ما يمكن أن يكون مستندا لهم سوى مرسلهٔ النهايهٔ قال: قد رويت روايهٔ أنّ «من صلّى إلى استدبار القبلهٔ ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادهٔ الصلاهٔ» «۱» ثمّ قال: و هذا هو الأحوط و عليه العمل، انتهى.

و لا يخفى صراحته، و لكنّ العمدهٔ ضعفه بالإرسال، فإن علم أنّ المشهور استندوا إليه فهو، و إلّا فلا يصلح رفع اليد عن إطلاق الأدلّهٔ المتقدّمهٔ بسببه. و سوى خبر معمّر بن يحيى قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى على غير القبلهٔ، ثمّ تبيّنت القبلهٔ و قد دخل وقت صلاهٔ أخرى؟ قال عليه السّلام: يعيدها قبل أن يصلّى هذه

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۱۱ من أبواب القبلهٔ، الحديث ۱۰.

التى قد دخل وقتها، إلّا أن يخاف فوت التى دخل وقتها» «۱».

تقريب الاستدلال به أنّ النسبهٔ و إن كانت هى التباين الكلّى، فإنّ كلّا من هذا الخبر و الأخبار المتقدّمهٔ حاكم فى موضوع الصلاهٔ على غير القبلهٔ بعد خروج الوقت أحدهما بالإعادهٔ و الآخر بنفيها، إلّا أنّه لا بدّ من معاملهٔ الخصوص المطلق مع هذا الخبر، و العموم كذلك مع تلك، و ذلك لأنّه بعد الإجماع المنعقد على حكم الصلاهٔ على نفس المشرق أو المغرب و أنّه بعد الوقت لا إعادهٔ فيها يجب إخراج هذا الفرد عن تحت هذا الخبر، فيبقى الباقى بعده ما كان متعدّيا عن النقطتين، و هذا المضمون الثانى خاصّ بالنسبهٔ إلى الأخبار

المتقدّمة، فيتخصّص عمومها بهذا الخبر بصورة كون الانحراف إلى نفس المشرق أو المغرب.

و فيه ما تقرّر في الأصول في مبحث التعادل و التراجيح من أنّ الحقّ في مثل المقام عدم انقلاب النسبة بواسطة الإجماع على بعض الأفراد.

اراکی، محمد علی، کتاب الصلاة (للأراکی)، ۲ جلد، ه ق

کتاب الصلاة (للأراکی)؛ ج۱، ص: ۱۷۱

تحقيق مسألة أصوليّة

و توضيح المقام أنّه ربما يقال بأنّ رتبة السند متقدّمة على الدلالة، ففي الرتبة المتقدّمة يكون دليل السند شاملا لكلا الخبرين بلا مزاحم، و في الرتبة الثانية لا تحيّر لنا، فإنّا لو فرضنا الخبرين مقطوعي السند حتّى كأنّا سمعناهما من لسان المعصوم عليه السّلام فلا إشكال أنّه كان المتعيّن تخصيص أحدهما بمورد الإجماع ثمّ تخصيص الآخر بما بقي بعد الإجماع من الأوّل، فمعيار التعارض أن يكون التحيّر باقيا بعد فرض الخبرين مقطوعي الصدور، و معيار عدمه أن لا يكون كذلك،

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۹ من أبواب القبلة، الحديث ۵.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۷۲

فالمقام من قبيل الثاني، كما تقدّم.

و فيه أنّ دليل السند إنّما يشمل الخبرين إذا لم يلزم من شموله لهما محذور و خلاف قاعدة كما في العامّ و الخاصّ المطلقين، فإنّه ليس خارجا من ذات المتكلّمين في مقام ضرب القانون ذكر العامّ و الخاصّ منفصلين.

و هذا بخلاف ما إذا أراد إكرام العلماء العدول و عدم إكرام العلماء الفسّاق، فعبّر عن هذا المقصود بقوله: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم العلماء، فدليل السند لا نسلّم سلامته عن المعارض حينئذ.

ألا ترى أنّه لو علمنا أنّه لو شمل الخبر دليل الحجّية لزم حمله على التقيّة، فليس دليل الحجّية شاملا له، و كذلك لو عثرنا على مطلب في رسائل الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه و كان في بادي النظر غير مناسب مع جلالة الشيخ نتأمّل لعلّه نصل إلى حقيقة مرامه، و أمّا إذا تأمّلنا و لم نصل احتملنا حينئذ عدم صحّة النسخة، و هكذا الكلام في المقام.

فإن قلت: بناء على هذا لا يكون الخبران من المتعارضين، لأنّهما عبارة عمّا كان مشمولا لدليل الحجّية.

قلت: و هذا أيضا كذلك، إذ كلّ منهما في حدّ ذاته مشمول له، و إنّما الإشكال نشأ بحسب مقام الفعليّة.

و الحاصل أنّ الخبرين معدودان من باب التعارض، لا من باب العامّ و الخاصّ، و توضيح المقام أزيد من هذا يطلب من محلّه، هذا.

و يمكن أن يقال في مقامنا بعدم الدلالة في خبر معمّر بن يحيى، و ذلك لأنّه وارد مورد حكم آخر، لأنّه مسوق لبيان ترتيب الفائتة من حيث القبلة على الحاضرة بعد الفراغ عن جهة الفوت فليس بصدد أنّه بم فات و كيف فات، فلا إطلاق له من هذه الحيثيّة حتّى يمكن الأخذ به.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۷۳

تنبیهان:

الأوّل: بعد البناء علی الأخذ بالمرسلة فهل المراد بالاستدبار ما ذا؟

یمکن أن یقال بأنّه عبارة عن الانحراف المتعدّی عن نقطتی المشرق و المغرب و إن لم یصل إلی النقطة المقابلة للقبلة.

وجهه ما ذکر من الشرطیّتین فی بعض أخبار الانحراف بین المشرق و المغرب من أنّه إن کان بین المشرق و المغرب فلیحوّل وجهه، و إن کان علی دبر القبلة فلیقطع الصلاة، بناء علی أنّ الظاهر منه عرفا کون الشرطیّة الثانیة مفهوما للشرطیّة الأولی، فالمقصود من قوله: و إن کان إلی دبر القبلة أنّه إن لم یکن فیما بین المشرق و المغرب فبقضیّة وحدة السیاق نقول فی المرسلة أیضا: إنّ المراد هذا المعنی، لکن خصوص المشرق و المغرب خرج بالإجماع و بقی الباقی.

هذا علی تقدیر تسلیم هذا الظهور، و إن أنکرناه فلا یخفی أنّ حال الاستدبار عرفا علی العکس من الاستقبال، فکلّ ما کان استقبالا عند العرف علی ما مرّ تفصیله فعکسه استدبار، فیکون هذا المقدار خارجا عن تحت الإطلاقات الدالّة علی عدم الإعادة خارج الوقت، و یبقی غیره و هو نفس المشرق و المغرب و الانحراف عنهما إلی جهة الاستدبار الغیر البالغ إیّاه تحت تلک الإطلاقات.

الثانی: الظاهر بحسب إطلاق أخبار مسألة الانحراف فیما بین المشرق و المغرب عدم الفرق بین المجتهد و الناسی

للقبلة، إذ لیس فیها لفظ الاجتهاد إلّا فی بعض أخبار الأعمی المذکور فیه إمامة الأعمی لغیره، ثمّ تبیّن الانحراف، فحکم بإعادته دونهم معلّلا بأنّهم قد تحرّوا، الذی لا بدّ بملاحظة الجمع من حمله علی الانحراف بما بین المشرق و المغرب.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۷۴

و المقصود من عدم تحرّی الأعمی دخوله فی الصلاة بغیر مبالاة و بلا تجسّس عن أمر القبلة أصلا، و بین تحرّی المأمومین کونهم معتمدین علی فحص الإمام، و الحاصل أنّ المراد منه ما یقابل عدم المبالاة.

و أمّا الأخبار الدالّة علی حکم الانحراف الزائد عمّا بین المشرق و المغرب ففی بعضها التصریح بالاجتهاد و هو قوله علیه السّلام فی روایة سلیمان بن خالد: و إن کان مضی الوقت فحسبه اجتهاده، لکن صحیحة عبد الرحمن و مکاتبة محمّد بن الحصین مطلقتان لیس فیهما قید الاجتهاد، فیمکن استفادة حکم الناسی منهما.

اللّهمّ إلّا أن یستفاد العلّیة من روایة سلیمان بن خالد مع وحدة الحکم فی جمیع الأخبار، فإنّه إذا علّل حکم واحد فی خبر واحد بعلّة فالأخبار الأخر المطلقة تصیر مقیّدة بمورد تلک العلّة، نعم یمکن حکم آخر معلّلا بعلّة أخری، لکنّ الظاهر وحدة الحکم فی جمیع الأخبار.

لکنّ الإنصاف عدم استظهار العلّیة من الروایة بملاحظة أنّ الاجتهاد لا موضوعیّة له، بل المقصود التوصّل به إلی الظنّ أو القطع، فإن کان الاجتهاد موضوعیّا و کان دائما موصلا إلی الظنّ أمکن أن یقال باستفادة العلّیة و أنّ الحکم الظاهری هاهنا أفاد الإجزاء، فأین هو من النسیان الذی هو صرف المعذوریّة.

و لکنّه بعد القطع بأنّه قد ینفکّ الاجتهاد عن الظنّ إلی القطع و هو صرف المعذوریّة، و قد لا یحصل شیء من الظنّ و القطع، و کذلک قد ینفکّ الظنّ عن الاجتهاد، و مع ذلک یکون حجّة نعلم بعدم الموضوعیّة له، و أنّ المراد کونه معذورا خارجا عن حدّ عدم المبالاة، و هذا المعنی متحقّق فی مورد النسیان.

ثمّ هذا کلّه فی الناسی، و أمّا الجاهل بالحکم بکلا قسمیه فالظاهر عدم اندراجه فی الأخبار.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۷۵

البحث الثالث فی الستر و الساتر

اشارهٔ

أعنی مطلق لباس المصلّی و لو لم یکن ساترا لعورته، فإنّ هنا بحثا فی ستر العورهٔ الذی هو الشرط، و بحثا عن أمور یعتبر فی اللباس إذا لبسها المصلّی حال الصلاهٔ و لو ستر عورته بغیره، و فیه فصول:

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۷۷

[الفصل] الأوّل

اشارهٔ

یجب علی المختار ستر بشرهٔ العورهٔ فی حال الصلاهٔ فریضهٔ کانت أم نافلهٔ، کان الناظر المحترم موجودا أم لا.

و لیعلم أوّلا أنّ هذا الباب أعنی: الستر الصلاتی غیر باب الستر عن الناظر المحترم.

و الملاـک فی البـابین غیر متّحـد، فـإنّ المطلوب هنـاک هو الحفظ عن الناظر و التستّر عنه بأیّ أمر حصل و لو بالاختفاء عنه بظلمـهٔ أو بیت، أو الدخول فی ماء أو وحل، و لیس الزائد عن ذلک واجبا.

و المطلوب فی المقـام هو عـدم کون العورهٔ أو تمام الأجزاء عاریا، و من المعلوم أنّ العریانیّـهٔ أمر لا یتفاوت فیه بین الظلمـهٔ و غیرها و الماء و غیره، و لا یحصل بوضع الید علی القضـیب و الأنثیین مع حفظ الدبر بالألیتین أو بالتطلیهٔ بالطین، فإنّه یصدق العراء و عدم الستر معها أیضا.

و أیضا لا ملازمـهٔ بین ما یجب ستره فی أحد المقامین مع ما یجب ستره فی الآخر، فلو قلنا فی ذاک الباب بأنّ ما یجب ستره فی الرجل عبارهٔ عن تمام ما بین الرکبهٔ و السرّهٔ الذی هو ما یستر بالمئزر المأمور به فی أخبار الحمّام فلا یوجب ذلک

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۱۷۸

القول بمثله فی المقـام، و لو فرض إطلاـق العورهٔ علی هـذا المقـدار فی ذاک المقام لا یوجب صـرف إطلاق العورهٔ هاهنا بعـد أنّ لها منصرفا عرفیّا هو عبارهٔ عن الدبر و القضیب و الأنثیین، فیکون إطلاق العورهٔ فی ذاک الباب محمولا علی ضرب من التوسّع أو التنزیل.

و کـذا لو قلنـا: إنّه یجب فی ذاک البـاب علی المرأهٔ ستر جمیع بـدنها حتّی الوجه و الکفّین و القـدمین فلاـ یوجب ذلـک القول به فی المقام بعد ما کان المستفاد من أخبار المقام خلافه.

فنقول بصـحّهٔ صـلاتها مکشوفـهٔ الوجه و الکفّین و القـدمین و لو کانت بمحضـر من الأجنبیّ، غایـهٔ الأمر أنّها أثمت من جههٔ الکشـف المذکور، و لکن لا یضـرّ ذلک بصـحّهٔ صـلاتها کما هو الحال فی الأمهٔ لو لم تستر رأسـها بمحضر الأجنبی فی صلاتها، فإنّها آثمهٔ مع صحّهٔ صلاتها.

إذا عرفت ذلک فالکلام فی المقام فی ثلاثهٔ أمور:

الأوّل: فی مقدار العورهٔ الواجب سترها فی کلّ من الرجل و المرأهٔ.

و الثانی: فی تعمیمه بالنسبهٔ إلی جمیع الأحوال أو تخصیصه ببعضها.

و بعبارهٔ أخری:

هل لنا دلیل عامّ یشـمل الحالات حتّی نحکم عند الشکّ بمقتضی عمومه بشرطیّهٔ الستر کما کان لنا فی باب الطهور و القبلهٔ من قولهم علیهم السّـلام: لا صـلاهٔ إلّا بطهور، و لا صلاهٔ إلّا بالقبلهٔ، أو لیس لنا هذا العموم، فلا بدّ من الرجوع فی مورد الشکّ إلی الأصول و هو

البراءة، لأنّه من باب الشكّ فی القید، و الحقّ فیه علی ما قرّر فی الأصول هو البراءة کالجزء.

و الثالث: فی تحدید الستر الواجب.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۷۹

فی تحدید العورة

أمّا الأمر الأوّل أعنی: مقدار العورة

فالظاهر أنّ العورة فی الرجل هی السوأة و ما یستقبح ذکره و هو معهود معروف، لأنّه المتبادر من لفظ العورة المذکور فی روایة علیّ بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام: «قال: سألته عن الرجل قطع علیه أو غرق متاعه فبقی عریانا و حضرت الصلاة کیف یصلّی؟ قال علیه السّلام: إذا أصاب حشیشا یستر به عورته أتمّ صلاته بالرکوع و السجود» «۱» الخبر.

و أمّا المرأة فالظاهر من الأخبار وجوب ستر تمام أجزاء بدنها إلّا الوجه و الکفّین و القدمین، و ذلک لأنّ المذکور فی الأخبار فی کیفیّة صلاتها أنّها تصلّی إمّا بثلاثة أثواب، الخمار «۲» و الدرع «۳» و الإزار «۴»، أو بثوبین، الخمار و الدرع، أو بثوب واحد، الملحفة، و هی التی یشتمل علی رأسها إلی القدم، و المتحقّق فی جمیع هذه الأنحاء الثلاثة هو استتار جمیع البدن.

و أمّا استثناء الوجه و الکفّین و القدمین و إن لم یصرّح به فی الأخبار المذکورة، لکن یعلم ذلک من غلبة ملازمة انکشاف هذه مع لبس هذه الأثواب، فإنّها غیر ساترة لهذه الأجزاء بحسب الغالب، فلو کان سترها لازما لزم التنبیه علیه و عدم

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

(۲) چارقد.

(۳) پیراهن.

(۴) لنگ.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۸۰

الاکتفاء بهذه الأثواب.

و الظاهر عدم الفرق فی الکفّین بین الظاهر و الباطن، لاستوائهما فی الغلبة المذکورة، و أمّا القدمان فالفرق بین ظاهرهما و باطنهما ظاهر، إذ حال القیام یکون باطنهما مستورا بالالتصاق بالأرض، و حال السجود بالثوب.

إن قلت: قد ذکر عدم کفایة التطلیة بالطین فی هذا المقام، و ما الفرق بین الالتصاق بالأرض و التطلیة بالطین.

قلت: الفرق واضح، فإنّ العراء صادق مع الثانی، و غیر صادق مع الأوّل، ألا تری أنّه لو عمل قالبا للبدن من الطین الکثیف و لبسه یجتزی به قطعا، فکذا فی المقام.

و الحاصل أنّه لا یستفاد الاستثناء فی الباطن، و لکن لا یستفاد اشتراط الستر فیه أیضا، فیکون مشکوک الحال، و الأصل فیه البراءة، و لکن الاحتیاط مراعاة الستر.

و لعلّه إلی هذا یشیر ما ذکره شیخنا المرتضی قدّس سرّه فی حاشیة نجاة العباد من الاحتیاط فی الباطن.

و أمّا الأمر الثانی

فاعلم أنّه ليس فى مقامنا دليل دالّ على إطلاق الشرطيّة كما فى بابى الطهور و القبلة حتّى نقول بمقتضاها فى جميع الأحوال من الاختيار و غيره، و لا الالتفات و عدمه، فيقتصر فى الخروج عن دائرة عموم الشرطيّة على مقدار دلالة المخرج، و على هذا فمتى حصل فى حال من الحالات لنا شكّ فى الشرطيّة كان المرجع هو البراءة على ما تقرّر فى الأصول من كونها مرجعا حتّى فى الشكّ فى القيد.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۸۱

حكم تكشّف العورة و الالتفات فى الأثناء

فمن جملة الأحوال التى يشكّ فيها ما إذا انكشف العورة بغير اختياره إمّا لغفلة أو لنسيان أو لجهل بالحال أو لقهر قاهر كالريح و نحوه، نعم فى بعض هذه الصور و هو ما إذا كان الانكشاف لغفلة و كان التنبّه بعد الفراغ من الصلاة لا شبهة فى الصحّة، لرواية علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام «قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال عليه السّلام: لا إعادة عليه و قد تمّت صلاته» «۱».

و أمّا بقيّة الصور أعنى: جميع صور التنبّه فى الأثناء و صورة النسيان و التذكّر بعد الفراغ فنحن نشكّ فى أصل تحقّق الشرطيّة فيها، لعدم عموم حاكم بها، فالمرجع أصالة البراءة بناء على إمكان تخصيص الجاهل و الناسى بالخطاب كما حقّق فى محلّه.

و قد يقال بالصحّة و عدم البطلان فى الجميع أيضا، و لو استفدنا الإطلاق من الأدلّة أيضا بواسطة حديث الرفع و لا تعاد، و لكن فيه أنّه بالنسبة إلى النسيان و الغفلة المستمرّين إلى ما بعد الفراغ حسن، و أمّا المرتفعان فى الأثناء منهما فيشكل التمسّك بهما لرفع الشرطيّة، إذ المرفوع إنّما هو الشرطيّة بالنسبة إلى حال ثبوت الغفلة و النسيان.

و أمّا الآن الذى تبدّلا فيه بالتنبّه و الالتفات فغير مشمول لهما، و يكفى فى البطلان هذا الآن، بل نقول: بناء على عدم استفادة الإطلاق أيضا فلا شكّ بالنسبة

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۷ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۸۲

إلى هذا الآن، لأنّه آن الالتفات و الاختيار و العمد، و قد كان مكشوفا، فعلى كلا التقديرين لا محيص عن البطلان فى الأثناء.

و كذا الحال فى الانكشاف القهرى الحاصل بالريح، فإنّ الآن البعد المتّصل بالآن الأوّل كشف حاصل فى حال الالتفات و الاختيار.

فإن قلت: بل يمكن التمسّك للصحّة و عدم البطلان بحديث الرفع، لكونه ممّا اضطرّ إليه، لأنّه فى هذا الآن العقلى غير قادر على الستر، فهو مضطرّ إلى الكشف فى هذه الصلاة الشخصيّة.

قلت: نعم، و لكن بالنسبة إلى حقيقة الصلاة لا اضطرار له، و المعيار هو الاضطرار بالنسبة إليها، فله ترك هذا الفرد المضطرّ فيه و اختيار فرد آخر لا اضطرار فيه.

فإن قلت: المعيار ملاحظة الفرد لا الكلّى كما هو الحال فى ما لا يعلمون و النسيان و نحوهما.

قلت: نعم و لكنّ المدّعى أنّ الاضطرار إلى الكشف فى الفرد لا يسمّى اضطرارا إليه عرفا، إلّا إذا استوعب جميع أفراد الطبيعة، نعم لو حصل ذلك فى ضيق الوقت جاز له الاكتفاء بهذه الصلاة من باب أهميّة الوقت من حفظ شرطيّة الستر.

فإن قلت: لا دليل على اشتراط الستر فى الأكوان الصلاتيّة، و إنّما المعتبر هو فى أفعالها و أقوالها.

قلت: الظاهر من الدليل هو الاعتبار فى المصلّى، و لا شكّ أنّه فى حال السكون مصلّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا الإشكال فى صحّة الصلاة فى جميع صور الكشف فى حال الالتفات و الاختيار فى الأثناء بعد المسبوقيّة

بالنسیان و الغفلهٔ و القهر.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۸۳

اللّهمّ إلّا أن یقال: إنّه حسب الفرض لیس لنا إطلاق دالّ علی الشرطیّهٔ المطلقهٔ الشاملهٔ لجمیع الأحوال، و إنّما المتیقّن من قوله علیه السّلام: إذا أصاب حشیشا یستر به عورته إلخ حال الالتفات، لکن إذا عرضنا هذا الکلام علی العرف لا یفهم منه هذا الآن العقلی المتوسّط بین مبادرته و الستر، فإنّه ما دام غافلا لم یکن مخاطبا بالستر، و متی التفت بادر بلا مهلهٔ إلی تحصیل الساتر و أوجده فورا عرفیّا فقد خرج عن عهدهٔ الخطاب الشرعی المتوجّه إلیه فی هذا الحال.

و الحاصل فرق بین قولنا: الستر شرط للصلاهٔ، الظاهر منه الاستیعاب لجمیع الأحوال و الآنات و منها هذا الآن، فلا محیص عن البطلان، و بین قولنا: لا بدّ أن لا یقع منک کشف مسبوق بالقدرهٔ و الاختیار، و فی هذا الفرض الذی ذکرنا تحقّق هذا المعنی، إذ لم یتحقّق منه کشف مسبوق بالاختیار، و إن تحقّق کشف فی حال الاختیار، لکن لا بالاستناد إلیه، بل إلی النسیان أو الغفلهٔ أو القهر السابقهٔ.

نعم لو تخلّل زمان نافی الفور العرفی، أو احتاج تحصیل الساتر إلی إیجاد مناف للصلاهٔ فهو مطلب آخر، و أمّا إذا حصل بدون تراخ و بلا مناف فلا نسلّم أنّه خالف تکلیف: أیّها الملتفت استر عورتک فی صلاتک. مع أنّه لیس لنا تکلیف بهذه الصورهٔ، بل الأخبار غیر متعرّضهٔ للعموم و الإطلاق، لکونها مسوقهٔ لبیان حکم آخر مثل التفرقهٔ بین المرأهٔ و الرجل فی أنّ الاولی تحتاج إلی ثیاب ساتر لجمیع جسدها دون الثانی، و حینئذ یکون مورد الکلام خالیا عن الدلیل، و لو فرض احتیاج تحصیل الستر إلی زمان معتدّ به، و لکن قبل الاشتغال بشیء من أفعال الصلاهٔ، فیکون من باب الدوران بین المطلق و المقیّد، و المرجع فیه البراءهٔ.

بل یمکن أن یقال: علی تقدیر وجود الإطلاق فی المقام أیضا یمکن التمسّک للصحّهٔ بحدیث لا تعاد، بدعوی أنّه کما یشمل الإخلال السهوی، کذلک یشمل

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۸۴

الإخلال الواقع فی حال التنبّه، لکن بالاستناد إلی السهو السابق، فإنّ الآن الأوّل من آنات الالتفات لیس عدم الستر فیه مسبّبا عن العمد و الاختیار و إن کان مختارا فیه، بل مسبّب عن السهو السابق، و الحدیث شامل لهذا القسم من الخلل أیضا.

و الحاصل: أنّا ندّعی أوّلا: أنّه لیس لنا فی أخبار الباب ما یستفاد منه إطلاق شرطیّهٔ الستر للصلاهٔ، بل غایهٔ ما یستفاد منها شرطیّته فی الجملهٔ، فلا یشمل مثل هذا التمکّن و الالتفات الحاصلین فی الآن الأوّل المسبوق بالغفلهٔ أو النسیان أو قهر القاهر، فلو کان مکشوفا فی هذا الآن و لکن بادر فی تحصیل الستر بما لا ینافی الفور العرفی بل و لو نافاه و لکن لم یبلغ حدّ الفصل الطویل الماحی لصورهٔ الصلاهٔ کانت صلاته صحیحهٔ، بعضها بدلیل اغتفار السهو و الغفلهٔ و القهر، و بعضها بسقوط شرطیّهٔ الستر بأصل البراءهٔ، و بعضها بإیجاد الشرط فی حال التمکّن و الالتفات.

و ثانیا: علی فرض التسلیم و وجود الإطلاق المذکور یکون الآن المذکور مشمولا لحدیث لا تعاد، و هو حاکم علی الإطلاق المذکور، فإنّ الحدیث لم یذکر فیه اسم السهو، فمقتضی إطلاق لفظه شمول جمیع صور الإخلال و لو ما کان عن عمد، فضلا عن غیره، و من غیر فرق بین الإخلال من الابتداء أم فی الأثناء.

لکن سلّمنا خروج العمد إمّا لعدم المعقولیّهٔ، و إمّا لعدم الانصراف إلیه، و کذا سلّمنا خروج الاضطرار الابتدائی فلا یشرع بسببه الدخول فی الصلاهٔ المضطرّ إلی ترک شرطها أو جزئها، و أمّا بالنسبهٔ إلی الاضطرار الطارئ فی أثناء الصلاهٔ الشخصیّهٔ فلا داعی إلی تخصیص عمومه.

و الفرق بین هذا و سابقه أنّه علی التقدیر السابق یکون الحکم بالصحّهٔ من جههٔ الاستناد إلی أصالهٔ البراءهٔ عن اعتبار قید الستر بالنسبهٔ إلی هذا الحال المتخلّل بین أوّل الالتفات و بین حصول الستر، و علی هذا التقدیر یکون من جههٔ الاستناد

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۸۵

إلى الحديث الشريف، لكن على كلّ حال لا بدّ أن لا يشتغل بشيء من أفعال الصلاة، لأنّ اشتراط الستر فيها معلوم، و تحصيله أيضا ممكن بالصبر إلى حصوله، إذ كلّ ما هو شرط فى أحوال الصلاة فهو شرط فى أفعالها.

و من هنا تبيّن الحال فى الأمة المعتقة فى أثناء الصلاة لو بادرت إلى الستر بمحض حصول الانعتاق، فإنّ الأمة قد استثنتها الأخبار بالنسبة إلى ستر رأسها عن حكم المرأة فأجازت كشف رأسها فى الصلاة، و حينئذ فلو كانت فى أوّل الصلاة أمة و طرأتها الحرّية فى أثناء الصلاة فصحّة هذه الصلاة لو بادرت إلى ستر رأسها بلا فعل مناف مبنيّ على إحدى المقدّمتين اللتين أشرنا إليهما، فإن سلّمنا إحداهما فالصلاة صحيحة، و إن منعناهما فباطلة كما هو واضح، فإنّه و إن كان هنا آن واحد تحقّق فيه الحرّية مع الانكشاف، إلّا أنّه لا ينافى مع صدق أنّها ما دامت مكشوفة الرأس كانت أمة مغتفرا عنها ذلك، و متى صارت حرّة صارت مستورة الرأس.

فرع: قد عرفت استثناء الأمة عن حكم الستر المعلّق على المرأة،

فهل المبعّضة مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ ما حكمها من حيث وجوب ستر رأسها و عدمه؟

الحقّ هو الوجوب، لأنّها ليست بمصداق للأمة، فإنّها عبارة عمّن كانت مملوكة بتمامها، فإذا خرجت عن صدق الأمة دخلت تحت إطلاق المرأة التى قد علّق حكم الستر عليها فى الأخبار، إذ ليس الحكم دائرا مدار عنوان الحرّة حتّى يقال:

إنّ المبعّضة خارجة عن العنوانين فيحكم فيها بالبراءة.

و ذلك لأنّ العام و إن كان يصير معنونا بعد ورود الخاصّ، لكن بعدم ذلك الخاصّ، لا بضدّه الوجودى، فيصير العنوان فى عامنا هو المرأة التى ليست مملوكة بتمام أجزائها، و هذا لا شبهة فى انطباقه على المبعّضة، لا المرأة الحرّة، و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۸۶

و أمّا الأمر الثالث: أعنى: تحديد الستر الواجب

فاعلم أنّ هنا مرتبة من الستر نقطع بمصداقيّته لهذا المفهوم بقول مطلق، و هو ما إذا كان البدن مستورا بساتر ضخيم لا يمكن رؤية ما وراءه و لو بتوسّط الدقّة و شعاع الشمس و نحو ذلك، و فى مقابلتها العريانيّة بلا ساتر أصلا، فالقسم الأوّل نقطع فيه بصحّة الصلاة، و الثانى نقطع فيه بالفساد، و بينهما مراتب متدرّجة فى الوضوح و الخفاء.

إحداها: أن يكون على البدن ساتر كان بشكل البدن و قالبا له و لطيفا و ملصقا بالبدن، بحيث لا يحكى لا لونه و لا شبحه و لو بالدقّة أو فى الشعاع، و لكنّه يحكى جميع كيفيّاته من القطر و الانحناء و الاستقامة و الانجذاب و جميع الخصوصيّات.

و هذا لا إشكال فى أنّ المرئيّ ليس إلّا قطر المجموع، لا قطر البدن و إن كان ربما يقال: إنّ قطر البدن مرئى، لكنّه من باب المسامحة، نعم قطرة معلوم بعد استثناء مقدار الساتر، فيعلم مثلا أنّه شبر إلّا شعيرة، فيحتسب الشعيرة لأجل الساتر، و لكنّه غير كونه محسوسا مرئيّا برؤية العين.

فالظاهر عدم الإشكال فى هذه الصورة بعد ما كان اللون و سائر المميّزات أيضا مستورا كما هو الفرض، كما أنّه يكتفى بمثل ذلك فى باب النظر أيضا، نعم

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۸۷

الظاهر حرمته من جهة عنوان آخر و هو كونه مهيّجا للشهوة.

الثانية: أن يكون الساتر حاكيا للشبح أعنى: ما لا يتميّز إلّا بعوارضه العامّة المشتركة بين الحيوان و الجماد، أو المشتركة بين أصناف الحيوان، أو المشتركة بين أفراد الصنف الواحد منه بدون تميّز للعوارض الشخصيّة، و لو كان هناك قرينة خارجيّة تدلّ على تلك

العوارض الشخصيّة بحيث علمنا بأنّه الشخص الكذائى، فليس هذا داخلا فى رؤية الشخص، بل المرئى هو الشبح، و المعلوم إنّما هو الشخص بجميع معيّناته المشخّصة.

و الحاصل: أنّه فرق بين رؤيته بلونه و كمّه و كيفه المخصوص به، إلى غير ذلك من خواصّه، و بين العلم بذلك من القرينة الخارجيّة و انحصار المرئى فى السواد الغير المتحرّك المردّد بين الجماد و الحيوان، أو المتحرّك الغير المعلوم استقامة قامته المردّد بين الإنسان و غيره، أو المعلوم استقامته لكن مردّدا بين أفراد الإنسان.

و بالجملة، فهذا على قسمين:

الأوّل: أن يكون حكايته لهذا المعنى محتاجة إلى مئونة و علاج مثل القرب و المداقّة و المحاذاة للشعاع، فهذا القسم أيضا الظاهر تحقّق الستر الصلاتى و كذلك النظرى به.

و الثانى: أن لا يكون محتاجة إلى شىء من ذلك.

و الثالثة: أن يكون الساتر كالشبكة المشتملة على الفرج الصغار مثل ما يسمّى فى زماننا (تور) بحيث يحكى نقش لون البشرة و قطرها، و هذا القسم لا إشكال فى عدم كونه سترا فى شىء من البابين، إنّما الإشكال فى ما تقدّمه و دعوى أنّه ليس لنا فى باب الصلاة إطلاق.

و ما ورد فى صحيحة علىّ بن جعفر المتقدّمة من قوله عليه السّلام: يستر به عورته

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۸۸

وارد مورد حكم آخر، فالمعلوم اعتبار ستر ما، و أمّا كيفيّته فلا، فيرجع إلى أصل البراءة، فإنّ هذه المرتبة بالإضافة إلى العريانيّة الصرفة ستر، و بالإضافة إلى الستر التامّ كشف.

فلا يعلم هل اعتبره الشارع سترا صلاتيا أو لا، فالأصل البراءة من اعتبار أزيد منه مشكلة جدّا، و خصوصا مع ملاحظة التقييد الوارد فى بعض الأخبار لكفاية القميص الواحد للرجل و قوله عليه السّلام: إذا كان كثيفا «۱»، و قوله فى بعض آخر:

لا تصلّ فيما شفّ أو وصف، و فى نسخة أو «صفّ» «۲» و فى ثالثة: أو سف بواو واحدة مع السين المهملة، فإنّ شفّ على ما صرّح به أهل اللغة بمعنى رقّ، فهذا القسم يصدق عليه أنّه رقيق و غير كثيف، فالاجتناب إن لم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۱ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۸۹

الفصل الثانى فى الساتر يعتبر فيه أمور:

الأوّل: الطهارة،

بل هى شرط فى جميع لباس المصلّى و إن لم يكن ساترا.

و تفصيل الكلام فى هذا الشرط موكول إلى كتاب الطهارة.

الثانى: الإباحة،

اشارة

و ليعلم أوّلا أنّ الستر المعتبر فى الصلاهٔ ليس عبادهٔ حتّى ينافى كونه منهيّا عنه للتقرّب بسببه، و لهذا لو وقع بلا قصد قربهٔ و على وجه الغفلهٔ كفى قطعا، فالحال فى الساتر المغصوب حال اللباس الغير الساتر كالقلنسوهٔ و القباء و الرداء إذا كان مغصوبا، فيحتاج إضراره بالصلاهٔ إلى حصول الاتّحاد بين التصرّف فيه و بين الأكوان الصلاتيّهٔ، نظير الصلاهٔ فى المكان المغصوب، فإن سلّمنا الاتّحاد أوجب البطلان سواء فى الساتر أم فى غيره، و إن منعناه فلا بطلان، بلا فرق بينهما أيضا.

و بالجملهٔ، لا يحدث بسبب الأمر بتحصيل الساتر للصلاهٔ مزيّهٔ للساتر فى هذا الباب على غيره، بل الملاك فيهما هو الاتّحاد المذكور و عدمه.

و حينئذ نقول

المتصوّر فى لبس اللباس المغصوب من الوجوه المحرّمهٔ و التصرّفات المبغوضهٔ للمالك أمور:

اشارهٔ

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۹۰

الأوّل: مجرّد الاستيلاء المالكى عليه

بقطع يد مالكه عنه من دون تصرّف زائد على الاستيلاء المذكور، و بعبارهٔ أخرى: تحصيل المعنى الذى لو لا العلم بالحال لو أحرزناه حكمنا بمالكيّهٔ صاحبه و عبّرنا عنه باليد الدالّهٔ على الملك، فإنّه معنى غير ملازم للتصرّفات، فإنّه عبارهٔ عن الاستيلاء، و الاستيلاء على المال و قطع يد الغير عنه أمر غير ملازم مع التصرّف من المستولى فى المستولى عليه، كما هو واضح.

و الثانى: الزيادهٔ عليه باستعماله فى اللبس،

فإنّه تصرّف زائد على نفس الاستيلاء و قهر المالك و سلب اختياره، فيكون محرّما آخر غيره، لكنّه من المعلوم عدم اتّحاده مع شىء من الأكوان الصلاتيّهٔ، بل المحقّق صرف المقارنهٔ بمعنى أنّه راكع و قائم و ساجد فى حال اللبس المحرّم و مقارنا معه من دون اتّحاد بينهما فى الوجود أصلا، إذ لا يصحّ حمل مفهوم اللبس على شىء من هذه الأكوان و الأفعال، فلا يقال: الركوع لبس أو القيام أو السجود، و هذا أيضا واضح.

الثالث: الزيادهٔ عليه بتحريك الثوب المغصوب بعد لبسه

بالحركات البدنيّهٔ فى حالهٔ القيام و الركوع و السجود و إحداث الهيئات الخاصّهٔ فيه بعد ما لم يكن، و هذه لا شكّ فى كونها تصرّفات أخر وراء الاستيلاء و وراء اللبس، فإنّ إحداث الهيئهٔ الركوعى فى الثوب بعد كونه بهيئهٔ الاستقامهٔ و كذا سائر الهيئات و تحريكه بالتحريكات الخاصّهٔ الحاصلهٔ بتبع حركات البدن تصرّفات فى الثوب، و هى غير الاستعمال اللبسى، و تكون متّحدهٔ مع الأفعال الصلاتيّهٔ، فإنّ عين تحطيط الظهر الذى هو جزء للصلاهٔ تحريك للثوب و إحداث للهيئهٔ فيه.

و لكنّ الذى يختلج بالبال أنّ مثل هذه التصرّفات و إن كان أهل العرف يراها تصرّفا قطعا و هل هو إلّا مثل جعل المال فى الفينهٔ و نقله إلى مكان آخر، فإنّه نقل

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۹۱

بالتبع، و مع ذلك يكون تصرّفا عرفا، و لكنّهم لا يهتمّون و لا يعتدون بوجود هذه التصرّفات، بل وجودها و عدمها سيّان فى نظرهم، لعدم التفاوت فى غرضهم بين كون ثوبهم بهيئهٔ الاستقامهٔ أو بهيئهٔ الانحطاط الركوعى أو السجودى.

نعم إلّا إذا كان ذلك مظنّهٔ حدوث نقص و فساد فى الثوب، و أمّا إذا لم يحدث تفاوت فيه من ناحيهٔ الهيئهٔ الجديدهٔ، أو كانت هى أنفع و أصرف بحاله من القديمهٔ فلا يبالون و لا يتغيّر حالهم بحدوثه، بحيث لو سئلوا عن هذه التصرّفات بعد الفراغ عن مقطوعيّهٔ يدهم و الكون تحت يد الغاصب لما انقدح فى أنفسهم المنع عنه.

و إذن فلا يمكن أن يقال: إنّ اللابس اللباس المغصوب أبدا مشتغل بثلاثهٔ محرّمات: الأوّل: نفس الاستيلاء و إثبات اليد المالكى عليه، و الثانى: التصرّف فيه باللبس، و الثالث: التصرّف فيه بعد اللبس بهذه التحريكات أو السكونات الحاصلهٔ له بتبع البدن، أو استقلالا إذا كان بالوصف الذى ذكرنا من عدم تفاوت بين وجوده و عدمه فى نظر عامّهٔ الملّاك.

نعم لو كان التحريك المذكور مظنّهٔ للخطر فى اللباس مثل جعل طرف القباء وعاء لشىء أو استعماله فى إثارهٔ الريح أو الركوع فى الثوب الضيّق بحيث كان مظنّهٔ للانخراق فهذه يكون محطّا للنظر و مهتمّا بشأنه للمالكين و يمكن تعدّد الحرام بسببها.

و أمّا أمثال ما ذكرناه من المشى فى حال لبس اللباس مثلا إلى مسافهٔ يسيرهٔ بحيث لا يحدث فيه شىء أصلا و نحوه فلا يكون محطّا لنظرهم، و ليس مالك بين المالكين غير راض بوقوع أمثال ذلك فى ماله حتّى يقال: قد وقع فى ماله مبغوض آخر له وراء كونه ملبوسا للغاصب، و هو أنّه قام فيه أو ركع أو سجد، و اللباس المذكور قد تحرّك و تغيّر هيئته بتبع ذلك، فقد حدث له مبغوض ثانوى وراء أصل الملبوسيّهٔ، فإنّه يمكن القطع بخلاف ذلك و أنّ المبغوض المالكى لا يتعدّد بسبب ذلك.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۹۲

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّ ما يكون مبغوضا للمالك من التصرّف فى الثوب المغصوب و هو لبسه غير متّحد مع الأكوان الصلاتيّهٔ، بل بينهما بون بعيد و مغايرهٔ فاحشهٔ، فأين الركوع و السجود و القيام من اللبس، و إن كان اللبس متحقّقا حينها، و ما كان متّحدا معها و هو التحريكات و تغيير الهيئات فى الثوب بتبع الحالات و الأفعال الصلاتيّهٔ غير مبغوض مالكى، فلا يكون مبغوضا شرعيّا أيضا، لكون المبغوضيّهٔ الشرعيّهٔ تابعهٔ للمبغوضيّهٔ المالكيّهٔ فى هذا الباب، كما هو واضح.

و الحاصل: أنّا نقول بأنّ هذه التحريكات تصرّف فى نظر العرف، و لكن نقول: الرضى بها حاصل لكلّ أحد لا على وجه الإطلاق حتّى يستلزم الرضى بأصل اللبس أيضا، بل فى تقدير تحقّق اللبس، فلا ينافى مع مبغوضيّهٔ اللبس الذى هو التقدير.

فإن قلت: ما الفرق بين هذه التحريكات و بين الأفعال الصلاتيّهٔ فى الدار المغصوبهٔ، فإنّا نقول: أىّ عاقل لو سئل عنه: إنّك على فرض كون الغاصب فى دارك تبغض صلاته فيه بالنسبهٔ إلى مكثه غير مشتغل بالصلاهٔ؟ قال: نعم أبغض ذلك.

قلت: هذا مبنىّ على تصوّر الترتّب فى الموضوع الواحد بعد الفراغ عن تسليمه فى الموضوعين كالصلاهٔ و الإزالهٔ، بأن يقال: إنّه منهىّ أوّلا عن الغصب بحقيقته السارية التى منها هذه الحركات التى هى عين الأفعال الصلاتيّهٔ، و على فرض عصيانه هذا النهى، مأمور باختيار فعل الصلاهٔ من بين سائر أنحاء الكون الغصبى، و هو ربما يكون محلّ منع و إن كان مسلّما فى باب الضدّين الذين أحدهما أهمّ.

فإن قلت: مرجع ما ذكرت إلى حصول الرضى بهذه التحريكات لعدم كونها وجها من وجوه الانتفاع و لا معرضا لحصول الضرر أو الاندراس فى الثوب،

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۹۳

و بعبارة أخرى: لقلّتها و سقوطها عن النظر، و هذا موجود فى الحبّة من الحنطة، فلا بدّ أن نقول بعدم حرمة أكلها من مال الغير بدون الإذن منه.

قلت: المناط حصول القطع للمكلّف بالرضى الباطنى للمالك، و أنّى لنا بهذا القطع فى حبّة الحنطة ما لم يأذن هو فى الأكل.

و أمّا فى المقام فالمدّعى حصول القطع لكلّ أحد بأنّ واحدا من العقلاء ليس إذا عرض عليه هذا المعنى انقدح له مبغوضان، أحدهما اللبس، و الآخر التحريك المذكور، و ليس التحريك من شئون و أطوار اللبس حتّى يقال: إنّه لمّا كان اللبس فردا للغصب و الغصب بشؤونه و مراتبه حرام بحيث يسرى الحرمة إلى جميع خصوصيّاته و أطواره، فيكون اللبس أيضا بما له من الشئون ساريا فيه الحرمة، و من شئونه هذه التحريكات، إذ قد عرفت أنّ التحريك للثوب من مكان القيام إلى مكان الركوع و هكذا من كلّ نقطة إلى غيرها، و من كلّ هيئة إلى خلافها ليس فردا للّبس بحيث صحّ إطلاق مفهوم اللبس عليه.

فلا يقال: هذا التحريك من مكان القيام إلى مكان الركوع لبس للثوب، فلم يبق إلّا أنّها منفكّة عنه فى الوجود و إن كانا متقارنين فى الزمان، و إذا لوحظت هذه الكيفيّات مستقلّة فلا يوجد عاقل تجدّد له همّ و غصّة من قبلها فوق الهمّ و الغصّة الحاصلين من قبل اللبس.

ألا ترى أنّا لو رأينا شخصين كلّ منهما غصب عدّة دراهم موضوعة على الأرض بهيئة خاصّة، و لكن أحدهما لم يزد على أن حال بين المالك و دراهمه من دون نقلها عن محلّها و تغييرها عن هيئتها، و الآخر زاد على ذلك برفعها من الأرض إلى كيسه و تفريقها عن الهيئة الأوّليّة، فهل يكون همّ قلب المالك الثانى بسبب هذه الزيادة زائدا على المالك الأوّل، فتارة يهتمّ لأجل محروميّته عن دراهمه، و اخرى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۹۴

يحزن لأجل تفريق هيئتها و كونها على الأرض و تبدّلها إلى مكان آخر، لا نجد من أنفسنا انقداح الثانى فى نفس عاقل و إن كان لو فرض التصريح من المالك بعدم الرضى فلا محالة يتعدّد الحرام، و لا محيص عن بطلان الصلاة حينئذ.

فإن قلت: سلّمنا أنّ هذه الكيفيّات ليست بشؤون للّبس، و لكن نقول: القيام فى اللباس و الركوع و السجود ليس إلّا كالقيام و الركوع و السجود فى الفضاء المغصوب، فكما أنّ الثانى حرام بلا شكّ فكذلك الأوّل، فإنّا نضع مكان الفضاء المملوك للغير، الثوب المحفوف بالبدن، كاحتفاف الفضاء به المملوك للغير، فكما أنّ الحركة القياميّة و الركوعيّة و السجوديّة فى الفضاء ممنوع و غصب محرّم، فكذلك فى الثوب المذكور بلا فرق فى البين أصلا.

قلت: الفرق أنّ كون المكلّف فى الفضاء المملوك للغير بجميع أنحائه و بطبيعته الساريه التى منها القيام فيه، و منها الركوع و السجود فيه محرّم، فيقال له: لم تقوم فى هذا المكان، أو لم تركع فيه، أو لم تضع جبهتك على هذه الأرض، و بالجملة، يقع كلّ فرد من أفراد الكون بخصوصيّته الخاصّة تحت النهى المالكى، فكذلك يقع تحت النهى الشرعى.

و أمّا اللابس للباس الغير الكائن فى المكان المباح فلا يقال له: لم تقوم أو تقعد؟ أو لم تركع أو تسجد؟ بل يقال: لم تلبس هذا اللباس و تجعله على بدنك؟

فليس الاعتراض متوجّها إلى قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و سائر أكوانه، بل متوجّه إلى اللبس الذى هو مغاير لها مفهوما و وجودا و إن قارنها زمانا.

و الحاصل: لا يعدّ من أفراد التصرّف فى اللباس عرفا أنحاء أكوان اللابس فيه من القيام و القعود و غيرهما و إن كانت معدودة كذلك فى المكان. و الفارق العرف، فإذن لا يتوجّه إليها النهى المالكى، فكذلك الشرعى.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۱۹۵

فإن قلت: الذى صرّحت به فى طىّ العبارات اتّحاد تحريك الثوب مع الأفعال الصلاتيّة، إلّا أنّه غير متعلّق للنهى، و لقائل أن يمنع الاتّحاد، فإنّ تحريك الثوب غير تحريك البدن وجودا كتحرّكهما و إن كانا متقارنين زمانا.

قلت: نعم، و لكن غايته أنّه من باب علّة الحرام، فإنّ تحريك الثوب تابع و معلول لتحريك البدن، و قد قرّر فى محلّه سراية البغض من الحرام إلى علّته، فإذا كان تحريك البدن حراما فإنّه كالإلقاء فيما إذا كان الإحراق حراما، فكيف يكون عبادة.

فالعمدة ما ذكرنا فى وجه التفصّى من منع كونه محرّما آخر وراء اللبس ما لم يكن معرضا لفساد أو اندراس أو استيفاء لمنفعة جديدة.

ثمّ إنّه قد حكى من بعض الأساطين أنّه تفصّى عن بطلان الصلاة فى المكان المغصوب بطريق آخر يكون على فرض صحّته جاريا فى المقام، و هو أنّ الاجتماع و الاتّحاد إنّما يلزم إذا جعلنا الأجزاء الصلاتيّة عبارة عن نفس الأفعال و الحركات الصادرة من المصلّى من القيام و الركوع و غيرهما.

و أمّا إذا قلنا بأنّها ليست بأجزاء للصلاة و إنّما الأجزاء هى الهيئات المتحصّلة من تلك الحركات عقيبها أعنى: الهيئة الحاصلة للقائم و للراكع و غيرهما، و هذه الهيئات ليست من مقولة الفعل حتّى يكون تصرّفا فى المكان أو اللباس.

نعم مقدّماتها كذلك، و لكن حيث إنّ المقدّمة المحرّمة إذا لم تكن منحصرة كما فيما نحن فيه لا يمنع من وقوع ذيها عبادة، كما يصحّ الحجّ بركوب الدابّة المغصوبة، فلا مانع من الصحّة فى المقام أيضا، هذا ما حكى عنه قدّس سرّه.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ أطال اللّه بقاءه بوجهين:

الأوّل: منع كون جزء الصلاة هذه الهيئات، و ذلك لأنّ الأمر و الإرادة فى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۹۶

الآمر سنخها سنخ إرادة الفاعل، فكما أنّها أبدا إنّما يتعلّق بتحريك العضلات سمت ما هو فعل صادر عنها، لا إلى ما هو أجنبىّ عن مقولة الفعل بها، فكذلك الإرادة الآمريّة، غاية الأمر أنّ لها هذا التأثير فى عضلات العبد، و الاولى له ذلك فى عضلات نفس المريد.

و أمّا كيفيّة الاقتضاء و التأثير فيهما واحد، أعنى: تحريك الفاعل سمت الفعل، و لو صحّ أن يقال: أطلب منك هذا البياض فهو من باب التوسّع فى العبارة، و إلّا ففى الحقيقة و اللبّ لم يتعلّق الطلب إلّا بالتبييض.

و هكذا فى المقام أيضا لا يتعلّق الأمر إلّا بإيجاد الهيئات و هو عين الأفعال الصادرة و ما هو المعنى المصدرى، فيعود المحذور.

و هكذا الكلام فى باب الطهارة الحدثيّة، فإنّها أيضا ليست بنفسها مأمورا بها، بل المأمور به إيجادها و تحصيلها الذى هو نفس الغسلتين و المسحتين، و الفرق بين تعلّق الأمر بنفس الغسلتين و المسحتين و بين تعلّقه بإيجاد الطهارة أنّه على الأوّل لو شكّ فى جزء أو قيد كان المرجع هو البراءة، و على الثانى كان المرجع هو الاشتغال، لأنّ إيجاد الطهارة أمر مبيّن معلوم مفهوما، و قد علم اشتغال الذمّة به، و الشكّ فى تحقّقه و وجوده خارجا، و هو مورد الاشتغال، و أمّا على الأوّل فالشكّ فى المفهوم الذى أمر به وسعته و ضيقه، و أنّه المقيّد أو المطلق أو التامّ، أو الناقص.

و حاصل المقام أنّ النتيجة المتولّدة من الفعل الاختيارى و إن كان مقدورا بمعنى أنّ لك الولاية على وجودها و عدمها، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفى فى المتعلّقيّة للإرادة، بل إرادتك إنّما تتعلّق بما هو فعل لك بالمعنى المصدرى، فكذا الأمر الذى هو أيضا متّحد السنخ مع إرادتك، غاية الأمر أنّه إرادة مولاك الفعل من جوارحك.

و الوجه الثانى: سلّمنا صحّة تعلّق الأمر و إن لم يصحّ تعلّق إرادة الفاعل،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۱۹۷

لكن هذه النتيجة لا اختيار فيها بعد حصول الاختيار فى مقدّمتها.

و بعبارة أخرى: هذه المقدّمة ليست كركوب الدابّة المغصوبة فى طريق الحجّ مع عدم الانحصار، فإنّ هناك للمكلّف اختيار آخر بعد تماميّة الركوب بصرفه فى عمل الحجّ، و لهذا يحصل له الحسن الفاعلى الذى هو أحد ركنى العبادة بواسطة هذا الاختيار الثانوى الذى نشأ من مبدأ حسن، فإنّ قوام المقرّبيّة و العباديّة بشيئين:

أحدهما: ترتّب الثمرة المطلوبة للمولى على العمل، و الآخر: كون الداعى للفاعل إلى العمل أيضا داعيا راجعا إلى المولى و رعاية

جانبه و حفظ مقامه، لا ناشئا عن الشهوة فضلا عن المعصیة أو العناد و البغض للمولی، فهذان الأمران فی مثال الحجّ یحصلان کلاهما بعد الرکوب.

و أمّا فی هذا المقام فلیس للعبد اختیار آخر و قدرة اخری یصرفه للمولی حتّی یحصل له الحسن الفاعلی الذی هو القدر المشترک بین الانقیاد و العبادة، نعم قد تحقّق عقیب اختیاره الأوّل الذی فرض نشوه عن محض تمرّده علی المولی و عصیانه و اتّباعه لشهوته نتیجة مطلوبة للمولی قهرا و بلا اختیار آخر فی حصولها.

و إن شئت توضیح المقام بالمثال فافرض أنّ صبغ ثوب بالحمرة مطلوب للمولی و یثیب من أوجده طلبا لمرضاته، ثمّ إنّ العبد قتل ابن المولی و صبغ الثوب بهذا العمل المبغوض، فهل تری أنّه یحصل له بواسطة هذا الصبغ الحاصل من إراقة دم الابن أجر و ثواب عند المولی مقرونا مع عتابه و عقابه علی إراقة دم مهجة قلبه؟

کلّا و حاشا.

فإن قلت: لو فرضنا المقدّمة فعلا مباحا فی حدّ نفسه فلا إشکال فی حصول القرب بواسطة ترتّب مسبّبه علیه إذا أتی به بقصد ترتّب ذلک المسبّب، فکما صار المباح واسطة لعبادیّة المسبّب و مقرّبیّته، فکذلک لا مانع فی المقام أن یکون هذا

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۹۸

العمل المبغوض محصّلا لعبادیّة المسبّب من جهة تسبّبه إلیه، و مبغوضا من الجهة الراجعة إلی ذاته.

قلت: لیس جهة إعطاء عنوان العبادیّة فی المقدّمة المباحة صرف التسبّب، بل من جهة أنّ الفاعل إذا أراد بالفعل المباح تحصیل تلک الجهة المطلوبة حصل له الحسن الفاعلی، فإذا انضمّ إلی حصول تلک الجهة تحقّقت العبادة.

و أمّا فی المقام فلم یبعثه إلی الفعل إلّا الشیطان و لم یزده هذا العمل إلّا بعدا عن ساحة المولی، فکیف یحصل له الحسن الفاعلی، نعم یأتی الکلام فی أنّه هل یحصل له القرب بصرف ترتّب تلک الجهة الحسنة المطلوبة.

و لکنّک قد عرفت أنّ تلک الجهة بمجرّدها ما لم تنضمّ إلی سعی فاعلی و حرکة جوارحی لم یتحقّق بها العبادة، و إلّا فصحّ قصد العبادیّة بطیران الغراب الذی علم بوقوعه خارجا و کونه مطلوبا للمولی، بل لا بدّ من إعمال وسع و إتعاب بدن من العبد فی سبیله، و السعی المتحقّق منه فی المقام حسب الفرض لم یوجب له إلّا البعد، فبقی الحسن الفاعلی بلا محصّل، و بدونه لا تتمّ العبادة.

اختصاص البطلان بصورة فعلیّة النهی

ثمّ إنّه علی فرض القول بکون المقام من صغریات مسألة اجتماع الأمر و النهی فلا إشکال فی اختصاص البطلان بصورة فعلیّة النهی و تنجّزه، فلو کان المکلّف معذورا فیه إمّا للجهل بأصل النهی قصورا أو بموضوعه أو للنسیان فی أحدهما فلا مانع من تحقّق العبادة و لو علی مذهب القائل بامتناع اجتماع الأمر و النهی.

و تفصیل هذا المطلب و إن کان یطلب من الأصول، إلّا أنّه لا مانع من الإشارة إلیه هنا علی سبیل الإجمال.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۱۹۹

فنقول: العذر تارة شرعی، و الأخری عقلی، أمّا الأوّل فکما فی مورد ثبوت الید المحکوم شرعا بکون المال ملکا لذیها، فأخذ الثوب إمّا بإذنه أو بالشراء أو الاستئجار منه، فإنّه مرخّص شرعا فی الاستعمال لهذا الثوب، لکنّه بحسب الواقع باق علی حرمة الاستعمال، و لو فرض أنّه لا یسمّی غصبا، لأنّه تصرّف عدوانی، و هو ملازم مع العصیان و فعلیّة النهی نقول: علی فرض التسلیم لا ندور مدار اسم الغصب، بل المعیار وجود النهی الواقعی، و هو متحقّق، فالمدّعی أنّ هذا التحریم بوجوده الواقعی غیر مناف مع ورود الأمر، کیف و هو قد اجتمع مع الترخیص، و التضادّ مشترک بینه و بین الوجوب.

فإن قلت: هو إنّما یکون فی موضوع الشکّ فی التحریم، فبینهما الترتّب و الطولیّة، نقول نحن أیضا: نفرض محلّ الأمر الصلاتی هذا

الموضوع، و لا يقال: إنّه خروج عن المطلب، فإنّ كلامنا فی اجتماع الأمر و النهی، و هذا من باب اجتماع الحكمين الظاهری و الواقعی.

قلت: إن أردت أنّه حكم ظاهری بمعنی أنّ له انكشاف الخلاف فلا كذلك، لأنّه لا كشف خلاف فی هذا الأمر، لأنّ الحركة الخارجيّة لا نقصان فيها من حيث الأجزاء و الشرائط المعتبرة فی الصلاة، و إنّما المانع من قبيل الأمر، و هو فی هذا الموضوع أعنی: الشكّ لا مانع له، فمع فرض وجود المقتضی يحصل العلّة التامّة للثبوت، و الأوامر الظاهريّة التی لها كشف الخلاف إنّما ذلك بواسطة خلوّها عن المصلحة الذاتيّة فی المتعلّقات، فلا يصلح للمقرّبيّة و العباديّة، هذا فی صورة العذر الشرعی.

و أمّا مع العذر العقلی كالنسيان حيث إنّ العقل يعذر الناسی، لا أنّ له رخصة شرعيّة فی الارتكاب فأوّلا نقول بإمكان إثبات الأمر فی هذا الموضوع أعنی:

من كان معذورا من الحرام الواقعی بالنسيان أو نحوه بقاعدة الترتّب التی

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج۱، ص: ۲۰۰

حقّق فی الأصول فی التوفيق بين الحكم الواقعی و الظاهری، و لا يلزم تخصيص عنوان الناسی، إذ الخطاب شامل له فی ضمن عنوان عامّ و هو جامع المكلّف فی قوله تعالی أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ و إنّما خرج عنه بالتخصيص العقلی حسب الفرض من اختيار القول بامتناع اجتماع الأمر و النهی صورة عدم العذر عن الحرام الواقعی، و أمّا مع العذر بنحو الترتّب فلا مانع منه.

و ثانيا نقول: لا نحتاج فی العبادة إلی وجود الأمر، بل يكفی موافقة الغرض المطلوب للمولی، بحيث لو لا المانع فی أمره لأمر به، إذا المفروض أنّ الفعل الخارجی جامع الشرائط و الأجزاء الشرعيّة، و لهذا لو كان توصّليّا لوفی بالغرض بلا إشكال.

و إنّما الكلام تمامه فی تصحيح الشرط القلبی و هو نيّة القربة و حصول القرب للفاعل بواسطة الفعل، و هو أمر يرجع فی تشخيص مصاديقه إلی العرف و العقلاء، و نحن لا نشكّ فی أنّ العرف و العقلاء حاكمون فی مثل المقام ممّا كان المأتیّ به ذا وجهين بأحدهما محصّل لنتيجة سيّئة، و بالآخر لنتيجة محبوبة مرغوبة، و فرضنا أنّه لم يؤثّر وجهه الأوّل فی تحطيط منزلة العبد عند المولی و لا أحدث تفاوت حال له فی ساحته، لكونه غافلا عن هذا الوجه، و إنّما دعاه إلی الفعل وجهه الثانی فی أنّ هذا القصد يوجب قربه، بمعنی أنّ هذا الفاعل إذا لوحظ مع التارك ليسا بمرتبة واحدة عند العقل، لا بمعنی استحقاق الأوّل علی المولی شيئا، كلّا و العبد و ما فی يده لمولاه، بل بمعنی أنّه لو أراد المولی تفضّلا و أنعاما فلو قدّم الثانی علی الأوّل فی جعله موردا لإنعامه و إكرامه كان قبيحا، فإذا تحقّق الحسن الفاعلی و الفعلی فلا محالة يتحقّق القرب بالمعنی المذكور عند العقل، و لا وجه لعدم حصول الحسن الفاعلی بعد أنّ الجهة المقبحة ساقطة عن تأثيرها فی تقبيح العبد و تحطيط درجته، كما أنّ الحسن الفعلی محلّ الوفاق بين المجوّز و المانع فی مبحث اجتماع الأمر و النهی.

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج۱، ص: ۲۰۱

اعتبار الذكاة فی الجلود و نحوها

الثالث: من شروط الساتر بل مطلق لباس المصلّی أن يكون مذكّی،

اشارة

فلا تصحّ فی الميتة إذا كان ممّا تحلّه الحياة مثل الجلد من أجزاء ذی النفس، و التقييد بكونه من أجزاء ذی النفس لم يرد فی الأخبار تصريحا، و إنّما يكون القول به من أحد وجوه:

الأوّل: أنّه ورد التقييد فی بعض أخبار النهی عن الصلاة فی جلد الميتة بقوله عليه السّلام «و لو دبغ سبعين مرّة» «۱» و هو يوجب ظهور

الموضوع فی الجلود التی تقبل الدباغة، و کلّ ما لیس له نفس لا یقبلها و إن کان بعض ما له النفس کالفأرة و الطیور أیضا کذلک، لکنّ المقصود عدم تعرّض الأخبار إلّا لما یقبلها، و لا ینافی معلومیّة الحکم فی ما له النفس من الخارج.

و الثانی: أنّ التقیید المذکور ظاهر فی أنّه ورد للردّ علی العامّة القائلین بأنّ الدباغة ذکاة للجلد و موجب لطهارته، و إذن فیصیر فی قوّة اشتراط الطهارة فی اللباس و أنّ جلد المیتة وجه عدم جواز الصلاة فیه نجاسته و عدم حصول الطهارة له بالدبغ کما هو مذهب العامّة، و حینئذ فمن المعلوم أنّ النجاسة خاصّة بمیتة ذی النفس.

و الثالث: أنّ الأخبار المطلقة الناهیة عن الصلاة فی المیتة و إن أمکن جعلها عنوانا مستقلّا بلا إرجاع إلی حیث النجاسة، کما ورد النهی عن الصلاة فی أجزاء غیر المأکول، إلّا أنّه إذا کان المیتة ممّا ارتکزت نجاستها فی الأذهان، فربما أمکن أن

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۰۲

یقال بانصراف النهی عن الصلاة فیه إلی تقریر نجاسته و إمضاء ما ارتکز فی الأذهان العرفیّة.

هذا کلّه مضافا إلی ما یدّعی من أنّ من المعلوم من سیرة المسلمین عدم الاجتناب عن میتة ما لا نفس له مثل میتة الذباب و الجعل و الخنفساء و الجراد و نحو ذلک.

و کیف کان فلو شکّ فی جلد أنّه من المذکّی أو المیتة فلا إشکال فی أنّ مقتضی الأصل هو الحکم بالثانی، لأنّ الموت أمر عدمی و هو عبارة عن عدم حصول التذکیة المعتبرة شرعا فی حلّ الحیوان عند إزهاق روحه.

و لکن هذا بالنسبة إلی ما إذا کان الحیوان الذی أخذ الجلد منه مشکوک الحال ممّا لا إشکال فیه، سواء جعلنا التذکیة عبارة عن نفس الأفعال الخارجیّة من فری الأوداج الأربعة مع إسلام الذابح و استقباله و تسمیته و کون الآلة حدیدا و نحو ذلک، أم جعلناها عبارة عن الأمر البسیط المتولّد من هذه الأفعال، إذ علی التقدیرین نقول: لم یکن هذا المعنی الحادث متحقّقا فی هذا الحیوان، و الآن أیضا کما کان، فیثبت له جمیع أحکام غیر المذکّی.

و إنّما الکلام بالنسبة إلی ما إذا لم یکن لنا فی الخارج حیوان شککنا فی حاله و أنّه مذکّی أو میتة، کما لو رأینا حیوانا مخصوصا مذبوحا بالشروط المقرّرة، و حیوانا معیّنا آخر غیر مرعی فیه تلک الشروط، فشککنا فی الجلد أنّه أخذ من أیّهما، فإنّه لیس لنا أن نشیر إلی الحیوان الذی منه أخذ هذا الجلد، و نقول: نشکّ فی کونه مذکّی أو میتة، فالأصل عدم تذکیته، لأنّا حسب الفرض نقطع فی هذا المعیّن بالتذکیة، و فی ذاک المعیّن بعدمها، و لا ثالث یحتمل کون الجلد منه، فلا معنی لقولنا:

إنّا نشکّ فی الحیوان المأخوذ منه هذا الجلد.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۰۳

الإشکال فی أصالة عدم التذکیة

اشارة

نعم هذا لا إشکال فیه لو جعلنا التذکیة عبارة عن الأفعال المخصوصة أعنی:

إمرار السکّین و الذبح بالشروط المقرّرة، فإنّ مورد التذکیة علی هذا هو الحیوان دون الجلد، فإنّ الجلد لا یصحّ أن یقال: فری أوداجه، أو ذبح، و إنّما محلّ ذلک هو الحیوان، و قد فرضنا عدم الشکّ فیه، فما هو محلّ الذبح و الفری أعنی الحیوان لا شکّ فیه حتّی

یستصحب، و ما یکون مشکوکا أعنی: الجلد لیس محلّا للفری و الذبح حتّی یستصحب عدمها فیه، فلا معنی للاستصحاب المذکور.

و إنّما الکلام کلّه فی هـذا الفرض لو قلنا بأنّ التذکیة عبارة عن الأمر البسیط المتحصّل من تلک الأفعال، فإنّه حینئذ یسری إلی جمیع أجزاء الحیوان، فیصحّ أن یقال: هذا الجلد ذکیّ، أعنی: حصل له الحالة المخصوصة المعنویّة بواسطة ذبح حیوانه بالشروط المقرّرة.

فهل یصـحّ علی هـذا المبنی إجراء أصالة العدم فی المثال الذی تقدّم بأن یقال: لم نعلم بحصول هذه الحالة بعد وقوع الذبح علی أحد الحیوانین المعیّنین فی هذا الجلد الشخصـی، بعد ما علمنا بعدم حصولها قبله، فالأصل بقاؤه علی ما کان، أو لا یصحّ؟ الذی قوّاه شیخنا الأستاذ دام ظلّه فی بحث الأصول و أکّده فی هذا المقام فی بحثه الشریف هو الثانی، لوجوه ثلاثة لعلّ مرجعها إلی واحد.

الأوّل: أنّ المورد شبهة مصداقیّة لنقض الیقین بالشکّ، لاحتمال کونه نقضا بالیقین.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۰۴

تصویر الشبهة المصداقیّة لنقض الیقین بالشکّ

توضـیح ذلک یحتاج إلی مقدّمـة و هی أنّه لو فرضـنا إناءین من الماء مقطوعی النجاسـة ثمّ قطعنا بطهارة أحدهما المعیّن بنزول الغیث مثلا- أو الاتّصـال بالکرّ أو الجاری مع المزج، ثمّ رأینا قطرة قطرت علی لباسـنا و نقطع بأنّها من الإناءین المـذکورین و لکن نشکّ فی أنّهـا من أیّهما فلا شکّ أنّ هـذه القطرة یحتمل کونها من القطرات التی نحن نقطع فعلا بکونها طاهرة قطعا تفصـیلیّا، فإنّ الإناء المعیّن الـذی وقع الغیث فیه نشـیر إلی جمیع قطراته بالإشـارة التفصـیلیّة و نحکم علیهـا حکمـا جزمیّا بالطهارة، فمع وصف احتمال کون هـذه القطرة الواقعـة علی اللباس من تلک القطرات الموصوفـة بالمقطوعیّـة التفصـیلیّة الفعلیّـة بالطهارة کیف یصـحّ لنا أن نقول: هذه القطرة کـانت نجسـة فی السـابق قطعـا، و الآـن نشـکّ فی حصول الطهـارة لهـا، فلا- یصـحّ لنا نقض ذلک الیقین بالنجاسـة السابقـة إلّا بالیقین بالطهـارة، و لیس لنـا فی هـذه القطرة یقین بالطهـارة، فإنّ الحکم بعـدم الیقین بالطهارة فیها لا یصـحّ، لأنّه من المحتمل أنّه مورد قطعنا الفعلی التفصیلی و إشارتنا التفصیلیّة إلی جمیع قطرات ذلک الإناء بالحکم بالطهارة.

فإن قلت: یلزم علیک عدم جریان استصحاب الطهارة الحدثیّة لمن تیقّن بالوضوء و شکّ فی أنّه بال، و لکن نقطع بأنّه لو بال لکان فی حـال العلم و الالتفـات، فـإنّه حینئـذ یجری فیه مـا ذکرت حرفـا بحرف، لأـنّه یحتمـل أنّ یقین الطهارة انتقض فی حقّه بیقین الحـدث، فکیف یحکم جزما بأنّ معاملة الحدث فعلا نقض للیقین بالشکّ، مع أنّه یحتمل تخلّل الیقین فی البین.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۰۵

قلت: الاعتبار بالحال الفعلیّة، و القطع فی ما ذکر من المثال لیس بفعلی، بل الحال الموجودة فعلا هو الشکّ، لیس إلّا.

نعم له قطع حاصـل علی تقـدیر، أعنی: أنّه لو کـان قـد بال کان محـدثا، و القطع المعتبر فی نقض الیقین السابق هو القطع الفعلی، و إلّا فکلّ شکّ یرجع لا محالة إلی القطع التقدیری، و کذلک یحتمل أنّه فی السابق حصل له القطع بالحدث تفصیلا فی حال بوله، و لکنّ القطع السابق علی فرض مقطوعیّته لا یضـرّ، فضـلا عن کونه محتملا کما هو المفروض فی المثال، بل المعیار هو القطع فی الحال الغیر المتبدّل فعلا بالخلاف.

و هذا بخلاف الحال فی مقامنا، فإنّ القطع التفصیلی حاصل حالا، لا فی الماضی، و علی وجه الفعلیّة و التنجیز لا التعلیق و التقدیر، فإنّا الآن نحکم حکما جزمیّا علی جمیع قطرات الإناء الواقع فیه المطر بطریق الاستیعاب بالطهارة التفصـیلیّة بحیث ننظر إلی جمیع أشخاص قطراته و نحکم بأنّ هـذه طاهرة و هـذه کـذلک، و هذه کذلک إلی آخرها، و هذه القطرة الساقطة علی اللباس یحتمل کونها من أحد موارد هـذه الأحکام التفصـیلیّة الموجودة الفعلیّة فی نفسـنا، فکیف یصحّ لنا أن نقول: لم ینتقض فی هذه القطرة قطعنا بالنجاسة بالقطع بالطهارة، بل نحن شاکّون فی طهارتها بعد ما کنّا قاطعین بالنجاسة.

فإن قلت: النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فإذا كان انطباق تلك الصور المقطوعة التفصيليّة الجزئيّة على هذه القطرة مشكوكا فالحاصل فيها هو الشكّ و إن كان الصورة المحتملة الانطباق مقطوعة.

قلت: لا ندّعى عدم حصول الشكّ فى هذه القطرة، كيف و هذه الدعوى مصادمة للضرورة و البداهة، بل نقول: تلك الصورة مقطوعة بالقطع

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۲۰۶

التفصيلى الشخصى الخارج عن حدّ الانطباق على الكثيرين و الكلّية، و قد فرضنا أنّ غاية «لا تنقض» عبارة عن العلم المتعلّق بالصور الشخصيّة الغير القابلة للصدق على الكثيرين، دون العلم الإجمالى المتعلّق بالصورة الكلّية أو الفرد المنتشر.

و فى هذا المقام القطع تعلّق بصورة شخصيّة تفصيليّة خاصّة غير قابلة للصدق على الكثيرين، و ليست بفرد منتشر أيضا، بل هو معيّن بالإشارة التعيينيّة، و بالجملة، لا نقض فيه أصلا عن اليقين الذى جعل غاية فى الدليل للاستصحاب، فمع احتمال انطباق هذا القطع على هذا الفرد يكون شبهة مصداقيّة للاستصحاب لا محالة.

إذا عرفت ذلك فنقول فى المقام: نحن نقطع تفصيلا بالتذكية فى تمام أجزاء الحيوان المعيّن الخارجى بحيث نشير إلى جزء جزء منه و نحكم بحصول الذكاة فيه، فإذا احتملنا أنّ هذا اللباس المتّخذ من الجلد كان من جلد هذا الحيوان كان موردا لما تقدّم من كون نقض اليقين بعدم التذكية فى هذا الجزء بمعاملة التذكية مردّدا بين كونه نقضا بيقين التذكية أو لا، فإذا سقط أصالة عدم التذكية كانت قاعدة الطهارة محكّمة.

و يؤيّد ما ذكرنا ما ورد من الأخبار المطلقة الحاكمة فى موارد الشكّ فى التذكية و العدم بجواز الاستعمال حتّى يعلم العدم، و لا داعى إلى حملها على مورد وجود السوق أو نحوه من أمارات وجود التذكية.

و لا ينافيه ما ورد من عدم جواز الاستعمال فى ما يؤخذ من يد الكافر، و كذلك ما ورد فى ذيل موثّقة ابن بكير الواردة فى عدم جواز الصلاة فى أجزاء غير المأكول، حيث اشترط فى جواز الصلاة فى المأكول العلم بأنّه ذكّى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۲۰۷

قد ذكّاه الذبح.

وجه عدم المنافاة أنّ المطلقات محمولة على ما إذا كان فى البين حيوان قد علمنا بتذكيته تفصيلا و احتملنا كون الجلد المصنوع ثوبا من ذلك الحيوان، كما هو الغالب فى من هو ساكن فى بلد الإسلام، لكن كان ابتلاؤهم فى تلك الأزمنة بمعاشرة من يستحلّ جلد الميتة بالدباغة.

و الحاصل: أنّ الجلود الخارجيّة منقسمة عنده فى الخارج بين ثلاث طوائف:

إحداها: ما قام العلم أو العلمى على حصول التذكية الشرعيّة فيه.

و الثانية: ما قام العلم أو العلمى على عدمها فيه.

و الثالثة: ما يكون مشكوك الحال، فهذا الثوب المشترى من السوق يحتمل كونه مأخوذا من الطائفة الاولى، و قد قلنا بعدم جريان أصالة عدم التذكية فى هذا الفرض.

و أمّا ما دلّ على البأس بالصلاة فى المأخوذ من يد الكافر فمن المحتمل أن يكون مورد السؤال ما إذا كان عمل صناعة الجلد و ذبح الحيوان كليهما راجعا إلى الكفّار، و كان من المحتمل أن يكون فى خدمة الكفّار و أكرتهم مسلم و هو باشر ذبح الحيوان الذى يكون جلده فى يده، و من المعلوم أنّ أصالة عدم التذكية حينئذ جارية، إذ غايته أن يكون موردا للعلم الإجمالى، و الذى ذكرنا إضراره بجريان الأصل هو التفصيلى، و المفروض انتفائه فى الحيوانات التى تصير مذبوحة تحت يد الكافر، بل هى إمّا مشكوكة بدويّة، أو معلومة بالعلم الإجمالى، و على كلّ حال يكون موردا للأصل.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۰۸

طهارة الجلود المجلوبة من الإفرنج

و من هنا يعلم أنّ المصنوعات الجلديّة المجلوبة من الإفرنج فى زماننا هذا ليس الحال فيها بهذا المنوال بعد فرض القطع بأنّه يجلب من بلاد الإسلام جلود ذكيّة إلى تلك البلاد.

نعم نقطع بوجود الجلود الغير الذكيّة فى بلاد الإفرنج أيضا، فالمصنوعات غير معلومة أنّها من تلك المقطوعات التفصيليّة كونها مذكّاة، أو من تلك الأخرى المقطوعة الخلاف.

هذا مضافا إلى محمل آخر لهذا الخبر سيأتى إن شاء اللّه تعالى ذكره.

و أمّا الموثّقة فهى متعرّضة لأصل اشتراط الذكاة واقعا، لا لحكم الشكّ كما سيأتى أيضا إن شاء اللّه تعالى.

الوجه الثانى: أنّه لا يحرز فى المقام اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لاحتمال انقطاعه عنه بتخلّل زمان القطع، بخلاف الحالة السابقة، فلو رجعنا قهقرى يحتمل ورودنا عند انتهاء أزمنة الشكّ فى زمان القطع التفصيلى المحفوظ فعلا، الغير المتبدّل بالشكّ السارى أو الإجمال السارى بخلاف الحالة السابقة، و يتّضح حال هذا الوجه أيضا بالتأمّل فى البيانات السابقة.

الوجه الثالث: أنّ المعتبر فى الاستصحاب هو الشكّ فى البقاء و احتمال الارتفاع بعد القطع بالثبوت فى السابق، و النهى راجع إلى النقض العملى فى مورد يحتمل عدم الانتقاض التكوينى للحالة السابقة بخلافها، و هذا ممّا لا شبهة فيه، و هذا المعنى متحقّق فى مورد العلم الإجمالى بنجاسة أحد الإناءين و طهارة الآخر

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۰۹

و الشكّ فى التعيين بعد القطع بنجاسة كليهما مثلا، فإنّ كلّا من الشخصين بصورته التفصيليّة، يتحقّق فيه ذاك الملاك، أعنى: القطع بثبوت النجاسة فى السابق، ثمّ الشكّ فى البقاء و الارتفاع و الانتقاض و العدم فى اللاحق و إن كان لأجل احتمال انطباق الصورة الكلّيّة المعلومة الحال أو الفرد المنتشر كذلك عليه.

و كذلك موجود فى استصحاب القسم الثانى من استصحاب الكلّى، فإنّه ليس لنا قطع مطلق بالارتفاع و قطع مطلق بالبقاء، بل القطع بالارتفاع ثابت على تقدير، و كذا القطع بالبقاء، و هذا معناه الشكّ فى البقاء و الارتفاع الفعليّين.

فالذى لا يتحقّق فيه الملاك المذكور هو ما إذا حصل القطع الفعلى، لا التقديرى بصورة شخصيّة كان حملها على المشكوك من قبيل حمل هو هو و حمل هذا زيد، الذى مفاده العينيّة الصرفة، لا من قبيل حمل الكلّى على الفرد أو الفرد المنتشر على المعيّن، فإنّ بينهما تغايرا حقيقيّا مع الاتّحاد فى الوجود.

و أمّا فى مثل هذا زيد، فالمغايرة بصرف الاعتبار مع الاتّحاد الحقيقى، فإذا فرضنا صورتين حالهما بالنسبة إلى المشكوك على فرض انطباق كلّ حال حمل هذا على زيد و كنّا قاطعين بالارتفاع فى إحداهما و بالبقاء فى الأخرى فصرف الشكّ فى الانطباق و عدم العلم بأنّ هذا الشبح المرئىّ مثلا فى الظلمة هل هو زيد المقطوع فيه بقاء العدالة أو العمرو المقطوع فيه انتقاضها بالفسق لا يوجب صدق عنوان الشكّ فى الانتقاض بالنسبة إلى هذا المرئىّ فى الظلمة حتّى يصحّ أن يقال: إنّا كنّا قاطعين فى هذا الشخص المرئى بالعدالة فى اليوم السابق، و نشكّ الآن فى بقائها و ارتفاعها، بل الصادق أنّ لنا مقطوعا تفصيليّا قطعنا فيه بالارتفاع، و مقطوعا كذلك قطعنا فيه بالبقاء.

و هذا الشخص لا نعلم أنّه الأوّل أو الثانى، فالشكّ متعلّق بأنّه الباقى قطعا أو

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۱۰

المرتفع كذلك، و هو غير الشكّ فى البقاء و الارتفاع فى الشخص، فإنّ هذا الرجل لو ارتفعت الظلمة عن الهواء تبيّن أنّه بشخصه و نفسه معلوم البقاء، أو بشخصه و نفسه معلوم الارتفاع، لا بصورة كلّية أو جزئية مردّدة، فالشكّ فى البقاء و الارتفاع لا يصدق.

نعم مطلق الشكّ صادق، و لهذا نقول فى مثال القطرة المتقاطرة من أحد الإناءين التى مثّلنا بها سابقا بجريان أصالة الطهارة فيه، و كذلك فيما نحن فيه، أعنى الجلد المحتمل الانتزاع من الحيوان المعيّن المقطوع التذكية أو الحيوان المشخّص المقطوع عدمها بجريان أصالة الطهارة و حلّية الاستعمالات مثل اللبس و نحو ذلك، و إن كنّا نتوقّف فى الصلاة و البيع لو قلنا بأنّ للميتة عنوانا استقلاليّا مع قطع النظر عن النجاسة فى المانعيّة عن الصلاة و البيع، فلا بدّ فى الجلد المذكور من التفرقة بين الصلاة و الشراء ممّا يرتبط انعقاده و صحّته وضعا بالتذكية و بين الاستعمالات التى أنيطت بالطهارة، أو كان المتحقّق فيها صرف الحرمة التكليفيّة، فالمرجع فيها أصالة الطهارة و الحلّية.

و وجه جريان هذين الأصلين مع كونهما مغيّين بالعلم بالخلاف كالاستصحاب ما عرفت من أنّ المانع من جريان الاستصحاب عدم تحقّق صدق الشكّ فى الانتقاض و البقاء الذى هو المعتبر فيه فى المقام، و أمّا فى الأصلين فالمعتبر مطلق الشكّ و هو موجود بالبديهة، فإنّه إذا شككنا أنّه هل هو الشخص الذى هو مقطوعنا من جهة الارتفاع أو الشخص الذى هو مقطوعنا من حيث البقاء، فلا محالة كان هذا الشبح حاله الفعليّة هو الشكّ فى الطهارة و النجاسة و التذكية و الموت و إن كان لا يصدق فيه الشكّ فى انتقاض الحالة السابقة القطعيّة، لما ذكرنا من أنّ عنوان الشكّ فى البقاء و الانتقاض غير عنوان الشكّ فى أنّه معلوم الانتقاض

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۱۱

أو معلوم البقاء.

و من هنا يعرف الجواب عن الإشكال الذى ربما يورد فى المقام و هو أنّ العلم التفصيلى قد كان، و فعلا قد فات و تبدّل بالإجمال بواسطة الظلمة أو نحو ذلك، و غاية الاستصحاب هو العلم التفصيلى لا الإجمالى.

فإنّ الجواب أنّ التفصيل محفوظ فى النفس من دون تبدّل أو تغيّر فيه أصلا، فإنّ نفس صورة الزيد الذى كان رفيقنا و جليسنا مثلا معلوم العدالة حدوثا و بقاء الآن بدون حدوث شكّ أو إجمال فيه، و كذلك صورة العمر و المعلوم المعيّن معلوم الارتفاع كذلك، و الإجمال الطارئ إنّما طرأ على معلومنا، فلا نعلم أنّ معلومنا التفصيلى ارتفاعا منطبق على هذا، أو معلومنا التفصيلى بقاء، لا أنّ الإجمال طار على الواقع مع قطع النظر عن تعلّق العلم التفصيلى به بأن لم نعلم أنّ العادل المرتفع عدالته هل هو زيد أو عمرو بعد أن علمنا تفصيلا أنّه زيد، فإنّه قد تغيّر العلم التفصيلى حينئذ بالإجمال، و كان الإجمال ساريا إلى السابق.

و أمّا فى مفروضنا فالمعلوم التفصيلى على حاله بدون تغيّر و سريان إجمال إليه، و الإجمال تعلّق بوصف كونه معلوما تفصيليّا لنا.

و الحاصل: الظاهر عدم الإشكال فى عدم جريان أصالة التذكية و استصحاب الطهارة أو النجاسة أو العدالة أو غير ذلك فى الأمثلة المذكورة و ما شابهها، و قد علمت أنّه حينئذ يرجع إلى الأصول الأخر لو كان، مثل أصالة الطهارة و أصالة الحلّية على حسب الأثر المناسب فى كلّ مقام.

نعم يبقى الكلام فى أنّه هل يستفاد من الأخبار الواردة فى حكم الجلود و اللحوم المشتبه انتزاعها من المذكّى أو الميتة حكم مفروض البحث و لو بإطلاقها أو عمومها حتّى يقال بمضمونها و يحكم بأنّه و إن كان الأصل هو الطهارة و حلّية اللبس

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۱۲

و الاستعمال، إلّا أنّ الشارع لم يجز لنا إعمال هذين الأصلين فى خصوص هذا المقام، أو أنّه لا مساس للأخبار المذكورة بمقامنا و لا يوجب رفع اليد عن الأصول المذكورة؟

الذى قوّاه شيخنا الأستاذ دام ظلّه فى مجلس درسه الشريف هو الثانى، و توضيح الحال يحتاج إلى شرح الكلام فى الأخبار المذكورة.

فنقول و باللّه المستعان و عليه التكلان و المستغاث بأولياء الرحمن عليهم صلوات اللّه الملك المنّان: إنّ الأخبار بين طوائف:

الاولى: موثّقهٔ ابن بكير الواردهٔ فى اشتراط كون لباس المصلّى من غير جزء حرام اللحم، قال فيه تفريعا على هذا: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه و الصلاهٔ فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شىء منه جائز، إذا علمت أنّه ذكىّ و قد ذكّاه الذبح» «۱» الخبر.

وجه عدم مساسه بمقامنا أنّه ليس متعرّضا لحكم حال الشكّ، بل للحكم الواقعى، و التعبير بالعلم للتأكيد فى إحراز الواقع، فالعلم هنا طريقى محض.

و الثانيهٔ: عدّهٔ أخبار دالّهٔ فى المشتبه بين المذكّى و الميتهٔ بجواز اللبس و الصلاهٔ فيه و الأكل من دون إشارهٔ إلى أمارهٔ من سوق المسلمين أو أرض الإسلام أو يد المسلم، مثل ما ورد فى الصلاهٔ فى السيف و فيه الكيمخت، فسأل عنه فقال:

جلود دوابّ منه ما يكون ذكيّا و منه ما يكون ميتهٔ، فقال عليه السّلام: ما علمت أنّه ميتهٔ فلا تصلّ فيه «۲»، و بمضمونه أخبار أخر.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۵۵ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۲.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۱۳

و منها: الخبر الوارد فى السفرهٔ المطروحهٔ فى الطريق يكثر لحمها و خبزها و جبنها و بيضها و فيها سكّين، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: «يقوّم ما فيها، ثمّ يؤكل، لأنّه يفسد، و ليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين، لا يدرى سفرهٔ مسلم أم سفرهٔ مجوسىّ، فقال عليه السّلام: هم فى سعهٔ حتّى يعلموا» «۱».

فإنّه ليس فيه أنّ الطريق كان طريق الإسلام، مضافا إلى أنّه عليه السّلام لم يسند الحكم إليه، بل إلى ما ذكره من قوله عليه السّلام: هم فى سعهٔ إلخ، و هذه الطائفهٔ مساعدهٔ لما ذكرنا فضلا من أن تكون مضرّهٔ.

و الثالثهٔ: عدّهٔ أخبار حكمت بعدم البأس فى الصلاهٔ فى الجلود المشتبهٔ المشتراهٔ من السوق أو من يد المسلم أو من أرض الإسلام، و هذه أيضا لا يضرّنا، لأنّه إن كان الحكم بواسطهٔ أماريّهٔ هذه فيكون الأصل و لو موافقا محكوما لها، و إن كان لأجل الأصل الذى قرّرنا فنعم الوفاق و الدلالهٔ على المطلب.

و الرابعهٔ: ما دلّ على أنّ الجلود المشتبهٔ المأخوذهٔ من يد معلوم الكفر أو مجهول الحال إذا لم يكن الغالب فى البلد المسلمين غير جائزهٔ الاستعمال فى الصلاهٔ، و هذه الطائفهٔ هى العمدهٔ فى المقام، و يتوهّم منها الإضرار بالمطلب.

و تقريبه أنّ من المعلوم أنّ يد الكافر ليست أمارهٔ على عدم التذكيهٔ، فليس الحكم بعدم جواز اللبس فى الصلاهٔ إلّا من جههٔ عدم وجود الأمارهٔ على التذكيهٔ، فيعلم منه أنّ الأصل عند الشكّ فى التذكيهٔ و العدم مطلقا و لو كان ممّا يحتمل كونه منتزعا من مقطوع التذكيهٔ على وجه التفصيل هو عدم التذكيهٔ حتّى يعلم التذكيهٔ.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصيد و الذبائح، الباب ۳۸ من أبواب الذبائح، الحديث ۲.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۱۴

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ دام ظلّه بأنّه بعد ملاحظهٔ الأخبار المطلقهٔ على الجواز من غير تقييد بيد المسلم أو سوقه أو أرض الإسلام يدور الأمر بين تقييد تلك المطلقات بصورهٔ وجود تلك الأمارات حتّى يحفظ ظهور الخبرين فى البأس التحريمى، و بين رفع اليد عن ظهوره فى التحريم و حمله على التنزيه حتّى يحفظ تلك الإطلاقات، و الثانى أقرب لوجهين:

أحدهما: أنّ حمل النهى و البأس المستفاد من مفهوم قوله عليه السّلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس، على النهى التنزيهى فى خصوص الاستعمال الصلاتى ممّا يقربه الخبر الوارد فى الثوب المشترى من السوق، لا يعلم لمن كان، هل يصلح الصلاهٔ فيه؟ «قال عليه السّلام: إن كان اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، و إن اشتراه من نصرانى فلا يصلّى فيه حتّى يغسله» «۱»، فإنّ النهى عن الصلاهٔ فى

الثوب المشترى من النصرانى حتّى يغسله لا محالة محمول على التنزيه بعد مسلّميّة عدم كون يده أمارة على النجاسة، بل المحقّق عدم كونه كيد البائع المسلم أمارة على الطهارة، فإنّ استعمال ذى اليد المسلم دليل الطهارة، بخلاف الكافر، و معلوم أنّ الأصل فى المشكوك هو الطهارة، و مع ذلك حكم بعدم الصلاة حتّى يغسله، فليس هذا إلّا لأجل الاهتمام بأمر الصلاة و مطلوبيّة الاحتياط لها.

و حينئذ فمن المحتمل قريبا أن يكون الحال فى الخبر الوارد المفصّل فى الجلود المشتبهة بين المأخوذة من المسلم و الكافر بهذا المنوال، بأن يكون احتياطا استحبابيّا رعاية لحال الصلاة، كما روى عن مولانا علىّ بن الحسين عليه السّلام أنّه كان لبس الفراء العراقى فى غير حال الصلاة و كان ينزعه حال الصلاة، فإنّه معلوم أنّه

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۱۵

للاستحباب، و إلّا لم يلبسه عليه السّلام فى غير الصلاة أيضا.

الثانى: أنّه لم يعلم فى خبر من أخبار المقام وقوع السؤال عن الشراء، مع أنّ شراء الميتة أيضا كالصلاة فيها غير جائز، بل السائل فرض جواز شراء المشتبه مفروغا عنه و جعل السؤال ممحّضا فى الصلاة فيه، و لم يعترض الإمام عليه السّلام أيضا بأنّه إذا كنت شاكّا فلم شريته، فيعلم أنّ هذا السؤال لأجل الاهتمام بشأن الصلاة بعد الفراغ عن الجواز فى غيرها، و إنّما كان الشكّ فى الجواز فى الصلاة، فوقع الجواب فى عدّة أخبار بالجواز، و ورد فى بعض آخر بالمنع، فالمنع المذكور أيضا محمول على الكراهة بقرينة ما ذكرنا.

ثمّ نقول: سلّمنا أنّ المنع تحريمى و ليس بكراهى و ليس ما ذكرنا من الأمرين صالحا لرفع اليد عن الظاهر، فغاية الأمر إثبات المنع فى خصوص الاستعمال الصلاتى مع بقاء الجواز فى سائر الاستعمالات المنوطة بالطهارة المتحقّق فيها صرف التكليف بواسطة أصالتى الطهارة و الحلّية.

و الحاصل: لو كانت أصالة عدم التذكية فى المورد الذى محلّ بحثنا جارية كانت هذه الأصول محكومة لها، و أمّا بعد الخدشة فى جريانها بما تقدّم فغاية ما يستفاد من السير فى الأخبار هو المنع فى خصوص الصلاة.

فإن قلت: ما يمنعك عن الجمع الذى ارتضاه المشهور من حمل أخبار الجواز على صورة وجود إحدى الأمارات من السوق أو أرض الإسلام أو يد المسلم كما هو الغالب، فإنّ الخارج عن هذا هو المأخوذ من الكافر المعلوم عدم سبقه بيد المسلم، أو من مجهول الحال فى سوق الكفّار أو أرضهم، و لا يخفى أنّه فرض نادر و لا سيّما مع وجود الشاهد على هذا الحمل فى كلتا الطائفتين، فإنّ أكثر أخبار الجواز قد ذكر فيها لفظ السوق المنصرف إلى سوق المسلمين، أو التقييد بصنعة أرض

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۱۶

الإسلام، و ما بقى منها و إن كان مطلقا، و لكنّها أيضا قابلة لهذا الحمل بواسطة شيوع وجود تلك الأمارات، كما أنّ خبرى المنع عن المأخوذ عن الكافر ظاهران فى صورة الانفكاك عن الأمارتين الأخريين، و خصوصا مع أنّ النسبة عموم و خصوص مطلقان، و مقتضى القاعدة هو تقديم الخاصّ و تخصيص العامّ به.

و على هذا فلا بدّ من القول بما أفتى به المشهور من الحكم بعدم التذكية فى غير مورد وجود الأمارات، سواء كان من قبيل ما ذكرت من المثال أو من غيره، و ذلك لإطلاق خبرى المنع فى المأخوذ من الكافر و شموله لكلا الفرضين، و إطلاق الخاصّ يؤخذ به و يرفع به اليد عن إطلاق العامّ أو عمومه.

قلت: المانع من هذا الجمع أمران:

الأوّل: أنّه لم يذكر فى خبر من تلك الأخبار المشتملة على لفظة السوق مع كثرتها أنّه سوق المسلمين، بل الظاهر أنّ ذكره من باب أنّه محلّ الابتلاء غالبا بالبيع و الشراء، لا أنّ للسائل و المجيب نظرا و عناية إليه.

و على هـذا فمساق هـذه الأخبار أيضا مساق ما لم يـذكر فيه هـذه اللفظهٔ مع الخلوّ عن القيدين الآخرين، بحيث يصـلح عدّها من جملهٔ المطلقات الدالّـهٔ على الجواز، و لعلّ الداعى للمشـهور على ما ذهبوا إليه من حملها على أماريّهٔ السوق استحكام أصالهٔ عدم التذكيهٔ و قوّتها فى أنظارهم- رضوان اللّه عليهم- بحيث لم يصـلح عنـدهم تخصـيص فيها و رفع اليد عن مفادها إلّا بقيام الأمارهٔ على التذكيهٔ، و إلّا فبدون أمارهٔ عليها لا يرفع اليد عنها، فهذا ألجأهم إلى ما ذهبوا إليه من حمل هذه الأخبار على الأماريّهٔ.

و المانع الثانى: أنّ لسان هـذه الأخبار آب عن بيان الأماريّهٔ للسوق، فإنّ لسان جعل الأمارهٔ لا يناسـبه المغيّائيّهٔ بالعلم بأن يقال: اعمل به حتّى يعلم الخلاف،

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج۱، ص: ۲۱۷

فإنّ العلم معناه الطريق، و هذا بالفرض فرد حقيقى للطريق، فالمناسب أن يقال:

لا سبيل لك إلى الشكّ مع الأمر الفلانى، بل لا بدّ من إلقاء احتمال كذبه، و التعبير فى هذه الأخبار كما يعلم بمراجعتها إنّما هو بعدم لزوم الفحص و مراجعهٔ الطريق و أنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم و الدين أوسع من ذلك كما فى بعضها، و بأنّه ما دام الشكّ و عدم العلم بكونه ميتهٔ لا بأس بالاستعمال كما فى بعضها الآخر، و هذا كما ترى يناسب جعل الأصل.

و على هذا نقول: و إن كانت النسبهٔ بين هذه و بين الخبرين عموما و خصوصا مطلقا، لكنّ التخصيص فرع إحراز قوّهٔ الظهور فى جانب هيئـهٔ الخاصّ على الظهور فى مادّهٔ العامّ، و نحن إذا رأينا من الشارع أنّه راعى جانب الصـلاهٔ فى الثوب الغير الجلـد المأخوذ من الكافر بأن لا يصـلّى فيه إلّا بعـد غسـله، و فهمنا منه أنّه حكم استحبابى ينفتـح لنا باب هذا الاحتمال فى خبرى المنع فى الجلود المأخوذهٔ من الكافر و أنّه و إن كان لا بأس تحريمى فى الصـلاهٔ لأنّ المشـكوك لا بأس به، إلّا أنّ الفضل فى الاجتناب عنه فى صورهٔ أخـذه من يد الكافر، إلّا إذا كان فى أرض الإسلام، بحيث كان ذلك أمارهٔ على أنّه إنّما وقع فى يده من يد المسلم، فيرتفع هذا المنع.

و إذا وازنّا هـذا الحمل فى هيئـهٔ الخبرين اللذين هما خاصّان فى مقامنا مع حمل الأخبار الأخر على بيان أماريّهٔ السوق و اليد و الأرض مع عدم ذكر الإسلام فى أخبار السوق و مع جعل المعيار فيها هو العلم و الشكّ، كان الحمل الأوّل عند الإنصاف أقرب من الثانى.

و على هـذا فلا بدّ من الأخذ بمفاد تلك الأخبار و القول بأنّ الشارع جعل الأصل فى باب التذكيهٔ و عدمها هو البناء على التذكيهٔ حتّى يعلم العدم، سواء كان المورد من قبيل المثال الذى فرضنا الذى قلنا بعدم جريان أصالهٔ عدم التذكيهٔ فيه

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج۱، ص: ۲۱۸

ذاتا، أم من غيره ممّا يجرى فيه ذلك الأصل، فإنّه و إن كان النسـبهٔ بين هذه الأخبار و أخبار الاستصـحاب عموما و خصوصا من وجه، لشـمول هذه الأخبار، لما ذكرنا من المثال، و شمول تلك لغير الجلود، إلّا أنّ هذه الأخبار أظهر من تلك، بواسطهٔ أضقيّهٔ دائرهٔ عمومها و أوسعيّهٔ عموم تلك.

ثمّ إنّ فى بعض الأخبار تعليق الجواز بضـمان البائع الـذكاهٔ للمشترى، فإن كان المراد منه هو العهـدهٔ التى تعهّـدها بفعله و يده إذا كان مسـلما، فلا مزيّهٔ فيه على أخبار اليد التى عرفت الحال فيها و أنّه لأجل مراعاهٔ الصلاهٔ بالاحتياط الاستحبابى، و إن كان أزيد منه- أعنى الاشتراط فى ضـمن العقد- فلا محيص من حمله على الاسـتحباب أيضا، فإنّه لو كان اليد أمارهٔ فواضح، كما قاله المشهور، و كذا على ما قلنا من أنّ الأصل هو البناء على التذكيهٔ.

و أمّا إن لم نقل بـذاك و لا بهـذا، بل قلنا بجريان أصالـهٔ عدم التذكيهٔ فلا معنى لتجويز البيع للشـىء الذى قام الاستصـحاب على كونه ميتهٔ باشتراط كونه مذكّى، فهذا قرينهٔ على أنّ المراد منه أيضا ما ذكرنا من الرعايهٔ الاستحبابيّهٔ لأجل الصلاهٔ و إن كان الارتكاب بدونه أيضـا جـائزا، أمّـا للأمارهٔ على طريقـهٔ المشـهور، و إمّا لوجود الأصل على طريقتنا، هـذا و لكنّ الـذى لا يتجرّأ الفقيه من الإفتاء مخالفهٔ المشهور رضوان اللّه عليهم.

تتميم: لا يذهب عليك أنّا لا ننكر أماريّة يد المسلم و سوق المسلمين

و صنعة أرض الإسلام على التذكية بواسطة بعض الأخبار الظاهرة فى ذلك كقوله عليه السّلام: «إذا رأيتم يصلّون (يعنى البائعين) فيه فلا تسألوا عنه» «۱»، و قوله عليه السّلام: «و فيما صنع فى

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحديث ۷.

أرض الإسلام» «۱»، و أمّا اعتبار سوق المسلمين فيدلّ عليه بعض الأخبار المذكور فى الوسائل فى بعض أبواب الصيد و الذباحة، فراجعه «۲».

بل المقصود أنّها لا ينافى مع كون الأصل عند الشكّ هو التذكية، كما مرّ بيانه، و هل المستفاد من الأخبار أماريّة الثلاثة فى عرض واحد، أو أنّ اليد أمارة التذكية و الأخريين أمارتان على اليد؟ الظاهر هو الثانى، فإنّه لا يفهم الإنسان من الأخبار أنّ مجرّد وجود المسلمين و غلبتهم فى السوق له مدخليّة فى الحكم بتذكية المأخوذ من يد معلوم الكفر مع الشكّ فى تذكيته، بل الظاهر أنّ غلبة المسلمين أمارة على تشخيص حال الشخص المشكوك الحال، و هكذا صنعة بلاد الإسلام، فإذا صار شىء من مختصّات أرض الإسلام مثل ما يسمّى بالفارسيّة (پوستين) فنحن إذا وجدناه فى أقصى بلاد الإفرنج لا بدّ أن نحكم بأنّه مذكّى و أنّه مجلوب من بلاد الإسلام إلى هناك.

الرابع: من شروط الساتر بل و مطلق اللباس أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه،

اشارة

و الأصل فى ذلك موثّقة ابن بكير، «قال: سأل زرارة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: إنّ الصلاة فى وبر كلّ شىء حرام أكله فالصلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شىء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتّى تصلّى فى غيره ممّا أحلّ اللّه أكله» «۳» الخبر.

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحديث ۵.

(۲) راجع الوسائل: كتاب الصيد و الذبائح، الباب ۲۹ من أبواب الذبائح.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱.

و الراوى أعنى: ابن بكير و إن كان ضعيفا على ما صرّح به بعض العلماء رضوان اللّه عليهم، و متن الخبر أيضا لا يخلو من بعض المناقشات مثل إطلاق الزعم الظاهر فى الاعتقاد المخالف للواقع، و مثل قوله: فالصلاة فى وبره و شعره إلخ، فإنّه لا يناسب التركيب النحوى، إلّا أنّ العلماء رضوان اللّه عليهم تلقّوا هذا الخبر بالقبول، و بذلك ينجبر الوهن الوارد عليه من هذه الجهات، هذا هو الكلام فى السند.

و أمّا الدلالة فلا كلام فيها من حيث الذات، و أمّا من حيث المعارض فاعلم أنّ هنا أخبارا دالّة على الجواز إمّا بطريق الإطلاق الشامل لجميع الاستعمالات التى منها الصلاة فيه، مثل قوله فى رواية علىّ بن يقطين: «لا بأس بذلك» عقيب السؤال عن لباس الفراء و السمور

و الفنک و الثعالب و جمیع الجلود «۱».

و إمّا بطریق التخصیص بخصوص الصلاهٔ، مثل قوله علیه السّلام فی صحیحهٔ الحلبی:

«لا بأس بالصلاهٔ فیه» عقیب السؤال عن الفراء و السمّور و السنجاب و الثعالب و أشباهه «۲».

و إمّا بطریق التخصیص، لکن مع المنع فی خصوص ما کان صیّادا أو ذا ناب و مخلب، بل و بعض هذا القسم یکون شارحا و مبیّنا لمورد نهی الرسول صلّی اللّه علیه و آله و أنّ نهیه صلّی اللّه علیه و آله متعلّق بالصلاهٔ فی خصوص ذی الناب و المخلب.

أمّا الطائفهٔ الأولی: فیمکن جمعها مع الموثّقهٔ بتقیید هذه الطائفهٔ باللبس الغیر الصلاتی، لکون النسبهٔ هو الإطلاق و التقیید.

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۵ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۴ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۲.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۲۱

و أمّا الثانیهٔ: فلا محیص عن حملها علی التقیّهٔ، و ذلک لتجویزه الصلاهٔ فی السمّور و الثعالب، و هما من قسم السباع، و قد أطبقت کلمتهم- علی ما قیل- علی المنع فیها.

فینحصر المعارض فی الطائفهٔ الثالثهٔ، فقد یقال: إنّ النسبهٔ بین هذه الطائفهٔ و بین الموثّقهٔ هو التباین، بملاحظهٔ ذکر السنجاب بالخصوص فی الموثّقهٔ، فیکون العموم بالنسبهٔ إلیه نصّیا غیر قابل للتخصیص، لکونه من تخصیص المورد المستبشع، و لو لا ذکر السنجاب فی الموثّقهٔ أمکن أن یقال بتخصیصها بواسطهٔ هذه الطائفهٔ بخصوص الغیر المأکول الذی کان ذا ناب و مخلب.

لکن ما ذکر یمنع من هذا الجمع و یجعلهما من قبیل الخاصّین المتعارضین، کما أنّه لا مساغ للجمع بالکراههٔ فی غیر ذی الناب، لإباء الموثّقهٔ عن الحمل علی الکراهه و کمال ظهورها فی بطلان الصلاهٔ کما لا یخفی.

فینحصر الأمر فی الرجوع إلی المرجّحات السندیّهٔ، و هی مع الموثّقهٔ لمخالفتها الجمهور و موافقهٔ معارضها معهم، لکون مذهبهم علی ما قیل هو الجواز، هذا ما قد یقال.

و لکن استشکل فیه شیخنا الأستاذ العلّامهٔ دام ظلّه علی ما نقل لی «۱» أوّلا:

---

(۱) فإنّی ما حضرت مجلس بحثه من أوّل الشرط الرابع إلی قولنا: و ینبغی التنبیه علی أمور، و قد کتبت ما هنا من تقریر بعض حضّار بحثه من الفضلاء کثّر اللّه أمثالهم، و کان سبب عدم حضوری انتقالی إلی بلدهٔ عراق (أراک) بواسطهٔ قضیّهٔ وفاهٔ والدتی العلویّهٔ طاب ثراها، و قد أحرق فوتها قلبی أیّ إحراق، و کان تأریخ وفاتها لیلهٔ السادس من شهر الصفر من السنهٔ التاسعهٔ و الأربعین بعد الثلاثمائهٔ و الألف ۱۳۴۹، ألتمس من القارئ الدعاء بالمغفرهٔ.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۲۲

بإمکان دعوی کون النسبهٔ هی العموم و الخصوص و لو کان مصبّ السؤال الذی ورد العموم فی جوابه هو الخاصّ، و ذلک لأنّ نظر المتکلّم بالعامّ قد یکون فی العامّ متوجّها إلی ذکر حکم ذلک المورد الخاصّ، فالعموم مذکور تطفّلا لذکر ذلک الخاصّ، ففی هذه الصورهٔ لا یصحّ استثناء هذا المورد عن العموم.

و قد لا یکون متوجّها إلی ذکر حکم المورد الخاصّ، و إنّما نظر کلّ من السامع و المتکلّم ممحّض إلی فهم حکم القاعدهٔ، و ذکر بعض الجزئیّات لیس لأجل العنایهٔ بها بخصوصها، بل لأجل المثال لذلک الکلّی المنطبق علیها، فکأنّه وقع السؤال من أوّل الأمر فی الکلّی و أنّ حکمه ما ذا، ففی هذه الصورهٔ لا نتحاشی عن معاملهٔ العموم و الخصوص، فیجوز استثناء بعض ما ذکر مثالا فی السؤال لذلک الکلّی المسئول عنه عن عموم الجواب بواسطهٔ دلیل خاصّ منفصل.

و على هـذا فلو كنّا و الأخبار لكان الجمع المقبول تقـديم الطائفـهٔ الثالثهٔ على الموثّقهٔ و إخراج ما لم يكن صـيّادا من عموم الموثّقهٔ، و لكنّ العمـدهٔ إعراض المشـهور عن الفتوى بمضـمون هـذه الطائفـهٔ، فيوجب ذلـك وهنـا فيهـا من حيث ذاتها بحيث يسـقط عن درجهٔ الحجّيهٔ الذاتيهٔ، فلا يصلح لمعارضهٔ الموثّقهٔ.

نعم بعض الأخبار الأخر الوارد فى السـنجاب بالجواز بدون ذكر التعليل لا مانع من تقديمه على الموثّقهٔ، كما ورد فى الخزّ و غيره على ما يأتى تفصيل الكلام فى كلّ واحد فى محلّه إن شاء اللّه تعالى.

و ثانيا: سلّمنا عدم إمكان معاملهٔ العموم و الخصوص، و لكن الرجوع إلى المرجّحات أيضا ممنوع، و ذلك من جههٔ أنّ مورد التعارض أعنى: غير ذى الناب و المخلب ليس بتمامه قابلا للطرح، بل بالنسـبهٔ إلى غير السنجاب منه، فإنّ السنجاب حسب الأخبار الأخر الخاصّهٔ به يكون الجواز فيه حكما واقعيّا، فالطرح السندى

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۲۳

أو الحمل على التقيّهٔ لا يتأتّيان بالنسبهٔ إلى جميع أفراد مدلول المعارض، بل إلى بعضها، و التفكيك خلاف منصرف الأخبار العلاجيّهٔ، فإنّ منصـرفها ما إذا كان الأمر دائرا بين رفع اليد، إمّا عن تمام مدلول هذا الخبر، و إمّا عن تمام مدلول ذلك، كما ذكر ذلك فى وجه خروج العامّين من وجه عن منصـرفها، فلا محيص عن الرجوع بعد اليأس عن الجمع الدلالى إلى الأصول العمليّهٔ لو لم يكن هناك عامّ فوق، و إلّا فالمرجع بعـد تعارض الخاصّـين هو ذلك العامّ، و المقام من هـذا القبيل، فإنّه بعـد معاملـهٔ الخاصّـين بين الموثّقـهٔ و الطائفهٔ يكون مرجعنا الأخبار العامّـهٔ المانعـهٔ عن الصـلاهٔ فى جزء غير المأكول اللحم من غير تعرّض لـذكر أفراده، فلا يصل النوبهٔ إلى الأصـل العملى المقرّر فى الأصول فى أمثال المقام من البراءهٔ على ما حقّق فى محلّه.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأوّل: هل الممنوع خصوص لبس جزء الغير المأكول، أو يعمّه

و مصاحبته مع المصـلّى لا بعنوان اللباس بأىّ نحو كان و لو مثل شعرهٔ ملقاهٔ على ثوبه، أو مثل جزء موضوع فى وعاء موضوع فى كيس المصـلّى، أو يعمّه و خصوص المصاحبـهٔ الشبيهـهٔ بـاللبس، مثل ما لو التفّ الثوب بشـعر غير المأكول بحيث صار كالجزء منه، أو تلطّخ الثوب ببوله أو روثه؟ وجوه.

للأوّل منها أنّ ظهور كلمـهٔ «فى» فى الظرفيّهٔ الحقيقيّهٔ يمكن الأخذ به بالنسـبهٔ إلى الجلد و أمثاله، و إنّما لا يمكن بالنسـبهٔ إلى الروث و نحوه، و لا يصار إلى المجاز إلّا بقدر الضرورهٔ.

و للثانى أنّ عطف الروث و نحوه قرينهٔ على إرادهٔ المعيّهٔ و المصاحبهٔ المطلقهٔ من الكلمهٔ، فإنّه لم تتكرّر «فى» فى الموضـعين حتّى يقال باختلاف المراد حسبهما، فيلزم

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۲۴

اسـتعمال اللفظهٔ الواحدهٔ فى المعنيين لو أريد خصوص كلّ من الحقيقى و المجازى منها، فلا محيص عن اسـتعمالها فى الجامع، لكونه أقرب إلى الحقيقى بعد تعذّره.

و للثالث أنّ اللفظـهٔ لم يسـتعمل فى معنيين بالنسـبهٔ إلى موردين، بل اسـتعملت فى الجامع، و هو مفهوم المصاحبهٔ و المعيّهٔ، و لكن هذا المفهوم بإضافته إلى كلّ مورد ينصـرف إلى معنى خاصّ، نظيره أن يقال: اضـرب هذا العقرب و هذا الثور، فإنّ المنصـرف من ضـرب العقرب قتله، و من ضـرب الثور إيلامه. و هكذا فى المقام إذا أضيف المصاحبهٔ إلى الجلد ينصرف إلى اللبس أو ما يكون شبيها به، و

إذا أضيفت إلى البول و الروث ينصرف إلى المصاحبة المطلقة و لو مثل القطرة.

هذا ما يقال من الوجوه فى هذا المقام.

لكن قال شيخنا الأستاذ العلّامة دام ظلّه بأنّها مبتيّة على كون لبس المصلّى من الظرفيّة الحقيقيّة للصلاة، و كان استعمال «فى» فى قولنا: صلّيت فى ثوب من الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و لمانع أن يمنع ذلك و يقول بأنّه فرق بين ظرفيّة اللباس للشخص المصلّى و بين ظرفيّته لفعل الصلاة، و المتحقّق فى المقام إنّما هو الأوّل دون الثانى، فإنّ معظم أجزائها القراءة و الأذكار، و هى غير مظروفة للّباس، و مفاد العبارة إنّما هو الظرفيّة للفعل لا- الفاعل، كما هو الظاهر من أمثالها كقولك: ضربت زيدا فى الدار، حيث ليس معناه كون الضارب فى الدار و لو كان ظرف الضرب خارجها.

و على هذا فلا محيص عن التجاوز عن المعنى الحقيقى هنا حتّى فى اللباس و إرادة مطلق المصاحبة، و حينئذ فلا فرق بين الملبوسيّة و المحموليّة، فمساق قوله عليه السّلام: لا تصلّ فى جلد غير المأكول مساق قول القائل: صلّيت فى السيف أو فى السكّين، فى أنّ اللازم فى كليهما إخراج الكلمة عمّا وضعت له و استعمالها فى مطلق المصاحبة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۲۵

نعم بعض أفراد المصاحبة محلّ للشكّ كالموضوع فى الكيس.

و ربما يستدلّ على الجواز فى المحمول بالأخبار الناهية عن الصلاة فى الثوب الذى يلى جلود الثعالب، حيث إنّه لا- وجه للمنع إلّا التصاق شعرات من الجلود بذلك الثوب.

و برواية إبراهيم بن محمّد الهمدانى قال: «كتبت إليه: يسقط على ثوبى الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة و لا ضرورة؟ فكتب: لا يجوز الصلاة فيه» «۱».

لكنّ الروايات الاولى يحتمل أن يكون المراد بما يلى الجلود، الثوب الملصق بها بحيث صارا متّحدين كالظهارة و البطانة.

و أمّا الثانية فالإنصاف تماميّة الاستدلال بها من حيث الدلالة، و أمّا السند فهى مشتملة على عمرو بن يزيد و هو مجهول.

الثانى: هل الممنوع فى جانب الملبوس يعمّ ما يتمّ به الصلاة

لكونه ساترا و غيره لعدم الساتريّة، أو يختصّ بالأوّل، فلا- بأس بمثل القلنسوة و التكّة و الجورب المتّخذات من أجزاء ما لا يؤكل لحمه؟

مقتضى صحيحة محمّد بن عبد الجبّار «قال: كتبت إلى أبى محمّد عليه السّلام أسأله:

هل يصلّى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّة حرير محض، أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب عليه السّلام: لا تحلّ الصلاة فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكيّا حلّت الصلاة فيه إن شاء اللّه تعالى» «۲» هو الثانى.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۷ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۴.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۲۶

لا- يقال: من المحتمل كون الجواز مخصوصا بحالة التقيّة، و ليس لنا التمسّك بالإطلاق مع هذا الاحتمال، أ ترى أنّه يجوز الأخذ بإطلاق كلام المفتى إذا رآه مقلّده يفتى أحدا بصلاة القصر عقيب سؤاله عن كيفيّة صلاته و هو عالم بحاله من السفر و الحضر و الرائى جاهل، فهل يجوز أن يعمّم الحكم بالنسبة إلى المسافر و الحاضر مع كونه محتملا لكون السائل مسافرا؟ و ليس هذا من باب

الحمل على تقيّهٔ المتكلّم حتّى يكون على خلاف الأصل، بل من باب تقيّهٔ السامع، و ليس هو على خلافه، لكون الحكم حينئذ واقعيّا له فى هذا الحال.

لأنّا نقول: فرق بين المثال و ما نحن فيه، فإنّه فى المثال سأل عن حكم شخص نفسه، و نحن نحتمل أنّه كان مسافرا و المفتى عالم بحاله، و لو كان سائلا عن كيفيّهٔ الصلاهٔ بلا إضافهٔ إلى نفسه كان قال: هل يصلّى الظهر- مثلا- قصرا أو تماما؟

فأجابه بالقصر كان مثل ما نحن فيه، و الأخذ بالإطلاق حينئذ مع تماميّهٔ مقدّماته صحيح و لو احتملنا كونه مسافرا، لأنّ الفرض أنّه سأل عن حقيقهٔ الصلاهٔ بالنسبهٔ إلى جميع المكلّفين، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه قال: هل يصلّى فى قلنسوهٔ إلخ، و لم يقل: هل أصلّى، بل لو كان اللام فى قوله عليه السّلام: و إن كان الوبر إلخ للعهد لم يجتمع مع تقيّهٔ السامع أصلا، لأنّ المفروض تجويزه له فى خصوص التكّهٔ مع ارتكاز المنع فى الساتر.

اللّهمّ إلّا أن يكون اللام للجنس، كما هو الأصل فيه.

لكن بإزاء هذه الصحيحهٔ روايهٔ علىّ بن مهزيار «قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبهٔ: عندنا جوارب و تكك يعمل من وبر الأرانب، فهل يجوز الصلاهٔ فى وبر الأرانب من غير ضرورهٔ و لا تقيّهٔ؟ فكتب عليه السّلام: لا يجوز الصلاهٔ فيها» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۳.

و النسبهٔ بينهما الإطلاق و التقييد، فمقتضى القاعدهٔ تقييد الاولى بحال التقيّهٔ، كما كان هو الغالب للسائلين فى تلك الأزمنهٔ، و كان هذا هو السرّ فى إطلاق الكلام، و لمّا خصّ السائل فى هذا الخبر سؤاله بغير حال التقيّهٔ صرّح الإمام عليه السّلام بالمنع.

و من هنا يظهر عدم جواز التمسّك بروايهٔ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «قال عليه السّلام: كلّ ما لا تجوز الصلاهٔ فيه وحده فلا بأس بالصلاهٔ فيه، مثل التكّهٔ الإبريسم و القلنسوهٔ و الخفّ و الزنّار يكون فى السراويل و يصلّى فيه» «۱».

تقريب التمسّك أنّ النسبهٔ بين هذه الروايهٔ و روايات المنع عن الصلاهٔ فى الحرير و فى الميتهٔ و فى النجس و فى غير المأكول و إن كانت عموما من وجه كما هو واضح، و لكن لهذه الروايهٔ حكومهٔ عليها، لأنّها ناظرهٔ إليها، إذ موضوع الكلام ليس الثوب الغير الساتر الذى ليس فيه شىء من هذه الموانع، بل من المعلوم أنّ المراد ما كان منه مشتملا على واحد منها أو أزيد، فكأنّه قال: كلّ ما كان مانعا فى اللباس لو لا جههٔ قلّته و عدم ساتريّته فهو مع القلّهٔ و عدم الساتريّهٔ ليس بمانع، و هذا المضمون حاكم على جميع أدلّهٔ المنع كما هو واضح.

وجه عدم الجواز أنّه لا يصحّ هذا الكلام بالنسبهٔ إلى روايهٔ علىّ بن مهزيار المتقدّمهٔ، لورودها بالخصوص فى ما لا يتمّ به الصلاهٔ، و النسبهٔ بينهما العموم و الخصوص المطلقان، كما أنّ الحال كذلك بالنسبهٔ إلى الميتهٔ أيضا، لقوله عليه السّلام فى الميتهٔ: «لا تصلّ فى شىء منه و لا شسع» و قد تقدّم فى صحيحهٔ محمّد بن عبد الجبّار منع الصلاهٔ فى تكّهٔ حرير محض، و النسبهٔ بينهما التباين، فنرجع بعد التساقط إلى عمومات المنع عن الحرير، فينحصر مورد جواز التمسّك بهذه الروايهٔ فى النجس، فيخرج عن محلّ الكلام.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۲.

الثالث: قد عرفت استفادهٔ العموم فى حرمهٔ الصلاهٔ فى جزء غير المأكول،

اشارة

فاعلم أنّه استثنى عن هذا العموم الخزّ الخالص عن وبر الأرانب و الثعالب و سائر ما لا يؤكل لحمه، و قد استفاضت النصوص بجواز الصلاة فيه من أراد الاطّلاع فليراجع الوسائل، و لكنّ الكلام فى المقامين:

استثناء الخزّ الخالص

الأوّل: هل الجواز مخصوص بالوبر الخالص عن الجلد،

كما لو كان الثوب منسوجا من وبره، و منه عمامة الخزّ، أو يعمّه و الجلد؟ و الظاهر عدم الإشكال بحسب الروايات فى التعميم للجلد، و يدلّ عليه رواية ابن أبى يعفور «قال: كنت عند أبى عبد اللّه عليه السّلام إذ دخل عليه رجل من الخزّازين، و ساق الحديث إلى أن قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: فإنّ اللّه تعالى أحلّه و جعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان و جعل ذكاتها موتها» «۱» فإنّ اعتبار التذكية إنّما هو للجلد، و إلّا فالوبر ممّا لا تحلّه الحياة، و لا حاجة فيه إلى التذكية.

المقام الثانى: فى أنّه هل الموجود فى أيدى التجّار فى زماننا ممّا يسمّونه خزّا يجوز الصلاة فيه أو لا؟

و منشأ الإشكال أنّا نحتمل أن يكون لفظة «الخزّ» مستعملة فى زمان الأئمّة عليهم السّلام فى معنى، ثمّ هجر عن ذلك المعنى و استعمل فى المعنى الآخر.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۴.

و الذى يدفع هذا الاحتمال إنّما هو أصالة عدم النقل، و نحن لا نجزم ببناء العقلاء على هذا الأصل حتّى فى مثل المقام ممّا يكون المعنى مشخّصا فى الزمان اللاحق و مشكوكا فى السابق، و القدر المتيقّن من بنائهم هو ما إذا كان المعنى مشخّصا فى السابق و مشكوكا فى اللاحق.

ثمّ لو فرض العلم باتّحاد المعنى فى الزمانين أو ببناء العقلاء على العمل بالأصل المذكور فى المقام، يمكن الإشكال فى هذا الخزّ الموجود بأيدينا أيضا من جهة احتمال أن يكون له أصناف برّى و بحرى، إلى غير ذلك، و كان المتعارف فى زمن صدور الخطاب قسما خاصّا من أصنافه، و كان اللفظ فى الخطابات إشارة إلى ذلك القسم، و لم يصرّح بالقيد من باب عدم الحاجة، لعدم ابتلاء المخاطب بغيره.

نعم لو كان الظاهر من تعلّق الحكم بعنوان كونه موضوعا بعنوانه، لا عبرة إلى الخارج، صحّ التمسّك بالإطلاق لكلّ ما صدق عليه العنوان و لو لم يكن متعارفا فى زمن الخطاب كما لو استفيد ذلك من مناسبة الحكم و الموضوع، و أمّا لو لم يدلّ قرينة على ذلك و احتمل أنّه جىء بالمفهوم للإشارة إلى مصاديقه الخارجيّة، فلا ينفع الإطلاق حينئذ لدفع القيد المحتمل، و حينئذ فيجب الرجوع إلى عموم أدلّة المنع عن الصلاة فى جزء غير المأكول.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إذا احتملنا أن يكون الخارج قسما واحدا و كان هو هذا الذى بأيدينا، بل نحتمل أن لا يكون له غير هذا القسم من الزمان الأوّل إلى الحال، يصير هذا الموجود بأيدينا من الشبهة المصداقيّة لعمومات المنع، و المرجع حينئذ يكون إلى الأصل العملى، و سيأتى إن شاء اللّه تعالى أنّه البراءة و جواز اللبس فى الصلاة.

نعم لو قطع بأنّ المتعارف قسم و الموجود بأيدينا قسم آخر دخل فى الشبهة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۳۰

المفهوميّة التى يكون المرجع فيها العموم، فيرجع فى ما زاد على القدر المتيقّن إلى عمومات المنع، لكن أنّى لنا بهذا القطع فى هذا الجزء الموجود بأيدينا و الموجود فى الزمان السابق.

فإن قلت: نعم لا نقطع بالمغايرة، و لكن بعد القطع بأنّ هنا قسما من الخزّ باقيا تحت العموم و إن كنّا لا يمكننا تشخيصه، يحصل لنا علم إجمالى، فلا يجوز لنا فى شىء من الجلود المسمّاة بالخزّ الصلاة، لكونها أطرافا للعلم بالمنع.

قلت أوّلا: أنّى لنا بهذا القطع، و نحن نحتمل أن لا يكون للخزّ إلّا قسم واحد، و هو هذا الذى بأيدينا من أوّل الزمان إلى هذه الغاية، و على فرضه فليست سائر الأطراف محلا لابتلائنا، فلا مانع من إجراء الأصل الشرعى فى الطرف الواقع محلّا للابتلاء.

فى استثناء السنجاب

الرابع: و من المستثنيات السنجاب،

و الأخبار باستثنائه كثيرة، و ليس فى جانب المنع إلّا الرضوى المعلوم حاله، و ما فى العلل لمحمّد بن علىّ بن إبراهيم الغير المعلوم كونه رواية، بل من المحتمل أنّه فتوى نفسه، و إلّا الموثّقة المتقدّمة بملاحظة اشتمال السؤال على ذكر السنجاب، فيكون عموم الجواب بالنسبة إليه نصّا، فيعارض تلك الأخبار المجوّزة.

و لكن تقدّم الكلام فى إصلاح هذه المعارضة و أنّ النسبة عموم و خصوص مطلق، لأنّ السنجاب إنّما ذكر من باب المثال، لا لعناية بنفسه، فيقبل التخصيص،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۳۱

و ليس من تخصيص المورد.

ثمّ بعد البناء على استثنائه عن عموم المنع يجرى فيه أيضا الكلام المتقدّم فى الخزّ من الجهتين المتقدّمتين، فلا حاجة إلى الإطالة.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق قدّس سرّه أنّ فى الخزّ المغشوش بوبر الأرانب و الثعالب روايتين أصحّهما المنع، و لكن لم نعثر على رواية الجواز فى المغشوش بوبر الثعالب، نعم عثرنا على الجواز فى المغشوش بوبر الأرانب، و كذا على المنع فيه و فى المغشوش بوبر الثعالب، و كذا على الجواز و المنع فى نفس الأرانب و الثعالب.

و لكن يبعد أن يكون مراده بذلك رواية الجواز فى نفس الثعالب، حيث إنّها بإطلاقها شاملة لحالة خلطه بالخزّ، لأنّ الظاهر منه وجود الرواية بهذا العنوان، أعنى: المغشوش بوبر الثعالب.

و كيف كان فالمتّبع هو رواية المنع، لأنّ رواية الجواز قد أعرض عنها الأصحاب و لم يعلم العامل بها غير الصدوق، و هذا يوجب الوهن فيها، فيكون رواية المنع سليمة عن المزاحم.

و مثل ذلك الكلام فى الأرانب و الثعالب، فإنّ فيهما روايتين أيضا، و الأصحّ المنع، لعين ما ذكر من كون رواية الجواز معرضا عنها عند الأصحاب، و بذلك يسقط عن درجة الاعتبار و عن مقاومة رواية المنع.

حكم الصلاة فى اللباس المشكوك

الخامس: لو شكّ فى الملبوس أنّه من جنس المأكول أو غيره،

اشارة

فهل مقتضى الأصل

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۳۲

العقلی فیه البراءة و جواز الصلاة فیه، أو الاحتیاط؟

لا بدّ لتوضیح الحکم من تقدیم مقدّمات:

الاولی: أنّه متی اعتبر فی المأمور به أمر مبیّن المفهوم سواء کان وجودیّا أم عدمیّا

فلا بـدّ فی مقام الامتثال من إحرازه إمّا بطریق القطع أو بمقتضـی الأصل، فلو شکّ فی تحقّقه و لا أصل یحرز به فلا شکّ أنّ مقتضـی حکم العقل هو الاحتیاط، و مجرّد کونه أمرا عدمیّا لا یجدی فی رفع الاحتیاط شیئا و إن کان فیه کلام یأتی بیانه مع دفعه.
نعم هـذا بعـد الفراغ عن تقیید المأمور به بذلک الشـیء، و أمّا لو کان الشکّ فی التقیید بنی علی النزاع فی الأقلّ و الأکثر الارتباطیین، فمن قال هناک بالبراءة یقول هنا بها، و مجرّد کون الشـبهة موضوعیّة لا یجدی فی رفع البراءة شـیئا کما برهن فی محلّه من أنّ معلومیّة الکبری بدون الصـغری لا ینجّز علی العبد شـیئا، فالعمدة فی مقامنا تحقیق أنّ الشکّ الحادث فی الموضوع هل هو من قبیل الشکّ فی حصول المقیّد حتّی یکون حکم العقل فیه الاحتیاط، أو فی التقیید حتّی یکون هو البراءة.
و لعلّ نظر شـیخنا المرتضـی قدّس سرّه حیث اختار الاحتیاط فی المسألة إلی کون الشکّ من قبیل الأوّل، و إلّا فیبعد منه قدّس سرّه أنّه مع تسـلیم کونه من الثـانی یـذهب إلی الاحتیـاط مع ذهابه فی شـبهة الأقلّ و الأکثر إلی البراءة إذا کانت حکمیّة و لمحض الفرق بین الشبهة الحکمیّة و الموضوعیّة، بل یمکن القطع بخلافه.

المقدّمة الثانیة: تقیید الصلاة بعدم کونها واقعة فی غیر المأکول یتصوّر بحسب مقام الثبوت علی أنحاء:

الأوّل: أن یکون الشارع اعتبر فی حقیقة الوبر إذا کان المصلّی مستصحبا له قیدا،

و هو عدم کونه من غیر المأکول، فالأوبار کلّها من المأکول أم من غیره وقعت
کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۳۳
تحت ملاحظة الشارع، غایة الأمر أنّ القسم الأوّل منها واجد القید، و القسم الثانی فاقده، فإذا عرف المصـلّی أنّ الثوب المشـکوک من وبر الحیوان یحکم بأنّ الشارع اعتبر فیه قیدا قطعا، و یشکّ فی تحقّقه، فلا محیص عن الاحتیاط، إذ لا أصل یحرز به ذلک القید.
نعم کان المصلّی سابقا غیر لابس لغیر المأکول و لو فی زمان عرائه، و لکن استصحاب ذلک لا ینفع بحال هذا الثوب، فإنّه مثبت.
و لا یخفی أنّ تصویری اعتبار صرف الوجود و الوجود الساری آتیان فی هذا القسم أیضا، و یترتّب علیهما أیضا أنّه علی تقدیر صرف الوجود بأن کان الشـرط علی تقدیر لبس الحیوانی أن لا یکون صرف وجود غیر المأکول یکون شبهة الموضوعیّة محکومة بالاشتغال، و علی تقـدیر الوجود الساری بأن کان الشـرط علی التقدیر المذکور عدم کونه من الأرنب و من کذا و کذا یکون شـبهته الموضوعیّة محکومة بالبراءة، نعم هذا فی اشتراط العدم، و أمّا اشتراط الوجود فلیس حکم شبهته المذکورة إلّا الاحتیاط، و اللّه العالم.

الثانی: أن یکون الشارع إنّما اعتبر خصوص القسم الثانی من الأوبار و لم یلحظ الأوّل منها أصلا،

و اعتبر فی الصـلاة عدم ذلک القسم، فالصلاة مقیّدة بکونها غیر واقعة فی أوبار الغیر المأکول، و لکنّ العدم المعتبر کان نقیضا لصرف الوجود، أعنی أن لا یکون مع المصلّی صـرف الوجود من قسم غیر المأکول، و من المعلوم أنّه لا یحرز ذلک أعنی: عـدم استصـحابه صرف الوجود إلّا بعـد القطع بعـدم جمیع الأفراد، فمع الشـکّ فی فردیّة شـیء لصـرف الوجود و کـان مع المصـلّی لا یحصل القطع بحصول المقیّد، و الأصل أیضا مثبت بالنسبة إلی اتّصاف الصلاة بالأمر العدمی، فلا محیص أیضا عن الاحتیاط.
کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۳۴

الثالث: أن لا يكون الملحوظ حقيقة الوبر،

بل خصوص وبر غير المأكول، و لكن لم يكن العدم المعتبر قيدا نقيضا لصرف وجود وبر غير المأكول، بل نقيضا لوجود كلّ واحد واحد من أفراده استقلالا، بحيث يرجع إلى تقييدات مستقلّة بعدد الأفراد.

و تظهر ثمرة الوجهين فيما إذا اضطرّ إلى لبس غير المأكول فى الصلاة، فإنّه على تقدير اعتبار صرف الوجود لا مانع من لبس الزائد على مقدار ما يضطرّ إليه، لأنّ الصرف لا يتحقّق من لبسه بواسطة التحفّظ عن ذلك المقدار الزائد، بخلاف صورة اعتبار الوجود السارى، فإنّه لا بدّ من التحفّظ على مقدار الضرورة، لأنّ الزائد مانع مستقلّ.

و بالجملة، فعلى هذا التقدير لو شكّ فى وبر خارجى أنّه من غير المأكول كان الشكّ فى التقييد الزائد، لأنّه يشكّ فى أنّه علاوة على التقييدات الواردة بعدم الأوبار المعلومة، هل ورد تقييد آخر بعدم هذا الوبر أيضا أو لا. و قد عرفت أنّ كون الشبهة موضوعيّة لا يثمر فى البراءة إذا كان حكم سنخ الشكّ إذا كان فى الحكم الكلّى هو البراءة.

و بعبارة أخرى: لهذا الشكّ حيثيّتان، و شىء منهما لا يقتضى إلّا البراءة، إحداهما: حيثيّة كونه شكّا فى الأقلّ و الأكثر، و قد فرغنا عن كونها مقتضية للبراءة، و الأخرى: حيثيّة كونه شكّا موضوعيّا لا حكميّا، و هذه أيضا قد فرغنا عن عدم اقتضائها إلّا البراءة، فكيف يقتضى اجتماع هاتين الحيثيّتين الاحتياط؟

المقدّمة الثالثة: إنّ ما ذكرنا فى حكم العقل فى كلّ من الشقوق الثلاثة لا خلاف فيه بين الأساطين

إلّا ما ذكر فى الشقّ الوسط، فإنّ ما ذكر من الاشتغال فيه مختار شيخنا الأستاذ العلّامة دام ظلّه، خلافا لما ذهب إليه أستاذه الجليل السيّد

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۲۳۵

محمّد الأصفهانى قدّس اللّه تربته الزكيّة، حيث ذهب قدّس سرّه إلى البراءة مستدلّا بأنّ النهى عن صرف وجود الطبيعة نفسيّا كان ذلك النهى أم غيريّا لمّا يكون بلحاظ الخارج فلا محالة يرجع إلى النهى عمّا ينطبق عليه هذا المفهوم.

و بعبارة أخرى: إذا كان العدم المناقض لصرف الوجود مطلوبا كان معناه مطلوبيّة مجموع الأعدام المضافة إلى أفراد تلك الطبيعة، فإذا شكّ فى فرد أنّه مصداق لها أو لا حصل الشكّ فى أنّ عدمه جزء لذلك المجموع المركّب من الأعدام حتّى يكون المطلوب مركّبا من عدم كذا و كذا و كذا، و من عدم هذا المشكوك، أو أنّه مركّب من خصوص تلك الأعدام المعلومة، و هذا هو الترديد بين الأقلّ و الأكثر، غاية الأمر ليست الشبهة مفهوميّة، بل موضوعيّة ناشئة من اشتباه الأمور الخارجيّة، فلا فرق بين اعتبار الطبيعة فى جانب النهى بنحو صرف الوجود، أو بنحو كلّ وجود فى أنّ حكم العقل فى شبهته الموضوعيّة هو البراءة.

و لكن استشكل على هذا المدّعى شيخنا الأستاذ العلّامة ببيان: أنّا نقطع بأنّ عنوان بقاء العدم الأزلى للطبيعة على حاله و عدم انقلابه إلى صرف الوجود ليس عبرة صرفة و إشارة محضة بحيث لا خصوصيّة و موضوعيّة لنفسه فى مقام الحبّ و الطلب أصلا، نظير «هؤلاء» بل للطالب عناية بهذا العنوان، و حينئذ فيقع ذمّة العبد مشغولة بهذا العنوان، و هو مفهوم مبيّن لا إجمال فيه، فلا ينحلّ إلى متيقّن و مشكوك و إن كان ما ينطبق عليه منحلّا إلى ذلك، لكنّ المعيار و المتّبع هو محطّ التكليف، لا شىء آخر هو منطبق عليه و متّحد معه، فلا محيص عن الاشتغال.

و هذا بخلاف اعتبار الطبيعة بنحو الوجود السارى فى كلّ فرد، فإنّه ينحلّ التكليف إلى تكاليف عديدة بعدد الأفراد معلّقة على صدق عنوان العامّ عليها، فكأنّه قيل: هذا إن كان خمرا فلا تشربه، و هذا كذلك و هذا كذلك، و هكذا، فإذا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۲۳۶

شكّ فى خمريّة واحد من الإناءات الخارجيّة فلا محالة يقع الشكّ فى التكليف المعلّق عليه فى هذا الفرد.

و هذا بخلاف اعتبار صرف الوجود، فإنّه إذا ابتلينا بعدّة إناءات أو إناء واحد و علمنا خمريّتها و كان هناك إناء آخر نشكّ فى

خمريّته فقد تنجّز فی حقّنا خطاب:

أمسك عن صرف الوجود، و لا بدّ من القطع بالفراغ، و هو لا يحصل إلّا بما يقطع بتطبيق العدم المناقض للصرف عليه، و هذا القطع لا يحصل إلّا مع التجنّب عن جميع الإناءات حتّى ذلك الإناء الآخر المشكوك، و اللّه العالم.

المقدّمة الرابعة: إنّ الظاهر من النواهی المتعلّقة بالطبائع القابلة للتكرّر فی الخارج سواء النفسيّة منها أم الغيريّة

كونها متعلّقة بوجودها السارى مع كلّ فرد، ألا ترى أنّ واحدا من أهل العرف إذا نهى واحدا آخر منهم مثلا عن إيقاع طبيعة الحركة لا يفهمون منه أنّه طالب لبقاء السكون و عدم انخراق سلسلته الاتّصاليّة، بحيث لو انحرق فات المطلوب، فلو تحرّك من بعده بألف حركة ما نقض منه مطلوبا و ما أوجد له مبغوضا، بل يفهمون منه أنّه يتنفّر عن هذه الطبيعة بمراتبها، بحيث كلّما ازدادت الطبيعة وجودا ازداد المتكلّم تنفّرا، فلو اضطرّ المنهيّ إلى ارتكاب فرد واحد ما ساغ له التعدّى إلى فرد آخر، بل و لو اختار فی مقام رفع الاضطرار الفرد الكبير مع إمكان اختيار الأصغر ما ساغ له ذلك.

وجهه أنّهم يفهمون أنّ عرض البغض و النهى ينبسط على الطبيعة فی الخارج نحو انبساط آثاره الطبيعيّة اللازمة لوجودها، مثل حرارة النار، فكما أنّ النار الأعظم أعظم حرارة من الأصغر، فكذلك هنا الخمر الأزيد أشدّ مبغوضيّة و نهيا من الخمر الأقلّ و لو فرض كون شربهما فی زمان واحد و دفعة واحدة، فإنّه و إن كان لا يتعدّد المعصية على أىّ حال، بل هی معصية واحدة لنهى واحد فی كلّ من

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۲۳۷

الصورتين، إلّا أنّ المعصية فی شرب الخمر الأزيد أشدّ و أغلظ منها فی شرب الأقلّ، فإذا كان هذا هو المنصرف المتفاهم عند أهل العرف فی نواهيهم كان هو المتّبع فی النواهی الشرعيّة، و قد عرفت أنّ حكم العقل حينئذ فی الشبهة الموضوعيّة هو البراءة.

الخامسة: إنّ الظاهر من الموثّقة التی هی الأصل فی الباب هل هو الشرطيّة التقديريّة

اشارة

أعنى: أنّه يشترط على تقدير لبس الحيوانی كونه من المأكول، أو عدم كونه صرف وجود غير المأكول، أو الشرطيّة المطلقة، أعنى: أنّه يشترط مطلقا عدم وقوع الصلاة فی جزء غير المأكول؟

فاعلم أنّ هنا ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون وجود غير المأكول مانعا و وجود المأكول شرطا،

و كانت العبارة صدرا و ذيلا مفيدة لمطلبين، الصدر للمانعيّة المطلقة، و الذيل للشرطيّة فی تقدير لبس الحيوانی، فكأنّه قيل: يعتبر فی الصلاة أمران، الأوّل أن لا يقع فی شیء من أجزاء غير المأكول، و الثانی أنّه يعتبر على تقدير لبس الحيوانی أن يقع فی المأكول، و هذا بعيد عن مساق العبارة، إذ العارف بأسلوب الكلام يظهر له أنّه ما سيق هذا الكلام إلّا لإفادة مطلب واحد و أنّ الذيل يكون تفريعا على الصدر.

و الثانی: أن يكون العبارة- بعد عدم قابليّتها للحمل على إفادة مطلبين

و المفروض أنّ الصدر مفيد لشرطيّة العدم و الذيل لشرطيّة الوجود- محمولة على إفادة الشرطيّة التقديريّة للعدم بأن كان مفروض الكلام لابس الحيوانی، ففی هذا المفروض يقال: يعتبر أن لا يكون هذا الحيوانی صرف الوجود من غير المأكول، فيتّحد الصدر مضمونا مع التفريع، أعنى: قوله عليه السّلام: لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّى فی غيره ممّا أحلّ اللّه أكله، فإنّ اشتراط هذا النحو من

العدم أعنی عدم

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۲۳۸

النقيض لصرف الوجود فی تقدير لبس الحيوانی مساوق مع اشتراط الوجود علی التقدير المزبور.

فيكون كلمة «من» فی قوله عليه السّلام: ممّا أحلّ اللّه أكله باقية علی ظاهرها من كونها بيانيّة بواسطة انحصار أفراد الغير، أعنی: غير صرف الوجود فی ما أحلّ اللّه أكله.

الثالث: أن يكون العبارة بعد عدم القابليّة المذكورة مسوقة لبيان الشرطيّة المطلقة،

و يؤيّده أنّه كلام النبيّ صلّی اللّه عليه و آله بغير سابقة سؤال، و إنّما ذكره الإمام عليه السّلام فی جواب من سأل عن حكم اللابس لغير المأكول علی وجه الاستشهاد، فلم يفرض فيه لبس الحيوانی، فظهوره فی الشرطيّة المطلقة أقوی ممّا إذا وقع عقيب السؤال و إن كان مع الوقوع عقيبه أيضا ظاهرا، و علی هذا يتصرّف فی الذيل بجعل قوله عليه السّلام: فی غيره ممّا أحلّ اللّه أكله، من باب ذكر المثال، لا من باب التفسير لغيره، فكأنّه قيل: حتّی يصلّی فی غير ما لا يؤكل من قبيل ما أحلّ اللّه أكله و إن كان ليس منحصرا به، فإنّ من أحد أفراده لباس القطن و الكتّان.

و حاصل ما ذكرنا أنّه بعد القطع بعدم إرادة المطلبين كما هو الوجه الأوّل و القطع بعدم شرطيّة وجود المأكول بنحو الإطلاق، ضرورة صحّة الصلاة فی القطن و الكتّان، ينحصر الأمر فی احتمالين يختلف نتيجتهما فی الشبهة الموضوعيّة.

الأوّل: رفع اليد عن ظاهر الصدر من الشرطيّة المطلقة و حمله علی التقديريّة و علی شرطيّة عدم صرف الوجود، لأنّه الذی يصحّ التعبير مكانه باشتراط لبس المأكول، و إلّا فاشتراط عدم الوجود السارى ليس تامّ التطابق مع اشتراط المأكوليّة، فإنّ التعبير الثانی يفيد فی الشبهة الموضوعيّة الاحتياط، بخلاف اعتبار عدم الوجود السارى، و ظاهر العبارة أنّ المقام بحيث يصلح فيه التعبير بقولنا

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۲۳۹

لا يقبل اللّه الصلاة حتّی يصلّی فی ما يحلّ أكله، و هو ينحصر فی شرطيّة عدم صرف الوجود.

الثانی: رفع اليد عن ظاهر الذيل فی كون «من» فی قوله: ممّا أحلّ اللّه أكله مفسّرا و مبيّنا لقوله: «غيره» و جعله ذكرا للمثال، نحو قولنا: من قبيل كذا، و إبقاء الصدر علی ظاهره من الشرطيّة المطلقة.

فإن كان الصدر فی الشرطيّة المطلقة أظهر من الذيل فی التفسيريّة و البيانيّة تعيّن الثانی، فيكون الشبهة الموضوعيّة محكوما بالبراءة.

و إن كان الأمر بالعكس تعيّن الأوّل و تكون الشبهة الموضوعيّة محكومة بالاحتياط.

و إن فرض الإجمال و تساوی ظهوريهما كانت الشبهة المذكورة أيضا محكومة بالبراءة كما لا يخفی وجهه، و الظاهر من هذه الوجوه هو الأوّل أعنی: أظهريّة الصدر.

إذا عرفت هذه المقدّمات علمت أنّ الأقوی فی المسألة هو البراءة،

لانحلال التكليف إلی المتيقّن و المشكوك و كون الشبهة فی التكليف بدويّة، غاية الأمر مع كونها موضوعيّة، و ذلك لاستظهار المانعيّة من الصدر و استظهار كون النهی عن الوجود السارى و منحلّا إلی نواهی بعدد أفراد المتعلّق.

نعم قد عرفت أنّه بناء علی توجّه النهی إلی صرف الوجود يكون الأقوی فی الأصل العقلی هو الاشتغال، لرجوع الشكّ إلی مقام التطبيق بعد معلوميّة التكليف ثبوتا بحدوده بلا إجمال فيه مفهوما، و لا شكّ أنّ الحكم حينئذ ليس إلّا الاشتغال عقلا.

بل قد يقال: إنّه لا يمكن التشبّث حينئذ بذيل الأصل الشرعی أيضا من

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۲۴۰

قبیل: کلّ شیء حلال، بناء علی تعمیمه للوضعیّات، و کذا قوله: رفع ما لا یعلمون، فإنّه لیس البناء فی مقامات الشکّ فی تطبیق المأمور به مع تبیّن مفهومه، کما فی صورهٔ الشکّ فی الطهارهٔ التی اعتبرت فی الصلاهٔ مع عدم الحالهٔ السابقهٔ علی جواز الاکتفاء بالمصداق المشکوک اعتمادا علی أصالهٔ الحلّ و حدیث الرفع بإجرائهما فی المصداق المشکوک، فالتمسّک بالحدیثین مبنیّ علی استظهار التعلّق بالوجود الساری، و قد عرفت أنّ مقتضی الأصل العقلی معه أیضا هو الجواز، هذا ما یقال.

و لکنّ الحقّ خلافه و صحّهٔ التمسّک بکلا الحدیثین بناء علی عمومهما للوضعیّات، أمّا حدیث: کلّ شیء حلال إلخ، فلأنّه علی المبنی المذکور یدلّ بعمومه علی حلّیهٔ الصلاهٔ فی اللباس المشکوک، و هذا أصل حکمی و لیس بموضوعی حتّی یرد علیه الإشکال بأنّه من حیث إثبات التقیید قاصر، نعم یکون موضوعیّا بالنسبهٔ إلی هذا الأثر إذا أجریناه فی حیوان شکّ فی أنّه مأکول أو لا، و لا إشکال فی عدم کونه مثبتا أیضا، و أمّا إذا أجریناه فی اللباس بالتقریب المذکور فهو أصل حکمی و هذا واضح.

نعم هنا إشکال من جههٔ احتمال عدم شمول إطلاق الحدیث للحلّیهٔ الوضعیّهٔ و إن کان قد أطلق فی عدّهٔ مواضع من الأخبار فی خصوص الوضعیّهٔ لقیام القرینهٔ، لکن لا یوجب ذلک اندراجها تحت الإطلاق.

و لعلّ هذا هو السرّ فی عدم تمسّکهم رضوان اللّه علیهم بهذا الحدیث فی موارد الشکّ فی مصداق صرف الوجود المأمور به، مثل ما لو شکّ فی ماء الوضوء أنّه مطلق أو مضاف.

و یمکن أن یکون الوجه فی عدم تمسّکهم اختصاص الحدیث بناء علی العموم للوضعیّات بما إذا دار الأمر بین الحلّیهٔ الوضعیّهٔ و الحرمهٔ کذلک، فلا یشمل ما إذا دار

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۴۱

بین الحلّیهٔ الوضعیّهٔ و عدمها بعدم الموضوع، و موارد الشکّ فی وجود الشرط أو وجود الموضوع من هذا القبیل، فإنّ الإطلاق أمّا محقّق الموضوع، و إمّا من قبیل الشرط، و علی کلّ حال فعدم الصحّهٔ فی المضاف لیس لأجل نهی منع شرعی.

و الحاصل أنّه یمکن دعوی اختصاص الحدیث بموارد الشکّ فی المانع، إذ یحتمل فیها المنع الوضعی، دون موارد الشکّ فی الشرط.

و أمّا حدیث الرفع فلا إشکال فی جریانه فی المقام بعد البناء علی عمومه للوضعیّات و کون المقام من باب مانعیّهٔ الوجود، لا شرطیّهٔ العدم، فإنّه یقال:

إنّ صرف الوجود المانع مشکوک التحقّق فی صلاتنا، فیکون مرفوعا برفع أثره الذی هو المانعیّهٔ، و لیس اشتراط العدم إلّا انتزاعا من مانعیّهٔ الوجود لا أصلیّا، فلا یستشکل بأنّه لا یثبت بهذا العدم الذی هو الشرط.

و أمّا وجه عدم الاستشهاد بهذا الحدیث فی موارد الشکّ فی وجود الشرط فلأجل أنّ مقتضی التمسّک بالحدیث رفع الوجود المشکوک برفع أثره، و هو تأثیره فی صحّهٔ الصلاهٔ، و مقتضی ذلک بطلان الصلاهٔ، و هو خلاف الامتنان، و حیث إنّ مساق الحدیث مساق الامتنان فاللازم الالتزام بعدم شموله لموارد الشکّ فی وجود الشرط، و هذا بخلاف موارد الشکّ فی وجود المانع، فإنّ المرفوع تأثیره فی البطلان و هو أثر امتنانی، فلا مانع من شمول الحدیث إیّاه، هذا هو الکلام فی أصالهٔ الحلّ و حدیث الرفع.

و أمّا الاستصحاب فمع تمامیّهٔ أرکانه و عدم کونه مثبتا لا إشکال فی جواز الاکتفاء به حتّی لو کان الشکّ فی المحصّل و فی مقام تطبیق المأمور به کما هو واضح، لکنّ العمدهٔ فی المقام إثبات عدم کونه مثبتا.

فنقول: لا إشکال فی أنّا لو استفدنا من الموثّقهٔ أنّ اشتراط العدم أخذ فی

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۴۲

المصلّی أو فی اللباس و کانت الحالهٔ السابقهٔ فیهما هو الاتّصاف لا نتوقّف فی صحّهٔ جریان الاستصحاب و جواز الاکتفاء بالصلاهٔ مع المشکوک.

فیقال: إنّ المصلّی کان قبل تلبّس هذا المشکوک غیر لابس لغیر المأکول، و الآن کما کان، أو أنّ اللباس کان غیر مشتمل علی جزء

غير المأكول إذا شكّ فى شعرة واقعة عليه مثلا، لا فى جنس نفسه، و الآن كما كان.

و لكن هذا خلاف ظاهر الدليل، لما تقدّم من أنّ قوله عليه السّلام: الصلاة فى وبر ما لا يؤكل فاسدة، مساقه مساق قول القائل: الضرب فى الدار ممنوع، فكما يتبادر من الثانى أنّ قيد «فى الدار» متعلّق بالضرب لا بالضارب فلو ضرب أحدا و كان المضروب خارج الدار و الضارب داخلها بأن يرمى حجارة إليه، لم يصدق أنّه ضرب فى الدار، فكذلك المتبادر من العبارة الأولى أيضا أنّ القيد قيد للصلاة، فيعتبر فيها عدم وقوعها فى جزء ما لا يؤكل، لا عدم كون المصلّى لابسا لما لا يؤكل، أو عدم كون لباسه مشتملا عليه.

و حينئذ نقول: استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل إلى حال الصلاة لا يثبت به اتّصاف الصلاة بكونها غير واقعة فى ما لا يؤكل إلّا على الأصل المثبت.

و قد تقرّر صحّة الاستصحاب المذكور بتقريب أنّ المستفاد من الموثّقة كون لبس ما لا يؤكل مانعا، لا أنّ عدمه شرط حتّى يتفحّص عن أنّه شرط الفعل أو الفاعل أو اللباس.

و الفرق بين هذين أنّ المانع ما لا مدخليّة لوجوده و لا لعدمه فى اقتضاء المقتضى، بل إنّما أثره تخريب أثر المقتضى بإيجاد الأثر المضادّ لأثره، بخلاف الشرط، فإنّه عبارة عن وجود أو عدم كان اقتضاء المقتضى بدونه ناقصا، فعلى هذا لا مدخليّة لعدم المانع فى صحّة الصلاة، و إنّما أثر وجوده إبطالها، فعدمه معتبر عقلا لئلّا يبطل الصلاة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۴۳

فلا مانع إذن من استصحاب عدم المانع إلى حال الصلاة و إن كان لا يثبت بهذا الاستصحاب تقيّد الصلاة و اتّصافها بهذا العدم المقارن إلّا على الأصل المثبت، لكن لا ضير فيه، لعدم الحاجة إلى إثبات هذا الاتّصاف، لعدم أخذ الصلاة متّصفة بهذا العدم مأمورا بها.

هذا محصّل ما يستفاد من كلام بعض الأساطين «۱» فى صلاته، و نقله الأستاذ العلّامة عن بعض سادة الأساطين «۲»، و قال دام ظلّه: الحدس القوىّ إنّهما أخذاه عن سيّد الأساتيد العظام الميرزا الشيرازى قدّس اللّه تربتهم الزكيّة.

لكن ناقش هو دام ظلّه فى هذا الكلام بأنّا لا نعقل كون المأمور به مطلقا و غير مقيّد بوجود شىء و لا بعدمه أصلا، و مع ذلك لو أتى به مع هذا الشىء كان باطلا و غير مجز، فالبطلان و عدم الإجزاء لا محالة يتوقّف على دخالة عدمه فى المأمور به إمّا بنحو التركيب و إمّا بنحو التقييد، و حيث إنّ الأوّل فى مقامنا مقطوع الخلاف حيث إنّ الصلاة غير مركّبة إلّا من الأجزاء الوجوديّة من الأفعال و الأقوال التى أوّلها التكبير و آخرها التسليم، يتعيّن الثانى.

و أمّا ما ذكر فى تقريب عدم التقييد به فى المأمور به ففيه أنّ الأمر كذلك فى مقام التأثير فى الآثار الخارجيّة مثل إحراق النار، فإنّه ليس عدم الماء دخيلا فى جزء المقتضى للإحراق، بل المقتضى هو النار ليس إلّا، إلّا أنّ الماء له أثر مضادّ، فيمانع النار فى تأثيرها، و التعبير بأنّ عدم الماء له مدخليّة فى الإحراق من باب المسامحة.

---

(۱) هو المرحوم العلّامة الحاج آقا رضا الهمدانى قدّس سرّه.

(۲) هو المرحوم العلّامة الحاج السيّد إسماعيل الصدر الأصفهانى قدّس سرّه.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۴۴

و أمّا فى مقام الأمر فحيث إنّ الآمر لا يأمر إلّا بالموضوع المؤثّر النافع فلا محالة لا بدّ أن يخصّ متعلّق أمره بصورة عدم المانع، فيقول مثلا عند طلب الإحراق: ألق على هذا المحلّ نارا غير مصادم بالماء، فلو أتى بالنار المصادم بالماء لم يأت بالمأمور به، للإخلال بقيده العدمى.

فحال الأمر حال الحكم، فكما أنّ الحكم الجزمى بالنافعيّة ليس إلّا مرتّبا على الموضوع مقيّدا بعدم المانع، كذلك الأمر يتعلّق بعين ما

تعلّق به النسبهٔ الحکمیّهٔ الجزمیّهٔ التی محمولها النفع.

و الحاصل أنّا سلّمنا استفادهٔ المانعیّهٔ لما لا یؤکل فی الصلاهٔ، لا أنّ عدمه شرط، فالتعبیر بشرطیّهٔ العدم انتزاع من مانعیّهٔ الوجود، کما أنّ التعبیر بمانعیّهٔ العدم عند شرطیّهٔ الوجود کذلک، لکن عدم ورود التقیید فی المأمور به من قبل المانع لا نعقله، فإنّ مقام الأمر غیر مقام التأثیر.

و حینئذ نقول: بعد ما ثبت أنّ للعدم مدخلیّهٔ فی المأمور به بنحو التقیید فإن اعتبر العدم فی محلّ مفروغ الوجود قیدا للفعل المأمور به صحّ استصحابه بالبیان المتقدّم، لأنّ من أثر اتّصاف المحلّ المذکور بالعدم المذکور شرعا صحّهٔ الفعل المضاف إلی ذلک المحلّ و إجزائه عن المأمور به.

و أمّا إذا اعتبر قیدا فی الفعل ابتداء و بلا واسطهٔ محلّ مفروغ عنه فاستصحاب العدم إلی حال العمل غیر واف بإثبات تقیّد العمل به، إذ لا یثبت به أنّ هذا المشکوک الذی وقع فیه الصلاهٔ ما حاله.

و بعبارهٔ أخری: أنحاء دخل عدم استصحاب غیر المأکول منحصرهٔ فی ثلاثهٔ:

الأوّل: أن یکون المأمور به الصلاهٔ فی حال عدم کون المصلّی لابسا لغیر المأکول.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۴۵

و الثانی: أن یکون هو الصلاهٔ فی حال عدم کون اللباس ممّا لا یؤکل.

و الثالث: أن یکون هو الصلاهٔ فی حال عدم وقوعها فی ما لا یؤکل.

و المجدی فیه الاستصحاب هو القسمان الأوّلان، و قد عرفت عدم استظهارهما من أدلّهٔ الباب، و الأخیر و إن کان مستظهرا منها، لکن لا یجدی فیه الاستصحاب، فإنّ استصحاب عدم لبس ما لا یؤکل إلی حال الصلاهٔ لا یثبت عدم وقوع الصلاهٔ فی ما لا یؤکل.

و قد تقرّر الاستصحاب بوجه آخر حکی الأستاذ العلّامهٔ دام ظلّه الاعتماد علیه من بعض الأساطین «۱» قدّست أسرارهم، و هو أن یقال: إنّ الصلاهٔ قبل التلبّس بهذا المشکوک کانت غیر واقعهٔ فی ما لا یؤکل، و نشکّ بعده فی بقائها علی هذه الصفهٔ العدمیّهٔ، فمقتضی الاستصحاب بقاؤها علیها.

و قد یستشکل علیه بأنّه من الاستصحاب التعلیقی فی الموضوع، و هو فی ما إذا کان الموضوع للأثر الشرعی هو المعلّق بصورهٔ التعلیق، کما فی الصوم الغیر المضرّ علی تقدیر وجوده- فإنّه بهذه الصورهٔ وقع متعلّقا للإیجاب- جار بلا إشکال.

و أمّا فی ما إذا کان الموضوع أمرا فعلیّا لا تعلیق فیه فأردنا استصحابه بنحو التعلیق علی أمر آخر ثمّ إثبات فعلیّته بإحراز المعلّق علیه فهذا غیر جائز، لأنّه من الأصول المثبتهٔ، و مقامنا من هذا القبیل، فإنّ الصلاهٔ المقیّدهٔ بلا تعلیق علی الوجود وقعت متعلّقهٔ للإیجاب.

و قد یجاب عن هذا الإشکال أوّلا بأنّه لیس من قبیل التعلیق، بل المستصحب قضیّهٔ فعلیّهٔ لا تعلیق فیها، و إن کان الحکم علی الموضوع بلحاظ

---

(۱) هو المرحوم المحقّق المدقّق العلّامهٔ المیرزا محمّد تقی الشیرازی أعلی اللّه مقامه.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۴۶

الوجود کما هو الحال فی عامّهٔ القضایا المشتملهٔ علی الحکم علی الماهیّات مثل قولنا:

عقد البالغ صحیح، أو إقرار العاقل البالغ نافذ فإنّ الحکم و إن کان بعنایهٔ الوجود الخارجی، إلّا أنّ القضیّهٔ لا تندرج بذلک فی سلک التعلیقیّهٔ.

ألا ـ تری أنّ الماهیّهٔ الواقعهٔ متعلّقهٔ للأمر لیست باعتبار المفهوم الصرف، بل مع إشراب الوجود الخارجی، لکن لیس بنحو التقدیر و التعلیق، و إلّا یلزم طلب الفعل علی تقدیر الوجود.

فنقول فی مقامنا أیضا: إنّ ماهیّة الصلاة الصادرة من هذا الشخص کانت قبل هذا الزمان صلاة غیر واقعة فی ما لا یؤکل، و الآن أیضا باقیة علی ما کانت.

و ثانیا: سلّمنا رجوع المقام إلی التعلیق لبّا و إن کانت القضیّة بصورة الفعلیّة، لکن نقول: الحقّ عدم مثبتیّة الاستصحاب التعلیقی فی الموضوع و لو فی ما أخذ موضوعا للأثر بنحو الوجود الفعلی.

و توضیح ذلک یتوقّف علی مقدّمة و هی: إنّ القضیّة التعلیقیّة لا إشکال فی اشتمالها علی النسبة الحکمیّة الجزمیّة، ضرورة عدم تحقّق القضیّة بدونها، فهل هذه النسبة متعلّقة بمجموع القضیّة، فیکون مجموع أجزائها تحت النسبة الجزمیّة، فالنسبة مطلقة لا تعلیق فیها، أو بخصوص الجملة الجزائیّة، فموضوعها موضوع الجزاء و محمولها محموله، فالتعلیق قید لنفس النسبة و الجزم لا للمجزوم به، أو متعلّقة بثبوت الملازمة بین الشرط و الجزاء حتّی یکون موضوعها الملازمة و محمولها الثبوت.

لا- إشکال فی بطلان الأوّل، فإنّ الجزم المطلق بالأمر المعلّق مستلزم للجزم بحصول المعلّق علیه، لأنّ الجزم بالمقیّد جزم بالقید لا محالة، و معلوم أنّ القضیّة التعلیقیّة صادقة مع الجزم بعدم المعلّق علیه.

کما لا إشکال أیضا فی بطلان الأخیر، فإنّ قولنا: الملازمة ثابتة، قضیّة حملیّة،

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۴۷

و موضوعها و محمولها مغایران مع قضیّتنا الشرطیّة، فإنّهما غیر مذکورین فی الشرط و لا فی الجزاء، نعم هذه القضیّة ملازمة مع تلک صدقا و کذبا، لکن العینیّة فی غایة المنع، فتعیّن الوسط، و هو أن یکون النسبة واقعة بین موضوع الجزاء و محمولة.

فالنسبة علی هذا قسمان: نسبة مطلقة و هی واضحة، و نسبة معلّقة و معنی تعلیقها أنّه متی لاحظ الإنسان وجود المعلّق علیه فی الخارج یری تحقّق المعلّق و یجزم بثبوته، لا إذا لم یلاحظ.

إذا عرفت ذلک فنقول: إذا قطعنا بأنّ هذا الماء کان فی السابق بحیث لو صبّ علیه مقدار ربع منّ کان کرّا، و الآن شککنا فی أنّه باق علی ما کان أو نقص منه شیء، فلا- یکفیه ربع المنّ للبلوغ إلی حدّ الکرّ، فلا- إشکال فی أنّ القطع فی السابق حسب ما تقرّر فی المقدّمة تعلّق بوجود الکرّیّة الغیر المعلّقة، غایة الأمر أنّ القطع بها کان معلّقا، فإذا تبدّل هذا القطع المعلّق بالشکّ کذلک و جاء حکم الشارع و تعبّده بمقتضی الاستصحاب بالبناء علی بقاء المشکوک کان هذا التعبّد و الحکم الشرعی بوجود الکرّیة فی مکان قطعنا السابق، فکما کان هو معلّقا، یکون هذا أیضا کذلک، و إثبات فعلیّة الحکم المعلّق بفعلیّة المعلّق علیه یکون من الآثار العقلیّة للأعمّ من الحکمین، نظیر وجوب الامتثال.

و أمّا المحکوم به بحکم الاستصحاب فلیس الموضوع التعلیقی حتّی یستشکل فیه بالمثبتیّة علی ما تقدّم، بل هو الموضوع الفعلی.

نعم یمکن الاستشکال فی هذا الاستصحاب من جهة دعوی انصراف أخباره عن الیقین التقدیری و تبادر الفعلی منها، کما یقال: إنّ دلیل حلّیة البیع منصرفة إلی البیوع الفعلیّة دون التقدیریّة، و أمّا الاستصحابات التعلیقیّة فی الأحکام فوجه جریانها أنّ الیقین فی موردها فعلی، و التعلیق إنّما هو فی متعلّق القطع، فإنّ الحکم التعلیقی قسم من الحکم.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۴۸

[خاتمة:] إجزاء الصلاة فی المشکوک بعد تبیّن الخلاف

خاتمة: هل الصلاة فی المشکوک محکومة بالإجزاء و عدم الإعادة بعد تبیّن الخلاف أو لا؟ توضیح الحال یحتاج إلی مقدّمة.

فاعلم أنّ الشکّ المأخوذ فی موضوع الحکم الظاهری تارة یؤخذ علی وجه الإطلاق، مثل قولنا: المشکوک المسبوق بالحالة السابقة حکمه البقاء، فإنّه أعمّ من أن یکون المشکوک هو الموضوع مثل مشکوک الخمریّة مع سبق الحلّیة، و أن یکون هو الحکم، و اخری

یؤخذ مقیّدا بالحکم، مثل قولنا: مشکوک الحلّیة محکوم بالحلّیة.

فالقسم الثانی سواء فی الشبهة الحکمیّة أم الموضوعیّة لا یعقل أن یصیر مقیّدا للحکم المخالف له المرتّب علی الواقع لا بعنوان الشکّ، و لا- محیص عن کونه حکما ظاهریّا و ترخیصا مجعولا فی مرحلة المعذوریّة عنه لأجل التسهیل، لا فی عرضه و معنونا لموضوعه و مخصّصا له بغیر صورة الشکّ، فإنّ تقیید الحکم بالعلم بنفسه محال و لو فی الشبهة الموضوعیّة، لاستلزامه الدور.

و أمّا القسم الأوّل الذی هو مفاد الاستصحاب و حدیث رفع ما لا یعلمون ففی الشبهة الحکمیّة الکلام فیه هو الکلام فی ما سبق حرفا بحرف، و أمّا فی الشبهة الموضوعیّة فیمکن جعله مقیّدا للحکم الواقعی بحیث صارت المانعیّة الواقعیّة فی مقامنا مثلا مختصّة بما کان من جلود الأرنب معلوما کونها کذلک، و أمّا المشکوک فخارج عن المانعیّة واقعا.

و یمکن حمله علی الحکم الظاهری، فإنّ المشکوک و إن کان هو الموضوع،

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۴۹

إلّا أنّ الحکم علیه کان بلحاظ مشکوکیّة الحکم لا بلحاظ نفسه مع قطع النظر عن تعلّق حکم به.

و الفرق بین هذا و بین کون المشکوک هو الحکم الجزئی المتحقّق فی مورد الشبهة الجزئیّة یکون فی موضوع القضیّة، حیث إنّها هنا هو الشکّ فی العنوان و الشکّ فی الحکم ملحوظ غایة و غرضا، فلا یدخل فی عمومه الشکّ فی العناوین التی لا ارتباط لها بالحکم، مثل الشکّ فی أنّ هذا المرئی شجرة أو منارة.

و بالجملة، فالغرض و إن کان مضیّقا للدائرة لبّا، لکن لا دخالة له فی موضوع القضیّة و هذا واضح، و هناک هو الشکّ فی الحکم، و کما أنّ جعل الموضوع هو الشکّ فی الحکم یوجب کون الحکم علیه حکما ظاهریّا فی الرتبة المتأخّرة عن الواقعی الأوّلی، کذلک جعله الشکّ فی الموضوع بغرض مشکوکیّة الحکم و بلحاظها یکون موجبا لذلک، و هذا بخلاف جعله الشکّ فی الموضوع صرفا بدون لحاظ الحکم أصلا، فإنّه حکم واقعیّ.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا صلّی فی اللباس المشکوک ثمّ تبیّن أنّه من غیر المأکول یحکم بالإجزاء بناء علی جعل الموضوع هو الشکّ فی الموضوع الصرف، و بعدمه علی قاعدة الحکم الظاهری بناء علی جعله الشکّ فی الموضوع بملاحظة انتهائه إلی الشکّ فی الحکم، نعم لو بنینا علی شمول «لا تعاد» لما عدا السهو و النسیان من موارد وجود العذر و الترخیص الشرعی کان الحکم هو الإجزاء علی الثانی أیضا.

و لا- یتوهّم أنّه بناء علی الأوّل یلزم استعمال اللفظ فی المعنیین، حیث إنّه بالنسبة إلی الشبهة الحکمیّة یلزم جعل الحکم الظاهری، و بالنسبة إلی الموضوعیّة جعل الواقعی.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۵۰

لأنّا نقول: أمّا فی حدیث لا- تنقض فالمفاد هو الإبقاء العلمی للمشکوک اللاحق المعلوم فی السابق، و هذا معنی واحد إذا لوحظ بالنسبة إلی ما یخالفه فی الشبهة الحکمیّة یکون حکما عذریّا ظاهریّا، و فی الموضوعیّة یکون تضییقا لدائرة موضوع ذلک الحکم بخصوص المعلوم، لکن بلسان الحکومة.

و أمّا فی حدیث الرفع فالمفاد رفع المشکوک برفع أثره، فإن کان حکما فأثره العقوبة، و إن کان موضوعا فأثره الحکم المرتّب علیه لا بلحاظ الشکّ، و بالجملة لا إشکال فی إمکانه.

إنّما الکلام فی مقام الاستظهار، و ربما یقال باستظهار کون الحکم فی طرف الموضوع أیضا ظاهریّا و غیر مغیّر للواقع بملاحظة کونه کذلک فی جانب الشبهة الحکمیّة و وحدة السیاق.

الخامس: من شروط الساتر،

بل و مطلق اللباس أن لا يكون ذهبا للرجال، و الأصل فى ذلك موثّقهٔ عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال عليه السّلام: «لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلّى فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّهٔ» «۱».

و روايهٔ موسى بن أكيل النميرى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى الحديد أنّه حليهٔ أهل النار، و الذهب أنّه حليهٔ أهل الجنّهٔ، و جعل اللّه الذهب فى الدينار زينهٔ النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاهٔ فيه» «۲» الحديث.

و فى خبر الجعفى قال: «سمعت أبا جعفر عليهما السّلام يقول: ليس على النساء أذان،

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۴.

(۲) المصدر، الحديث ۵.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۵۱

إلى أن قال: و يجوز للمرأهٔ لبس الحرير و الديباج «۱» فى غير صلاهٔ و إحرام، و حرم ذلك على الرجال، إلّا فى الجهاد، و يجوز أن تتختّم بالذهب و تصلّى فيه، و حرام ذلك على الرجال إلّا فى الجهاد» «۲».

و فى روايهٔ حنّان بن سدير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: «قال النبىّ صلّى اللّه عليهما و آلهما: إيّاك أن تتختّم بالذهب، فإنّه حليتك فى الجنّهٔ» «۳» الخبر.

و فى روايهٔ اخرى أنّه صلّى اللّه عليه و آله قال: «لا تختم بالذهب، فإنّه زينتك فى الآخرهٔ» «۴».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المستفاد من مجموع هذه الأخبار بقرينيّهٔ بعضها لبعض أنّ هنا أمرين متعلّقين بموضوع واحد: الحرمهٔ النفسيّهٔ، و المانعيّهٔ للصلاهٔ، فموضوعهما شىء واحد و أنّ هذا الشىء الواحد المتعلّق لهذين الأمرين عبارهٔ عن التزيّن بالذهب، فالتزيّن سواء صدق معه اللبس كما فى الخاتم و السوار و الخلخال و القلادهٔ و القلنسوهٔ و نحو ذلك ممّا يصدق عليه اللبس مع دخالته فى جمال اللابس أم لم يصدق كالسنّ من الذهب و نحوه، يكون محرّما نفسيّا على الرجال و مانعا عن الصلاهٔ، كما أنّه لو صدق اللبس بدون التزيّن كما فى البطانهٔ من الذهب بدون الظهارهٔ و ما يسمّى فى الفارسيّهٔ ب (عرقچين) فليس بحرام و لا بمانع.

اراكى، محمد على، كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ۲ جلد، ه ق

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)؛ ج ۱، ص: ۲۵۱

---

(۱) هو من الثياب المتّخذهٔ من الإبريسم سداه و لحمته، فارسى معرّب، مجمع البحرين.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۱۶ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۶.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱۱.

(۴) المصدر، الحديث ۱.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۵۲

وجه ذلك أنّ قوله عليه السّلام فى روايهٔ ابن أكيل النميرى: «الذهب حليهٔ أهل الجنّهٔ و جعل اللّه الذهب فى الدنيا زينهٔ النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاهٔ فيه» يدلّ بقرينهٔ الصدر على أنّ المراد باللبس هو عنوان التزيّن، لأنّه جعل علّهٔ تحريم اللبس على الرجال فى الدنيا اختصاص التزيّن به بأهل الجنّهٔ و بالنساء فى الدنيا، و المناسب للتفريع على هذا الانحصار و الحصر هو أن يكون التزيّن فى الدنيا للرجال محرّما، و أمّا لو كان اللبس بعنوانه محرّما و لو فارق الزينهٔ كان التفريع بلا مناسبهٔ و من باب التعبّد المحض، و هو خلاف

المتفاهم العرفی من الکلام.

و أمّا سرّ التعبیر باللبس لا بالتزیّن فهو أنّ غالب أفراد التزیّن هو اللبس، بحیث لا نجد موردا یصدق فیه التزیّن بدون اللبس غیر مثال السنّ من الذهب، و علی هذا فلو لبس الخاتم لکن ستره بساتر، بل أو صبغه بلون آخر، خصوصا لو کان قبیحا فلا بأس به، فإنّ الزینة غیر متحقّقة و إن تحقّق اللبس، کما أنّ الصلاة أیضا لا مانع عنها.

و أمّا احتمال أن یکون المحرّم عنوانان: الزینة و اللبس، أمّا الأوّل فلاقتضاء الحصر المستفاد من الصدر، و أمّا الثانی فلأجل حفظ ظهور کلمة اللبس فی الموضوعیّة، ففیه ما مرّ من عدم التناسب و کونه خلاف الظاهر.

فإن قلت: لا یمکن هذا المعنی بالنسبة إلی کلمة الصلاة فیه، فهی باقیة علی موضوعیّتها، و لیس المراد مجرّد المثال، إذ الصلاة لیست من أفراد الزینة، بخلاف اللبس، فهذا قرینة علی خصوصیّة عنوان اللبس کعنوان الصلاة.

قلت: لا یخفی أنّ الصلاة و إن کانت لیست من أفراد الزینة، و لکنّ الزینة فیها مطلوبة لقوله تعالی خُذُوا زِینَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ فعطف الصلاة أیضا یمکن جعله شاهدا علی إرادة الزینة من اللبس، فمحصّل المراد- و اللّه العالم- أنّ هذه

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۵۳

الزینة مبغوضة للشارع بالنسبة إلی الرجال فی الدنیا و نهی عن الصلاة فیها.

و بالجملة، استفادة هذا المعنی من الحدیث و کذلک من قوله: «یا علیّ، لا تختّم بالذهب فإنّه زینتک فی الآخرة» ممّا لا ریب فیه ظاهرا.

نعم یرد علیه أنّ اللازم ممّا ذکرنا کون اللبس المفارق عن الزینة مثل الثوب الواقع تحت ثوب آخر غیر محرّم و غیر ممنوع للصلاة، و هو خلاف الإجماع ظاهرا، لکن إن تمّ الإجماع کان هو دلیلا مستقلّا و المقصود عدم الاستفادة من الأخبار.

ثمّ لو فرضنا عنوانیّة اللبس فلا دلیل فی خصوص الزینة علی ممنوعیّتها للصلاة عند مفارقتها عن اللبس، إذ النهی الوارد فی الأخبار عن الصلاة إنّما وقع عقیب ذکر اللبس، فلا یشمل الزینة، و من المعلوم أنّ النهی التحریمی للزینة لا یفسد الصلاة.

فإن قلت: قوله علیه السّلام: محرّم علی الرجال لبسه و الصلاة فیه، یفید العموم، فإنّ ضمیر «فیه» مثل ضمیر «لبسه» راجعان إلی الذهب لا إلی الذهب الملبوس، و إذا حملنا کلمة «فی» علی المصاحبة القرینة بالظرفیّة یشمل اللباس و غیره من أفراد الزینة.

قلت: بیننا و بینک العرف، و أنت إذا راجعتهم تراهم یحکمون بوحدة موضوع النهیین، و هذه إحدی الدعویین اللتین ادّعیناهما فی أوّل المبحث، فإن استفید من نهی اللبس مبغوضیّة مطلق الزینة یستفاد من نهی الصلاة ممنوعیّة مطلق الزینة فی الصلاة، و إن حملناه علی عنوان اللبس دلّ نهی الصلاة أیضا علی ممنوعیّة اللبس، فیبقی الزینة بلا دلیل علی ممنوعیّتها فی الصلاة، و قد عرفت استفادة مبغوضیّة مطلق الزینة من الروایتین، فإذا استفدنا ذلک من الروایتین تحمل علیهما سائر الأخبار المطلقة، لاتّحاد الجمیع فی المضمون و المفاد.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۵۴

و قد تحقّق ممّا ذکرنا عدم الفرق بین الساتر و غیره، فإنّ غالب الأفراد من الزینة غیر ساتر، فالتخصیص بالساتر مستلزم للإخراج الغالب عن الإطلاق.

و العجب ممّن فصّل مستدلّا للجواز فی ما لا یتمّ به الصلاة بأنّ النهی لیس عن فعل من أفعال الصلاة و لا عن شرط من شروطها.

فإنّ هذا الوجه لو سلّم کان جاریا فی ما یتمّ أیضا، فإنّ النهی وقع عن اللبس و هو غیر متّحد مع شیء من الأفعال أو الأقوال الصلاتیّة، و هذا بخلاف النهی فی الثوب المغصوب، فإنّه عن مطلق التصرّف، فیتّحد مع الأفعال و إن خدشنا فیه أیضا فی ما تقدّم.

و الحاصل أنّا إن أغمضنا عن النهی الوارد عن خصوص الصلاة فی الذهب و أردنا إثبات الفساد بمجرّد النهی النفسی عن اللبس لأشکل الحال، بل کان ممنوعا أشدّ المنع فی کلّ من الساتر و غیره.

و أمّا مع ملاحظته فلا حاجهٔ لنا إلی هذا التشبّث، و لا فرق حینئذ بحسب إطلاق الدلیل بین الساتر و غیره، و ذلک لما عرفت من استظهار وحدهٔ الموضوع فی النهیین أعنی: النهی عن اللبس و النهی عن الصلاهٔ، و قد استظهرنا رجوع الأوّل إلی محرّمیّهٔ عنوان التزیّن، و هو یحصل غالبا بما لیس بساتر، فإنّه لم یعهد إلی الآن من أحد لبس سراویل أو قباء أو رداء أو عمامهٔ من ذهب، و إنّما المتداول فی اللباس جعلها معلّمهٔ بالذهب بخیاطهٔ ما یسمّی بالفارسیّهٔ ب «گلابتون» علیه.

ثمّ هل النهی عن الصلاهٔ أرید به التحریم التکلیفی، فیکون الوضع مستفادا بالتبع لکونه نهیا فی العبادهٔ و هو موجب للفساد، أو الوضعی، فمفاده الأوّلی فساد الصلاهٔ فیه؟ و یظهر الثمر فی صورهٔ المعذوریّهٔ لغفلهٔ أو نسیان، فإنّه لو قلنا بالأوّل فلا فساد، لأنّ النهی فی العبادهٔ إنّما یوجب فسادها من جههٔ التنجیز، فمع عدم

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۵۵

التنجیز لا مانع عن الصحّهٔ، لفرض تمامیّهٔ الصلاهٔ بحسب الأجزاء و الشرائط، فلا مانع فیه عن التقرّب مع سقوط الجههٔ المبعّدهٔ عن التأثیر، الظاهر هو الأوّل، فإنّ النهی عن الصلاهٔ وقع عقیب النهی عن اللبس و معطوفا علیه، و مقتضی وحدهٔ السیاق کونه فی الثانی للتکلیف، کما یکون کذلک بالنسبهٔ إلی الأوّل.

ثمّ إنّه یتفرّع علی ما ذکرنا من أنّ الموضوع المحرّم و المفسد هو عنوان التزیّن بالذهب أنّ مثل جعل نعل السیف و قائمته ذهبا لا مانع منه، إذ لا یحصل بسببه جمال لصاحبه، و إنّما هو علامهٔ علی کثرهٔ تموّله، مثل تحلیهٔ سرج الدابّهٔ أو جعل الذهب فی جدار البیت، حیث إنّهما علائم علی تموّل صاحبها، لا موجبات لجمال و بهاء له، و معیار الزینهٔ المحرّمهٔ أن یحصل للشخص بسببه بهاء و جمال و حسن منظر، و نعل السیف الذی غالبا یخطّ الأرض و یلاصق التراب لیس من شأنه ذلک، و یشهد لما ذکرنا بعض الأخبار الدالّ علی عدم البأس بتحلیهٔ السیف و المصاحف، نعم شراک السیف ربما یعدّ حلیهٔ للحامل.

کما لا مانع من شدّ الأسنان بالذهب لعدم حصول الزینهٔ بسببه، کما یشهد به بعض الأخبار أیضا. فلا بدّ من التفرقهٔ بین الموارد، و الغرض الإشارهٔ.

و یتفرّع أیضا عدم جواز التزیّن بالمموّه بالذهب و الملحّم به، فإنّ عنوان التزیّن بالذهب صادق، و هو المعیار، لا أنّه کون اللباس ذهبا حتّی یقال: إنّ المموّه لا یصدق علیه أنّه لباس من ذهب، بل من حدید و صفر، بخلاف الحال فی باب الآنیهٔ، فإنّ المموّه و المذهّب و المفضّض لا بأس بها هناک، لأنّ العنوان المحرّم هو الآنیهٔ المصوغهٔ من الذهب و الفضّهٔ، و هو غیر صادق فی ما ذکر.

و یتفرّع علی ما ذکرنا من کون النهی عن الصلاهٔ بقرینهٔ وقوعه عقیب النهی عن اللبس نهیا تکلیفیّا و هو یوجب فساد العبادهٔ بواسطهٔ مانعیّته عن التقرّب مع

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۵۶

جامعیّهٔ العبادهٔ للشرائط و الأجزاء، أنّه لو فرض ارتفاع الحرمهٔ النفسیّهٔ عن الزینهٔ و صیرورتها مباحهٔ فی حال من الأحوال کحال الحرب أو الاضطرار، فلا إشکال فی صحّهٔ الصلاهٔ.

و لا یرد الإشکال بأنّ غایهٔ ما دلّ علیه الدلیل رفع الحرمهٔ النفسیّهٔ، و أمّا المانعیّهٔ للصلاهٔ فیمکن بقاؤها بحالها.

وجه عدم الورود أنّ الفساد هنا جاء من قبل تحریم الصلاهٔ فیه، و تحریم الصلاهٔ فیه جاء من قبل اختصاص التزیّن به بالنساء بحکم ظاهر کلمهٔ «الفاء» الدالّهٔ علی تفریع تحریم اللبس و تحریم الصلاهٔ علی الاختصاص المزبور، فإذا ارتفع الاختصاص المزبور فی حال من الأحوال و صارت زینهٔ مشترکهٔ ارتفع التحریمان بارتفاع علّتهما، فلا مانع عن الصلاهٔ، نعم یمکن بقاء التحریم الصلاتی و إن ارتفع اللبسی، و لکنّه خلاف الظاهر من تفریعیّتهما علی الاختصاص المزبور، هذا.

السادس: من شروط الساتر، بل مطلق اللباس أن لا یکون حریرا محضا للرجال،

اشارهٔ

و الأصل فیه الأخبار المستفیضهٔ من أهل البیت علیهم السّلام، ففی صحیح إسماعیل بن سعد الأحوص «قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام: هل یصلّی الرجل فی ثوب إبریسم؟ قال علیه السّلام: لا» «۱».

و مثله روایهٔ أبی الحارث «قال: سألت الرضا علیه السّلام: هل یصلّی الرجل فی ثوب إبریسم؟ قال علیه السّلام: لا» «۲».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۷.

و موثّقهٔ عمّار بن موسی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث «قال: و عن الثوب یکون علمه دیباجا؟ قال علیه السّلام: لا یصلّی فیه» «۱».

و أمّا روایهٔ إسماعیل بن بزیع «قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الصلاهٔ فی الثوب الدیباج؟ فقال علیه السّلام: ما لم یکن فیه التماثیل فلا بأس» «۲» فأمّا محمول علی حال الحرب أو الضرورهٔ أو الممزوج بغیر الحریر بشهادهٔ الأخبار المفصّلهٔ.

و بالجملهٔ، لا إشکال فی فساد الصلاهٔ فی المحض منه للرجال فی غیر حال الحرب و الاضطرار، کما لا إشکال فی تحریم لبسه علی الرجال نفسا فی حال الصلاهٔ و غیرها غیر حالتی الحرب و الضرورهٔ، لدلالهٔ الأخبار المستفیضهٔ علی النهی عن اللباس الحریر أو عن لبسه.

إنّما الکلام و الخلاف فی ما لا تتمّ فیه الصلاهٔ وحده، لصغره، مثل التکّهٔ و الجورب و القلنسوهٔ إذا کانت من حریر محض، فهل یجوز الصلاهٔ فی أمثال ذلک أو لا؟ قولان: منشؤهما اختلاف الأخبار.

ففی صحیحهٔ محمّد بن عبد الجبّار «قال: کتبت إلی أبی محمّد علیه السّلام أسأله هل یصلّی فی قلنسوهٔ حریر محض أو قلنسوهٔ دیباج؟ فکتب علیه السّلام: لا تحلّ الصلاهٔ فی حریر محض» «۳».

و فی صحیحهٔ أخری له «قال: کتبت إلی أبی محمّد صلوات اللّه علیه أسأله هل یصلّی فی قلنسوهٔ علیها وبر ما لا یؤکل لحمه أو تکّهٔ حریر محض أو تکّهٔ من وبر الأرانب؟ فکتب علیه السّلام: لا تحلّ الصلاهٔ فی الحریر المحض، و إن کان الوبر ذکیّا حلّت

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۸.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱۰.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۲.

الصلاهٔ فیه إن شاء اللّه» «۱».

و بإزائهما خبر الحلبی المتلقّی بالقبول بین الأصحاب فی باب النجاسات فی العفو عمّا لا یتمّ الصلاهٔ فیه «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: کلّ ما لا تجوز الصلاهٔ فیه وحده فلا بأس بالصلاهٔ فیه، مثل التکّهٔ الإبریسم و القلنسوهٔ و الخفّ و الزنّار یکون فی السراویل و یصلّی فیه» «۲».

و لا یخفی أنّ نسبهٔ هذا الخبر إلی کلّ من عمومات المنع عن الصلاهٔ فی النجس، أو فی الحریر، أو فیما لا یؤکل، أو فی الذهب، أو فی المیتهٔ و إن کانت عموما من وجه، لکن لهذا الخبر لسان الحکومهٔ، لوضوح أنّه لیس المراد بقوله علیه السّلام: کلّ ما لا یجوز

الصلاهٔ فیه وحده، کلّ ما هو أقلّ من الساتر و لو لم یکن فیه مانع، لعدم توهّم منع عن الصلاهٔ، بل المراد هو ما کان کذلک من جنس أحد الموانع الصلاتیّهٔ، فإذن یکون له نظر الشارحیّهٔ إلی العمومات المثبتهٔ لتلک الموانع، لکن هذا حاله مع العمومات.

و أمّا لو ورد بإزائه خاصّ کما فی باب المیتهٔ من قوله علیه السّلام: لا تصلّ فی شیء منه و لا شسع، فلا محیص عن التخصیص فی عموم الخبر، فلو لم یکن مشتملا علی مثال التکّهٔ الإبریسم لقلنا بمثل ذلک فی المقام أیضا، أعنی بتخصیص عمومه بالصحیحین، لکونهما خاصّین بالنسبهٔ إلیه بملاحظهٔ المورد و إن کان الجواب عامّا، بل لعلّ ذلک کان موجبا لأن یستکشف سوق العموم المذکور فی خصوص باب النجاسات، و لکنّ الذی أصعب الأمر اشتماله علی المثال المذکور، فصارت النسبهٔ بینه و بین الصحیحین هو التباین، فلا بدّ من التوفیق بینهما.

و قد یقال بحمل الصحیحین علی الکراههٔ، إذ استعمال النهی فیها شائع فی

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۴.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۲.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۵۹

الأخبار، و حمل الخبر علی نفی البأس التحریمی الملائم مع ثبوت الکراههٔ، و هذا فی حدّ ذاته و إن کان حسنا، لکنّه لا یتمشّی فی المقام بملاحظهٔ أنّ الجواب فی الصحیحین وقع بالکبری الکلّیهٔ أعنی قوله: لا تحلّ الصلاهٔ فی حریر محض، أو فی الحریر المحض، و مع هذه الکلّیهٔ غیر قابل للحمل علی الکراههٔ، و أمّا الحمل علی مطلق المرجوحیّهٔ فلا یخلو عن البرودهٔ.

و قد یقال بحمل الصحیحین علی التقیّهٔ، و فیه أنّا لو کنّا و الصحیحهٔ الثانیهٔ من الصحیحتین کان هذا الحمل فی غایهٔ الوجاههٔ، فإنّ ذیلها و هو قوله علیه السّلام: و إن کان الوبر ذکیا حلّت الصلاهٔ فیه إن شاء اللّه یلوح علیه أمارهٔ التقیّهٔ، و ذلک لعدم اعتبار الذکاهٔ فی الوبر و سائر ما لا تحلّه الحیاهٔ، و قد اعتبره فی وبر الأرانب، و احتمال أن یراد من الوبر خصوص ما لصق بأصوله شیء من الجلد بعید، فیقرب کون صدوره للتقیّهٔ، فإذا جری ذلک فی الذیل یسقط الصدر أیضا عن الاعتبار من حیث جههٔ الصدور، و لکنّ العمدهٔ عدم الانحصار بهذه الصحیحهٔ و خلوّ الأخری عن هذه التتمّهٔ.

کما أنّ مخالفهٔ خبر الحلبی مع العامّهٔ معلومهٔ، لأنّ المفروض فیه مانعیّهٔ الحریر للصلاهٔ، و الحال أنّ مذهبهم علی ما قیل علی صحّهٔ الصلاهٔ و حرمهٔ اللبس تکلیفا، فلا یمکن حملها أیضا علی التقیّهٔ.

و قد یقال بترجیح الصحیحین بموافقهٔ العمومات الدالّهٔ علی تحریم اللبس تکلیفا ببیان: أنّها و إن کانت لیست متعرّضهٔ للنهی عن الصلاهٔ فی مطلق الحریر، بل للنهی عن لبسه و هو غیر مفید بحالنا، إذ غایهٔ الأمر تحریم اللبس بتلک العمومات، لکن لا ینافی مع صحّهٔ الصلاهٔ، فلا شهادهٔ فیها علی صحّهٔ شیء من طرفی التعارض فی مسألهٔ صحّهٔ الصلاهٔ و بطلانها.

لکن نقول: إنّ المستفاد من قوله علیه السّلام فی خبر الحلبی: «کلّ ما لا تتمّ الصلاهٔ

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۶۰

فیه وحده لا بأس بالصلاهٔ فیه» هو أنّ لبس اللباس المذکور جائز فی حال الصلاهٔ، بحیث لو کنّا و هذا الخبر جعلناه مخصّصا لعمومات تحریم لبس الحریر، نظیره ما إذا نهی المولی عن التصرّف فی دار الغیر بغیر رضاه مطلقا، ثمّ قال: لا بأس بالصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ، فإنّا و إن جوّزنا اجتماع الأمر و النهی و لذلک احتملنا أن تکون الصلاهٔ المذکورهٔ مشتملهٔ علی الإطاعهٔ و المعصیهٔ من جهتین، لکنّ القول المذکور یسدّ باب هذا الاحتمال و یرفع البأس عن التصرّف الصلاتی فی دار الغیر، و یجعل أهل العرف هذا الکلام تخصیصا فی قوله: لا تغصب، و إن کان مفاد لا بأس فی مقابل النهی الوضعی، لا التحریمی، لکن مع ذلک فرق بین هذا التعبیر عن الوضع و بین التعبیر بقولنا: صحیحهٔ، فإنّهم لا یجعلون الثانی تخصیصا للنهی عن الغصب، بخلاف التعبیر بقولنا: لا بأس و إن کان فی مقام تأدیهٔ

رفع البأس الوضعی، و المرجع فی هذا الباب هو العرف فراجعهم.

إذن فنقول: هذا الخبر بحسب هذا المستفاد ینافیه عمومات النهی عن لبس الحریر، و یکفی هذا فی کونها مرجّحهٔ للصحیحین، هذا ما یقال.

و فیه أنّ مصبّ الترجیح السندی بمعنی الأخذ بأحد السندین و طرح الآخر إنّما هو فی ما إذا وقع التکاذب و التعارض بین تمام مفاد أحدهما و بین تمام مفاد الآخر، و أمّا لو کان التکاذب فی بعض المفاد مع التوافق أو عدم التعارض فی البعض الآخر فلیس ذلک مصبّا للترجیح المذکور.

و بهذه العلّهٔ نقول فی العامّین من وجه بعدم الرجوع فی مادّهٔ التعارض إلی المرجّحات السندیّهٔ، فإنّ التقطیع فی السند مع وحدته لا یجوز بالنسبهٔ إلی فقرأت أخباره، و مقامنا من هذا القبیل، فإنّ قوله علیه السّلام فی الصحیحین: لا تحلّ الصلاهٔ إلخ قضیّهٔ کلّیهٔ و إن وردت فی الجواب عن القضیّهٔ الشخصیّهٔ، و تعارضها مع خبر الحلبی إنّما هو بالنسبهٔ إلی بعض مصادیق عمومه و هو مورد السؤال.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۶۱

و کذلک خبر الحلبی مشتمل علی عموم و هو قوله: کلّ ما لا یجوز إلخ، و علی أمثلهٔ، و تعارضه مع الصحیحین إنّما هو بالنسبهٔ إلی بعض مصادیق ذلک العموم، و هو واحد من تلک الأمثلهٔ.

و من هنا یظهر وجه آخر لبطلان حمل أحد الطرفین علی التقیّهٔ علاوهٔ علی ما تقدّم آنفا، فإنّ تقطیع السند الواحد بحسب الفقرات المشتمل هو علیها غیر جائز، لا فی مقام الصدور و لا فی مقام جهته، بل إمّا نقول بأنّ هذا السند بتمامیّته مطروح أو مخدوش الجهۀ، و إمّا نقول بتمامیّته مأخوذ صادر لبیان الواقع، و أمّا الأخذ به بالنسبهٔ إلی البعض و الطرح له بالنسبهٔ إلی آخر فلا یستفاد من الأخبار العلاجیّهٔ علی ما تقرّر فی محلّه، لا فی مقام الصدور و لا فی مقام الجهۀ.

نعم یمکن التقطیع بین فقرأت السند الواحد بالنسبهٔ إلی تقیّهٔ السائل، لأنّه أیضا حکم واقعی له فی تلک الحال، فلا یقدح فی الأصل الجهتی، و أمّا تقیّهٔ المتکلّم فلا.

ثمّ مقتضی ما ذکرنا من بطلان جمیع الوجوه المتقدّمهٔ هو الحکم بالإجمال فی کلّ من الطرفین و الرجوع إلی أصالهٔ جواز الصلاهٔ فی ما ذکر و إن کان مقتضی عمومات حرمهٔ اللبس و إطلاقاته حرمهٔ لبسه تکلیفا، لکن لا ینافی ذلک صحّهٔ الصلاهٔ فیه بمقتضی الأصل.

جواز لبس الحریر فی الضرورهٔ و الحرب

خاتمهٔ: یستثنی من حرمهٔ لبس الحریر المحض للرجال حال الضرورهٔ إلی لبسه لأجل دفع البرد و نحوه و حال الحرب، أمّا الدلیل علی الأوّل فعموم قوله علیه السّلام

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۶۲

«رفع ما اضطرّوا إلیه» «۱»، و قوله علیه السّلام: «ما غلب اللّه علی العباد فهو أولی بالعذر» «۲»، و قوله علیه السّلام: «ما من شیء إلّا و قد أحلّه اللّه عند الضرورهٔ» «۳».

لکن لیعلم أنّ الضرورهٔ تارهٔ یستوعب جمیع أجزاء الوقت بحیث لو نزعه فی دقیقهٔ لتضرّر، و هذا لا إشکال فیه لا من حیث ارتفاع الحرمهٔ النفسیّهٔ و لا الغیریّهٔ، إذا الأمر دائر من جهۀ الثانیهٔ بین ترک الصلاهٔ رأسا، أو مع غیر الحریر متضرّرا، أو مع الحریر بلا تضرّر، و من المعلوم تعیّن الأخیر.

و اخری، لا یکون کذلک، بحیث لا ضرورهٔ بالنسبهٔ إلی دقیقهٔ واحدهٔ أو دقیقتین أو ثلاث مثلا، و فی هذه الصورهٔ أیضا إن لزم من التکلیف بالنزع حرج فلا إشکال.

و أمّا إن لم يلزم، كما لو كان اللباس المذكور فوق لباسه و أمكنه نزعه بلا حرج، فى هذه الدقيقة أو الدقيقتين أو الثلاث مثلا، فهل يحكم فى هذا المقدار أيضا بارتفاع الحرمة النفسيّة أو لا؟ و على تقدير الارتفاع فما حال الصلاة معه.

أمّا الحرمة النفسيّة فالذى قوّاه شيخنا الأستاذ دام ظلّه العالى إنّها مرتفعة للصدق العرفى لعنوان الاضطرار بالنسبة إليه بدون الإضافة إلى الزمان الخاصّ و إن كان لا يصدق معها، و ذلك كما فى صدق عنوان إقامة عشرة أيّام فى البلد، حيث لا يضرّ بصدقها خروجه إلى حدّ الترخّص لحاجة ثمّ عوده سريعا، و لعلّ السرّ أنّ

---

(۱) الوسائل: كتاب الجهاد، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۱۳.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القيام، الحديث ۶ و ۷، و فيه: و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۶۳

الإقامة فى البلد لا ينفكّ بحسب الغالب عن مثل هذا الخروج.

و كذلك التداوى لمرض أو دفع برد و غيرهما من أفراد الضرورة فى مقامنا لا ينفكّ غالبا عن التمكّن من النزع و لو بمقدار صلاة ثمّ اللبس، فأوجب ذلك صدق عنوان المضطرّ بقول مطلق عليه حتّى فى تلك الحال، و ليس الصدق تجوّزا عرفيّا، بل من باب الحقيقة العرفيّة.

و أمّا الحرمة الغيريّة فيشكل الحكم بارتفاعها، و ذلك لعدم صدق عنوان الاضطرار إلى ترك الصلاة الجامعة للشرائط بعد فرض تمكّنه من فرد واحد منها، فلا يبقى لحكومة حديث الرفع على دليل المانعيّة للصلاة وجه و إن كان حاكما بالنسبة إلى دليل الحرمة النفسيّة.

و من هنا يسرى الإشكال إلى حال الحرب أيضا، فإنّه و إن قامت الأدلّة الخاصّة باستثنائها عن الحرمة النفسيّة، و من الواضح عدم انحصارها بحال الاشتغال بالمحاربة، لصدقه بالنسبة إلى حال الفراغ، مثل أوّل الليل مع التمكّن من لباس آخر، و لكن لو أراد الصلاة فى تلك الحال التى يتمكّن من نزعه و لبس غيره فلا دليل يدلّ على جواز ذلك، و إطلاق أدلّة الخاصّة بالنسبة إلى حال الصلاة إنّما ينفع لرفع الحرمة النفسيّة الذاتيّة و إثبات الحلّيّة كذلك، و يجتمع هذا مع المانعيّة.

لا يقال: كيف يجتمع و الحال أنّه فى آخر الوقت يصير اللبس حراما، لكونه مفوّتا للصلاة، فحليّته مطلقا حتّى بالنسبة إلى ذلك الجزء لمن لم يصلّ دليل على عدم المانعيّة.

لأنّا نقول: غاية مفاد الأدلّة المذكورة إثبات الحلّيّة الذاتيّة مثل حلّيّة الغنم، و هى تجتمع مع الحرمة العرضيّة، كما تجتمع مع الوجوب العرضى مثل توقّف واجب عليه، و الحاصل ليس لدليل الحلّيّة إطلاق بالنسبة إلى هذه العناوين العرضيّة أعنى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۶۴

المفوّتية للواجب أو المقدّميّة له، و هذا واضح.

و لكن يمكن أن يقال فى كلا المقامين بصحّة الصلاة من جهة دعوى أنّ ارتكاز الحرمة النفسيّة للبس الحرير يوجب انصراف النهى عن الصلاة معه إلى الحرمة النفسيّة، و ذلك للمناسبة بين المعنيين، أعنى: تحريم لباس عند المولى و مبغوضيّة لبسه فى حضوره.

و إن أبيت عن الانصراف فلا أقلّ من أنّه يوجب الإجمال، فلا دليل على إثبات المانعيّة المطلقة و لو فى غير مورد الحرمة النفسيّة، و الأصل يقتضى عدمها.

و إذن فيكون النهى فى هذا المقام أيضا من النهى فى العبادة، و من المعلوم أنّه متى ارتفع النهى فلا فساد، كما أنّه لا فساد أيضا مع سقوط النهى عن التنجيز بواسطة الشبهة الموضوعيّة و لو قلنا بالاشتغال فى الدوران بين الأقلّ و الأكثر، فمن يقول بالاشتغال فى ذلك

المقام قائل بالبراءة فی مقامنا کما هو واضح.

و قد یتوهّم أنّ من جوّزنا له لبس الحریر فی صلاته فغایة هذا التجویز رفع مانعیّته، و أمّا تقیید الساتر الذی هو شرط للصلاة بکونه غیر حریر فلا دلیل علی سقوطه، فلا بدّ من عدم الاقتصار علی لبس الحریر فی الصلاة، بل لا بدّ من إضافة لباس آخر من غیر الحریر کان قابلا للساتریّة، قضیّة لحقّ الساتر.

و فیه أنّ الأدلّة المانعة عن الصلاة فی الحریر یکون فی عرض أدلّة اعتبار الساتر، و لیست ناظرة إلیها، فکما أنّ الثانیة یثبت للصلاة شرطا و هو الساتر، فهی یثبت لها مانعا و هو وجود اللباس الحریر، من غیر فرق بین الساتر و غیره، و علی هذا فلیس من حدیث تقیید الساتر بعدم کونه حریرا عین و لا أثر فی الأدلّة.

هذا تمام الکلام فی ما یتعلّق بشروط الساتر، و بقی هنا بعض المباحث حذفناها للاشتغال بالأهمّ، و اللّه تعالی هو الموفّق و الهادی إلی الصواب فی کلّ باب.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۶۵

الفصل الثالث فی بیان مسائل متعلّقة بالستر و الساتر

الاولی لا إشکال فی باب الستر عن الناظر المحترم فی تحقّقه بمطلق الساتر

من غیر مدخلیّة لجنس خاصّ، فیکفی و لو لم یکن من جنس الملبوسات من القطن و الکتّان و الجلود و نحوها کالحشیش و التطیّن بالطین، بل، وضع الیدین.

و أمّا فی باب الصلاة فهل یعتبر فی الساتر علاوة علی الأمور الستّة المتقدّمة کونه من جنس الملبوسات، فلا یکفی اختیارا مثل الحشیش و الطین.

نعم لا فرق فی جنس الملبوس بین کونه بالهیئة المتعارفة فی الملبوس أو بغیرها، أو لا یعتبر شیء آخر، فیکفی أمثال ما ذکر فی حال الاختیار أیضا؟

وجهان.

و ربما یتمسّک للأوّل بأخبار الإزار و القمیص و الدرع و الملحفة الظاهرة فی اعتبار الجامع بین هذه الأشیاء و هو مطلق الملبوس، مضافا إلی صحیحة علیّ بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام «قال: سألته عن الرجل قطع علیه أو غرق متاعه فبقی عریانا و حضرت الصلاة، کیف یصلّی؟ قال علیه السّلام: إن أصاب حشیشا یستر به

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۶۶

عورته أتمّ صلاته بالرکوع و السجود، و إن لم یصب شیئا یستر به عورته أومأ و هو قائم» «۱» فإنّه یمکن دعوی ظهورها فی ترتیب التستّر بالحشیش علی فقدان جنس الملبوس، فلا یکون فی عرضه.

و للثانی بالأصل بعد منع ورود تلک الأخبار فی مقام البیان من هذه الجهة أعنی: تعیین الجنس، بل هی وردت فی مقام بیان أنّ الثوب الواحد إذا کان کثیفا یغنی عن المتعدّد، و الحاصل أنّها فی مقام اعتبار أن لا یکون حاکیا عمّا وراءه، و لیس فی مقام بیان الزائد عن ذلک، کما یعلم بمراجعتها، فالعناوین المذکورة فیها أرید بها المثال لا الخصوصیّة، فالتمسّک بها لاعتبار جنسها ممّا لا وجه له.

و أمّا الصحیحة فإن کان الترتیب المذکور مذکورا فی کلام الإمام علیه السّلام کان ظهوره فی ما ذکر مسلّم، و لکن لیس کذلک، بل السائل فرض الفقدان فأجابه الإمام علیه السّلام بالتستّر بالحشیش، و استفادة الترتیب من مثله محلّ منع.

و ذهب بعض المشایخ رحمه اللّه تبعا لصاحب الجواهر طاب ثراهما إلی التفصیل بین الحشیش و نحوه و بین الطین و سائر اللطوخات

مثل الحنّاء، فجعل الأوّل فی عرض اللباس اختیارا، و أمّا الثانی فلا یجب للصلاة حتّی حال الاضطرار و إن قلنا بوجوبه من باب الستر عن النظر، مستدلّا فی الأوّل بما تقدّم، و فی الثانی بصدق العریانیّة عرفا مع التطلیة بالطین و الحنّاء و أمثالهما، فلا یصدق علیه الستر المعتبر فی الصلاة و إن قلنا بکفایته فی باب النظر من جهة أنّ المطلوب فی ذلک الباب أعمّ من الستر، بل هو الاختفاء عن أعین الناظرین و لو بالذهاب فی مکان مظلم أو بعید، أو دخول بیت أو نحو ذلک ممّا یجتمع مع صدق العریانیّة المضرّ فی باب الصلاة، فإنّ المطلوب

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۶۷

فیه هو المستوریّة المقابلة بالعریانیّة.

هذا مضافا إلی أنّه یلزم من کونه من الستر المعتبر فی الصلاة حمل الأخبار الواردة فی کیفیّة صلاة العاری جماعة و فرادی علی الفرد النادر، إذ قلّما یتّفق عدم تمکّن العاری من تطلیة الطین و لو بمزج فضالة طهوره فی مقدار من التراب، هذا محصّل ما یوجد من کلماته الشریفة، أعلی اللّه مقامه.

قال شیخنا الأستاذ أدام اللّه تعالی علینا تعالی برکات أنفاسه القدسیّة: أمّا ما ذکره فی الشقّ الأول من تفصیله من عدم نهوض الأخبار علی اعتبار الخصوصیّة فی حال الاختیار فواضح، لکن لا دلالة فیها علی العموم و الإطلاق بالنسبة إلی کلّ ما یتحقّق به الستر عرفا، و هو أیضا واضح، فیصیر أصل الستر مسلّما و خصوصیّة کونه من جنس اللباس مشکوکا، و بناء علی ما هو الحقّ فی الدوران بین الأقلّ و الأکثر من البراءة یکون احتمال الخصوصیّة مدفوعا بالأصل.

و بالجملة، ما ذکره فی الشقّ الأوّل من التمسّک بالأصل وجیه لا غبار علیه.

و أمّا ما ذکره فی الشقّ الثانی من الفرق بین الستر المعتبر فی باب النظر و المعتبر منه هاهنا، فالمراد به هناک أعمّ ممّا هو المراد هنا، ففیه أنّ الظاهر بل المتعیّن وحدة المراد بالستر المطلوب فی البابین، و هو فیهما عبارة عمّا یقابله العراء و العریانیّة، و لکنّ الفرق بین المقامین أنّه فی مقام الستر عن النظر هذا المعنی مطلوبیّته مشروطة بأمور منها: وجود الناظر، و منها: کونه ناظرا، و منها: عدم الحائل فی البین من ظلمة أو ماء کدر أو جدار أو بعد مفرط و نحو ذلک، فبانتفاء کلّ من هذه الأمور ینتفی مطلوبیّة الستر، لا أنّ الستر واجب و حاصل، بل منتف بانتفاء موضوعه.

و أمّا هنا فهذا المعنی أیضا مطلوب بمطلوبیّة مطلقة بلا شرط، بحیث لا یفرق

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۶۸

فیها بین وجود الناظر و عدمه و کونه مبصرا أو أعمی، و وجود الحائل و عدمه، فیکون الستر واجبا علی الإطلاق، و علی هذا فکلّ ما یکون سترا فی باب النظر فهو ستر فی هذا الباب أیضا، و الفرق إنّما هو فی کیفیّة الوجوب.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أراد قدّس سرّه من الطین الذی منع منه فی باب الصلاة هو المقدار الیسیر الذی یشاهد معه الحجم و إن لم یر اللون فهذا لیس سترا عرفا فی شیء من البابین.

ألا تری أنّ من طلی عورته بالحنّاء لا یعدّ عرفا إلّا عاری العورة لا مستورها، غایة الأمر یقولون أنّه لوّن عورته لا أنّه سترها، و إن أرید منه ما کان مانعا عن رؤیة الحجم أیضا بأن کان کثیرا بحیث کانت العورة مدفونة فیه، فهذا کاف فی کلا البابین، فلا وجه للتفرقة بین البابین فی شیء من القسمین.

و أمّا ما ذکره قدّس سرّه من لزوم حمل الأخبار الواردة فی صلاة العاری إمّا منفردا و إمّا جماعة علی الفرد النادر فهو عجیب، لأنّ المحذور إنّما هو حمل القضیّة المطلقة علی فردها النادر، و أمّا انعقاد موضوعها من الابتداء فی الفرد النادر بحیث کانت مسوقة لبیان

حال الفرد النادر فليس هـذا من المحـذور أصـلا، و هـذه الأخبار من هذا القبيل، فإنّها واردة فی حكم العارى، أعنى: من فقد جنس ما يستتر به الـذى منه الطين و الحنّاء حسب الفرض بتمام أفراده، و وقوع هذا الاتّفاق فی الخارج و إن كان نادرا، لكن لا يمنع ندرته من صحّة عقد قضيّته لبيان حكمه.

ألا ترى أنّ الحشيش أيضا ممّا لم ينبّه به فی هذه الأخبار مع كونه ممّا يستتر به باعترافه قدّس سرّه، فليس هو إلّا من جهة ما ذكرنا من أنّ فرض السائل صورة فقدان كلّ ما هو ساتر مطلقا و أنّه فی هذه الصورة هل الصلاة ساقطة عنه أو ثابتة، و على الثانی فما كيفيّتها.

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج۱، ص: ۲۶۹

الثانية لو لم يجد ساترا يستر به عورته ففيه أقوال:

اشارة

تعيّن الصـلاة عاريا قائما واضـعا يـديه على عورته، و تعيّنها جالسا، و التفصـيل بين الأمن عن المطّلع فيقوم، و عـدمه فيجلس، و المنشـأ اختلاف الأخبار.

فممّـا يـدلّ على تعيّن القيـام صـحيحة علىّ بن جعفر عن أخيه موسـى عليه السّـلام «قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقی عريانـا و حضـرت الصـلاة كيف يصـلّى؟ قال عليه السّـلام: إن أصاب حشـيشا يستر به عورته أتمّ صـلاته بالركوع و السـجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ و هو قائم» «۱».

و ممّا يدلّ على تعيّن الجلوس صحيحة زرارة أو حسنته «قال: قلت لأبی جعفر عليهما السّلام: رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه و لم يجد شـيئا يصـلّى فيه؟ فقال عليه السّـلام: يصـلّى إيماء، و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، و إن كان رجلا وضع يده على سوأته، ثمّ يجلسان فيومئان إيماء و لا يسجدان و لا يركعان، فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماء برءوسهما» «۲».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّی، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّی، الحديث ۶.

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج۱، ص: ۲۷۰

و ممّا يـدلّ على التفصـيل ما رواه الشـيخ بطريق صـحيح عن ابن مسـكان عن بعض أصـحابه عن أبی عبـد اللّه عليه السّـلام «فی الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلاة، قال عليه السّلام: يصلّی عريانا قائما إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالسا» «۱».

و مـا رواه الـبرقی فی المحـاسن عـن أبيـه عـن ابن أبی عمير عن محمّـد بن أبی حمزة عن عبـد اللّه بن مسـكان «عن أبی جعفر عليهما السّلام فی رجل عريان ليس معه ثوب؟

قال عليه السّلام: إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائما» «۲».

و المشهور على ما حكی عنهم ذهبوا إلى التفصيل بين الأمن عن المطّلع المحترم و عدمه، و استفادة هذا من الأخبار المذكورة يبتنی:

أوّلا: على حمل الطائفتين المطلقتين على الطائفـة المفصّـلة كما هو ديـدنهم من حمل المطلق على المقيّـد، بل يظهر من بعض كلمات شيخنـا المرتضـى الأنصارى قـدّس سـرّه أنّه من باب الورود لتقوّم ظهور المطلق بعـدم البيان و لو منفصـلا، فالمقيّـد و لو كان منفصـلا يكون واردا على المطلق، لكونه بيانا.

و ثانيـا: على حمـل قوله عليه السّـلام: إن لم يره، و قوله: إن رآه، على شأنيّـة ذلك و معرضـيته حتّى ينطبق على تفصـيلهم بين الأمن و

عدمه، و لو حملناهما على ظاهرهما من الرؤية و عدمها الفعليين لا ينطبق، إذ يحصل حينئذ للمكلّف ثلاث حالات:

العلم بالرؤية حالا أو استقبالا، أعنى بأنّه سيجيء الرائى فى أثناء الصلاة، و العلم بعدمه، و الشكّ بينهما، فيتعيّن فى الأخير أن يصلّى صلاتين إحداهما قائما و الأخرى جالسا قضيّة للعلم الإجمالى.

و أمّا على ما ذكروه فليس له إلّا حالتان، فإنّه مع العلم بالعدم مأمون، و مع

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۳.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۷.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۷۱

عدمه سواء علم الوجود أو شكّ فليس بمأمون، فيتعيّن عليه القيام فى الأوّل و الجلوس فى الثانى.

و ربما يوجّه الروايات على وجه ينطبق على هذا التفصيل بأنّ المقصود لمّا كان حفظ الفرج عن النظر، و الحفظ لا يصدق مع الكشف فى مورد المعرضية للنظر فيناسب أن يكون المراد بقوله: رآه و لم يره، شأنيّة ذلك.

و لكن فيه أنّ الحفظ لا يدور مدار الجلوس، لتحقّقه مع القيام، لأنّ القبل مستور باليدين و الدبر بالأليتين، و المفروض إيماءه للركوع و السجود، فيبقى كونه لمحض التعبّد و الرعاية لجهة الصلاة.

ثمّ هذا كلّه مع تسليم أصل المبنى من حمل المطلقات الواردة فى مقام البيان على المقيّد الوارد منفصلا عنها بمدّة إمّا قبلا أو بعدا، و هو محلّ إشكال و إن اشتهر بينهم، فإنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة و إن كان ممكنا لمصلحة، إلّا أنّه أمر بعيد لا يصار إليه فى غير الضرورة، و هذا بخلاف التصرّف فى الهيئة مع حفظ مادّة المطلقات على إطلاقها بأن يقال: إنّ المراد بأوامر القيام و كذا أوامر الجلوس بيان أحد فردى الواجب المخيّر، و المراد بالأخبار المفصّلة بين ما لو رآه أحد و ما لم يره بيان أفضل الفردين بحسب الحالين المذكورين، فإنّه و إن كان تصرّفا فى هيئة كلّ من المطلقات و الأخبار المفصّلة، و لكنّه فى البعد لا يصل بحدّ تقييد المطلقات مادّة و الالتزام بأنّه أخفى القيد على السائل المبتلى بالعمل، لا سيّما مثل الصلاة المبتلى بها فى كلّ يوم و ليلة خمس مرّات مع كونه موجبا لصدور خلاف الواقع منه كثيرا، فإنّ الإنصاف أنّ هذا فى غاية البعد، و لا أقلّ من الإجمال، و المرجع فى مقام العمل هو الاحتياط باختيار القيام مع العلم بعدم الناظر فعلا و عدم مجيئه فى الأثناء أيضا، و اختيار القعود مع العلم بوجوده فى أحدهما، و التكرار مرّة قياما و اخرى جلوسا مع الشكّ.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۷۲

فروع ينبغى التنبيه عليها

الأوّل: لا إشكال نصّا و فتوى فى أنّه مع الجلوس و الانفراد يومئ للركوع و السجود،

و أمّا فى حال القيام فقد اختلف الفتاوى، ففى بعضها اختيار الإيماء، و هو المنسوب إلى الأكثر.

و فى آخر اختيار الركوع و السجود كما فى حال الاختيار، و به أفتى فى نجاة العباد، و قوّاه فى الجواهر، و لكن الموجود فى صحيحة علىّ بن جعفر المتقدّمة التصريح بالإيماء قائما، فإنّ قوله عليه السّلام فى ذيلها: أومأ و هو قائم، مع مقابلته بقوله عليه السّلام فى الصدر: أتمّ صلاته بالركوع و السجود، صريح فى ما ذكر، و ليس له معارض.

و اعتمد فى الجواهر على ما حكى عنه على أنّ الستر الصلاتى فى حقّ الساتر قد الغى و بقى فى حقّه الستر عن النظر، و هو لا يكون إلّا مع عدم الأمن، و لهذا أوجب عليه الشارع فى حاله ترك الركوع و السجود و رضى بدلهما بالإيماء، و أمّا فى حال الأمن فلا موجب

لترک الرکوع و السجود، لا من جهة الصلاة و لا من جهة الحفظ عن الناظر.

و فیه- بعد الغضّ عمّا ذکره من عدم الستر الصلاتی فی حقّه، إذ قد عرفت من البیانات السابقة تحقّقه بالیدین و الألیتین فی هذا الباب کما فی باب الستر عن النظر- أنّ ما ذکره قدّس سرّه تامّ لو لا النصّ الخاصّ الوارد بتعیّن الإیماء من غیر معارض له مکافئ.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۷۳

الثانی: هل الإیماء بالرأس أو بالعین؟

الظاهر الأوّل، فإنّه مضافا إلی التصریح به فی روایة زرارة المتقدّمة یکون هو المنصرف من الإطلاق، فإنّ المتعارف عند أهل العرف فی تعظیماتهم العرفیّة إذا تعذّر تحطیط الظهر هو الإیماء بالرأس عوضه، نعم لو تعذّر هو أیضا أومؤوا بالعین، فهذه مناسبة عرفیّة موجبة لانصراف هذا الفرد من المطلق الوارد فی مقام البدلیّة عن الرکوع و السجود، و لعلّ أخفضیّة الإیماء للسجود عن الإیماء للرکوع أیضا من هذا القبیل.

مضافا إلی التصریح بها فی خبر أبی البختری المرویّ عن قرب الإسناد عن جعفر بن محمّد عن أبیه علیهما السّلام قال علیه السّلام: «من غرق ثیابه فلا ینبغی له أن یصلّی حتّی یخاف ذهاب الوقت یبتغی ثیابا، فإن لم یجد صلّی عریانا جالسا یومئ إیماء یجعل سجوده أخفض من رکوعه» «۱».

الثالث: هل یجب علیه الانحناء بالمقدار الممکن بحیث لا یبدو ما خلفه أو لا؟

ظاهر إطلاق الأخبار المکتفیة بالإیماء عن الرکوع و السجود الثانی، و لکن مال بعضهم إلی الأوّل تمسّکا بالاستصحاب و قاعدة المیسور.

و فیه أوّلا: أنّ الانحناء و الهویّ لیس واجبا إلّا مقدّمة للهیئة الخاصّة الرکوعیّة أو السجودیّة، فإذا فرض عدم وجوب تلک الهیئة فلا معنی للتمسّک بالاستصحاب

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵۲ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۷۴

أو القاعدة لإثبات وجوب المقدّمة.

و ثانیا: سلّمنا أنّه أیضا معتبر جزء للصلاة، لکن التمسّک بالاستصحاب و القاعدة إنّما یصحّ لو لم یکن فی مقابلهما إطلاق النصّ الخاصّ الدالّ علی الاکتفاء بالإیماء و عدم وجوب الزائد علیه، و قد عرفت وجوده.

الرابع: هل یجب علی من تکلیفه الصلاة قائما مومیا أن یجلس فی حال الإیماء لسجوده ثمّ یومئ له،

أو یکفیه الإیماء له قائما کما یومئ للرکوع کذلک؟ ظاهر إطلاق الصحیحة المتقدّمة هو الثانی، و ینسب إلی بعض الأصحاب قدّس سرّهم الأوّل.

فإن کان مستنده قاعدة المیسور ففیه:

أوّلا: أنّه کان مقدّمة لحصول الهیئة السجودیّة، فإذا سقطت سقطت مقدّمتها.

و ثانیا: لا مجال لها مع إطلاق الصحیحة.

و إن کان لروایة زرارة حیث قال: «قلت لأبی جعفر علیه السّلام: رجل خرج من سفینة عریانا أو سلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلّی فیه؟

فقال علیه السّلام: یصلّی إیماء، و إن کانت امرأة جعلت یدها علی فرجها، و إن کان رجلا وضع یده علی سوأته، ثمّ یجلسان فیومئان إیماء، و لا یسجدان و لا یرکعان فیبدو ما خلفهما، تکون صلاتهما إیماء برءوسهما» «۱».

بتقریب أنّ قوله علیه السّلام: ثمّ یجلسان فیومان إیماء، یکون المراد به الجلوس مقدّمة للإیماء لا الجلوس للقراءة، بقرینة حکمه علیه السّلام بجعل المرأة یدها علی فرجها،

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۶.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۷۵

و الرجل یده علی سوأته، فإنّه شاهد علی صلاتهما قائمین، إذ الجالس یکون عورته مستورة بألیتیه و بالأرض، فلا یحتاج إلی وضع الید.

ففیه: أنّه من الممکن أنّ هذا الحکم لیس من جهة الصلاة، بل من جهة الحفظ عن الناظر، لفرض عدم الأمن منه، فیکون المراد بالجلوس الجلوس للقراءة و عدم ذکر التکبیرة و القراءة، لوضوحهما، و التعرّض للإیماء لاحتیاجه إلی الذکر و کونه خصیصة هذه الصلاة، فاقتصر علی ذکر المختصّات و هی الجلوس و الإیماء، و اکتفی عن المشترکات بوضوحها.

و بالجملة، لا ظهور للروایة فی ما ذکره، فیبقی إطلاق الصحیحة السابقة لدفع الاحتمال المذکور محکّما.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۷۶

الثالثة لو وجد الساتر فی أثناء العمل

فإمّا أن یکون الوقت ضیّقا بحیث لا یدرک الصلاة مع الستر و لو رکعة لو رفع الید عن هذه الصلاة، و إمّا أنّه لو ترکه یدرک الصلاة کلّها فی الوقت، و إمّا أنّه علی فرض الترک مدرک منها رکعة.

أمّا القسم الأوّل، فلا إشکال فی المضیّ، غایة الأمر لو تمکّن من الستر بلا فعل مناف یبادر إلی تحصیله، و إن توقّف علی الفعل المنافی أتمّ الصلاة عاریا.

و أمّا القسم الثانی، فقد یفرق بین ما إذا تمکّن من الستر فی هذه الصلاة بدون مناف، فیبادر إلیه و تصحّ صلاته، و ما إذا توقّف علی المنافی فیجب الاستئناف.

و قد یستشکل فیه بأنّ موضوع الصلاة عاریا لا یخلو إمّا أن یکون هو الغیر المتمکّن فی مجموع الوقت فیلزم الحکم بالفساد فی کلیهما، لانکشاف عدم الأمر، بل اللازم ذلک حتّی لو تمکّن منه بعد الفراغ فی بعض من الوقت یسع الصلاة، و إمّا أن یکون هو الغیر المتمکّن الفعلی، فاللازم الصحّة فی کلیهما.

أمّا فی الأوّل فلأنّ الأجزاء السابقة أتی بها فی حال العجز، و الأجزاء اللاحقة یأتی بها مستورا، و أمّا الآن المتوسّط الذی یشتغل فیه بالستر فهو عاجز عن الستر بالنسبة إلیه أیضا، فیکون ساقطا، و أمّا فی الثانی فصحّة الأجزاء السابقة لمکان

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۷۷

العجز، و أمّا الأجزاء اللاحقة فهو غیر متمکّن من الستر فیها، لاستلزامه إیجاد المبطل.

و الإنصاف أنّه توهّم باطل، فإنّ التمکّن و العجز إنّما یعتبران بالإضافة إلی حقیقة الصلاة، لا بالإضافة إلی خصوص الأجزاء الشخصیّة من الصلاة الشخصیّة.

و علی هذا فلا بدّ من القول بالبطلان فی کلتا المسألتین، أمّا فی الثانیة فالأجزاء السابقة و إن کانت صحیحة لمکان العجز الثابت فیها عن حقیقة الصلاة التامّة بالستر، و لکن بعد وجدان الساتر ارتفع العجز و تبدّل بالقدرة، فیصدق أنّه قادر علی تلک الحقیقة.

نعم لا یصدق بالنسبة إلی شخص هذه الصلاة و أجزائها الباقیة، لکن أجزاءها الباقیة لیست بمصداق للصلاة، فیخرج عن موضوع الخطاب بالصلاة عاریا، و یدخل فی موضوع الخطاب بالصلاة مع الساتر.

و من هنا یظهر الحال فی المسألة الأولی، فإنّه و إن کان لا مانع من قبل الأجزاء السابقة المأتیّة فی حال العراء، لسقوط الستر حالها، و لا من قبل الأجزاء اللاحقة، لتحقّق الستر حینها، و لکنّ الإشکال کلّه من جهة عرائه فی الأثناء حینما یشتغل بالستر، فإنّه کون من أکوان الصلاة و یعتبر فیها الستر کالطهارة و الاستقبال، إذ لیس شرطا لخصوص الأفعال و الأذکار، و المفروض أنّه قادر علی حقیقة الصلاة مع الستر فی هذا الآن، و لا نعنی بقدرته تمکّنه من إیقاع الصلاة مع الستر فی هذه الآن، بل بمعنی أنّه لیس الحائل بینه و بینها سوی قدرته، و متی تحقّق للمکلّف هذه الحالة لا یصحّ منه الصلاة عاریا.

ألا تری أنّ العاری الذی یتوقّف ستره علی مضیّ خمس دقائق للمشی إلی منزله و أخذ الثوب من محلّه و لبسه لا یصحّ منه الصلاة فی هذه الخمس الدقائق، لأنّه

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۷۸

قادر، إذ الحائل بینه و بین الستر لیس إلّا المقدّمة المقدورة.

و بالجملة، بعد ما کان الستر شرطا لجمیع حالات الصلاة حتّی حال عدم اشتغاله بالفعل أو القول، و المفروض صدق القدرة علیه فی هذا الآن بالإضافة إلی حقیقة الصلاة، کان اللازم إخلاله بالستر مع کونه معتبرا فی حقّه، فاللازم البطلان فی کلتا المسألتین.

فإن قلت: ما الفرق بین هذا الفرض و بین ما إذا کان عاجزا عن الساتر، و بعد ما صلّی رکعتین مثلا عاریا کساه أحد بغیر اختیاره، فوجد الساتر فی أوّل آنات التفاته للرکعتین الباقیتین، فإنّه و إن لم یکن لشیء من دلیلی الاشتراط و الإسقاط إطلاق بالنسبة إلی هذه الصورة، إلّا أنّه یمکن استفادة حکمها ببرکة مجموع الدلیلین.

و حینئذ فمثله یقال فی مقامنا، أعنی: أنّه فی الأجزاء السابقة و الآن المتخلّل فاقد الساتر، لکنّه معفوّ، و فی الأجزاء اللاحقة واجد الساتر، و لکنّه مستور.

قلت: الفرق واضح، فإنّ الشخص المذکور غیر متمکّن من الساتر فی جمیع آنات الأجزاء السابقة، و متی تمکّن کان مستورا، و أمّا فی المقام ففی الآن المتوسّط متمکّن و غیر مستور، و قد فرضنا أنّا استفدنا من جمع الدلیلین أنّ المتمکّن یشترط فی صلاته الستر، و معنی تمکّنه لحقیقة الساتر أنّه لیس الواسطة إلّا قدرته، کما فی الکون علی السطح، لا أنّه یقدر علی إیجاده فی هذا الآن، و القدرة و العجز مضافان فی الأدلّة إلی حقیقة الصلاة، دون الصلاة الشخصیّة، فلا ینفع صدق عدم القدرة بالنسبة إلی هذا الکون الشخصی من هذه الصلاة الشخصیّة بعد صدق کونه قادرا علی الستر بالإضافة إلی حقیقة الصلاة.

لکن هذا کلّه بحسب القاعدة الأوّلیة مع قطع النظر عمّا یقتضیه القاعدة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۷۹

الثانویة المجعولة فی خصوص باب الصلاة بقوله علیه السّلام: لا- تعاد الصلاة إلخ، و أمّا بحسب مفاده فظاهر أنّه ناظر إلی الصلاة الشخصیّة، فیمکن أن یقال: إنّه و إن کان غیر مستور فی هذا الآن، و لکنّه لیس عن اختیاره، و مثله مشمول للحدیث.

فإن قلت: نحن نتکلّم قبل مضیّ هذا الآن، لوضوح أنّ الحدیث بعد ما سلّمنا شموله للأثناء کما لو نسی الحمد و تذکّر فی الرکوع فإنّه یمکن الحکم باستفادة حکمة من الحدیث، لکن نقول باختصاصه بالنسبة إلی ما مضی، فلا یشمل الأجزاء الحاضرة و لا المستقبلة، فکیف یمکن الحکم بسقوط الستر لأجل هذا الآن الذی لم یمض بعد.

و القول بأنّا نصبر حتّی یمضی ثمّ یجری علیه القاعدة، فیه ما لا یخفی، فإنّه یوجب جواز الدخول فی الصلاة لو اتّفق له الساتر فی أوّل الصلاة، فیجوز الشروع فی تکبیرة الإحرام مع المبادرة إلی الستر.

و بالجملة، لا إشکال فی أنّه لا بدّ فی إجراء دلیل لا تعاد من وجود صلاة أو أجزاء صلاة ماضیة و اتّفق خلل غیر اختیاریّ حتّی یحکم

بمقتضاها بعدم الإعادهٔ لما مضی، و هنا لم یمض الآن المذکور، فلا یجری فیه القاعدهٔ.

قلت: نعم یعتبر فی إجرائها مضیّ الصلاهٔ أو بعض من أجزائها، فلا نلتزم فی المثال الذی ذکرت بإجرائها، و لکن فی المقام نقول: یثبت حکومهٔ الحدیث علی دلیل اعتبار الستر بالنسبهٔ إلی هذا الآن ببرکهٔ إجرائها فی الأجزاء الماضیهٔ ممّا سوی هذا الآن، فنقول: تلک الأجزاء دارت أمرها بین أن یرفع الید عنها، لعدم إمکان التصاقها بما بقی بواسطهٔ تخلّل هذا الآن، و بین أن لا یرفع عنها الید و ینتفع بها للصلاهٔ.

فقضیّهٔ القاعدهٔ هو الثانی، و لازمهٔ أن لا یکون من قبل هذا الآن المتخلّل

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۸۰

خلل کما هو واضح، و لیس مفاد القاعدهٔ هو إثبات الصحّهٔ للأجزاء السابقهٔ من حیث نفسها و باعتبار الأثر التعلیقی الثابت لأجزاء المرکّب، أعنی أنّه لو انضمّ إلیه الباقی بما یعتبر فیه من الشرائط کان تامّا، کما أنّ هذا مفاد أصالهٔ الصحّهٔ، بل المفاد هو الصحّهٔ الفعلیّهٔ، و حیث إنّ القاعدهٔ دلیل اجتهادی یکون مثبتها حجّهٔ، و لیس کالأصل حتّی لا یعتنی بمثبته، فاللازم من الصحّهٔ الفعلیّهٔ للأجزاء المتقدّمهٔ هو الحکم بعدم اعتبار الستر لهذا الآن المتخلّل.

لا یقال: ما الفرق بین المقام و بین ما إذا نسی القراءهٔ ثمّ تعمّد ترک سجدهٔ واحدهٔ، فإنّه إنّما ینفع القاعدهٔ للحکم بالصحّهٔ من جههٔ الترک السهوی للقراءهٔ، فلا ینافیه الحکم بالبطلان من جههٔ الترک العمدی، ففی المقام أیضا الحکم بالصحّهٔ لأجل الأجزاء السابقهٔ لا ینافیه الحکم بالبطلان من جههٔ هذا الآن المتخلّل المفقود فیه الستر المفروض شرطیّته من الأدلّهٔ الأوّلیهٔ.

لأنّا نقول: الفرق واضح، فإنّه فی المقام تحقّق فقدان الستر فی هذا الآن من غیر قبل المکلّف، و الحدیث ناظر إلی مثل هذه الأشیاء، و هذا بخلاف ما إذا تعمّد ترک الجزء، فهذا خلل وارد علی الأجزاء السابقهٔ من قبله، و لا تعرّض للحدیث لإثبات الصحّهٔ من حیث هذه الأمور کما هو واضح.

فإن قلت: فعلی هذا یلزم علیک القول بالصحّهٔ فی صورهٔ استلزام الستر فی الأثناء إلی فعل المنافی، فإنّ العجز عن الستر ثابت بالنسبهٔ إلی هذه الصلاهٔ الشخصیّهٔ، بمعنی أنّه لا یتمکّن من حفظ سترها بلا طروّ بطلان علیها، و قد فرضتم أنّ الروایهٔ متکفّلهٔ للحکم بالصحّهٔ فی أمثال ذلک بالنسبهٔ إلی الأجزاء السابقهٔ ثمّ ینکشف ببرکته إسقاط الشرطیّهٔ بحکومهٔ الحدیث بالنسبهٔ إلی الأجزاء اللاحقهٔ.

قلت: الفرق أنّ ترک الستر فی هذا الفرض مستند إلی اختیاره، غایهٔ الأمر

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۸۱

لأجل المحافظهٔ علی عدم ورود البطلان علی صلاته.

و الحاصل: فرق بین عدم الستر الذی اختاره المکلّف باختیاره و عمده من باب اختیار أخفّ المحذورین و هو المتحقّق فی هذا الفرض الذی ذکر فی السؤال، و بین عدم الستر الذی لا دخل لاختیار المکلّف فی حصوله أصلا، و هو المتحقّق فی الفرض المتقدّم، فإذا أجرینا القاعدهٔ فی الثانی لا یلزمنا إجراؤها فی الأوّل، لمکان الفرق الواضح بینهما.

فتحصّل من مجموع ما ذکرنا أنّ مقتضی القاعدهٔ الأوّلیهٔ هو الحکم بالبطلان فی أمثال الفرع المذکور، کما لو انکشفت العورهٔ فی الأثناء بواسطهٔ الریح، ثمّ بادر إلی الستر، و کذلک أمثاله، و الالتزام بالبطلان فیها بعید، و أمّا لو أخذنا بمقتضی الحدیث کما ذکرنا ینحلّ الإشکال عن عامّهٔ تلک الفروع، فاغتنم ذلک و استقم.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۸۲

الرابعهٔ اعلم أنّه قد روی شیخ الطائفهٔ قدّس اللّه نفسه الزکیّهٔ

بإسناده عن محمّد ابن أحمد بن یحیی، عن أیّوب بن نوح، عن بعض أصحابه، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال: العاری الذی لیس

له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع» «۱».

و قد عرفت الروايات الواردة فی باب كيفيّة صلاة العارى، فإنّها بين ما اشتمل على القيام، لكن موميا للركوع و السجود، و بين ما اشتمل على الجلوس موميا، و بين المفصّل بين ما إذا يراه أحد فالجلوس، و بين ما إذا لم يره فالقيام، و المشهور حملوها على الأمن و عدمه، و حملوا الإطلاقين على هذا التفصيل.

و لكنّا قلنا بأنّ الظاهر هو التخيير بين الأمرين فی الحالين، لكنّ القيام أفضل مع الأمن و الجلوس كذلك مع عدمه، فهذه الروايۀ ربما يقال: إنّه معارض معها، فإنّه إن حملناها على أنّ دخول الحفرة يوجب حصول الأمن لزم طرح

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّی، الحديث ۲.

صحيحة علیّ بن جعفر الحاكمة بالإيماء، مع أنّ الفرض حملها على صورة الأمن، كما أنّه لو أخذ بتلك الصحيحة لزم طرح هذه الروايۀ الحاكمة بالركوع و السجود، و السند فيها أيضا معتبر و إن كان مرسلا، كما يشهد به ملاحظة جلالة أيّوب بن نوح.

و الذی تفصّی به شيخنا الأستاذ دام علاه فی رفع هذا الإشكال أن يقال بتنزيل تلك الروايات على صورتی عدم وجود الناظر و وجوده، و كما أنّ الحفظ عن الناظر تارة بعدم وجوده، كذلك يكون اخرى بدخول الحفيرة، كما أنّه قد يكون بالظلمة أو الدخول فی الماء أو الوحل، فالحفظ الذی يتحقّق بمثل هذه الأمور قدّمه الشارع على الحفظ الذی يكون من جهة عدم وجود موضوع الناظر، بمعنى أنّه و إن كان هذه الأمور ليست سترا صلاتيّا فی حال الاختيار، لكنّ الشارع جعلها سترا كذلك فی حال الاضطرار جمعا بين التحفّظ عن الناظر و بين التحفّظ على أفعال الصلاة من القيام و الركوع و السجود، فتقديم جانب الحفظ عن الناظر على رعاية هذه الأفعال إنّما يراه الشارع فی صورة عدم التمكّن من ذلك، فحينئذ يفصل بين الجلوس و القيام إن كان الرائی موجودا و إن لم يكن.

و بالجملة فليس هذا الأمن الحاصل من الدخول فی الحفيرة الضيّقة داخلا فی موضوع تلك الأخبار الحاكمة بالصلاة قائما موميا، لأنّ موضوعها الأمن الخاصّ، و هو الحاصل من عدم رؤية أحد، أعنی عدم وجود الناظر، و خصوصا إذا أخذنا بمضمون قوله عليه السّلام: إذا كان حيث لا يراه أحد إلخ. أعنی: كون المكان ذا استعداد و شأنيّة لعدم عبور أحد هناك.

فهذا وجه جمع بين تلك الأخبار و بين هذا الخبر، مضافا إلى إمكان

الاستئناس له بقوله عليه السّلام فی صحيحة علیّ بن جعفر: و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ و هو قائم، فإنّه يمكن القول باندراج الحفيرة و نحوها فی عموم كلمة «شيئا» لا أن يكون المراد به خصوص الثوب و الورق و الحشيش و أمثالها.

ثمّ إن استفيد أنّ ذكر الحفيرة من باب المثال يتعدّى إلى الفسطاط الضيّق و إلى البيت الضيّق، و كلّ ما كان شبيها بها فی إمكان التستّر مع إتيان الأفعال الصلاتيۀ كاملۀ، و إن لم يستفد فلا أقلّ من القول بذلك فی خصوص الحفيرة.

و على كلّ حال فيتحقّق لنا ساتر اضطرارى لا ينتقل مع وجوده إلى حكم صلاة العارى، و قد أفتى بذلك جمع من الأصحاب رضوان اللّه تعالى عليهم كما يعلم ذلك بمراجعة مفتاح الكرامة، و لا بأس به مع قوّة السند و وجود العامل.

الخامسة تشرع الجماعة للعراة بواسطة الدليل الخاصّ الوارد فی خصوص العراة،

و لا يعارضه ما فی ذيل خبر أبی البختری من قوله عليه السّلام: «فإن كانوا جماعة تباعدوا فی المجالس ثمّ صلّوا كذلك فرادى» «۱».

فإنّه يمكن الجمع بأنّ هذه الخصوصيّة المستنكرة أوجبت نقصان فضل الجماعة، و النهی يكون للإرشاد إلى ذلك، أو على وجه

المولویّهٔ بتفصیل قرّر فی النهی الوارد فی العبادات المکروههٔ، و مع وجود هذا الجمع لا وجه للطرح أو الحمل علی التقیّهٔ.

و أمّا کیفیّهٔ جماعتهم فالذی صرّحت به موثّقهٔ إسحاق بن عمّار- «قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: قوم قطع علیهم الطریق و أخذت ثیابهم، فبقوا عراهٔ و حضرت الصلاهٔ، کیف یصنعون؟ فقال علیه السّلام: یتقدّمهم إمامهم فیجلس و یجلسون خلفه، فیومئ إیماء بالرکوع و السجود و هم یرکعون و یسجدون علی وجوههم» «۲»-

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۵۲ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۵۱ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۲.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۸۶

امتیاز هذه الصلاهٔ عن الفرادی بأنّ المأمومین یتعیّن علیهم الإتیان بالرکوع و السجود، و الإمام یتعیّن علیه الإیماء بدلهما، و لیس کما فی الفرادی من کون التکلیف فی حالی القیام و الجلوس هو الإیماء.

و بالجملهٔ، هذه الروایهٔ خاصّهٔ بالنسبهٔ إلی کلّ من روایتی القیام مومیا و الجلوس کذلک، فإنّه متقیّدهٔ بالجماعهٔ، و هما مطلقان، کما هو الحال بالنسبهٔ إلی عموم العلّهٔ المنصوصهٔ فی روایهٔ الجلوس للنهی عن السجود و الرکوع بقوله علیه السّلام:

و لا یسجدان و لا یرکعان فیبدو ما خلفهما.

فهذه الروایهٔ من حیث الدلالهٔ صریحهٔ و غیر معارضهٔ بما ذکر، لأجل خصوصیّته و عموم معارضه، و من حیث السند لیس فیه إلّا عبید اللّه بن جبلّهٔ الواقفی و إسحاق بن عمّار الفطحی، و قد وثّقهما أهل الرجال، و بنینا فی الأصول علی حجّیهٔ أخبار الثقات و إن کانوا خارجین عن المذهب الحقّ.

نعم یبقی معارضتها مع ما دلّ علی أنّ العاری مع عدم الأمن من المطّلع یصلّی قائما، فإنّ النسبهٔ بینه و بینها عموم و خصوص من وجه، فیتعارضان فی مورد التصادق، أعنی: العاری المصلّی جماعهٔ مع عدم الأمن، فمقتضی الموثّقهٔ أنّه یجلس، سواء کان إماما أم مأموما، و مقتضی ذلک الدلیل أنّه یقوم کذلک.

لکن یمکن أن یقال: إنّ الموثّقهٔ لیس لها إطلاق بالنسبهٔ إلی حال عدم الأمن، و أنّ المفروض فیها أنّه لیس فی البین غیر الإمام و المأمومین، فحکمت فی هذا الموضوع بتقدّم الإمام و جلوسهم جمیعا و إیماء الإمام دون من خلفه، حتّی أنّه یمکن أن یقال: إنّها لیست بناظرهٔ إلی حال تعدّد الصفوف أیضا، فلا یستفاد منها بالنسبهٔ إلی حال عدم الأمن نفی و لا إثبات، فینحصر معارضها فی ما دلّ علی تعیّن الإیماء فی حال الصلاهٔ جلوسا، و قد عرفت کونها خاصّهٔ بالنسبهٔ إلیه مطلقا.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۸۷

السادسهٔ هل یجوز للعاری البدار إلی الصلاهٔ بمحض دخول الوقت

و لو علم بانقطاع العذر فی أثنائه، فضلا عمّا لو شکّ أو ظنّ، أو لا یجوز له إلّا مع الیأس عن زوال العذر إلی آخر الوقت، أو یفصّل بین من علم بالانقطاع فیجب علیه الصبر، و بین غیره فیجوز له البدار؟

مبنی الوجه الثانی أنّ اشتراط الستر لم یعلم سقوطه إلّا بالنسبهٔ إلی من استوعب عذره مجموع الوقت، فغیره مشمول لدلیل الشرطیّهٔ، فلو صلّی عاریا ثمّ وجد الساتر و لو فی آخر الوقت یجب علیه الإعادهٔ، و هذا الوجه مدفوع بإطلاق أدلّهٔ صلاهٔ العاری خصوصا مع قوله فیها: «و حضرت الصلاهٔ» الظاهر فی حضور وقتها بدخول أوّله.

و مبنی الأخیر دعوی انصراف أدلّهٔ العاری إلی غیر من علم بوجدان الساتر إلی آخر الوقت، و لکنّه یشمل الشاکّ و الظانّ و العالم بالعدم.

و الحقّ هو الوجه الأوّل، لإطلاق أدلّة العارى بحسب المادّة و إن كان يشكّ فى إطلاقها بحسب الهيئة فى بعض الموارد، و نقطع بعدمه كذلك فى بعض آخر.

و تفصيل ذلك أنّه إذا شرع فى الصلاة ثمّ وجد فإمّا أن يكون الوجدان بعد

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۸۸

الفراغ، أو فى أثناء الصلاة، و فى الأخير قد يحتاج لبسه إلى المنافى، و قد لا يحتاج، و على كلّ منهما إمّا يكون فى سعة الوقت أو ضيقه، بحيث لو رفع اليد لا يدرك إلّا ركعة واحدة مع الساتر.

ففى الصورة الاولى أعنى: ما إذا وجده بعد الفراغ لا إشكال فى أنّه مشمول لإطلاق الهيئة أيضا مع يأسه عن الوجدان إلى آخر الوقت، بل و مع رجائه له، و أمّا مع علمه بالوجدان فى آخره، فإطلاق الهيئة و إن سلّمنا كونه مشكوكا، لكنّا نتمسّك بإطلاق المادّة.

كما سيتّضح وجهه عند التمسّك به مع القطع بعدم إطلاق المادّة فى الصورة الثانية، أعنى ما إذا وجده فى الأثناء بجميع أقسامها، فإنّا نفهم من الأدلّة المذكورة أنّ هذه القطعة الماضية فى حال عدم وجدان الساتر عاريا لم يشترط فيها الساتر و إن كانت هيئة الأمر بالصلاة عاريا الواقعة فى الأدلّة غير شاملة له، لأنّها متوجّهة إلى الصلاة التامّة، و لكن بإطلاق المادّة يستكشف أنّه لا فرق فى سقوط شرطيّة الستر بين العارى من أوّل الصلاة إلى آخره، و بين العارى إلى وسطه.

ثمّ إن أمكن ضمّ القطعة الباقية من الصلاة إلى الماضية بقاعدة شرعيّة أو عقليّة حكم بصحّة الصلاة بإطلاق المادّتين، فالأوّل أعنى: إمكان الضمّ بالقاعدة الشرعيّة كما إذا كان التستّر غير محتاج إلى المنافى و إن كان فى السعة، فإنّه قد مرّ جريان قاعدة لا تعاد فى حقّه.

الثانى، أعنى: إمكان الضمّ بالقاعدة العقليّة، كما إذا كان التستّر محتاجا إلى المنافى، و لكن دار الأمر بين تفويت الوقت الاختيارى و تبديله بالاضطرارى أعنى إدراك الركعة مع تحصيل الساتر، و بين تفويت الساتر مع إدراك الوقت الاختيارى أعنى: الأربع ركعات قبل آخر الوقت، فإنّه إن أمكن إحراز أهمّيّة الوقت الاختيارى من الستر تعيّن إتمام الصلاة عاريا، كما أنّه فى صورة العكس يتعيّن القطع

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۸۹

و الإعادة متستّرا، و إن لم يحرز شيء من الأمرين- كما لعلّه الظاهر- كان المكلّف بالخيار، لأنّه من المتزاحمين، حيث إنّ مطلوبيّة كلّ من الأمرين فى حدّ ذاته لو لا المزاحمة بالآخر محرز بإطلاق مادّة دليله، و لا يعلم الأهمّيّة، فيكون مخيّرا فى امتثال أيّهما شاء بحكم العقل.

و بالجملة، ففى هاتين الصورتين تكون الصلاة ملفّقة من قطعة يستفاد حكمها من إطلاق مادّة دليل العارى، و من قطعة يستفاد حكمها من لا تعاد بضميمة إطلاق مادّة دليل الستر، أو من إطلاق مادّة دليل الوقت بضميمة عدم إحراز الأهمّيّة أو إحراز أهمّيّة الوقت.

فيكون المقام نظير الصلاة الواقعة فى السفينة بعضها فى الحضر قبل العبور عن محلّ الترخّص، و بعضها فى السفر بعد عبوره، كما إذا عبر عنه عند وصوله إلى التشهّد فى الركعة الثانية، فإنّ هذه الصلاة غير مشمولة لشيء من إطلاق هيئة الخطابين، أعنى: خطاب الحاضر بأربع ركعات، و خطاب المسافر بركعتين، و لكنّه يعلم حكمها بإطلاق مادّتيهما.

و كذا الصلاة الواقعة عند آخر الوقت فى ما إذا بقى منه بمقدار نصف ركعة مثلا، ثمّ وقعت تتمّتها بعد انقضاء الوقت، فإنّها أيضا غير مشمولة لشيء من إطلاق هيئة خطاب المؤدّى بالصلاة فى الوقت و لو ركعة، و خطاب القاضى بالصلاة فى خارج الوقت، و لكنّه يعلم حكمها من إطلاق المادّتين، و هكذا الحال فى مقامنا.

و إن لم يمكن ضمّ البقيّة، كما إذا كان فى السعة مع احتياج التستّر إلى فعل المنافى فحينئذ لا محيص عن البطلان، لعدم إمكان التتميم بشيء من القواعد الشرعيّة أو العقليّة، و إلّا فلا محذور من قبل القطعة المتقدّمة، فيعلم من إطلاق مادّة صلاة العارى أنّها ساقطة الشرط

لمكان العراء و إن كان الهيئة لا يمكن شمولها، إذ لا يصدر الأمر من العالم بالعواقب، مع أنّه يعلم بأنّه لا بدّ من رفع اليد قبل الإتمام.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۹۰

السابعة لو اضطرّ إلى لبس ما يمنع عن الصلاة

اشارة

فيه فللمسألة صورتان:

الاولى: أن يكون المضطرّ إليه جنسا واحدا، كما لو اضطرّ إلى لبس النجس أو المغصوب، أو ما لا يؤكل أو نحو ذلك، سواء كان الموجود منه فردين أو أكثر أو فردا واحدا، و لا إشكال فى هذه الصورة فى دفع اضطراره بلبسه و جواز صلاته فيه، فإنّ الصلاة لا تترك بحال، و المفروض أنّه خائف على نفسه لو نزعه.

الثانية: أن يكون من الجنس المتعدّد، كأن يكون يخاف على نفسه من التلف لو كان عاريا و كان لباسه منحصرا فى فردين أحدهما نجس و الآخر مغصوب، و هذه أيضا لها صورتان:

الاولى: أن يكون فى كلّ من الطرفين جهة المنع واحدة.

و الثانية: أن يكون فى أحدهما واحدة و فى الآخر متعدّدة، و فى الصورة الأولى تارة يكون جهة المنع فى كلّ منهما ممحّضة فى الوضع، كأن يدور الأمر بين لبس النجس أو لبس ما لا يؤكل، و اخرى يكون فى كلّ منهما ممحّضة فى الحرمة النفسيّة كأن يدور بين المغصوب و بين زىّ الرجال للنساء أو بالعكس، و ثالثة يكون فى أحدهما ممحّضة فى الوضع، و فى الآخر فى الحرمة النفسيّة، كأن يدور بين

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۹۱

المغصوب و النجس.

و فى الثانية تارة يكون ذو الجهة الواحدة ذا منع وضعى فقط، كما إذا دار الأمر بين الحرير و النجس، و اخرى يكون ذا منع نفسى كذلك، كما لو دار بين الحرير و المغصوب، ففى كلا قسمى الصورة الثانية الثانى أعنى: ما إذا كان أحدهما ذا جهة واحدة و الآخر ذا جهتين قد يقال بتعيّن اختيار ذى الجهة الواحدة، سواء كان المنع فيه وضعيّا أم نفسيّا.

أمّا الأوّل فلأنّه لا محيص له عن إتيان الصلاة المقرونة بالمانع، و الفرق أنّه فى أحدهما يبتلى بالمبغوض النفسى أيضا، و فى الآخر يستريح من ذلك، فيتعيّن تركه، اللّهمّ إلّا أن أحرز من الخارج أهميّة جانب المنع الوضعى فى ذلك الطرف المتّحد الجهة، بحيث يقوى على كلتا جهتى الطرف الآخر.

و أمّا الثانى فلأنّه لا محيص له عن ارتكاب المبغوض النفسى، و يبقى أنّه لو لبس أحدهما فقد أتى بالصلاة التامّة، و لو لبس الآخر فقد أخلّ بها.

لا يقال: بل معه أيضا أخلّ بها بناء على المنع من اجتماع الأمر و النهى.

لأنّا نقول: إنّما تخلّ لو كان المنع فعليّا حيث إنّ المنع هنا عقلى، و القدر الذى يحكم بمانعيّته العقل هو النهى الفعلى الموجب لاستحقاق العقوبة، فلو فرض سقوط النهى عن درجة الفعليّة بواسطة التزاحم فلا مانع عن المقرّبية فى نفس ذوات الأفعال الصلاتية.

فتحقّق أنّ الأمر يدور بين ترك الصلاة التامّة مع الابتلاء بالمبغوض الذاتى للمولى، و بين إتيان المبغوض الذاتى بدون ابتلاء بترك الصلاة التامّة فلا اضطرار بالنسبة إلى ترك الصلاة التامّة.

نعم لو فرض العلم من الخارج بأهمّیهٔ المنع النفسی فی الطرف المتّحد الجههٔ

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۹۲

بحیث یرجّح علی کلتا جهتی ذلک الطرف الآخر کان المتعیّن دفع الاضطرار بالطرف الآخر، هذا مع تعدّد جههٔ المنع فی أحدهما و وحدته فی الآخر، کما هو الصورهٔ الثالثهٔ.

و لو کانت فی کلّ منهما جههٔ واحدهٔ کما هو الصورهٔ الأولی بأقسامه الثلاثهٔ المتقدّمهٔ فالحکم دائر مدار إحراز الأهمّیهٔ، فإن أحرزت فهو، و إلّا یتخیّر، هذا ما ربما یقال فی حکم هاتین الصورتین.

و الصواب أن یقال: لا أثر للوحدهٔ و التعدّد فی نظر العقل، إذ ربّ واحد لا یقاومه عشرهٔ، و کذا لا أثر للاختلاف من حیث الوضع و التکلیف، فإنّ الوضع أیضا ینتهی إلی المطلوب النفسی، أعنی المرکّب الصلاتی المشتمل علی جمیع ما یعتبر فیه جزءا و قیدا، وجودیّا و عدمیّا، فالأمر یدور بین فوت هذا المطلوب النفسی الذی یکون مبغوضا نفسیّا و بین مبغوض نفسی آخر و هو التصرّف الغصبی مثلا.

و إن شئت توضیح الحال علی وجه الکلّیهٔ فی جمیع صور الدوران بین المطلوبین النفسیین للمولی فاعلم أنّه لا إشکال فی ما إذا کان المطلوب فی أحدهما بحسب المادّهٔ مقیّدهٔ بغیر حال الإلجاء و الاضطرار بحیث کان الدلیل منوّعا للمکلّف إلی المختار و الملجإ، کالدلیل المنوّع إلی المسافر و الحاضر و کان الآخر مطلقا بحسبها، فإنّه حینئذ و إن کان الإلجاء ابتداء لم یتحقّق إلّا بالنسبهٔ إلی الجامع أعنی أحد الأمرین دون شخص أحدهما بحیث یتمکّن من دفعه بأیّهما شاء، و لکنّه بعد ملاحظهٔ النهی المطلق المولویّ الموجود فی هذه الحالهٔ فی أحدهما حسب إطلاق المادّهٔ یصیر مقطوع الید عن هذا الطرف، و هذا مع ضمیمهٔ اضطراره إلی ارتکاب أحدهما یحقّق إلجائه إلی ذاک الطرف الآخر، و قد فرضنا أنّه فی موضوع الملجإ لیس فی ذاک الطرف مبغوضیّهٔ أصلا، فینحصر بحکم العقل بعد هذه الملاحظهٔ دفع

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۲۹۳

اضطراره بهذا الطرف، لسلامته عن تفویت غرض المولی، بخلاف العکس.

کما أنّه لو کان الحال فی کلّ من الطرفین من حیث إطلاق المادّهٔ و تقییدها علی نسق واحد فهنا یدور الأمر مدار إحراز الأهمیّهٔ و عدمه.

و لکن لا بدّ هنا من دفع توهّم ربما یتوهّم فی المقام و هو أنّه بعد ورود حدیث رفع ما اضطرّوا إلیه فی الشریعهٔ، و هو عامّ للوضعیّات و النفسیّات، فلا یبقی لنا إطلاق مادّهٔ فی شیء من المطلوبات الشرعیّهٔ، بل کلّها متقیّدهٔ و متنوّعهٔ حسب تنوّع المکلّف إلی المسافر و الحاضر.

و لکن هذا التوهّم مدفوع بأنّ اللازم ممّا ذکر من التنوّع الالتزام بما لم یلتزموا به، و هو أنّه لا شکّ و لا شبهه فی أنّه لو أکره الظالم صاحب الدار علی بیع الدار و أوعده علی ترکه بکلمهٔ فحش فی الملإ کان حکم الإکراه جاریا علی بیعه الصادر حینئذ منه لحفظ عرضه، و هکذا الحال فی سائر المباحات التی لها آثار وضعیّهٔ کالصلح و الإجارهٔ و غیرها.

و هذا بخلاف الحال فی المحرّمات و الواجبات، فلو أکرهه علی ارتکاب شرب الخمر أو إتیان الزنا و أوعده علی ترکه بکلمهٔ فحش فی الملإ لما جاز له ذلک، و هذا بخلاف ما إذا أوعده علی الترک بإراقهٔ دمه.

و حینئذ فالذی یظهر من ملاحظهٔ هذا التسلّم أنّ الشارع لاحظ فی جمیع الموارد قاعدهٔ المزاحمهٔ بین الأغراض الواقعیّهٔ مع الأغراض الناشئهٔ من قبل عناوین الإکراه و الاضطرار، لا أنّه قیّد مطلوباته الذاتیّهٔ الواقعیّهٔ بعدم هذه العناوین و لیس له إعراض من تلک فی صورهٔ وجود أحدهما.

فانقدح أنّه لا ینثلم من قبل حدیث الرفع إطلاق مادّهٔ المطلوبات الشرعیّهٔ.

و لا یتوهّم أنّ هذا یوجب التقیید فی الحدیث و رفع الید عن إطلاق الإکراه

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۹۴

و الاضطرار، لإمكان أن يقال: إنّه تخصّص لا تخصيص.

ألا ترى أنّه لو أكرهه قاهر على شرب الخمر و أوعده على الترك بكلمة فحش و أكرهه قاهر آخر أقوى على ترك الشرب و أوعده على الفعل بعذاب النار فهو عرفا غير مكره على الفعل، بل مضطرّ و مكره على الترك.

ثمّ فى قبال التوهّم المذكور توهّم آخر فى خصوص باب الصلاة بالنسبة إلى ما عدا مطلق الطهور من شرائطها و موانعها، فيتوهّم أنّ المكلّف متنوّع إلى المختار و الملجإ، فالشرطيّة و المانعيّة الواقعيّتان مخصوصتان بالأوّل دون الثانى، فمتى دار أمر العبد بين التصرّف الغصبى و بين فقدان صلاته لواحد من شروطها أو وجدانها لواحد من موانعها فهذا من صغريات القاعدة التى أشرنا إليها فى أوّل الكلام من تعيّن دفع اضطراره باختيار الصلاة الفاقدة للشرط أو المقرونة بالمانع، لإطلاق المادّة فى جانب الغصب و تقييدها بعدم الإلجاء فى جانب الصلاة التامّة.

و لكنّ الحقّ خلاف هذا التوهّم أيضا، و ذلك لأنّ التكليف و إن كان منوّعا حسب الحالتين، إلّا أنّه ليس من قبيل التنوّع إلى المسافر و الحاضر بحيث جاز للمكلّف تحصيل أحد العنوانين شاء فى حقّ نفسه، كما هو الحال فى المسافر و الحاضر، بل ليس له هنا تحصيل الاضطرار اختيارا، كأن يذهب إلى مكان يضطرّ بدخوله إلى الصلاة الناقصة.

فيعلم من هذا أنّ الصلاة الناقصة ليست موازية مع التامّة فى المصلحة، بل أنقص، و ما به التفاوت أيضا يكون بحدّ لزوم الاستيفاء.

فانقدح أنّ المادّة من كلا الطرفين أعنى: من طرف الصلاة التامّة و من قبل المبغوض النفسى الآخر كالغصب و نحوه مطلقة لا مجال للتقييد بالإلجاء و الاضطرار فى شىء منهما.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۹۵

دوران الأمر بين ما له البدل و ما ليس له البدل

إذا عرفت ذلك فنقول: لو أحرز الأهمية من أحد الجانبين فاللازم دفع الاضطرار بالطرف الآخر، و لو لم يعلم أمكن أن يقال بلزوم دفعه باختيار الصلاة الناقصة، فإنّ الأمر دائر بين أحد مبغوضين ذاتيّين للمولى، أحدهما يكون له بدل على تقدير الارتكاب ينجبر به قلب المولى فى الجملة، و الآخر ليس له بدل كذلك.

توضيح المقام أنّه لا إشكال مع مساواة المبغوضين فى درجة المبغوضيّة عند المولى فى كون المتعيّن اختيار مخالفة ما كان له بدل، كما أنّه لا شبهة مع كون مقدار التفاضل بين البدل و المبدل أشدّ اهتماما عند المولى من عدم وقوع المبغوض الآخر فى تعيّن اختيار ما ليس له البدل.

إنّما الكلام مع اشتباه الحال و عدم معلوميّة أحد من الأمرين، فالذى رجّحه الأستاذ دام ظلّه أنّه يتعيّن حينئذ اختيار ما له البدل، لأنّ عدم البدل بالنسبة إلى الطرف الآخر مرجّح فى حدّ ذاته لو لا أهمّية الآخر، و المرجّح إذا كان فى أحد المتزاحمين معلوما بعنوانه و لم يعلم فى الجانب الآخر كذلك و إن كان محتملا بنحو الإجمال كان كافيا فى الترجيح.

ألا ترى أنّه لو علم فى أحد الغريقين أنّه عالم و لم يعلم حال الآخر و أنّه جاهل أو عالم أو أعلم، فالعقل يحكم بتعيّن إنقاذ معلوم العالميّة؟

فمقامنا أيضا من هذا القبيل، فإنّ عدم وجود البدل للمبغوض فى مقابل وجوده للمبغوض الآخر بنفسه لو لا الأهمّية فى الجانب الآخر مرجّح ذاتى، فإذا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۹۶

صار معلوما فی أحد الجانبین یحکم العقل بلزوم مراعاته، و لا ینفع احتمال الأهمیّة فی الجانب الآخر.

و حینئذ فنقول: إذا قال الشارع: لا تغصب، و لم یجعل له علی تقدیر الإلجاء بفعله بدلا، و قال أیضا: لا تصلّ فی النجس، لکن قال: عند الإلجاء یکون تکلیفک الصلاة فی النجس و تقوم هی مقام الصلاة فی الطاهر، و دار أمر المکلّف بین أن یرتکب الغصب و یدرک الصلاة مع طهارة الثوب و بین أن یجتنب الغصب و ترک الصلاة مع طهارة الثوب و لکن یأتی بها فی الثوب النجس، فالعقل یکشف کشفا قطعیّا بأنّ المولی جعل فی حقّه البدل، أعنی أنّه یمنعه من ارتکاب الغصب حتّی یصیر ملجأ إلی الصلاة فی النجس، فیصیر البدل فی حقّه مجعولا بدلیله بعد هذا المنع.

و من هنا تبیّن الحال فی مسألة انحصار ماء الوضوء فی المغصوب، فإنّ الأمر دائر بین ترک الصلاة مع الطهارة المائیّة، و بین إتیان الغصب، و لمّا علم من الخارج أهمّیة الأوّل عند الشارع استکشفنا کشفا قطعیّا بأنّ الشارع یمنعه من ارتکابه، و بعد هذا المنع یندرج المکلّف فی موضوع فاقد الماء.

و ینقدح ممّا ذکرنا أیضا حال فرع آخر، و هو ما إذا لم یضطرّ إلی اللبس، و تمکّن من کونه عاریا، و لکنّه اضطرّ إلیه من جهة الصلاة و کان اللباس منحصرا فی ما یمنع عن الصلاة فیه، فإنّه إن کان المنع فی هذا اللباس تکلیفیّا تعیّن الصلاة عاریا بالبیان المتقدّم، فإنّ مبغوضیّة الغصب لا بدل لها، و مبغوضیّة ترک الصلاة متستّرا یکون لها بدل، فیستکشف العقل کشفا قطعیّا عن أنّ المولی جعل فی حقّ هذا المکلّف الذی دار أمره بین هذین المحذورین بدلا، بمعنی أنّه منعه عن ارتکاب الغصب حتّی یصیر ملجأ إلی الصلاة بلا لباس و عاریا، فیکون داخلا فی موضوع من لم یصب

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۹۷

شیئا یستر به عورته فیشمله حکمه.

و إن کان المنع فیه وضعیّا صرفا فالأمر دائر بین الصلاة مع المانع، و بین الصلاة بلا ستر و عاریا، و کلّ منهما ارتکبه المکلّف یکون موافقة لتکلیف بدلی، فإنّ الصلاة مع المانع بدل للصلاة بدونه، و الصلاة عاریا بدل للصلاة متستّرا، فلا ترجیح فی البین، و معلوم أنّ الشارع لم یرض فی حقّه بترک الصلاة رأسا، فیستکشف من ذلک کشفا قطعیّا أنّه جعل فی حقّه أحد الأمرین، إمّا الصلاة بلا شرط، و إمّا مع المانع.

و لو اشتبه المحرّم التکلیفی بالمحلّل کذلک کالمغصوب بالمباح و لم یکن لباس آخر فهل المتعیّن علیه الصلاة عاریا للمحافظة علی عدم الوقوع فی المخالفة الاحتمالیّة للنهی عن الغصب، أو الصلاة فی أحد الثوبین لتحصیل الموافقة الاحتمالیّة لکلّ من النهی المذکور و الأمر بالصلاة مع التستّر؟

و الفرق بین هذا و السابق أنّ الدوران هناک کان واقعا بین واقع التکلیفین فی مرحلة الامتثال، و أمّا هنا فلا مزاحمة و دوران بین الواقعین، و لکن جهل المکلّف بالموضوعین تفصیلا أوجب عدم إمکان جمعه بین الموافقة القطعیّة لکلیهما، و بعبارة أخری الدوران هنا إنّما هو فی المقدّمة العلمیّة لکلّ من التکلیفین، فلا یمکن الإتیان بمقدّمتیهما معا.

فهل یوجب ما ذکرنا فی صورة الدوران بین نفس الواقعین من ترجیح ما لیس له البدل فی هذه الصورة أیضا ترجیح جانبه، فیترک فی المثال جمیع الأطراف حفظا لعدم الوقوع فی مخالفته و یصلّی عاریا، لاستکشاف جعل البدل فی حقّه شرعا، أو أنّ الأمر هنا لیس علی ذلک المنوال، بل العقل لا یری فرقا بین صلاته فی أحد الثوبین حتّی یکون قد أحرز موافقة أحد التکلیفین قطعا و موافقة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۲۹۸

الآخر احتمالا، لأنّه إن کان الثوب الذی صلّی فیه مباحا واقعا فقد وافق کلیهما، و إن کان مغصوبا واقعا فقد وافق أمر الصلاة و خالف نهی الغصب، و بین أن یترک کلا اللباسین و یصلّی عریانا حتّی یکون قد أحرز الموافقة لأحدهما قطعا و المخالفة للآخر کذلک، و لا یری ترجیحا للثانی حتّی یوجب استکشافه کشفا قطعیّا عن أنّ المولی جعل البدل فی حقّه، و ما دام لم یستکشف ذلک فلا ینفع

الصلاة عاريا، لأنّ جعلها بيد الشارع دون العقل كما هو واضح.

ففى المسائل المتقدّمة كان الترجيح الذى حكم به العقل طريقا قطعيّا لاستكشافه من جعل البدل الشرعى، و أمّا هنا فحيث لا ترجيح، و بالفرض أنّ المكلّف غير ملجأ إلى العريانيّة، لأنّه واجد الثوب، غاية الأمر لا يعرفه، فلا دليل على تبدّل تكليفه إلى الصلاة عريانا، بل يختار أحد الثوبين و يصلّى فيه و يترك الآخر، هذا من غير فرق بين سعة الوقت و ضيقه.

و أمّا لو اشتبه المحرّم الوضعى الصرف بالمحلّل كذلك، كما لو انحصر اللباس فى ثوبين أحدهما من المأكول و الآخر من غيره و اشتبها فلا إشكال فى وسعة الوقت فى أنّه واجد الثوب الصحيح و قادر على الصلاة فيه أيضا بالتكرار، فيتعيّن عليه ذلك.

إنّما الكلام فى صورة الضيق إلّا عن صلاة واحدة فهنا أيضا يجرى الكلام فى المسألة المتقدّمة، فإنّه إن صلّى فى أحد الثوبين احتمل أنّه أتى بالصلاة التامّة بجميع قيوده و إن احتمل أنّه قد أخلّ ببعضها أيضا، و لكن إن ترك كليهما و أتى بالصلاة عريانا، فإنّه قد خالف الصلاة التامّة قطعا، فلا وجه لاستكشاف تبدّل التكليف فى حقّه مع كونه واجدا للثوب الصحيح، غاية الأمر أنّه جاهله، فالمتعيّن أن يصلّى فى أحدهما، لا عاريا.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۲۹۹

و قد تبيّن ممّا ذكرنا حال ما لو اشتبه المحرّم التكليفى و الوضعى كليهما بالمحلّل كذلك كاشتباه الحرير بما ليس حرير، فإنّ حاله حال اشتباه المغصوب بغيره.

و لو كان المشكوك مشكوكا بالشبهة البدويّة و لم يكن لباس آخر غيره ففيه أيضا هذه الأقسام الثلاثة أعنى أنّه تارة يكون المشكوك هو الحرمة الصرفة و اخرى الوضع الصرف و ثالثة التكليف و الوضع.

فإن كان الأوّل ارتفع محذور حرمته بأصالة البراءة، فيرتفع محذور مانعيّته الوضعيّة أيضا بطريق القطع، لأنّه تابع لتنجيز الحرمة التكليفيّة، لا للحرمة الواقعيّة و إن لم يكن منجّزة.

و إن كان الثانى بنى على الأصل فى كلّى مشكوك المانعيّة بالشبهة الموضوعيّة، فإن قلنا فيه بالبراءة فيجوز الصلاة فيه، بل تجب، و إن قلنا بالاشتغال فسيجىء الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى.

و إن كان الثالث فإن كان المانعيّة الوضعيّة فى عرض الحرمة التكليفيّة كان الحكم فيه على المبنيين المشار إليهما، لأنّه مشكوك المانعيّة بالشبهة الموضوعيّة.

و إن كانت فى طولها و لكنّها تابعة لواقعها، لا لها بوصف الفعليّة و التنجّز جازت الصلاة فيه على كلا المبنيين المذكورين بواسطة إحراز الحلّية الظاهريّة الشرعيّة فيه بأصالة الحلّ، فيخرج عن الحرام تعبّدا، و المفروض أنّ المانعيّة كانت من آثار حرمته، فلا مانع من جهة الحرمة التكليفيّة و لا الوضعيّة.

و إن كانت فى طولها و تابعة لها بوصف الفعليّة و التنجّز جازت الصلاة أيضا على كليهما، بل وجبت، لكنّ الفرق أنّ ارتفاع المانعيّة هناك كان بالأصل الموضوعى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۰۰

الشرعى، أعنى: أصالة الحلّ، و لكن هنا يكون ارتفاعا قطعيّا، لأنّ الحرمة ليست منجّزة، و قد فرض أنّ المانعيّة كانت من آثارها بوصف التنجّز.

هذا تمام الكلام فى صورة اشتباه اللباس بالممنوع، سواء كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالى أم بدوية بناء على ما هو الحقّ من عدم تقييد فى الستر المعتبر فى الصلاة من قبل الموانع، بل الموانع اعتبرت فى عرض اعتبار الستر، فالصلاة مع أحدها واجدة للستر المعتبر، غاية الأمر أنّها واجدة للمانع أيضا.

و أمّا بناء على خلاف التحقيق الذى أشرنا إليه سابقا من أنّه يسرى من قبل الموانع قيد فى الستر المعتبر فيكون الصلاة مع أحدها مختلّة

من جهتين، من جهة فقد الستر المقيّد بفقد قيده، و من جهة وجود المانع، فلا إشكال بناء على هذا المبنى مع تبيّن الحال و انحصار اللباس فى المبنيين المانعيّة فى تعيّن الصلاة عاريا، لأنّه غير قادر على الستر المعتبر، و دليل المانعيّة أيضا يمنعه عن هذا الثوب، فيتعيّن عليه الصلاة عاريا قهرا، هذا مع تبيّن الحال.

و أمّا مع الاشتباه فإن كان بالشبهة المحصورة و كان الوقت متّسعا تعيّن عليه التكرار، لأنّه واجد للستر الصحيح و قادر على إحرازه مع عدم المانع بواسطة التكرار كما هو واضح.

و إن كان ضيّقا لا يسع إلّا لصلاة واحدة فالحال فيه كما تقدّم فى هذا الفرع بناء على المبنى الآخر، أعنى عدم التقييد فى الستر، بمعنى أنّه إن صلّى فى أحد هذين اللباسين يحتمل أنّه وافق كلا القيدين، قيد الستر و قيد الصلاة، لأنّه يحتمل أن يكون هو الثوب الخالى عن المانع، و لو تركهما و صلّى عريانا فقد فوّت أحد القيدين قطعا و أدرك الآخر كذلك، و لا وجه للترجيح، فلا طريق إلى استكشاف جعل البدل أعنى: الصلاة عريانا فى حقّه، بل يتعيّن عليه أن يصلّى فى أحدهما.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۰۱

و إن كان الاشتباه بنحو الشبهة البدويّة فلا إشكال مع كون المشكوك هو الحرمة التكليفيّة الصرفة، لأنّها مرتفعة الفعليّة بالبراءة، و المانعيّة أيضا مرتفعة قطعا بارتفاع الفعليّة.

كما لا كلام أيضا مع كونه الحرمة المستتبعة للوضع، إمّا بذاتها و إمّا بوصف فعليّتها، كما فى الحرير، فإنّه على الأوّل يرتفع المانعيّة بالأصل الشرعى و هو أصالة الحلّ، و على الثانى بالقطع بواسطة ارتفاع وصف الفعليّة كما تقدّم.

و إنّما الكلام فى ما لو كان المشكوك هو الوضع وحده بدون التكليف أو معه، لكن فى عرضه و فى قباله، و لا إشكال هاهنا أيضا على البراءة فى الشبهة الموضوعيّة للمانع، فإنّه يصلّى فى هذا المشكوك، فإنّه من حيث المانع محكوم بالبراءة، و من حيث الشرط أعنى الستر المقيّد يكون شاكّا فى القدرة، و مقتضى القاعدة فيه الاشتغال، فلا يجوز الصلاة عريانا.

و أمّا لو بنينا على الاشتغال فى الشبهة المذكورة تعيّن عليه الصلاة فيه، لا عاريا، فإنّه إن صلّى فى هذا المشكوك يحتمل أن يكون قد أدرك كلا القيدين، قيد الستر و قيد الصلاة و إن كان يحتمل أنّه فوّتهما معا، و إن صلّى عاريا يدرك أحدهما قطعا، و يجعل الآخر كذلك، فلا طريق إلى استكشاف جعل البدل فى حقّه، أعنى: الصلاة عاريا.

و من هنا يظهر الحال بناء على مبنى عدم التقييد، و بالجملة، فحاله حال أحد أطراف الشبهة عند عدم وسعة الوقت للتكرار.

و لكنّ الحقّ على كلا المبنيين أعنى: التقييد و عدمه مع البناء على الاحتياط فى الشبهة الموضوعيّة للمانع هو الاحتياط بإتيان صلاتين، إحداهما عاريا و الأخرى مع المشكوك فى سعة الوقت.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۰۲

و الفرق بينه و بين أحد الأطراف فى الشبهة المحصورة أنّه هناك واجد للثوب الصحيح، غاية الأمر أنّه جاهله، فليس موضوعا للصلاة عاريا إلّا بجعل الشارع، و لا طريق إلى استكشافه، و أمّا هنا فيحتمل أنّه كان مكلّفا بالصلاة عاريا بناء على التقييد و كون الثوب ممنوعا واقعا، و يحتمل أنّه كان واجدا لقيدى الستر و الصلاة، فيحتاط من أجل كليهما، بإتيان الصلاتين، هذا بناء على التقييد.

و أمّا بناء على عدمه الذى قلنا فى صورة التبيّن و معلوميّة كونه ممنوعا بالتخيير بين الصلاة فيه و عريانا، ففى المشكوك لا بدّ له من الاحتياط أيضا، أمّا عريانا فلأجل احتياط المانع، و أمّا مع اللباس المشكوك فلأجل احتياط الشرط.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۰۳

البحث الرابع فى مكان المصلّى

اشارة

و فیه مباحث:

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۰۵

[البحث] الأوّل لا یعتبر فی مکان المصلّی إلّا عدم کونه مغصوبا للعالم بغصبیّته،

المختار، سواء کان غاصبا أم غیره.

و مبنی المسألة إن کان هو المسألة الأصولیّة أعنی: جواز اجتماع الأمر و النهی مع تعدّد الجهة و عدم الجواز، فقد استوفینا الکلام فی المبنی فی الأصول و اخترنا الجواز.

کما أنّ الفروع المتفرّعة علی کلّ من القولین أیضا ممّا لا یکاد یخفی، فإنّه علی الجواز لا إشکال فی صحّة الصلاة مع العلم و الاختیار، فضلا عمّا کان معذورا، غایة الأمر أنّه عصی و أطاع من جهتین، کما أنّه بناء علی القول الآخر لا بدّ من التفرقة بین صورتی العصیان و المعذوریّة، فیخصّ البطلان بالأولی دون الثانیة، فلا مانعیّة فیها واقعا و إن انکشف بعد العمل کونه مغصوبا، فإنّ المانعیّة ممحّضة فی الجهة العقلیّة أعنی: عدم إمکان کون الحرکة الواحدة مقرّبا و مبعّدا للعبد مع اجتماع الشرائط الشرعیّة فی العمل بتمامها، فإذا ارتفعت تلک الجهة بواسطة المعذوریّة ارتفع المانع عن الصحّة واقعا، فکشف الخلاف فی الطریق الظاهری بعد العمل غیر مضرّ بالصحّة.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۰۶

نعم هذا بناء علی ما قلنا من تمحّض مبنی المسألة الفقهیّة فی المسألة الأصولیّة، کما هو المستفاد من الفروع الدائرة بین مشایخنا فی هذه الأعصار.

و أمّا لو احتملنا ابتناء المسألة علی الجهة الشرعیّة إمّا بأن احتملنا أن یکون الإجماع الذی ادّعوه فی هذه المسألة شرعیّا، لا مبنیّا علی استناد المجمعین إلی المسألة العقلیّة، و إمّا بأن قطعنا بکونه شرعیّا، و لکن قلنا: إنّ المتیقّن منه صورة تنجّز الحرمة، ففی هذه الصورة تکون المانعیّة شرعیّة، کما احتملناه فی مانعیّة الحریر، فیکون المتحقّق فی الحرمة الغیر المنجّزة صرف الاحتمال.

فاللازم حینئذ ابتناء المسألة من حیث جواز الدخول ابتداء فی الصلاة مع مشکوکیّة المکان و عدم أصل دالّ علی الحلّ علی القولین فی مسألة الدوران بین الأقلّ و الأکثر، فمن قال هناک بالاشتغال فیجب علیه أن یفصّل فی هذا المقام بین الصلاة و بین سائر التصرّفات من الأکل و النوم و نحوهما، فیجوز هذه التصرّفات فی هذا المکان، و أمّا الصلاة فلا بدّ أن توقع فی خارجه.

و من حیث کشف الخلاف بعد الفراغ عن العمل بعد القول بالاحتیاط، لکن جاز الدخول بأصالة الحلّ علی جریان حدیث لا تعاد فی أمثال هذه الموارد من موارد الجری علی طبق الحجّة و عدم اختصاصه بموارد السهو و النسیان، فمن قال بالاشتغال و باختصاص الحدیث بالسهو و النسیان یشکل علیه تجویز الدخول مع عدم جریان أصالة الحلّ، و علی فرض جوازه لجریانها یشکل الإجزاء بعد ما تبیّن الخلاف.

فالذی سهّل الخطب علینا أنّا اخترنا فی الأصول البراءة فی المسألة المذکورة.

ثمّ بعد البناء علی تمحّض المبنی فی المسألة الأصولیّة لو کان المصلّی حینما صلّی

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۰۷

معتقدا بجواز الاجتماع، أو مقلّدا لمن اعتقده، و بعد الفراغ تبدّل رأیه أو قلّد من یقول بالامتناع فهل یحکم بصحّة الصلاة الواقعة منه فی تلک الحال أو لا؟ الظاهر الثانی، إذ الفرض أنّه عاص و مستوجب للعقوبة بالتصرّف فی المکان المغصوب و قد اعتقد بعدم إمکان اجتماع القرب و البعد فی الحرکة الواحدة الشخصیّة، فلا محیص عن البطلان و إن [کان] هو متخیّلا حال العمل خلافه.

و لو صلّی فی المکان المباح باعتقاد المغصوبیّة لکن معتقدا للجواز أو مقلّدا لمن یعتقده، و بعد الصلاة انکشف له کون المکان مباحا

و تبدّل رأيه، أو قلّد من يقول بالامتناع، فهل الصلاة فى تلك الحالة محكومة بالصحّة أم لا؟ الظاهر ابتناء المسألة على الوجهين فى مسألة التجرّى.

فإن قلنا بأنّ القبيح ممحّض فى الفعل القلبى و هو العزم و القصد السيّئ من دون سرايته منه إلى الخارج، غاية الأمر أنّ الأخبار وردت بالعفو عن التيّة الخالية عن ترتّب الأثر الخارجى رأسا، و بقى الباقى من دون أن يكون لهذا الأثر الخارجى على فرض إباحته ذاتا مدخليّة فى القبح، فالظاهر الحكم بالصحّة، فإنّ القبح الفاعلى حصل بالقصد و هو أمر باطنى، فلا ينافى حصول الحسن الفاعلى من جهة العمل الخارجى، و المفروض خلوّه عن الجهة المبعّدة ذاتا.

و إن قلنا بسراية المقبّحية إلى الخارج بمعنى أنّ العزم الخالى غير مقبّح، بل الفعل الخارجى منشأ لصيرورة الفاعل قبيح الوجه لدى المولى بواسطة تلك التيّة السيّئة فالظاهر الحكم بالبطلان، لأنّه حينئذ يشترك العمل مع العصيان فى أنّ الفاعل يصير بسببه قبيحا، و كما أنّ العبادة محتاجة إلى الحسن الفعلى محتاجة إلى الحسن الفاعلى أيضا، فكيف يجتمع الجهتان فى الحركة الواحدة الشخصيّة، فتدبّر.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۰۸

ثمّ إنّ الميزان فى البطلان هو اتّحاد الكون الصلاتى مع التصرّف المحرّم، و المرجع فى تشخيص مصداق هذا المفهوم أعنى الحكم بتحقّقه فى أىّ موضع و بعدمه فى آخر هو العرف، فمتى تحقّق التصرّف فى المغصوب عند العرف و كان متّحدا مع الأكوان الصلاتيّة تحقّق البطلان، و إلّا فلا.

مثلا- فى المصبّ المغصوب لماء الوضوء إن قلنا بأنّ صبّ الماء على العضو إذا أريد به الغسل الوضوئى يكون حرمته من باب كونه مستلزما و جزء أخير للعلّة للتصرّف فى الآنية المغصوبة، لا أنّه بنفسه يعدّ تصرّفا فيها، فلا بدّ من التفرقة بين صورة إمكان إيجاد المانع بعد الصبّ، و صورة عدم الإمكان.

و إن قلنا بأنّ نفس هذا الصبّ على الوجه و اليد محاذيا بهما للآنيّة يعدّ عرفا تصرّفا فيها، كما فى ما يسمّى فى الفارسيّة «لگن» مقابلا لما يسمّى فيها «آفتابه» فإنّه موضوع لهذا المعنى، أعنى: جعل اليد و الوجه محاذيا له حين غسلهما و صبّ الماء عليهما لئلّا ينصبّ على الفرش، فحينئذ لا- يفرق بين الصورتين، فإنّ نفس هذا الفعل الوضوئى متّحد مع الغصب المحرّم فى الصورتين، فلا بدّ من البطلان فيهما.

و من هنا يظهر الحال فى الخيمة المغصوبة المنصوبة فى الأرض المباحة، فإنّه يمكن أن يقال ببطلان الصلاة الواقعة تحتها بملاحظة أنّ الخيمة موضوعة لأجل هذه الأكوانات تحتها من القيام و القعود و الركوع و السجود و نحوها، و يكون هذا عند العرف استعمالا لها و تصرّفا فيها.

و هذا بخلاف السقف المبنىّ من الآجر المغصوب على الجدران و الأرض و الهواء المملوكة كلّها، فإنّ الغرض من بناء السقف ليس هو التمكّن تحتها، بل الاستقرار فوقها، كما هو الحال فى السرير، و لهذا لو كان سرير مغصوب موضوعا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۰۹

على أرض مباحة جازت الصلاة و القيام و القعود تحته لمالك الأرض، إذ لا يعدّ أمثال ذلك استعمالا للسرير و لا تصرّفا فيه عرفا.

و أمّا لو كان تمام جدران البيت و سقفه ملتئمة من الآجر الغصبى مع كون الأرض و الهواء مباحين فلا يبعد أن يكون مثل ما إذا كان الخيمة نصفها مغصوبا و نصفها مباحا، فإنّ البيت كالخيمة، فكما أنّ القيام و القعود و الركوع و السجود و نحوها تصرّفات عرفا للخيمة فكذلك للبيت، فإنّه أيضا كالخيمة فى الموضوعيّة لأجل أمثال هذه الأكوانات تحته.

و هذا بخلاف ما إذا كانت الجدران للدار متّخذة من الآجر المغصوب مع كون الفضاء و الأرض مباحين، فإنّه لا يبعد أن يقال بصحّة الصلاة الواقعة فى وسط تلك الدار، إذ لا يعدّ هذا تصرّفا فى ذلك الجدار، إذ لا يفرق الحال فى هذه الأكوان بين كون تلك الأجزاء

مبتیّة علی شکل الجدار، أو موضوعة بعضها علی بعض بدون استعمالها فی البناء.

و بالجملة لا بدّ فی کلّ مقام من ملاحظة حکم العرف و أنّه هل یعدّ هذه الأکوانات الصلاتیّة تصرّفات فی الشیء المغصوب عند العرف أو لا؟ فإن عدّت کذلک یحکم بالبطلان، و إلّا فلا.

و لو کان المصلّی مشغولا بالصلاة فی الأرض المباحة فنصبت علیه قهرا الخیمة المغصوبة و هو فی صلاته فلا إشکال حسب ما مرّ فی أنّ بقیّة صلاته یعدّ تصرّفا فی الخیمة المغصوبة.

و لکنّه یمکن أن یقال بعدم البطلان فی هذه الصورة من جهة أنّ ممنوعیّة الإنسان عن حقّ نفسه بواسطة وضع شخص آخر شیئا مغصوبا هناک ممّا لا یمکن الالتزام به.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۳۱۰

ألا تری أنّه لو ألصق شخص الآجر المغصوب فی تمام سطح دار الإنسان بحیث لا یمکن رفعها أبدا فهل یمکن الالتزام بأنّه یجب علیه رفع الید عن داره بالمرّة لکون دخوله و مشیه و سائر أکوانه فیه تصرّفا فی آجر الغیر بغیر رضاه، و هل نفهم من مذاق الشرع ذلک؟

و بالجملة، لا یفهم من الأدلّة المنع من مثل هذا التصرّف المستلزم لمنعه عن حقّه مع عدم قصده إلّا استیفاء حقّ نفسه، دون التصرّف فی ملک غیره، غایة الأمر أنّه لا ینفکّ استیفاء حقّ نفسه عن ذلک.

ثمّ إنّه قد حقّقنا فی الأصول أنّه بناء علی القول بامتناع اجتماع الأمر و النهی لا وجه للموازنة بین مصلحة الأمر و مفسدة النهی و ترجیح ما هو الغالب منهما و تقدیمه علی غیره، بل اللازم مطلقا ترجیح جانب النهی علی الأمر و لو فرض مصلحة الأمر أضعاف مفسدة النهی، و ذلک لأنّ النهی مقتض تعیینیّ للخصوصیّة، بمعنی أنّه مقتض لعدم وجود الخاصّ بخصوصیّته فی الخارج، و أمّا الأمر فلا اقتضاء له إلّا بالنسبة إلی صرف الوجود، و لا فرق فیه بین هذا الخاصّ و الخاصّ الآخر، فلا معنی لمزاحمة اللامقتضی مع المقتضی، بل اللازم علی المولی بملاحظة الجمع بین غرضیه تخصیص أمره بغیر مورد النهی، و هذا بمکان من الوضوح.

نعم لو فرض المزاحمة و الدوران و عدم إمکان الجمع صحّ حینئذ الموازنة و تقدیم ما هو الأقوی ملاکا من الأمر و النهی.

و لکن هذا- أعنی: تقیید الأمر و الإرادة بمورد السلامة عن الابتلاء بالمحرّم و المبغوض التعیینی جمعا بین الغرضین- إنّما هو فی ما إذا کان المبغوض التعیینی قابلا للردع، و أمّا إذا سقط عن قابلیّة ذلک مع بقاء أثر النهی من استحقاق العقوبة، کما إذا توسّط الأرض المغصوبة، حیث إنّ المکث بمقدار أقلّ زمان الخروج ممّا

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۳۱۱

لا بدّ منه و یکون المکلّف مضطرّا إلیه فلا یقبل الردع عنه، لکنّه معاقب علیه من أثر النهی السابق عن الدخول، لا بمعنی أنّه بسبب ذلک النهی یترتّب العقوبة علی هذه الحرکات الخروجیّة، بل بمعنی أنّ عقوبة هذه الحرکات تترتّب علی الدخول المنهیّ.

و بالجملة، لا إشکال فی کون هذه الحرکة مبغوضة تعیینا، و لکنّه لا مانع من تطبیقها علی الأفعال الصلاتیّة فی الفریضة فی صورة ضیق الوقت بحیث لا یتمکّن من إتیان الصلاة فی خارج الأرض مع حفظ الشرائط الاختیاریّة من الاستقرار، و مع وجدانه للشرائط المطلقة مثل الطهور و القبلة المطلقة، أو فی النافلة مطلقا.

لا یقال: یلزم اتّحاد المحبوب و المبغوض فی الشیء الواحد الشخصی و قد فرضنا استحالته.

لأنّا نقول: بوجه العرضیّة سلّمنا استحالته، و لکنّا نقول هاهنا باجتماعهما علی وجه الترتّب، بمعنی أنّه بعد سقوط المبغوض التعیینی عن التأثیر فی نفس المولی للردع لا مانع فی تأثیر الجهة المحسّنة الصلاتیّة فی نفسه الشریفة للأمر و البعث.

ألا تری فی الموالی و العبید العرفیّة أنّه لو کان مطلق أکوان عبد فی دار مخصوصة مبغوضا لمولاه فألقی العبد نفسه فی تلک الدار بحیث لا یمکنه الخروج منها أبدا فهو فی هذا الحال و إن کان یعاقب علی جمیع أکوانه حتّی علی تحریک یده، و لکنّه لو اشتغل بخیاطة الجبّة للمولی مع کمال حاجته إلی الجبّة فهل تری من نفسک أنّه لا یمکن من المولی محبوبیّة هذه الخیاطة لکونها متّحده مع

المبغوض التعیینی.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۱۲

و أیضا لو ألقی المکلّف نفسه من شاهق إلی الأرض، و لکنّه یمکنه أن یلقی نفسه إلی الأرض المباحة مع إمکان إلقائه إلی المغصوبة فهل تری من نفسک أنّ المولی یرفع الید من هذا الغرض الممکن التحصیل أیضا بمجرّد اختیار العبد بعصیانه تفویت غرض آخر منه، أعنی: إقدامه علی هلاک نفسه.

و أیضا لو ألقی المکلّف نفسه فی دار مغصوبة بحیث لا یمکنه الخروج منها إلی آخر العمر، فهل تری أنّ الصلاة ساقطة منه إلی آخر العمر؟

فتحقّق من مجموع ما ذکرنا أنّ المبغوضیّة التعیینیّة إنّما یوجب صرف الأمر عن موردها ما دامت قابلة للاستیفاء للمولی بتوسّط الردع و النهی، و أمّا بعد سقوطها عن ذلک و لو بسوء اختیار العبد فلا جهة لسقوط الجهة الأخری المحسّنة عن التأثیر فی أحداث الأمر، فهو مأمور مع کونه معاقبا علی هذه الحرکة الشخصیّة، و قد اجتمعت المحبوبیّة و المبغوضیّة علی نحو الترتّب.

و الحاصل:

أنّ الإنسان ربّما یبعث الغیر إلی ما هو مبغوض له تعیینا، ألا تری أنّک إذا أبغضت کون شخص فی دارک بجمیع أنحائه و لکنّه دخل فیها فإنّک تبعثه بکمال الشدّة نحو الخروج، مع أنّه مبغوضک، و کذلک مع شدّة بغضک لوصول ید الأجنبی إلی بدن زوجتک أو بنتک أو سائر محارمک لو أشرفت واحدة منهنّ علی الغرق فی الماء، فأنت تبعث الأجنبی إلی أخذ بعض أعضائها بیده و إخراجها من الماء، إلی غیر ذلک ممّا لیس بعزیز.

و لعلّ هذه المسألة کسابقتها، أعنی: تقیید مورد الأمر بغیر مورد النهی فی صورة إمکان استیفاء المولی کلیهما من العبد من البدیهیّات، فلیس فی تلک مجال الموازنة، کما أنّه لیس فی هذه مجال التقیید للأمر و الإمساک عنه و عدم

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۱۳

انقداحه فی نفس المولی و إن صدر الخلاف فی کلیهما عن بعض الأساطین قدّس اللّه أسرارهم.

هذا کلّه فی صورة عصیانه من أوّل الدخول.

و أمّا لو کان الدخول بإذن المالک و نهاه عن الکون بعد ذلک فلا إشکال فی جواز تطبیق الحرکة الخروجیّة علی فعل النافلة الذی یجوز ترک الاستقرار فیه اختیارا و لو فی سعة الوقت.

و أمّا الفریضة فلا بدّ من التفصیل فیها بین السعة و الضیق:

فمع الأوّل لا یجوز، لاشتراط الاستقرار.

و أمّا مع الثانی فالکلام فیها ما تقدّم حرفا بحرف فی صورة الدخول العصیانی، فلا احتیاج إلی الإعادة.

و لو شرع فی الصلاة فی دار الغیر بإذنه العامّ أو الخاصّ ثمّ عدل فی أثناء الصلاة عن الإذن و نهاه عن الکون، فإن کانت نافلة جاز إتمامها فی حال الخروج، و إن کانت فریضة، فإن کان الوقت واسعا فالأمر دائر بین أن یبقی مستقرّا فی ملک الغیر بغیر رضاه محافظة علی إتمام العمل و ترک قطعه و علی الاستقرار المعتبر فی حال الاختیار، و بین أن یصلّی خارجا محافظة علی ترک المکث المحرّم و ترک القطع کذلک، و بین أن یقطع و یأتی بالصلاة فی خارج الدار محافظة علی ترک المکث المحرّم و رعایة للاستقرار المعتبر فی حال الاختیار.

و الظاهر من هذه الوجوه هو الأخیر إمّا لعدم الدلیل علی أصل حرمة الإبطال، و إمّا لأنّ المتیقّن منه صورة إمکان الإتمام مع الشرائط المعتبرة التی منها الاستقرار، و الظاهر من الوجهین هو الثانی.

و إن کان الوقت ضیّقا فلا سبیل إلی الإبطال، لأنّه یوجب فوت الوقت،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۱۴

فيدور بين أن يصلّى خارجا محافظة على حرمة الغصب، أو مستقرّا محافظة على شرطيّة الاستقرار، و الظاهر هو الأوّل، لما أشرنا إليه فى بعض مباحث الساتر من أنّه متى دار الأمر بين الغرضين للمولى و كان لأحدهما بدل و لا بدل للآخر تعيّن اختيار ما له البدل بأن ينتقل إلى بدله، و هنا كذلك، فإنّ الاستقرار له بدل، بخلاف الغصب، فيتعيّن عليه الصلاة خارجا، و اللّه العالم بحقائق أحكامه.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۱۵

المبحث الثانى هل يشترط فى صلاة كلّ من الرجل و المرأة عدم محاذاة الآخر

اشارة

مطلقا، أو بشرط عدم تقدّمه، و إلّا فالمتأخّر يختصّ بالبطلان، أو لا يشترط مطلقا و إنّما الثابت مجرّد الكراهة؟ قولان منشؤهما اختلاف الأخبار فى الجواز و المنع، بل فى نفس

أخبار المنع أيضا اختلاف، فإنّها بين طوائف:

الأولى: ما ظاهره الفساد و الأمر بصلاة أحدهما أوّلا ثمّ الآخر بعده،

كصحيحة العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السّلام «قال: سألته عن المرأة تزامل الرجل فى المحمل يصلّيان جميعا؟ فقال عليه السّلام: لا، و لكن يصلّى الرجل، فإذا فرغ صلّت المرأة» «۱».

و الثانية: ما ظاهره المنع إلّا مع وجود الحاجز بينهما

الظاهر فى كونه مانعا عن الرؤية فى تمام الحالات، و لا محالة لا بدّ أن يكون بمقدار القامة، كرواية محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليهما السّلام فى «المرأة تصلّى عند الرجل؟ قال عليه السّلام: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» «۲».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۲.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۱۶

و الثالثة: ما ظاهره المنع إلّا مع وجود الحائل قصيرا كان أم طويلا

و لو بمقدار شبر، بل كلّ ما يكفى لأجل المنع عن المارّة مثل السبحة و العصا إذا كان موجودا بينهما جازت صلاتهما بأىّ كيفيّة كانت كرواية علىّ بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام «قال:

سألته عن الرجل هل يصلح أن يصلّى فى مسجد قصير الحائط و امرأة قائمة يصلّى و هو يراها و تراه؟ قال عليه السّلام: إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس» «۱».

و من هـذا القبيل روايـة ليث المرادى «قال: سألته عن الرجل و المرأة يصـلّيان فى بيت واحـد، المرأة عن يمين الرجل بحـذاه؟ قال عليه السّـلام: لا، إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع، ثمّ قال عليه السّـلام: كان طول رحل رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله ذراعا و كان يضـعه بين يديه إذا صلّى يستره ممّن يمرّ بين يديه» «۲».

فإنّ الاستشهاد بطول رحل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله المراد به ارتفاعه عن الأرض شاهد على إرادة مقدار الشبر و الذراع الواقعين فى الصـدر بحسب الطول و أنّ كونه ذراعا أيضا لا مدخليّة له، بل الملاك هو أو الشبر، بل يمكن أن يقال: إنّه لو اسـتفدنا من الأخبار الواردة فى كفاية مثل السـبحة و العصا لأجل الممانعة عن المارّة نحكم بمقتضـى هذا الاستشـهاد بكفاية فصـله بين الرجل و المرأة فى مسألة المحاذاة أيضا.

هذا إن فهمنا كون المناط فى الذراع و الشبر كونهما ساترا للمارّة، و إن لم نفهم العلّيّة فاللازم الاقتصار بهذا المقدار الطولى، لكن هذا مقتضى ظاهر الخبر و إن كان لم يفت بذلك أحد، أعنى بكفاية هذا المقدار من الحائل لرفع المنع و الفساد.

و لو لا ملاحظة معارضة أخبار المنع بأخبار الجواز كان هذا وجه جمع حسن

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۴.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۳.

بين اختلاف نفس أخبار المنع بأن يقال: إنّ الرافع للمنع أحد أمور:

الأوّل: الحائل البالغ بمقدار القامة، و الثانى: الحائل البالغ طولا بمقدار الشبر أو الذراع، و الثالث: البعد بمقدار عشرة أذرع كما هو أيضا مفاد بعضـها و إن كان فى بعض آخر التعبير بأكثر من عشـرة، و لكن مقتضـى الجمع أنّ اعتبار الزيادة لأجل المقدّمة العلميّة، حيث إنّ تحصـيل العلم بحصول البعد بمقدار العشـرة متوقّف غالبا على الفصل بالزيادة، لندرة العلم بذلك المقدار بلا زيادة أصلا، و الرابع: أن يتقدّم الرجل بمقدار صدره، كما هو مفاد بعضها الآخر.

و لكنّ العمـدة ملاحظـة مقابلتها بأخبار الجواز، كمرسـلة علىّ بن فضّال عن جميل بن درّاج عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام فى الرجل و المرأة تصلّى بحذاه؟ قال عليه السّلام:

لا بأس» «۱».

و كصـحيحة جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام أنّه «قال: لا بأس أن تصلّى المرأة بحذاء الرجل و هو يصلّى، فإنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله كان يصـلّى و عائشة مضـطجعة بين يديه و هى حائض و كان صلّى اللّه عليه و آله إذا أراد أن يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتّى يسجد» «۲».

و التعليل بفعل النبىّ صـلّى اللّه عليه و آله و إن لم نفهم وجه مناسـبته لا يمنعنا عن اسـتفادة أصل الحكم من صدرها، فإنّها صريحة فى جواز محاذاتهمـا حـال الصـلاة، أو نقول: إنّ وجه المناسـبة أنّ وجه توهّم المنع عن المحـاذاة أو تقـدّم المرأة على الرجل توجّه حواسّ الرجل إلى جانب المرأة، و هذا المعنى لا تفاوت فيه بين اشـتغال المرأة بالصلاة و عدمه، فلو كان مانعا عن صحّة الصلاة لما كان النبىّ صلّى اللّه عليه و آله مصلّيا مع اضطجاع عائشة أمامه.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۵.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۴.

و على كلّ حال فالروايهٔ خاليهٔ عن الخدشهٔ سندا، لاعتباره، و دلالهٔ، لصراحته فى الجواز، فمقتضى الجمع هو حمل ما تقدّم على الكراههٔ، و أمّا تقييد هذا الإطلاق بصورهٔ وجود الحائل أو البعد ففيه ما تقدّم منّا سابقا «۱» من أنّ التصرّف فى هيئهٔ المقيّد أهون من التصرّف فى مادّهٔ المطلق الوارد فى مقام البيان.

نعم فى بعض روايات المنع الحكم بإعادهٔ صلاهٔ المرأهٔ التى صلّت بحيال الرجل الذى كان مصلّيا قبلها، و هو فى البطلان أظهر من سائر الأخبار المشتملهٔ على صرف النهى أو وجود البأس، و هو روايهٔ علىّ بن جعفر عن أخيه موسى عليهما السّلام «قال: سألته عن إمام فى الظهر، فقامت امرأته بحياله تصلّى و هى تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأهٔ فى صلاتها و قد كانت صلّت الظهر؟ قال عليه السّلام: لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأهٔ» «۲».

و فى الروايهٔ احتمالات:

الأوّل: أن يكون منشأ سؤال السائل عن صلاهٔ القوم و عن صلاهٔ المرأهٔ اقتدائها العصر بالظهر، و هذا قد علمنا من الخارج أنّه غير مضرّ لا بصلاهٔ المرأهٔ و لا بصلاتهم، فلا يمكن حمل السؤال و الجواب عليه، لمنافاهٔ الأدلّهٔ الخارجيّهٔ.

و الثانى: أن يكون منشؤه وقوف المأموم بحيال الإمام مع اعتبار وقوفه متأخّرا عنه، و هذا أيضا و إن كان لا يأبى عنه الجواب، لكن جلالهٔ السائل تأبى عن احتمال فساد صلاهٔ القوم بمجرّد وقوف مأموم واحد بحيال الإمام.

و الثالث: أن يكون المنشأ وقوف المرأهٔ فى صلاتها بحيال الرجل، و هذا يصلح له السؤال و الجواب معا.

---

(۱) تقدّم فى الأخبار الواردهٔ فى كيفيّهٔ صلاهٔ العارى، منه عفى عنه.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۹ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۱.

أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثانى فوجه التفرقهٔ بين المرأهٔ و الرجل فى البطلان و العدم هو تقدّم صلاهٔ الرجل على صلاهٔ المرأهٔ، فتكون الروايهٔ دليلا على أنّ المتأخّر هو المخصوص بالبطلان، هذا.

و لكن بعد ملاحظهٔ إمكان أن تكون الإعادهٔ مستحبّهٔ لأجل استيفاء الصلاهٔ الخاليهٔ عن المنقصهٔ فلا توجب هذه الروايهٔ قدحا فى الجمع الذى ذكرنا، مضافا إلى تأيّده باختلاف الأخبار المانعهٔ فى التحديد بالعشرهٔ أذرع أو بمقدار الشبر، أو بمقدار الذراع، فإنّه بعد ملاحظهٔ أخبار الجواز يصير هذا المعنى أعنى: اختلاف مراتب هذه الدرجات فى الكراههٔ أظهر من المعنى الذى ذكرناه سابقا من حمل الذراع و الشبر على الحائل البالغ طوله هذا المقدار و إن كان لولاها كان ذلك أحسن لرفع الاختلاف عمّا بينها، و لكن بعد الحمل على الكراههٔ كان هذا الاختلاف محمولا على مراتب الكراههٔ، بل و أمارهٔ عليها، كما جعلوا من أمارات استحبابيّهٔ أوامر النزح الواردهٔ فى باب البئر اختلاف الأخبار فى المقدار المنزوح.

و قد يستشهد لهذا القول بصحيحهٔ الفضيل المرويّهٔ عن العلل عن أبى جعفر عليهما السّلام «قال: إنّما سمّيت مكّهٔ بكّهٔ، لأنّه تبكّ فيها الرجال و النساء، و المرأهٔ تصلّى بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك و لا بأس بذلك، و إنّما يكره فى سائر البلدان» «۱».

و الحقّ أنّ الاستشهاد بها للقول بالكراههٔ مبنىّ على إحدى مقدّمتين، إمّا الالتزام بظهور مادّهٔ الكراههٔ فى الأخبار فى المعنى المصطلح، أو ثبوت الإجماع على عدم الفصل فى البطلان و الصحّهٔ بين مكّهٔ و سائر البلدان، فإنّه حينذاك لا بدّ من حمل

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۱.

قوله عليه السّلام: «يكره» على المعنى الاصطلاحى، إذ حمله على الحرمهٔ ينافى الإجماع المذكور.

و أمّا لو منعنا كلتا المقدّمتين فلا شهادة فيها أصلا، غاية الأمر أنّها تصير مخصّصة لسائر الأخبار المانعة بغير بلدة مكّة زادها اللّه شرفا و تعظيما، سواء حملنا المنع فيها على التحريم أو الكراهة.

و ممّا يدلّ على الجواز أيضا خبر عيسى بن عبد اللّه القمّى «سئل الصادق عليه السّلام عن امرأة صلّت مع الرجال و خلفها صفوف و قدّامها صفوف؟ قال: مضت صلاتها و لم تفسد على أحد و لا تعيد» «۱».

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأوّل: هل البطلان على القول به مختصّ فى صورة التعاقب بالمتأخّر أو يعمّه و المتقدّم،

كما فى صورة التقارن؟

قد يقال بالأوّل مستندا إلى أنّ الموجب للبطلان فى صلاة كلّ من الرجل و المرأة إنّما هو الصلاة الصحيحة الصادرة من الآخر بحذاء صاحبه، دون الأعمّ منها و من الباطلة، و حينئذ فهذا الملاك موجود فى صلاة المتقدّم، فإنّها صلاة صحيحة، فتصير مانعة عن صحّة صلاة المتأخّر، فإذا صارت صلاة المتأخّر باطلة خرجت عن قابليّة إبطالها لصلاة المتقدّم، و تصير كصلاة المحدث.

و لكن فيه من الفساد ما لا يخفى، فإنّا لو استفدنا من الأخبار كون المحاذاة من

---

(۱) لم نظفر بهذا الخبر بعد الفحص عنه فى مظانّه من كتب الأخبار، و إنّما نقلناه من بعض الكتب الفقهيّة لبعض الأجلّة الأخيار، قدّس أسرارهم، منه عفى عنه و عن والديه.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۲۱

موانع الصلاة فكما يعتبر عدمها فى أوّل الصلاة كذلك يعتبر عدمها فى أثنائها، كما هو الحال فى سائر الموانع من الحدث و غيره، و إذن فكيف يأتى المتقدّم ببقيّة صلاته و الحال أنّه قد تحقّقت المحاذاة بالنسبة إليها.

و بالجملة، حال هذه البقيّة حال ابتداء الصلاة إذا اتّفق مع المحاذاة، فكما أنّا نحكم ببطلان الابتداء، كذلك نحكم ببطلان هذه البقيّة.

و الحقّ أن يقال: الصحّة المعتبرة هى الصحّة مع قطع النظر عن المحاذاة، و هى متحقّقة فى صلاة كلّ من المتقدّم و المتأخّر، لكن لا يستفاد من الأخبار إلّا فساد عنوانين:

أحدهما: صلاة الرجل و المرأة متقارنين، كما هو المستفاد من قولهم:

«لا يصلّيان».

و الثانى: صلاة المتأخّر، كما هو المستفاد من النهى الوارد عن صلاة واحد من الرجل و المرأة إذا كان الآخر مشتغلا بالصلاة، فإنّ المستفاد من هذا النهى فساد صلاة المتأخّر دون المتقدّم، فصلاة المتقدّم تبقى خارجة عن كلا العنوانين، فتكون صحيحة بمقتضى أصالة البراءة عند الشكّ فى القيد و الجزء كما قوّيناها فى محلّه.

نعم إن قلنا بأنّ قوله: «يصلّيان» مطلق بالنسبة إلى صورة التعاقب كان دليلا على فساد صلاة المتقدّم أيضا، و لكن فى إطلاقه منع، بل هو منزّل على صورة المقارنة، لا- بمعنى أن يكون همزة «اللّه أكبر» من كلّ منهما و «راؤه» مقارنين لهما من الأخرى حتّى يكون فردا نادرا، بل و لو على نحو المقارنة فى الإمام و المأموم، فإنّه لا إشكال فى صدق أنّهما يصلّيان معا بذلك، و أمّا بالنسبة إلى غير هذه الصورة ممّا إذا لم يصدق المقارنة عرفا فلا إطلاق للعبارة، و العبارة الأخرى أيضا لا يستفاد منها إلّا النهى عن صلاة المتأخّر.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۲۲

و حینئذ فاستثناء صورهٔ الفصل بعشرهٔ أذرع أو وجود الحائل لا بدّ و أن یتعلّق بما استفید ممنوعیّته، و قد عرفت أنّه فی صورهٔ المقارنهٔ، کلاهما، و فی صورهٔ التعاقب، خصوص الأخیرهٔ، فکأنّه قیل: فی صورهٔ المقارنهٔ، کلتاهما فاسدهٔ إلّا مع الفصل أو الحائل، و فی صورهٔ المعاقبهٔ، الأخیرهٔ فاسدهٔ إلّا مع أحد الأمرین، فلو فرض ارتفاع الحائل فی أثناء الصلاهٔ فإن أمکن تحصیله بسرعهٔ دخل فی کبری المسألهٔ المتقدّمهٔ من التکشّف فی الأثناء، و قد قلنا بعدم استبعاد جریان «لا تعاد» فیه، و إن لم یمکن إلی آخر الصلاهٔ و کان الوقت متّسعا فالمنع فی صورهٔ مقارنهٔ الصلاتین یعمّهما، و فی صورهٔ المعاقبهٔ یختصّ المتأخّرهٔ شروعا، فإنّه قضیّهٔ ما ذکرنا من أنّ الاستثناء مخصوص بما استفید من الأخبار ممنوعیّته و هو خصوص الأخیرهٔ فی صورهٔ المعاقبهٔ، فلو ارتفع الحائل فالأخیرهٔ هی التی قد تحقّق مانعها، و أمّا السابقهٔ شروعا فلم یجعل لها مانع حتّی یقال بتحقّق المانع بالنسبهٔ إلیها، فتدبّر.

الثانی: النهی فی هذا الباب إن کان من قبیل النهی فی العبادهٔ،

بمعنی أنّ العبادهٔ من حیث الأجزاء و القیود المعتبرهٔ فی ماهیّتها شرعا کانت تامّهٔ، و إنّما المانع من جههٔ عدم حصول القرب المعتبر فیها، فإنّ مع وجود النهی و کونه موجبا للعقوبهٔ و البعد لا یمکن حصول القرب، فلا إشکال أنّ الحکم بالبطلان یختصّ بصورهٔ تنجّز النهی بالعلم به موضوعا و حکما، و عدم الغفلهٔ و النسیان بشیء منهما، إذ مع الجهل إمّا بالموضوع أو بالحکم مع کونه علی وجه یعذر فیه أو الغفلهٔ أو النسیان بواحد من الأمرین لا عقوبهٔ و لا بعد، و المفروض تمامیّهٔ العبادهٔ بحسب ما یعتبر فی ماهیّتها خارجا من الأجزاء و القیود الشرعیّهٔ، فلا مانع من الصحّهٔ بوجه.

و أمّا إن کان من قبیل النواهی الوضعیّهٔ التی تکون للإرشاد إلی المانعیّهٔ مثل

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۲۳

النهی عن الصلاهٔ فی ما لا یؤکل و نحوه فلا إشکال فی أنّه مع الغفلهٔ و النسیان و الجهل موضوعا أو حکما تکون الصلاهٔ مقرونهٔ بالمانع واقعا، فیتوقّف الحکم بالصحّهٔ علی القول بشمول حدیث لا تعاد لجمیع هذه الأقسام، أو عموم حدیث الرفع فی ما لا یعلمون بالنسبهٔ إلی الموضوع و الحکم.

و الأوّل یظهر منهم رضوان اللّه علیهم عدم الالتزام بشموله للجهل و الغفلهٔ و النسیان للحکم، بل و عدم شموله لغیر النسیان، للموضوع، و لا یبعد دعوی الانصراف فیه بالنسبهٔ إلی الموضوع، أمّا اختصاصه بخصوص النسیان فلا، کما أنّه علی فرض تسلیم الاختصاص بنسیان الموضوع فاستفادهٔ الإجزاء فی غفلهٔ الموضوع من حدیث الرفع فی ما لا یعلمون مشکلهٔ، و شموله للجهل به و إن کان مسلّما لکن علی وجه الحکم الظاهری الغیر المفید للإجزاء، کما هو المدّعی، و قد أشیر إلیه فی بعض المباحث المتقدّمهٔ.

الثالث: لو شکّ فی تحقّق المحاذاهٔ المانعهٔ فی حال الصلاهٔ

فلهذا الشکّ صورتان:

الاولی: أن یکون حاصل قبل الفراغ، و الثانیهٔ: أن یکون بعده، و لا إشکال فی الثانیهٔ فی جریان قاعدهٔ الفراغ، إلّا إذا قطع بالغفلهٔ حال العمل، فیتّحد حکمه حینئذ مع ما قبل الفراغ.

و محصّل الکلام فی ما قبل الفراغ الذی هو الصورهٔ الاولی أنّه تارهٔ یکون الشکّ فی أصل تحقّق المحاذاهٔ مع المرأهٔ المصلّیهٔ إمّا بأن یشکّ فی أصل وجود المرأهٔ، أو فی کونها مصلّیهٔ بعد الفراغ عن وجودها، أو فی وصف المحاذاهٔ بعد الفراغ عن الوجود عن الصلاهٔ، أو فی حصول البعد المعتبر مع الفراغ عن الصلاهٔ و المحاذاهٔ.

و اخری یکون فی حصول المقارنة أو السبق و اللحوق، و علی الثانی فی تمیّز

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۲۴

السابق عن اللاحق، کأن یلتفت فی أثناء الصلاة أنّ امرأة قامت بحذائه یصلّی و لکن لا یعلم أنّها قارنته أو سبقته أو لحقته.

أمّا الصورة الأولی بتمام أقسامها فالمرجع فیها أصالة عدم المانع إذا فرض قیدا للمصلّی، فإنّ المحاذاة الخاصّة مشکوکة الوجود مع سبقها بالعدم، نعم لو فرض اعتبار عدمها قیدا فی الصلاة فلیس لهذا الاتّصاف حالة سابقة متیقّنة، کما لیست لنقیضه أیضا، فلا محیص عن الاحتیاط، و أمّا أصالة عدمها بلا اتّصاف ثمّ حمل هذا المستصحب علی الصلاة الوجدانیّة فهی من الأصول المثبتة.

و أمّا الصورة الثانیة فإن قلنا بأنّ موضوع المانعیّة هو الصلاة الصحیحة للمرأة إذا وقعت فی محاذاة الرجل فأصالة الصحّة فی صلاة المرأة حینئذ حاکمة علی أصالة عدم المانع فی صلاة الرجل، و لو قلنا بجریانها فی ذاتها بأن جعلناه قیدا فی المصلّی فإنّ الشکّ فی وجود المانع و عدمه مسبّب عن الشکّ فی صحّة صلاة المرأة و بطلانها، فإذا حکمنا بأصالة الصحّة بصحّة صلاتها ارتفع الشکّ المسبّب، فلا مجال لأصالة عدم المانع، فنحکم ببطلان صلاة الرجل.

و أمّا إن قلنا بأنّه لم یؤخذ فی الموضوع الصحّة الفعلیّة و من جمیع الجهات فالمشکوک حینئذ تحقّق المحاذاة الخاصّة بخصوصیّة المقارنة أو سبق صلاة المرأة، فالأصل عدم الخصوصیّة، و لا یعارض بأصالة عدم سبق الرجل، لأنّه لا أثر له، إذ الأثر مرتّب علی وجود المقارنة أو سبق الامرأة، فینفی بنفی هذا الموضوع، و سبق الرجل من جملة المقارنات، لعدم الموضوع و لیس بنفسه موضوعا.

و بالجملة، فجریان أصل عدم المانع أعنی: السبق أو المقارنة مبنیّ علی أخذ عدم هذین قیدا فی المصلّی، و أمّا إذا أخذا وصفا للصلاة فلا، کما تقدّم، نعم لا بأس بالتمسّک بالاستصحاب التعلیقی المتقدّم نظیره فی مسألة الشکّ فی اللباس و عدم العلم ممّا یؤکل أو غیره، فراجعه.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۲۵

المبحث الثالث فی خصوص مسجد الجبهة من مکان المصلّی، و الکلام فیه فی طیّ مقامات:

[المقام] الأوّل یشترط فی مسجد الجبهة کونه طاهرا،

اشارة

بخلاف موضع سائر بدن المصلّی حتّی مساجده، فهنا دعویان:

الاولی: اعتبار الطهارة فی مسجد الجبهة.

و الثانیة: عدمه فی موضع سائر البدن.

أمّا الدلیل علی الاولی- فمضافا إلی ما نسب إلی جمله من الأصحاب دعوی الإجماع علیه- صحیحة ابن محبوب عن الرضا علیه السّلام أنّه «کتب إلیه یسأله عن الجصّ یوقد علیه العذرة و عظام الموتی یجصّص به المسجد، أ یسجد علیه؟

فکتب علیه السّلام: إنّ الماء و النار طهّراه» «۱».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب ما یسجد علیه، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۲۶

تقریب الدلالة أنّه یظهر منها- سؤالا و جوابا- ارتکازیّة اشتراط طهارة موضع الجبهة فی الأذهان، حتّی أنّه بعد الفراغ عن ذلک کان

الاشتباه ممحّضا فی خصوص هذا الجصّ و أنّه هل یصیر بذلک نجسا حتّی لا یصحّ السجود علیه أو لا، فالسؤال إنّما هو عن تحقّق الصغری بعد الفراغ عن الکبری، و الإمام علیه السّلام أیضا قرّره علی هذه الکبری و أجاب بحصول الصغری بواسطة تطهیر الماء و النار إیّاه، و نحن و إن لم نأخذ بهذا التعلیل أعنی: تطهیر الماء و النار للشیء النجس، و لکنّه لا ینافی الأخذ بذلک الأمر الذی فهمناه من تسالم السائل و الإمام علیه السّلام، بل و من الجواب من مفروغیّة اعتبار طهارة موضع الجبهة.

و یحتمل أن یکون المراد من التطهیر بهما أنّ المفروض أنّه لم یصل إلی الجصّ المذکور غیر الماء و النار، و هما لا ینجسان، بل من شأنهما أن یکونا مطهّرین، و علی کلّ حال لا إشکال فی استفادة ما ذکرنا من تسالم المتخاطبین علیه و إن لم نفهم المراد المطابقی من الکلام، هذا.

و أمّا الثانیة فیدلّ علیها الأخبار المستفیضة، منها: صحیحة علیّ بن جعفر علیه السّلام عن أخیه موسی علیه السّلام أنّه «سأله عن البیت و الدار لا یصیبهما الشمس و یصیبهما البول و یغتسل فیهما من الجنابة، أ یصلّی فیهما إذا جفّا؟ قال علیه السّلام: نعم» «۱».

و صحیحته الأخری «عن البواری یصیبها البول، هل یصحّ الصلاة علیها إذا جفّت من غیر أن تغسل؟ قال علیه السّلام: نعم لا بأس» «۲».

و صحیحته الأخری أیضا «قال: سألته عن البواری یبلّ قصبها بماء قذر،

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب النجاسات، الحدیث ۳.

أ یصلّی علیها؟ قال علیه السّلام: إذا یبست فلا بأس» «۱».

و موثّقة عمّار «قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الباریة یبلّ قصبها بماء قذر، هل یجوز الصلاة علیها؟ فقال علیه السّلام: إذا جفّت فلا بأس بالصلاة علیها» «۲».

و صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیهما السّلام: «قال: سألته عن الشاذکونة علیها جنابة أ یصلّی علیها فی المحمل؟ قال علیه السّلام: لا بأس» «۳».

و خبر ابن أبی عمیر «قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أصلّی علی الشاذکونة و قد أصابتها الجنابة، قال علیه السّلام: لا بأس» «۴».

و یعارض هذه الأخبار موثّقة ابن بکیر «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الشاذکونة یصیبها الاحتلام، أ یصلّی علیها؟ قال علیه السّلام: لا» «۵».

و موثّقة عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «قال: سئل عن الموضع القذر یکون فی البیت و غیره فلا تصیبه الشمس، و لکنّه قد یبس الموضع القذر؟ قال علیه السّلام:

لا یصلّی علیه و اعلم موضعه حتّی تغسله، و عن الشمس هل تطهّر الأرض؟

قال علیه السّلام: إذا کان الموضع قذرا من البول أو غیر ذلک فأصابته الشمس ثمّ یبس الموضع فالصلاة فی الموضع جائزة، و إن أصابته الشمس و لم ییبس الموضع القذر و کان رطبا فلا تجوز الصلاة حتّی ییبس، و إن کان رجلک رطبا أو جبهتک رطبة أو

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۲.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۵.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۳.

(۴) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

(۵) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۶.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۲۸

غیر ذلک منک ما یصیب ذلک الموضع القذر فلا تصلّ علی ذلک الموضع حتّی ییبس، و إن کان غیر الشمس أصابه حتّی ییبس فإنّه لا یجوز ذلک» «۱».

و خبر زرارة «قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن البول یکون علی السطح أو فی المکان الذی یصلّی فیه؟ فقال علیه السّلام: إذا جفّفته الشمس فصلّ علیه فهو طاهر» «۲».

و فی خبر آخر سأل زرارة و حدید بن الحکم أبا عبد اللّه علیه السّلام: «السطح یصیبه البول أو یبال علیه یصلّی فی ذلک المکان؟ فقال علیه السّلام: إن کان تصیبه الشمس و الریح و کان جافّا فلا بأس به إلّا أن یکون یتّخذ مبالا» «۳». هذا.

و لکن مقتضی الجمع حمل هذه علی الکراهة، لصراحة ما تقدّم فی الجواز.

ثمّ إنّ التقیید بالجفاف الواقع فی أخبار الجواز یحتمل فیه وجهان:

الأوّل: أن یکون لأجل مراعاة طهارة البدن و اللباس و عدم سرایة النجاسة من الموضع النجس إلیهما، فلا یکون مسوقا لتضییق موضوع الحکم المذکور فی القضیّة، بل لأجل تنبیه المخاطب علی حفظ مطلوب آخر کان هو ارتکازیّا له و هو طهارة البدن و اللباس، نظیر ما یقوله واحد من المتشرّعة للآخر، حیث یقیّد جواز الصلاة فی المکان النجس بالجفاف لأجل ملاحظة هذا الأمر المرتکز بین الطرفین، لا لإفادة قید زائد.

و الثانی: أن یکون لأجل تضییق موضوع الحکم فی القضیّة أعنی: أنّ جواز الصلاة فی المکان النجس مشروط بکونه جافّا، فیکون حاله حال قید الجفاف

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب النجاسات، الحدیث ۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۲۹

الواقع فی دلیل مطهّریة الأرض للقدم و النعل، حیث إنّه لا مطهّریة مع الرطوبة، فکذلک ها هنا لا جواز مع الرطوبة.

و تظهر ثمرة الوجهین فی مقامین:

الأوّل: فی ما إذا کان الموضع النجس رطبا برطوبة غیر مسریة، فعلی الأوّل لا بأس بالصلاة فیه، لأنّ المفروض عدم سرایة النجاسة إلی الثوب و البدن، و علی الثانی لا یجوز، لأنّ المفروض تقیید الجواز بالجفاف، و هو غیر حاصل، و لهذا نقول بعدم مطهّریة الأرض الرطبة بالرطوبة الغیر المسریة.

و الثانی: فی ما إذا کان الموضع نجسا بنجاسة معفوّ عنها کأقلّ من الدرهم من الدم، و کما إذا أوجب نجاسة ما لا یتمّ به الصلاة من الثوب، فإنّه لا مانع من الصلاة علی الأوّل بخلاف الثانی، للإطلاق.

و الحقّ من الوجهین هو الأوّل، إذ أوّلا ارتکازیّة لزوم طهارة الثوب و البدن فی أذهان السائلین یمنع عن انسباق تضییق الموضوع إلی الذهن من ذکر قید الجفاف، بل المنسبق إلی الذهن هو کونه لمراعاة هذا الأمر المرتکز.

و ثانیا: سلّمنا عدم انصراف ذلک، و لکنّه لا أقلّ من الإجمال و تساوی الاحتمالین، فلا یکون دلیلا علی التقیید و التضییق، فیبقی ما دلّ علی الجواز بنحو الإطلاق بحاله سلیما عن المقیّد.

بقی فی المقام أمور:

أحدها: هل المعتبر فی مسجد الجبهة طهارة جمیع ما یقع علیه السجود،

أو یکفی طهارة مقدار الواجب من السجدة و إن کان الزائد نجسا؟ الذی یستفاد من الدلیل- و هو الإجماع و الارتکاز، و لا یستفاد الزائد علیه- هو الثانی.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۳۰

و أمّا التمسّک للأوّل بإطلاق کلماتهم فی معقد الإجماع حیث ادّعوا الإجماع علی طهارة مسجد الجبهة و لو فرضنا وقوع هذه اللفظة أو ما یؤدّی مؤدّاها فی روایة معتبرة لکان مقتضی إطلاقه اعتبار الطهارة فی جمیع ما یقع علیه السجود، و المفروض أنّ معقد الإجماع أیضا بحکم الروایة، غایة الأمر لا بألفاظه، بل بمضمونه، ففیه أنّه فرع استفادة القطع بصدور هذا المضمون من المعصوم علیه السّلام، و هو أوّل الکلام، و إنّما المتیقّن اعتبار الطهارة بنحو الإجمال فی موضع السجدة، و من المعلوم أنّ المتیقّن من هذا المجمل لیس إلّا اعتبار طهارة مقدار الواجب من سجود الجبهة و یبقی الزائد علیه بلا دلیل.

فنحکم بمقتضی إطلاق الأخبار المتقدّمة الدالّة علی جواز الصلاة علی الموضع النجس الشامل لموضع السجود بجواز نجاسة الزائد، و علی فرض عدم الإطلاق فالمرجع هو الأصل العملی و هو البراءة، کما هو الحال فی کلّ قید أو جزء مشکوکین علی ما حقّق فی الأصول.

و قد یقال بالفرق بین التعبیر بأنّه یعتبر فی محلّ السجدة کذا و بین التعبیر بأنّه یجب السجود علی کذا، فمفاد الأوّل اشتراط ذلک الشرط فی تمام المحلّ، و مفاد الثانی کفایة مقدار ما یتحقّق به السجود، و هذا هو الفارق بین المقام و بین اعتبار عدم کونه مأکولا و ملبوسا، فالتعبیر الواقع فی المقام فی معاقد الإجماعات هو اعتبار الطهارة فی مسجد الجبهة، و فی ذلک المقام هو اعتبار وقوع السجود علی غیر المأکول و الملبوس من نبات الأرض أو نفس الأرض، و لهذا یکتفی بالسجود علی المأکول و غیره معا، و لا یکتفی بالسجود علی الطاهر و النجس کذلک.

مثلا: تارة یقال: اضرب زیدا و یکفی فی امتثاله وقوع الضرب علی الزید و العمرو معا، و اخری یقال: لیکن محلّ ضربک زیدا و لا یکفی إلّا أن یکون تمام محلّ

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۳۱

الضرب زیدا، من دون مشارکة الغیر.

هذا ما یستفاد من کلام بعض الأساطین قدّس سرّه فی هذا المقام تأییدا لاعتبار طهارة تمام موضع السجود بناء علی المعاملة مع معقد الإجماعات معاملة متون الروایات.

و لکن استشکل فیه شیخنا الأستاذ دام ظلّه العالی بما حاصله عدم الفرق بین التعبیرین المذکورین، بل المعیار أمر آخر و هو أنّه إن کان السجود علی المأکول فی ذلک المقام و علی النجس فی ما نحن فیه منهیّا عنه فاللازم عدم الاکتفاء باتّصاف بعض الموضع فی کلام المقامین.

مثلا: إذا قیل: لیکن مسجدک نظیفا و لا بدّ أن لا یکون نجسا، و کذلک قیل:

لیکن مسجدک أرضا أو نباتا غیر مأکول و لا ملبوس و لا بدّ أن لا یکون مأکولا أو ملبوسا، أو قیل: یجب إیقاع السجود علی الشیء النظیف أو علی غیر المأکول، لا علی النجس أو المأکول، فلا بدّ من عدم الاکتفاء بالسجدة علی الأمرین فی کلا المقامین علی کلا التعبیرین، کما أنّه لو لم یکن نهی عن غیر المتّصف فاللازم الاکتفاء فی کلیهما علی کلا التعبیرین.

و الذی ینبغی أن یقال: إنّ المعیار هو القصد، فإن قصد السجدة علی مجموع الأمرین فلا یتحقّق الامتثال علی کلا التعبیرین، إذ کما لا

یصدق أنّ محلّ السجدة غیر المأکول أو شیء نظیف لا یصدق أیضا أنّه سجد علی غیر المأکول أو علی النظیف، نعم یصدق أنّ مسجده مشتمل علی ذلک أو أنّه سجد علی شیء مشتمل علیه، و لکنّ المفروض أنّ الدلیل دلّ علی لزوم کون المسجد کذا، أو وقوع السجود علی کذا، و هو غیر کونه مشتملا علی کذا.

و إن قصد السجدة علی خصوص الطاهر منهما أو الغیر المأکول کذلک فیتحقّق

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۳۲

الامتثال، من غیر فرق بین التعبیرین، إذ کما یصدق أنّه سجد علی الطاهر أو الغیر المأکول یصدق أنّ محلّ سجوده الطاهر و غیر المأکول، و لا یصدق أنّ محلّ سجوده النجس و المأکول أیضا، أو أنّه سجد علیهما أیضا.

وجه [ذلک] أنّ عنوان السجود کعنوان الخضوع و التعظیم من العناوین التی یتقوّم وجودها فی الخارج بالقصد، ضرورة أنّ مجرّد إصابة الجبهة الأرض من دون قصد أو بقصد الحکّ مثلا لا یسمّی سجودا أو خضوعا قطعا، و هذا غیر قصد القربة المعتبر من حیث العبادیّة، بل هو معتبر فی السجدة المحرّمة کالسجدة للصنم أیضا، و هو واضح.

و حینئذ فنقول: إذا قصد بتحطیط الجبهة الخضوع بوقوعها علی التراب الطاهر دون غیره ممّا بجنبه من غیر التراب و من التراب النجس فهو و إن وصل جبهته بذلک الشیء الغیر التراب أو التراب النجس، لکن لا بعنوان السجود و الخضوع، و الذی تحقّق فیه هذا العنوان إنّما هو مماسّة الجبهة للتراب الطاهر، فإنّه الذی فرضنا توجّه القصد نحو إیقاع الجبهة علیه بعنوان الخضوع، فمطلق إصابة الجبهة و إن کان صدقه مشترکا بین الطاهر و النجس و التراب و غیره، و لکن بعنوان السجودیّة لا یصدق إلّا علی خصوص التراب الطاهر دون ما بجنبه.

فلو فرض أنّ لسان الدلیل الأمر بالسجود علی التراب الطاهر و النهی عن السجود علی غیر التراب و علی النجس لکان الامتثال حاصلا أیضا، کما هو واضح.

نعم لو فرض أنّ لسان الدلیل هو الأمر بإصابة الجبهة حال السجود التراب الطاهر و النهی عن إصابتها غیر التراب و غیر الطاهر لما حصل الامتثال فی مفروض البحث، و لکنّه خلاف الواقع، و علی فرضه أیضا لا فرق بین التعبیر بالاشتراط فی

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۳۳

المسجد أو فی السجود.

فحاصل الکلام أنّا بعد البناء علی المعاملة مع معقد الإجماع معاملة المتون لا بدّ أن لا نفرّق بین التعبیرین، سواء علی ما ذکرنا من الاعتبار بالقصد کما هو الحقّ، أم علی غیره، فتدبّر، و عرفت أنّ الحقّ عدم المعاملة أوّلا، و الدوران مدار القصد بعد التسلیم ثانیا، و اللّه هو العالم بحقائق الأحکام.

الأمر الثانی: إنّ المشتبه بالنجس حکمه حکم النجس

إذا کان بین أطراف محصورة مع سائر الشرائط المقرّرة فی محلّها، و أمّا المشتبه بین أطراف غیر محصورة فلا بأس به، کما حقّق تفصیل ذلک أیضا فی الأصول.

الأمر الثالث: إذا لم یتمکّن إلّا من السجود علی الموضع النجس،

فهل ینتقل من السجود إلی الإیماء، أو یغتفر نجاسة موضع السجود حینئذ و یجب علیه السجود علی النجس؟

لا إشکال فی تعیین الثانی إن قلنا بأنّ طهارة الموضع شرط فی الصلاة فی عرض اعتبار السجدة فیها جزءا، فیعتبر فی الصلاة أمور منها السجود و منها طهارة موضعه، فإنّه إذا تعذّر رعایة هذا الأمر الأخیر فحیث إنّ الصلاة لا تترک فی حال یتعیّن الإتیان بالبقیّة، و هی

الصلاة مع السجدة على النجس، و لا حاجة على هذا إلى التشبّث بذيل قاعدة الميسور، بل نفس القطع بعدم سقوط الصلاة بحال كاف فى المطلوب كما هو واضح.

و أمّا إن قلنا باعتباره طهارة المسجد فى السجود الذى هو جزء الصلاة، فالذى أخذ جزء للصلاة ليس هو مطلق السجود، بل السجود الخاصّ، و هو

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۳۴

السجود مع طهارة المحلّ، فمع تعذّر هذه الخصوصيّة يتعذّر ما هو الجزء للصلاة.

فتارة يقال بأنّ الدليل الدالّ على اعتبار الطهارة ليس له إطلاق شامل لحال عدم التمكّن، بل المتيقّن منه حال التمكّن، فيبقى إطلاق ما دلّ على جزئيّة السجود بحاله، فلا إشكال على هذا أيضا فى السجود على النجس من دون وصول النوبة إلى قاعدة الميسور.

و اخرى يقال بأنّ الدليل المذكور مطلق شامل لجميع الأحوال، فلو لم يكن لدليل جزئيّة السجدة إطلاق شامل لهذا الحال ننتقل إلى الإيماء بلا حاجة إلى التشبّث بالقاعدة المذكورة أيضا.

نعم إنّما نحتاج إلى التشبّث بذيلها إذا قلنا بكلا الإطلاقين، أعنى: إطلاق شرطيّة الطهارة و إطلاق جزئيّة السجدة، فإنّ من المقطوع عدم محفوظيّة كلا الإطلاقين، إذ اللازم من محفوظيّتهما ارتفاع التكليف بالصلاة و هو مقطوع العدم، فنعلم إمّا بارتفاع اعتبار الذات، أو بارتفاع اعتبار القيد، فيكون المعيّن للثانى أحد أمرين، إمّا استصحاب بقاء وجوب السجدة، حيث إنّ الموضوع العرفى باق و لم يتغيّر، أو قاعدة الميسور، حيث إنّ الفاقد يعدّ عرفا ميسورا للواجد.

و لكن فى كليهما نظر، أمّا الاستصحاب فلما تقرّر فى الأصول من عدم حفظ وحدة الموضوع إذا كان من المفاهيم الكلّيّة الغير المتلبّسة بالوجود الخارجى، و توضيح ذلك يطلب من محلّه.

و أمّا قاعدة الميسور فهى و إن كانت سليمة عن الإشكال المذكور فى الاستصحاب فإنّا نقول فى كيفيّة التمسّك بها على حسب ما استفدناه من كيفيّة استشهاد الإمام عليه السّلام بآية نفى الحرج لإسقاط قيد المباشرة فى المسح فى باب الوضوء حيث إنّ المستفاد من استشهاده عليه السّلام أنّه لا بدّ من ملاحظة أنّ أىّ شىء من أجزاء

اراكى، محمد على، كتاب الصلاة (للأراكى)، ۲ جلد، ه ق

كتاب الصلاة (للأراكى)؛ ج ۱، ص: ۳۳۵

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۳۵

الوضوء و قيوده نشأ من قبله الحرج فلا بدّ من نفيه و إبقاء الباقى، و هو فى موضع السؤال قيد المباشرة، فهو المرفوع دون أصل المسح، فكذلك نقول فى المقام: إنّه عند تعذّر طهارة المسجد فالصلاة الجامعة للأجزاء و الشرائط غير مقدورة، و لكنّ العجز عنها ليس مسبّبا إلّا عن العجز عن قيد طهارة المسجد، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا القيد فقط، مع إبقاء أصل السجود بحاله.

و بالجملة، فالاستشهاد على فرض السلامة عن الخدشة الآتية لا إشكال فيه.

و لكنّ العمدة هو الخدشة فى التمسّك بالقاعدة لأمثال هذه المقامات، إذ من المحتمل كون المراد بها عدم سقوط ما ثبت استقلالا، لا ثبوتا مقدّميا، و هو إنّما ينفع فى المطلوبات المستقلّة، بمعنى أنّه إذا فرض العجز عن واحد منها فلا يوجب سقوط الباقى، فيكون إرشادا إلى ما يحكم به العقل، لا حكما شرعيّا، و لم يعلم فى الفقه موضع كان مستند فتوى الفقهاء رضوان اللّه عليهم منحصرا فى هذه القاعدة دون غيرها حتّى يستكشف عن ثبوت قرينة دالّة على إرادة المطلوبات المقدّمية و الحكم التعبّدى الشرعى من الكلام المزبور و خفيت علينا.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۳۶

المقام الثانى لا يجوز السجود على غير الأرض و نباتها و القرطاس

اشارة

كالجلود و الصوف و الشعر و الوبر و الريش و نحوها، و يستثنى من جواز السجود على النبات ما أكل أو لبس، فهنا أربع دعويات:

الاولى: جواز السجود على الأرض.

و الثانية: جوازه على نباتها، إلّا المأكول و الملبوس.

و الثالثة: جوازه على الكاغذ.

و الرابعة: عدم جوازه على غير هذه.

أمّا الدليل على الأوليين فصحيحة هشام بن الحكم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «قال له: أخبرنى عمّا يجوز السجود عليه و عمّا لا يجوز، قال عليه السّلام: السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس» «۱».

و عن الصدوق فى العلل نحوه، و زاد عليه: «فقلت له: جعلت فداك ما العلّة فى ذلك؟ قال عليه السّلام: لأنّ السجود خضوع للّه عزّ و جلّ، فلا ينبغى أن يكون على

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۳۷

ما يؤكل و يلبس، لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون، و الساجد فى سجوده فى عبادة اللّه عزّ و جلّ، فلا ينبغى أن يضع جبهته فى سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغترّوا بغرورها، و السجود على الأرض أفضل، لأنّه أبلغ من التواضع و الخضوع للّه عزّ و جلّ» «۱».

و خبر الأعمش المروىّ عن الخصال عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث شرائع الدين «قال: لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأكول و القطن و الكتّان» «۲». إلى غير ذلك، فلا إشكال فى جواز السجود على الأرض و نباتها.

فى تعيين ما يراد بالأرض

إنّما الكلام فى تعيين ما يراد بالأرض، فإنّ لهذا اللفظ إطلاقات عند العرف، فتارة يطلق و يراد به ما يقابل السماء و جهة العلوّ، كما يقال: سقط على الأرض، أو ضربه على الأرض، و لا يفرق فى هذا الإطلاق بين المفروش بالفرش و نحوه و غير المفروش و المخلوط بالأجزاء الغير الأرضيّة مثل الصوف و الشعر و نحوها، و غير المخلوط، ففى جميع هذه الأفراد يصدق بهذا الإطلاق.

و اخرى يطلق و يراد به ما يتعارف فى مقام المشى عليه، فإنّه يكون غير

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۱، و ۱ من الباب ۱۷ من هذه الأبواب.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۳۸

مفروش بالفرش و نحوه، و لكن مخلوط بالتبن و الحبوبات و الشعر و الخرق و الريش و نحوها، فإذا قيل: الأرض يطهّر بعضه بعضا، بمعنى أنّ النعل و القدم النجسين يطهران بالمشى على الأرض.

و ثالثة يطلق و يراد به نفس الأرض الخالصة عن كلّ ما سواه، و هو المراد فى باب التيمّم و فى هذا الباب، و المعيّن من هذه الوجوه هو القرينة الخارجيّة، و هى فى المقام المنع عن السجود على الريش و الشعر و الوبر و غير ذلك، أو يقال: إنّ الأرض حقيقة فى الخالصة، و إنّما يراد به أحد الأوّلين بالقرينة، فلا يحتاج إرادة الثالث فى المقام إلى إقامة القرينة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المرجع فى تشخيص أنّ أىّ شىء أرض و أىّ شىء ليس بها هو العرف، كما هو الحال فى تشخيص النبات أيضا، و لا إشكال مع الجزم بأحد الطرفين و لو فرض صدق عنوان المعدن أيضا، فإنّ المعدن فى هذا الباب ليس له عنوان كما فى باب الخمس، فلا مهمّ لنا فى تشخيص أنّه فى أىّ مقام يصدق هذا العنوان و فى أىّ مورد لا يصدق، بل ندور مدار صدق اسم الأرض، فمعه لا نبالى بصدق المعدن كما فى طين الأرمنى و ما يسمّى بالفارسيّة «گل سر شور» و مع عدم صدق الاسم لا يجوز السجود كما فى الذهب و الفضّة و نحوهما و لو فرض عدم صدق المعدنيّة.

أمّا لو شككنا فى الصدق العرفى من جهة الشكّ فى سعة دائرة المفهوم و ضيقها، لا من جهة الأمور الخارجيّة، كما إذا شككنا فى الآجر و الخزف و نحوهما أنّهما هل خرجا بواسطة طروّ الحالة الثانويّة العارضة عليهما بواسطة الطبخ عن الحقيقة الأوّلية و صارا شيئا آخر و موضوعا مغايرا كمغايرة الحيوان مع النطفة، و الحاصل أنّه هل تحقّق فيهما الاستحالة و تبدّل الحقيقة، أو أنّهما باقيان على حقيقتهما الأوّلية

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۳۹

و إنّما الحادث تغيير بعض أوصافهما، فهل الأصل يقتضى جواز السجود أو عدمه، و كذلك لو حصل هذا الشكّ بالنسبة إلى النبات.

قد يقال بالجواز تارة بواسطة استصحاب بقاء الحقيقة الأوّلية الأرضيّة أو النباتيّة و عدم تحقّق الاستحالة، و اخرى بواسطة أصالة البراءة بعد تسليم عدم جريان الاستصحاب، فإنّ المقام من موارد الشكّ فى القيد الزائد، فإنّ المتيقّن الأخذ فى المكلّف به هو الأعمّ ممّا يشمل الخزف و الآجر مثلا و أمّا خصوص ما لا يشملهما فالتقييد به مشكوك، فمنفى بالأصل على ما هو الحقّ فى الدوران بين المطلق و المقيّد.

و قد يدفع الأوّل بأنّ المفروض هو الشكّ فى بقاء الهذيّة المحفوظة فى الحالتين، و إلّا فلو فرض القطع ببقائها لما احتجنا إلى الاستصحاب، بل نحكم بمقتضى إطلاق الدليل الدالّ على السجود على الأرض، فإنّ المفروض احتمال حصول الاستحالة على نحو استحالة النطفة حيوانا، فلو كان هكذا فالمتحقّق عند العرف وجود حدث بعد أن انعدم وجود آخر، و لا يقولون: هذا كان نطفة فى قطعة من الزمان فصار حيوانا، فلا يرون مشارا إليه محفوظا بين الحالتين، و إذا شكّ فى هذا فقد شكّ فى الموضوع، فلا مجرى للاستصحاب، و الحاصل أنّ الهيولى الذى يراه العقل لا يراه العرف.

و يدفع الثانى بأنّ المورد الذى يقول فيه القائل بالبراءة فى المسألة المذكورة إنّما هو خصوص ما إذا كان الجامع واقعا تحت الخطاب و شكّ فى أنّه هل وقع الخصوصيّة تحته أيضا أو لا، فمقتضى الأصل عدم لزوم الخصوصيّة.

و أمّا إذا شكّ فى أنّ العنوان الذى وقع تحت الخطاب هل هو عبارة عن واجد الخصوصيّة أو أعمّ منه و من فاقدها، كما لو علمنا بأنّ الخطاب تعلّق بمفهوم الحيوان،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۴۰

و لكن شككنا فى أنّه بحسب مفهومه هل أخذ فيه خصوصيّة الناطقيّة أو لا؟ فليس لنا أن نقول: إنّ القدر المتيقّن من هذا الخطاب هو الجامع، و الخصوصيّة مشكوكة، فينفى بالأصل، بل الشكّ ممحّض حينئذ فى مقام الامتثال، فإنّ الجامع نقطع بأنّه لم يتعلّق به خطاب

أصلا على تقدير كون المفهوم مأخوذا فيه الخصوصيّة إلّا بنحو الاندماج و الاندكاك، كاندماج الحيوان فى مفهوم الإنسان.

فإن قلت: ما الفرق بينه و بين مفهوم الصلاة إذا تردّد بين المركّب من العشرة أو التسعة؟

قلت: إن كان مفهومها عبارة عن الأمر البسيط فهو أيضا مثل ما نحن فيه، و أمّا إذا كان عبارة عن نفس المركّب من الأجزاء فليس ما يشار إليه و يقال: إنّه مقطوع و مردّد بين العشرة و التسعة إلّا لفظ الصلاة، و أمّا المعنى فليس إلّا التسعة المقطوعة و الزائد المشكوك.

و الحاصل: إنّه فرق بين وقوع الخطاب أوّلا على المركّب أو المقيّد فشكّ فى جزء أو قيد، فالانحلال فى متعلّق الخطاب إلى المقطوع و المشكوك حاصل، و يكون مجرى للبراءة، و بين توجّهه إلى العنوان البسيط المنتزع من المركّب أو المقيّد، فإنّ الانحلال فى متعلّق التكليف حينئذ غير ثابت، فلا يمكن أن يقال: هذا المقدار متيقّن و الزائد مشكوك.

نعم الانحلال فى مقام تطبيق ذلك العنوان البسيط، فلا يعلم أنّه منطبق على المقيّد أو على الأعمّ منه و من الفاقد، أو على المركّب التامّ، أو الأعمّ منه و من الناقص، و لا شكّ أنّ الجارى حينئذ هو الاشتغال.

نعم، لو فرض كون التكليف متعلّقا بالطبيعة بنحو الاستغراق كما لو قال:

أكرم كلّ فاسق فتردّد الأمر بين أنّه خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه و من

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۴۱

مرتكب الصغيرة فالأفراد المرتكبة للكبيرة مقطوعة، و الأفراد المرتكبة للصغيرة فقط مشكوكة فيرجع إلى البراءة.

و أمّا إذا كان متعلّقا بنحو صرف الوجود كما إذا تعلّق إرادته بإكرام الفاسق بهذا النحو فلا يجوز الاكتفاء فى مقام الامتثال بإكرام مرتكب الصغيرة فقط، بل لا بدّ من الاحتياط بإكرام مرتكب الكبيرة الذى هو المقطوع المصداقيّة.

و سرّ ذلك ما ذكرنا من الفرق بين ما إذا كان الجامع بنحو الاندماج فى العنوان البسيط متعلّقا للخطاب، و بين وقوعه مستقلا متعلّقا له، غاية الأمر نشكّ فى انضمام ضميمة إليه أيضا أو لا، فالذى يحكم بالبراءة فيه فى المسألة المذكورة هو الثانى، و أمّا الأوّل فلا محيص فيه عن الاشتغال.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الأرض عنوان بسيط نشكّ فى أنّ قيد عدم الطبخ بحدّ الخزفيّة أو الآجريّة مأخوذ فيه أو لا، و التكليف متعلّق بالسجود عليه بنحو صرف الوجود، فلا بدّ فى مقام الخروج عن عهدته [من] الاقتصار على ما هو المصداق له قطعا، هذا كلّه حكم الشكّ.

و أمّا الكلام فى الخزف و الآجر فالظاهر عدم الشكّ فيهما، لعدم خروجهما عن صدق اسم الأرض، فإنّهما تراب طبخ، و كما أنّ اللحم المطبوخ لا يخرج بالطبخ عن اسم اللحم فكذا هذان، و من المعلوم أنّ المراد بالأرض أعمّ من القطعة المنفصلة منها، و لا يختصّ بأجزائها حال الاتّصال بها.

و لهذا كان مولانا الصادق صلوات اللّه عليه لا يسجد إلّا على تربة الحسين عليه السّلام على ما فى الوسائل عن إرشاد الديلمى، و ورد الأخبار بجواز السجدة على الخمرة المعمولة من سعف النخل.

و الحاصل: إنّ الأرض فى هذا الباب و فى التيمّم واحد، و يراد بها فى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۴۲

الموضعين الأعمّ من الاتّصال و الانفصال، و بعد عدم إيجاب الطبخ خروج الشىء عن حقيقته فاللازم جواز التيمّم و السجود على الخزف و الآجر، و على فرض الشكّ فالاستصحاب فيهما جار بلا إشكال، لبقاء الموضوع العرفى، أعنى: استصحاب جواز السجدة قبل الطبخ.

و من هنا يظهر حال فى الجصّ و النورة «۱»، سواء فى الجصّ قبل الطبخ أم بعده، فإنّهما أوّلا: غير مشكوك كونهما أرضا و إن صدق عليهما اسم المعدن أيضا، لأنّك عرفت أنّ المعدن فى هذا الباب و فى التيمّم لا موضوعيّة له، و إنّما نقول فى الجواهر و الملح و

الزجاج بالمنع، للخروج عن اسم الأرض، لا لكونها معدنا، و ثانيا: على فرض الشكّ نجرى الاستصحاب الحكمى.

و لا إشكال فى عدم جواز السجدة على الصاروج باعتبار اشتماله على الرماد، و هو و إن خرج عن النبات، و لكن لا يسمّى باسمه و ليس الأجزاء الأرضيّة متميّزة عن غيرها، و قد ورد المنع عن السجود عليه فى بعض الروايات أيضا.

و كذا الحال فى الزجاجة، فإنّها و إن خرجت عن الأرض، و لكنّها استحالت إلى حقيقة أخرى كالذهب و الفضّة و أمثالهما.

و لكن الإشكال فى معنى رواية وردت فيها، و هى ما رواه الكلينى و الشيخ رحمهما اللّه عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين أنّ «بعض أصحابنا كتب إلى أبى الحسن الماضى صلوات اللّه عليه يسأله عن الصلاة على الزجاج، قال: فلمّا نفذ كتابى إليه تفكّرت و قلت: هو ممّا أنبتت الأرض و ما كان لى أن أسأل عنه، قال: فكتب عليه السّلام إلىّ: لا تصلّ على الزجاج، و إن حدّثتك نفسك أنّه ممّا أنبتت

---

(۱) آهك.

الأرض، و لكنّه من الملح و الرمل و هما ممسوخان» «۱». و فى رواية كشف الغمّة:

قال: فإنّه من الرمل و الملح مسخ.

و الإشكال بناء على الرواية الاولى من جهات:

الاولى: تقريره عليه السّلام السائل فى زعم أنّ الزجاج من قسم النبات، و الثانية:

أنّ المستفاد منها عدم جواز السجود على الرمل، و الثالثة: كونهما ممسوخين، فإن كان المراد من المسخ خروجهما عن الصورة الأرضيّة فهو فى الملح واضح و لا يصحّ فى الرمل.

و يمكن أن يكون المراد من قوله عليه السّلام: و لكنّه إلخ نفى توهّم النباتيّة، فالمعنى أنّه ليس الأمر كذلك، لأنّه من الملح و الرمل، فيتوجّه الإشكال بأنّه و إن كان ليس نباتا، و لكنّه من الأجزاء الأرضيّة، فأجاب بقوله عليه السّلام: و هما ممسوخان، يعنى أنّه مع ذلك لا يجوز السجود عليه، لأنّهما ليسا باقيين على الصورة الأرضيّة، أمّا الملح فواضح، و أمّا الرمل فلصيرورته زجاجا، فالمراد من مسخ الرمل إنّما هو بالنسبة إلى الحالة الفعليّة، و اللّه تعالى هو العالم.

و كيف كان فالرواية الأخرى خالية عن الإشكال رأسا.

و أمّا القير فلا إشكال فى خروجه عن اسم الأرض و صيرورته حقيقة أخرى، و لكن اختلفت الأخبار فى جواز السجود عليه و عدمه.

فمن المجوّزة: خبر عمرو بن سعيد عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام «قال:

لا تسجد على القير و لا على القفر و لا على الساروج» «۲».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۲ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۱.

و صحيح زرارة «قلت لأبى جعفر عليهما السّلام: أسجد على الزفت يعنى القير؟

فقال عليه السّلام: لا- و لا على الثوب الكرسف، و لا على الصوف، و لا على الشىء من الحيوان، و لا على طعام، و لا على شىء من ثمار الأرض، و لا على شىء من الرياش» «۱».

و من المانعة: خبر معاوية عمّار «قال: سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد اللّه عليه السّلام و أنا عنده عن السجود على القفر و على القير،

فقال عليه السّلام: لا بأس به» «۲».

و مثله خبره الآخر «۳»، و خبره الثالث «۴»، و خبر إبراهيم بن ميمون «۵»، و فى خبر منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «قال: القير من نبات الأرض» «۶».

و لو لا مخافة الإجماع المنقول و الشهرة المحقّقة على خلاف الأخبار المجوّزة لكان مقتضى الجمع العرفى هو الحمل على الكراهة، و هو أولى من حمل أخبار الجواز على تقيّة السائل و ضرورته، فإنّ ذلك مضافا إلى عدم الشاهد ينافيه ما فى الخبر الأخير من التعليل بأنّه من نبات الأرض الذى يراد به إمّا الحقيقة، فيكون شارحا للمراد من النبات فى الأخبار الأخر و أنّه كلّ ما يخرج من الأرض كخروج النبات، و لازمة جواز السجدة على الماء المنجمد، فإنّه أيضا يخرج من الأرض مع استقرار

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۴.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۵.

(۴) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۶.

(۵) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۷.

(۶) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۸.

الجبهة عليه، و إمّا التعبّد و الإلحاق الحكمى.

و الحاصل أنّ العمدة مخالفة أخبار الجواز للمشهور، و بذلك يسقط عن درجة الاعتبار و الحجّية.

هذا كلّه هو الكلام فى الأرض.

و أمّا نباتها [الأرض]

فقد عرفت النصّ الدالّ على جواز السجود عليه مع استثناء ما أكل منه أو لبس، و لكن فى بعض الأخبار استثناء الثمرة من النبات، فيقع التعارض بين العقد الإثباتى لكلّ منهما و بين العقد السلبى فى موردى الافتراق، فإنّ مقتضى العقد الإثباتى فى الأوّل جواز السجود على غير المأكول و إن صدق عليه الثمرة، كالحنظل و نحوه، و مقتضى العقد السلبى فى الثانى عدمه. و مقتضى العقد الإثباتى فى الثانى جوازه على غير الثمرة و إن كان مأكولا كالخسّ و نحوه، و قد كان مقتضى العقد السلبى فى الأوّل عدمه، فيقع بين الطائفتين فى الحنظل و ثمر الشوك و فى الخسّ و شبهه، و حينئذ ففى مقام الجمع يحتمل وجوه:

الأوّل: تقييد كلّ من العنوانين بالآخر، فيقيّد المأكول بما إذا كان ثمرة، و الثمرة بما إذا كان مأكولا، فالذى لا يجوز السجود عليه هو ما اجتمع فيه الأمران، و ما تخلّف فيه أحدهما يجوز السجود عليه و إن تلبّس بالآخر.

الثانى: أن يجعل أحدهما أصلا و الآخر معرّفا له و من باب المثال لأجله، و هذا يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون الأصل هو المأكول، و إنّما أريد بالثمرة فى الأخبار الثانية الإشارة إليه بملاحظة انحصار أفراد المأكول من النبات بحسب الغالب فى الثمار، و أمّا الاسفناج و الخسّ و البقول فمن الأفراد النادرة، و الباذنجان و البطّيخ و الخيار و نحوها و الحبوبات كلّها داخلة فى قسم الثمار.

و الثانی: أن یکون الأصل فی المنع هو الثمرة، و إنّما عبّر فی الأخبار الأول بالمأکول بملاحظة انحصار أفراد الثمار غالبا فی المأکول، و ندرة ما کان منها غیر مأکول.

و یمکن أن یمنع شمول کلمة الثمرة فی لغة العرب لمطلق ما تحمله الشجرة و لو کان ممّا لا ینتفع به، بل خاصّة بما کان ممّا ینتفع به فائدة معتدّا بها، فلیس الشوک و الحنظل من أفراد هذا المفهوم.

و یؤیّد ذلک استعمالاته المجازیّة کما یقال: فلان ثمرة فؤادی، أو أنّ الأمر الفلانی مثمر لکذا، و کلّ ذلک یستعمل فی مقام الاستفادة و الاستنفاع بالشخص أو بالشیء.

و علی هذا فلفظة «الثمرة» أخصّ مطلقا من المأکول، فإنّ مفاد أحد الخبرین أنّ ما لا یجوز السجود علیه من النبات منحصر فی المأکول، و مفاد الآخر أنّه منحصر فی الثمر، و الثانی أخصّ مطلق من الأوّل، فمقتضی القاعدة تخصیص الأوّل بالثانی.

اللّهمّ إلّا أن یتشبّث بذیل التعلیل المتقدّم عن العلل لعدم جواز السجدة علی المأکول و الملبوس بأنّ «أبناء الدنیا عبید ما یأکلون و یلبسون، و الساجد فی سجوده فی عبادة اللّه عزّ و جلّ، فلا ینبغی أن یضع جبهته فی سجوده علی معبود أبناء الدنیا الذین اغترّوا بغرورها» «۱».

فإنّ مفاد هذه العلّة أنّ کلّ ما کان مأکولا لا یجوز السجود علیه و إن لم یکن

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب ما یسجد علیه، الحدیث ۱، و الباب ۱۷ من هذه الأبواب، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۴۷

ثمرة کالخسّ و الاسفناج و البقولات، فهذا یوجب أن یکون المقصود من ذکر الثمرة التمثیل للمأکول بواسطة الغلبة، کما مرّ فی الوجه الثانی.

الفرق فی الحکمة فی جانب الوجود و العدم

لا یقال: لیست هذه بأزید من حکمة، و هی لیست بمطّردة، فلا یمکن جعلها شاهدة.

لأنّا نقول: شأن الحکمة و إن کان عدم الاطّراد، لکن فی خصوص جانب العدم، أعنی: لا یدور عدم الحکم مدار عدمها، و أمّا فی جانب الوجود فلا یمکن أن لا یدور مدارها بأن لا یوجد الحکم مع وجودها، فیمکن أن یوجد الحکم فی الأعمّ بالملاک الأخصّ، و أمّا وجوده فی الأخصّ بالملاک الأعمّ فغیر جائز، فإذا کان الملاک فی هذا الباب للمنع هو المعبودیّة لأهل الدنیا و هو موجود فی جمیع المأکولات حتّی فی مثل الخسّ، فلا یجوز تخصیص حکم المنع بما عدا الخسّ.

و بالجملة فجعل هذه الحکمة شاهدة لترجیح أخبار استثناء المأکول من النبات خال عن الإشکال.

ثمّ إنّ المراد بالمأکول ما کان مأکولا للنوع و لو لم یکن للشخص، و أمّا إذا کان مأکولا عادیا للشخص دون النوع فلا یضرّ حتّی بالنسبة إلی الشخص المعتاد به، و ذلک لانصراف المأکول إلی ما کان مضافا إلی نوع الناس، نعم یکفی کونه مأکولا لأهل صقع فی ممنوعیّته حتّی بالنسبة إلی سائر الأصقاع، فإنّه یصدق علیه أنّه مأکول الإنسان أو مأکول الناس، کما هو المنصرف إلیه الإطلاق، هذا.

و لا یلزم کونه مأکولا فعلیّا بلا حاجة إلی علاج من طحن و خبز و نحوهما،

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۴۸

بل یعمّ ذلک و ما یحتاج إلی العلاج، فالمراد هو المعدّ لأکل الإنسان و لو بعد العلاج، فینطبق علی الحنطة المکتسیة بالقشر الأعلی، فإنّها لیست معدّة لغیر الأکل من حوائج الإنسان. نعم الشعیر معدّ لأکل الدوابّ أیضا، أمّا لحاجة الإنسان فلا یعدّ إلّا لأکله بحیث یعدّ

غیره فی جنبه نادرا، فالمعیار هو الإعداد لأکل الإنسان، بمعنی أنّه لا ینفع الإنسان به فی غیر الأکل إلّا نادرا.

و هکذا الکلام فی جانب الملبوس الذی ورد استثنائه أیضا فی النصوص عن النبات، فالمراد به أیضا هو ما أعدّ للباس الإنسان، و لکنّ الفرق أنّه لا یصدق علی القطن و الکتّان قبل الغزل أنّه معدّ للّباس، بل هو ممّا أعدّ له و لغیره کالافتراش و نحوه، فالإنسان ینتفع بهما فی ما عدا اللباس أیضا بطریق الشیوع و الکثرهٔ، فلا یکون معدّا لخصوص لبس الإنسان.

و هکذا الکلام بعد الغزل، فإنّه أیضا غیر معدّ لحاجته اللبسیّهٔ خاصّهٔ، بل یشترک فیه هی و الحاجهٔ الفرشیّهٔ و غیرهما، و بعد الغزل و النسج یمکن الفرق بین أنواعه، فبعض المنسوجات لا یعدّ إلّا للفرش بحیث یکون لبسه نادرا، و بعضها بالعکس، و بعضها قد یکون لبسا و قد یکون فرشا، و لیس ممحّضا لشیء منهما.

و بالجملهٔ، فالعبرهٔ بصدق الإعداد لخصوص لبس الإنسان، و هو فی القطن و الکتّان غیر مسلّم، بل و فیهما بعد الغزل، بل و بعد بعض أقسام النسج، نعم یصدق فی بعض أنواعه، حیث إنّه معدّ لخصوص اللباس، بحیث یکون سائر الانتفاعات غیر ملحوظ فیه إلّا نادرا أو تبعا، لا فی عرض اللباس.

و من هاهنا یمکن لنا طریق جمع بین الأخبار المتعارضهٔ فی خصوص القطن و الکتّان بالمنع عن السجود علیهما و التصریح بالجواز مع عدم التقیّهٔ و الضرورهٔ، فإنّ الجمع بینهما بالکراهۀ مع تسلیم کونهما مصداقین للملبوس بعید.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۳۴۹

و الجمع بحمل المجوّزهٔ علی حال تقیّهٔ السائل ینافیه تصریح السائل بالسؤال عن حکم غیر هذه الحالهٔ، و بحملها علی تقیّهٔ الإمام علیه السّلام یبعّده أنّه فی معنی الطرح، و هو بعد عدم إمکان الجمع، و هو ممکن بمثل ما قلنا أعنی: حمل أخبار المنع علی ما أعدّ منهما للّبس، و أخبار الجواز علی غیر المعدّ، کنفس القطن و الکتّان أو المغزولین أو المنسوجین ببعض الأنواع المعدّ لغیر اللبس أو المعدّهٔ للأمرین أو الأمور بشهادهٔ ما وقع الاستثناء فیه بالملبوس من النصوص.

و یمکن أن یقال بأنّ النسبهٔ بین ما دلّ علی المنع من السجود علی الملبوس من النبات و ما دلّ علی جوازه علی القطن و الکتّان و إن کان عموما من وجه، لافتراق الأوّل فی الملبوس النباتی من غیر القطن و الکتّان و الثانی فی القطن و الکتّان الغیر المنسوجین، إلّا أنّ ظهور الأوّل فی مادّهٔ الاجتماع أعنی: منسوجهما أقوی، فإنّ إخراجه عنه یوجب تقییده بالفرد النادر، بل لعلّه کان معدوما فی زمان الصدور، و إنّما حدث فی هذه الأزمنهٔ.

و هذا بخلاف تقیید دلیل الجواز فی القطن و الکتّان بغیر الملبوس منهما، فإنّه فرد شائع، فیکون حال دلیل المنع عن الملبوس حال الخاصّ المطلق بالنسبهٔ إلی الدلیل المذکور، فیخصّص عموم الدلیل المذکور بما عدا الملبوس منهما.

و حینئذ فإن قلنا: إنّ العامّ المخصّص إنّما یعارض العامّ الآخر المنافی معه بمقدار حجّیته و هو ما بقی بعد التخصیص فالنسبهٔ بین الدلیل المذکور و ما بقبالهٔ من مطلقات المنع فی القطن و الکتّان نسبهٔ الخاصّ المطلق إلی العامّ، فیخصّص به دلیل المنع بخصوص الملبوس.

و إن قلنا: إنّ النسبهٔ لا تنقلب، بل هما یعدّان عرفا من المتباینین، غایهٔ الأمر لأحدهما مخصّص منفصل، فالمعیار فی تعیین النسبهٔ هو الحجّیهٔ الذاتیّهٔ، و هی منعقدهٔ

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۳۵۰

فی کلّ منهما بالنسبهٔ إلی العموم.

فحینئذ نقول: إنّ الخاصّ المنفصل فی المقام أعنی: الدلیل المانع عن الملبوس کما أنّه خاصّ بالنسبهٔ إلی مطلقات الجواز بالتقریب المتقدّم، کذلک له هذه النسبهٔ أعنی: الخصوص بملاحظهٔ اشتماله علی الحصر الدالّ علی جواز السجود فیما عدا الملبوس بالنسبهٔ إلی مطلقات المنع، فکما یخصّص المطلقات الأوّل بمفاد عقده السلبی، کذلک یخصّص المطلقات الثانیهٔ بمفاد عقده الإثباتی، فکأنّه قیل:

لا يجوز السجود على الملبوس من النبات، و يجوز على غير الملبوس منه، فالمفاد الأوّل مخصّص لمطلقات الجواز، و الثانى لمطلقات المنع.

إن قلت: ما ذكرت فى تقريب أظهريّة المفاد السلبى من مطلقات الجواز من لزوم التقييد بالفرد النادر لو قيّد الملبوس بما عدا القطن و الكتّان غير جار فى المفاد الإثباتى، فإنّ النسبة بينه و بين مطلقات المنع هو العموم من وجه كما مرّ، و كما يمكن تقييد المطلقات المذكورة بخصوص الملبوس من القطن و الكتّان بدون لزوم التقييد بالفرد النادر، كذلك يمكن تقييد المفاد الإثباتى المذكور أيضا بما عدا القطن و الكتّان من سائر النباتات و إخراج غير الملبوس منهما عن تحته من غير لزوم التقييد بالفرد النادر كما هو واضح، فأىّ مرجّح للأوّل على الثانى؟

قلت: لو كان المفادان منفصلين فى عبارتين كان ما ذكرته حقّا، و أمّا إذا كان المفاد الإثباتى فرعا على السلبى و حاصلا بانحلال الحصر الموجود فى السلبى فلا مجال لما ذكرت، فإنّ ظهور الحصر غير ظهور العموم، و بعبارة أخرى: ليس حال الحصر مع العموم حال العامّين بأن يكون الأمر دائرا بين أحد التخصيصين، بل يدور بين التخصّصين أو رفع اليد عن حقيقيّة الحصر و حمله على الإضافيّة، و هذا أبعد من رفع اليد عن العموم.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۵۱

و إن أبيت إلّا عن أنّه أيضا عامّ آخر فى قبال عامّ فنقول: لا أقلّ حينئذ من سقوط دليل المنع عن الحجّية بواسطة طروّ الإجمال، فإنّه لو سلّمنا عدم أظهريّة الحصر فلا أقلّ من صيرورته موجبا لسقوط دليل المنع و كونهما مجملين، كما هو الحال فى كلّ عامّين من وجه.

و حينئذ فلا مانع من الأخذ بدليل المنع فى ما أعدّ للّبس من القطن و الكتّان، فإنّ عدم جواز السجود عليه قدر متيقّن من دليل المنع و إن فرض إجماله بالنسبة إلى غير ما أعدّ، كما أنّه لا مانع من الأخذ بدليل الجواز فى ما لم يعدّ، بعد فرض تخصيصه فى ما أعدّ، فيرتفع التعارض بين دليلى المنع و الجواز، لانحصار مورد حجّية الأوّل بما أعدّ، و مورد حجّية الثانى بغيره.

و حاصل ما ذكرنا أنّه يمكن الجمع بين الأخبار الثلاثة أوّلا بحمل الأظهر على الظاهر، و النتيجة عدم الجواز على المعدّ للّبس، و الجواز على غيره من القطن و الكتّان، و ثانيا على فرض الإجمال من جهة التردّد فى أظهريّة الحصر بالنسبة إلى العموم لأوله إلى العموم أيضا بالأخذ بالقدر المتيقّن من مطلقات المنع، و ما بقى بعد التخصيص من مطلقات الجواز، و بعبارة أخرى: الأخذ بما بقيت كلتا الطائفتين فيه على الحجّية، أعنى: الحكم بعدم الجواز فى ما أعدّ الذى هو المتيقّن من أخبار المنع، و بالجواز فى غيره الذى هو الباقى بعد التخصيص تحت أدلّة الجواز.

و إن أبيت عن كلّ ذلك و قلت: بل مطلقات الجواز و مطلقات المنع من قبيل المتعارضين و لا يخرجان عن موضوع التعارض العرفى بهذه الوجوه فنقول: إنّ حكم المتعارضين إمّا التخيير و إمّا الترجيح، و نحن على كلّ تقدير يلزمنا الحكم بعدم الجواز بالنسبة إلى ما أعدّ للّبس من القطن و الكتّان، فإنّه لو تخيّرنا مطلقات الجواز أو رجّحناه فلا بدّ من تخصيصها بما دلّ على استثناء الملبوس من النبات بعد ما تقدّم

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۵۲

من تفسيره بما أعدّ للّبس و أنّه غير موجود فى القطن و الكتّان قبل النسج، بل و فى بعض أقسام النسج، فإنّ الدليل المذكور على هذا بضميمة عدم وجود المصداق الملبوس النباتى فى ذلك الزمان إلّا القطن أو الكتّان يصير كالخاصّ المطلق بالنسبة إلى طرفى التعارض، فلا يحسب فى شىء منهما، فهو سليم عن المعارض على كلّ تقدير.

نعم هذا كلّه بناء على الأساس الذى أسّسنا من تفسير الملبوس بما أعدّ للّبس و أنّ القطن و الكتّان على قسمين، قسم منهما معدّ له و قسم غير معدّ.

و أمّا بناء على القول بأنّ القطن و الكتّان من أوّل إنباتهما من الأرض يصدق عليهما عنوان الملبوس، فيكون دليل استثناء الملبوس

أيضا من أطراف التعارض، لما عرفت من كونه نصّا فى إرادة القطن و الكتّان، لمعدوميّة غيرهما فى ذلك الزمان، بحيث لو حمل على غيرهما كان لغوا بلا مورد.

و يمكن جعل هذا مؤيّدا لما أسّسنا، فإنّه بناء عليه لا يبقى هذا الاستثناء بلا مورد فى شىء من التقادير الثلاثة المتقدّمة أعنى: الجمع الدلالى أو الإجمال الدلالى أو التعارض، و أمّا على خلافه فيبقى الاستثناء المذكور بلا مورد لو أخذ بأخبار الجواز و رجّحت على مطلقات المنع.

لا يقال: هذا الاستثناء أيضا مثل مطلقات المنع، فكما طرحت هى، يطرح هذا.

لأنّا نقول: كلّا، فإنّ الاستثناء غير قابل للطرح مع فرض الأخذ بالمستثنى منه، فإنّهما خبر واحد لا- يقبلان التفكيك فى السند، و المفروض أنّ المستثنى منه أعنى: جواز السجود على الأرض و نباتها لا- معارض له، فلا- بدّ من أخذه، فكيف يطرح المستثنى مع ذلك؟

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۵۳

و من هنا نقول: لو لم يكن فى أخبار المنع غير خبر الاستثناء، بمعنى أنّه لم يكن لنا خبر دالّ بالاستقلال على منع السجود على القطن و الكتّان، بل كان منحصرا فى ما دلّ عليه بصورة الاستثناء، أو ببعض الفقرات مع دلالة سائر فقرأته على مطلب آخر فلا يمكن إدراج أخبار المسألة تحت الأخبار العلاجيّة، لأنّ مصبّها ما إذا كان الأمر دائرا بين الأخذ بهذا فى تمام المفاد، و طرح ذاك رأسا، و بين العكس، و فى ما إذا كان أحد طرفى التعارض بعض فقرأت خبر و إن كان الطرف الآخر خبرا مستقلّا لا يكون الأمر كذلك، فهو كالعامّين من وجه، حيث ليسا داخلين فى الأخبار العلاجيّة فى مادّة التعارض لأجل ما ذكر.

فالوجه الذى أفادوه لإخراج العامّين من وجه قاض بإخراج ما نحن فيه أيضا، غاية الأمر أنّه موجود هناك فى كلا الطرفين، و هاهنا فى طرف واحد، فلا بدّ من المعاملة معهما على حسب ما يقتضيه القاعدة فى كلّ تعارض بين الفردين من الأمارة و هو التساقط و الرجوع إلى الأصل، فيؤخذ حينئذ بالمستثنى منه فى أخبار المنع أعنى: جواز السجود على الأرض و نباتها، و يرجع بالنسبة إلى المستثنى و هو القطن و الكتّان بعد تساقط الدليلين إلى مقتضى الأصل العملى و هو البراءة على ما هو التحقيق فى الشكّ فى القيود، هذا.

و أمّا لو كان لنا علاوة على ما ذكر فى بعض فقرأت الخبر الواحد بصورة الاستثناء أو غيره خبر مستقلّ آخر دالّ بتمامه على المنع عن القطن و الكتّان فهل يمكن القول حينئذ بكون هذا الخبر مع الخبر المستقلّ الآخر المجوّز للسجود عليهما من موضوع الأخبار العلاجيّة أو لا؟

الذى رجّحه شيخنا الأستاذ دام ظلّه العالى هو الثانى، بملاحظة أنّ مصبّها هو الخبران اللذان كلّ واحد منهما فى حدّ ذاته لو لا المعارض كان أركان الحجيّة فيه

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۵۴

تامّة، و هاهنا ليس كذلك، إذ الأخبار المجوّزة لو فرض عدم المعارض لها لم يكن بحجّة بملاحظة الاستثناء الدالّ على المنع عن القطن و الكتّان، فهو كان معارضه موجودا أم لا غير حجّة، لطروّ الإجمال عليه من قبل هذا الاستثناء المنفصل.

و بعبارة أخرى: الخبر المشتمل على الاستثناء لا معارضة له مع أخبار المنع، لتوافقهما فى المفاد، فأخبار المنع يتمّ أركان الحجّية فيها، سواء كان معارضها هو أخبار الجواز أم لم يكن، أمّا على الثانى فواضح، و أمّا على الأوّل فلأجل أنّ ذلك المعارض معارض بالاستثناء.

فإن قلت: لم لا يكون الاستثناء أيضا مع أخبار المنع فى عرض واحد معارضين لأخبار الجواز، فإنّ المفروض هو القول بكون عنوان ما لبس متّحدا مع القطن و الكتّان، و الإغماض عن أخصّيته عنهما بالبيان المتقدّم، و من المعلوم أنّ تعدّد أفراد الخبر فى أحد طرفى التعارض و وحدته فى الآخر لا يوجب خروج المورد عن الأخبار العلاجيّة.

قلت: هذا الذی ذکرت إنّما یتمّ فی ما إذا کان الأخبار المستقلّة الدالّة علی المنع متعدّدة، و لیس هکذا محلّ الکلام، فإنّ الاستثناء جزء من الخبر المشتمل علی فقرأت، و لیس خبرا علی حدة مجزّی عن سائر الفقرات، و علی هذا فلا یمکن احتسابه مع سائر الأخبار فی عرض واحد.

هذا ما استفدته من إفادات شیخنا الأستاذ دام ظلّه، و لکن لم یتّضح لی وجه لما أفاده دام ظلّه، فإنّه إن کان وجه تعیّن الأخذ بأخبار المنع هو الأخبار العلاجیّة فقد فرضنا خروج أخبار الجواز منها، و معه کیف یتحقّق موضوعها و هو مجیء الخبرین المتعارضین، و إن کان الوجه مقتضی قاعدة باب التعارض مع قطع النظر عن الأخبار العلاجیّة، فلا شکّ أنّه لیس مقتضاها إلّا تعارض الطوائف الثلاث من

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۵۵

دون تقدّم لإحداها علی الأخری، فیطرأ الإجمال علی الجمیع، و هو دام ظلّه أعرف بما أفاد، و قد استشکل بذلک فضلاء المجلس أیضا، کثّر اللّه أمثالهم.

و یجوز السجود علی الکاغذ و ادّعی علیه الإجماع، و یدلّ علیه صحیحة علیّ بن مهزیار «قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن علیه السّلام عن القراطیس و الکواغذ المکتوبة هل یجوز السجود علیها أم لا؟ فکتب علیه السّلام: یجوز» «۱».

و صحیحة صفوان الجمّال «قال: رأیت أبا عبد اللّه علیه السّلام فی المحمل یسجد علی القرطاس» «۲».

و صحیحة جمیل بن درّاج «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه کره أن یسجد علی قرطاس علیه کتابة» «۳»، حیث یدلّ بظاهره علی عدم الکراهة مع عدم الکتابة، هذا.

و لکنّ الشأن کلّه فی إثبات أنّ الکاغذ و القرطاس مأخوذان بعنوانهما موضوعین للحکم، حتّی أنّه لا یختلف باختلاف المصادیق بحسب الأزمنة، کما هو الحال فی الخمر، حیث علمنا أنّ الحکم معلّق علی عنوانه، فلو فرض أنّ مصادیقها فی زمن الخطاب کانت متّخذة من العنب و فی ما بعده من الزمان یتّخذ من شیء آخر نقول ببقاء الحکم بواسطة بقاء العنوان و عدم تبدّله و إن تبدّلت مصادیقه، أو أنّ العنوان جعل عبرة لمصادیقه الموجودة فی زمن الخطاب، و حیث کانت المصادیق فی ذلک الزمان واجدة لخصوصیّة خاصّة و لم یکن المتعارف فی ذلک الزمان فاقدة لها، فلهذا أطلق الحکم و لم یحتج إلی التقیید، و لعلّ المصادیق فی هذا الزمان غیر واجدة

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۷ من أبواب ما یسجد علیه، الحدیث ۲.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۷ من أبواب ما یسجد علیه، الحدیث ۱.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۷ من أبواب ما یسجد علیه، الحدیث ۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۵۶

لتلک الخصوصیّات.

و مع هذا الاحتمال لا یبقی لنا مجال للتمسّک بالإطلاق، فإنّه فرع الحمل علی إرادة العنوان بما هو هو، و أمّا مع جعله عبرة و إشارة إلی الأفراد الموجودة فی زمن الخطاب فلا مجال لهذا التمسّک.

إن قلت: الظاهر من العناوین المجعولة تحت الأحکام کونها بوجه الموضوعیّة لا المعرّفیة.

قلت: لیس وجه المعرّفیة معنی مجازیّا، بل اللفظ قد استعمل معه أیضا فی معناه الحقیقی، أ لا تری أنّک لو تلفّظت بالماء و جعلته عبرة لما هو الموجود فی الخارج منه من المیاه العذبة لما استعملت اللفظ إلّا فی معناه، نعم إذا أردت الدوران مدار العنوان فلا بدّ من تقییده بالعذوبة أو عدم الملوحة.

و الحاصل: إنّا لا نسلّم أنّ اللفظ بعد كونه بكلّ من الوجهين مستعملا فى معناه الحقيقى و غير خارج عنه يكون ظاهرا فى وجه الموضوعيّة، بحيث يحتاج الخروج عنه إلى التماس الدليل و نصب القرينة، بل لا بدّ فى حمله على كلّ منهما من التماس القرينة الخارجيّة، فمع العدم يكون اللفظ مجملا مردّدا بينهما، و اللّه العالم.

و الحاصل أنّ التمسّك بإطلاق دليل جواز السجود على الكاغذ فرع استفادة الموضوعيّة، و أمّا إذا أنكرنا ظهوره فيها و احتملنا أنّه سيق لأجل الإشارة إلى تمام الأفراد المتعارفة فى زمن الصدور، فلا يبقى لنا إطلاق، فلعلّ تمام الأفراد فى ذلك الزمان كانت مأخوذة من النبات أو من القطن و الكتّان قبل النسج، فليس لنا التعدّى إلى القراطيس المعمولة من الصوف و الإبريسم و غير ذلك ممّا لا يصحّ السجود عليه، بل القدر المتيقّن هو الكاغذ الذى قطعنا بكون أصله ممّا يصحّ السجود عليه، و فى غيره ممّا نقطع بكونه من غيره أو نشكّ، فلا يجوز السجود عليه.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۵۷

المقام الثالث لو تعذّر عليه السجود على الأرض و نباتها و القرطاس

فلا إشكال فى عدم سقوط أصل السجود و عدم الانتقال إلى الإيماء، فإنّ قاعدة الميسور يقتضى وجوب الوضع بعد عدم التمكّن من خصوصيّته، و لكن ليس لشىء ممّا يوضع الجبهة عليه بعد الثلاثة المذكورة خصوصيّة مرجّحة له على ما عداه حتّى يكون هو بدلا اضطراريّا عن الثلاثة المذكورة، فيساوى ظهر كفّه و ثوبه و المعدن و أجزاء الحيوان و غير ذلك من أفراد ما لا يصحّ السجود عليه، لكن هذا لو لم يكن لنا إلّا قاعدة الميسور.

و أمّا إذا كان لنا أخبار مجوّزة لخصوص الثوب فيمكن حينئذ القول ببقاء غيره من سائر أفراد ما لا يصحّ السجود تحت إطلاق المادّة لدليل المنع، مثلا الفيروزج و الياقوت و العقيق قد ورد النهى عن السجود عليها، فإطلاق المادّة المفيد لاشتراط السجود بعدم تلك يعمّ حال الاضطرار أيضا.

نعم فى خصوص الثوب علم من النصّ تقييد مانعيّته و اشتراط عدمه بحال الاختيار دون الاضطرار، فلا يجوز لنا رفع اليد عن إطلاق المانعيّة فى غيره، هذا مع الشكّ فى كونه مرخّصا فيه من باب أحد الأفراد التى يجوز السجود عليها فى هذا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۵۸

الحال، أو أنّه لأجل خصوصيّة فيه و جعله بدلا اضطراريا، و لم يكن للدليل ظهور به فى شىء من الطرفين، كما هو الحال فى الأخبار التى ورد الجواب فيها ب «لا بأس» بعد سؤال السائل عن السجود على كمّه أو بعض ثوبه عند الاضطرار.

و فيه أنّ قاعدة الميسور قاضية بتساوى جميع الأفراد بعد فرض كونها متساوية فى صدق الميسور على كلّ واحد منها على حدّ سواء، غاية الأمر أنّ عموم القاعدة مؤيّد و معتضد فى خصوص الثوب بالخبر الخاصّ، و ذلك لا يوجب رفع اليد عن عمومها فى سائر الأفراد، هذا.

و لكن يمكن ادّعاء الظهور فى الخصوصيّة من بعض الأخبار، و هو خبر أبى بصير عن أبى جعفر عليهما السّلام «قال: قلت له: أكون فى السفر فتحضر الصلاة و أخاف الرمضاء على وجهى، كيف أصنع؟ قال عليه السّلام: تسجد على بعض ثوبك، فقلت: ليس علىّ ثوب يمكّننى أن أسجد على طرفه و لا ذيله، قال عليه السّلام: اسجد على ظهر كفّك، فإنّها إحدى المساجد» «۱».

و خبره الآخر «قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: جعلت فداك، الرجل يكون فى السفر، فيقطع عليه الطريق، فيبقى عريانا فى سراويل و لا يجد ما يسجد عليه، يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه، قال عليه السّلام: يسجد على ظهر كفّه، فإنّها إحدى المساجد» «۲».

فإنّ التعليل للأمر بالسجود على ظهر الكفّ بقوله: فإنّها إحدى المساجد، يبعد أن يراد به أنّه أحد أفراد ما أمر بالسجود عليه فى هذا

الحال، فإنّه كالتعليل

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۵.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۶.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۵۹

لحرمة الخمر بقولك: لأنّها إحدى المحرّمات و يكون شبه المصادرة، فالظاهر أنّ الضمير راجع إلى الكفّ، و المراد أن الكفّ لمّا يكون أحد المساجد السبعة، فاللازم عند الاضطرار هو السجود عليه، فهذا يناسب التعليل التعبّدى للحكم، و لو كان مورد التكليف حينئذ أحد الأفراد من غير فرق بينها أصلا لما كان لهذا التعليل مجال، فهو نصّ فى الخصوصيّة، و كذا فى خصوصيّة الثوب الذى رخّص فيه فى المرتبة المتقدّمة.

بقى الكلام فى أنّ المعتبر فى الثوب الذى يجوز السجود عليه اضطرارا كونه من القطن و الكتّان، أو يكفى و لو كان صوفا و نحوه؟ مقتضى إطلاق الأخبار الواردة فى مقام البيان هو الثانى.

و مقتضى بعض الأخبار هو الأوّل و هو ما رواه منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا «قال: قلت لأبى جعفر عليهما السّلام: إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج، أ فنسجد عليه؟ قال عليه السّلام: لا، و لكن اجعل بينك و بينه شيئا قطنا أو كتّانا» «۱».

و ما رواه علىّ بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام «قال: سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض و هو فى الصلاة و لا يقدر على السجود، هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطنا أو كتّانا؟ قال عليه السّلام: إذا كان مضطرّا فليفعل» «۲».

لكنّ الرواية الثانية غير صالحة لتقييد تلك المطلقات بملاحظة عدم كون الشرطيّة فى كلام الإمام عليه السّلام، و إنّما هى فى كلام المسائل.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۷.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۹.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۶۰

و أمّا الأولى، فهى ظاهرة فى حدّ ذاتها فى التعبّد، لوقوعه فى كلام الإمام عليه السّلام، و لكن ارتباطه بما نحن فيه مبنىّ على جعل قول السائل: إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج. بيانا لحال الاضطرار، كما فى قولك: لو ابتليت بأرض الثلج فما ذا أصنع للسجود، و أمّا لو أريد به كون بلاده باردة يكثر فيها الثلج و أنّه إن أراد أن يصلّى فى الصحراء مع وجود الثلج فما ذا يصنع، فهى أجنبيّة عمّا نحن فيه، إذ هى على هذا من الأخبار الدالّة على الجواز فى القطن و الكتّان حال الاختيار، فإنّه مع تمكّن السائل من الذهاب إلى المنزل و عدم اضطراره إلى السجود على الثلج، أجابه بما ذكر، فلا ربط له بما نحن فيه، و لا يبعد دعوى ظهورها فى هذا الاحتمال، لما يستفاد من قوله: «إنّا نكون» من الدوام و الاستمرار.

و لو سلّم ظهورها فى الأوّل نقول: إنّها و إن كان ظاهرها التقييد، لكن بعد المعارضة بتلك المطلقات الواردة فى مقام البيان التى يستبعد التزام التقييد فيها مع شيوع ثياب الصوف و الشعر و الوبر و الجلد يصير الظهور المذكور موهونا.

و الحاصل أنّه يدور الأمر بين رفع اليد عن المطلقات الواردة فى مقام البيان و الالتزام بأنّ القيد قد أخّر بيانه عن وقت الحاجة، و بين رفع اليد عن ظهور القيد فى القيديّة للمطلوب الأوّلى إمّا بحمله على بيان أحد الأفراد لقوله: «شيئا» للإشارة إلى أنّ المراد ليس عمومه الشامل لغير الثوب، بل خصوص الثوب، و إنّما خصّ بهما بالذكر لندرة عدم تمكّن المصلّى منهما، و إمّا بحمله على الأفضليّة، فهو قيد فى المطلوب الثانوى، و لا يخفى أنّ الثانى أرجح من الأوّل.

و يؤيّده رواية القاسم بن الفضيل عن أحمد بن عمر «قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من أذى الحرّ و البرد أو على ردائه

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۶۱

إذا كان تحته مسح «۱» أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال عليه السّلام: لا بأس» «۲».

و هذه الرواية أظهر من سائر المطلقات فى الإطلاق، لوقوع السؤال فيها عن السجود على الرداء الذى بطانته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه، و الظاهر أنّ غرضه صورة قلب الرداء بحيث يقع السجود على باطنه، كما هو المتعارف فى بسط العباء للصلاة أو الجلوس عليه، إذ احتمال إرادة السجود على الظهارة لتوهّم إضرار البطانة بعيد غايته.

و كيف كان، فلو سلّم تقييد المطلقات فهل القاعدة يقتضى عند تعذّر المقيّد الانتقال إلى ظهر الكفّ أو إلى الثوب الآخر الذى ليس من القطن و الكتّان من أنّ المتيقّن من التقييد حال التمكّن من القيد، فيبقى المطلقات بحالها بالنسبة إلى حالة تعذّره، و من أنّ إطلاق المادّة فى المقيّد يقتضى بقاء القيديّة حال التعذّر أيضا، فيقيّد به إطلاق المطلقات.

و الأوّل أظهر، فإنّ إطلاق المقيّد بالنسبة إلى حال التعذّر يمكن منعه أو التردّد فيه و صيرورته مجملا، و ذلك لأنّ القدرة و التمكّن غالب الحصول بالنسبة إلى القيد، إذ قلّما يتّفق عدم تمكّن المصلّى و لو من قطعة صغيرة من القطن و الكتّان، و إذا كان القيد غالب الوجود فى الخارج يصير إطلاق المطلق موهونا، لعدم حصول نقض غرض لو أراده المتكلّم بالمطلق.

و إذن فيبقى إطلاقات الثوب سليمان عن المقيّد بالنسبة إلى حال تعذّر القطن و الكتّان، فيكون الثوب من غيرهما مقدّما على ظهر الكفّ، و اللّه العالم.

---

(۱) المسح- بالكسر فالسكون- يعبّر عنه بالبلاس.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۶۲

و لا يجوز السجود على الوحل الذى هو لسيلانه مانع عن استقرار الجبهة عليه، و هذا الحكم مضافا إلى ورود النصّ به مطابق للقاعدة، فإنّه لا يخلو إمّا أن يسجد على نفس الوحل و قد عرفت أنّه يفوت معه الاستقرار و إن كان الوحل من الأرض، و إمّا أن يسجد على الأرض تحته بغرق جبهته فى الوحل، و هذا أيضا غير جائز، لعدم صدق أنّه سجد على الأرض، فإنّه مثل ما إذا ألصق قطعة من التراب على جبهته ثمّ وضعها مع تلك القطعة على الأرض، فإنّه ليس وضعا للجبهة على الأرض، بل وضع للأرض على الأرض، و لا فرق بين حصول ذلك من ابتداء الهوىّ للسجود و بين حصوله فى أثنائه كما فيما نحن فيه، حيث إنّه من حين مماسّة الجبهة للوحل يلصق بجبهته أجزاء الوحل إلى أن يصل إلى الأرض، فهو قد وضع أجزاء الوحل الملصقة بجبهته على الأرض، لا أنّه وضع جبهته عليها.

و لو اضطرّ إلى السجدة على الوحل و لم يقدر على ما يستقرّ عليه الجبهة من الأرض أو النبات أو الكاغذ فمقتضى قاعدة الميسور مع قطع النظر عن الخبر الخاصّ لزوم إيصال الجبهة إلى الوحل بدون استقرار، أو غرقها حتّى تصل الأرض مع استقرار، لكن مع الحائل، لأنّه ميسور السجود مع الاستقرار بلا حائل.

و لكن دلّ الخبر الخاصّ بأنّه يومئ للسجود حينئذ و هو قائم، و هو موثّق عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى «الرجل يصيبه المطر و هو فى موضع لا يقدر أن يسجد فيه من الطين و لا يجد موضعا جافّا؟ قال عليه السّلام: يفتتح الصلاة، فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى، فإذا رفع رأسه عن الركوع فليؤم بالسجود إيماء و هو قائم يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلاة و يتشهّد و هو قائم، ثمّ يسلّم» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۵ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۴.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۶۳

و لا إشكال فى دلالته على جواز الاكتفاء بالإيماء، لكن هل يكون ذلك على وجه الرخصة أو العزيمة؟ يمكن ترجيح الأوّل، إذ الظاهر أنّ الملحوظ فى جعل الإيماء لزوم الحرج من تكليفه بالسجود بواسطة تلطّخ بدنه و ثيابه بالطين و الوحل، لا أنّ الملحوظ فوات الاستقرار المعتبر.

بل يمكن استفادة جواز الإيماء حتّى فى صورة التمكّن من السجود مع الاستقرار كما فى حال الاختيار، لكن مع التلطّخ المذكور، إذ ليس فى كلام السائل قرينة دالّة على عدم تمكّنه من السجود بالكيفيّة المعتبرة، بل الظاهر من قوله:

و لا يجد موضعا جافّا، ملاحظة الحرج عليه و لو مع تمكّنه من السجود المعتبر، و لا شبهة أنّ الحكم بالإيماء فى هذه الصورة لا يفهم منه إلّا كونه على وجه الرخصة مع كفاية السجود على حسب مفاد الأدلّة الأوّلية.

فكذلك نقول بالنسبة إلى حال عدم التمكّن من الاستقرار المعتبر فى السجود:

يجوز له السجود بمعنى إيصال الجبهة إلى الوحل بدون استقرار على حسب مفاد قاعدة الميسور، فحال القاعدة فى هذه الصورة حال الأدلّة الأوّلية فى صورة التمكّن من الاستقرار، حيث إنّ الخبر لوقوعه فى مقام الامتنان برفع الحرج ليس دالّا على أزيد من الحكم الترخيصى، لا جعل البدل التعيينى.

فمقتضى الجمع بينه و بين إطلاق الأدلّة الأوّلية فى صورة إمكان الاستقرار و إطلاق القاعدة فى صورة عدمه هو جواز الإيماء مع السجود الاختيارى فى الاولى، و مع السجود بلا استقرار على الوحل فى الثانية.

و الحاصل أنّ الأمر فى هذا المقام لا يدلّ على أزيد من الجواز، لكونه واردا فى مقام توهّم الحظر.

و حاصل المقام أنّ من المسلّم فى محلّه أنّه إذا ورد قيد منفصل و شكّ فى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۶۴

رجوعه إلى المادّة اللازم منه رجوعه إلى الهيئة أيضا، أو إلى الهيئة فقط مع بقاء إطلاق المادّة بحاله يقتصر على المتيقّن من تقييد الهيئة دون المادّة.

و على هذا الأصل المسلّم فى محلّه نقول فى المقام: لو أغمضنا عن ظهور دليل الأمر بالإيماء فى كونه للترخيص لا للتعيين فلا أقلّ من الإجمال، فأمره دائر بين أن يكون للتعيين اللازم منه تقييد إطلاق كلّ واحد من الهيئة و المادّة للدليل الأوّلى الآمر بالسجود الاختيارى، أو الثانوى الآمر بالسجدة على الوحل، و أن يكون للترخيصى حتّى يلزم التقييد فى خصوص هيئتهما مع بقاء المادّة على حالها حتّى يكون السجود الاختيارى أو على الوحل واجدين لمصلحته الذاتيّة.

فلا بدّ على حسب ذلك الأصل من الاقتصار على تقييد الهيئة و حفظ إطلاق المادّة، و مقتضاه جواز الأمرين للمصلّى فى المقامين، أعنى: ما إذا تمكّن من السجود التامّ، و ما إذا لم يتمكّن إلّا من الناقص، لكنّ الأحوط له الاقتصار على مفاد الدليل من الإيماء قائما، لأنّه بلا شبهة على كلّ حال، و اللّه العالم.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۶۵

المبحث الرابع يعتبر فى مكان المصلّى كونه قائما قارّا

على وجه لا يفوت عنه الاستقرار الواجب على المصلّى فيه، فلو صلّى اختيارا فى سفينة أو على دابّة و نحوهما بحيث لم يكن مستقرّا حين الصلاة بطلت، و يأتى ذكر أدلّة وجوب الاستقرار فى الصلاة بعد ذلك إن شاء اللّه تعالى.

و اعلم أنّ مجرّد كون السفينة سارية جارية لا يضرّ بصدق الاستقرار المعتبر فى بدن المصلّى، نعم لو كانت بواسطة موج الماء مضطربة بحيث يوجب حركة بدن المصلّى كان منافيا معه، و أمّا مجرّد حركته بتبع حركتها خالية عن التلاطم و الاضطراب فلا يضرّ، و لا نحتاج

فی جوازه اختیارا إلی التماس دلیل، بل الصحّة مطابقة للقاعدة.

و کذا لا کلام فی الصحّة فی السفینة المتلاطمة المضطربة مع الاضطرار و عدم القدرة علی الخروج أو الصلاة فیها مطمئنّا، فإنّ الصلاة فلا تترک بحال.

إنّما الکلام فی الصلاة فیها مع اضطرابها المنافی مع الاستقرار فی حال الاختیار و التمکّن من الخروج إلی الساحل، فقد اختلفت الأخبار.

ففی بعضها التصریح بصحّة الصلاة مع القدرة علی الخروج، مثل ما رواه

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۶۶

الصدوق قدّس سرّه بإسناده عن جمیل بن درّاج أنّه «قال لأبی عبد اللّه علیه السّلام: تکون السفینة قریبة من الجدّ «۱» فأخرج و أصلّی؟ قال علیه السّلام: صلّ فیها، أما ترضی بصلاة نوح» «۲».

و ما رواه الشیخ بإسناده عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن علیّ بن فضّال عن المفضّل بن صالح «قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الصلاة فی الفرات و ما هو أضعف منه من الأنهار فی السفینة؟ قال علیه السّلام: إن صلّیت فحسن و إن خرجت فحسن» «۳».

و ما رواه الحمیری فی قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام «قال: سألته عن الرجل هل یصلح له أن یصلّی فی السفینة الفریضة و هو یقدر علی الجدد؟ «۴» قال علیه السّلام: نعم لا بأس» «۵».

و فی آخر التصریح بأنّه مع القدرة علی الخروج یصلّی خارجها و لا یصلّی فیها، مثل ما رواه الکلینی قدّس سرّه عن علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن حمّاد بن عیسی «قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یسأل عن الصلاة فی السفینة فیقول: إن استطعتم أن تخرجوا إلی الجدد فاخرجوا، فإن لم تقدروا فصلّوا قیاما، فإن لم تستطیعوا فصلّوا

---

(۱) الجدّ- بضمّ الأوّل-: الساحل.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب القیام، الحدیث ۱۱، مع اختلاف فی العبارة.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب القیام، الحدیث ۷.

(۴) الجدد- بالفتحتین-: الأرض المستویة.

(۵) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب القیام، الحدیث ۱۳.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۶۷

قعودا و تحرّوا القبلة» «۱».

و مضمرة علیّ بن إبراهیم «قال: سألته عن الصلاة فی السفینة؟ قال: یصلّی و هو جالس إذا لم یمکنه القیام فی السفینة، و لا یصلّی فی السفینة و هو یقدر علی الشطّ» «۲»، الحدیث.

و حینئذ فهل یعامل مع هاتین الطائفتین معاملة المتعارضین، أو یحمل الاولی علی الصحّة فی السفینة، و الثانیة علی أفضلیّة الخروج، أو یحمل الاولی علی صورة إمکان استیفاء الأفعال و الشروط، أعنی: الرکوع و السجود و القیام و الاستقرار، و الثانیة علی صورة عدم التمکّن من ذلک.

تقریب ذلک أنّ السائل فی الأولی فرض القرب من الجدّ أو الجدد، أو کون السفینة فی نهر کالفرات و ما هو أصغر منه و أضعف، و هذا یحتمل وجهین:

الأوّل: إنّه توطئة لبیان التمکّن من الخروج و عدم الاضطرار إلی الصلاة فی السفینة، و الجواب حینئذ عامّ لجمیع موارد التمکّن و لو فی غیر ما فرضه السائل.

و الثانی: إنّه أراد بذلک بیان قلّة الماء و أنّ السفینة بواسطة ذلک ساکنة غیر مضطربة فی حال سیرها، حیث إنّ القریب من الشطّ یقلّ فیه الماء، و کذا نهر الفرات لیس بمثابة یوجب الاضطراب فی السفینة، و الجواب علی هذا لیس عامّا لجمیع موارد التمکّن من الخروج، بل یختصّ بمواضع سکون السفینة و مأمونیّتها عن

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب القبلة، الحدیث ۱۴.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب القبلة، الحدیث ۸.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۶۸

الاضطراب، و قد عرفت أنّ الصحّة فی هذه الصورة مطابقة للقاعدة، و إذا جاء الاحتمالان کان القدر المتیقّن هو صورة الأمن من الاضطراب و یبقی غیرها بلا دلیل.

و أمّا الطائفة الثانیة فالأمر فیها بالعکس، بمعنی أنّ المتیقّن منها صورة معرضیّة السفینة للحرکات العنیفة و الاضطرابات الشدیدة بقرینة ما ذکر فیها من التفصیل بین القیام عند إمکانه و القعود مع عدمه، فإنّ عدم إمکان القیام إنّما یکون لأجل اضطراب السفینة شدیدا، فالمتیقّن من مورد الکلام هو السفینة المضطربة، ففیها حکمت بأنّه مع القدرة علی الخروج بتوسّط آلة کالبلم یجب علیه الخروج و الصلاة فی الشطّ، و إلّا فیصلّی فیها إمّا قائما و إمّا قاعدا.

و لعلّ عدم ذکر القیام مع الاستقرار من المراتب و الاقتصار علی القیام و القعود أیضا شاهد علی إرادة الاضطراب، فإنّه لا ثالث لهذین علی هذا الفرض، و إلّا فکان اللازم أن یقول: یصلّی قائما مطمئنّا، و إن لم یمکن فمتزلزلا، و إن لم یمکن فجالسا، فإسقاط الأوّل لیس إلّا لأجل أنّ مفروض الکلام صورة التزلزل و الاضطراب، و لا أقلّ من أنّه القدر المتیقّن من هذه الطائفة، فیبقی صورة الطمأنینة و الاستقرار خالیا عن الدلیل علی المنع.

لا یقال: إنّ ما ذکرت من القدر المتیقّن فی الطائفتین لا یضرّ بالأخذ بإطلاقهما علی ما قرّرت فی الأصول من عدم إضرار ذلک بمقدّمات الأخذ بالإطلاق.

لأنّا نقول: إنّما لا یضرّ إذا کان فی البین إطلاق، و أمّا إذا لم یکن إلّا کلام واحد ذو وجهین، فلیس لنا إطلاق حتّی یؤخذ به، و الحاصل أنّ ما نحن فیه من باب إجمال الدلالة، لا من باب وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۶۹

الغیر المضرّ بالإطلاق.

لا یقال: ینافی ما ذکرت من کون القدر المتیقّن فی أخبار الجواز صورة الطمأنینة و الاستقرار مرسلة الصدوق فی الهدایة «قال: سئل الصادق علیه السّلام عن الرجل یکون فی السفینة و تحضر الصلاة أ یخرج إلی الشطّ؟ فقال علیه السّلام: لا، أ یرغب عن صلاة نوح، فقال: صلّ فی السفینة قائما، فإن لم تهیّأ لک من قیام فصلّها قاعدا، فإن دارت السفینة فدر معها و تحرّ القبلة جهدک، فإن عصفت الریح و لم تهیّأ لک أن تدور إلی القبلة فصلّ إلی صدر السفینة» «۱»، الخبر، فإنّه من أخبار الجواز مع فرض السائل القدرة علی الخروج، و مع ذلک یکون المتیقّن منه صورة عدم التمکّن من الاستقرار بنحو ما مرّ فی أخبار المنع.

لأنّا نقول: نعم الأمر کما ذکرت، و لکنّ الخبر غیر صالح للاستناد بواسطة الإرسال، فلا ینافی مع ما ذکرنا فی وجه التوفیق بین الطائفتین، و اللّه العالم بحقائق الأحکام.

---

(۱) الهدایة: ۱۴۸، باب صلاة السفینة.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۷۰

المبحث الخامس هل يعتبر فى الصلاة أن لا تكون واقعة أمام قبر الإمام عليه السّلام أو لا يعتبر؟

اشارة

نسب إلى المشهور الثانى مع الكراهة، بل حكى عن الحدائق أنّه لم يقف على من قال بالتحريم سوى شيخنا البهائى طاب ثراه، ثمّ اقتفاه جمع ممّن تأخّر عنه منهم شيخنا المجلسى و هو الأقرب عندى، انتهى.

و مستند المنع ما رواه الشيخ قدّس سرّه بإسناده عن محمّد بن أحمد بن داود عن أبيه عن محمّد بن عبد اللّه الحميرى «قال: كتبت إلى الفقيه عليه السّلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة عليهم السّلام: هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا، و هل يجوز لمن صلّى عند قبورهم عليهم السّلام أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة و يقوم عند رأسه و رجليه، و هل يجوز أن يتقدّم القبر و يصلّى و يجعله خلفه أم لا؟ فأجاب عليه السّلام و قرأت التوقيع، و منه نسخت: و أمّا السجود على القبر فلا يجوز فى نافلة و لا فريضة و لا زيادة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر، و أمّا الصلاة فإنّها خلفه و يجعله الأمام، و لا يجوز أن يصلّى بين يديه، لأنّ الإمام عليه السّلام لا يتقدّم و يصلّى عن يمينه و شماله» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۶ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۱.

و رواه الطبرسى فى الاحتجاج عن محمّد بن عبد اللّه الحميرى عن صاحب الزمان عليه السّلام مثله، إلّا أنّه قال عليه السّلام: «و لا يجوز أن يصلّى بين يديه و لا عن يمينه و لا عن شماله، لأنّ الإمام عليه السّلام لا يتقدّم و لا يساوى» «۱».

و ما رواه ابن قولويه قدّس سرّه فى المزار على ما فى الوسائل بإسناده عن عبد اللّه الأصمّ عن الهشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث طويل قال: «أتاه رجل فقال له: يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله هل يزار والدك؟ قال عليه السّلام: نعم و يصلّى عنده، و قال عليه السّلام: يصلّى خلفه و لا يتقدّم عليه» «۲».

و الإشكال فى سند الأولى تارة من حيث عدم ذكر الشيخ قدّس سرّه طريقه إلى محمّد بن أحمد بن داود، و اخرى من حيث إنّ الفقيه فى عرف الرواة يراد به أبو الحسن الماضى عليه السّلام، و الحميرى غير معاصر له عليه السّلام، فإمّا أنّ الواسطة كانت فى البين و حذفت، و قوله: كتبت مقول قول الواسطة، و إمّا أنّه جرى فى هذه الكلمة على خلاف الاصطلاح، و حينئذ إرادة المعصوم عليه السّلام منه غير معلوم، فلعلّه أراد به واحدا من فقهاء الإماميّة رضوان اللّه عليهم.

مدفوع أمّا الأوّل فبأنّ الشيخ قد عيّن طريقه إلى الراوى فى فهرسته على المحكىّ فى جماعة ثقات، و أمّا الثانى فبأنّ حذف الواسطة خلاف الظاهر، كما أنّ إرادة غير المعصوم من لفظ الفقيه يأبى عنه جلالة الحميرى، حيث لا يسأل عن غير المعصوم و لا سيّما مع تسمية كتابه توقيعا، فالظاهر أنّ الرواية من قسم الصحاح.

نعم، الإشكال فى الدلالة متّجه، حيث إنّ «لا يجوز» و إن كان ظاهرا فى

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۶ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۲.

(۲) المصدر: الحديث ۷.

التحريم، إلّا أنّ التعليل يوهنه، و ذلك لأنّه إن قرئ قوله عليه السّلام: و يجعله الأمام (بفتح الهمزة) مرادا به ما هو إحدى الجهات فلا بدّ أن يراد من الإمام فى قوله عليه السّلام: لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه، هو أحد المعصومين عليهم السّلام.

و حینئذ لا یصلح التعلیل للوجوب، لأنّ عدم التقدّم علی الإمام لو کان واجبا لوجب فی غیر حال الصلاة، و هو مقطوع العدم، فلا بدّ أن یراد به الأدب الغیر الواجب، فیکون المعلّل أیضا حکما غیر إلزامی.

نعم إن قرأنا «الإمام» فی قوله: و یجعله الإمام- بکسر الهمزة- مرادا به إمام الجماعة، بمعنی أنّ القبر ینزّل منزلة إمام الجماعة، لا فی جمیع الخصوصیّات، بل فی خصوص عدم التقدّم، فیراد من الإمام فی قوله: لأنّ الإمام إلخ أیضا إمام الجماعة، و حینئذ یصلح التعلیل للحکم الإلزامی، إلّا أنّ هذا الاحتمال لو لم نقل بمرجوحیّته بالنسبة إلی الأوّل فلا أقلّ من مساواته معه و حصول الإجمال بذلک المسقط عن الاستدلال، و المتیقّن حینئذ مطلق المرجوحیّة للتقدّم فی الصلاة علی قبر الإمام علیه السّلام.

و أمّا الروایتان الأخریان فبعد الغمض عن سندهما یشکل حملهما علی التحریم بعد تصریح الروایة الأولی بجواز الصلاة فی الیمین و الشمال، فالنهی عنهما فی الاولی من الأخیرتین و الأمر بالخلف فی الأخیرة منهما لا یمکن أن یحملا علی الإلزام، بل للکراهة و الندب، فالنهی عن التقدّم لوقوعه فی تلو المکروه أو المستحبّ یضعف عن إثبات التحریم.

ثمّ إنّ القول بتحریم التقدّم مبنیّ- علی ما عرفت- علی قراءة الإمام فی صحیح الحمیری فی الموضعین بکسر الهمزة مرادا به إمام الجماعة، و حینئذ فالعبرة بنفس القبر، لا بالمقبر فیه، فلو اشتمل القبر علی الثیاب و الشبّاک فالیمین و الشمال

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۳۷۳

و القدّام و الخلف یلحظ بالنسبة إلی المجموع، فإذا کان فی أحد الجانبین بملاحظة المجموع و متقدّما بالنسبة إلی المدفون فیه فلا حرمة.

و أمّا إذا قرأناه فی الموضع الأوّل بالفتح فالعبرة بالمدفون فیه، فلا بدّ من ملاحظة عدم التقدّم علیه فی التخلّص عن الکراهة، هذا هو الکلام فی قبور الأئمّة علیهم السّلام.

حکم الصلاة بین القبور و علیها و إلیها

اشارة

و أمّا سائر القبور فالمعروف کراهة الصلاة بینها و علیها و إلیها.

أمّا الأوّل:

فللجمع بین موثّقة عمّار الناهیة عن الصلاة بین القبور إلّا إذا کان بینه و بینها فی کلّ واحدة من الجهات الأربع عشرة أذرع، و بین الصحاح الأربع الناصّة بالجواز من غیر تقیید بالبعد المذکور.

و لا یخفی أنّها غیر قابلة للتقیید بالموثّقة، لأنّه یلزم التقیید بالفرد النادر، فإنّ الغالب من الصلاة بین القبور کونها قریبة من المصلّی غیر بعیدة عنه، خصوصا بهذا المقدار من کلّ جانب، فلا محیص عن التصرّف فی الموثّقة بحملها علی الکراهة.

و من هنا یعلم أنّ الصلاة إلی القبور أیضا یعلم جوازها و عدم حرمتها من جهة الغلبة المذکورة أعنی: أنّ الغالب من أفراد عنوان الصلاة بین القبور مشتمل علی الصلاة إلی القبر، کما علی الصلاة عن یمینه و عن شماله و فی قدّامه، فإذا حکم بعدم الحرمة بعنوان البینیّة یعلم عدمها بواحد من تلک العناوین الأربعة أیضا، فإنّ الترخیص فی الشیء ترخیص فی ملازماته الغالبیّة، نعم لا یستفاد الکراهة إلّا بالنسبة إلی عنوان بین القبور دون شیء من تلک و لو انفکّ عن البین کما لو صلّی

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۷۴

فى نقطة الانتهاء.

و أمّا الثانى:

فيدلّ عليه قول النبىّ صلّى اللّه عليه و آله: «الأرض كلّها مسجد، إلّا الحمّام و القبر» «۱».

و رواية يونس بن ظبيان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله نهى عن الصلاة على القبر أو يقعد عليه أو يبنى عليه» «۲».

و النهى و إن كان ظاهرا فى التحريم، إلّا أنّ عطف المكروه عليه أو عطفه على المكروه يوهن ظهوره، فالمتيقّن مطلق المرجوحيّة.

و أمّا الثالث: أعنى الصلاة إلى القبر فقد استدلّ على كراهتها بصحيحة معمّر بن خلّاد عن الرضا عليه السّلام «قال عليه السّلام: لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتّخذ القبر قبلة» «۳».

و صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام «قال: قلت له: الصلاة بين القبور؟

قال: بين خللها، و لا تتّخذ شيئا منها قبلة، فإنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله نهى عن ذلك و قال:

لا تتّخذوا قبرى قبلة و لا مسجدا، فإنّ اللّه عزّ و جلّ لعن الذين اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد» «۴».

و مرسلة الصدوق «قال: قال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله: لا تتّخذوا قبرى قبلة و لا مسجدا، فإنّ اللّه عزّ و جلّ لعن اليهود حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد» «۵».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۵ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۷.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۵ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۸.

(۳) المصدر: الحديث ۳.

(۴) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۲۶ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ۵.

(۵) المصدر: الحديث ۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۷۵

و الاستدلال بهذه الأخبار مبنىّ على تفسير الاتّخاذ قبلة بكون الصلاة فى قبال القبر و بحذاه، و هذا بعيد غايته، حيث لا يطلق بمجرّد محاذاة شىء لإنسان و مواجهته إيّاه أنّه قبلة له، فضلا عن صدق اتّخاذه قبلة، مضافا إلى عدم مناسبة التعليل بلعن اليهود بهذا العمل مع الكراهة، بل المناسب له التحريم، و إلى معارضتها على هذا التفسير بالأخبار الكثيرة الواردة فى باب زيارة الحسين و سائر الأئمّة صلوات اللّه عليه و عليهم المشتملة على استحباب الصلاة خلف قبورهم عليهم السّلام و ترتّب الثواب عليها.

و ارتكاب التخصيص بما عدا قبورهم عليهم السّلام ينافيه ما فى صحيح زرارة و المرسل المتقدّمين من نهى النبىّ صلّى اللّه عليه و آله من اتّخاذه قبره صلّى اللّه عليه و آله قبلة، و التفصيل بين قبره صلّى اللّه عليه و آله و قبورهم عليهم السّلام نقطع بعدمه، فهذه الأخبار منافية مع تلك بناء على التفسير المذكور، سواء على التحريم أم الكراهة.

فالحقّ أن يقال تفصّينا عن جميع ذلك بحرمة عنوان اتّخاذ القبر قبلة، لكن بمعنى جعله كالكعبة، لا على سبيل الاستقلال بأن يصلّى إليه و لو مستدبرا للكعبة المشرّفة، فإنّه أمر لا ينقدح فى ذهن أحد من المسلمين و لو كان من أضعف العوام، حيث إنّ اشتراط الكعبة فى الصلاة صار فى المغروسيّة فى الأذهان بمثابة لا ينقدح فى ذهنهم خلافه حتّى يحتاج إلى النهى و الردع، بل على سبيل المشاركة،

بأن يصلّى نحو الكعبة، لكن مع توجّه خاطره إلى القبر الشريف أيضا بأن يجعله كالكعبة المشرّفة وجها للّه تعالى.

فكما أنّ استقباله للكعبة بعنوان أنّه وجه اللّه، كذلك كان متوجّها إلى القبر الشريف بهذا النظر بحيث يجمعهما فى الوجهيّة للّه تعالى.

فهذا المعنى أمر يمكن أن ينقدح فى بعض الأذهان العواميّة، كما انقدح نظيره

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۷۶

فيهم، فلهذا احتيج إلى الردع عنه حين ما رخّصوا عليهم السّلام فى الصلاة بين القبور حتّى لا يرتكبه أحد بالنسبة إلى قبر من قبور الأئمة عليهم السّلام أو الصلحاء الأبرار إذا كان فى سمت قبلة المصلّى.

و بالجملة، فالظاهر إرادة هذا المعنى، و يناسبه التعليل أيضا، و لا ينافيه الأخبار المشار إليها أيضا، لأنّها ناظرة إلى مجرّد كون الصلاة خلف القبر بدون الاتّخاذ المذكور، لكن على هذا يبقى كراهة الصلاة إلى القبر بلا دليل.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۷۷

البحث الخامس فى الأذان و الإقامة

اشارة

و فيهما مباحث:

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۷۹

المبحث الأوّل لا إشكال فى أنّهما مشروعان مؤكّدا فى الفرائض الخمس اليوميّة،

اشارة

إنّما الكلام فى أنّها على وجه الوجوب إمّا شرعا أو شرطا فى كليهما، أو فى خصوص الإقامة مطلقا، أو فى بعض الصور، أو على وجه الاستحباب مطلقا.

فقد اختلفت الأقوال فى ذلك لاختلاف الأنظار فى وجه الجمع بين متشتّتات الأخبار، إلّا أنّ المشهور على ما قيل على استحبابهما فى الجميع مطلقا، سفرا و حضرا، أداء و قضاء، جماعة و فرادى، و لنقدّم الكلام فى الإقامة، لأنّ القول بوجوبها فى جميع الفرائض الخمس أكثر، ثمّ نتبعه إن شاء اللّه تعالى بالتكلّم فى الأذان.

فنقول و على اللّه التوكّل: إنّ مقتضى الأصل لا شبهة أنّه مع إجمال الأدلّة و الترديد فى وجوبها بأىّ من القسمين أعنى شرعيّا كان أم شرطيّا هو البراءة و عدم الوجوب بناء على أنّ الشكّ فى الشرط مرجعه البراءة كما قرّر فى الأصول،

فالقائل بالوجوب لا بدّ له من إقامة الدليل،

اشارة

فالذى يمكن أن يكون مستندا له فى هذا الباب أحد أمور:

الأوّل: ما ورد فى موثّقة عمّار

من قول الصادق عليه السّلام فى مقام التعليل لعدم

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۰

سقوط الأذان و الإقامة عن المريض و إن كان شديد الوجع: «لأنّه لا صلاة إلّا بأذان و إقامة» «۱».

و ظاهر هذا التركيب كون النفى راجعا إلى الحقيقة، و رجوعه إلى الكمال خلاف الظاهر.

و فيه أنّه بعد لزوم إرجاعه إلى الكمال بالنسبة إلى الأذان لوجود الأخبار الأخر المصرّحة بنفى وجوبه و عدم البأس بتركه فى السفر و الحضر بنحو الإطلاق من دون تفصيل- كما فى صحيحة الحلبى- لا يمكن حفظ هذا الظهور بالنسبة إلى الإقامة فقط، بل إمّا يحمل على نفى الكمال بالنسبة إليهما، فيكون الموثّقة شاهدا على استحباب الإقامة لا وجوبها، أو على الجامع بين نفى الكمال و الصحّة، فلا دلالة لها بالنسبة إلى الإقامة حينئذ لا على الوجوب و لا الاستحباب، و على كلّ حال لا يمكن التمسّك بها للوجوب.

الثانى: ما ورد فى مقام تعليل اعتبار عدم التكلّم فى الإقامة

من قول الصادق عليه السّلام فى خبر أبى هارون المكفوف: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلّم و لا تؤم بيدك» «۲».

و مثله ما فى خبر يونس الشيبانى من قول الصادق عليه السّلام: «إذا أقمت الصلاة فأقم مترسّلا، فإنّك فى الصلاة» «۳»، و فى خبر آخر: «فإنّه إذا أخذ فى الإقامة فهو فى صلاة» «۴».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۵ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ۲.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ۱۲.

(۳) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ۹.

(۴) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ۱۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۱

فإنّ التعبير بكونها من الصلاة أو: إنّك فى الصلاة ربما يستفاد منه علاوة على وجوبها كونها دخيلة فيها على وجه الشرطيّة بحيث يفسد الصلاة بدونها، و لهذا اعتبر فيها ما اعتبر فى الصلاة.

و لكن فيه أنّه بعد القطع بتفاوت أفراد الصلاة كمالا و نقصانا، فمن المحتمل أنّ الإقامة كالقنوت موجبة لكمال الصلاة و صحّ اعتبار كونها من الصلاة، فإنّ أجزاء الصلاة الكاملة و شروطها يصحّ أن يقال: إنّها بعض الصلاة حقيقة، و لا سيّما بعد ما ورد فى مقام تحديد أفعال الصلاة من أنّ أوّلها التكبير و آخرها التسليم، و أمّا اشتراط ما يشترط فى الصلاة من الطهارة و الاستقبال و عدم التكلّم فعلى القول به لا يدلّ على الوجوب، إذ ربّ مستحبّ يشترط فى صحّته الطهارة و سائر الشروط الصلاتيّة.

الثالث: ما ورد من تجويز قطع الفريضة عند نسيان الإقامة لتداركها،

فإنّه لو لم تكن الإقامة واجبة لما جاز لأجل تداركه قطع الصلاة الذى هو أمر محرّم فى نفسه.

و فيه أنّه من المحتمل أن يكون جواز ذلك المحرّم لأجل الأمر الغير الواجب من جهة قصور مقتضيه و اختصاصه بعدم طروّ ذلك

الأمر، و بعبارة أخرى: من باب فوات الموضوع لذلك المحرّم، لا من باب المزاحمة، كما وقع نظيره فى السورة، فإنّ وجوبها مقصور بعدم الاستعجال لأجل حاجة و لو دنيويّة، فالحاجة الدنيويّة موجبة لفوات موضوع الوجوب و ملاكه، لا أنّها يزاحم الواجب مع تحقّق موضوعه.

الرابع: ما ورد من التعبير بأنّه: «يجزيك فى الصلاة إقامة واحدة»

«۱»، أو

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب الأذان و الإقامة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۲

«إقامة بدون أذان» «۱».

تقريب الاستدلال أنّ لفظ الإجزاء فى حدّ ذاته لا ظهور له فى الوجوب، بل يختلف حسب كون النظر فى استعماله إلى أداء الأمر الاستحبابى أو الوجوبى، و هو فيهما مستعمل فى معناه بدون تجوّز فيه أصلا، و لكن فى خصوص المقام يمكن استظهار الوجوب منه بملاحظة أنّ مجموع الأذان و الإقامة ليسا متعلّقين لأمر واحد بحيث يكون امتثاله متوقّفا على إيجاد كليهما، فلو لم يأت بواحد لم يمتثله أصلا، بل كلّ واحد له أمر مستقلّ منحاز عن الآخر، فلا معنى للإجزاء فى شىء منهما بالنسبة إلى أمر الآخر، كما أنّ الإجزاء عن أمر نفسه بديهىّ لا يحتاج إلى البيان، فلو كان الأمران استحبابيّين لما كان لهذا الإطلاق وجه إلّا لدفع توهّم المخاطب ارتباطهما فى الأمر الاستحبابى و بيان أنّهما متعلّقين لأمرين مستقلّين، و لكنّه توهّم بعيد.

و هذا بخلاف ما لو كان أمر الإقامة وجوبيّا و الأذان ندبيّا، فيصحّ دفعا لتوهّم كونهما معا مأمورا بهما بأمرين وجوبيّين الإطلاق المذكور، يعنى يجزيك فى مقام الامتثال للأمر الوجوبى الإقامة الواحدة، فإذا فعلتها فقد فرغت عمّا تعلّق بعهدتك وجوبا، و إنّما فات منك الفضل.

و الحاصل: لو كان الأذان و الإقامة بجمعهما عنوان واحد و كانا مستحبّين بذاك العنوان الواحد المنطبق عليهما على وجه الارتباط و كان ذلك العنوان تشكيكيّا بحيث كان مرتبته الأعلى متقوّمة بهما معا، و الأدنى حاصلة بواحد منهما، أو كان فى البين توهّم ذلك كان لإطلاق الإجزاء فى الإقامة وحدها وجه.

و أمّا إذا كان حكاية الارتباط بينهما حتّى فى المرتبة غير ثابتة و لا محتمل، بل

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب الأذان و الإقامة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۳

كان مقطوعا أنّهما أمران منحاز كلّ منهما عن الآخر فلا محالة يكون الكلام المذكور للإرشاد إلى تميّز الواجب منهما عن المندوب، هذا.

مضافا إلى أنّ التتبّع فى الروايات يشهد بأنّ الإقامة كانت عند السائلين مفروغا عنها، بحيث لم يقع سؤال عن تركها كما وقع السؤال عن ترك الأذان، و أيضا فى موارد السقوط مثل المزدلفة و عرفة لم يرخّص شرعا إلّا فى ترك الأذان دون الإقامة، فيشهد ذلك بأنّ الإقامة من الأمور المفروغ عنها، بحيث لا يرفع اليد عنها بحال، كسائر الأفعال الواجبة الصلاتيّة، نعم مجرّد ذلك لا يدلّ على أنّه تعبّدى أو شرطى.

لكنّ الذى يبعّد الوجوب الشرطى فى الإقامة ما ورد مستفيضا من أنّ: «من صلّى بأذان و إقامة صلّى خلفه صفّان من الملائكة، و من صلّى بإقامة بغير أذان صلّى خلفه صفّ واحد» «۱».

فإنّ التعبير عن شرطيّة شىء للصلاة ليس إلّا ببطلان الصلاة بدونه، كقوله:

لا صلاة إلّا بكذا، و ما يؤدّى مؤدّاه، و لا يتعارف التعبير عنها ببيان الثواب على فعله و أنّ من فعل كذا كان له من الأجر كذا و إن كان ذلك فى الواجبات المستقلّة متعارفا.

فالإنصاف منافاة هذه الأخبار مع وجوبها الشرطى دون التعبّدى.

و يمكن أن يقال بأنّا نستفيد استحباب الإقامة من أخبار اقتداء الملائكة صفّا أو صفّين، لا لمجرّد أنّ الترغيب إلى عمل بذكر الثواب يستشمّ منه رائحة الاستحباب، بل لمقدّمتين مستفادتين من هذه الأخبار.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب الأذان و الإقامة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۴

الاولى: أنّ الأذان و الإقامة ليسا بأجنبيّين عن الصلاة و مطلوبين مستقلّين بحيالهما، بل يحدث بسببهما خصوصيّة و مزيّة فى الصلاة، فالصلاة المقرونة بهما أو بالإقامة ذات مزيّة مفقودة فى الصلاة الفاقدة، لا أنّ الصلاة على حال واحد فى الحالين و إنّما الفرق بإدراك مطلوب آخر معها و فواته.

و سبب استفادة ذلك منها حكمها بأنّ الأذان و الإقامة موجبان لأهليّة فى الصلاة و ارتفاع منزلة فيها حتّى تصير قابلة لاقتداء الملائكة بها، فهما نظير خصوصيّة الكون فى المسجد و سائر الأمور الموجبة لحدوث خصوصيّة فى الصلاة المقرونة بها، و يعبّر عنها بالشروط، غاية الأمر إمّا الشرط الوجوبى أو الاستحبابى، فمطلوب الشارع هو الصلاة معهما.

كما نقول: مطلوبه الصلاة مع الطهارة، فكما أنّ الوضوء مطلوب مقدّمى لتحصيل هذه الخصوصيّة المتقوّمة بها مطلوبيّة الشارع فى الصلاة، فكذا الأذان و الإقامة أيضا مطلوبان مقدّميان لتحصيل الخصوصيّة الخاصّة المتقوّمة بها، إمّا أصل المطلوبيّة المتعلّقة بالصلاة، و إمّا مرتبة كاملة منها.

فعلى التقدير الأوّل هما شرطان للصحّة، و على الثانى شرطان للكمال، نعم يحتمل أن يكونا مضافا إلى هذه المطلوبيّة المقدّميّة مطلوبين نفسا أيضا، و لكن مطلوبيّتهما نفسا لا دليل عليها، فيكون مجرى للأصل.

و يظهر الثمر فى ما لو ترك الصلاة و تركهما أيضا، فعلى الأوّل لا يستحقّ إلّا عقوبة الصلاة، و على الثانى يستحقّ عقوبتين، و بالجملة، الذى يمكن جعل هذه الأخبار دليلا عليه ليس بأزيد من الطلب المقدّمى، فيبقى النفسى على صرف الاحتمال الخالى عن الحجّة.

و الثانية: أنّه بعد استظهار عدم الطلب النفسى، و إلّا لكان المناسب ظهور

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۵

الأثر فى نفس الإقامة كان قيل: من أقام أمام صلاته وقع مورد تحسين صفّ من الملائكة فى إقامته، و من أذّن و أقام وقع مورد تحسين صفّين فيهما.

فحيث رتّبه على الصلاة و أنّ الصلاة تصير لائقة بأن يقتدى بها الملائكة كان هذا قرينة على أنّ مطلوبيّتها على وجه الشرطيّة للصلاة، لا النفسيّة نقول: الصلاة المأخوذة فى القضيّة- و المفروض لها حالتان: كونها مع الإقامة تارة، و مع الأمرين اخرى- يحتمل فيها ثلاثة احتمالات:

الأوّل: الصلاة الجامعة لشرائط الصحّة كلا و من جميع الجهات.

الثانى: الأعمّ من الصحيحة و من الفاسدة مطلقا و لو بعدم الطهارة و نحو ذلك.

و الثالث: الصحيحة من غير جهة الإقامة، فالاحتمال الوسط لا يحتمله أحد، إذ الملك لا يقتدى بالفاسدة قطعا، و أمّا الأخير فيبعّده أنّ الإقامة إذا كانت شرطا للصحّة و كانت الصلاة بدونها فاسدة كالطهارة فأوّلا لا اختصاص بهذا الشرط فى اقتداء الملك، بل لا بدّ من ذكر القبلة و الطهور و غيرهما من الشروط أيضا، و ثانيا لا اختصاص للملك بكون ذلك شرطا لاقتدائه، بل أدنى مصلّ من البشر أيضا يتوقّف اقتداؤه على وجود شرائط الصحّة فى صلاة المقتدى (بالفتح) فما وجه التخصيص لذلك بالملك.

مضافا إلى أنّ إطلاق الصلاة منصرف إلى الوجه الأوّل أعنى: الجامعة لتمام الشرائط، كما فى قولك: من تصدّق أمام صلاته بدرهم كانت صلاته مشرقة مضيئة، فإنّ الإنسان يفهم من لفظ «صلاته» ما هو الجامع لتمام الشرائط المفروغ عنها فى هذا الكلام، و لا محالة ليس التصدّق بدرهم من جملتها.

نعم لو ثبت من دليل خارجى شرطيّة التصدّق و ارتباطه بالصلاة من حيث الصحّة لا الكمال صار ذلك قرينة على إرادة خلاف الظاهر أعنى: الصلاة الصحيحة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۶

من غير هذه الجهة، و لكن ما لم يثبت من الخارج ذلك كان نفس الكلام ظاهرا فى سلب ارتباطه عن الصلاة صحّة و إن ارتبط بها كمالا.

و يشهد لما ذكر من عدم إرادة الصحّة لو لا الإقامة أنّ المراد بالنسبة إلى الأذان قطعا هو الصلاة الصحيحة من جميع الجهات، فلو كان بالنسبة إلى الإقامة هو الصحيحة من غير جهتها لزم اختلاف السياق، مع أنّ الظاهر كونها على نسق واحد بالنسبة إليهما، فإمّا أريد من الصلاة هو الصحيحة من جميع الجهات بالنسبة إلى كليهما، و إمّا الصحيحة من غير جهة الإقامة و الأذان، فحيث إنّ الثانى مقطوع العدم، للقطع بعدم دخالة الأذان فى الصحّة، يتعيّن الأوّل، و لازمة عدم دخالة الإقامة أيضا فى الصحّة كالأذان.

هذا مضافا إلى أنّا لم نعهد فى شىء من أدلّة الأجزاء و الشرائط المعتبرة فى صحّة المأمور به إفادة الجزئيّة أو الشرطيّة بلسان ذكر الثواب، كان يقال: من قرأ الفاتحة فى صلاته كان له كذا و كذا من الأجر، نعم يعهد ذلك فى أدلّة الواجبات و المستحبّات المستقلّة و كذا فى المستحبّات التى لها دخل فى كمال الطبيعة المأمور بها مع الفراغ عن صحّتها، و حيث إنّ الإقامة ليست من قبيل الأوّلين بحكم المقدّمة الأولى تعيّن أن يكون من الأخير.

و يشهد لهذا أيضا قوله عليه السّلام فى ذيل بعض أخبار الصفّ و الصفّين: اغتنم الصفّين، حيث أطلق الغنيمة على صفّ الإقامة كصفّ الأذان، فكما أنّ الثانى غنيمة، كذلك الأوّل، و لا يخفى ظهور لفظ الغنيمة فى عدم الوجوب، هذا.

و يمكن أن يستدلّ أيضا على عدم وجوب الإقامة و استحبابها بما فى صحيح صفوان من قوله عليه السّلام: «و الأذان و الإقامة فى جميع الصلوات أفضل» «۱».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۸۷

تقريب الاستدلال أنّه عليه السّلام عبّر بالأفضليّة بالنسبة إلى الأذان و الإقامة كليهما، لا- بمعنى اجتماعهما، إذ العطف بالواو ليس لاجتماع المعطوف و المعطوف عليه فى الوجود، بل لاجتماعهما فى الحكم و إن كانا بحسب الوجود مختلفين غير مجتمعين.

ألا ترى صحّة قولك: جاءنى زيد و عمرو إذا جاءا متعاقبين لا متقارنين؟

فكذا هاهنا إذا قيل: الإقامة و الأذان أفضل، معناه أنّ الإقامة أفضل و الأذان أفضل، فالصلاة مع تركهما أيضا له فضل، لكن مع فعلهما أو فعل أحدهما يصير أفضل، و هذا التعبير و إن وقع فى موثّق سماعة بالنسبة إلى الأذان فقط، و لكن قد جمع بينهما فى هذا التعبير فى صحيحة صفوان.

ففی الأولی: «قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: لا تصلّ الغداة و المغرب إلّا بأذان و إقامة و رخّص فی سائر الصلوات بالإقامة، و الأذان أفضل» «۱».

و فی الثانیة: «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: الأذان مثنی مثنی، و الإقامة مثنی مثنی، و لا بدّ فی الفجر و المغرب من أذان و إقامة فی الحضر و السفر، لأنّه لا یقصّر فیهما فی حضر و لا سفر، و یجزئک إقامة بغیر أذان فی الظهر و العصر و العشاء الآخرة، و الأذان و الإقامة فی جمیع الصلوات أفضل» «۲».

و إرجاع الکلام إلی أنّ ضمّ الأذان إلی الإقامة فی الجمیع أفضل خلاف ظاهر لا یصار إلیه بغیر ضرورة تلجأ إلیه، بل یستفاد من الکلام أنّ الأذان و لو منفکّا عن الإقامة أفضل من ترکه، کما أنّ الإقامة منفکّة عن الأذان أفضل من ترکها، فیستفاد مشروعیّة الأذان فقط بدون الإقامة أیضا کالعکس مضافا إلی مشروعیّة الصلاة

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب الأذان و الإقامة، الحدیث ۵.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب الأذان و الإقامة، الحدیث ۲.

بدونهما، و اللّه العالم.

إن قلت: الأفضلیّة إنّما لوحظت بالنسبة إلی التبعیض بین الصلوات بإتیان الأذان و الإقامة معا فی الفجر و المغرب و الاقتصار علی الإقامة فی الثلاثة الباقیة، فالمفضّل علیه هذا، و المفضّل هو الإتیان بهما معا فی جمیع الصلوات، و علی هذا فیکون من باب أفضلیّة أحد أفراد الطبیعة المأمور بها، نحو قولک: التصدّق بهذا الدرهم واجب، و بهذا و ذاک أفضل، و لیس فی هذا مخالفة ظاهر فی کلمة الواو.

قلت: فی هذا المثال أیضا لم یفد الواو المعیّة فی الوجود، بل فی الحکم، غایة الأمر أنّ الأفضلیّة حکم للتصدّق لا للدرهمین، و حکمهما هو التصدّق.

و إن شئت المثال المناسب للمقام فلاحظ قولک: إکرام زید و إکرام عمرو أفضل من إکرام بکر، فهل تری أنّ معنی الکلام أنّ مجموع الإکرامین من حیث الاجتماع أفضل، أو أنّ المعنی أنّ کلا منهما أفضل؟ لا أظنّک تقول بالأوّل.

و حینئذ نقول فی المقام: إنّ المفضّل علیه هو الصلاة الخالیة عن الأذان فی حکم أفضلیّة الأذان، و الصلاة الخالیة عن الإقامة فی حکم أفضلیّة الإقامة.

و القرینة علی هذا موثّقة سماعة حیث قال علیه السّلام بعد الحکم بنظیر ما فی صحیح صفوان: و الأذان أفضل، و لا شکّ أنّ معنی هذه الکلمة لیس أنّ ضمّ الأذان أفضل حتّی یکون المفضّل علیه هو الصلاة مع الإقامة بلا ضمّ الأذان، بل المعنی أنّ نفس الأذان بالنسبة إلی الصلاة الخالیة عنه أفضل، فإذا عطفنا علی الأذان الإقامة و قلنا:

الأذان و الإقامة أفضل، و راعینا ظهور کلمة الواو فی الاشتراک فی الحکم لا المعیّة فی الوجود صار المعنی أنّ الإقامة أیضا حالها کالأذان فی أنّها أفضل بالنسبة إلی خلوّ الصلاة عنها، فکلّ من الأمرین إنّما فضّل علی فقدان نفسه فی الصلاة بدون ملاحظة صاحبه، فکأنّه قیل: الأذان فی جمیع الصلوات أفضل من حالة خلوّ الصلاة عنه،

و کذا الإقامة، و لا تترکهما فی الغداة و المغرب و رخّص لک بالاکتفاء بالإقامة فی الثلاثة الباقیة.

و الحاصل أنّه بعد إمکان حفظ ظهور الواو و عدم منافاة لسائر أجزاء الکلام معه و عدم إشکال فی أصل هذا الظهور لا وجه لرفع الید عنه.

و یشهد للاستحباب أیضا فی الجملة الخبر المرویّ عن دعائم الإسلام عن علیّ علیه السّلام «قال: لا بأس بأن یصلّی الرجل بنفسه بلا أذان و إقامة» «۱».

کلام حول کتاب دعائم الإسلام

و أمّا اعتبار هذا الکتاب و مؤلّفه أعنی: أبا حنیفة القاضی نعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حیوان الذی کان منصوبا بالقضاوة من طرف خلیفة عصره من الخلفاء الإسماعیلیّة فربما یخدش فیه تارة من حیث اشتماله علی الفتاوی الغیر المفتی بها عند الأصحاب، کعدم انفعال الماء القلیل و تحریم نکاح المتعة.

و اخری من حیث خلوّه عن الروایة عن الأئمّة من بعد الصادق علیه السّلام و اقتصاره علیه و من تقدّمه علیهم السّلام، و هذا یناسب مذهب الإسماعیلیّة القائلین بإمامة إسماعیل بن جعفر بعد أبیه علیه السّلام و أنّه حیّ غائب.

و ثالثة من حیث عدم اشتهاره بین أصحاب الحدیث و عدم نقلهم عنه، مع نقلهم عن فاسد العقیدة فی المذهب إذا کان موثّقا، و ما ذاک إلّا لعدم کونه معتمدا عندهم.

---

(۱) مستدرک الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب الأذان و الإقامة، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۳۹۰

و رابعة من حیث إرساله و حذفه أسانید الأحادیث المنقولة فیه.

و لعلّه من هذه الجهات أو بعضها ذکر العلّامة المجلسی فی البحار أنّ أخباره یصلح للتأیید و التأکید.

و أمّا المؤلّف: فقد قال فی ترجمته فی أمل الآمل: أبو حنیفة نعمان بن أبی عبد اللّه محمّد بن منصور بن أحمد بن حیوان، أحد الأئمّة الفضلاء المشار إلیهم، ذکره الأمیر مختار المسحی فی تأریخه، فقال: کان من الفقه و الدین و النبل علی ما لا مزید علیه، و له عدّة تصانیف، منها: کتاب أصول المذهب و غیره، انتهی. و کان مالکی المذهب، ثمّ انتقل إلی مذهب الإمامیّة و صنّف کتبا و کتاب الأخبار فی الفقه، و کتاب الاقتصار فی الفقه أیضا، و قال ابن زولاق فی کتاب أخبار مصر فی ترجمة أبی الحسن علی بن النعمان المذکور و کان أبوه النعمان بن محمّد بن القاضی فی غایة الفضل من أهل القرآن و العلم بمعانیه و عالما بوجوه الفقه و علم اختلاف الفقهاء و اللغة و الشعراء الفحل و المعرفة بأحوال الناس مع عقل و إنصاف و ألّف لأهل البیت من الکتب آلاف أوراق بأحسن تألیف و أملح سجع، و عمل فی المناقب و المثالب کتابا حسنا، و له ردود علی المخالفین، له ردّ علی أبی حنیفة و مالک، و علی الشافعی، و کتاب اختلاف الفقهاء، و ینتصر فیه لأهل البیت علیهم السّلام، و له القصیدة ألقبها بالمنتخبة، و کان أبو حنیفة المذکور ملازما صحبة المعزّ تمیم بن المنصور لمّا وصل من إفریقیّة إلی الدیار المصریّة، کان معه و مات سنة ۳۶۳ بمصر، ذکر ذلک کلّه ابن الخلّکان، انتهی کلام أمل الآمل.

نعم ذکر ابن شهر آشوب فی معالم العلماء أنّه لیس بإمامی، و کتبه حسان.

و عن العلّامة الطباطبائی فی رجاله فی ضمن کلام له فی ترجمة القاضی المذکور: و کتاب الدعائم کتاب حسن جیّد یصدق ما قیل فیه، إلّا أنّه لم یرو فیه

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۳۹۱

عمّن بعد الصادق علیه السّلام من الأئمة علیهم السّلام خوفا من الخلفاء الإسماعیلیّة، حیث کان قاضیا منصوبا من قبلهم بمصر، لکنّه قد أبدأ من وراء ستر التقیّة مذهبه بما لا یخفی علی اللبیب.

و قال صاحب المقاییس فی ذکر القائلین بعدم نجاسة الماء القلیل بالملاقاة:

و ذهب إليه من القدماء صاحب دعائم الإسلام، كما يظهر من كلامه فى هذا الكتاب، و ساق بعض ما رواه فيه و بيّنه و شرحه، ثمّ قال: و هذا الرجل كما يلوح فى كتابه من أفاضل الشيعة، بل الإماميّة و إن لم يرو فى كتابه إلّا عن الصادق و من قبله من الأئمة عليهم السّلام.

و قال: و ما فى معالم السروى من نفى كونه إماميّا منظور فيه، و قد ذكر السروى أنّ له كتبا حسانا فى الإمامة و فضائل الأئمّة عليهم السّلام و غيرها، و عدّ منها كتابا فى المناقب إلى الصادق عليه السّلام، و لعلّ الوجه فى اقتصاره عليه سلام اللّه عليه ما سبق من احتمال كون من نسبه من العامّة إلى الإماميّة أنّه من الشيعة، لكنّه خلاف الظاهر، و اللّه يعلم.

و أكثر الأخبار التى أوردها فى الدعائم موافقة لما فى كتب أصحابنا المشهورة، و قال فى أوّله أنّه اقتصر فيه على الثابت الصحيح ممّا جاء عن الأئمّة من أهل بيت الرسول صلّى اللّه عليه و آله من جملة ما اختلف فيه الرواة عنهم و أنّه إنّما أسقط الأسانيد طلبا للاختصار، إلّا أنّه مع ذلك خالف فيه الأصحاب فى جملة من الأحكام المعلومة عندهم، بل بعض ضروريّات مذهبهم كحلّيّة المتعة، فربما كان مخالفته لهم هنا و بقاؤه على مذهب مالك من هذا الباب.

و لعلّه لبعض ما ذكر و لعدم اشتهاره بين الأصحاب و عدم توثيقهم له و عدم تصحيحهم لحديثه أو كتابه لم يورد صاحب الوسائل شيئا من أخباره و لم يعدّ

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۹۲

الدعائم من الكتب التى يعتمد عليها، و قال صاحب البحار: إنّ أخباره يصلح للتأييد و التأكيد، مع أنّ أخبار كثير من الأصول و المصنّفات يعتمد عليها و إن كان مؤلّفوها فاسدى المذهب كابن فضّال و غيره، فلتعرف ذلك. انتهى.

أقول: أمّا اشتماله على الفتاوى الغير المفتى بها عند الأصحاب فقد اعتذر عنه العلّامة النورى قدّس سرّه فى خاتمة كتاب مستدرك الوسائل بوجوه:

الأوّل: أنّه لم يخالف فى موضع إلّا لما ساقه الدليل من ظاهر كتاب أو سنّة، و لم يتمسّك فى موضع بالقياس و الاستحسان و الاعتبارات العقليّة و المناطات الظنّية.

الثانى: أنّه لم يكن الأحكام فى تلك الأعصار بين فقهاء أصحابنا منقّحة متميّزة.

الثالث: أنّه ما خالف فى فرع غالبا إلّا و معه موافق معروف، نعم فى مسألة المتعة لا موافق له، إلّا أنّى بعد التأمّل ظهر لى أنّه ذكر ذلك على غير وجه الاعتقاد و إن استند للحرمة إلى أخبار رواها تقيّة أو تحبّبا إلى أهل بلاده، فإنّها عندهم من المنكرات العظيمة.

و الشاهد على ذلك- مضافا إلى بعد خفاء حلّيتها عند الإماميّة عليه- أنّه ذكر فى كتاب الطلاق فى باب إحلال المطلّقة ثلاثا ما لفظه: و عنه يعنى جعفر بن محمّد عليهما السّلام أنّه «قال: من طلّق امرأته أى ثلاثا، فتزوّجت تزويج متعة لم يحلّها ذلك له» و لو لا جوازها و عدم كونها الزنا المحض لم يكن ليوردها فى مقام ما اختاره من الأحكام الثابتة عنهم عليهم السّلام بالأثر الصحيح، و هذا ظاهر و الحمد للّه، و مثله ما ذكره فى باب ذكر الحدّ فى الزنا ما لفظه: و عن علىّ صلوات اللّه عليه: «و لا يكون الإحصان بنكاح متعة» و دلالته على ما ادّعيناه أوضح.

الرابع: بعد محلّ إقامته عن مجمع العلماء و المحدّثين و الفقهاء الناقدين

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۳۹۳

و تعسّر اطّلاعه على زبرهم و تصانيفهم و آرائهم و فتاواهم، لطول المسافة و صعوبة السير و قلّة التردّد، خصوصا بعد تعدّد الخليفة، فإنّه كان فى مصر و كان تحت ملوك الفاطميّين، و الأصحاب فى أقطار العراق و العجم و كانت فى تصرّف العباسيين.

و من هنا يظهر الجواب عمّا ذكر من عدم اشتهاره، فإنّه لعدم اطّلاعهم عليه و عدم حاجتهم إليه، و صاحب الوسائل الظاهر أنّه لم يعثر على هذا الكتاب، فإنّه قال فى آخر كتاب الهداية و هو مختصر الوسائل فى ذكر الكتب التى لم ينقل عنها إمّا لقلّة ما فيها من

النصوص، أو لعدم ثبوت الاعتماد عليه، و عدّ منها فقه الرضا و طبّه عليه السّلام، أو ثبوت عدم اعتباره، و عدّ منها مصباح الشريعة.

و قال فى أمل الآمل: و عندنا أيضا كتب لا نعرف مؤلّفها، و عدّ منها عشرة، و ليس لهذا الكتاب ذكر فى الموضعين، و من البعيد أنّه كان عنده و لم يشر إليه، لأنّه إن عرف صاحبه و أنّه هو القاضى نعما، فقد مدحه فى أمله، فينبغى ذكره فى ما اعتمد عليه و نقل عنه و إن لم يعرفه، فذكره فى الكتب المجهولة أولى من ذكر طبّ الرضا عليه السّلام و الكشكول الذى ليس فيه حكم فرعىّ أصلا.

و أمّا خلوّه عن الرواية عن الأئمة بعد الصادق عليهم السّلام فقد ذكر العلّامة المذكور فى الكتاب المزبور أنّه وجد فى كتاب الوصايا من الدعائم رواية عن ابن أبى عمير أنّه «قال: كنت جالسا على باب أبى جعفر عليه السّلام إذ أقبلت امرأة فقالت: استأذن لى على أبى جعفر عليه السّلام، قيل لها: و ما تريدين منه؟ قالت: أردت أن أسأله عن مسألة، فقيل لها: هذا الحكم فقيه أهل العراق فاسأليه، قالت: إنّ زوجى هلك و ترك ألف درهم و كان لى عليه من صداقى خمسمائة درهم، فأخذت صداقى و أخذت ميراثى، ثمّ جاء رجل فقال: لى عليه ألف درهم و كنت أعرف له ذلك، فشهدت بها، فقال

الحكم: اصبر لى حتّى أتدبّر فى مسألتك و أحسبها و جعل يحسب، فخرج إليه أبو جعفر عليه السّلام و هو على ذلك، فقال: ما هذا الذى تحرّك به أصابعك يا حكم؟

فأخبره، فما أتمّ الكلام حتّى قال أبو جعفر عليه السّلام: أقرّت له بثلثى ما فى يديها و لا ميراث لها حتّى يقضيه» «۱».

و المراد به أبو جعفر الثانى عليه السّلام قطعا، لأنّ ابن أبى عمير لم يدرك الصادق عليه السّلام فضلا عن الباقر عليه السّلام، بل أدرك الكاظم عليه السّلام و لم يرو عنه، و إنّما هو من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السّلام، و هو من مشاهير الرواة، بل الفقهاء العظام الذين لا يخفى عصرهم و زمانهم و طبقتهم على مثله من أهل العلم و الفضل.

و فى كتاب الوقوف عن أبى جعفر محمّد بن علىّ عليهما السّلام: «إنّ بعض أصحابه كتب إليه: أنّ فلانا ابتاع ضيعة و جعل لك فى الوقف الخمس» «۲». إلى آخر الخبر المروىّ فى الكافى و التهذيب و الفقيه مسندا عن علىّ بن مهزيار «قال: كتبت إلى أبى جعفر عليه السّلام إلخ» «۳» و علىّ من أصحاب الجواد و الرضا عليهما السّلام لم يدرك قبلهما من الأئمة عليهم السّلام أحدا.

و فى كتاب الميراث عن حذيفة بن منصور «قال: مات أخ لى و ترك ابنته، فأمرت إسماعيل بن جابر أن يسأل أبا الحسن عليّا صلوات اللّه عليه عن ذلك،

---

(۱) دعائم الإسلام ۲: ۳۶۱، الحديث ۱۳۱۵، و عنه مستدرك الوسائل: كتاب الوصايا، الباب ۲۵ من أبواب كتاب الوصايا، الحديث ۱.

(۲) دعائم الإسلام ۲: ۳۴۴، الحديث ۱۲۹۰، و عنه مستدرك الوسائل: كتاب الوقوف و الصدقات، الباب ۴، الحديث ۱.

(۳) الكافى ۷: ۲۶/ ۳۰، و التهذيب ۹: ۱۳۰/ ۵۵۷، و الفقيه ۴: ۱۷۸/ ۶۲۸.

فسأله، فقال: المال كلّه لابنته» «۱».

و أيضا ذكر فى آخر أدعية التعقيب ما لفظه: «و روينا عن الأئمة عليهم السّلام أنّهم أمروا بعد ذلك بالتقرّب بعقب كلّ صلاة فريضة، و التقرّب أن يبسط المصلّى يديه ..

إلى أن ذكر الدعاء و هو: اللّهمّ إنّى أتقرّب إليك بمحمّد رسولك و نبيّك و بعلىّ وصيّه وليّك، و بالأئمة من ولده الطاهرين الحسن و الحسين و علىّ بن الحسين و محمّد بن علىّ و جعفر بن محمّد، و يسمّى الأئمة إماما إماما حتّى يسمّى إمام عصره ثمّ يقول إلخ».

و روى فى ذكر العقائق عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أنّه نهى عن أربع كنى، إلى أن قال:

و أبى القاسم إذا كان الاسم محمّدا، نهى عن ذلك سائر الناس و رخّص فيه لعلىّ عليه السّلام، و قال صلّى اللّه عليه و آله: المهدى من

ولدی یضاهی اسمه اسمی و کنیته کنیتی.

و أیضا کثیر من متون أخباره مطابق لما فی الجعفریّات، بحیث تطمئنّ النفس أخذها منها، و الحال أنّ سند أخبارها ینتهی إلی موسی بن جعفر علیهما السّلام و حاله علیه السّلام عند الإسماعیلیّهٔ معلوم.

و أیضا فی رسالهٔ شریفهٔ فی فهرست کتب الشیخ الفقیه أبی الفتح محمّد بن عثمان ابن علیّ الکراجکی عملها بعض معاصریه ما لفظه: مختصر کتاب الدعائم للقاضی النعمان عمله و هو من جملهٔ فقهاء الحضرهٔ کتاب الاختیار من الأخبار، و هو اختصار کتاب الأخبار للقاضی النعمان، یجری مجری اختصار الدعائم، و الظاهر أنّ المراد منه شرح الأخبار، و فیه من الدلالهٔ علی جلالهٔ قدره ما لا یخفی.

قال العلّامهٔ النوری قدّس سرّه: و لم أعرف صاحب الفهرست، إلّا أنّ فی موضع منها

---

(۱) مستدرک الوسائل: کتاب الفرائض و المواریث، الباب ۴ من أبواب میراث الأبوین و الأولاد، الحدیث ۳.

هکذا: کتاب غایهٔ الإنصاف فی مسائل الخلاف یتضمّن النقض علی أبی الصلاح الحلبی رحمه اللّه فی مسائل خلف کذا بینه و بین المرتضی نصر فیها رأی المرتضی و نصر والدی رحمه اللّه. و فی موضع آخر جواب رسالهٔ الحازمیّهٔ فی إبطال العدد و تثبیت الرؤیهٔ، و هی الردّ علی أبی الحسن بن أبی حازم المصری تلمیذ شیخی رحمهٔ اللّه علیه عقیب انتقالی من العدد أربعون ورقهٔ، و من ذلک یظهر أنّه و والده من فقهاء عصرهما.

و أمّا احتمال کونه إسماعیلیا کما فی کلام الفاضل الآمیرزا عبد اللّه فی ریاض العلماء فی ترجمته حیث قال: من أین علم أنّه کان من أصحابنا و أنّه اتّقی الخلفاء الإسماعیلیّهٔ، فهل هذا إلّا مجرّد دعوی و احتمال؟ إذ ما الدلیل علی أنّه لم یکن إسماعیلیّا حقیقهٔ من بین مذاهب الإمامیّهٔ، فتأمّل، انتهی.

أو استظهار عدم کونه إمامیّا، کما فی کلام صاحب الروضات حیث قال:

الظاهر عندی أنّه لم یکن من الإمامیّهٔ الحقّهٔ و إن کان فی کتبه یظهر المیل إلی طریقهٔ أهل البیت علیهم السّلام و الروایهٔ من أحادیثهم من جههٔ مصلحهٔ وقته و التقرّب إلی السلاطین من أولادهم، و ذلک لما حقّقناه مرارا فی ذیل تراجم کثیر ممّن کان یتوهّم فی حقّهم هذا الأمر بمحض ما یشاهد فی کلماتهم من المناقب و المثالب اللتین یجریهما اللّه تعالی علی ألسنتهم الناطقهٔ لطفا منه بالمستضعفین من البریّهٔ، و أنت تعلم أنّه لو کان لهذه النسبهٔ یعنی: ما ذکره صاحب الوسائل فی أمل الآمل واقعا لذکره سلفنا الصالحون و قدماؤنا الحاذقون بأمثال هذه الشئون، و لم یکن یخفی ذلک إلی زمان صاحب الأمل الذی من فرط صداقته یقول بشیعیّهٔ أبی الفرج الأصبهانی الخبیث.

ففیهما- مضافا إلی ما تقدّم- أنّه یکذبهما ملاحظهٔ سخافهٔ مذهب الإسماعیلیّهٔ و کمال مباینته مع هذا العالم الجلیل، بحیث لا یرضی المنصف بأن ینسب ذلک المذهب السخیف إلیه، فإنّ من جملهٔ ما ذهبوا إلیه علی ما صرّح به الشیخ الجلیل الحسن بن

موسی النوبختی فی کتاب الفرق أنّهم أنکروا موت إسماعیل فی حیاهٔ أبیه و قالوا: کان ذلک علی جههٔ التلبیس من أبیه علی الناس، لأنّه خاف تغیّبه عنهم، و زعموا أنّ إسماعیل لا یموت حتّی یملک الأرض یقوم بأمر الناس، و أنّه هو القائم، هذا مذهب الخالصهٔ منهم.

و أمّا الباطنیّهٔ منهم فمقالاتهم أفظع و أشنع، فزعموا- کما فی الکتاب المذکور- أنّ اللّه عزّ و جلّ بدا له فی إمامهٔ جعفر علیه السّلام فصیّرها فی محمّد بن إسماعیل، و زعموا أنّه حیّ لم یمت و أنّه یبعث بالرسالهٔ و شریعهٔ جدیدهٔ ینسخ بها شریعهٔ محمّد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و أنّه من اولی العزم، و أولو العزم عندهم سبعهٔ، نوح و إبراهیم و موسی و عیسی و محمّد و علیّ صلوات اللّه علیهما و

آلهما و محمّد بن إسماعيل.

و زعموا أنّ اللّه تبارک و تعالی جعل له جنّة آدم، و معناها عندهم الإباحة للمحارم و جميع ما خلق فی الدنيا، و هو قول اللّه عزّ و جلّ وَ كُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ موسی بن جعفر بن محمّد و ولده عليهم السّلام من بعده من ادّعی الإمامة منهم.

و زعموا أنّه خاتم النبيّين الذی حكاه اللّه عزّ و جلّ فی كتابه، و أنّ جميع الأشياء التی فرضها اللّه عزّ و جلّ علی عباده و سنّه نبيّه و أمر بها فله ظاهر و باطن، و أنّ جميع ما استعبد إليه العباد فی الظاهر من الكتاب و السنّة فأمثال مضروبة و تحتها معان هی بطونها و عليها العمل و فيها النجاة، و أنّ ما ظهر منها ففی استعمالها الهلاک و الشقاء، و هی جزء من العذاب الأدنی عذّب اللّه به قوما، إذ لم يعرفوا الحقّ و لم يقولوا به، إلی غير ذلک من مقالاتهم الشنيعة التی نسبها إليهم فی الكتاب المذكور و غيره من تصانيفهم فی هذا الباب.

و ليس فی كتاب الدعائم ذكر لإسماعيل و لا لمحمّد أصلا فی موضع منه، حتّی فی

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۳۹۸

مقام إثبات الإمامة و ردّ مقالات العامّة و أئمّتهم الأربعة، مع أنّ خلفاء عصره الذين كان هو فی قاعدة سلطنتهم و منصوبا للقضاوة من قبلهم المدّعين انتهاء نسبهم إلی محمّد بن إسماعيل المستولين علی بلاد المغاربة و مصر و الإسكندريّة و غيرها كانوا فی الباطن من الباطنيّة، كما صرّح به العالم الخبير البصير السيّد مرتضی الرازی فی كتاب تبصرة العوامّ، و مع ذلک فإنّه صرّح فی كتابه بكفر الباطنيّة و ضلالتهم و خروجهم عن الدين، و من أراد فليراجع المستدرک حيث نقل هذا الموضع من كلامه.

ثمّ إنّ الظاهر من كتب المقالات أنّ الإسماعيليّة كلّهم منكرون للشرائع، تاركون للفرائض، مستبيحون للمحارم.

و من ذلک ظهر أنّ نسبة هذا العالم الجليل صاحب هذا المؤلّف الشريف إلی هذا المذهب السخيف افتراء عظيم، فإنّ الكتاب المذكور قد ألّف علی طريقة العلماء الإماميّة، بل هو من أجلّ ما ألّفوا و أحسن ما دوّنوا من تقديم ما يحتاج إليه الفقه من مسائل الإمامة علی أبدع نظم و ترتيب، كما لا يخفی علی الناظر اللبيب.

و علی هذا فنقول: إن كان القدح فی المؤلّف (بالكسر) من جهة كونه إسماعيليّا فالقرائن المتقدّمة من كتابه شاهد بكونه إماميّا اثنا عشريّا، و إن كان فی ستر التقيّة من الخلفاء الإسماعيليّة.

و إن كان من جهة عدم توثيق الرجاليّين إيّاه و عدم تصحيحهم حديثه و كتابه فكم له من نظير فی جملة الثقات المعتمدين الذين قد أهملهم الرجاليّون إمّا للغفلة، أو عدم الاطّلاع، أو العجلة، كجعفر بن أحمد القمّی، و فرات بن إبراهيم الكوفی صاحب التفسير، و محمّد بن علیّ بن إبراهيم صاحب العلل، و الحسن بن علیّ بن شعبة صاحب تحف العقول، و السيّد علیّ بن الحسين بن باقی صاحب اختيار

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۳۹۹

المصباح، و الحسن بن أبی الحسن الديلمی صاحب إرشاد القلوب و غرر الأخبار و غيرها، و سبط الطبرسی صاحب مشكاة الأنوار و غيرهم.

و إن كان من جهة تفرّده بالفتوی فی بعض الفروع و مخالفته لسائر الأصحاب فكم له فی ذلک أيضا من نظير، كفضل بن شاذان، و يونس بن عبد الرحمن، و قد قال الشيخ المفيد فی المقالات: و لم يوحشنی من خالف فيه، إذ بالحجّة لی أتمّ انس و لا وحشة من حقّ، و قال السيّد المرتضی فی بعض رسائله: لا يوجب أن يوحش من المذهب قلّة الذاهب إليه و العاثر عليه، بل ينبغی أن لا يوحش منه إلّا ما لا دلالة له تعضده و لا حجّة تعمده.

و إن كان من جهة إفتائه بتحريم المتعة الذی خلافه ضروری المذهب فقد عرفت أنّه قد اتّقی فی هذا المقام، مع أنّه أظهر فی خفايا كلامه ما هو الثابت الصحيح عنده، و قد ذكرنا لک موضعه.

و إن كان من جهة مجهوليّة حاله من حيث الوثاقة و الأمانة- و لو فرض كونه شيعيّا إماميّا اثنا عشريّا- فقد عرفت أوّلا: شهادة التتبّع فی

كتابه الدعائم و شرح الأخبار الذى هو من نفائس الكتب على كثرة فضله و طول باعه و خلوص ولائه، و أمّا دعائمه فكلّه فى فقه الإماميّة و فروعها و أحكامها مستدلّا عليها بأخبار أهل البيت عليهم السّلام على أحسن نظم و ترتيب، بل ليس فى أيدينا من علماء تلك الأعصار ما يشبهه فى الوضع و التتبّع مفتتحا بمسائل فى الإمامة و شروطها و فضائل الأئمة عليهم السّلام و وصاياهم و شرح عدم جواز أخذ الأحكام الدينيّة عن غيرهم كسائر كتب أصحابنا فى هذا الباب.

و ثانيا: أنّ مثل العلّامة الكراجكى قد لخّص كتاب دعائمه على ما تقدّم من فهرست كتب الكراجكى، و كفى بذلك فى جلالته و وثاقته، و كذلك شهادة المسحى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰۰

صاحب تأريخ مصر بأنّه كان من العلم و الفقه و الدين و النبل على ما لا مزيد عليه، و قول ابن دولاق أنّه من أهل القرآن، إلى قوله: مع عقل و إنصاف كما تقدّم كلامه، و قول ابن خلّكان أنّه من الفضلاء المشار إليهم.

و الحاصل أنّه داخل فى الموثّقين المعتمدين من أفاضل العلماء الاثنا عشريّة.

و أمّا إرسال أحاديث كتابة أعنى: دعائم الإسلام فيرفع قدحه تصريحه فى أوّله بأنّ بناؤه فيه على الاختصار و الاقتصار على الثابت الصحيح ممّا رواه عن الأئمّة من أهل بيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أجمعين من جملة ما اختلف فيه الرواة عنهم، هذا.

و قد نقل شيخنا الأستاذ العلّامة أدام اللّه أيّامه أنّ سيّد أستاذه السيّد محمّد الأصفهانى قدّس اللّه تربته الزكيّة عند بحثه عن اشتراط القبض فى الرهن و عدم تماميّة دلالة الآية الشريفة فَرِهٰانٌ مَقْبُوضَةٌ و انحصار المدرك فى هذا الباب بخبر الدعائم: «لا رهن إلّا بالقبض» راجع فى اعتبار سنده إلى العلّامة النورى قدّس اللّه فسيح تربته الزكيّة، فصرّح هو بوثاقته و اعتباره، فقنع السيّد العلّامة المذكور قدّس سرّه بتوثيقه و استراح فى المسألة المذكورة بهذا الخبر.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰۱

المبحث الثانى حكموا بسقوط الأذان فى موارد:

منها: لعصر يوم الجمعة، و لم نظفر بدليل يدلّ عليه، نعم استدلّ عليه بما رواه الشيخ فى الصحيح عن رهط منهم: الفضيل و زرارة عن أبى جعفر عليهما السّلام «إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين، و جمع بين المغرب و العشاء بأذان واحد و إقامتين» «۱».

و بما روى عن حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام «قال عليه السّلام: الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة» «۲».

و الرواية الثانية على فرض صحّة السند و كون المراد بالأذان الثالث أذان العصر بناء على أنّ الأوّل أذان الصبح و الثانى أذان الظهر، أو أنّ الأوّل أذان إعلام الظهر، و الثانى أذان إعظامه حسن الدلالة على المطلوب، لكنّ الكلام فى مقدّمتيها، أمّا السند فضعيف، و أمّا الدلالة فمن المحتمل أن يكون المراد ما اخترعه عثمان على

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۶ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ۲.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۴۹ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ۱ و ۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰۲

نقل، و معاوية على آخر من الأذان الثالث لصلاة الجمعة، لبعد المسافة بين منزله و بين المسجد، فالخبر تعريض بهذه البدعة.

و أمّا الأولى: فربما يقال: إنّه لا دلالة فيها على سقوط الأذان للعصر فى صورة الجمع، لا مطلقا، و لا فى خصوص يوم الجمعة، و إنّما يدلّ على جواز الجمع بين الفريضتين بأذان واحد فى يوم الجمعة و غيره، فعمومات استحباب الأذان لكلّ صلاة كقوله عليه السّلام: «و

الأذان و الإقامهٔ فی جمیع الصلوات أفضل» «۱» سلیمهٔ عن المخصّص.

فکما لا منافاهٔ فی هذه الروایهٔ و ما یفید مفادها مع أدلّهٔ استحباب النافلهٔ، فکذلک مع أدلّهٔ استحباب الأذان.

و لکنّ الإنصاف أنّا إذا رأینا من الشارع فی موارد مختلفهٔ أنّه فرّق بین عنوان الجمع و بین أذان واحد و إقامتین، سواء فی موارد جعل الجمع فیها مستحبّا کیومی الجمعهٔ و العرفهٔ و عشاءی المزدلفهٔ أم لا، کقاضی الصلوات و السلس یفهم من المجموع أنّ لعنوان الجمع خصوصیّهٔ بحیث لم یبق عموم قوله علیه السّلام: «و الأذان فی جمیع الصلوات أفضل» علی حاله بدون تخصیص.

فإذا فهمنا ذلک فإمّا نقول: إنّه لا یستفاد منه أزید من تخصیص حکم الأفضلیّهٔ فی صورهٔ الجمع بین الفریضتین مؤدّاتین أم مقضیّتین، و أمّا أنّ هذا التخصیص راجع إلی حیث تأکّد الفضل، فأصل الفضل باق فی حال الجمع بلا تأکّد، أو أنّه راجع إلی أصل الفضل و المشروعیّهٔ فلا دلیل علی شیء من الأمرین، و یکفی حینئذ فی عدم المشروعیّهٔ الأصل.

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۶ من أبواب الأذان و الإقامهٔ، الحدیث ۲.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۰۳

و إمّا نقول: إنّ ظاهر قوله: جمع بینهما، أو أجمع بینهما بأذان و إقامتین کقولک:

جمعت صلاتی الظهر و العصر بوضوء واحد کون الأذان واقعا لکلتا الصلاتین لا لخصوص الظهر حتّی یبقی العصر بلا أذان.

و حینئذ فحاله حال المأموم الذی یکتفی بأذان الجماعهٔ عن أذان آخر لصلاته، و علی هذا فالدلیل دالّ علی عدم المشروعیّهٔ و جواز الإتیان برجاء المطلوبیّهٔ علی کلا الوجهین، أمّا علی الأوّل فواضح، فإنّ الحرمهٔ الذاتیّهٔ غیر محتملهٔ أو مدفوعهٔ بالأصل، و التشریعیّهٔ منفیّهٔ مع الاحتیاط، و أمّا علی الثانی فلأنّه و إن قامت الحجّهٔ علی نفی المشروعیّهٔ، لکن مع ذلک یحتمل خلافه، و یجوز إدراکا لهذا الاحتمال الإتیان برجاء المطلوبیّهٔ.

لکنّک خبیر بأنّه علی کلا الوجهین لا یبقی خصوصیّهٔ لیوم الجمعهٔ بالنسبهٔ إلی سائر الأیام، بل الحکم عامّ لجمیع أفراد الجمع، یوم الجمعهٔ کان أم غیره، مستحبّا کان أم جائزا، کما أنّه اتّضح أنّ ترکه یکون علی وجه العزیمهٔ لا الرخصهٔ، بمعنی جواز إتیانه بقصد التوظیف، لکن کان الأفضل ترکه و کان الفعل أقلّ فضلا، کما هو الحال فی العبادات المکروهه.

و یمکن استفادهٔ عدم المشروعیّهٔ من بعض الأخبار الذی دلّ علی أنّ الجمع بین الصلاتین یکون فی ما إذا لم یکن بینهما تطوّع، فإن کان بینهما تطوّع فلا جمع، بتقریب أنّ من المعلوم أنّه لیس نظر الشارع فی هذه القضیّهٔ بیان مفهوم الجمع، بل المنظور هو أثره الثابت له شرعا، کما هو الحال فی قوله لو قال: لا سفر فی ما دون المسافهٔ، أو لا کثرهٔ فی ما دون الکرّ من الماء.

و حینئذ نقول: إنّا نقطع بأنّ الجمع بما هو جمع لا أثر له شرعا غیر مرجوحیّهٔ الأذان معه.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۰۴

فإن قلت: التفریق بین الصلاتین مستحبّ، فالجمع مکروه، بمعنی أنّه خلاف المستحبّ.

قلت: التفریق و لو کان کلتا الصلاتین فی وقت واحد غیر معلوم الاستحباب و إنّما المعلوم هو التفریق المحصّل للفضل الوقتی، و فی الحقیقهٔ لیس الفضل للتفریق بما هو هو، بل لإدراک الوقت الخاصّ المضروب للفضیلهٔ، و إذن فالأثر الذی یمکن أن یکون محطّا للنظر فی القضیّهٔ المذکورهٔ لیس إلّا المرجوحیّهٔ للأذان.

و حینئذ نقول: المرجوحیّهٔ المتصوّرهٔ فیه علی نحوین:

الأوّل: المرجوحیّهٔ المصطلحهٔ بمعنی رجحان الترک المطلق من الفعل.

و الثانی: المرجوحیّهٔ العبادیّهٔ، و هی علی نحوین أیضا:

الأوّل: أن یکون بمعنی أنّ هناک فعلا آخر لا یجتمع وجودا مع فعل العبادهٔ، و هو أرجح من العبادهٔ، ففعل العبادهٔ بالقیاس إلی ترکها

راجح، و لكن بالقياس إلى ذلك الأمر المضادّ معه مرجوح.

و الثانى: أن يكون فى الخصوصيّة القائمة بالعبادة فى فردها الخاصّ حزازة، فمعنى مرجوحيّتها أنّها بالقياس إلى الفرد الآخر الخالى عن تلك الخصوصيّة مرجوحة، لا أنّ تركها راجح على فعلها.

فنقول فى المقام: لا يحتمل أن يكون المرجوحيّة الثابتة للأذان فى حال الجمع بين الصلاتين من قبيل القسم الثانى، أعنى: أن يكون بالقياس إلى ضدّ أرجح، فإنّه و إن كان يحتمل أن يكون فى عشاء المزدلفة و عصر العرفة كذلك، بمعنى أن يكون المبادرة إلى الصلاة الثابتة فى ذلك المكان و ذلك الموسم ذات فضل أرجح من الأذان، و على هذا التقدير لا ينسلب أصل الفضل عن الأذان، لكن فى كلّ مكان و كلّ زمان يقع فيه الجمع لا يحتمل ذلك فيه، بل لا يحتمل أصل الرجحان فى الجمع بين الصلاتين و المبادرة إلى الصلاة الثانية، فضلا عن كون ذلك

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰۵

أرجح من فعل الأذان.

فالأمر دائر بين أحد الآخرين، فإن كان الأوّل منهما أعنى: المرجوحيّة المصطلحة فواضح أنّ لازمة سلب أصل الرجحان عن فعل الأذان، و إن كان الثانى فكذلك، لأنّ الخصوصيّة التى أوجبت فى العبادة أعنى: الصلاة الثانية مع الأذان عند مجامعتها مع الأولى هى كونها مصحوبة مع الأذان، و معنى ذلك المرجوحيّة المطلقة فى فعل الأذان، و ذلك لأنّ الأذان ليس عبادة نفسيّة، بل مقدّميّة، و معناه أنّ الصلاة المقيّدة به عبادة ذات كمال بسبب استصحابه معه، فالكراهة العباديّة عند الجمع- على تقديرها- للصلاة الثانية المقيّدة لا محالة.

و أمّا وجه أنّ الأذان ليس كالتعقيب مستحبّا نفسيّا، غاية الأمر فى محلّ مخصوص، فقد تقدّم وجه استفادته من أخبار اقتداء الصفّ و الصفّين من الملائكة، فراجع.

فثبت أنّ الأثر الذى يرتفع بفعل النافلة بين الصلاتين و أفاد الخبر أنّه لا أثر للجمع بين الصلاتين معها إنّما هو المرجوحيّة المطلقة للفعل، و هذا معنى كون السقوط عزيمة.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الدليل على كون سقوط الأذان مع عنوان الجمع مطلقا فى أىّ مقام حصل بطريق العزيمة- بمعنى عدم المشروعيّة و كونه حراما تشريعيّا لو أتى به بعنوان التعبّد لا- بمعنى كونه محرّما ذاتيّا، إذ لا يحتمل ذلك فى هذا المقام، و لا بوجه الرخصة، بمعنى أنّ الفعل راجح، و لكن الترك أرجح- أمران:

أحدهما: كلمة الباء فى قول الإمام عليه السّلام فى مقام النقل عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله فى مواضع متفرّقة: جمع بين الصلاتين بأذان و إقامتين، حيث إنّ ظاهرها دخالة ذلك الأذان فى كلتا الصلاتين، فيكون له لسان الحكومة على ما دلّ على أنّ الأذان لكلّ صلاة أفضل، لأنّه مع تسليم ذلك نقول: إنّ أذان الصلاة الثانية عند الجمع قد

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰۶

حصل، فلا مجال للإتيان ثانيا، و ليس هذا بمثابة نقل الراوى بهذه الكلمة فعل الجمع عن النبىّ أو الإمام صلّى اللّه عليه و آله حتّى يقال: إنّه ليس بأزيد من نقل فعل، و لا نعلم على أىّ وجه وقع، و لعلّه كان للتسهيل.

مضافا إلى ما ورد فى خصوص عشاء المزدلفة من أنّ هذا أعنى: الاكتفاء بأذان المغرب لها و إتيانها معجّلا بعدها هو السنّة، و على هذا فيكفى فى عدم رجحان الأذان مطلقا للصلاة الثانية فى مطلق صور الجمع عدم الدليل.

و الثانى: ما ورد من المضمون المتقدّم، أعنى: أنّ الجمع يكون فيما إذا لم يكن تطوّع، و إذا كان فلا جمع بالتقريب المتقدّم، و منه يظهر أيضا المراد بالجمع الذى موجب لسقوط الأذان عن الرجحان و أنّه ينتفى بمجرّد فعل النافلة، نعم بفعل التعقيب فقط لا ينتفى ما لم يحصل الفصل الطويل الذى يصدق معه التفريق عرفا.

و لكن ليعلم أنّ قضيّهٔ كلا الأمرين ليس إلّا عـدم الرجحان للفعل، لا الحرمـهٔ الذاتيّهٔ، فالإتيان به عند الجمع لا بقصد التعبّد لا مانع منه على كلّ حال، لكن فى غير السلس و المستحاضهٔ، فالاحتياط فيهما يكون بالترك و لو فرض عدم الدليل على عدم المشروعيّهٔ، و لهذا يكون الاحتياط فى حقّهما هو الترك فى الإقامهٔ أيضا، بل فى الأذان و الإقامهٔ معا للصـلاهٔ الاولى، و لكلتا الصلاتين فى صورهٔ التفريق، و ذلك لأنّ الحكم بعدم الحدثيّهٔ على بول السـلس و دم المسـتحاضهٔ القدر المتيقّن منه حال الصلاهٔ، فيبقى ما كان منه فى حال الأذان و الإقامهٔ بلا دليل على عدم الحدثيّهٔ.

لكن هـذا مع عـدم الترخيص بفعل الأذان و الإقامـهٔ، و قد ورد فى حقّ السـلس الترخيص بإتيان الصـلاتين جمعا بأذان و إقامتين، و أمّا بالنسـبهٔ إلى المسـتحاضهٔ فلم نعثر على النصّ، فالاحتياط بالنسـبهٔ إليها يقتضـى المبادرهٔ بعد غسلها إلى الصلاهٔ الأولى، بلا تخلّل أذان و إقامهٔ، و كذلك بعدها إلى الصلاهٔ الثانيهٔ كذلك، بل و بلا تخلّل وضوء بين الصلاتين، لما ذكر من الوجه، و اللّه العالم.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰۷

المبحث الثالث يسقط الأذان و الإقامهٔ عمّن دخل فى مكان أقيم فيه الجماعهٔ

اشارهٔ

و بقى أهلها و لم يتفرّقوا.

و قبل التكلّم فى تفصيل المسألهٔ ينبغى التيمّن بذكر أخبارها،

فنقول و على اللّه التوكّل:

منها: ما رواه ثقهٔ الإسـلام و شيخ الطائفهٔ بطريقهما إلى أبى بصير «قال: سألته عن الرجل ينتهى إلى الإمام حين يسلّم؟ فقال عليه السّلام: ليس عليه أن يعيد الأذان، فليدخل معهم فى أذانهم، فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان» «۱».

و منها: ما رواه الشـيخ بطريق عن أبى بصـير أيضا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد و قد صلّى القوم، أ يؤذّن و يقيم؟ قال عليه السّلام:

إن كان دخل و لم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم و إقامتهم، و إن كان تفرّق الصفّ أذّن و أقام» «۲».

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۲۵ من أبواب الأذان و الإقامهٔ، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاهٔ، الباب ۲۵ من أبواب الأذان و الإقامهٔ، الحديث ۲.

كتاب الصلاهٔ (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۰۸

و منها: ما رواه أيضا بطريقين عن زيـد بن علىّ عن آبائه عن علىّ عليهم السّـلام «قال عليه السّـلام: دخل رجلان المسـجد و قـد صـلّى الناس، فقال لهما علىّ عليه السّلام: إن شئتما فليؤمّ أحدكما صاحبه و لا يؤذّن و لا يقيم» «۱».

و منهـا: مـا رواه أيضا عن السـكونى عن جعفر عليه السّـلام عن أبيه عن علىّ عليهم السّـلام أنّه عليه السّـلام كان يقول: إذا دخل رجل المسجد و قد صلّى أهله، فلا يؤذّنن و لا يقيمنّ و لا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاهٔ الفريضهٔ، و لا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلّى فيه» «۲».

و منها: ما رواه رئيس المحدّثين و شـيخ الطائفهٔ بطريقهما عن أبى على «قال: كنّا عند أبى عبد اللّه عليه السّـلام فأتاه رجل فقال: جعلت فـداك صـلّينا فى المسـجد الفجر فانصـرف بعضـنا و جلس بعض فى التسبيـح، فـدخل علينـا رجل المسـجد فأذّن، فمنعناه و دفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد اللّه عليه السّـلام: أحسـنت ادفعه عن ذلك و امنعه أشدّ المنع، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصـلّوا فيه جماعهٔ؟ قال

علیه السّلام:

یقومون فی ناحیة المسجد و لا یبدو بهم إمام، الحدیث» «۳». هذا بحسب روایة الشیخ.

و مثله رواه الصدوق رحمهما اللّه، إلّا أنّه «قال: أحسنتم ادفعوه عن ذلک و امنعوه أشدّ المنع، فقلت له: فإن دخل جماعة، فقال علیه السّلام: یقومون فی ناحیة المسجد و لا یبدر لهم إمام» «۴».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲۵ من أبواب الأذان و الإقامة، الحدیث ۳.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲۵ من أبواب الأذان و الإقامة، الحدیث ۴.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۲.

(۴) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۰۹

و منها: المحکیّ عن کتاب زید النرسی عن عبید بن زرارة عن الصادق علیه السّلام:

«إذا أدرکت الجماعة و قد انصرف القوم فوجدت الإمام مکانه و أهل المسجد قبل أن یتفرّقوا أجزأک أذانهم و إقامتهم، فاستفتح الصلاة لنفسک، و إذا وافیتهم و قد انصرفوا صلاتهم و هم جلوس أجزأ إقامة بغیر أذان، و إن وجدتهم تفرّقوا و خرج بعضهم من المسجد فأذّن و أقم لنفسک» «۱».

و بإزاء هذه الأخبار خبران:

الأوّل: ما رواه الصدوق قدّس سرّه بإسناده عن معاویة بن شریح عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه «قال علیه السّلام: إذا جاء الرجل مبادرا و الإمام راکع أجزأته تکبیرة واحدة، إلی أن قال: و من أدرکه و قد رفع رأسه من السجدة الأخیرة و هو فی التشهّد فقد أدرک الجماعة، و لیس علیه أذان و لا إقامة، و من أدرکه و قد سلّم فعلیه الأذان و الإقامة» «۲».

و الثانی: موثّق عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث «فی الرجل أدرک الإمام حین سلّم؟ قال علیه السّلام: علیه أن یؤذّن و یقیم و یفتتح الصلاة» «۳».

إذا سمعت الأخبار فاستمع لما یتلی علیک فی وجه الجمع و التوفیق لرفع التعارض عمّا بین الأخیرین و ما قبلهما، حیث یستفاد ممّا قبلهما کون الأذان و الإقامة مستنکرین حتّی یقال فی حقّ فاعلهما: ادفعوه عن ذلک و امنعوه أشدّ المنع، و منهما کونهما مستحسنین بمثابة یصلح التحریض و الترغیب نحوهما بمثل قولنا:

---

(۱) مستدرک الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۴.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲۵ من أبواب الأذان و الإقامة، الحدیث ۵.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۱۰

علیک فعلهما، و بین هذین المضمونین کمال التهافت و التنافر، فما یقال فی وجه التوفیق أمران لا یصلح شیء منهما للمصیر إلیه.

الأوّل: تقیید الأخیرین بما بعد التفرّق، و هما آبیان عنه، بل یمکن عدّهما ناصّین فی أنّ المفروض إدراک الإمام متّصلا بسلامه و لم یتفرّق الجماعة، فلا یصلح للتقیید بما بعد تفرّقها.

و بالجملة، فتقییدهما بما بعد التفرّق فی البعد بمثابة تقیید ما قبلهما بما قبل السلام، فکما أنّها نصّ فی ما بعده و قبل التفرّق، فکذا هما أیضا ناصّان فی عین هذا الموضوع.

و الثانی: حمل ما تقدّمهما على الكراهيّة العباديّة و حملهما على أصل الرجحان و الاستحباب المتقوّم به عباديّتهما، فإنّ العبادات المكروهة ليست عبارة عمّا يترجّح تركها المطلق على فعلها، كما هو المراد بالكراهيّة المصطلحة، كيف و هذا لا يجامع عباديّتها المتوقّفة على رجحان الفعل على الترك، بل عبارة عن مضادّة وجودها مع مستحبّ آخر هو آكد منها، و هو ملازم مع تركها، فمرجوحيّتها إنّما هى بالقياس إلى ذاك المستحبّ الأهمّ.

و على هذا فنقول فى هذا المقام:

إنّ ترك الأذان و الإقامة لمن دخل على الجماعة بعد السلام ملازم مع أمر وجودى يكون مطلوبا للشارع بمطلوبيّة آكد و أهمّ من مطلوبيّة فعلهما له، مثل احترام إمام الجماعة السابقة أو الإمام الراتب، فبملاحظة إدراك ذاك الأهمّ ورد فى الأخبار السابقة التأكيد و المبالغة فى المنع عنهما، و بملاحظة كونهما فى حدّ ذاتهما راجحين و مستحبّين ورد فى الخبرين الأخيرين الحثّ و التحريض إلى فعلهما، هذا ما قد يقال فى وجه الجمع و دفع المنافاة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۱۱

و لكنّ الحقّ أنّه أيضا قريب من الوجه الأوّل فى البعد، لا لأنّا لا نحتمل بحسب مقام الثبوت عن أن يكون فى البين مزاحم أهمّ ملازم مع تركهما، بل هذا محتمل هنا بحسب الثبوت على خلاف المقام السابق، حيث قلنا: لا يحتمل أن يكون الجمع بين الصلاتين و المبادرة إلى الصلاة الثانية راجحا أصلا فضلا عن أن يكون أرجح من الأذان.

و لكن لأجل عدم مناسبة ذلك مع التعبير بكلمة الحثّ و التحريض فإنّ المستحبّ المزاحم بمستحبّ آخر أقوى و أهمّ منه لا نضايق أن يرد فيه الترخيص أو الأمر الذى مفاده أيضا ذلك، لوقوعه فى مقام توهّم الحظر، و أمّا الحثّ و التحريص نحوه فنضايق عنه، فإنّ المقام غير لائق به، و حاله حال الترخيص فى فعل الواجب الذى زاحمه واجب آخر أهمّ منه، فكما لا يصحّ الترخيص نحوه بنحو الإطلاق بل بنحو الترتّب على مذاق من يصحّح الترتّب و إلّا فلا يصحّ مطلقا، فكذا حال الترغيب و التحريص بكلمة «عليك» و نحوه التى معناها الملازمة و عدم الانفكاك فى المستحبّ الذى زاحمه مستحبّ آخر أهمّ منه.

و حينئذ فالإنصاف أنّ عدّ المقام من باب تعارض الخبرين الذى لا جمع عرفى بينهما أولى من هذه التجشّمات.

و حينئذ نقول: لا مقاومة للخبرين بالنسبة إلى ما تقدّمهما، لأنّ الأصحاب تلقّوا تلك بالقبول و أفتوا بمضمونها، و قد أعرضوا عن هذين، و هذا يوجب وهنهما بحسب السند و خروجهما عن موضوع الحجّية رأسا، فتكون تلك سليمة عن المعارض الحجّة.

إذا عرفت فلنشرع فى تفصيل المسألة بحسب ما يستفاد من النظر فى تلك الأخبار و أنّ السقوط هل هو على وجه الرخصة أو على وجه العزيمة، و على كلّ

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۱۲

حال هل يخصّ المسجد أو يعمّه و غيره، و هل يخصّ مريد الجماعة أو يعمّه و غيره، و هل يخصّ من يريد إقامة الجماعة، أو يعمّه و غيره، و أنّ الملاك فى التفرّق الذى يسقط معه السقوط و يثبت مع عدمه ما ذا، فهل المراد بعدم التفرّق بقاء هيئة الصفوف بحالها بحيث لو خرج واحد كفى فى حصول التفرّق، أو أنّ المراد بالتفرّق حصوله بالنسبة إلى جميع الآحاد، فلا بدّ من تفرّق كلّ واحد منهم عن مكانه، فلو بقى واحد كفى فى عدم التفرّق.

و هل المراد بقاؤها بهيئة الجماعة،

فلو قام عدّة من مكانهم و لكن بقوا فى ذلك المكان بهيئة الاجتماع كفى فى عدم التفرّق، أو أنّ المراد البقاء على حالة الصفّية، و على هذا أيضا يكفى البقاء بهيئة الصفّ و لو اشتغلوا بشغل آخر أجنبىّ عن الصلاة مثل المباحثة و نحوها، أو لا بدّ من بقائهم فى التعقيب و لواحق الصلاة؟

لا بدّ فی تشخیص الحقّ فی جمیع هذه التفاصیل من النظر إلی ما یستفاد من الأخبار.

فنقول و علی اللّه التوکّل:

أمّا کون السقوط رخصهٔ أو عزیمهٔ فالحقّ هو الثانی بالبیان الذی تقدّم فی وجه عدم الجمع بین الخبرین الأخیرین مع سائر الأخبار، فإنّ کونه علی وجه الرخصهٔ معناه هنا منحصر کما عرفت فی کون الأذان فی الجماعهٔ منافیا مع أمر وجودی أهمّ منه فی المطلوبیّهٔ، و لا شکّ أنّ الندب إلی المستحبّ المزاحم بالمستحبّ الأهمّ لا یصحّ، بل الصحیح أمّا النهی إرشادا إلی إدراک الأهمّ، و إلّا فالترخیص لفعله، و أمّا الندب و الترغیب إلیه فلا یصلح مع فرض مفوّتیّته لما هو أرجح منه.

إذا عرفت هذا فنقول: ما تقدّم فی أدلّهٔ مشروعیّهٔ الأذان و الإقامهٔ من

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۱۳

العمومات و الإطلاقات و أنّ من فعلهما اقتدی بصلاته صفّان من الملائکهٔ، و من أقام اقتدی بها صفّ واحد، ثمّ الأمر فی بعض الأخبار عقیب ذلک بقوله: فاغتنم الصفّین لا یصلح مع هذه النواهی الواردهٔ فی أخبار مسألتنا أعنی: ما عدا الخبرین الأخیرین الذین بنینا علی طرحهما، سواء کانت إرشادیّهٔ أم مولویّهٔ.

أمّا علی الثانی فواضح، حیث إنّ النسبهٔ هو العموم و الخصوص، و قاعدهٔ ذلک هو التخصیص و إخراج الخاصّ عن تحت حکم العامّ، فلا یبقی للأذان قبل تفرّق الجماعهٔ حثّ و تحریص، و لا دلیل غیره، فیبقی أصل مشروعیّته بلا دلیل.

و أمّا علی الأوّل أعنی: کون النواهی إرشادیّهٔ فلأنّه لیس فی أنفسها إشارهٔ إلی أنّ ذلک لأجل إدراک المطلوب الآخر الأهمّ، و لا أنّ هناک إطلاق مادّهٔ آخر یدلّ علی وجود مطلوب آخر للمولی قد عجزنا فی مقام الامتثال عن الجمع بینه و بین المطلوب الأذانی حتّی یکون مقتضی إطلاق مادّهٔ الخطابین بقائهما بوصف المطلوبیّهٔ الذاتیّهٔ مع قطع النظر عن الشرائط العقلیّهٔ من قبیل القدرهٔ و تحمّل النهی الوارد عن الأذان فی حال المزاحمهٔ بینهما علی الإرشاد إلی أهمیّهٔ ذلک المطلوب الآخر.

و إنّما الثابت و المتحقّق إطلاق خطابات الأذان، و هذه النواهی عن الأذان فی مورد الجماعهٔ الغیر المتفرّقهٔ أهلها، و هذان عند عرضهما علی العرف لا یعاملون معهما إلّا معاملهٔ التخصیص و التقیید.

نعم یحتمل بحسب مقام الثبوت أن یکون الأمر کما ذکر، أعنی: من باب المزاحمهٔ بالأهمّ، إلّا أنّه لا دلیل علیه بحسب الإثبات، لا من جههٔ الهیئهٔ، و لا من جههٔ المادّهٔ.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۱۴

أمّا الأوّل فواضح، حیث إنّ هیئهٔ لا تفعل مضادّهٔ مع هیئهٔ افعل، و أمّا الثانی فلأنّ إطلاق المادّهٔ لیس وراء إطلاق الهیئهٔ، بل هو هو، لأنّ المراد بإطلاق المادّهٔ أنّ الهیئهٔ مع الإغماض عن الشرائط العقلیّهٔ قد سیقت ممحّضهٔ لما یتعلّق بالأغراض الشرعیّهٔ، فإذا فرضنا أنّ العمومات قد اشتملت علی غایهٔ الحثّ إلی الفعل فلا یلائم هذا الحثّ بل مطلق الحثّ مع المرجوحیّهٔ بمعنی الابتلاء بالمزاحم الأهمّ، و لازم ذلک أنّ ذلک الحثّ لا محالهٔ مخصّص بغیر هذا المورد، فیبقی أصل المشروعیّهٔ فی هذا المورد بلا دلیل علیه أصلا.

و أمّا المراد بالتفرّق الذی أنیط السقوط بعدمه و الثبوت بوجوده فتارهٔ نتکلّم مع قطع النظر عن خبر أبی علی و الخبر المحکیّ عن کتاب زید النرسی و بحسب ما یستفاد من بقیّهٔ الأخبار السابقهٔ المشتملهٔ علی عنوان التفرّق، و أمّا لو کنّا و هذه فالمستفاد منها ما ذا؟ و اخری نتکلّم مع ملاحظهٔ ذینک أیضا.

أمّا الکلام بحسب الأوّل فنقول: إنّ الأخبار المذکورهٔ بین ما أضیف فیه التفرّق إلی الجماعهٔ بواو الضمیر، و بین ما أضیف فیه ذلک إلی الصفّ، و الأوّل فیه احتمالان:

اراکی، محمد علی، کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ۲ جلد، ه ق

كتاب الصلاة (للأراكى)؛ ج۱، ص: ۴۱۴

الأوّل: أن يكون المراد بالواو هو العموم الاستغراقى، و لازمة توقّف صدق العنوان على حصول التفرقة بين كلّ واحد واحد عن جميع من عداه من أهل تلك الجماعة المنعقدة، فما دام اثنان منهم موجودين لم يصدق أنّهم تفرّقوا، نعم لو بقى واحد فقط صدق ذلك لأنّ هذا الواحد تفرّق عن جميع من عداه، و كذا كلّ واحد واحد ممّن عداه.

أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فلأنّه يكفى فى حصول الافتراق بين الاثنين

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۴۱۵

حركة أحدهما و انتقاله إلى مكان آخر و إن بقى الآخر فى مكانه.

ألا ترى صدق الافتراق الذى هو غاية خيار المجلس بانتقال واحد من المتبايعين و لو بقى الآخر؟ كذلك فى المقام.

و أمّا ما ترى من إطلاق «تفرّقوا» فى ما إذا كان المتخلّف نفرا يسيرا مضمحلّا فى جنب المتفرّقين فهو من باب المسامحة و تنزيل النادر منزلة المعدوم، لا أنّه مصداق حقيقة بنظر العرف دون العقل.

و الحاصل أنّه لا اختلاف فى تشخيص مصداق «تفرّقوا» مشيرا إلى جماعة خاصّة بين العقل و العرف فى أنّ اللازم ثبوته بالنسبة إلى جميعهم من دون استثناء، كما هو الحال فى نظائره من «ضربوا» و «صلّوا» و غير ذلك، و هذا واضح، و من المعلوم أنّ المعيار فى ترتّب الأحكام هو المصاديق الحقيقيّة العرفيّة، دون ما يطلقون عليه اللفظة مسامحة و عناية.

و الثانى: أن يكون المراد بها العموم المجموعى و لوحظ التفرّق فيه بملاحظة تركّبه من الأبعاض، و يكفى فى صدق التفرّق فى الكلّ صيرورته بعضين بأن بقى بعضه و خرج بعضه و لو كان البعض الخارج واحدا، و هذا أيضا لا اختلاف فيه بين العقل و العرف.

و أمّا ما ترى من إطلاق عدم تفرّق الكلّ بهذا المعنى بخروج واحد أو نفر يسير يعدّ معدوما فى جنب المتخلّفين، فهو أيضا من المسامحات العرفيّة مع اعترافهم بكونه غير مصداق حقيقة لعدم التفرّق و كونه مصداقا للتفرّق. هذا فى الصنف الأوّل من الأخبار.

و أمّا الثانى أعنى: ما أضيف التفرّق فيه إلى الصفّ ففيه ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يراد بالصفّ هو الأمر الواحد المستطيل كالخطّ المستطيل،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۴۱۶

فيلاحظ كلّ صفّ كأنّه شخص واحد، و لا بدّ حينئذ من ملاحظة التفرّق بين الصفوف، فإذا حصل ذلك بأن يخرج صفّ و لو واحدا و يتفرّق عن الصفوف الباقية كفى فى صدق العنوان.

و الثانى: أن يراد بالصفّ أهله، و حينئذ تارة يراد العموم المجموعى، و اخرى الاستغراقى على حسب ما مرّ فى الصنف المتقدّم، هذه هى الاحتمالات التى يتصوّر و بحسب مقام الثبوت، و أمّا بحسب الاستظهار فالظاهر هو إرادة العموم الاستغراقى من «واو» الضمير و أهل الصفّ من الصفّ بإرادة الاستغراق أيضا، و قد عرفت أنّ لازمة صدق عنوان التفرّق عند بقاء واحد و عدم صدقه عند بقاء ما زاد عليه و لو كان اثنين.

و يدلّ عليه أيضا رواية أبى على حيث قال الراوى: انصرف بعضنا و جلس بعض فى التسبيح، و مع ذلك قال الإمام عليه السّلام: أحسنت ادفعه عن ذلك و امنعه أشدّ المنع «۱»، و لم يستفصل عن أنّ البعض الجالس كان بأىّ مقدار.

لا يقال: فاللازم منه كفاية بقاء الواحد أيضا، و هو خلاف مقصودك.

لأنّا نقول: لا يلزم منه، لأنّ كلام الراوى حيث قال: فدخل علينا رجل و أيضا قال: فمنعناه و دفعناه، يظهر منه كون الجالس أكثر من واحد، فلم يحتج إلى الاستفصال من هذه الجهة.

إذا عرفت ما ذكرناه علمت أنّ ما يقال فى هذا المقام من احتمال آخر فى هذه الروايات المشتملة على عنوان التفرّق من كون المراد

بالتفرّق زوال الهیئة الصلاتیّة و تبدّلها بالهیئة الأخری، و لو کانت الجماعة بأجمعها باقیة فی أمکنتهم مستقبلین القبلة

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۶۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۱۷

کما لو جلسوا علی هیئتهم بعد الفراغ من الصلاة و التعقیب لاستماع الموعظة أو المرثیة أو غیر ذلک بحیث انقلبت هیئة المجلس إلی هیئة أخری، و بالجملة فالمعیار تفرّق الهیئة الصلاتیّة، غایة الأمر أنّه کما یحصل هذا تارة بتفرّق أبدان المصلّین عن أمکنتها یحصل اخری مع اجتماع أبدانهم و بقائها فی أمکنتها، کما فی المثال المذکور، لیس له وجه و إن کان یظهر من بعض الکلمات اختیاره، و ذلک لأنّ عنوان التفرّق لا یصحّ إضافته إلّا إلی متعدّد، و الهیئة الصلاتیّة أمر واحد لا یصحّ نسبة التفرّق إلیها، نعم یصحّ نسبة التبدّل و الانقلاب و الزوال و نحو ذلک إلیها.

فالذی یمکن احتماله فی الروایات المشتملة علی التفرّق منحصرة فی الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة التی ذکرنا لازم کلّ منها، و علی کلّ من تلک الثلاثة لا یفرق الحال بین بقاء الهیئة الصلاتیّة فی المتخلّفین و انقلابها إلی الضدّ، فإنّ المعیار بناء علیها إمّا تفرّق الأشخاص و عدم تفرّقها بأحد الوجهین من الاستغراق أو المجموعیّة، أو تفرّق الصفوف و عدم تفرّقها، و کلّ ذلک یلائم مع بقاء الهیئة الأوّلیة الصلاتیّة فی المتخلّف و عدم بقائها کما هو واضح، فالاحتمال المذکور یبقی بلا مدرک رأسا، و اللّه العالم.

بقی الکلام فی روایة کتاب زید النرسی، و الإنصاف أنّها مشوّشة المتن، فإنّها قد قسّم المسألة علی ثلاثة أقسام، و لکن لم یعلم أیّ فرق بین القسمین الأوّلین، فإنّ القسم الأوّل: عبارة عمّا إذا انصرف القوم و وجد الإمام مکانه و أهل المسجد قبل أن یتفرّقوا.

و الثانی عبارة عمّا إذا وافیتهم و قد انصرفوا عن صلاتهم و هم جلوس، و أنت خبیر بأنّ قوله: و هم جلوس عبارة أخری عن قوله فی القسم الأوّل قبل أن یتفرّقوا، اللّهمّ إلّا أن یحمل الأوّل علی موضوعیّة الجلوس، و یحمل الشقّ الأوّل علی

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۱۸

عدم التفرّق مع القیام.

و أمّا حمل قوله: و هم جلوس علی ما بعد الفراغ من التعقیب، و قوله: قبل أن یتفرّقوا علی ما قبله فهو جمع بلا شاهد علیه فی الکلام و یکون اقتراحا صرفا، فالأولی أن یقال: إنّا لا نفهم معناها و نردّها إلی أهلها، مضافا إلی أنّ التقسیم إلی ثلاثة أقسام ممّا اتّفقت الروایات الأخر علی خلافه و أنّ الأمر بین أمرین: إمّا ثبوتهما معا، و إمّا سقوطهما کذلک، و اللّه العالم.

و أمّا الکلام فی اختصاص الحکم بالمسجد أو عمومه لغیره

فالظاهر الأوّل، لأنّ أخبار المسألة بین ثلاثة أصناف، فصنف یکون السؤال فیه مشتملا علی ذکر المسجد، و صنف یشتمل جواب الإمام علیه السّلام فیه علی ذکره بطریق القضیّة الشرطیّة، و صنف یکون السؤال و الجواب کلاهما خالیین عن ذکره، و لا کلام فی أنّ الصنف الأوّل لا یستفاد منه الاشتراط و لا الإطلاق.

و أمّا الثانی فهو و إن ذکر فیه قید المسجد بصورة القضیّة الشرطیّة، و لکن حیث إنّه قید غالبی و سوق القضیّة الشرطیّة لنکتة الغلبة أیضا یکون متعارفا، فلا یکون دلیلا علی الاشتراط، فیبقی الصنف الثالث، فإن أمکن منه استفادة الإطلاق فحیث إنّه دلیل منفصل لا یضرّه إجمال الصنفین الأوّلین، بل بإطلاقه یرفع الإجمال عنهما.

و لکنّ الإنصاف عدم اطمینان النفس بإطلاق هذا الصنف أیضا، و ذلک لقول السائل فیه: الرجل ینتهی إلی الإمام حین یسلّم، و حیث إنّ الإمام فی تلک الأزمنة کان منصبا لشخص معیّن کالقضاوة و کان محلّه معیّنا فی المسجد فلا أقلّ من کونه مجملا و مشکوکا فی إطلاقه، إذ یحتمل قریبا أن یکون اللام فیه للعهد و الإشارة إلی الإمام المنصوب، لا إلی إمام الجماعة، نعم لو قال: إلی إمام، بهیئة

التنكير، أو علم

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۱۹

أنّ اللام للإشارة إلى الجنس كان الإطلاق صحيحا، و لكنّ الجزم بذلك مشكل، و الشكّ كاف فى عدم جواز رفع اليد عن مطلقات أدلّة الأذان.

و لو علم أنّ الجماعة أقيمت بدون أذان و لا إقامة،

فإن علم أنّ ذلك لم يكن لاكتفائهم بسماعهما ممّن يؤذّن و يقيم أو بأذان الجماعة الأولى المنعقدة قبل انعقادها فلا إشكال فى عدم السقوط، و أمّا لو علم بأحد الأمرين فلا إشكال فى عدم عموم أخبار المسألة، لأنّها بين ما اشتمل على الاجتزاء بأذانهم و إقامتهم الظاهر فى كونهم مباشرين لهما، و بين مطلق، و لكن حيث إنّ الجماعة بغير أذان و إقامة فى غاية الندرة يكون المنصرف منه صورة وجودهما، فالذى يمكن أن يقال: إنّ دليل تنزيل السماع منزلة الأذان و الإقامة، و كذلك تنزيل أذان الجماعة الأولى منزلة أذان الثانية ناظر إلى عموم الآثار التى منها هذا الأثر، و هذا أيضا الجزم به فى غاية الإشكال، فيبقى السقوط فى الفرعين بلا دليل.

و كذا لا إشكال فى ما إذا لم يكن إمام الجماعة راتبا،

لقوّة احتمال أن يكون مصبّ الأخبار هو الراتب و أن يكون الحكمة فى هذا الحكم مراعاة جانبه، و ليس فى الأخبار إطلاق بحيث يشمل مطلق ما يصدق عليه إمام الجماعة، كما قلنا: إنّه ليس فيها إطلاق شامل لغير المسجد.

و كذا الكلام فى صورة عدم اتّحاد الفرضين

إمّا بالأدائيّة و القضائيّة، أو باختلاف نوعهما، بأن يكون صلاة الجماعة ظهرا أو صلاة الداخل عليهم عصرا، أو بالعكس، فإنّ المنصرف من الأخبار صورة الاتّحاد فى الأدائيّة و القضائيّة و فى جنس الفريضة.

ففى مثل زماننا حيث تعارف فيه الجمع بين فريضتى الظهر و العصر لو ورد الداخل بعد إتمام عصر الجماعة و أراد الظهر و العصر فهنا احتمالات

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۲۰

الأوّل: السقوط لكلتا الصلاتين، و الثانى: عدمه لكلتيهما، و الثالث: التفصيل بين الظهر بعدم السقوط و العصر بالسقوط.

و الذى يسهّل الخطب فى جميع هذه الفروع أنّا اخترنا كون السقوط فى مورده على وجه العزيمة بمعنى عدم الأمر، لا بمعنى الحرمة الذاتيّة، فإذن لا بأس بالإتيان بهما فى جميع موارد الشكّ بعنوان الرجاء و الاحتياط، و اللّه العالم.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۲۱

المقصد الثانى فى أفعال الصلاة

اشارة

و هى واجبة و مسنونة.

و فى الواجبات منها أبحاث:

اشارة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۲۳

[البحث] الأوّل فى النيّة

اشارة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۲۵

و لا إشكال فى البطلان بنقيصتها عمدا كانت أم سهوا،

و الكلام فى كونها معتبرة على نحو الجزئيّة أو على وجه الشرطيّة مستغنى عنه بعد عدم ترتّب ثمرة عمليّة عليه و إن كان الحقّ أنّه على وجه الشرطيّة، لعدم تعقّل معنى لجزئيّتها، فإنّ الجزء عبارة عمّا اعتبر فى المأمور به فى عرض سائر الأجزاء، بحيث كان الأثر المترتّب عليه هو الصحّة التأهليّة، بمعنى أنّه بحيث لو انضمّ إليه سائر الأجزاء كان الأثر مترتّبا، و لو لم ينضمّ إليه البقيّة لما كان نقص من قبل هذا، كما أنّه لو لم يكن هذا لما كان نقص من قبل البقيّة.

و الأمر هاهنا ليس بهذا المنوال، فالنيّة لا بدّ منها فى قوام حقيقة تمام الأجزاء، فالسجود لا يتقوّم حقيقته إلّا بها، و كذلك الركوع، و كذلك الحمد، فلو قرأ الفاتحة بنيّة إهداء الثواب إلى الميّت لما كان حمدا صلاتيّا.

و الحاصل أنّه فى صورة انعدام النيّة ليس النقصان مستندا إلى عدمها فقط، بل إلى عدمها و عدم سائر الأجزاء أيضا، و هذا معنى عدم عرضيّتها معها، بل هى فى طولها، و هذا معنى الشرطيّة.

و أمّا شرح حقيقتها

اشارة

فيحتاج إلى بسط فى المقال، و على اللّه التوكّل فى كلّ حال.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۲۶

فنقول: لا بدّ من ملاحظة قطعيّاتنا فى باب العبادة و أنّها ما هى، و ما زاد منها ما هو، و هل الدليل دلّ على اعتبار الزائد أو لا؟

فاعلم أنا نعلم إجمالا بديهة أنّ الصلاة من جملة العبادات دون التوصّليّات التى يكتفى بوقوعها فى الخارج كيف ما اتّفق.

و نعلم أيضا بأنّ العبادة لا بدّ فيها وقوع الفعل من المكلّف بصفة الاختياريّة، فلو وقع بنحو الاضطرار كفعل النائم و الساهى فلا يكفى.

و نعلم أيضا أنّ الاختياريّة بمجرّدها غير كافية، فإنّ أفعالنا الاختياريّة كثيرة، و ليس تمامها عبادة بصرف ذلك، بل لا بدّ مع ذلك من أن يكون القصد الداعى و الباعث نحو العمل جهة من الجهات التى يرجع إلى المولى بنحو من الرجوع و لو لم تكن هى إطاعة أمره، بل خوفه و هيبته أو الطمع منه.

و لهذا نرى تمشّى العبادة بمفهومها من عبدة الأصنام، مع أنّه لا أمر للأصنام حتّى يكون الداعى العبادى إطاعته، فليس المعتبر إلّا ما ذكرنا من كون الداعى جهة لها رجوع إلى المولى و تعلّق بساحته.

ثمّ لو كنّا نحن و مفهوم العبادة فلا يعتبر فى تحقّقها غير هـذين الأمرين، و هما كما ترى يجتمعان مع المبغوضـيّة الفعليّـة أيضا، بمعنى أنّ حالها حـال التوصّـلى، فكمـا أنّه يمكن حصوله مع الاجتمـاع مع المبغوض و لو بنـاء على امتنـاع الاجتمـاع، كـذلك العبـادة أيضـا بمفهومها اللغوى ممكن التحقّق مع المبغوضيّة بأن كان العبادة مع كونها عبادة مبغوضة للمولى، كما لو أبغض المولى حضور عبده فى صفّ سـلامه مع هيئة منفّرة خاصّة، بحيث يتنفّر عن نفس سـلامه و عبادته بواسـطة وقوعها فى هذه الحالة، مثل صـلاة الحائض و صوم يوم العيد.

و لكن قد تحقّق لنا فى الشريعة اعتبار أمر ثالث أيضا فى العبادات الشرعيّة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۲۷

زيادة على ما يعتبر فى تحقّق مفهومها و هو كون الفعل يقع خارجا على وجه يتقرّب الفاعل بسببه لدى المولى و يصير صاحب وجاهة، و لا نعنى بذلك كونه ذا منزلة و رتبة عنده، بل مجرّد أن يكون بين الفاعل و التارك فرق عند المولى و لو لم نسمّ ذلك الفرق باسـم الرتبة و المنزلة، فهذا المعنى قام الدليل على اعتباره فى العبادة شرعا، و هو لا يلائم إلّا مع عدم المبغوضيّة الفعليّة فى الفعل، فإنّه حينئذ يوجب البعد عن ساحة المولى، فلا يصلح لأن يتقرّب به.

إذا عرف ما ذكرنا فلنبحث فى أنّه بم يتحقّق هذه الأمور؟

فـاعلم أنّ المعتبر فى بـاب الاختياريّـة كون العمـل منبعثـا عن الإرادة المنبعثـة عن تصوّر ذات الفعل و تصوّر منفعته الملاءمـة و الشوق نحوها إلى أن ينجرّ الأمر إلى إحـداث الإرادة المحرّكـة سـمت الفعل فى النفس، فمتى تحقّق هـذا المعنى صحّ إطلاق الاختيارىّ على الفعل، ثمّ انقـداح هـذين التصوّرين أعنى: إخطار صورة العمل تفصـيلا و كـذلك صورة منفعته حتّى يحدث بسـببهما الشوق المنتهى إلى الإرادة قـد يكون مقارنا لأوّل جزء من أجزاء العمل، و قد يكون مقارنا لأوّل مقدّمة من مقدّماته، و قد لا يكون هذا و لا ذاك، بل يكون مقارنا لفعل آخر أجنبىّ معه.

ثمّ يتبـدّل صورة التفصـيل فى كلّ من هـذه الثلاثـة إلى الصورة الإجماليّـة الارتكازيّة الكامنة فى النفس التى نظيرها فى العلم هو العلم الارتكازى الـذى يسـتفتى الإنسان أحيانا من نفسه بملاحظـة هذا الإجمالى الارتكازى و غيبوبة التفصـيل عن ذهنه، فيسـتفيد من خزانة خياله، و التأمّل فى ارتكازه صورة العلم التفصيلى.

فنقول: شـبه هـذا الإجمـال و التفصـيل موجودان فى الإـرادة أيضـا، فالتفصـيل هو حضور صورة الفعل و فائـدته فى الـذهن مفصّـلا، و الإجمال هو الثبوت الإجمالى

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۲۸

الارتكازى فى النفس فى قبال العـدم الصـرف، بحيث لو لا هـذا الإجمال و الارتكاز لوقف عن الحركـة من بعد ذلك، فوقوع الحركة بعـده يحتاج إلى إرادة جديـدة أو قسـر قاسـر، فما دامت الحركة حاصـلة بدون صورة جديدة أو قسـر قاسـر فالمؤثّر و المحرّك ذلك الإجمال، حتّى أنّه قد يتّفق أنّ الإنسان فى أثناء الحركة يلتفت إلى نفسه و أنّه إلى أىّ مقصد يتحرّك فيتأمّل، فيصـير تفصـيليّا له صورة المقصد و لو لم يلتفت أيضا كان متشاغلا بها بذاك الداعى الإجمالى.

و بالجملة، لا كلام فى اتّصاف الفعل بالاختياريّة و خروجه عن الاضطراريّة القسريّة بمجرّد استناده بهذا القسم من الإرادة و انبعاثه منه، من غير فرق بين مقارنة الإرادة التفصـيليّة لأوّل أجزاء العمل أو أوّل مقدّماته أو عدم المقارنة لشـىء منهما بأن يكون حصولها فى أثناء العمل الخارجى الأجنبىّ عن هذا العمل، كما لو تصوّر فى أوّل النهار فعل شـراء اللحم من السوق و طبخه ثمّ المشـى إلى عيادة مريض من أصـدقائه، و تصوّر فائـدتهما و حصل له الشوق إلى أن تحقّق العزم له إلى فعلهما، فمشـى عقيب هـذا إلى السوق و اشترى اللحم و طبخه، ثمّ مشـى متّصلا بذلك بدون تخلّل إرادة تفصيليّة و تصوّر تفصيلى إلى بيت ذلك الصديق المريض، فإنّه لا يشكّ أحد فى أنّ وقوع العيادة منه يتّصف بالاختياريّة و لو لم يقارن النيّة التفصيليّة شيئا من أجزائها و لا شيئا من مقدّماتها.

و لا فرق فی ذلک بین تکرّر ذلک أعنی: وقوع العملین الأجنبیّین منه مرارا عدیدة بحیث یحصل له عادة بإتیانهما بإرادة تفصیلیّة واحدة، أو کان ذلک فی أوّل مرتبة من صدوره منه، فإنّه کما یتصوّر فی المرّة العاشرة و ما فوقها مثلا، کذلک قد یتّفق ذلک فی أوّل الوهلة بأن کان هذا الیوم أوّل مشیه إلی عیادة هذا المریض، کما هو واضح.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۲۹

إذا عرفت ذلک فالقائل بالإخطار إن أراد بالإخطار هذه الصورة التفصیلیّة التی قد عرفتها و عرفت عدم اعتبار مقارنتها فی الاتّصاف بالاختیاریّة، و لا حاجة إلیها لغیر ذلک أیضا، فلا وجه لما ذکروه من اعتبار المقارنة.

و إن أراد أمرا آخر غیر ما ذکرنا و هو حدیث النفس المستطیل المقارن أوّله لهمزة «اللّه» و آخره لراء «أکبر» فإن أراد أنّه المعتبر دون غیره ممّا ذکرنا فهو بدیهی الفساد، و إن أراد أنّه أیضا لازم مضافا إلی ما ذکرنا فنطالبه بدلیله، و إذ لیس فلیس.

کلام للشیخ الأنصاری قدّس سرّه فی کتاب الطهارة

ثمّ إنّ لشیخنا المرتضی قدّس سرّه فی بحث النیّة من کتاب طهارته کلاما علی خلاف ما ذکرنا، قال شیخنا الأستاذ دام ظلّه: لم أفهم المراد منه، فقال قدّس سرّه بعد ذکر کفایة القصد الإجمالی فی ما عدا الجزء الأوّل من أجزاء الفعل ما لفظه:

ثمّ المراد بأجزاء الفعل ما کان مربوطا به بجامع بحکم العادة النوعیّة أو الشخصیّة، مثلا إذا تصوّر المختار المشی إلی السوق لأجل شراء اللحم فقام للبس ثیابه و نعله کفی القصد التفصیلی فی أوّل قیامه، و أمّا لبس ثیابه و نعله فضلا عن أوّل جزء من المشی، فیکفی فیها الأمر المرکوز فی الذهن و إن ذهل عن هذه الأفعال تفصیلا، لکنّها أفعال اختیاریّة صادرة عن قصد و اختیار یترتّب علیها ما یترتّب علی الفعل الاختیاری لو فرض صدوره من أوّله إلی آخره بالقصد و التصوّر التفصیلیّین، نعم لو لم یکن الحرکة اللاحقة مرتبطة بالسابق لم یکتف بقصد المجموع فی أوّل الأمر بعد تصوّره، فمن أراد شراء اللحم ثمّ زیارة مؤمن لم یکتف فی صدور

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۳۰

زیارة المؤمن التصوّر و القصد المتعلّقان فی أوّل الشروع بالشراء و الزیارة، بل لا بدّ عند الاشتغال بالمشی للزیارة من تصوّر و قصد متجدّدین، انتهی کلامه، رفع فی الفردوس مقامه.

و قد تلخّص ممّا قدّمنا أنّ الحقّ مع القائلین بکفایة الداعی بالمعنی الأعمّ من الأمر الارتکازی الذی ذکرنا، و أنّ القول بالإخطار بمعنی حدیث النفس الممتدّ الزمانی علی تقدیر إرادة الاکتفاء به فی أوّل العمل و لو عرض الغفلة المحضة و زالت الصورة الارتکازیّة فی الأثناء بدیهی الفساد، و علی تقدیر إرادة لزومه مضافا إلی ما مرّ لا دلیل علیه، فإنّ أصل اعتبار النیّة فی العبادة لیس علیه دلیل لفظی، فضلا عن أن یکون دالّا علی اعتبار معنی الإخطار.

نعم، لو کان هناک لفظ دالّ علی اعتبارها أمکن أن یدّعی أنّ لفظة النیّة بحسب اللغة یراد بها الإخطار القلبی دون مجرّد القصد الخالی عن الإخطار، و لهذا لا یقال: نوی إلیه، کما یقال: أراد إلیه.

و الحاصل أنّ القائل المذکور یحتاج فی إثبات مرامه إلی مقدّمتین: إحداهما:

وجود الدلیل اللفظی علی اعتبار النیّة بهذه اللفظة، و الأخری: أنّ هذه اللفظة غیر مرادفة مع لفظة القصد و الإرادة و ما شابههما، و المقدّمة الأولی ممنوعة و الثانیة غیر مسلّمة.

و أمّا قوله علیه السّلام: «لا عمل إلّا بنیّة» «۱» و قوله علیه السّلام: «إنّما الأعمال بالنیّات» «۲» و قوله علیه السّلام: «إنّما لکلّ امرئ ما نوی» «۳» فمن الواضح عدم ارتباطها بمقامنا أعنی:

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۵ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۵ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۱۰.

(۳) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۵ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۱۰.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۳۱

اعتبار النيّة المعتبرة فى باب العبادة، كيف و لو كان هذا مرادا منها لزم تخصيص الأكثر، لكثرة الأعمال الغير المحتاجة إلى هذه النيّة مع إباء سياقها بملاحظة الحصر عن أصل التخصيص، فضلا عن كثرته، فيتعيّن أن تكون ناظرة إلى مقام آخر و هو أنّ العمل الذى يكتب لبنى آدم أو عليهم من الخيرات و الحسنات و من الشرور و السيّئات لا يكون كذلك إلّا بالنيّة، فإن نشأ من نيّة الخير يكتب خيرا، و إن صدر من نيّة السوء يكتب شرّا، فكأنّه قيل: صيرورة العمل خيرا أو شرّا ليس إلّا بالنيّة، و أنّ معيار الثواب و العقاب هو النيّة، فلا ربط لها بما نحن فيه، هذا كلّه هو الكلام فى ما به يتحقّق الاختياريّة.

و أمّا الكلام فى ما به يتحقّق المقرّبيّة

التى قلنا إنّها من الأمور المعتبرة فى العبادة بالاتّفاق مع عدم اعتبارها فى مفهومها فاعلم أنّ الميزان فيها كون العمل منبعثا عن داع إلهى منسوب إلى اللّه تعالى، و له بحسب اختلاف درجات العابدين كمالا و ضعفا مراتب مندرجة فى الكمال و الضعف.

الاولى: أن لا يكون نظر العابد إلى نفع عائد إلى نفسه أصلا و لو بالمرتبة الأقصى منه أعنى: القرب من اللّه تعالى، بل كان نظره ممحّضا على أهليّة اللّه تعالى للعبادة، و هذه المرتبة كما قاله شيخنا المرتضى قدّس سرّه: لا ينبغى دعواها إلّا لمن ادّعاها و أحد عشر من أولاده المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، حيث قال صلوات اللّه عليه: «ما عبدتك طمعا فى الجنّة، و لا خوفا من النار، بل وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك».

الثانية: أن يكون الداعى له إلى الامتثال صرف كونه مقرّبا لدى المولى، لا شيئا آخر من جنّة أو فرار من نار.

و الثالثة: أن يكون نظره فى الامتثال حصول القرب، و لكن لم يكن القرب

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۳۲

أقصى الدواعى له، بل كان الداعى الأقصى له حصول النعمة الدنيويّة أو الأخرويّة له أو اندفاع الضرر الدنيوى أو الأخروى عنه، و هذه هى التى وقعت محلا للكلام بين الأعلام فى كفايته فى حصول القرب المعتبر فى العبادة و عدمها.

و الحقّ هو الكفاية، فإنّه و إن كان أقصى دواعيه نفعه النفسانى الشهوانى، إلّا أنّه بطمعه من إنعام المولى و إحسانه فهو كالعبيد الظاهريّة إذا أخلصوا الخدمة و أحسنوا المودّة لمواليهم الظاهريّة بغرض أن يكمل لهم الوجاهة عنده حتّى يصير ذلك سببا لمزيد إنعام المولى عليهم و زيادة إحسانه إليهم، فإنّه لا شكّ فى أنّ ذلك أمر حسن يوجب قربهم لديهم، فإنّ نفس الطمع من يد المولى و النظر إلى باب إحسانه أمر مرغوب مطلوب فى ذاته، فالداعى الأوّلى فى هذا القسم أمر حسن.

نعم لو كان المقصود ابتداء حصول المنفعة أو دفع المضرّة بلا توسيط القربة كما هو الشأن فى الخواصّ الطبيعيّة للأفعال فيصلّى مثلا صلاة الليل و كان نظره إلى حصول خاصيّة درّ الرزق كما يفعل بعض الأوراد و المناتر لأجل بعض ما يترتّب عليها من الخواصّ، فليس هذا عبادة أصلا.

و أمّا القسم الثالث، أعنى: ما كان المقصود أوّلا حصول القرب لدى المولى، ثمّ بواسطته حصول المنفعة بإفضال المولى و ترشّحات جوده و كرمه، فهذا عبادة نوع المسلمين المصلّين، حيث إنّ القسم الأوّل لا حظّ منه لأحد غير المعصومين عليهم السّلام، و القسم الثانى أيضا مخصوص بالأوحدى من غيرهم، فيبقى المتعارف الغالب من أفراد المصلّين، فعباداتهم طرّا من القسم الثالث، فيلزم على تقدير عدم كفايته الحكم ببطلان صلاة الجميع من الطائفة الثالثة، مضافا إلى [أنّ] الحثّ و الترغيب بإيعاد الثواب، و التخويف بتوعيد

العقاب أيضا لا ثمرة لهما أيضا إلّا الفعل بداعى الوصول إلى الأوّل و الحذر عن الثانى.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۳۳

و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ ميزان حسن العمل و مقدار حسنه هو الداعى الأقصى، أعنى: ما هو داعى الدواعى فى نفسه، فإن كان أمرا راجحا صار موجبا لمزيّة العمل و رجحانه، و إن كان قبيحا رديّا صار موجبا لقبحه و رداءته، و إن كان لا حسن فيه و لا قبح فلا حسن و لا قبح فى العمل، و إن كان الداعى المتوسّط بين العمل و بين الداعى الأقصى حسنا، مثلا لو أوعده إنسان بمال كثير لو صلّى امتثالا لأمر اللّه تعالى ففعل بداعى وصوله إلى ذلك المال فهو و إن تحقّق فى نفسه حقيقة امتثال أمر اللّه، و لكن لمّا كان الداعى الأقصى الذى هو المحرّك الأصلى له هو الوصول إلى المال و هو أمر مباح فلا يتحقّق حقيقة العباديّة فى حقّه.

و على هذا فلا يرد النقض بالصلاة عن رياء، فإنّ الداعى الأقصى للمرائى هو الرياء، و هو غير مربوط بالمولى، و قد كان المعيار هو ارتباطه، نعم يبقى الكلام فى العبادات الاستيجاريّة و كيفيّة تصحيحها، و هو موكول إلى مقام آخر.

هذا تمام الكلام باعتبار نفس النيّة التى هى أمر بسيط.

و أمّا كيفيّتها باعتبار المنوىّ

اشارة

فلا إشكال فى لزوم قصد التعيين، أعنى: تعيين المأمور به، لأنّه إن لم يتصوّره معيّنا بقيوده و مشخّصاته لما يدعوه إلى العمل أمره المتعلّق بخصوصه، و هذا واضح.

و لا يخفى أنّ اللازم أعمّ من التعيين التفصيلى و الإجمالى، كما إذا قصد فى صورة اتّحاد الواجب فى ذمّته ما هو الواجب علىّ فى الحال، مثلا إذا كان عليه درهم واحد و لا يعلم أنّه من زيد أو من عمرو فيعطيه ممّن هو وكيلهما بقصد أداء ما فى ذمّته فى الحال، فيقع عنه أيّا ما كان واقعا، و لا إشكال فى هذا أيضا.

إنّما الكلام هنا فى مقامات: الأوّل فى تعيين الظهريّة و العصريّة، و الثانى: فى تعيين الأدائيّة و القضائيّة، و الثالث: فى تعيين الوجوب و الندب، و الرابع: فى قصد التمييز.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۳۴

المقام الأوّل [تعيين الظهرية و العصرية]:

فنقول و على اللّه التوكّل: إذا كان للمأمور به ميز واقعى عن مأمور به آخر و كان محصّل ذلك الميز هو القصد مع الاشتراك فى الصورة بحسب الخارج كما إذا كان قصد الظهريّة أو العصريّة جاعلا للأربع ركعات حقيقة مغايرة لحقيقة الآخر، و كان الذمّة مشتغلة بهما معا، فلا إشكال فى لزوم القصد و التعيين القصدى للمأمور به، إذ ما لم يقصد لم يتحقّق المأمور به ذاتا، و ما لم يتحقّق الذات لم يتعلّق الأمر به، و بالفرض هو قاصد للأمر و امتثاله، نعم يكفيه الإشارة الإجماليّة، مثلا إذا كان فى ذمّته ظهر أدائى و عصر قضائى يكفيه أحد الأمرين، إمّا قصد الظهريّة و العصريّة، أو قصد الأدائيّة و القضائيّة.

و أمّا إذا لم يكن بينهما ميز أصلا إلّا بتعدّد الوجود مثل درهم و درهم آخر إذا كان أحدهما واجبا و الآخر مستحبّا، فأوّلا: هل يعقل اشتراك التكليف فى الزمان الواحد بهذا النحو أو لا يعقل، بل الزمان الأوّل أبدا مشغول بالتكليف الإيجابى، و يختصّ الزمان الثانى

أعنی: بعد أداء الدرهم الوجوبی بالتکلیف الاستحبابی، کما هو مختار شیخنا المرتضی قدّس سرّه.

و ثانیا: علی فرض التعقّل هل یلزم هنا قصد و تعیین بأن یقصد هذا الذی أعطیه هو الدرهم الوجوبی، أو أنّه الاستحبابی؟

الحقّ فی المقام الأوّل هو المعقولیّة، فإنّا نری بالوجدان أنّ الإنسان یأمر فی الزمان الواحد عبده بأن یضرب الشخص الکذائی سوطا بطریق الوجوب و سوطا آخر بطریق الندب، و کلا الطلبین متمشّ منه فی زمان واحد، نعم لمّا یکون فصل الوجوب عدم الرضا بالترک فإذا حصل السوط الواحد فقد حصل المطلوب

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۳۵

الوجوبی، أعنی: لیس فی نفسه قهرا عدم الرضا بالترک، فهذا تطبیق قهری للواجب علی المأتیّ به الأوّل، لا أنّ الوجوب یختصّ بالزمان الأوّل و الاستحباب بالثانی.

و من هنا ظهر الحقّ فی المقام الثانی و أنّ القصد غیر مفید فضلا عن کونه واجبا، بمعنی أنّ المصداق الأوّل قهریّ الانطباق علی الواجب، و لا یعقل تشخیص کونه مصداقا للمستحبّ بالقصد و التعیین فی النیّة، و هذا أیضا واضح.

و علی هذا فنقول: إن کان فی ذمّته أربع رکعات بعنوان الظهریّة، و أربع بعنوان العصریّة و قلنا بأنّهما حقیقتان مختلفتان و محقّقهما القصد کسائر العناوین القصدیّة مثل التعظیم و شبهه، فإن کانا معا أدائیین أو قضائیین فلا إشکال فی لزوم القصد التعیینی و الإشارة إلی خصوصیّة الظهریّة أو العصریّة فی الذهن، و هذا نظیر ما لو کان فی ذمّتک درهم لزید و درهم لعمرو و أردت إعطاء الدرهمین لشخص واحد هو وکیل من جانبهما، فإنّه لا بدّ من قصد و إشارة إلی خصوصیّة کونه من الزید أو من العمرو و لو بنحو الإشارة الإجمالیّة، و هکذا لو کان لشخص علیک درهم من باب ضمان ما تلف من ماله فی یدک، و آخر من جهة ثمن مال باعه منک، فلا بدّ من قصد التعیین، و لا یکفی إعطاؤک إیّاه درهما، و هذا واضح.

و محصّل الکلام فی هذا المقام أنّ الذمّة متی اشتغلت بفعلین مشترکین فی الجهات الخارجیّة جمیعا فهذا علی قسمین:

الأوّل: أن یکونا من باب حقیقتین متمایزتین، و لکن ممیّزهما القصد و الإشارة الذهنیّة کالتأدیب و الإساءة و التعظیم و التوهین، أو فردین من حقیقة واحدة بحیث کانا متمایزین بالممیّزات الفردیّة مع کون الممیّز من الأمور القصدیّة الذهنیّة، کتعظیم الزید و تعظیم العمرو، فإنّهما من حقیقة واحدة، لکن تمایزهما الفردی أیضا یکون بالقصد کالنوعی، و هذا لا إشکال فی صورة تعدّد المکلّف به فی

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۳۶

الذمّة فی الاحتیاج إلی التعیین الذهنی و لو الإجمالی، بل و کذا مع عدم التعدّد، لأنّ المأمور به متخصّص بالفرض بخصوصیّة لا یتحصّل إلّا بالقصد إلیها.

و الثانی: أن یکون الفعلان کما هما مشترکان صورة، غیر متمایزین واقعا أیضا بغیر حیثیّة الوجود، بمعنی أنّهما لیسا فی مرتبة الذات و الماهیّة لا نوعا و لا فردا متمایزین أصلا، بل التمایز جاء من قبل الوجود فقط مثل ضرب و ضرب آخر، و صلاة رکعتین و رکعتین أخریین، و هکذا.

و هذا القسم ممّا وقع إنکار إمکانه فی کلام شیخنا المرتضی قدّس سرّه فی غیر صورة کون التکلیفین وجوبیین، لأنّ التکلیف إن کان وجوبا رجع إلی التکلیف بصوم الیومین مثلا و هکذا، و لیس هذا من باب الاختلاف الموضوعی المحوج إلی قصد الممیّز.

و إن کان أحدهما وجوبا و الآخر ندبا فإن کانا تدریجیّین کان الواجب هو الوجود الأوّل، و المندوب هو الوجود الثانی، فلا اشتراک فی الزمان الواحد، و إن کانا یمکن إیجادهما دفعة مثل إعطاء الدرهم و درهم آخر، رجع إلی أنّ الأمر متعلّق بالدرهم اللابشرط عن الزیادة، فیکون إعطاؤه مع الزیادة من أفضل أفراده، فیصیر کصورة التدریجیّة فی اختصاص الوجود الأوّل بالوجوب و الثانی بالاستحباب.

و قد عرفت أنّ المختار فی هذا القسم أیضا إمکان کون أحدهما وجوبا و الآخر ندبا کصورة کونهما وجوبیین، لما مرّ من الوجه

فراجع، و فی هذا القسم لا اختلاف موضوعی محوج إلی قصد التمیّز و التعیین، و هذا أیضا لا إشکال فیه.

و حیث عرفت أنّ حیث الظهریّهٔ و العصریّهٔ من القسم الأوّل أعنی:

الاختلاف الموضوعی مع التشابه و التشارک الصوری احتاجا إلی قصد

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۳۷

خصوصیّتهما و لو بنحو الإجمال، مثل ما هو الواجب فی الحال أو فی الحال أو فی الذمّهٔ، کذلک إذا کان ما فی الذمّهٔ متّحدا، هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل.

المقام الثانی [فی تعیین الأدائیهٔ و القضائیهٔ]:

لا إشکال فی لزوم نیّهٔ الأداء و القضاء إذا توقّف علیهما نیّهٔ التعیین، کما لو کان فی ذمّته ظهر و عصر إحداهما أداء و الأخری قضاء و نشکّ فی التعیین، فإنّ المعیّن حینئذ قصد ما هو الأداء و ما هو القضاء، کما أنّه لو علم بالتعیین یکفی له أحد الأمرین، إمّا قصد الأداء و القضاء، و إمّا قصد الظهر و العصر مع إهمال قصد الأداء و القضاء.

إنّما الکلام فی صورهٔ تعدّد المکلّف به أحدهما أداء و الآخر قضاء من دون اختلاف بالظهریّهٔ و العصریّهٔ بأن کانا معا ظهرا أو معا عصرا، فهل اللازم علیه إتیان أربع رکعات مرّتین مع قصد الظهریّهٔ بلا حاجهٔ إلی قصد الأداء و القضاء، أو یلزم القصد إلی هاتین الخصوصیّتین.

و بعبارهٔ أخری: هل الأداء و القضاء أیضا کالظهریّهٔ و العصریّهٔ حقیقتان مختلفتان حتّی یحتاجا إلی المیّز الذهنی، أو أنّهما وجودان من حقیقهٔ واحدهٔ کالقصر و التمام مع زیادتهما علیهما بعدم المیّز الخارجی أیضا بخلافهما.

فإن کان الأوّل فلا بدّ من التعیین و لو إجمالا کما فی الظهر و العصر، و إن کان الثانی فلا حاجهٔ إلیه، بل و مع قصد أحدهما و کان الواقع بخلافه یلغو القصد، کما فی قصد القصر أو الإتمام فی أحد مواضع التخییر، حیث إنّ له إلغاء القصد المذکور قبل التجاوز عن الرکعهٔ الثانیهٔ، لکنّ الظاهر من کلمات العلماء رضوان اللّه علیهم هو الأوّل.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۳۸

قال شیخنا الأستاذ دام ظلّه: یمکن تقریبه بعد مقدّمتین قطعیّتین:

إحداهما: أنّ التکلیف بالأداء و القضاء لیس کالتکلیفین المتوجّه أحدهما بالمقیّد و الآخر بالمطلق، کما لو تعلّق تکلیف بعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ، و تکلیف آخر بمطلق الرقبهٔ، حیث إنّ الجمع فی الامتثال حینئذ ممکن کالتفریق، فإنّا نقطع بأنّ التکلیف لیس بظهر مقیّد بالوقت و آخر بمطلق فی خارج وقته الأوّلی، و إلّا کان اللازم جواز جمعهما فی الامتثال کالمثال، و هو مقطوع الفساد.

الثانیهٔ: أنّه لو کان الأمر القضائی و الأدائی من باب التکلیف بالفعل بصرف وجوده و بذلک الفعل بوجوده الثانی لزم ملاحظهٔ ذلک، أعنی: حیث کون الفعل وجودا ثانویّا فی لحاظ الآمر، و نحن نقطع بأنّ تکلیف صلّ الظهر الأدائی بالنسبهٔ إلی من هو فی أوّل البلوغ و بالنسبهٔ إلی من هو مشغول بالقضاء الظهری یکون علی نسق واحد لا مزیّهٔ لأحدهما علی الآخر، و لیس الملحوظ فی حقّ الثانی: صلّ ظهرا آخرا، بل: صلّ الظهر، کما هو الحال بالنسبهٔ إلی الأوّل.

و الحاصل أنّه أمر ممکن، و لکنّه محتاج إلی العنایهٔ الزائدهٔ التی یدفعه الأصل فی الخطابات اللفظیّهٔ، فإذا ضممنا هذا الأصل اللفظی إلی تلک المقدّمهٔ القطعیّهٔ ینتجنا أنّ الأداء و القضاء أمران مختلفان بحسب الذهن و القصد.

و حینئذ فیحتمل أن یکون المیّز فی کلّ منهما قصده بعنوانه الخاصّ الوجودی، و یحتمل أن یکون فی جانب الأداء قصد عنوانه الوجودی، و فی طرف القضاء عدم هذا القصد، و یحتمل العکس، و لا معیّن لشیء من هذه الثلاثهٔ.

و الحاصل أنّا لو كنّا و الظواهر الأوّليـة للخطابات لحملناهما على المطلق و المقيّد، و لكن صرفنا عن هذا الظاهر المقدّمة الأولى القطعيّة، و حينئذ يدور الأمر بين أمرين لا ثالث لهما، أحدهما: أن يكونا من قبيل وجودين لموضوع واحد،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۴۳۹

و الثانى: أن يكونا داخلين فى موضوعين، و حيث إنّ الأوّل ينافيه المقدّمة الثانية يتعيّن الأمر فى الثانى، فإنّه لا منافاة فيه معها أصلا، كما هو واضح.

المقام الثالث [فى تعيين الوجوب و الندب]:

اشارة

هل اللازم فى باب العبادة كون الداعى إلى العبادة هو الأمر الشخصى بالفعل المخصوص، بحيث كان خصوصيّة كون الأمر وجوبيّا أو ندبيّا و كون العمل فعل الجمعة أو الظهر مثلا معلوما تفصيلا حين العمل للفاعل عند التمكّن منه، فلو فعله لا بهذا الداعى إمّا للجهل التفصيلى فى وصف الأمر و أنّه الوجوب أو الندب، و إمّا للجهل التفصيلى بمتعلّقه و أنّه الظهر أو الجمعة مثلا، فلا يكون مجزيا، كما لو أخلّ بأصل داعويّة الأمر و أتى بداع شهوانى؟

و المقصود بالبحث فى هذا المقام هو الجهة الاولى، أعنى: اعتبار العلم التفصيلى بوصف الطلب من الندبيّة و الوجوبيّة، و أمّا الجهة الثانية فنبحث عنها إن شاء اللّه تعالى فى المقام الرابع.

فنقول و على اللّه التوكّل: لا نرى من وجداننا مانعا عن حصول القرب المعتبر فى باب العبادة للفاعل التارك مع التمكّن للفحص عن خصوصيّة كون أمر المولى بالفعل الكذائى وجوبيّا أو ندبيّا، و لكنّه أتى بذلك الفعل إمّا بداعى شخص الأمر الواقعى المعلوم عند اللّه، إن ندبا فندب، و إن وجوبا فوجوب، أو بداعى جامع الطلب و الرجحان المعلوم عنده أيضا، فإنّه عند العقلاء يكون مطيعا ممتثلا لأمر المولى، و لا يجعل جهله الممكن إزالته مانعا عن حصول الإطاعة و الامتثال، فإنّه متحرّك بتحريك الأمر، و يكفى هذا فى احتساب العمل إطاعة.

نعم ربما يقال: إنّ عدّه إطاعة بهذا الوجه إنّما يصحّ لو أحرز من حاله أنّه

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۴۴۰

لو حصل له العلم بكيفيّة الأمر لكان داعيا له إلى العمل على أىّ تقدير، سواء كان وجوبا أم ندبا، و أمّا لو كان بحيث لو علم بكونه ندبا لتقاعد عن العمل و لا يصير الأمر مؤثّرا فى نفسه فلا يصحّ أن يكون الجامع داعيا و محرّكا له، و كذا شخص الأمر الواقعى بقول مطلق، و لا بدّ فى حصول الامتثال كونه الداعى بقول مطلق، لا على تقدير خاصّ دون غيره.

و لكنّ الحقّ كفاية هذا العمل و وقوعه امتثالا على كلتا الصورتين المفروضتين، أمّا على الاولى فواضح، و أمّا على الثانية فلأجل أنّه و إن كان على تقدير معلوميّة كونه ندبيّا لا ينبعث نحو العمل، إلّا أنّه عند الشكّ و الترديد و احتمال كونه وجوبا يحضر نفسه للإجابة و الإطاعة بقول مطلق لأجل استراحة خاطره، فيبنى فى قلبه على الإطاعة المطلقة و الاستماع إلى نداء هذا الأمر الشخصى كيف ما كان، أو جامع الطلب المتحقّق فى ضمنه، و لا ملازمة بين عدم حضور النفس فى صورة تفصيليّة الندب و بين عدم الحضور فى صورة الإجمال و الترديد.

فالأقوى أنّه لو أثّر فى نفسه الأمر الشخصى بمجهوليّته التفصيليّة أو الأمر الجامع و أتى بالعمل بتأثّره، كفى ذلك فى صدق الامتثال.

الفرق بين التقييد و التجريد فى النيّة

بقی الکلام فی فرع مرتبط بالمقام و هو أنّه لو اعتقد الأمر الوجوبی ندبیّا أو بالعکس و تحرّک نحو العمل بداعی خصوص ما اعتقده علی خلاف الواقع، فهل یجزی فی الامتثال و حصول العبادة أو لا؟

المشهور فی ألسنة المشایخ قدّس سرّهم هو الفرق بین ما إذا کان الداعی هو الصورة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۴۱

الاعتقادیّة بطریق التقیید، و بینه بطریق التجرید و الانحلال، کما ذکروه فی مسألة الاقتداء بمن اعتقده زیدا و کان عمروا، فقالوا بالصحّة مع التجرید و الانحلال، و بالفساد مع التقیید.

و المقصود من التجرید أن یکون الحاضر فی ذهنه عند عقد الاقتداء و نیّته صورة الإمام، و لکن مع تجزئة هذائیّته عن زیدیّته، بأن یجعله فی الذهن منقسما إلی موضوع و هو هذا، و محمول و هو زید، فیجعل مورد اقتدائه هو الموضوع أعنی:

هذا، فیکون لهذا الموضوع محمولان، أحدهما الزیدیّة، و الآخر المقتدائیّة، و لهذا لا یبطل الاقتداء عند کشف عدم الزیدیّة، إذ لا یبقی بلا موضوع.

و المقصود من التقیید أن یکون الحاضر فی الذهن هو الصورة المذکورة بلا تجزئته و جعله علی قسمین، بل علی ما هو علیه فی الخارج من الاندماج بین هذائیّته و زیدیّته و عدم المیز لأحدهما عن الآخر، فیشار إلیه ذهنا أیضا بطریق لا یمتاز الهذائیّة عن الزیدیّة شبه الخارج، و لازم هذا أنّه لو بطل اعتقاد الزیدیّة یبقی الاقتداء بلا موضوع واقعی، بل کان موضوعه أمرا وهمیّا خیالیّا، فما کان واقعیّا لم یقصد الاقتداء به و هو العمر و ما قصد به الاقتداء کان مجرّد الوهم و الخیال بلا واقع له و لا خارج.

و قد یتخیّل أنّ المراد بالتقیید هو أنّه لو بان له أنّ الإمام عمرو لم یقتد به، و بالتجرید خلاف ذلک و أنّه لو انکشف الواقع عنده اقتدی، و لکنّه فاسد، بل الحقّ ما ذکرنا، فلو کانت الصورة الحاضرة هو الزید الحاضر بوجه الاندماج ما صحّ الاقتداء و إن فرض کونه بحیث لو انکشف له أنّه عمرو یقتدی به، و لو کانت الصورة الحاضرة هو الزید الحاضر بامتیاز هذائیّته عن زیدیّته کان صحیحا و إن فرض أنّه لا یقتدی علی تقدیر ظهور الحال عنده، و الوجه واضح ممّا قرّرنا.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۴۲

إذا عرفت ذلک ففیما نحن فیه أیضا یجری هذا التفصیل بعینه، فتارة یکون المؤثّر فی نفسه ذات أمر المولی مع تجزئته فی الذهن عن وصف ما اعتقده علیه من الوجوبیّة أو الندبیّة، فیجعله داعیا لنفسه و نصب عینه عند الحرکة سمت الفعل، و لازم ذلک هو الصحّة و عدم بقاء عمله بلا داع واقعیّ.

و اخری یکون المؤثّر هو الأمر الوجوبی علی نحو الاندماج، کما هو علیه فی الخارج، و لازم هذا بقاء حرکته بلا داع خارجیّ و کونه بدعوة الأمر الوهمی الخیالی، و لا یکفی هذا فی الامتثال، هذا ما هو المشهور فی ألسنة المشایخ قدّس سرّهم.

و قد استشکل علیه شیخنا الأستاذ دام ظلّه فی هذا المقام مع تسلیمه منهم فی مسألة الاقتداء، و حاصل ما استشکله أنّا لسنا فی باب العبادة ندور مدار صدق الامتثال حتّی یرد الکلام المزبور فی صورة التقیید و نحکم بأنّه لا یصدق الامتثال، لأنّ ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد، بل باب العبادة یکفیه التحرّک بملاک الأمر و لو لم یکن أمرا أصلا، کما فی الضدّ العبادی المزاحم بالضدّ الأهمّ، حیث یقول القائل بعدم إمکان الأمر بالضدّین ترتّبا بأنّ العبادة مع ذلک صحیحة إذا أتی بها بداعی الرجحان الذاتی.

فالمعتبر فی باب العبادة أمران: أحدهما: کون الفعل ذا جهة محسّنة یصلح لأن یتقرّب به، و هذا بالفرض موجود فی المقام، و الأمر الثانی: أن یکون الفاعل آتیا بالفعل علی وجه یوجب القرب له، و هو فی المقام حاصل، و ذلک لأنّ اعتقاده الوجوب لیس بأضعف من احتماله الوجوب، و کما أنّه لو انبعث باحتمال الوجوب و أتی بالفعل احتیاطا بهذا الاحتمال و لم یکن واقعا وجوب کان موجبا للقرب الانقیادی.

فالاعتقاد فی ما نحن فیه یؤثّر فی القرب الفاعلی الانقیادی بطریق أولی،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۴۳

و بالجملة، القرب الفاعلى متحقّق بلا شكّ، و الفعل أيضا واجد للجهة المقرّبة، و هما منضمّين كافيان قطعا لحصول العبادة و إن لم يصدق عنوان الامتثال، و اللّه العالم بحقيقة الحال.

ثمّ إنّه لو قصد الأمر الوجوبى ندبا بعنوان التشريع أو بالعكس كذلك فالحقّ هنا جريان التفصيل المتقدّم، بمعنى أنّه لو كان المؤثّر فى نفسه ذات الأمر و جعل ما شرّعه هو من وصف الوجوبيّة أو الندبيّة عرضا عليه فى عرض الداعويّة فاللازم هو الصحّة، لأنّه قد تحرّك بالأمر الواقعى، و الكيفيّة التشريعيّة لم يؤثّر فى نفسه شيئا.

و إن كان المؤثّر هو الذات مع الكيفيّة التشريعيّة على وجه التقييد فاللازم البطلان، لأنّ التحرّك بالأمر التشريعى لا يوجب القرب.

المقام الرابع [فى قصد التمييز]:

اعلم أنّ الوجه المتصوّر الذى يمكن أن يكون اتّكال القائل بلزوم تفصيليّة العمل المتعلّق للأمر عند التمكّن منه فى حصول الامتثال فى باب العبادة عليه أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ.

أحدهما: منع صدق الامتثال و القرب مع كونه متساهلا فى السؤال و إتيانه بعملين أو أعمال، فإنّه لا يعدّ بهذا العمل التساهلى مطيعا و لا يصير مقرّبا، بل يعدّ مستهزئا و لاغيا.

و الثانى: أنّ قصد التميز يحتمل أن يكون كقصد الأمر ممّا له دخل فى الغرض، و لا يمكن للآمر أخذه فى متعلّقه، للدور المقرّر فى محلّه، و كلّ ما كان من القيود مشكوكا فى هذه المرحلة فالأصل فيه يقتضى الاشتغال و إن قلنا فى القيود المشكوكة الممكنة الأخذ فى المأمور به بالبراءة، لأنّ الشكّ هناك عند القائل بالبراءة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۴۴

فى مرحلة الثبوت، و فى هذا المقام فى مرحلة السقوط بعد القطع بالثبوت، فإنّ المأمور به معلوم بحدوده و قيوده.

و الحقّ بطلان كلا الوجهين على ما حقّق فى الأصول، و إجماله أنّا لا نرى مانعا من أنفسنا من حصول القرب إذا كان الداعى له إلى التكرار و ترك التتبّع و الفحص و السؤال أمرا عقلائيا صحيحا، فإنّه حينئذ لا يعدّ لاغيا مستهزئا، بل مطيعا لأمر المولى ممتثلا.

و أمّا ما ذكر من الوجه الثانى ففيه أوّلا: إنّا نقطع بعد كون هذا القيد ممّا يغفل عنه أذهان عامّة المكلّفين، و ما هذا شأنه لا بدّ على تقدير دخله فى الغرض من نصب الأدلّة عليه بأزيد ممّا لا بدّ فى غيره من القيود التى ينقدح فى أذهان العامّة احتمال دخلها، مع أنّا لا نرى فى الكتاب و السنّة و غيرهما عينا و لا أثرا من اعتبار هذا القيد، بأنّ هذا القيد ممّا لا مدخليّة له.

و ثانيا: لو فرضنا الشكّ و عدم القطع المزبور نقول: الكلام فى هذه القيود هو الكلام فى قيود المأمور به، و قولك: إنّ الشكّ هناك فى الثبوت و هنا فى السقوط فى محلّ السقوط، فإنّ الشكّ هناك أيضا فى السقوط.

ألا ترى أنّه لو كان المأمور به واقعا عتق الرقبة المؤمنة، فعتق الكافرة يوجب سقوط الأمر المذكور؟ كلّا و حاشا، و لكنّ القائل بالبراءة يقول: ليس على عهدة العبد إلّا التحرّك سمت الأمر بمقدار علمه، و الزائد ليس عليه، لقبح العقاب بلا بيان.

و هذا الوجه بعينه قائم فى المقام، فإنّ هذا القيد ليس علينا عقاب لو تركناه، لأنّ العقاب عليه على تقدير دخله واقعا يكون عقابا بلا بيان، فإنّه و إن كان درجة فى المأمور به غير ممكن، و لكن إعلانه بالبيان المنفصل بمكان من الإمكان، و اللّه هو الموفّق و عليه التكلان.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۴۵

مسألة لو ضمّ إلى نيّة التقرّب إرادة شيء آخر

اشارة

فلا يخلو إمّا أن يكون مباحا، كما لو ضمّ المتوضّى نيّة التبرّد أو التسخّن أو النظافة و غير ذلك من المقاصد، أو يكون محرّما كالرياء و السمعة أو غير ذلك من المحرّمات، أو يكون راجحا شرعا، فالكلام فى مقامات ثلاثة.

أمّا المقام الأوّل [أن يكون الضميمة مباحا]

اعلم أنّه لا إشكال فى الصحّة فى ما إذا كان المؤثّر فى أصل الطبيعة المأمور بها منحصرا فى داعى أمرها من دون داع إليه غيره أصلا، و لكن بعد ما صار المكلّف ملجئا حسب دعوة الأمر إلى إيجاد الطبيعة كان بعض أفرادها أوفق بطبعه من غيره من الأفراد، فاختار ذلك الأوفق، كما لو لم يكن له غرض شهوانى فى إصابة الماء للبدن أصلا، و ألجأه إليه أمر الشارع بالغسل أو الوضوء، و لكن بعد هذا الإلجاء يرى أنّ استعمال الماء البارد أوفق بحاله من الحارّ أو بالعكس، فاختار الوضوء الخاصّ أعنى: بالبارد أو بالحارّ، فإنّه ما دعاه إلى إيجاد الطبيعة إلّا أمر المولى من غير شركة لشيء آخر معه، و الشيء الآخر إنّما أثّر فى اختيار الخصوصيّة، فالخاصّ و إن يحصل من داعيين: الأمر و الشيء المباح، إلّا أنّه

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۴۶

غير متعلّق للأمر، و الذى هو المأمور به أعنى: أصل الطبيعة لم يؤثّر فيه إلّا الداعى الإلهى، بل الأوامر المتعلّقة بالطبائع لا تزال مقرونة بدواع أخر متعلّقة بالخصوصيّات، ضرورة أنّها لا يعقل داعويّتها بغير ما تعلّقت به، و هذا واضح.

فلا ينبغى الإشكال فى حصول القرب المعتبر فى العبادة فى هذا القسم، و كذا لا ينبغى الإشكال أيضا فى ما إذا كانت الطبيعة المأمور بها حاصلة بدعوة الأمر و كانت هناك طبيعة أخرى نسبتها معها نسبة العموم من وجه، و كانت هى موردا لغرض من الأغراض المباحة، فأوجد المكلّف المصداق الذى هو مجمع العنوانين بدعوة هذين الداعيين، فإنّ إيجاد هذا المجمع أيضا و إن كان لشركة الداعيين، إلّا أنّ كلّا منهما له محلّ ممتاز عمّا هو محلّ الآخر، فمحلّ الآخر طبيعة، و محلّ ذلك الغرض المباح طبيعة أخرى و إن اجتمعا فى الوجود الخارجى.

كما لو كان له غرض فى إصابة الماء البارد جسده و إن لم يكن هناك أمر بالتوضّؤ أو بالغسل، و لكن لا يفرق بين أنحاء الإصابة من كونها فى خصوص الوجه و اليدين بالكيفيّة الخاصّة، و لكن يعتبر فى حصوله برودة الماء، و أمّا أمر الشارع بالتوضّؤ فقد اعتبر فيه خصوصيّة الوجه و اليدين مع الكيفيّة المقرّرة بدون اعتبار برودة الماء، فإذا أتى بالغسل بالوجه المقرّر فى الوضوء بالماء البارد فقد أثّر كلّ من الداعيين فى محلّ مخصوص به، أمّا الأمر الوضوئى فقد أوجد إتيان الغسل الوضوئى مع نيّة التقرّب، و ذلك الغرض المباح أوجد إصابة البدن للماء البارد.

و بالجملة فهذا الخاصّ الموجود فى الخارج مجمع لعنوانين، و أحد العنوانين مأمور به و لم يؤثّر فيه غير أمر الشارع، و العنوان الآخر الذى حصل بغير الداعى الإلهى ليس بمأمور به.

إن قلت: نعم، و لكنّ الجامع المشترك بين العنوانين و هو مطلق إصابة الماء

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۴۷

للبدن قد اجتمع فيه داعيان و لم يتأثّر من الداعى الإلهى فقط، و قد كان من المعتبر إيجاد المأمور به بجميع ما له دخل فيه من الطبيعة

و كلّ خصوصيّهٔ أخذت معها فی تعلّق الأمر بالداعی الإلهی بلا شركهٔ لداع غيره، و هذا بخلاف الحال فی القسم الأوّل، فإنّ الطبيعهٔ جاءت من قبل الأمر، و الخصوصيّهٔ من قبل الهوی، و أمّا هنا فكلّ من الأمر و الهوی قد أثّر فی خاصّ غير الخاصّ المتأثّر من الآخر، و لكن بين الخاصّين جههٔ عامّهٔ مشتركهٔ، و هی لا محالهٔ جاءت بتأثير كليهما، فقد سقط الأمر عن وصف الاستقلال فی الداعويّهٔ بالنسبهٔ إلی هذا الجزء من المأمور به.

قلت: كلّما، إنّه مع ذلك محفوظ الاستقلاليّهٔ فی تمام الخاصّ المأمور به، أ لا ترى أنّه يمكن ثبوت وصف التأثير الاستقلاليّهٔ لكلّ من الخاصّين بأن أثّر كلّ من الخاصّين لا الخصوصيّتين أثرا خاصّا به مغايرا لأثر الآخر، فكما يمكن التأثير الاستقلالی فيهما يمكن أن يقعا موردين لتأثير مؤثّرين استقلاليين أيضا بلا فرق، و هكذا يمكن أن يقع أحدهما موردا لعرض المحموليّهٔ و الآخر للموضوعيّهٔ، إلی غير ذلك ممّا أشير إليه فی مبحث اجتماع الأمر و النهی، فإذن لا ينبغی الإشكال فی هذا القسم أيضا.

و بالجملهٔ، لا يحتاج المؤثّران الاستقلاليّان إلی تعدّد المحلّ بأزيد من احتياج الضدّين، فكما تصوّرنا اجتماع الضدّين فی مبحث الاجتماع بواسطهٔ تعدّد موردهما فی ما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه، فكذلك يكفی هذا المقدار فی اجتماع المؤثّرين الاستقلاليّين أيضا بلا فرق.

و حاصل الكلام فی المقام أنّ الداعی الغير الإلهی المباح علی قسمين:

الأوّل: أن يكون داعويّته فی غير ما يكون الداعی الإلهی داعيا إليه.

و الثانی: أن يكون داعيا إلی عين محلّ دعوهٔ الداعی الإلهی، و القسم الأوّل علی قسمين

كتاب الصلاهٔ (للأراكی)، ج ۱، ص: ۴۴۸

الأوّل: أن يكون محلّ دعوته ترجيح الخصوصيّهٔ الفرديّهٔ من بين الخصوصيّات بعد ما صار الداعی الإلهی محرّكا له إلی تحصيل صرف الوجود للطبيعهٔ المأمور بها، فإنّ الأمر لا يقتضی أزيد من صرف الوجود، فلا محالهٔ تكون الخصوصيّات الفرديّهٔ مفوّضهٔ إلی اختيار المكلّف، فإذا لم يكن فی نفسه داع إلی استعمال الماء بوجه و لكن بعد ما صار ملجئا بتحريك الأمر الوضوئی إلی استعماله فاختار فردا خاصّا من الماء لأجل بعض دواعيه النفسانيّهٔ لم يضرّ ذلك بداعويّهٔ الأمر و صدق الإطاعهٔ و الامتثال فی حقّه و إن كان هذا الوجود الواحد الخارجی إنّما حصل ببركهٔ داعيين: أحدهما أثّر فی الصرف المتحقّق فيه، و الآخر فی خصوصيّته، لكن هذا المقدار ممّا لا يضرّ و لا يوجب سقوط الأمر عن الاستقلال فی الداعويّهٔ أيضا لو قلنا باعتباره فی صدق الإطاعهٔ علی كلام يأتی فيه إن شاء اللّه تعالی فی القسم الثانی من القسمين الأوّلين.

و الثانی: أن يكون محلّ دعوته طبيعهٔ مغايرهٔ مفهوما مع الطبيعهٔ المأمور بها و إن كانا قد يجتمعان فی الوجود الخارجی، كما إذا توجّه خاطره إلی تحصيل عنوان التبريد المجامع مع القعود فی السرداب، و مع غسل بعض بدنه أو تمامه بالماء، و مع وضع خرقهٔ مرطوبهٔ علی جسده بحيث لم يتفاوت فی غرضه شیء من ذلك، و كان كلّ منها ممكنا له بلا فرق، و تعلّق به أمر الشارع بالوضوء، و هو مقتض لصرف الوجود المجامع مع عنوان التبريد و بدونه، فدعاه هذا الأمر إلی إيجاد الوضوء، لكن فی خصوص فرده الخاصّ المتحقّق بالماء البارد تحصيلا لذلك الغرض التبريدی.

فهذا أيضا حاله كالقسم الأوّل فی عدم الإشكال فی الصحّهٔ، فإنّ هذا الوجود الواحد و إن تركّب فی إيجاده داعيان، لكن كلّ منهما أثر فی شطر منه، فبعض فی إيجاد وضوئيّته، و آخر فی إيجاد تبريديّته، نعم بين عنوانی الوضوء و التبريد جامع و هو

كتاب الصلاهٔ (للأراكی)، ج ۱، ص: ۴۴۹

عنوان العمل، و لكن مجرّد هذا لا يوجب اجتماع الداعيين فيه، فإنّ هذا الجامع غير مقصود، و إنّما ينتزعه العقل بعد وقوعه و صدوره.

و الحاصل أنّ الجامع بين العنوانين تارهٔ شیء مستقلّ باللحاظ، سواء كان بينهما عموم من وجه، كما فی عنوان الصلاهٔ فی الحمّام و صلاهٔ الصبح، فإذا أمره الشارع بصلاهٔ الصبح و كان فی نفسه داع إلی الصلاهٔ فی الحمّام بمجموعه من الذات و القيد فقد تحقّق

اجتماع الداعيين فى عنوان الصلاة.

و كذلك إذا كان بينهما الإطلاق و التقييد، كما لو دعاه الأمر النفسانى إلى إيجاد طبيعة الصلاة، و الأمر الشرعى إلى خصوص صلاة الصبح، فيجتمع الداعيان فى عنوان الصلاة، فيجىء فى هاتين الصورتين بالنسبة إلى الجامع الذى تلفّق فيه الداعيان الكلام الآتى فى القسم الثانى من مجىء الأقسام الأربعة فيه.

و اخرى: صرف انتزاع عقلى بدون استقلال له فى اللحاظ بأن كان المفهومان متغايرين بتمام المفهوم و إن كانا يتصادقان بحسب الوجود أحيانا، سواء كان بينهما عموم من وجه، كالصلاة و الغصب، حيث ليس بينهما جامع إلّا مفهوم العمل، و هو أيضا غير ملتفت و غير مقصود لفاعل العنوانين، فلا محالة يكون الحال حينئذ حال ما إذا أثّر الداعى النفسانى فى ترجيح الخصوصيّة الفرديّة فقط، كما مرّ فى القسم الأوّل، و اللّه العالم. أم كان عموم مطلق، كمطلق الحركة و فعل الصلاة، فإذا كان مورد داعيه مطلق الحركة بدون خصوصيّة لأفرادها أصلا فلا نقص فى صلاته من هذه الجهة كما لا يخفى.

و أمّا القسم الثانى: أعنى: ما إذا كان محلّ دعوة الأمر المباح عين محلّ دعوة الأمر الإلهى كما إذا كان له غرض فى خصوص غسل الوجه، و المفروض أنّه محلّ دعوة الأمر الوضوئى، فهذا يتصوّر على أربعة أقسام

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۵۰

الأوّل: أن يكون الداعى النفسانى ضعيفا غير قابل فى حدّ ذاته للمحرّكيّة، و لكنّ الأمر الشرعى كان قويّا بالغا ذلك الحدّ.

و الثانى: عكس ذلك.

و الثالث: أن يكون كلّ منهما منفردا ضعيفا غير صالح للداعويّة، و لكنّهما منضمّين بلغا إلى حدّ الدعوة و التأثير.

و الرابع: أن يكون كلّ على حدّ الاستقلال فى حدّ نفسه، و إنّما اشتركا فى مرحلة التأثير الفعلى لأجل عدم قابليّة المحلّ الواحد لتأثيرين استقلاليّين، فكلّ منهما علّة مستقلّة بحسب الشأنيّة و جزء علّة بحسب الفعليّة.

أمّا القسم الأوّل فالعمل و إن كان بالدقّة لا يخلو عن شركة تأثير غير الأمر، فإنّ الداعى النفسانى ليس بلا ربط صرف، و لا أقلّ من كونه مؤثّرا فى تأكّد الداعى، إلّا أنّه يمكن دعوى كفاية هذا المقدار فى صدق عنوان الإطاعة فى نظر العرف، و إن قلنا بكفاية العمل فى القسم الرابع فهاهنا يكون كذلك بطريق أولى.

و أمّا القسم الثالث فلا إشكال ظاهرا فى عدم عدّه عند العرف عبدا مطيعا للمولى، فإنّه إنّما تحرّك بأمر مولاه و هواه منضمّين، و ليس منقادا لأمر مولاه فقط.

و القسم الثانى يكون حاله كذلك، بل أوضح.

و أمّا الرابع فقد يقال تبعا لبعض الأعاظم «۱» قدّس سرّه بالكفاية فيه، نظرا إلى عدم الدليل على اعتبار ما زاد على كون الأمر مؤثّرا فى نفسه و لو خلّى و طبعه و لم ينضمّ إليه شىء، و هذا كذلك، و أمّا اعتبار كونه خالصا عن الضميمة بهذا المعنى أيضا فنطالب بدليله، إذ الأدلّة اللفظيّة التى تمسّكوا بها لاعتبار الإخلاص فى العبادة حتّى

---

(۱) هو كاشف الغطاء قدّس سرّه، منه رحمه اللّه تعالى.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۵۱

عن مثل هذه الضميمة المباحة من مثل قوله تعالى فَادْعُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ «۱» مخدوشة، إذ ليست ناظرة إلّا إلى نفى الشرك باللّه و اعتقاد التوحيد له فى الألوهيّة، و أين ذلك بمقامنا؟

و بعض منها واردة فى باب النهى عن الرياء، فلا ربط لها بمقامنا أيضا، فيبقى فى البين صدق الإطاعة المعتبرة فى باب العبادة، و قد عرفت أنّا إذا عرضنا على الوجدان هذا العمل الذى أثّر فيه داعيان على الوجه المذكور لا نرى من أنفسنا مانعا عن تسميته باسم الطاعة.

ألاـ ترى أنّ العبـد الظـاهرى إذا كان له موليان و كلّ منهما أمره بعمل واحـد، فعمله امتثالا لهما بحيث كان امتثال كلّ منهما مؤثّرا تامّا فى نفسه بحسب الشأنيّة فهل ترى أنّ أهل العرف يتوقّفون فى حصول القرب له، أو يحكمون بأنّ القرب الحاصل له مبعّض بالنسبة إلى الموليين، فله قرب واحـد منقسم بينهما، بل لا تشكّ فى أنّهم يحكمون بحصول القربين له، قرب بالنسـبة إلى هذا، و قرب بالنسـبة إلى ذاك.

هذا مضافا إلى استبعاد الالتزام باعتبار التخليص عن الداعى النفسانى المذكور، فإنّ اللازم منه أنّه فى مثال الوضوء مثلا إن أمكنه غسل وجهه أوّلا لأجل حصول الغرض النفسانى غسـله أوّلا، ثمّ غسل بـداعى الأمر الوضوئى، و إن لم يمكنه ذلك لقلّـة الماء سـقط عنه أمر الوضوء، لعدم تمكّنه من الوضوء الصـحيح إذا لم يسع الوقت، لتضـعيف ذلك الداعى بواسطة الرياضة، فإنّه يحتاج إلى مضىّ زمان، و ربما لا يكفيه يوم، بل أيّام.

و لكن فى الأخير نظر، فإنّ وجود الداعى النفسانى و إن بلغ ما بلغ ليس على

---

(۱) غافر: ۱۴، و مثلها سائر الآيات الواردة الآمرة بالإخلاص فى العبادة.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۵۲

نحو يسـلب الاختيـار عن المكلّف بحيث لم يصـحّ النهى عن الفعل، فإذا صـحّ النهى عنه علم أنّه أمر اختيارى يمكن للمكلّف رفع اليد عن مقتضاه، فكذا فى مقامنا أيضا يصحّ إلزام العقل بطرحه عن النفس حتّى يحصل قيد الإخلاص.

و يشـهد لهـذا أيضا أنّ داعى القربـة من الأمور المعتبرة فى العبادة بحيث يترتّب على الإخلال بها العقوبة، فلو لم يكن أمرا اختياريّا لما يصـحّ العقوبـة على تركه. فـإذا كـان أمر الـداعى باختيـار المكلّف حتّى أنّه يلزم عليه جعـل الـداعى الإلـهى داعيا له أمكنه أيضا طرح الـداعى الآخر و سـلب عنوان الداعويّـة عنه، فحال المكلّف الـذى ابتلى بالـداعى النفسانى و الوقت ضـيّق حال المكلّف الذى ليس فى نفسه أصل الداعى الإلهى و الوقت ضـيّق، فإذا قلتم فى الثانى بعدم سقوط التكليف عنه فلا بدّ أن تقولوا بذلك فى الأوّل، لعدم الفرق بينهما أصلا.

فالعمـدة فى دفع القول باعتبـار قيـد الإخلاـص بـالمعنى المزبور هو الوجه الأـوّل أعنى: عـدم قيام الـدليل على أزيـد من صـدق عنوان الإطاعـة، و فى صورة الضـميمة المباحـة على النحو الرابع يكون العنوان المزبور صادقـا، و اللّه العـالم بحقـائق الأحكام و أوليائه الكرام عليهم صلوات اللّه الملك العلّام ما أسفر صبح و اضمحلّ ظلام.

و أمّا المقام الثانى [أن يكون الضميمة حراما]

اعلم أوّلا أنّه يمكن أن يستظهر من أخبار حرمة الرياء حرمة نفس العمل الخارجى الريائى، دون مجرّد العمل القلبى و هو القصد، و أنّه محسوب من السيّئات.

و اعلم أيضا أنّ ما ذكرنا من الانقسام إلى قسـمين فى الضـميمة المباحة من كونها تارة مؤثّرة فى ترجيح الخصوصـيّة فى تقدير الداعى إلى العمل، و يلحق به ما إذا كانت مؤثّرة بقول مطلق فى مفهوم مغاير مع العمل المأمور به فى تمام المفهوم،

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۵۳

و اخرى مؤثّرة فى نفس العمل الذى هو مورد دعوة الأمر، و هذا القسم أيضا ينقسم إلى أربعة أقسام على حسب ما مرّ، كلّ ذلك جار فى هذا المقام أيضا.

و على هـذا فنقول: داعى الرياء أعنى: إراءة العمل للناس بغرض جلب قلبهم و اعتقادهم الخير فى حقّه، فيوجب ذلك الانتفاع الدنيوى

بتحصيل الجاه و المال من عندهم قد يكون مؤثّرا فى العبادة فى عرض أمر الشارع، و قد يكون مؤثّرا فى مقام ترجيح الفرد بعد الإلجاء إلى أصل العبادة بدعوة الأمر، و الصورة الأولى على أربعة أقسام:

الأوّل: أن يكون كلّ منهما ضعيفين فى حدّ الذات و صارا معا داعيا واحدا، و هذا لا إشكال فى مشموليّته لأدلّة حرمة الرياء و إبطاله العمل، مضافا إلى إخلاله للنّية، كما سبق فى الضميمة المباحة.

و الثانى: أن يكون كلّ منهما قويّا فى حدّ الذات، و لكن صارا داعيا واحدا من باب وحدة المحلّ و عدم قبوله للعلّتين، و هذا أيضا و إن لم يستشكل فيه هناك، لكن لا إشكال فى حرمته و إبطاله هاهنا بملاحظة أدلّة المقام.

و يظهر منه بطريق الأولويّة حال القسم الثالث: و هو أن يكون الداعى الإلهى ضعيفا، و الداعى الريائى قويّا فى نفسه مؤثّرا فى وجود الفعل.

و الرابع: أن يكون بعكس الثالث، و الكلام فيه يأتى إن شاء اللّه بعد ذلك.

و المهمّ الآن بيان الحال فى الصورة الاولى، أعنى: ما إذا كان تأثير الداعى الريائى فى مقام ترجيح الفرد مع تمحّض الداعى القربى فى مقام إيجاد أصل العمل بأن كان هو بحيث لو لا قول الشارع «وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ» لما كان فى نفسه داع إلى الصلاة لا قربيّا و لا غيره، و لكن بعد ما تأثّر بنداء هذا الأمر و صار بصدد إجابته تردّد فى مقام اختيار الخصوصيّة بين أن يوقع الصلاة فى مكان خلوة من الناس، أو مكان

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۵۴

يراه بعض المتديّنين لو صلّى فيه، فيعتقدون فى حقّه الخير و الصلاح، و يوجب ذلك مدحه و حصول المنزلة عندهم، فاختار لأجل هذا الداعى إيقاع العمل فى المكان الثانى.

فلا إشكال حسب ما قلناه فى الضميمة المباحة أنّ العمل و إن كان وجوده الخارجى مسبّبا من سببين: القربة و رئاء الناس، و لكنّ الرئاء لم يشارك القربة فى ما اقتضته، فإنّ الداعى القربى إنّما اقتضى الطبيعة بصرف وجودها من دون اقتضاء فيه لشىء من خصوصيّاتها من حيث الزمان أو المكان أو غير ذلك، و لا شكّ أنّ الصرف لم يحرّك إليه غير أمر «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» بحيث لولاه لما دعاه إليه داع أصلا.

و حينئذ فإن لم يشمل ما دلّ على حرمة الرياء هذا القسم من الداعى كان حاله حال الضميمة المباحة، بل هو هو بعينه، و قد عرفت عدم الإشكال فى عدم الخلل فى الصحّة معه، بل و لا يمكن العبادة بدون ذلك، فإنّ الخصوصيّات لا يزال يكون اختيارها بداع المكلّف و إن شملته الأدلّة المذكورة، فحيث عرفت أنّ قضيّتها الحرمة فى نفس العمل الخارجى فاللازم الحكم بالبطلان حينئذ من هذه الجهة، أعنى: من جهة اتّحاد العبادة مع المحرّم خارجا، و قد اعتبر فيها عدم ذلك.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يمكن ادّعاء عدم استفادة حرمة هذا القسم الذى قد فرض خلوص الداعى القربى فى التأثير بالنسبة إلى ما اقتضاه من صرف الطبيعة من أدلّة حرمة الرياء، بتقريب أنّ مفاد تلك الأدلّة إنّما هو تحريم كون الإنسان مظهرا فى الخارج للناس أنّه عابد للّه على وجه خلوص النيّة، و الحال أنّه فى الباطن على خلاف ذلك، إمّا تمام نيّته الدنيا و تحصيل الجاه، فلا يكون له نيّة القربة أصلا، أو أنّ الجاه ضميمة للقربة، فلا يكون له الخلوص، و على كلّ حال فهو منافق ليس ظاهره

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۵۵

مطابقا لباطنه.

و بعبارة أخرى: مفادها حرمة جعل الإنسان غير اللّه تعالى شريكا و العياذ باللّه معه تعالى فى ما أراده اللّه تعالى منه، فإنّه تعالى أمره بإقامة الصلاة و هو كان مقيما لها بداعيين، أحدهما: هذا الأمر، و الآخر داعى الوصول إلى الجاه و المنزلة فى القلوب و الرئاسة الدنيويّة.

و هذا الفرض الذی فرضنا خال عن النفاق و الشرک المذکورین، فإنّه کلّما أظهره للناس فهو واجد له، و لم یظهر شیئا لم یکن واجدا له فإنّه أظهر أنّه عابد للّه تعالی علی وجه الخلوص، و هو کذلک، فإنّه لم یجعل الباعث لنفسه فی الحرکهٔ سمت إیجاد الصلاهٔ غیر أمر الشارع بقوله «أَقِیمُوا الصَّلاهَ».

نعم ما أوجده من الخصوصیّهٔ أعنی: الإیقاع فی المکان الخاصّ الموجب لجلب المنزلهٔ و الدنیا إنّما أوجده بداعی الدنیا و حبّ الرئاسهٔ، و لکنّه غیر مرتبط بما هو تحت أمر الشارع، إذ أمر الشارع ساکت عن الخصوصیّات.

نعم یصدق أنّ هذا الوجود الخارجی أعنی: ما صدر منه من الصلاهٔ الشخصیّهٔ قد تلفّق فیه الداعیان: داعی رضی اللّه، و داعی رضی الناس، و لکن لم یقم بهذا المضمون دلیل علی الحرمهٔ، إنّما الذی استفید من الأدلّهٔ هو حرمهٔ الإشراک فی مقابل الإخلاص، و لازمهٔ کون داعی رضی الناس ضمیمهٔ، بحیث لو فرضناه ضمیمهٔ مباحهٔ لزم منه البطلان بواسطهٔ الإخلال فی الإخلاص، و قد عرفت أنّ الضمیمهٔ المباحهٔ فی صورهٔ التأثیر فی ترجیح الخصوصیّهٔ غیر مضرّهٔ بالإخلاص و إن کان یصدق أنّ الصلاهٔ الشخصیّهٔ إنّما جاءت من قبل أمرین لا من قبل الأمر الخالص الإلهی.

فإذا فرضنا أنّ هذا القسم من الضمیمهٔ لا ینافی الإخلاص و المفروض أنّ

ما حرّمته أدلّهٔ الریاء هو ما کان منافیا معه و موجبا لجعل رضی اللّه تعالی و غیره شریکین، فلا ربط لها بهذا القسم، و اللازم من ذلک بقاؤه علی الإباحهٔ، و قد عرفت الصحّهٔ مع کون الضمیمهٔ مباحهٔ.

نعم لو فرض أنّ المکان الذی اختاره لأجل الصلاهٔ کان هو المسجد أو مکانا مرغوبا للصلاهٔ فیه شرعا و کان غرضه من اختیاره إراءهٔ الناس أنّه عامل بهذا الأمر الاستحبابی المتعلّق بإیقاع الصلاهٔ فی هذا المکان فحینئذ یشمله الأدلّهٔ المحرّمهٔ للریاء، و یوجب ذلک بطلان أصل العمل، لمکان اتّحاده مع العنوان المحرّم.

و ینبغی التیمّن بذکر الأخبار الواردهٔ فی الباب حتّی یعلم صدق ما ادّعیناه.

فنقول: روی فی الوسائل عن الکلینی قدّس سرّهما بطریق متّصل إلی أبی العباس البقباق عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال علیه السّلام: ما یصنع أحدکم أن یظهر حسنا و یسرّ سیّئا، أ لیس یرجع إلی نفسه فیعلم أنّ ذلک لیس کذلک؟ و اللّه عزّ و جلّ یقول بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَهٌ الحدیث» «۱».

و عن السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: سیأتی زمان تخبث فیه سرائرهم، و تحسن فیه علانیتهم طمعا فی الدنیا، لا یریدون به ما عند ربّهم، یکون دینهم ریاء لا یخالطهم خوف» الحدیث «۲».

و عن عمر بن یزید «قال: إنّی لأتعشّی مع أبی عبد اللّه علیه السّلام إذ تلی هذه الآیهٔ بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَهٌ وَ لَوْ أَلْقی مَعاذِیرَهُ ثمّ قال علیه السّلام: ما یصنع الإنسان أن

---

(۱) الوسائل: کتاب الطهارهٔ، الباب ۱۱ من أبواب مقدّمهٔ العبادات، الحدیث ۱. و الآیهٔ فی سورهٔ القیامهٔ: ۱۴.

(۲) المصدر: الحدیث ۴.

یتقرّب إلی اللّه عزّ و جلّ بخلاف ما یعلم اللّه، إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یقول: من أسرّ سریرهٔ ردّاه اللّه رداها، إن خیرا فخیرا، و إن شرّا فشرّا» «۱».

و عن الحمیری فی قرب الإسناد عن الحسن بن ظریف عن الحسین بن علوان «عن جعفر عن أبیه عن علیّ علیهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: من تزیّن للناس بما یحبّ اللّه و بارز اللّه فی السرّ بما یکره اللّه لقی اللّه و هو علیه غضبان له ماقت»

«۲».

و فی عقاب الأعمال بسنده المتّصل إلی مسعدهٔ بن زیاد «عن جعفر بن محمّد عن آبائه علیهم السّلام: إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله سئل فی ما النجاهٔ غدا؟ فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: إنّما النجاهٔ فی أن لا تخادعوا اللّه فیخدعکم، فإنّه من یخادع اللّه یخدعه و یخلع منه الإیمان، و نفسه یخدع لو یشعر، قیل له: فکیف یخادع اللّه؟ قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: یعمل بما أمره اللّه ثمّ یرید به غیره، فاتّقوا اللّه فی الریاء، فإنّه الشرک باللّه» «۳».

و عن الکلینی قدّس سرّه بسند المتّصل إلی مسمع عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ما زاد خشوع الجسد علی ما فی القلب فهو عندنا نفاق» «۴».

و أنت خبیر بأنّ مفاد کلّ هذه الأخبار هو الذمّ علی مخالفهٔ الظاهر للسریرهٔ و الباطن، فیظهر للناس أنّه خالص النیّهٔ، و الحال أنّه باطنا لیس کذلک، فهو الذی یقال فی حقّه: (إنّ الإنسان علی نفسه بصیرهٔ) و یقال: إنّه نفاق، و لا یخفی أنّ ذلک

---

(۱) المصدر: الحدیث ۵.

(۲) الوسائل: کتاب الطهارهٔ، الباب ۱۱ من أبواب مقدّمهٔ العبادات، الحدیث ۱۴.

(۳) الوسائل: کتاب الطهارهٔ، الباب ۱۱ من أبواب مقدّمهٔ العبادات، الحدیث ۱۶.

(۴) الوسائل: کتاب الطهارهٔ، الباب ۱۱ من أبواب مقدّمهٔ العبادات، الحدیث ۷.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۵۸

إنّما یتحقّق فی مورد کان للعمل الذی یقصد به الناس مطلوبیّهٔ للّه و کان ممّا یأمر اللّه تعالی به، لا من الأمور المباحهٔ و إن کان یمکن أن یتقرّب به.

و قد عرفت أنّ الفرد فی جمیع موارد مطلوبیّهٔ صرف الوجود غیر مطلوب بخصوصیّته الفردیّهٔ، و لیس ممّا ندب إلیه، فیکون من المباحات التی یفعلها الإنسان أحیانا لأجل رضی الناس.

و بالجملهٔ، الإنسان یفهم من هذه الأخبار أنّ الصلاهٔ و الصوم و الزکاهٔ و الحجّ و غیرها من العبادات التی شأنها أن یفعل لأجل اللّه تعالی لو فعلت لأجل الناس بحیث جعل داعیهم مکان داعی اللّه، أو جعله فی عرضه و شریکا معه، فهذا أمر قبیح مذموم و شرک و نفاق.

و أمّا إذا کان جمیع هذه الأعمال واقعهٔ بداعی اللّه تعالی محضا من غیر شائبهٔ شیء آخر أصلا، و لکن کانت الخصوصیّهٔ الفردیّهٔ الخارجهٔ عن الأمر و الموکولهٔ إلی دواعی المکلّف بداعی محبّهٔ الناس محضا فلا یعلم من هذه ذمّهٔ، لأنّه لم یظهر خلاف ما هو فی الباطن متّصف به، بل ربما کان الداعی الثانی تبعا للداعی الإلهی کما عرفت فی الضمیمهٔ المباحهٔ.

و الحاصل أنّ الخاصّ و إن ترکّب فیه الداعیان، لکن بالتحلیل العقلی هو منقسم إلی قسمین، فصرف الوجود الذی هو المأمور به قد أتی به بالداعی الإلهی مستقلا بلا شرکهٔ شیء آخر، و الخصوصیّهٔ جاءت بالداعی الدنیاوی کذلک أیضا.

و من هنا یظهر الاستدلال علی خلاف ما قلنا ببعض الأخبار.

کروایهٔ زرارهٔ و حمران عن أبی جعفر علیهما السّلام «قال علیه السّلام: لو أنّ عبدا عمل عملا یطلب به وجه اللّه و الدار الآخرهٔ و أدخل فیه رضی أحد من الناس کان

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۵۹

مشرکا، إلی أن قال: «قال اللّه عزّ و جلّ: من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له» «۱».

و فی روایهٔ أبی الجارود عن أبی جعفر علیهما السّلام «قال: سئل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله عن تفسیر قول اللّه عزّ و جلّ فَمَنْ کانَ

يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً فقال صلّى اللّه عليه و آله: من صلّى مراءاة الناس فهو مشرك، إلى أن قال: و من عمل عملا ممّا أمر اللّه به عزّ و جلّ مراءاة الناس فهو مشرك، و لا يقبل اللّه عمل مراء» «۲».

و فى رواية هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «قال عليه السّلام: يقول اللّه عزّ و جلّ: أنا خير شريك، فمن عمل لى و لغيرى فهو لمن عمل له» «۳».

تقريب الاستدلال أنّ هذه الصلاة الشخصيّة يصدق على مجموعها من الطبيعة و الخصوصيّة أنّها عمل طلب به وجه اللّه و الدار الآخرة، و قد أدخل فيه رضى أحد من الناس، و كذا يصدق أنّه عمل عمل للّه و لغيره، و يصدق أنّها صلاة صلّيت مراءاة الناس.

و حاصل الجواب أنّ مجرّد الاتّحاد فى الوجود الخارجى لو كان كافيا فى صدق هذه العناوين لكان الضميمة المباحة الداعية إلى الخصوصيّة منافية للإخلاص، و لازم ذلك سدّ باب العبادة رأسا، إذ الأمر المتعلّق بالصرف لا يمكن قصده بالنسبة إلى الخصوصيّة، فإذا فرضنا أنّ العمل مع وحدته وجودا مشتمل حقيقة على شيئين، أحدهما مركب الأمر، و الآخر أجنبىّ عنه بحيث فرضنا هناك محلّين للدعوة و البعث

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۱۱ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۱۱.

(۲) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۱۱ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۱۳.

(۳) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۱۲ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۳.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۶۰

و التحريك، بحيث يوجد كلّ واحد منهما بدعوة داع مختصّ به كانت الصلاة الشخصيّة التى فرضناها مصداقا لقولنا: أنّها صلاة صلّيت لمحض إطاعة أمر اللّه بحيث لم يؤثّر فيها رضى غيره أصلا.

نعم أثّر فى شىء آخر لا يرتبط بصلاتيّته، فقوله عليه السّلام: من عمل عملا، ليس المقصود به مطلق العمل قطعا، فليس المحرّم مطلق العمل لغير اللّه تعالى و طلب رضاه، بل المقصود خصوص العمل الذى أمر اللّه به للعبادة، فكأنّه قيل: من صلّى صلاة، أو صام صوما، و هكذا، و قد فرضنا فى ما نحن فيه أنّه ما صلّى و ما صام إلّا للّه تبارك و تعالى، و ما دعاه إلى طبيعة العبادة إلّا أمره سبحانه، و إنّما دعاه حبّ الدنيا و الرياء إلى الخصوصيّة التى هى كانت محلّا للضميمة المباحة فى المقام السابق، و اللّه العالم بالحقائق.

بقى الكلام فى أقسام الصورة الأخرى أعنى: ما إذا كان داعى الناس مؤثّرا فى نفس العمل الصلاتى و الصومى، لا فى الخصوصيّة الفرديّة.

فنقول: يجرى فيه الأقسام الأربعة المتقدّمة فى الضميمة المباحة فى صورة انضمامها مع القربة فى أصل الطبيعة من كونها تارة فى عرض الداعى الإلهى و مساويا معه فى القوّة و الضعف، و هذا على قسمين، الأوّل: أن يكون كلّ منهما غير مؤثّر فى حدّ نفسه و مؤثّرا مع ملاحظة انضمام الآخر، و الثانى: أن يكون كلّ منهما مؤثّرا فى نفسه بالاستقلال.

و اخرى يكون الداعى الإلهى ضعيفا و داعى الناس قويّا بالغا حدّ التأثير، و هذه الأقسام لا إشكال فى مشموليّتها للأخبار المتقدّمة.

و ثالثة يكون الأمر بالعكس، و يظهر من كلام شيخنا الأنصارى قدّس سرّه إمكان استفادة صحّة ذلك من بعض الأخبار، و هو حسنة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۶۱

«قال: سألته عن الرجل يعمل الشىء من الخير فيراه إنسان فيسرّه ذلك؟

قال عليه السّلام: لا بأس، ما من أحد إلّا و هو يحبّ أن يظهر له فى الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك» «۱».

و لكنّك خبير بأنّ التقييد بقوله عليه السّلام: إذا لم يكن صنع ذلك لذلك، مضرّ بمدّعاه قدّس سرّه، فإنّ القسم المذكور و إن كان

المفروض فيه استقلال الداعى الإلهى و ضعف داعى الناس، و لكنّه ليس بلا دخل صرفا، بل لا أقلّ من شركته و لو بنحو التأكيد، فيدخل فى عنوان كونه صنع لذلك، و قد قيّد سلام اللّه عليه عدم البأس بعدم ذلك.

فالظاهر تطبيق مورد «لا بأس» فى هذا الكلام على ما ذكرناه من صورة تمحّض داعى أصل الصلاة فى الداعى الإلهى، و إنّما أثر داعى الناس فى مرحلة اختيار الفرد و الكيفيّة الغير المأمور بها لا وجوبا و لا ندبا.

نعم لو كانت من الكيفيّات التى أمر بها ندبا مثل كونها فى المسجد أو بالجماعة فأثّر الداعى الريائى فى إتيان هذه الكيفيّة كان محرّما و مبطلا لأصل الصلاة، لا من باب الرياء فيها، أعنى: فى أصل الصلاة، بل باعتبار اتّحادها مع المحرّم أعنى:

الخاصّ و هو الصلاة المتّصفة بكونها فى المسجد، هذا إذا كان مورد ريائه ذلك.

و أمّا إذا كان مرائيا فى أصل الكون فى المسجد، حيث إنّه من المستحبّات نفسا فيكون مبتيّا على مسألة الاجتماع، كما أنّ الأوّل من صغريات مسألة النهى فى العبادة.

نعم لو كانت خصوصيّة إضافة الصلاة إلى المسجد مستحبّة ورائى فيها لما أثّر

---

(۱) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ۱۵ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۱.

فى البطلان، لما حرّر فى مبحث النهى فى العبادة من الفرق بين ورود النهى على الخاصّ و بين وروده على الخصوصيّة، و لكنّه غير متمشّ فى هذا المثال، لأنّ تمشّى الرياء فرع استحباب المرائى فيه، و الذى ورد الأمر الاستحبابى به فى المثال أمران:

أحدهما الخاصّ، و هو الصلاة المتّصفة بوقوعها فى المسجد، و الآخر نفس كون المكلّف و وقوفه فى المسجد، و الرياء فى الأوّل من صغريات النهى فى العبادة، و فى الثانى من صغريات اجتماع الأمر و النهى.

ثمّ هذا كلّه هو الرياء فى نفس العمل أو ما ينطبق معه وجودا.

و أمّا إذا تحقّق الرياء فى أمر خارجى غير متّحد معه وجودا فله صور:

الاولى: أن لا يكون ذلك الأمر مرتبطا بالعمل أصلا بنحو من الارتباط، و إنّما جعل محلّ إيقاعه أثناءه، كما لو قيل بأنّ القنوت عبادة مستقلّة جعل محلّه الركعة الثانية من الصلاة، فلا إشكال فى بطلان نفسه لو تحقّق فيه الرياء، و هل يوجب بطلان الصلاة أيضا، أو لا؟ يبتنى على القول بأنّ الكلام المحرّم فى أثناء الصلاة مبطل لها بهذا العنوان أو باعتبار اندراجه تحت عنوان الزيادة العمديّة أو الفعل الكثير، و أمّا إن قلنا بعدم الإبطال و عدم الاندراج فلا وجه للبطلان كما هو واضح.

و الثانية: أن يكون مرتبطا بالعمل، لكونه جزءا مندوبا فيه، فلا إشكال فى بطلان نفسه، فلا يصير العمل الشخصى ذا خصوصيّة بها يصير أفضل الأفراد، و أمّا بطلان صرف وجود الطبيعة المتحقّقة بسائر الأجزاء المغايرة مع هذا الجزء وجودا فلا وجه له سوى توهّم أنّ قوله عليه السّلام: و أدخل فيه رضى أحد من الناس إلخ شامل له باعتبار أنّ هذا المجموع يصدق أنّ بعضه جىء به للّه و بعضه للناس.

و لكنّه مدفوع بأنّ المراد بالإدخال تركّب الداعى من الأمرين فى العمل

الواحد، و نحن إذا منعنا ذلك فى الخصوصيّات الفرديّة مع الاتّحاد الوجودى بينها و بين صرف الطبيعة فكيف الحال فى مثل هذا الجزء المغاير معها وجودا.

نعم بعد بطلان نفس الجزء المندوب يجرى فيه ما تقدّم فى سابقه من أنّه لو انطبق عليه أحد العناوين المبطلة من الفعل الكثير أو الزيادة العمديّة أو نحو ذلك كان موجبا للبطلان، و إن منع ذلك فلا وجه له.

و لكن هذا كلّه إنّما هو فى ما إذا كان رياؤه فى إتيان القنوت مثلا، لا فى الصلاة الخاصّة بخصوصيّة كونها مع القنوت، و إلّا فاللازم

الإبطال كما فی الرياء فی الصلاة فی المسجد.

و الثالثة: أن يكون مرتبطا لكونه جزءا واجبا فيه، سواء كان ركنا كالركوع، أم غيره كالسورة، و لا إشكال أيضا فی بطلان نفسه، و أمّا إبطاله فمبنیّ أوّلا علی أنّ الشیء الغير المرتبط بالمركّب إذا وقع فی أثنائه يصدق عليه عنوان الزيادة، أو أنّ عنوان الزيادة مخصوص بالوجود الثانی، و الوجود الأوّل و لو فرض كونه أجنبيّا لا يصدق عليه هذا العنوان، بل عنوان الغلط.

فإن قلنا بالأوّل فلا محيص عن الإبطال فی الركن و غيره، لكونه زيادة عمديّة.

و إن قلنا بالثانی فيبتنی الحال علی أنّ الوجود الثانی مطلقا يصدق عليه عنوان الزيادة و لو كان ممّا يحتاج إليه فی التيام المركّب بأن صار الوجود الأوّل لغوا بلا تأثير فی حصول المركّب، فيكون الوجود الثانی زيادة محتاجا إليها لو لا عنوان الزيادة، أو أنّه بواسطة كونه محتاجا إليه فی تحصيل الصرف لا يسمّی باسم الزيادة، و الأوّل أيضا قد بنينا علی عدم كونه زيادة، و إنّما هو وجود غلط واقع فی غير المحلّ.

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۴۶۴

فإن قلنا بالأوّل فلا محيص أيضا عن الإبطال فی الركن و غيره، لما تقدّم، و إلّا فلا وجه له بعد عدم الدليل علی مبطليّة الكلام المحرّم ما لم ينطبق عليه كلام الآدمی و عدم كونه فعلا كثيرا و لا ماحيا.

و أمّا المقام الثالث: أعنی: الضميمة الراجحة،

فقد ظهر الكلام فيه ممّا سبق، فكلّ قسم صحّ فيه الضميمة المباحة، فكذلك الحال فی الراجحة بطريق أولی، و أمّا ما أضرّ فيه المباحة كما إذا كانت فی عرض داعی الأمر و كان كلّ منهما ضعيفا فی ذاته، أو كان داعی الأمر ضعيفا و هی قويّة، فيقع الكلام فيهما فی هذا القسم.

كما إذا كان إكرام العالم واجبا عباديّا، و كذا الهاشمی، و لم يكن شیء منهما منفردا بحدّ الداعويّة، و صارا منضمّين كذلك، أو كان أحدهما غير مؤثّر فی نفس العبد إلّا بنحو التأكّد، و الآخر مؤثّرا تامّا، فهل الامتثال بالنسبة إلی كلّ منهما فی الأوّل، و بالنسبة إلی الأخير فی الثانی حاصل أو لا؟

الكلام فی ذلك مبنیّ علی أنّه هل المعتبر فی باب العبادة وقوع العمل بعنوان قربی مطلقا، أو لا بدّ من قصد الجهة الخاصّة القربيّة، و لم يظهر من شيخنا الأستاذ فی هذا المقام شیء، لعدم تعرّضه دام ظلّه لهذا القسم فی بحثه الشريف، و لا بدّ لتحقيق الحقّ من فحص و تتبّع و مزيد تأمّل لا يسعه المجال و الحال، و اللّه أعلم بحقائق الأحوال.

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۴۶۵

البحث الثانی فی تكبيرة الإحرام

اشارة

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۴۶۷

و ينبغی أوّلا التعرّض لمطلب ذكره هاهنا شيخنا المرتضی قدّس سرّه

و تبعه بعض الأعاظم، و هو أنّ لنا أمورا أربعة مسلّمة لا بدّ من الجمع بينها و بيان كيفيّة توفيقها.

الأوّل: تحریم المنافیات فی الصلاة.

و الثانی: أنّ التکبیرة جزء من الصلاة.

و الثالث: أنّ التکبیر أمر مرکّب ذو أجزاء، و جزء الجزء أیضا جزء.

و الرابع: أنّ تحریم المنافیات إنّما یتحقّق بالتکبیرة، فما لم یتحقّق التکبیرة و لو بعدم تحقّق جزئه الأخیر فلا تحریم.

و أنت خبیر بأنّ مقتضی الأخیر عدم التحریم فی أثناء التکبیرة لشیء من المنافیات و إن کانت محرّمة وضعا و مقتضی المقدّمات الثلاثة الأوّل ثبوت التحریم لها فی أثنائه أیضا.

فاختار شیخنا المرتضی قدّس سرّه لدفع هذا الإشکال طریقا، و هو أنّ ما هو الجزء للصلاة هو التکبیرة التی بلغت إلی آخرها بلا صدور منافٍ معها، فإن تحقّق ذلک کشف عن أنّه من أوّله داخل فی الصلاة، و إلّا کشف عن خروجه، فیرتفع الإشکال، فإنّ عدم الحرمة حینئذ لیس تخصیصا فی دلیل التحریم، بل تخصّصا، فإنّ

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۶۸

المحرّم هو إتیان المنافی فی الصلاة، و هذا لیس بصلاة علی تقدیر الإتیان بالمنافی، و إنّما یکون من الصلاة علی تقدیر العدم.

و بعبارة أخری: لا یمکن التمسّک بعموم دلیل التحریم، لأنّ عمومه فرع کون التکبیر صلاة، و قد فرضنا أنّ فرض وقوع المنافی فیه یخرجه عن عنوان الصلاتیّة.

لا یقال: اللازم من ذلک عدم ثبوت التحریم الوضعی أیضا، لعین ما ذکر فی التکلیفی حرفا بحرف من عدم إمکان التمسّک بعموم دلیل الوضع، لأنّ فرض تحقّق المنافی فیه یخرجه عن الصلاتیّة، و المفروض أنّ عنوان الدلیل هو إیجاد المنافی فی الصلاة.

لأنّا نقول: فرق بین المقامین، فإنّ باب الثانی باب المضادّة و المنافاة، و المنافی للشیء کما ینافیه إذا عرض فی أثنائه، کذلک إذا صادف أوّله، قضیّة للتنافی و التضادّ، کما هو الحال فی عامّة الأضداد.

نعم لو کان العنوان هو الإبطال لما تحقّق له فرض فی الابتداء و قبل الانعقاد، لکنّ العنوان الثابت للأشیاء المعهودة هو المنافاة و المضادّة و عدم إمکان الجمع فی الوجود بینها و بین الصلاة، و هذا المعنی کما تری لا فرق فیه بین الابتداء و الانتهاء و الوسط.

قال شیخنا الأستاذ دام ظلّه: یمکن أن نختار فی التخلّص عن الإشکال مع السلامة عن محذور التخصیص فی دلیل التحریم التکلیفی طریقا آخر، و هو أنّ الذی جعله الشارع فی باب التکبیرة جزء من الصلاة لیس هو الألفاظ المخصوصة بالشرائط المقرّرة، بل المعنی البسیط المتحصّل عقیب هذه الألفاظ بالشرائط الخاصّة و هو إظهار کبریاء الباری تعالی، فالألفاظ الخاصّة محصّلة للجزء، لا أنّ نفسها جزء.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۶۹

و من ثمراته أنّه لو شکّ فی اعتبار شیء فی تلک الألفاظ کالموالاة و نحوها یجب مراعاته، لکونه من الشکّ فی المحصّل.

و الدلیل علی ذلک قوله علیه السّلام: تحریمها التکبیر، و لم یقل تحریمها قول اللّه أکبر، و قوله علیه السّلام: التکبیر نظیر التمجید و التحمید و المدح و الثناء، حیث إنّها أمور بسیطة محصّلها الألفاظ المخصوصة.

نعم لو کان لفظة التکبیر مثل لفظة الحولقة و أمثالها من المصادر الجعلیّة کان المفاد جزئیّة القول المخصوص، و لکن أنّی لنا بإثبات ذلک، مع أنّ معنی الکلمة بحسب أصل الوضع هو ما ذکرنا.

و علی هذا فنقول: ما دام المکلّف متشاغلا بلفظ التکبیرة لم یتحقّق منه ذلک المعنی البسیط، فلم یدخل فی الصلاة، لأنّ الجزء الأوّل منها ذلک البسیط، فلا وجه لتعلّق التکلیف التحریمی به، مع أنّه غیر وارد بعد فی الصلاة إلّا بعد التکلّم بالراء من اللّه أکبر، و أمّا وجه المنافاة الوضعیّة فلما تقدّم من کونها مقتضی المضادّة بینها و بین حقیقة الصلاة من غیر فرق بین الوسط و الابتداء.

إذا عرفت ذلک فنقول: لا إشکال فی کون التکبیر جزءا من الصلاة

و رکنا بحیث لا تنعقد الصلاة بترکه، سواء کان عن عمد أم عن سهو.

نعم وقع فی خصوص الترک النسیانی اختلاف بین الأخبار، فطائفة فیها الصحیح و غیره دالّة علی البطلان و لزوم الإعادة، و اخری مشتملة أیضا علی الصحیح دالّة علی المضیّ إمّا مطلقا أو بشرط تذکّره ذلک بعد الرکوع، مع لزوم الإعادة لو تذکّر قبله.

و الجمع بینهما بالحمل علی الاستحباب و إن کان عرفیّا، و لکنّه غیر معمول به بین الأصحاب، کما أنّ حمل بعض الأخبار الثانیة علی صورة الشکّ ممّا لا تقبله

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۷۰

العبارة، فراجع فإنّها صریحة فی عدم الشکّ أو کالصریحة.

فالأولی أن یقال: إنّها إخبار لم تقع موردا لعمل الأصحاب، و کلّ ما کان کذلک سقط عن درجة الاعتبار، و لو فرض عدم المعارض له فیبقی الأخبار الأوّل سلیمة عن المعارض الحجّة، هذا فی طرف النقیصة.

و أمّا الزیادة فلا کلام أیضا فی البطلان لو قصد افتتاح الصلاة بتکبیرة ثانیة بعد ما قصده بالأولی، فیحتاج إلی عقد الصلاة بالثالثة، فلو أتی بعدها بالرابعة أیضا بهذا القصد احتاج إلی خامسة، و هکذا تبطل الصلاة بکلّ شفع و تنعقد بکلّ وتر.

و المستفاد من کلمات الأصحاب رضوان اللّه علیهم أنّه لا بدّ من قصد الافتتاح فی صورة تعدّد التکبیرات بواحد منها معیّنا، و هو بالخیار فی تعیین أیّها شاء، و أمّا التعیین فی أزید من واحدة، کالسبع أو الخمس أو الثلاث بحیث کان المقصود جعل السبب للافتتاح المجموع من حیث المجموع حتّی تکون التکبیرة الأولی بمنزلة «اللّه» فی قولنا: اللّه أکبر، فیستفاد من کلماتهم قدّس سرّهم المفروغیّة من عدمه، و لکن النظر فی أخبار الباب یشهد بخلاف ذلک و أنّ المکلّف بالخیار بین جعل تکبیرة الافتتاح هو الواحدة فقط أو ثلاثا أو خمسا أو سبعا.

و لا یخفی أنّ ظاهر ذلک کون حال الثلاث و الخمس و السبع فی صورة قصده الافتتاح بها کالتکبیرة الواحدة فی صورة قصد الافتتاح بها.

و الحاصل أنّ المستفاد منها أنّ الفرد الواجب مردّد هاهنا بین هذه المراتب المذکورة، لا أنّ الواجب من بینها واحدة و البقیّة استحبابیّة، کما هو المصرّح به فی الفتاوی، و لم یعلم ما وجه العدول عن ظاهر الأخبار إلی ما قالوه، فإن کان الوجه عدم المعقولیّة للتخییر بین الأقلّ و الأکثر التدریجیّین، لحصول الامتثال دائما بالأقلّ، فلا یبقی مجال للامتثال بالأکثر، لاستحالة الامتثال عقیب الامتثال.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۷۱

ففیه أنّ التخییر فی الأمر القصدی، فإن جعل فی قصده حصول الافتتاح بالأوّل تعیّن هو لذلک، و إن جعله بالمجموع منها و من الاثنتین الأخریین کان کلّ من الثلاث بمنزلة الجزء من التکبیرة الواحدة.

فإن قلت: لا یتأتّی ذلک بناء علی الاحتمال الذی ذکرته فی أوّل البحث من کون التکبیرة بالمعنی البسیط جزء للصلاة، و هو إظهار کبریاء الحقّ تعالی، فإنّه دائما متحصّل بالتکبیرة الأولی.

قلت: نعم لو کان ذلک المعنی البسیط غیر قابل للتشکیک، و أمّا إذا فرضناه کذلک مثل التنظیف، فیجری فیه أیضا ما ذکرناه، فإنّ قصد حصول الافتتاح بالمرتبة التی محصّلها تکبیرة واحدة تعیّنت هی لذلک، و إن قصد حصول المرتبة التی محصّلها الثلاث فهکذا.

و بالجملة، فإن کان الوجه ما ذکر، فهذا جوابه، و إن کان غیره فلا بدّ من بیانه حتّی ینظر فیه.

و من أراد الاحتیاط فلیتکلّم بالتکبیرة الأولی قاصدا حصول الافتتاح بها إن کان الأمر فی علم اللّه کما ذکروه، و إلّا فبالمجموع منها و من الباقی، ثمّ یأتی بالبقیّة، أعنی: متمّم الثلاث أو الخمس، أو السبع بقصد القربة المطلقة.

ثمّ إنّ فی بعض الروایات أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کبّر للصلاهٔ و إلی جانبه الحسین بن علیّ علیهما السّلام، فلم یحر الحسین علیه السّلام بالتکبیر، ثمّ کبّر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، فلم یحر الحسین علیه السّلام بالتکبیر، فلم یزل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یکبّر و یعالج الحسین علیه السّلام، فلم یحر حتّی أکمل سبع تکبیرات، فأحار الحسین علیه السّلام التکبیر فی السابعهٔ، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: فصارت سنّهٔ «۱».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۷ من أبواب تکبیرهٔ الإحرام، الحدیث ۱.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۷۲

و ظاهر هذه الأخبار عدم المشروعیّهٔ قبل فعله صلّی اللّه علیه و آله، و إنّما حصلت بسببه، فیحتمل أن یکون تکبیرته الاولی افتتاحا و البقیّهٔ من باب مطلق الذکر، و یحتمل أن یکون من باب الإعراض عن التکبیرهٔ السابقهٔ و یکون تخصیصا لحرمهٔ الإبطال و دلیلا علی مبطلیّهٔ نیّهٔ الإعراض، و لکن حیث لا دلیل علی تعیّن الاحتمال الأخیر فلا یکون دلیلا علی شیء من الأمرین.

و علی هذا فلو زاد التکبیرهٔ الافتتاحیّهٔ بمعنی أنّه بعد ما کبّر مرّهٔ بهذا القصد کبّر اخری کذلک، سواء کان عن عمد أم سهو، فظاهرهم الحکم بالبطلان فی کلتا الصورتین، لکن إتمام ذلک مشکل، لعدم الدلالهٔ علیه فی النصوص کما کانت فی طرف النقیصهٔ، و لم یثبت إجماع علی الرکنیّهٔ بالمعنی المصطلح، أعنی: کون کلّ من الزیادهٔ و النقیصهٔ سهوا و عمدا موجبا للبطلان، و إنّما المحقّق من الرکنیّهٔ هاهنا ذلک فی جانب النقصان.

و أمّا الزیادهٔ فحال التکبیرهٔ من هذه الجههٔ حال سائر الأقوال و الأذکار المعتبرهٔ فی الصلاهٔ، فینحصر دلیل البطلان فی صورهٔ العمد بدلیل بطلان الصلاهٔ بالزیادهٔ العمدیّهٔ، و تبقی صورهٔ السهو بلا دلیل.

ثمّ فی صورهٔ العمد هل یمکن الاکتفاء بالثانیهٔ لافتتاح الصلاهٔ إذا لم یکن علی جههٔ التشریع، کما لو صدر عن جهل بالحکم أو لا، بملاحظهٔ أنّ الشیء الواحد لا یمکن أن یؤثّر أثرین، الإبطال و الافتتاح، رجّح شیخنا الأستاذ دام ظلّه الثانی.

و صورتها أن یقول: «اللّه أکبر»

و هی المتیقّنهٔ من صورتها، و فی مرسل الصدوق «کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أتمّ الناس صلاهٔ و أوجزهم، کان إذا دخل فی صلاته قال صلّی اللّه علیه و آله: اللّه أکبر بسم اللّه الرحمن الرحیم» «۱».

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاهٔ، الباب ۱ من أبواب تکبیرهٔ الإحرام، الحدیث ۱۱.

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۷۳

و هل یجوز التعدّی عنها إمّا بوصل همزهٔ «اللّه» بغیره، أو إعراب «راء» «أکبر» بوصله ببسم اللّه، أو تسکین «هاء» «اللّه» بالوقف علیه، أو لا یجوز؟

من أنّ المقام من باب الدوران بین المطلق و المقیّد و الأصل فیه هو البراءهٔ علی حسب ما قرّر فی الأصول، و من أنّ المقام من قبیل الشکّ فی المحصّل، و مقتضی الأصل فیه الاشتغال، و لا إطلاق فی البین یدفع به الشکّ.

أمّا الأوّل أعنی: کونه من باب الشکّ فی المحصّل فلیس الوجه فیه ما أشرنا سابقا من کون المأمور به أمرا واحدا بسیطا لا جزء له و هو التکبیر، فإنّه یقطع بحصوله بالصیغهٔ الخاصّهٔ و بغیرها، و الشکّ فی الخصوصیّهٔ الزائدهٔ، فیکون من باب الدوران بین المطلق و المقیّد.

بل الوجه أنّ الظاهر من الأخبار کون التکبیر بعنوان الافتتاح و الإحرام للصلاهٔ مطلوبا بحیث یکون تحصیل العنوان المذکور علی عهدهٔ

المكلّف، لا أنّه خاصيّة مترتّبة على المأمور به، و ليس المراد بالافتتاح مجرّد كونه أوّل أجزاء المركّب الصلاتى، و إلّا لصدق هذين العنوانين على كلّ شيء وقع فى أوائل المركّبات المأمور بها، كغسل الوجه فى الوضوء و غسل الرأس فى الغسل، و هكذا، و الحال أنّه لم يعهد ذلك إلّا فى هذا المقام.

بل الظاهر أنّ وجه التسمية بهما كون الصلاة متّصفة بصفة الحرميّة و الحريميّة، و من مقتضيات الحرم و الحريم عدم كون الإنسان فيه مطلق العنان و على حاله الطبيعى مختارا فى حركاته و سكناته، و هذا الحرم له مدخل و مخرج كدار لها بابان أو دهليزان، يدخل فيها من أحدهما و يخرج من الآخر، و من المعلوم أنّ المدخل و المخرج أيضا من أجزاء الدار، فكذا التكبيرة و التسليمة هاهنا.

و حينئذ نقول: إنّ عنوان الدخول فى الحريم الصلاتى أمر وقع تحت التكليف

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۷۴

و فى عهدة المكلّف، فيجب عليه تحصيل اليقين بالفراغ عن هذه العهدة، و هو لا يحصل إلّا بمراعاة كلّ قيد و خصوصيّة يحتمل دخله فى ذلك.

فإن قلت: فاللازم من ذلك أن نقول بالاشتغال فى جميع القيود، و لو كان من قبيل احتمال كون اللباس ممّا لا يؤكل لحمه، فإنّ من المحتمل مانعيّة هذا اللباس للصلاة و بمقتضى جزئيّة التكبيرة للصلاة يكون مانعا لها أيضا، فيتحقّق الشكّ فى حصول العنوان المزبور إلّا مع الاجتناب عن التكبيرة فيه.

نعم يجوز لبسه بعد إيقاعها فى حال التلبّس بسائر الأجزاء الصلاتيّة، و الحال أنّ ذلك خلاف ما يلتزمون به، فما وجه الفرق بين مثل هذه القيود المحتمل دخلها فى الصلاة و بين القيود المذكورة حتّى يكون مقتضى الأصل فى القسم الأوّل هو البراءة و فى الثانى هو الاشتغال، مع كون الشكّ فى كليهما بالنسبة إلى التكبيرة شكّا فى المحصّل بالبيان المذكور بلا فرق بينهما أصلا.

قلت: حاصل ما ذكرت الإشكال فى عامّة موارد يكون المأمور به أو المنشأ للأثر أمرا بسيطا متحصّلا عقيب أمور كالطهارة المأمور بها فى باب الصلاة المتحصّلة عقيب الغسلتين و المسحتين، و كالزوجيّة و الملكيّة المتحصّلتين عقيب الصيغتين المخصوصتين.

و حاصل الإشكال أنّ من المسلّم فى ما بينهم ظاهرا هو التفكيك فى هذه الموارد بين ما إذا وقع الشكّ فى المانعيّة لشيء أو شرطيّته، و بين ما إذا وقع الشكّ فى قيديّة شيء، مثلا إذا شككنا فى أنّ صيغة الطلاق هل يشترط فى تأثيرها حضور عالم علاوة على حضور العدلين، أو هل يمنع عن تأثيرها حضور حائض، فلا شبهة أنّهم يتمسّكون بحديث الرفع لدفع هذه الشكوك و أمثالها، و أمّا لو شكّ فى أنّه هل المعتبر هو الصيغة العربيّة أو يكفى و لو كانت فارسيّة مثلا فلا يتمسّكون.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۷۵

و هكذا لو شككنا فى باب الوضوء أنّ الابتداء من الأعلى اعتبر قيدا فى الغسلتين أو يجزى و لو كان الغسل منكوسا فلا يتمسّكون بالحديث.

و أمّا لو شككنا فى أنّ حضور عادل مثلا شرط أو حضور حائض مانع عن تأثير الوضوء فى الطهارة فلا نراهم يتوقّفون عن التمسّك، فيرد عليهم سؤال الفرق بين الموردين الأوّلين أعنى: الشكّ فى المانعيّة و الشرطيّة، و بين المورد الأخير أعنى:

الشكّ فى القيديّة، مع أنّ مرجع المانعيّة و الشرطيّة أيضا إلى القيديّة، فإنّه إذا اشترط مثلا فى الصلاة أن يكون الوضوء قبلها فمعناه كون المطلوب هو الصلاة الخاصّة بكون الوضوء قبلها، أو بكونها مع الطهارة، و كذا إذا اشترط فى الطلاق حضور العدلين فمرجعه إلى أنّ المؤثّر هو الطلاق المخصوص بخصوصيّة حضور العدلين، و هكذا الكلام فى المانعيّة، و بذلك يزيد الإشكال.

و الجواب عن هذا الإشكال يبتنى على تقديم مقدّمات:

الاولى: أنّ التكليف فى مسألتنا أعنى: تكبيرة الإحرام متعلّق بأمر بسيط متحصّل بالصيغة الخاصّة و هو الافتتاح و الدخول فى الحريم الصلاتى على ما تقدّم شطر من بيانه.

و الثانیهٔ: أنّه کلّما کان التکلیف متعلّقا بأمر بسیط متحصّل عقیب أفعال أو أقوال مخصوصهٔ فلیس الأصل العقلی فیه إلّا الاشتغال.

و الثالثهٔ: أنّه قابل للتصرّف الشرعی بأن یکون الشارع بعد ما جعل أمرا مقیّدا محصّلا لذلک البسیط جعل الفاقد فی حال خاصّ قائما مقام ذلک الواجد فی تحصیل ذلک الأمر، کما جعل الوضوء علی المرارهٔ بدلا عن الوضوء بمباشرهٔ البشرهٔ فی حال الحرج فی المباشرهٔ، هذا بحسب الواقع.

و کذا یمکن أن یکتفی بما دون القید من البقیّهٔ بحسب الظاهر و فی حال الشکّ،

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۷۶

و یکون ترتّب المتحصّل علی الفاقد فی حال ترتّبا شرعیّا، لکونه من المحصّل و المحصّل الشرعیّین.

و الرابعهٔ: أنّه بعد إمکان التصرّف المذکور و قابلیّهٔ المورد له فما جههٔ الفرق الذی یظهر منهم المفروغیّهٔ عنه عندهم و تسالمهم علیه.

فنقول و علی اللّه التوکّل و بأولیائه صلواته علیهم التوسّل:

أمّا المقدّمهٔ الأولی فحاصل الکلام فیها أنّ المأمور به لیس مطلق قول «اللّه أکبر» فی أوّل الصلاهٔ، غایهٔ الأمر أنّ الدخول فی حریم الصلاهٔ من خاصّیته، کما هو الحال فی جانب التسلیمهٔ الأخیرهٔ من الصلاهٔ، حیث إنّها مخرجهٔ عن الصلاهٔ و إن لم یقصد بها الخروج عن الصلاهٔ، بل تکبیرهٔ الإحرام نوع خاصّ لا یحصل إلّا بالقول المخصوص مع نیّهٔ الدخول فی الحریم الصلاتی، نعم یکفی القصد الإجمالی.

فإذا قصد التکبیرهٔ التی جعلها الشارع جزءا للصلاهٔ کان ذلک إشارهٔ إلی قصد ذاک العنوان بنحو الإجمال، و الدلیل علی ذلک أعنی: أنّه نوع خاصّ محصّله القصد و اللفظ أنّ المأمور به فی الأخبار تکبیرهٔ الافتتاح، فکما وقع أصل التکبیرهٔ تحت الأمر کذلک خصوصیّهٔ کونه افتتاحا.

و أمّا الثانیهٔ فالظاهر أنّه غیر قابل للإنکار، فإذا أمر المولی بتعظیم زید و تردّد الأمر بین کون محصّله تقبیل یده مرّهٔ أو مرّتین فالشکّ و إن کان بین الأقلّ و الأکثر، و لکنّ التعظیم أمر مبیّن مفهوما، و قد اشتغلت الذمّهٔ به یقینا، فیجب الفراغ عنه کذلک، و هذا بخلاف باب الأقلّ و الأکثر فی أصل محلّ التکلیف، فإنّ الاشتغال التعیینی غیر ثابت إلّا بالنسبهٔ إلی الأقلّ.

و أمّا الثالثهٔ فلا شبههٔ فی أنّه کما أنّ من وظیفهٔ الشارع رفع الید عن قید الطهارهٔ فی الصلاهٔ إذا شکّ بعد الفراغ من الصلاهٔ، کذلک من وظیفته أیضا رفع الید

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۷۷

عنها من قبل قید مشکوک الحصول فی الوضوء أو مشکوک القیدیّهٔ فیه، فیکون غیر خارج عن وظیفته أیضا لو قال: امض علی وضوئک، مع الشکّ المزبور، و کذلک من وظیفته لو قال: قید العربیّهٔ فی صیغهٔ النکاح أو الطلاق مرفوع فی حال الشکّ فی القیدیّهٔ، و لازم ذلک حصول المسبّب الذی هو النکاح و التزویج بالصیغهٔ الفارسیّهٔ.

و بالجملهٔ، کما أنّ من وظیفته رفع المانعیّهٔ و الشرطیّهٔ بأن یقول: مانعیّهٔ الشیء المشکوک مانعیّته، أو شرطیّهٔ الشیء المشکوک شرطیّته مرفوعان عنک فی حال الشکّ، و لازمهٔ شرعا حصول المسبّب مع وجود الأوّل و مع فقد الثانی، کذلک من وظیفته أیضا رفع القیدیّهٔ و التقیّد بقید مخصوص کعربیّهٔ الصیغهٔ أیضا من غیر فرق بین المقامین بحسب الإمکان و الکون من وظیفهٔ الشارع أصلا.

و أمّا الرابعهٔ و هی العمدهٔ، أعنی: بیان الفرق بحسب الوقوع بین المقامین، فالتمسّک بالحدیث جائز للشکّ فی المانعیّهٔ و الشرطیّهٔ، دون الشکّ فی القیدیّهٔ، کما هو الظاهر منهم علی نحو التسالم.

فنقول و باللّه الاستعانهٔ: إنّ مفاد حدیث الرفع بالنسبهٔ إلی الشکّ فی المانعیّهٔ بالشبههٔ الحکمیّهٔ لا شبههٔ فی أنّه لیس رفع واقع المانعیّهٔ فی ظرف الشکّ، کیف و لازمهٔ تخصیص المانعیّهٔ الواقعیّهٔ بحال العلم. و هو مستلزم للدور کما قرّر فی محلّه.

بل و هکذا الحال فی رفع المانعیّهٔ المشکوکهٔ بالشبههٔ الموضوعیّهٔ، غایهٔ الأمر أنّ رفع المانعیّهٔ الواقعیّهٔ فیها لیس محالا و مستلزما للدور،

لإمكان التخصيص بالأفراد المعلوم انطباق عنوان المانع عليها دون المشكوكات منها، لكنّ الظاهر عدم كون ذلك مرادا لا بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة و لا الموضوعيّة، و هكذا فى الشرطيّة المشكوكة بالشبهة الحكميّة.

فمفاد الحديث بالنسبة إلى الجميع إنّما هو المعاملة مع المشكوك معاملة عدم

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۷۸

المانعيّة و عدم الشرطيّة، فيكون الحديث ناظرا إلى العمل الشرعى الثابت لموضوع المانع و الشرط، فيرفع هذا العمل عن المشكوك و يثبت له عمل ما ليس بمانع أو شرط، فإنّ الشرط من أثره شرعا عدم الإتيان بمشروطه إلّا معه، و المانع بعكس ذلك.

فإذا قال الشارع: عامل مع هذا المشكوك المانعيّة أو الشرطيّة تلك المعاملة فمعناه فى مشكوك المانعيّة عدم المبالاة بإتيان العمل مع وجوده، و فى مشكوك الشرطيّة عدم المبالاة به مع عدمه.

و أمّا القيد المشكوك قيديّته فالمفروض أنّه ليس هنا جعل مستقلّ من الشارع متعلّق بالمهملة، بل المعلوم جعل واحد مردّد بين تعلّقه بالمطلق أو بالمقيّد.

نعم ينسب هذا الجعل الواحد على كلّ من التقديرين إلى المهملة فى البين نسبة عقليّة، و لكن لا يحسب جعلا مستقلّا شرعيّا، و ليس لها عمل بجعل الشارع حتّى يقال: إنّ أثر قيديّة المشكوك هو عدم الإتيان بالذات المهملة إلّا مع وجوده.

فإذا قال الشارع: عامل مع المشكوك معاملة عدم القيديّة فمعناه عدم الاحتياج فى إتيان العمل إلى وجوده، فإنّ الإتيان بالذات المهملة لم يجعله الشارع بجعل مستقلّ.

و هذا بخلاف الحال فى جانب الشرط و المانع، فإنّ للشارع فيهما جعلين مستقلّين منفصلين، أحدهما جعل المشروط و الممنوع، و الثانى جعل المانع و الشرط و إن كان يرجع ذلك أيضا إلى تقيّد الجعل الأوّل.

فإذا قال: عامل مع المشكوك المانعيّة معاملة عدم المانعيّة، و كذا مع مشكوك الشرطيّة فمعناه عدم احتياج العمل إلى مراعاة وجود الأوّل و فقد الثانى.

و بالجملة، فحاصل الدعوى بعد تسليم إمكان شمول الحديث لكلا الشكّين

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۷۹

كما مرّ فى المقدّمة الثانية استظهار كون المرفوع بالحديث بعد تسليم تعميمه للآثار الوضعيّة مضافا إلى العقاب و المؤاخذة خصوص الآثار التى كانت مجعولة بالجعل الاستقلالى الشرعى، دون مثل الأثر الذى ينسب إلى المهملة ببركة جعل الأثر إمّا للمطلقة أو للمقيّدة، فإنّه و إن كان يضاف عقلا إلى المهملة ذلك الأثر و يقال:

إنّ للقيد مدخليّة فى ترتّب ذلك الأثر على المهملة، إلّا أنّ الظاهر من الحديث غير مثل هذا الأثر.

و على هذا فلا يبقى فرق بين المانعيّة و الشرطيّة و الجزئيّة، فكلّ من هذه الثلاثة إن تعلّق بها جعل مستقلّ وراء جعل الممنوع و المشروط و الكلّ فشكّه مشمول للحديث من غير فرق بين شبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، و إن تعلّق به الجعل الواحد المتعلّق بالمشروط و الممنوع و الكلّ فشكّه غير مشمول له من غير فرق بينهما أيضا.

و من هنا يظهر الحال فى ما قد نقله شيخنا الأستاذ دام ظلّه عن شيخه الأستاذ الخراسانى قدّس سرّه من أنّه كان بصدد التفرقة بين الشكّ فى وجود مصداق المانع، و بين الشكّ فى وجود مصداق الشرط فى المشموليّة لحديث الرفع، بأنّ مقتضى الحديث رفع عنوان المانع عن المصداق المشكوك و تضييق دائرته، و هو مناسب لكونه واردا فى مقام التوسيع و المنّة.

و أمّا فى الثانى فإجراؤه مقتض أيضا لسلب عنوان الشرط عنه، أو لسلب الوجود عن عنوان الشرط، و هو مخالف للمنّة و التوسيع.

فإنّه يرد عليه فى ما إذا كان جعل الشرط بنحو الاستقلال أنّه إن كان الشرط موجودا مع المكلّف فلا احتياج للعمل إلى تحصيل ذلك الشرط مجدّدا، و إن لم يكن معه كان محتاجا، فالاحتياج إلى التحصيل مشكوك و منفىّ بالحديث، و لازم ذلك جواز الدخول فى

العمل مع الشكّ فی وجود الشرط الذی اعتبر فیه بنحو

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۸۰

الاستقلال، و هو ممّا لا یلتزمون به أیضا.

و علی هذا فالأحسن فی مقام التفصّی عن الإشکال هو الالتزام بعدم شمول الحدیث للآثار الوضعیّهٔ و اختصاصه برفع المؤاخذهٔ و الآثار التکلیفیّهٔ، و اللّه هو العالم.

ثمّ إنّه ممّا یؤیّد ما ذکرنا من لزوم مراعاهٔ الصیغهٔ و الهیئهٔ المعهودهٔ فی التکبیرهٔ ما عن المنتهی و الغنیهٔ و غیرهما من الإجماع علی أنّ اللّه تعالی لا یقبل صلاهٔ امرئ حتّی یضع الطهور مواضعه، ثمّ یستقبل القبلهٔ و یقول: «اللّه أکبر».

ثمّ هذا کلّه مع التمکّن من التلفّظ بهذه الصیغهٔ

و لو لم یتمکّن [من بیان الصیغهٔ]،

اشارهٔ

فإن أمکن التعلّم قالوا: وجب، و هاهنا بحثان لا بدّ من التکلّم فیهما.

الأوّل: لو لم یتمکّن من التعلّم بعد الوقت و تمکّن منه قبله

فالظاهر منهم وجوبه معیّنا، کما أنّه لو تمکّن منه فی کلا الوقتین کان التعلّم قبل الوقت واجبا موسّعا، فیسئل عن أنّ وجوب المقدّمهٔ کیف یمکن تقدّمه علی وجوب ذیها؟

و قد تفصّی المقدّس الأردبیلی قدّس سرّه بالالتزام بکونه واجبا نفسیّا تهیّئیّا، و صاحب الفصول التزم فی مثل الغسل للصوم بکون الصوم واجبا معلّقا بالنسبهٔ إلی طلوع الفجر بعد دخول اللیل لا مشروطا.

و لکنّا فی فسحهٔ من هذا البحث و الإشکال بعد ما اخترناه فی مبحث مقدّمهٔ الواجب من الأصول فی الواجبات المشروطهٔ من أنّه بعد العلم بحصول شرطها فی محلّه و عدم التمکّن من مقدّمهٔ من مقدّماتها قبل حضور الشرط یجب تحصیله قبله، و مع التمکّن فی کلا الحالین یجب بوجوب موسّع، إلّا أن یکون القدرهٔ الخاصّهٔ أعنی:

القدرهٔ فی الوقت شرطا شرعیّا کنفس الوقت لا شرطا عقلیّا، کما فی حقّ الصغیر الذی یبلغ بعد دخول الوقت، و لکن لو أهمل عن التعلّم قبل الوقت یعجز عنه بعده،

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۸۱

و من أراد التفصیل فلیراجع ما حرّرناه فی الأصول فی ذلک المبحث.

و الثانی: لو عصی المتمکّن من التعلّم و ترک التعلّم إلی أن ضاق الوقت عنه

اشارهٔ

فلا إشکال فی أنّه یجب علیه التکبیرهٔ للصلاهٔ فی تلک الحالهٔ التی هو علیها علی حسب ما قرّر له من الوظیفهٔ، سواء کان هو التکبیر

الملحون أو الترجمهٔ أو غیرهما.

و لکنّ الإشکال فی أنّ من المسلّم بینهم کونه معاقبا بتقصیره فی التعلّم و تفویت الصلاهٔ الاختیاریّهٔ علی نفسه، و مع ذلک یقولون ببدلیّهٔ ما یأتی به فی هذه الحالهٔ عن الصلاهٔ الاختیاریّهٔ، بحیث یسقط عنه تکلیف الإعادهٔ و القضاء، فیسئل عن أنّه کیف یتصوّر کون الشیء بدلا عن الصلاهٔ الاختیاریّهٔ إلّا مع وفائه بعین ما تفی به الصلاهٔ الاختیاریّهٔ من المصلحهٔ بدون نقصان عنه أصلا، أو بما لا یجب استیفائه، و إلّا فإن کان النقصان بالمقدار الواجب الاستیفاء فلا معنی للبدلیّهٔ و التدارک، بل هذا واجب مستقلّ فی هذه الحالهٔ، و ما فات من الواجب التامّ المطلق بإطلاق المادّهٔ حتّی بالنسبهٔ إلی حال العجز لم یتدارک، فیشمله دلیل القضاء، کما أنّه یجب الإعادهٔ فی الوقت و لا عصیان علی الثانی مع ثبوته علی الأوّل، أعنی: القضاء فی خارج الوقت، هذا علی فرض عدم الوفاء و البدلیّهٔ.

و أمّا مع فرض البدلیّهٔ بالمعنی الذی ذکرنا یصیر حال العنوانین أعنی: المختار و المضطرّ کحال المسافر و الحاضر، فیتقیّد دلیل الصلاهٔ الاختیاریّهٔ بخصوص المختار، فلا یکون فی البین إثم و معصیهٔ.

و الذی أفاده شیخنا العلّامهٔ الأستاذ أدام اللّه أیّامه فی التفصّی من الإشکال أن یقال: إنّ التکالیف التی ینقلب إلی الضدّ أو النقیض بواسطهٔ طروّ بعض العناوین علی المکلّف مثل تبدیل حکم الإتمام بواسطهٔ طروّ السفر و حکم الوضوء بواسطهٔ طروّ عنوان فقد الماء، و حکم حرمهٔ شرب الخمر إلی إیجابه بواسطهٔ طروّ الاضطرار و أمثال ذلک یکون علی قسمین

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۸۲

تقسیم القیود إلی قید الهیئهٔ و المادّهٔ

الأوّل: أن یکون العنوان الطارئ من قبیل القیود التی لا مدخلیّهٔ لها

فی حسن توجّه الخطاب مثل عنوان المسافر، و هذا لا محالهٔ یوجب تقیید الخطاب الأوّلی و لو کان بصورته عامّا بالمتّصف بضدّه، فالخطاب بالأربع رکعات و لو کان صورهٔ عامّا لجمیع المکلّفین، لکن یوجب دلیل تقصیر المسافر تقییده بخصوص الحاضر، و لازم ذلک تنویع الخطاب و أنّ حکم کلّ نوع ما یخصّه من دون اشتراکهما فی الحکم.

و الثانی: أن یکون من قبیل القیود التی لا یحسن معها توجّه الخطاب الأوّلی إلی المکلّف،

مثل عنوان العجز عن المکلّف به الأوّلی، ففی هذه الصورهٔ و إن کان العجز قیدا شرعیّا فی الخطاب الثانوی کخطاب التیمّم، حیث إنّ موضوعه شرعا عدم الوجدان للماء، و لکنّه بالنسبهٔ إلی الخطاب الأوّلی قید عقلی، بمعنی أنّ الهیئهٔ و إن کانت مقیّدهٔ بالقدرهٔ علی متعلّقها، و لکنّ المادّهٔ مطلقهٔ بالنسبهٔ إلی حالتی القدرهٔ و العجز.

فدلیل الوضوء و إن کان هیئهٔ مقیّدا بالقدرهٔ، و لکن بحسب المادّهٔ یعمّ القادر و العاجز، بمعنی أنّ العاجز أیضا یفوت منه المصلحهٔ الوضوئیّهٔ، فلا یلزم تنویع الخطاب الأوّلی فی هذا القسم.

و لازم القسم الأوّل جواز تحصیل العنوان الثانی اختیارا لما هو واضح، فإنّه غیر مستلزم لتفویت شیء من المصلحهٔ، و لازم القسم الثانی عدم الجواز، لأنّه موجب لفوت ما هو الواجب المطلق بتفویت موضوعه، نعم لو حصل الاضطرار

کتاب الصلاهٔ (للأراکی)، ج۱، ص: ۴۸۳

لا من جانبه فلا إثم، هذا.

و لکنّه کما تری لا یفی برفع تمام الإشکال، فإنّه و إن کان یدفع بهذا البیان إشکال أنّه کیف یمکن ورود الدلیل فی خصوص قسم بحکم خاصّ و مع ذلک کان هو باقیا تحت حکم العامّ حتّی یکون تحصیل عنوان الخاصّ محرّما و معصیهٔ من جههٔ تفویت حکم العامّ، و لکن قد بقی إشکال أنّ اللازم حینئذ صدق عنوان الفوت فی حقّه.

لا يقال: إنّه و إن كان يصدق الفوت، و لكنّ الفائت ليس بصلاة، فإنّ ما فعله بالفرض يكون حقيقة فردا من الصلاة، و ليس الواجب على المكلّف فى كلّ يوم إلّا فردا واحدا من الظهر مثلا، و هو قد أتى به حقيقة، فما فات منه الظهر حتّى يشمله دليل: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، نعم فات عنه خصوصيّة غير قابلة للتدارك، لأنّ محلّ استيفاء تلك الخصوصيّة صرف الوجود، و هو قد فرض إتيانه بلا هذه الخصوصيّة و لا يقبل التكرار ثانيا حتّى يستوفى فى ضمنه الخصوصيّة.

لأنّا نقول: ما معنى قولك: إنّ الفائت ليس بصلاة بل إنّما هو خصوصيّة، بل غاية ما فى المقام أنّ المأتىّ فرد من الصلاة و الفائت فرد آخر على حسب ما قرّرنا فى مقام الاستظهار من الخطابين، فإنّ مفاد الخطاب العامّ أنّ الفعل التامّ الذى هو فرد من الصلاة يكون بحسب المادّة مطلوبا على الإطلاق من عامّة المكلّفين حتّى هذا المكلّف العاجز، و مفاد الخطاب الخاصّ أنّ هذا الفعل الناقص بالنسبة إلى هذا العاجز يعدّ أيضا فردا من الصلاة و يكون مطلوبا منه فى هذا الحال وجوبا، فيتصوّر فى حقّه فردان من الصلاة، لكن أحد الفردين و هو التامّ مغن عن الآخر، و الآخر ليس مغنيا عن الأوّل، فيكون الفائت فى حقّه واجبا و فريضة و هو واضح، و صلاة أيضا، لما فرضنا من كون التامّ فردا من الصلاة حقيقة، فإن قام إجماع على عدم

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۸۴

وجوب القضاء كان دليلا- على التخصيص فى عموم دليل القضاء، و إلّا فعمومه متّبع، و يستكشف منه قابليّة الفائت للاستيفاء و التدارك، كما هو الشأن فى كلّ عموم.

و ما ربما يقال فى مسألة الإتمام فى مكان القصر جهلا بالحكم تقصيرا فى مقام تصوّر إمكان الحكم بسقوط الإعادة فى الوقت و استحقاقه العقوبة من كون ما أتى به من الصلاة التامّة مفوّت المحلّ بالنسبة إلى الصلاة المقصورة إنّما هو من باب الإلجاء فى مقابل القاعدة العقليّة الغير القابلة للتخصيص الحاكمة بأنّ المكلّف الذى يكون وقت العمل بالنسبة إليه باقيا لا بدّ من كونه محكوما بالامتثال ليسقط عنه العقاب، لا- إسقاط التكليف و تثبيت العقاب عليه، فإنّه عقاب بلا- معصية، لجواز التأخير ما دام الوقت باقيا، و لا يمكن تخصيص هذا الحكم العقلى بالإجماع.

و هذا بخلاف المقام، فإنّ القاعدة الموجودة فيه لفظيّة أعنى: عموم دليل القضاء، و مقتضاه لزوم القضاء فى كلّ مقام يصدق فيه فوت الصلاة الفريضة، و هذه القاعدة قابلة للتخصيص، فيكون دليله الإجماع لو ثبت.

لكن مع ذلك تتميم الكلام فى مسألتنا أعنى: العاجز فى باب التلفّظ بالتكبيرة أو القراءة مشكل، بواسطة أنّ الدليل الثانوى الموجود فيه أعنى: قولهم عليهم السّلام: من لا يحسن قرائته فليفعل كذا، يمكن ادّعاء ظهوره فى أنّ هذا الفعل صلاته الأوّلية من غير نقصان عن سائر الصلوات، و بالجملة، فهو بخطاب «المسافر صلاته ركعتان» أشبه منه بقولنا: من عجز عن الصلاة التامّة فليصلّ كذا.

و على هذا فعدم القضاء مطابق للقاعدة، لعدم صدق الفوت فى حقّه، لإدراكه تمام مصلحة الصلاة، و لكنّ القول بالمعصية لو حصّل هذا العنوان اختيارا لا يصحّ على هذا كما هو واضح، لعدم تفويته واجبا بعد فرض ظهور الخبر فى تنويع دليل «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» فإثبات كونه غير منوّع لذلك الدليل، و مع ذلك لا يجب القضاء من

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۸۵

دون تخصيص لدليل القضاء، غير ممكن ظاهرا بحسب الثبوت و بحسب الإثبات، كما هو واضح من البيانات السابقة، و اللّه العالم بحقائق أحكامه.

و يمكن أن يقال بإمكان استفادة كلا الأمرين، أعنى: حرمة تحصيل العجز اختيارا و كون التكليف المجعول للعاجز مجزيا عن القضاء، و تطبيق ذلك على ظواهر الأدلّة، لا أن يكون الدليل منحصرا بالإجماع.

أمّا الأوّل: فلما مرّ من أنّ مقتضى إطلاق مادّة التكليف بالفعل الصحيح هو كونه مطلوبا حتّى فى حال العجز عنه، فيكون العاجز قد فات عنه المطلوب المطلق، و لازم هذا حرمة تحصيل العجز اختيارا، و لا يقتضى دليل التكليف بالناقص فى موضوع فوت ذلك التامّ

الصحیح، إلّا أنّ هذا تکلیفه فی هذا الحال من دون تقیید بسببه فی مادّة ذلک الخطاب، فالتامّ مطلوب تامّ أوّلی، و الناقص مطلوب ناقص فی موضوع فوت التامّ.

و أمّا الثانی: فلأنّ لسان دلیل الثانوی أنّ هذا الناقص هو صلاته التی وقعت مطلوبة فی قوله تعالی «أَقِیمُوا الصَّلاةَ» و حفظ هذا الظهور غیر ممکن بعد ما استفدنا من إطلاق المادّة المتقدّم کون التامّ مطلوبا مطلقا حتّی فی حال العجز، و بعد عدم إمکان الحمل علی الحقیقة یحمل الخطاب المذکور الدالّ علی أنّ الناقص صلاته التامّة علی التنزیل، أعنی: أنّها بمنزلتها، و کان المکلّف الآتی بهذا قد أدرک ذلک و لم یفت منه التامّ، و لا شکّ أنّ فوت الصلاة التامّة له أثران:

أحدهما عقلی، و هو المعذوریّة فی صورة طروّ العجز لا باختیاره و عدمها، و العصیان فی صورة طروّه باختیاره، و الآخر شرعی و هو إیجاب القضاء، فإذا نزّل الشارع إدراک الصلاة الاضطراریّة بمنزلة إدراک الاختیاریّة فلا یمکن أن یکون هذا التنزیل بالنسبة إلی الأثر الأوّل العقلی، لاستحالة انفکاک الأثر العقلی عن مؤثّره

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۸۶

و عدم قابلیّته للتنزیل، فیتمحّض أن یکون بالنسبة إلی الأثر الثانی، أعنی: رفع إیجاب القضاء.

فیکون الحاصل من مجموع ما ذکرنا من الجمع بین الأدلّة أنّ تحصیل العجز عن الصلاة الاختیاریّة محرّم، و یتحقّق به العصیان، و المکلّف بعد حصول العجز له بسوء الاختیار یصیر موضوعا للصلاة الاضطراریّة، فإذا أتی بها فی هذا الحال فقد سقط عنه القضاء بحکم التنزیل المزبور، کما هو المفتی به عند العلماء رضوان اللّه علیهم، و یحصل بذلک الجمع بین الفتاوی و مدلول الأدلّة، و للّه الحمد علی کلّ نعمة.

إذا عرفت ما ذکرنا فلنرجع إلی حکم المقام فنقول: العاجز عن التکبیر بلفظته الصحیحة المعروفة إمّا أن یکون قادرا علی التنطّق بلفظه علی النحو الغلط بحیث یعدّ عرفا تلک اللفظة، غایة الأمر بوجه الغلط، فلا یبعد أن یقال أوّلا بمشمولیّته للخطاب الأوّلی العامّ لجمیع المکلّفین الذین منهم هذا الشخص الغیر [القادر] علی التنطّق بلفظة «اللّه أکبر» إلّا بهذا الوجه، مثل قوله: اللّه أکبار، فإنّ الخطاب المذکور بالنسبة إلی کلّ مکلّف ینصرف إلی ما هو المتمشّی منه من مصادیقه، و ثانیا علی فرض عدم تسلیم ذلک یکون مقتضی قاعدة المیسور بناء علی تمامیّتها وجوب ذلک، لأنّه میسور عرفا لقول: «اللّه أکبر» حسب الفرض.

و إمّا أن لا یکون قادرا علی التلفّظ به بوجه و لو بنحو الغلط، فالمحکیّ عنهم رضوان اللّه علیهم القول بلزوم التنطّق بالترجمة، سواء کان فارسیّا أم ترکیّا أم غیرهما.

و بناه بعض الأعاظم قدّس سرّه علی أن یکون المطلوب الأوّلی فی باب التکبیر هو إظهار کبریاء اللّه جلّت عظمته، غایة الأمر أنّه قیّد فی حقّ القادر بکونه باللفظة الخاصّة، فعند تعذّر التنطّق بها و بما هو میسورها یکون مقتضی قاعدة المیسور

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۸۷

الإتیان بذات المطلوب، أعنی: إظهار کبریاء اللّه تعالی و إن لم یکن بذلک القید.

و أمّا بناء علی أنّ المطلوب الأوّلی هو اللفظ المخصوص بلحاظ المعنی فاقتضاء القاعدة الإتیان بالترجمة فی غایة الإشکال، و لا شکّ أنّ هذا مقتضی ظواهر الأدلّة، و بذلک یخدش فی ما ذکره بعض الأعاظم أیضا.

توضیح المقام أنّ اللفظ تارة یکون مقصودا بالتبع، و المقصود بالأصالة إنّما هو المعنی الملقی به أعنی: إظهار عظمة اللّه جلّ جلاله، کما یکون هو المتعارف فی إفهام سائر المقاصد، حیث إنّ سمت اللفظ فیها صرف الآلیّة مع فنائها فی المعانی من دون نظر إلیها، إلّا کالمعنی الحرفی.

و اخری یکون المقصود بالأصالة هو اللفظ، و المعنی مقصود بالتبع، کما لو قصد الإنسان أن یقرأ شعرا فیه دلالة علی المدح، لکن بقصد حصول المدح للمخاطب بواسطة قراءة ذلک الشعر مخاطبا إیّاه به تبعا، و کما إذا قصد قراءة آیة القرآن و حصول التحیّة

للمخاطب تبعا، أو إفهام مقصده إيّاه كذلك.

و حينئذ ففى المقام لا شبهة فى أنّ المعنى ملحوظ فى الجملة، بمعنى أنّه ليس بلا مدخليّة رأسا فى التكليف، بحيث كان المقصود مجرّد اللفظ بما هو هو، بل المطلوب و المتعلّق للتكليف هو اللفظ بلحاظ كونه قالبا للمعنى الخاصّ أعنى: كونه ثناء على اللّه تعالى بإظهار عظمته جلّت كبرياؤه.

فإن كان المطلوب أوّلا هو المعنى و اللفظ اعتبر قيدا له كان مقتضى قاعدة الميسور تعيّن الذات عند تعذّر القيد، فيجب عليه مطلق إظهار عظمة اللّه تعالى و لو لم يكن باللفظ المخصوص.

و إن كان الأمر بالعكس أعنى: أنّ المطلوب أوّلا هو اللفظ و المعنى اعتبر قيدا فعند تعذّر اللفظ ليس مقتضى القاعدة وجوب اختيار القيد بدون الذات.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۸۸

و لا يمكن استظهار الأوّل من الخبر الوارد فى باب الأخرس الحاكم بلزوم تحريك اللسان و الإشارة بالإصبع عليه مكان القراءة، فإنّ الإشارة و تحريك اللسان كما يتحقّقان لأجل تفهيم المعانى كالإشارة الخاصّة باليد لتفهيم طلب المجىء مثلا، كذلك قد يتحقّقان لأجل تفهيم لفظة خاصّة، فلا بدّ من الإشارة إليها بترتيب حروفها بحيث يكون المشار إليه نفس الحروف.

فعلم أنّ الخبر لا يكون دليلا على شىء من الوجهين، بل هو أيضا يختلف كيفيّة الإشارة المدلولة به بحسب الوجهين، فيكون الإشارة إلى المعنى على أحدهما، و إلى لفظة اللّه أكبر على الآخر.

و محصّل الكلام فى المقام أنّ الاحتمالات بحسب مقام الثبوت فى حقّ العاجز عن أداء التكبير صحيحا و المتمكّن منه ملحونا- الذى قد عرفت اقتضاء قاعدة الميسور فيه تعيّن الملحون- ثلاثة مع قطع النظر عن القاعدة.

الأوّل: أن يكون غير مكلّف بالصلاة رأسا.

و الثانى: أن يكون مكلّفا بها مع التكبيرة الصحيحة.

و الثالث: أن يكون مكلّفا بها مع الملحونة، و لا رابع لهذه الاحتمالات، أعنى:

احتمال كونه مكلّفا بها بلا تكبير أصلا.

وجه عدم هذا الاحتمال أنّه مخالف لقوله عليه السّلام: «لا صلاة بغير افتتاح» الدالّ على اعتبار الافتتاح فى حقيقة الصلاة من غير فرق بين أفراد المصلّين من القادرين و العاجزين، غاية الأمر دلّ الدليل الخارجى على لزوم كون الافتتاح بالتكبيرة الصحيحة.

و حينئذ نقول: أمّا الاحتمال الأوّل فمقطوع الخلاف، و أمّا الثانى فتكليف بما لا يطاق، فيتعيّن الأمر فى الثالث، فإنّه إذا كان الملحون بدلا من الصحيح فى هذا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۸۹

الحال صدق أنّ الصلاة ليست بغير افتتاح، كما أنّ الشارع إذا جعل التيمّم بدلا عن الوضوء صدق أنّه لا صلاة إلّا بطهور.

هذا هو الكلام فى القادر على الملحون باللغة العربيّة مع قطع النظر عن قاعدة الميسور، و قد عرفت أنّ مقتضاها أيضا ذلك.

الاحتمالات فى كلّ مقام كان اللفظ المخصوص مأمورا به

و أمّا غير القادر على اللغة العربيّة أصلا حتّى الملحون و القادر على المرادف باللغة الأخرى فحاصل الكلام فيه أنّ الاحتمالات المتصوّرة بحسب مقام الثبوت فى كلّ مقام صار اللفظ المخصوص مأمورا به بلحاظ الدلالة على معناه ثلاثة، بسبب أنّ ملحوظيّة المعنى من اللفظ على ثلاثة وجوه:

الأوّل: أن يكون المقصود بالإفادة شيئا آخر وراء المعنى و إن كان المعنى ملحوظا، و ذلك كما فى قولك: «لا إله إلّا اللّه كلمة

التوحيـد» و قولك: «زيـد قائم قضـيّة» لوضوح أنّ الموضوع لهذين المحمولين ليس إلّا المسـتعمل من اللفظتين دون مهملهما، فالمعنى ملحوظ فى جانب الموضوع، و لكن ليس مقصودا بالإفادة.

الثانى: أن يكون المقصود بالإفادة من اللفظ هو المعنى الموضوع له، و هذا على قسمين:

الأوّل: أن يكون ذلـك بجعـل اللفـظ ابتـداء مظهرا لمعنـاه و حاكيـا عنه بلا وساطـة شـىء آخر فى البين، كمـا هو المرسوم فى طريق المحاورة، حيث إنّ النظر الاستدلالى أوّلا إلى المعنى، كأنّه الملقى.

و الثانى: أن يكون بجعل اللفظ حاكيا عن لفظ آخر باعتبار حكاية ذلك

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۹۰

اللفـظ عن معنـاه، فاللفـظ الأوّل ليس الملقى به أوّلا إلّا اللفـظ، و هو حـاك عن المعنى، فيكون اللفظ حينئـذ نظير الكتابـة، حيث إنّ الكـاتب ينقـل بكـلّ نقش من النقوش حرفـا وضع ذلك النقش له، ثمّ يحكى بتلك الحروف الملتئمـة المعنى، فاللفظ أيضا قـد يكون بهذه المثابة.

و هـذان القسـمان مشتركان فى كون المقصود الأصـلى فى اللبّ هو المعنى، بحيث إن كان ذمّا يكون كـذلك فيهما، و إن كان مدحا فكذلك، إلّا أنّ الفرق فى كيفيّة الحكاية، ففى أحدهما المنظور الاستقلالى هو المعنى، و فى الآخر هو اللفظ.

و بعبارة أخرى: الملقى بالفتح نحو المخاطب فى أحدهما هو المعنى، و فى الآخر هو اللفظ.

و بعبـارة ثالثـة: تـارة يكون فعـل المتكلّم إعطـاء المعنى، و اخرى إعطـاء اللفظ، و الأوّل أيضا على قسـمين، فتارة يكون الغرض مقيّدا بإعطائه بلفظ مخصوص، و اخرى غير مقيّد به، بل الغرض حاصل بأدائه بأىّ لفظ.

مثلا تارة يكون المقصود هو الإخبار بقيام زيـد بأىّ لفظ كان مؤدّيا له، سواء كان قوله: زيـد قائم، أو قيام زيـد موجود، أو نحوهما، و اخرى يكون ذلك، و لكنّ الغرض متعلّق بخصوص أدائه بلفظ: زيد قائم مثلا، دون سائر التراكيب.

و حينئـذ نقول: لفظة «اللّه أكبر» الذى أمر به فى أوّل الصـلاة يحتمل أن يكون من باب القسم الأخير، أعنى: أن يكون المأمور به إنشاء الثناء له تعالى بالكبرياء مع تعلّق الغرض بأدائه بخصوص هذا التركيب، دون ما يؤدّى مؤدّاه.

و يحتمـل أن يكون من قبيـل القسم الأوّل، أعنى: أن يكون المـأمور به إعطـاء اللفـظ المخصوص دون المعنى و إن كـان جهـة الأمر بإعطاء ذلك اللفظ أيضا كونه مؤدّيا لمعناه.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۹۱

و الظـاهر من الاحتمـالين هو الأخير، و ذلـك لأنّه لو كـان الأوّل لزم بطلان صـلاة عامّـة الناس، لخلوّها عن إنشاء التكبير، فإنّ الإنشاء كالإخبار يحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة بينهما حتّى يتحقّق القضيّة، و بدون واحد من ذلك لا تحقّق للقضيّة كما هو واضـح، و من البـديهى عـدم تحقّق ذلـك فى أذهـان العامّـة عنـد التلفّظ ب «اللّه أكبر» فى أوّل صـلواتهم، فتعيّن أن يكون المأمور به صرف التلفّظ باللفظة المخصوصة.

و إذن فنقول: إذا تعسّر ذلك فالترجمـة ليست معـدودة ميسورة لهـذا المعسور عرفا قطعا، بل اللازم أنّه إن أمكن التلفّظ بما يشـبه هذه اللفظة بحيث يعدّ عرفا ميسورها تعيّن هو، و إلّا فمقتضى قوله عليه السّلام: لا صلاة بغير افتتاح، هو اختيار الترجمة، لا لأنّها ميسور تلك اللفظة.

معنى قولهم: الإشارة فى الأخرس يقوم مقام التلفّظ

و من هنا يتّضح الحال فى الأخرس، فإنّه على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون عارفا بصورة اللفظة المخصوصة تفصيلا، كأن كان أوّلا ناطقا، ثمّ صار أخرس.

و الثانی: أن لا یعرفها تفصیلا، و یعرفها إجمالا بمعنی أنّه یعلم أنّ للناس فی أوّل صلاتهم لفظة خاصّة متمیّزة عن سائر أذکار صلواتهم یکون به الشروع فی الصلاة، و لکن لا یعرف صورتها التفصیلیّة.

و الثالث: أن لا یعرف ذاک و لا هذا.

فالقسم الأوّل یشیر إلی اللفظة بصورتها التفصیلیّة، و الثانی إلیها بصورتها

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۹۲

الإجمالیّة، و الأخیر یسقط عنه، لأنّه مقتضی عدم سقوط الصلاة بحال، و الحاصل أنّ تکلیف القسمین الأوّلین من الأخرس حسب ما قلنا و اخترنا إنّما هو الإشارة إلی اللفظ، لا کما یستفاد من بعض العبائر من الإشارة إلی المعنی، کما فی تفهیم مقاصده.

و یشهد لهذا خبر السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال: تلبیة الأخرس و تشهّده و قراءة القرآن فی الصلاة تحریک لسانه و إشارته بإصبعه» «۱» حیث إنّ الظاهر منه کون تحریک اللسان إشارة إلی ذوات الحروف، و إشارة الإصبع لتمییز إشکالها و حرکاتها.

و هذا فی ما إذا کان المقصود الإشارة إلی لفظة «اللّه أکبر» حسن، و أمّا إذا کان المقصود إفهام معناه فلا یخفی أنّ الأخرس فی مقام إفهام معنی الکبریاء و العظمة لا یحتاج إلی تحریک اللسان، بل إلی جعل الیدین بالوضع المخصوص و الهیئة المخصوصة، فالروایة المذکورة یمکن جعلها شاهدة علی أصل المبنی الذی اخترنا، فتدبّر.

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۵۹ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۱.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۹۳

البحث الثالث فی القیام

اشارة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۹۵

و هو واجب فی الصلاة،

بل الإجماع مستفیض علی رکنیّته فی الجملة، و الکلام أوّلا فی تصویر الرکنیّة، بمعنی کونه بحیث یوجب زیادته و نقیصته و لو سهوا بطلان الصلاة، مع أنّ من المعلوم أنّه لو کبّر تکبیرة الإحرام و سها عن القراءة رأسا أو بعضها و رکع صحّ صلاته، کما أنّه لو قام بمقدار القراءة قبل التشهّد أو السجدة نسیانا رجع إلی التشهّد و السجدة و صحّ صلاته أیضا، مع تحقّق نقصان القیام فی الأوّل و زیادته فی الثانی، و هذا یقضی بکونه واجبا غیر رکن کالقراءة.

نعم القیام فی حال التکبیرة

لکونه شرطا فی التکبیرة لو زاد بزیادة التکبیرة أو نقص کذلک، أو وحده بأن کبّر جالسا، أوجب البطلان، أمّا الأوّل فلزیادة التکبیرة، و أمّا الثانی فلعدم حصول التکبیرة التی بها یحصل افتتاح الصلاة، و أمّا القیام المتّصل بالرکوع بمعنی قیام آخر بعد الفراغ من السورة فلا یوجب ترکه سهوا بطلانا، و لهذا لو رکع قبل السورة أو فی أثناء الحمد، بل أو بعد التکبیرة صحّت الصلاة.

نعم مسمّی القیام المتّصل بالرکوع و لو کان المتحقّق منه فی أثناء التکبیرة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۹۶

فضلا عن القراءة ربما يقال بركنيّته، بمعنى أنّه لا بدّ من وصل الركوع بالانتصاب القيامى الذى كان قبله، بحيث يحصل الانتقال من الحالة الانتصابيّة القياميّة إلى هيئة الركوع و الانحناء بالحدّ الخاصّ الذى عيّنه الشارع إمّا من باب تعيين أحد الأفراد، أو من باب التصرّف فى المفهوم حتّى يكون الركوع الشرعى أخصّ من اللغوى.

و بالجملة، لا بدّ من حصول الانتقال من تلك الحالة إلى هذه الهيئة باتّصال بلا تخلّل سكون فى الحدود المتوسّطة، و هذا المعنى يتصوّر فيه النقيصة منفكّة عن نقيصة الركوع بأن يركع عن جلوس بهيئة التقوّس، أو بتخلّل السكون فى الحدّ المتوسّط بين الانتصاب و الركوع بالحدّ الشرعى.

نعم الزيادة فيه لا يتصوّر إلّا مع زيادة الركوع، لأنّ الاتّصال الخارجى الذى هو قيده لا يتحقّق بدون الطرفين، فيكون البطلان مستندا إلى مجموع الأمرين، أعنى: زيادة القيام و زيادة الركوع، نعم لو كان القيام الانتزاعى قيدا كان مستندا إلى خصوص زيادة القيام، لكنّه خلاف الظاهر.

و لا ينافى القول بركنيّة القيام بهذا المعنى مع شرطيّته فى حال التكبيرة و فى حال القراءة، إذ لا منافاة بين اجتماع الحيثيّتين فى الشىء الواحد، فالقيام المستطيل المتحقّق من أوّل التكبيرة إلى حال الركوع يكون مصداقا للواجب الركنى المعتبر فى عرض سائر الأجزاء الصلاتيّة و معدودا أيضا من شرائط التكبيرة و القراءة.

هذا ما يمكن أن يقال فى مقام التصوير، و قد حكاه الأستاذ دام ظلّه عن سيّده الأستاذ طاب رمسه الشريف.

و لكن استشكل الأستاذ دام ظلّه عليه بأنّه لا يمكن إقامة الدليل على ركنيّة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۹۷

القيام مستقلّا و من حيث نفسه، لا فى طرف النقيصة و لا فى طرف الزيادة.

أمّا فى طرف النقيصة للقيام فى حال التكبيرة، فلأنّ الذى يستفاد من الأدلّة أنّ نقص التكبيرة الكائنة فى حال القيام لمن كان تكليفه القيام، و فى حال الجلوس لمن كان تكليفه الجلوس موجب للبطلان و لو كان ذلك عن سهو، و أمّا أنّ هذا البطلان لأجل نقيصة التكبيرة فقط أو القيام كذلك، أو لأجل نقيصة كليهما فلا دلالة فيه على شىء من ذلك.

و النصّ الدالّ على ذلك موثّق عمّار عن الصادق عليه الصلاة و السلام عن «رجل وجب عليه الصلاة من قعود، فنسى حتّى قام و افتتح الصلاة و هو قائم ثمّ ذكر؟ قال عليه السّلام: يقعد و يفتتح الصلاة و هو قاعد، و كذلك إن وجب عليه الصلاة من قيام فنسى حتّى افتتح الصلاة و هو قاعد فعليه أن يقطع صلاته و يقوم فيفتتح الصلاة و هو قائم، و لا يعتدّ بافتتاحه و هو قاعد» «۱».

و هذا الموثّق و إن دلّ على شرطيّة القيام للتكبير بمعنى أنّ ما يحصل به الافتتاح هو التكبير فى حال القيام لا مطلق القيام، إذ لو كان الثانى لزم حصول الزيادة فى تكبير الافتتاح عند تكبيرة الثانى، فاللازم توقّف حصول الافتتاح على التكبير الخاصّ، فيسلم الفرض عن زيادة تكبير الافتتاح، و لكن لا دلالة على ركنيّة القيام مستقلّا و من حيث نفسه قاصرة.

و لا يظهر هنا لهذا ثمرة عمليّة، إذ النتيجة على كلّ حال هو البطلان، سواء استند إلى التكبيرة و كان القيام شرطا لها أم إلى القيام و كان التكبيرة مقارنا للركن أم إلى كليهما، و كذا الحال فى جانب زيادة القيام فى حال التكبيرة.

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب القيام، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۴۹۸

و أمّا القيام المتّصل بالركوع

فالـذی یمکن اسـتفادته من الأدلّـة شـرطیّته للرکوع، بمعنی أنّ الرکوع الذی أمر به الشارع و جعله جزءا للصـلاة هو الرکوع الذی کان إحداثه و إیجاده بتمامه من أوّله إلی آخره عن هیئة الانتصاب و لیس ذلک لأجل قوله علیه السّـلام: «لا صـلاة لمن لم یقم صـلبه» «۱» فـإنّه محکوم لـدلیل لاـ تعـاد، بـل الـدلیل علیه أنّ إیجـاب أصـل القیام الانتصابی ثمّ الأمر بالتکبیرة حاله، ثمّ القراءة کـذلک، ثمّ الأمر بإحـداث الرکوع حاله یفهم منه العرف أنّ المطلوب إحـداث تمام هـذه الهیئة الانحنائیة بالحدّ الخاصّ من تلک الحالة الانتصابیّة، فإنّه لا یقال للمنحنی: انحن، بل یقال له: ازدد فی انحنائک.

و هـذا نظیر مـا إذا وجب علی الشـخص الخارج من الماء إحـداث الغمس فی الماء لمجموع البـدن، فإنّ المفهوم منه أنّ الواجب کون الغمس بتمامه حادثا حال الخروج بجمیع البـدن، فلو کان بعض البـدن خارجا و بعضه داخلا و إن کان یصـدق أنّ غمس المجموع قد حدث منه بواسطة غمس البقیّة، لکنّه خلاف متفاهم العرف من عبارة: اغمس بدنک فی الماء.

و هکـذا فی المقـام لو قیل: ارکع، و الحال أنّه قـد وجب علیه قبله الانتصاب یفهم أنّ الواجب إحـداث هـذه الهیئة من أوّله إلی آخره متّصـلا بتلک الحالة الانتصابیّة، فلو تخلّل فصل سـکون فی البین بأن انحنی لا بالمقدار الواجب فی الرکوع فمکث قلیلا، ثمّ انحنی من هنـاک إلی الرکوع لم یصـدق أنّه أحـدث الهیئة الرکوعیّة بتمامهـا، بـل أحـدث أوّلا مرتبـة منه ثمّ ورد من تلک المرتبـة إلی المرتبة السفلی، و قد کان المفروض وجوب إحداث تلک المرتبة السفلی بجمیعها عن حالة الانتصاب.

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب القیام، الحدیث ۱ و ۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۴۹۹

و لا ینقض ذلک بالسـجود، حیث لا إشـکال فی عـدم اعتبار کونه عن انتصاب مع ورود الخطاب به أیضا عقیب إیجاب الانتصاب عن الرکوع، و ذلک لأنّ الهویّ هناک ممحّض فی المقدّمیّة، و السجود لیس إلّا وضع الجبهة علی الأرض.

و أمّـا هنـا فلیس حقیقـة الرکوع إلّـا عبارة عن الخفض و الحطّ، لا أنّ ذلک مقدّمـة و الرکوع شـیء آخر، غایـة الأمر أنّ مراتب الهویّ بتمامها غیر کافیـة، بل الواجب المرتبـة الخاصّة منه، فلو أحدث أوّلا الهویّ بالمرتبة الاولی، ثمّ بعد المکث بمقدار قلیل الهویّ بالمرتبة الأـخری لمـا تحقّق منه فی أوّل الوهلـة إلّـا الرکوع اللغوی، ثمّ رکع الرکوع الشـرعی من الرکوع اللغوی، و قـد کـان الواجب تحصـیل الرکوع الشرعی من القیام الانتصابی.

و هـذا بخلاـف السـجود، فإنّ الهویّ هناک خارج عن حقیقـة السـجود رأسا، و لهـذا لا یجب فی سـجود السـهو الانتصاب جلوسا، ثمّ الهویّ منه إلی السجود، بل یکفی و لو قصد السجود من حالة الانخفاض الجلوسی.

إذا عرفت ذلـک فنقول: بعـد اسـتفادة تقییـد الرکوع الصـلاتی بکونه واقعـا عن الانتصـاب القیامی نضمّ إلی ذلک الاسـتثناء الواقع فی حدیث لا تعاد الدالّ علی وجوب الإعادة بنقیصة الرکوع الصلاتی، و مقتضاه أنّه لو رکع لا عن الانتصاب سهوا کانت صلاته باطلة.

و أمّا فی جانب الزیادة فحیث إنّ أصل الدلیل علی الإبطال فی جانب الزیادة فی جمیع الأرکان لیس إلّا الإجماع، و إلّا فدلیل لا تعاد لا تعرّض فیه للزیادة، فالأمر تابع لمقـدار دلالـة الإجماع، فمن الممکن أنّا و إن اسـتفدنا من الأدلّـة جزئیّـة الرکوع عن حالـة الانتصاب، و لکن کانت زیادة صورة الرکوع و لو لا عن الانتصاب موجبة للبطلان، فلو رکع عن جلوس سهوا حکم ببطلان الصلاة، لأنّه

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۰۰

إن اکتفی بهذا الرکوع کان نقصا للرکوع المعتبر فی الصـلاة، و قد عرفت إیجابه للبطلان و لو کان سهوا، و لو لم یکتف و أتی به ثانیا عن انتصاب کان أیضا موجبا للبطلان من جهة تحقّق الزیادة فی صورة الرکوع و لو لم یتحقّق زیادة ما هو المعتبر منه فی الصلاة.

و أمّا لو قلنا بأنّه لا دلالة للإجماع إلّا علی أنّ زیادة الأرکان بالکیفیّة التی اعتبرت فی الصلاة بتلک الکیفیّة موجبة للبطلان، فلو أتی فی الفرض بالرکوع الثانی عن انتصاب صحّت صلاته.

ثمّ إنّه یعتبر فی القیام أمور:

منها: الاستقلال و عدم الاستناد علی شیء آخر غیر الرجلین

کالجدار و الشجر و نحوهما، و الدلیل علیه أمور:

الأوّل: التأسّی بالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله، مع قوله صلّی اللّه علیه و آله: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۱».

و الثانی: صحیحة ابن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «قال: لا تستند بخمرک و أنت تصلّی، و لا تستند إلی جدار إلّا أن تکون مریضا» «۲». و الخمر بفتحتین ما وراک من شجر أو بناء و نحوه.

و الثالث: خبر عبد اللّه بن بکیر المرویّ عن قرب الإسناد «قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الصلاة قاعدا أو متوکّئا علی عصا أو حائط؟ قال علیه السّلام: لا، ما شأن أبیک و هذا، ما بلغ أبوک هذا بعد» «۳».

---

(۱) عوالی اللئالی ۱: ۱۹۸.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب القیام، الحدیث ۲.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القیام، الحدیث ۲۰.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۰۱

لکن یعارضها صحیحة علیّ بن جعفر عن أخیه موسی علیهما السّلام أنّه «سأله عن الرجل هل یصلح له أن یستند إلی حائط المسجد و هو یصلّی، أو یضع یده علی الحائط و هو قائم من غیر مرض و لا علّة؟ فقال علیه السّلام: لا بأس» «۱».

«و عن الرجل یکون فی صلاة فریضة فیقوم فی الرکعتین الأولیین هل یصلح له أن یتناول جانب المسجد فینهض یستعین به علی القیام من غیر ضعف و لا علّة؟

فقال علیه السّلام: لا بأس به» «۲».

اراکی، محمد علی، کتاب الصلاة (للأراکی)، ۲ جلد، ه ق

کتاب الصلاة (للأراکی)؛ ج۱، ص: ۵۰۱

و موثّقة ابن بکیر المرویّة عن التهذیب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال: سألته عن الرجل یصلّی متوکّئا علی عصا أو علی حائط؟ قال علیه السّلام: لا بأس بالتوکّی علی عصا و الاتّکاء علی الحائط» «۳».

و خبر سعید بن یسار «قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الاتّکاء فی الصلاة علی الحائط یمینا و شمالا؟ فقال علیه السّلام: لا بأس» «۴».

و الجمع بین هذه و السابقة بحمل النهی علی الکراهة و هذه علی مطلق الرخصة جمع عرفی لو کانت الأخبار الثانیة معمولا بها غیر معرض عنها عند الأصحاب رضوان اللّه علیهم، و إلّا فأصل الحجّیة فیها غیر حاصل، و یبقی السابقة حینئذ بلا معارض.

و أمّا حمل هذه علی الاتّکاء الغیر التامّ الغیر المنافی مع الاستقلال علی الرجلین فلیس جمعا عرفیّا، خصوصا مع قوله فی صحیحة علیّ بن جعفر:

---

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب القیام، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب القیام، الحدیث ۱.

(۳) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب القیام، الحدیث ۴.

(۴) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب القیام، الحدیث ۳.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۰۲

من غیر مرض و لا علّة، و الذی یفعله المریض و العلیل هو التوکّؤ و الاستناد التامّ.

ثمّ علی تقدیر القول بلزوم الاستقلال و کون ثقل البدن علی الرجلین فهل المعتبر وقوع الثقل علی کلیهما، أو یکفی و لو علی واحدة منهما؟ الذی ربما یستدلّ به علی الأوّل أمران:

الأوّل: قاعدة الاشتغال بناء علی أنّها المرجع فی أمثال المقام.

و الثانی: انصراف أدلّة اعتبار القیام إلی ذلک بعد ملاحظة أنّ الغالب فی الخارج من أفراد هذا المفهوم هذا النحو و کون غیره خارجا عن المتعارف.

و فیه أنّ الانصراف الذی کان فی حکم التقیید اللفظی ممنوع فی المقام، و إنّما المسلّم منه ما یمنع عن الأخذ بالإطلاق بمعنی عدم انصراف الذهن إلی غیره بواسطة غلبة الوجود، فیبقی غیره مشکوک الحال، لا معلوما عدم کونه موضوع الحکم.

و حینئذ فلا بدّ من الرجوع إلی الأصل العملی و هو هنا البراءة علی ما حقّق فی محلّه من کونها المرجع فی الشبهة بین الأقلّ و الأکثر التی من جزئیّاتها المقام، کما هو واضح، و اللّه العالم.

بقی الکلام فی أنّه علی تقدیر القول بلزوم کون الثقل علی الرجلین هل المعتبر کونه علیهما بوجه التساوی، أو یکفی و لو کان بنحو التفاوت، و الظاهر انحصار المدرک فی اعتبار الأوّل فی دعوی الانصراف، و فیه ما لا یخفی.

و منها: الاستقرار،

بأن لا یکون ماشیا و لا مضطربا، بل کان واقفا ساکنا بلا خلاف فیه علی الظاهر، بل عن غیر واحد دعوی الإجماع علیه.

و الدلیل علیه أمّا بمعنی عدم کفایة المشی فأوّلا دعوی مأخوذیّته فی مفهوم

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۰۳

القیام، فإنّه عرفا مقابل للمشی کمقابلته للقعود، فکما لا یقال للماشی: أنّه قاعد، لا یقال: إنّه قائم.

و الفرق بین هذه الدعوی و ما ادّعی فی اشتراط الاستقلال علی الرجلین أنّ المدّعی هناک أنّه بعد إطلاق المفهوم و صدقه علی الفاقد و الواجد ینصرف عند الإطلاق إلی الواجد، و أمّا هنا فالمدّعی أنّه خارج عن أصل المفهوم.

و ثانیا: خبر السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه «قال علیه السّلام فی الرجل یصلّی فی موضع، ثمّ یرید أن یتقدّم، قال علیه السّلام: یکفّ عن القراءة فی مشیه حتّی یتقدّم إلی الموضع الذی یرید، ثمّ یقرأ» «۱».

و لا یخفی أنّ الاشتراط فی هذا المقام إنّما هو فی الأذکار، لا فی أصل الصلاة، فلهذا قال علیه السّلام: یکفّ عن القراءة فی مشیه.

و ثالثا: روایة سلیمان بن صالح الوارد فی الإقامة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال: لا یقیم أحدکم الصلاة و هو ماش و لا راکب و لا مضطجع، إلّا أن یکون مریضا، و لیتمکّن فی الإقامة کما یتمکّن فی الصلاة، فإنّه إذا أخذ فی الإقامة فهو فی صلاة» «۲».

و یمکن المناقشة فی الاستدلال بها بأنّا بعد ان علمنا أنّ اعتبار التمکّن فی الإقامة من باب شرط الکمال لا الصحّة فالأمر فی المشبّه به یدور بین الأمرین، و لا معیّن فی البین لأحد الطرفین.

و أمّا بمعنى عدم الاضطراب فالدليل عليه رواية هارون بن حمزة الغنوى أنّه

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۳۴ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث ۱.

(۲) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب الصلاة، الحديث ۱۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۰۴

سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة فى السفينة، «فقال عليه السّلام: إن كانت محملة ثقيلة فإذا قمت فيها لم تتحرّك فصلّ قائما، و إن كانت خفيفة تكفأ فصلّ قاعدا» «۱».

و نوقش فى الاستدلال بهذه الرواية بأنّ المراد بقوله عليه السّلام: لم يتحرّك، بقرينة المقابلة عدم الأكفاء، بمعنى الانقلاب، فالمعنى- و اللّه العالم- أنّه إذا كانت السفينة ثقيلة لا تنقلب على وجهها إذا قمت فصلّ قائما و لو كانت متحرّكة بحدّ الاضطراب الغير الواصل إلى حدّ الانقلاب، و إذا كانت بحدّ الانقلاب فصلّ قاعدا.

و لكن فى هذه المناقشة ما لا يخفى، فإنّ السفينة بأىّ مرتبة من الخفّة بلغت لا تصير بحيث يوجب قيام الشخص الواحد فيها إكفائها و انقلابها على وجهها، فالمراد بالأكفاء هو الحركة الاضطرابيّة إلى اليمين و الشمال، و من مقابله هو السير الخالص عن الاضطراب و التمايل إلى أحد الجانبين بواسطة ثقالة السفينة و عدم تأثّرها من سرعة حركة الماء، و على هذا فالاستدلال بالرواية على المطلوب لا غبار عليه.

ثمّ إنّ القيام فى حال التكبيرة أيضا يعلم حاله من القيام فى حال القراءة و أنّه أيضا يشترط فيه الاستقرار بكلا المعنيين، فإنّ قوله عليه السّلام: يكفّ عن القراءة فى مشيه يعلم منه الإنسان أمّا العموم للتكبيرة، أو أنّه من باب المثال، و الحكم مرتّب على الجامع بين القراءة و سائر الأذكار الواجبة، و كذا التسبيحات الأربع الواجبة فى الركعتين الأخيرتين.

و أمّا القيام المتّصل بالركوع فقد عرفت أنّه ليس قياما زائدا على ما اعتبار فى

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب القيام، الحديث ۲.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۰۵

القراءة، بل هو هو، و إذا فرضنا اعتبار ذلك فيه كان الاستقرار شرطا لشرط الركوع، فإنّ القيام شرط الركوع، و الاستقرار شرط القيام.

و هل النقص السهوى للاستقرار موجب لنقيصة الركن، لكونه شرطا فى القيام الذى هو شرط الركن أو لا، بل الذى يضرّ نقصه سهوا هو نفس الركن دون شرطه؟

شرطيّة القيام مطلقة، أو مختصّة بحال التمكّن و العمد؟

اشارة

تحقيق المقام أن يقال أوّلا: لا بدّ من النظر إلى الدليل المثبت للشرطيّة هل هو الإجماع ممّا له القدر المتيقّن، و ليس له إطلاق فى إثبات الشرطيّة فى حالتى العمد و السهو، أو له إطلاق، و لا يضرّ استفادة الشرطيّة من نحو الأمر، فإنّ الأمر فى هذا المقام إرشادى، و لا منافاة فيه مع إرادة الإطلاق، فإن كان من قبيل الأوّل فلا إشكال، فإنّ أصل الشرطيّة بالنسبة إلى حال السهو غير ثابت، و إن كان من قبيل الثانى كما هو الظاهر فلا إشكال فى أنّ دليل لا تعاد يكون حاكما على أدلّة الأجزاء و الشرائط التى لها إطلاق ممّا عدى الخمسة

المستثناة.

و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة أنّ الركوع الذى هو أحد تلك الخمسة هل المراد به مسمّاه العرفى و لو فرض خلوّه عن كلّ ما يعتبر فيه شرعا من الشرائط من الانحناء بالحدّ الخاصّ و نيّة القربة، و كونه عن الانتصاب القيامى و كون ذلك القيام مع الاستقرار، أو أنّ المراد به خصوص الجامع للشرائط الشرعيّة التى اعتبر فى الصلاة مع تلك الشرائط.

فإن كان الأوّل فلا إشكال فى عدم مضرّية نقص الاستقرار سهوا أيضا

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۵۰۶

بواسطة كونه داخلا فى المستثنى منه فى حديث لا تعاد، فيكون للحديث الحكومة على إطلاق دليل الاشتراط.

و إن كان الثانى كما هو الظاهر، فلا يبقى للحديث حكومة، إذ نقصه حينئذ راجع إلى نقص الركوع، و قد نصّ الحديث بوجوب الإعادة فى نقص الركوع، و اللّه العالم بحقائق الأحكام.

و توضيح المقام يحتاج إلى تمهيد مقدّمة هى أنّ المحتمل بحسب مقام الثبوت فى الأمور التى اعتبرت فى حال القيام من الاستقلال فى مقابل الاستناد، و من السكون و الاطمئنان فى مقابل الاضطراب وجوب يختلف الحال فيها من حيث السهو عنها و من حيث الدوران بينها بعضها مع بعض، أو بين واحد منها مع القيام بحسب تلك الوجوه.

الأوّل: أن يكون شرائط للقيام المعتبر فى الصلاة، فالقيام المقيّد قد أخذ جزءا أو شرطا فى الصلاة، أو فى التكبيرة، أو القراءة مثلا.

الثانى: أن يكون شرائط لما يصحبها من القراءة أو الأذكار، فالقراءة الخاصّة أو الذكر المخصوص أخذ جزء للصلاة.

الثالث: أن يكون شرائط لنفس الصلاة فى عرض القيام و القراءة و سائر الأذكار، فكما أنّ الصلاة محتاجة إلى القيام كذلك محتاجة إلى الاستقلال على الرجلين و إلى الاطمئنان و سكون البدن.

ثمّ إنّ الشرطيّة على كلّ من هذه التقادير الثلاث تارة يكون مطلقة بالنسبة إلى حالتى التمكّن و العجز، و بالنسبة إلى حالتى العمد و السهو، و اخرى يكون مقيّدة بخصوص حال التمكّن، أو بخصوص حال العمد، هذه أنحاء التصويرات فيها بحسب الثبوت، و يظهر الثمر بينها فى مقامين

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج۱، ص: ۵۰۷

الأوّل: فى مقام التزاحم بين بعضها و بين القيام بأن دار الأمر مثلا بين القيام مع الاعتماد على شىء مثل الحائط و العصا، و بين القعود مع حفظ الاستقلال بدون الاعتماد، أو بين القيام مع الاضطراب و بين القعود مع الاطمئنان، فلازم اختصاص الشرطيّة بحال التمكّن لزوم القيام فى كلا الفرضين، كما هو واضح.

كما أنّ لازم إطلاق شرطيّتها فى نفس القيام حتّى بالنسبة إلى حال العجز هو الانتقال إلى القعود فى كليهما، و لازم إطلاق شرطيّتهما فى نفس الصلاة أو فى القراءة و سائر الأذكار هو ملاحظة مرجّحات باب التزاحم فى البين و الحكم بلزوم الأهمّ منهما و من القيام إن كان و التخيير إن لم يكن.

و الثانى: فى مقام نقصها سهوا فى القيام المعتبر فى بعض الأركان، مثل القيام المعتبر فى تكبيرة الإحرام، و القيام المعتبر فى الركوع قبله متّصلا به، فلازم اختصاص الشرطيّة بحال العمد صحّة الصلاة كما هو واضح، و لازم إطلاقها و اعتبارها فى نفس الصلاة أيضا ذلك بمقتضى دليل لا تعاد، لأنّها حينئذ من جزء المستثنى منه فيه، و لازم إطلاقها و اعتباره فى ذلك الركن بطلانها، لرجوع نقصها حينئذ إلى نقص الركن أعنى: التكبيرة الخاصّة أو الركوع الخاصّ، فيكون من جزء المستثنى فى حديث لا تعاد، هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فاعلم أنّ ظاهر الأدلّة هو الشرطيّة المطلقة الغير المقيّدة بحال دون حال، و أمّا أنّ اعتبار هذه الأمور أوّلا فى الصلاة أو فى القراءة أو فى القيام فلا دلالة فى الأدلّة على شىء من هذه، بل هى تلائم مع كلّ واحد منها، فإنّ قوله عليه السّلام للرجل

الذی یرید أن یتقدّم عن موضع صلاته و هو مصلّ: یکفّ عن القراءة فی مشیه حتّی یتقدّم إلی ذلک الموضع الذی یرید ثمّ یقرأ، إنّما یقیّد مطلق اعتبار ذلک، و أمّا أنّه قید معتبر فی القراءة أو فی الصلاة فی هذا الحال أو فی القیام

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۰۸

المعتبر فی حال القراءة؟ کلّ محتمل.

و کذلک قوله فی خبر السفینة و تفصیله بین حال الأکفاء بسبب القیام بمعنی الحرکة یمینا و شمالا الموجبة لحرکة المصلّی، کذلک بلزوم القعود و بین حال عدم الحرکة کذلک بسببه بلزوم القیام یلائم مع کون الاطمئنان فی مقابل الحرکة قیدا فی القیام و أن یکون قیدا فی الصلاة، لکن روعی جانبه دون القیام لأهمّیته من القیام، کما یساعده الاعتبار أیضا، حیث إنّ القعود مع سکون البدن أقرب إلی حضور القلب من القیام مع الحرکة یمینا و شمالا بسبب حرکة السفینة کذلک.

و کذلک قوله علیه السّلام فی دلیل اعتبار الاستقلال فی مقابل الاعتماد: لا تستند بخمرک و أنت تصلّی، فإنّه لو لا ظهوره فی اعتبار ذلک فی الصلاة فلا أقلّ من الإجمال و عدم الدلالة علی الاعتبار فی القیام.

و حینئذ فإطلاق أدلّة اعتبار القیام حیثیّة تکون سلیما عن المقیّد، لا- لأنّ المقیّد المنفصل یخالف المتّصل فی أنّ المنفصل یکون المتیقّن منه حالة القدرة و التمکّن من القید بخلاف المتّصل، فإنّه یقیّد المطلق فی جمیع الحالات، کما ربما یحکی عن بعض فی أدلّة غسل المیّت الوارد فی بعضها الأمر بالغسل ثلاثا، و فی آخر منفصلا الأمر بجعل شیء من السدر فی واحد من الغسلات، و شیء من الکافور فی آخر، إذ فیه أنّ دلیل المقیّد و إن کان منفصلا لو تمّت فیه شرائط الإطلاق فإطلاق المادّة فیه مقدّم و یقیّد به إطلاق الدلیل المطلق.

و لکن هذا فی ما إذا ورد الدلیلان فی موضوع واحد، کما [فی] ذلک المثال.

و أمّا إذا لم یعلم ورودهما کذلک کما فی مسألتنا حیث عرفت أنّ الأدلّة المعتبرة للاستقلال و الاطمئنان بکلا معنییه لم یعلم کونها معتبرة ذلک فی جزئیّة القیام أو شرطیّته، و الأدلّة المعتبرة للقیام ناظرة إلی إثبات الجزئیّة أو الشرطیّة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۰۹

لنفس القیام من دون اعتبار شیء فی هذه الجهة زائدا علی ماهیّة القیام خصوصا مع کونها فی مقام البیان من جهة تعرّضها لحال جمیع طبقات المکلّفین من الأصحّاء و المرضی بمراتبهم من شدّة المرض و خفّته المختلفة فی التمکّن من الجلوس و عدمه و الاضطجاع و عدمه، فإنّه من البعید إهمالها عن ذکر شیء ممّا یعتبر فی مسألة جزئیّة القیام.

فمقتضی القاعدة حینئذ هو الأخذ بإطلاق المطلق و هو أدلّة القیام فی مسألتنا و القول بأنّ القیام من حیث شرطیّته للقراءة و الأذکار و الرکوع مطلق لیس له شرط.

فلا بدّ من ملاحظة قاعدة التزاحم عند العجز عن الجمع بینه و بین واحد من تلک الأمور، فإن علم الأهمیّة فی جانب تقدّم، و إلّا فهو مخیّر، و کذا فی صورة نسیان شیء منها فی حال القیام المتّصل بالرکوع، أو قیام تکبیرة الإحرام لا بدّ من القول بکون المورد من مصادیق المستثنی منه فی حدیث لا تعاد.

و الحاصل أنّ مثل قوله علیه السّلام فی تفسیر قوله تعالی الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللَّهَ قِیاماً قال علیه السّلام: الصحیح یصلّی قائما و قُعُوداً و المریض یصلّی جالسا، و عَلی جُنُوبِهِمْ الذی یکون أضعف من المریض الذی یصلّی جالسا» «۱» کیف یمکن القول بأنّه قد أهمل فیه بعض قیود القیام مع استقصائه لحال جمیع المکلّفین، فتقیید مثله فی غایة البعد مع کونه فی مقام البیان.

إن قلت: لا استیحاش مع ذلک فی تقیید القیام فی هذا الخبر بالسکون أو الاستقلال مع تقیید قیدیّتهما فیه بحال التمکّن، و أمّا بدونه فیؤخذ بإطلاق ذلک

(۱) الوسائل: کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القیام، الحدیث ۲۲.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۱۰

أیضا، فیقال: إنّ الصحیح لیس المجعول فی حقّه إلّا القیام، و لکنّه یختلف مراتبه فی اعتبار أنحاء القیام، ففی مرتبة منه یعتبر القیام الاستقلالی الاستقراری، و هو الصحیح المتمکّن، و فی أخری یعتبر القیام الاستنادی أو القیام الاضطرابی، و هو الصحیح الغیر المتمکّن کالشیخ الکبیر أو العاجز من غیر جهة المرض، فالصحیح بمراتبه یعتبر فیه القیام بأنحائه، لکن کلّ قسم مختصّ بنحو، و هذا لا ینافی مع إطلاقه.

نعم لو کان مفاده أنّ القیام بجمیع أنحائه مجعول فی حقّ الصحیح فی أیّ مرتبة منه کان منافیا، لکن أنّی لنا بإثبات هذا المقدار من الدلالة، و علی هذا فمقتضی الجمع هو الحکم بالانتقال من القیام ببعض مراتبه إلی بعض آخر من مراتبه، دون القعود، و الانتقال إلی القعود إنّما یصحّ إذا فرض العجز عن القیام بتمام هذه المراتب الطولیّة.

و حینئذ فیجیء الکلام فی صورة الترک السهوی لأحد هذه الأمور عند القدرة و التمکّن منه، فإنّه إن کان ذلک فی القیام الرکنی أو الشرط للرکن یتحقّق البطلان، نعم ترکه العمدی مضرّ علی کلّ الحال، کما أنّ ترکه الاضطراری غیر مضرّ أصلا کما هو واضح.

قلت: الدلیل علی هذه الأمور علی قسمین:

الأوّل: شهرة الأصحاب و إجماعاتهم المحکیّة علی لسان الأساطین.

و الثانی: الأدلّة اللفظیّة.

أمّا القسم الأوّل فواضح عدم التعرّض فیه إلّا لأصل الاعتبار من دون تعرّض لأنّ محلّ اعتباره ما ذا، فیحتمل فیه الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة، نعم المتیقّن منها إنّما هو الاعتبار فی خصوص حال التمکّن، و لیس علی أزید من ذلک لها دلالة.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۱۱

فما ذکرت من الانتقال إلی المرتبة السفلی من القیام عند الاضطرار عن المرتبة العلیا منه صحیح بالنسبة إلی هذه الطائفة من الأدلّة لو فرض نظرها إلی تقیید القیام.

و أمّا بالنسبة إلی الطائفة الأخری أعنی: الأدلّة اللفظیّة فالإنصاف أنّ مثل قوله علیه السّلام: لا تستند بخمرک، و مثل خبر السفینة دالّان علی أنّ من الأمور المعتبرة فی الصلاة هو عدم الاستناد و عدم الحرکة، من غیر فرق بین أحوال المصلّی من القدرة أو العجز، إذ هما فی مقام بیان الحکم الوضعی و إن کانا بصورة النهی أو الأمر، فکأنّه قال: الاستقلال شرط و الاستقرار کذلک، و لا شکّ فی إطلاق هذین بالنسبة إلی حالتی القدرة و العجز مع عدم تعرّضهما إلّا لأصل لزوم هذین الأمرین فی الصلاة، فیجیء فیهما الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة.

و علی هذا فاللازم من تقیید دلیل القیام بذلک علی تقدیر تسلیم النظر لها إلی تقیید القیام هو أنّه مع عدم التمکّن من هذه لا یتمکّن من القیام المعتبر فی الصلاة، فلا محلّ للانتقال إلی القیام بالطریق الآخر، بل لا محیص عن الانتقال إلی القعود، و لکن لا مجال لهذا التقیید بعد عدم اللسان فی دلیل هذه الأمور علی تقیید القیام.

و بالجملة، و إن کنّا نسلّم أنّ أدلّة القیام لا إطلاق لها من حیث اشتراطه بشیء من هذه الأمور عند القدرة فقط اللازم منه الانتقال من المرتبة العلیا للقیام إلی المرتبة السفلی منه، إلّا أنّ أدلّة تلک الأمور لیس فیها اسم القدرة، بل هی فی مقام الشرطیّة المطلقة، مضافا إلی عدم تعرّضها لتقیید القیام، و من حیث الاشتراط المطلق اللازم منه انتقال الصحیح العاجز عن بعض مراتب القیام إلی القعود یکون لها إطلاق، لکن لیس لأدلّة تلک الأمور نظر تقیید القیام، فیبقی إطلاق أدلّة القیام

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج۱، ص: ۵۱۲

من هذا الحیث بحاله و سلیما عن المقیّد.

نعم لو كـان هنـاك ثلاث طوائف من المطلقات: إطلاقات القيام، و إطلاقات الأذكار و القراءة، و إطلاقات الصـلاة تحقّق الإجمال فى جميعها بعـد العلم إجمالا بورود التقييد على واحد منها، لكنّك خبير بعدم الإطلاق فى جانب الصـلاة، و إذن فيبقى إطلاق دليل القيام بحاله، و إطلاق دليل هذه الأمور أيضا بحاله من غير مساس أحدهما بالآخر.

و حينئذ فترك بعض هذه لا يخلو إمّا أن يكون عن عمد، أو عن اضـطرار، أو عن سـهو، فإن كان عن عمد فيوجب البطلان على جميع الاحتمالات، و إن كان اضـطرارا فالقيام بحاله، و لا يوجب ذلك سـقوطه، و إن كان سـهوا فحيث إنّه لا يرجع إلى نقص القيام الركن فلا يوجب الإعادة بمقتضى لا تعاد.

هذا مضافا إلى إمكان الاستظهار من قوله عليه السّلام: لا تستند بخمرك و أنت تصلّى، أنّ عدم الاستناد شرط الصلاة، لا بمعنى الكون الصلاتى الأعمّ من حال التشاغل بأقوالها و عدمه، بل الظاهر خصوص أقوالها و أذكارها، فإنّه المتبادر منه.

و الحاصل: لا يفهم منه القيديّة للقيام، بل يفهم عـدم قيديّته إلّا للأقوال، و يترتّب على هذا أنّ تركه العمدى فى جميع الأقوال مضرّ و تركه الاضـطرارى غير مضرّ، و أمّا تركه السـهوى فإن كان فى غير التكبيرة الإحرام و لم يحصل التذكّر إلّا بعد مضىّ المحلّ فلا يضرّ، لأنّه ليس بأعلى من ترك نفس المشروط و أنّه كـان فى تكبيرة الإحرام، فحيث إنّه يرجع إلى نقصـان المشـروط و هو ركن يوجب نقصه السـهوى بطلان الصـلاة بمقتضـى الأخبـار التى تقـدّمت فى بـاب التكبيرة، لا- لمجرّد الإجماع حتّى يقال: إنّ القـدر المتيقّن منه نقصان نفس المشروط أو نقصان شرطه، فلا محيص عن البطلان.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۱۳

لكن هذا كلّه فى غير الأمور التى يعتبر فى حقيقة القيام، و أمّا ما كان كذلك مثل الانتصاب و الاسـتقرار بمعنى ما يقابل المشـى حيث إنّ الانحناء و كذا المشى لا يسمّيان قياما، فلا إشكال فى أنّ سهوهما سهو عن القيام الركن.

و أمّا الاضـطرار إلى تركهما فهل المرجع فيه إلى قاعـدة الميسور حيث إنّ القيام الانحنائى و فى حالـة المشـى و إن كانا خارجين عن مسـمّى القيام حقيقة، إلّا أنّهما يعدّان ميسورا له عرفا، نظير قول «أسـهد» بالسين المهملة، حيث إنّه ميسور لقول «أشهد» بالشين المعجمة عرفا و إن كان غير داخل فى مصاديقه حقيقة.

أو أنّ المرجع حينئـذ إلى إطلاقـات إرجاع العاجز عن القيام إلى القعود؟ فعلى الأوّل تكليفه الانتقال إلى القيام الانحنائى أو المشـى، و على الثانى الانتقال إلى القعود، إلّا أن يكون هنا خبر خاصّ عيّن الانتقال إلى القيامين المذكورين.

قـد يقـال بالثانى، أعنى: الرجوع إلى تلك الإطلاقات، و ذلك لحكومـة دليل الميسور على الأدلّـة الأوّليـة بناء على الأخـذ به فى هـذه المقامات.

و فيه أنّ دليـل الميسور و إن كان حاكما على أدلّـة الأجزاء و الشـرائط المعتبرة فى المركّبات المأمور بها، إلّا أنّ حكومتها بالنسـبة إلى الإطلاقات الواردة فى تعيين القعود عنـد تعـذّر القيام ممنوعـة، فإنّ تلك الإطلاقات متعرّضـة لحال التعـذّر و أنّ المكلّف به عند العجز عمّا يسمّى قياما هو القعود، دون المراتب المتوسّطة بينهما ممّا لا يسمّى باسم أحدهما.

فحكومة القاعدة على مثل هذا المضمون محلّ منع، بل اللازم القول بتخصيص القاعدة بتلك الإطلاقات، لأخصّيّتها منها مطلقا.

و كيف يمكن القول بالحكومة و اللازم منه أن يكون الإمام عليه السّلام مع كونه بصدد بيان مراتب تكليف العجزة قد أسقط من البين مرتبة لم يذكرها و هى هذه المراتب

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۱۴

المتوسّـطة فى البين، و لا- يمكن الالـتزام بـذلك مع كونهـا بمقـام الاسـتقصاء لجميع المراتب كما يعلم بمراجعتها، فالحقّ حينئـذ تعيّن الرجوع إلى القعود عند العجز عن القيدين المذكورين أعنى: الانتصاب و التمكّن بمعنى عدم المشى.

نعم هـذا بملاحظـة الأدلّة العامّة مع قطع النظر عن النصّ الخاصّ، و أمّا بملاحظة النصّ الخاصّ الموجود فى المسألة و هو صـحيح علىّ

بن يقطين الوارد فى العجز عن الانتصاب عن أبى الحسن عليه السّلام «قال: سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام أ يصلّى فيها و هو جالس يومئ أو يسجد، قال عليه السّلام: يقوم و إن حنى ظهره» «۱».

فالمتعيّن هو الرجوع إلى القيام الانحنائى بأىّ مرتبة من الانحناء بلغ و لو إلى حدّ الركوع أو أخفض، و الرواية صحيحة السند، كما أنّ الظاهر أنّ المسألة لا خلاف فيها.

و أمّا الدلالة فالظاهر أنّ المراد بصاحب السفينة هو الملّاح الذى يكون محلّه فى طرف السفينة و يكون بيده زمامها، بحيث لا يمكنه القيام عن مكانه و الغفلة عن حال السفينة، و وجه عدم قدرته مع البقاء فى مكانه كون السفينة مظلّلة و كون غطائها عند أطرافها قريبة إلى السفينة بحيث لا يقدر الكائن فى ذلك المحلّ من القيام بواسطة ممانعة ذلك الغطاء.

و الحاصل أنّه لمّا فرض كلامه فى خصوص صاحب السفينة كان ظاهره ما ذكرنا من السؤال عن حال العجز عن الانتصاب بواسطة ممانعة الحجاب الذى يكون فوق الرأس قريبا منه، لا السؤال عن العجز عن القيام بواسطة شدّة حركة

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب القيام، الحديث ۵.

السفينة الموجبة لحركة القائم فيها يمينا و شمالا، كما هو مورد الخبر الآخر الوارد فى هذا الموضوع و الحاكم فيه بتعيّن القعود بناء على التفسير الذى اخترناه فيه، فلا يتوهّم التنافى بين الخبرين.

و على هذا فإذا فرض عدم تمكّن الملّاح المذكور من الانتقال إلى وسط السفينة أو محلّ آخر يمكنه فيه القيام و لا خروجه من أصل السفينة، كما أنّ ذلك هو مفروض السائل بقوله: لم يقدر صاحبها على القيام، فاللازم بحكم الرواية فى حقّه هو الانحناء لا الانتقال إلى القعود و إن كان مقتضى العمومات المتقدّمة ذلك.

و يعلم الحكم فى غير الملّاح أيضا من نفس الرواية، حيث إنّ الظاهر منه أنّ ذلك حكمه من جهة كونه لا يقدر على القيام، لا من جهة كونه ملّاحا حتّى نحتاج فى غيره إلى تنقيح المناط، هذا بالنسبة إلى العاجز عن الانتصاب.

و أمّا العاجز عن التمكّن فى القيام فقد عرفت أنّ مقتضى العمومات فى حقّه تعيّن القعود دون القيام مع المشى، و لكن قد يدّعى دلالة خبر المروزى على العكس «قال: قال الفقيه عليه السّلام: المريض إنّما يصلّى قاعدا إذا صار بالحالة التى لا يقدر فيها أن يمشى مقدار صلاته إلى أن يفرغ من صلاته» «۱».

و فيه مضافا إلى ضعف السند قصور الدلالة، فإنّ الظاهر أنّه فى مقام بيان حدّ القدرة و العجز الذى أحاله فى سائر الأخبار إلى نفس المصلّى مستشهدا بقوله تعالى:

بَلِ الْإِنْسٰانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ فالمراد أنّه إذا رأى من نفسه أنّه يقدر على المشى مقدار زمان يصلّى فيه فلا يصلح له ادّعاء العجز عن القيام فى الصلاة، فهذه أمارة غالبيّة يعلم بها حال المكلّف من حيث القدرة و العجز، و ليس المراد أنّ تكليف

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب القيام، الحديث ۴.

المريض العاجز عن القيام ليس هو القعود، بل الصلاة ماشيا، حتّى ينافى مقتضى العمومات التى عرفت أنّه يعيّن القعود، فلا محيص عن الرجوع إلى العمومات التى عرفت أنّ مقتضاها تعيّن القعود.

نعم هذا مع القطع بخروج المشى عن مسمّى القيام حقيقة، فلو قطع بأنّه من أفراد القيام كان مقتضى العمومات تعيّنه، و لو شكّ كان من الشبهة المصداقيّة لكلّ من دليلى القيام و القعود، و المتعيّن حينئذ هو الاحتياط بإتيان صلاتين إحداهما ماشيا، و الأخرى قاعدا،

للعلم الإجمالی بثبوت إحداهما.

ثمّ إنّک عرفت أنّ القیام الصلاتی لا یرد علیه تقیید من قبل هذه الأمور ممّا لا دخل له فی مفهوم القیام، و ذلک مثل الاستقلال و الاعتماد علی الرجلین علی القول باعتباره فی مقابل الاعتماد علی الرجل الواحدة، و الاستقرار فی مقابل الاضطراب، فمع فقدان هذه الأمور یکون القیام الصلاتی محفوظا، و قد عرفت أنّ الظاهر من بعض أدلّة الاستقلال کونه شرطا للأذکار.

و یترتّب علی ما ذکر أنّ السهو عن هذه الأشیاء لیس سهوا عن القیام، لعدم کونه مشروطا بها، نعم یکون سهو الاستقلال حال تکبیرة الإحرام سهوا عنها، لکونها مشروطا به، فیکون مبطلا.

و من جملة ما یترتّب علی ذلک أنّه لو فرض التمکّن من هذه الأمور فی حال الجلوس و لا یتمکّن من بعضها أو کلّها فی حال القیام کان من دوران الأمر بین حفظ المطلوبین المطلقین للمولی، أحدهما القیام، و الآخر الاستقلال مثلا أو الاعتماد علی الرجلین، أو الاستقرار، فلا بدّ من ترجیح القیام مع فقد بعض هذه الصفات علی القعود مع درکها من مرجّح و إحراز أهمّیة للقیام من الخارج.

و قد عرفت وجود النصّ بالأهمیّة للاستقرار فی ما إذا دار الأمر بینه و بین

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۱۷

القیام، و هو خبر السفینة المتقدّم، بناء علی تفسیر الأکفاء فیه بما ذکرنا من الحرکة یمینا و شمالا، لا الانقلاب کما تقدّم تقویته.

کما أنّک عرفت وجود النصّ بتعیّن القیام الانحنائی فی مقام الدوران بینه و بین الانتصاب الجلوسی، و أمّا غیر هذین من سائر صور الدوران فخالیة عن النصّ، فلا بدّ من التکلّم فیها بطریق الکلّیة و أنّ مقتضی القاعدة فیها هو التخییر بین الأمرین ما لم یحرز الأهمیّة فی البین، و إلّا فالأهمّ هو المتعیّن أو شیء آخر؟

و الذی أفاده شیخنا الأستاذ فی هذا المقام أنّ المتعیّن فی المقام تقدیم القیام و أنّه لیس المقام مقام التزاحم حتّی نعمل فیه بقاعدته، و ذلک بعد تقدیم مقدّمة، و هی أنّا لا نحتمل فی شیء من الأمور المعتبرة فی المقام کونه شرطا مطلقا بمعنی إطلاقه لحالتی القدرة و العجز للقیام بحسب مقام الإثبات، بل الأمر دائر بعد ملاحظة أدلّتها بین أمور ثلاثة:

الأوّل: أن یکون شرطا اختیاریا للقیام.

و الثانی: شرطا کذلک للذکر.

و الثالث: شرطا کذلک للصلاة.

و علی کلّ من هذه التقادیر لا یرد تقیید من ناحیتها علی الأدلّة الدالّة علی اعتبار القیام فی الصلاة فی حقّ الأصحّاء القادرین، بمعنی أنّه لا یلزم منها الحکم بخروج فرد من أفراد الصحیح عن تحت هذه الأدلّة و کونه محکوما بالقعود.

و حینئذ فإطلاق تلک الأدلّة بالنسبة إلی کلّ قادر صحیح محفوظ علی حاله، غایة الأمر إنّا نحتمل أن یکون بعض الأصحّاء معتبرا فی حقّه قیام خاصّ، و هو ما کان عن اعتماد علی الرجلین أو کذا، أو کذا، و بعض آخر بنحو آخر أعنی:

القیام بغیر هذه الکیفیّة إذا عجز عنه بها، و هذا علی تقدیر کون تلک الکیفیّة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۱۸

شرطا عند القدرة للقیام.

فلو فرض أنّ تلک الکیفیّة معجوز عنها فی القیام و مقدورة فی القعود کان التکلیف بلا شبهة هو القیام خالیا عنها، لا القعود معها، إذ الفرض أنّها اعتبرت شرطا فی القیام اختیاریّا، و قد فرض العجز عنها، فسقطت عن الشرطیّة رأسا بواسطة انتفاء الموضوع أعنی: القدرة.

نعم لو فرض کونها شرطا للذکر، أو للصلاة عند التمکّن فمجرّد العجز عنها فی حال القیام لا یوجب انتفاء الموضوع لها إذا کانت ممکنة حال القعود، فیقع المورد محلّا للکلام السابق، أعنی: أنّ هنا مطلوبین للشارع، أحدهما القیام و الآخر الکیفیّة الکذائیّة المعتبرة فی الصلاة أو فی حال الذکر.

إذا عرفت ذلک فنقول: الحقّ أنّه على هـذين الفرضـين أيضا ينبغى عـدم الإشـكال فى تقديم جانب القيام و عدم معاملة التزاحم بينه و بين إحدى تلک الكيفيّات.

و وجهه أنّ الناظر فى الأخبار الكثيرة جـدّا الواردة فى تعيين وظيفـة المكلّفين على حسب طبقاتهم من الأقوياء و الضـعفاء و الأضـعفين بمراتبهم يكـاد يقطع بـأنّ الشـارع قسّم هؤلاء الطبقـات من المكلّفين و صـنّفهم فى صـلواتهم، فالصـلاة المجعولـة فى حقّ الأولى هى الصـلاة عن قيام، و فى حقّ الثانية هى الصـلاة عن قعود، و فى حقّ الأخيرة هى الصلاة عن اضطجاع على الأيمن أو على الأيسر، أو عن اسـتلقاء، و كلّ هذه مراتب مختلفة من الصـلاة، و قد اختصّت كلّ مرتبة منها بطائفة خاصّة، فليس الصلاة المشروعة فى حقّ واحدة من هذه الطبقات صلاة فى حقّ السائرين.

ثمّ بعد ما صار لسان هذه الأخبار هذا الذى ذكرنا إذا ضممنا إليها الأدلّة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۱۹

الدالّة على اعتبار الأجزاء و الشرائط فى الصلاة و أنّه يعتبر فى الصلاة كذا و كذا جزءا و كذا و كذا شرطا فلا بدّ من اعتبار هذه الأجزاء و الشـرائط فى صـلاة كلّ من الطبقات السابقـة بحسب ما هو المقرّر فى حقّه بـدون التعـدّى عمّا هو وظيفته، فإذا كان واحـد من تلک الشـروط أنّه يعتبر فى الصـلاة الاستقرار أو فى الذكر فى حال الصلاة الاستقرار فلا بدّ من رعاية هذا الشرط فى صلاة كلّ طبقة بحسب ما هو المقرّر فى حقّه و مع حفظه، لا مع قطع النظر، فليس الاسـتقرار الجلوسـى حفظا لهذا الشـرط فى حقّ من كان وظيفته الصلاة قياما إذا فرض أنّه غير متمكّن من الاسـتقرار فى حـال القيـام، مع تمكّنه منه حـال الجلوس، و لكنّه من الأقويـاء على القيام، و قـد فرضـنا أنّ الشارع جعل صلاة الأقوياء هى الصلاة عن قيام.

نعم لو فرض أنّ الشارع لم ينوّع المكلّفين إلى أنواع و لم يقل: إنّ النوع الكذائى يصلّى كذا و الكذائى يصلّى كذا، و هكذا، بل لاحظ جميع المكلّفين فى حـدّ سواء و جعل فى حقّهم الصـلاة الواحـدة و اعتبر فيها عدّة أمور جزءا و شـرطا فجعل منها: القيام عند القدرة، و القعود بـدله عنـد العجز، و الاضـطجاع بـدله عنـد العجز، و الاسـتلقاء بـدله عنـد العجز. و منهـا: الاسـتقرار إمّـا شـرطا لنفس الصـلاة أو لأذكارهـا، ثمّ دار أمر المكلّف بين حفـظ أحـد الأمـرين المعتبرين فى الصـلاة فى عرض واحـد إمّا القيام، و إمّا الاسـتقرار، جاء حينئذ محلّ إعمال قاعدة باب التزاحم، و لكنّه خلاف الواقع و خلاف ما يقطعه الإنسان بمراجعة الأخبار، فبمراجعتها يستريح الإنسان من هذه الجهة و أنّ المتعيّن تقديم جانب القيام.

نعم هـذا على القاعـدة، و لاـ ينافيهـا ورود النصّ الخاصّ فى مورد على خلافها، كما ادّعينا سابقا فى خبر السـفينة الخفيفـة التى يوجب القيام فيها إكفائها، مضافا إلى إمكان أن يقال بعدم منافاتها مع القاعدة التى ذكرنا أيضا، و ذلک لأنّ حركة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲۰

السفينة على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يكون مجرّد كونها خارجة عن الاعتدال و السكون، فيوجب ذلک حركة البدن و خروجه عن الطمأنينة المعتبرة فى الصلاة.

و الثانى: أن يكون بنحو الأكفاء و القلب الموجب لسقوط أهلها فى الماء.

و الثالث: ما لم يكن بذلک الحدّ و لا بهذا، بل كانت حركة عنيفة موجبة لتعسّر القيام فيها إمّا لعدم تمكّن الإنسان من ضبط نفسه عن السـقوط، فيوجب ذلـک قيـامه بعـد السـقوط مرّات عديـدة يحصل بها المشـقّة، و إمّا لإحـداثه دوران الرأس و بعض الحالات العسـرة التحمّل فى الشخص، فإذا حملنا الرواية على المعنى الأوّل كانت منافية.

و أمّا لو حملناها على الأخير فلا منافاة، إذ المراد من التعـذّر الوارد فى الأخبار العامّـة ليس العجز العقلى عن القيام، بل العرفى الذى هو المشقّة التى لا تتحمّل عادة.

و على هـذا فمورد تلک الروايـة و ما ضاهاها من سائر الأخبار الواردة فى الصـلاة فى السـفينة المتحرّكة بتعيين القعود هو صورة العجز

العرفی عن القیام، و هذا غیر مناف مع تلک الأخبار العامّة.

فتحقّق أنّه لا تظهر ثمرة بین الاحتمالات الموجودة فی شرطیّة هذه الکیفیّات المعتبرة من کونها شرطا اختیاریّا للقیام و للذکر أو للصلاة فی مسألة الدوران بین واحدة منها و بین القیام، بل علی کلّ تقدیر یتعیّن القیام کما أوضحناه.

نعم یظهر الثمر بینها فی السهو عن واحدة منها مع التمکّن، کما إذا سها المتمکّن عن القیام و الاستقرار مثلا و لم یستقرّ إمّا فی حال قیامه لتکبیرة الإحرام، أو فی حال قیامه المتّصل بالرکوع، فبناء علی کونه شرطا للقیام یوجب ذلک بطلان القیام الرکن

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۲۱

أو الشرط له، و هو موجب لانتفاء الرکن الموجب للبطلان. و بناء علی کونه شرطا للذکر فلا یضرّ سهوه فی حال القیام المتّصل بالرکوع، و إنّما یضرّ فی حال القیام لتکبیرة الإحرام، لأنّه شرط التکبیرة، و بانتفائه ینتفی مشروطه و هو رکن، و بناء علی کونه شرطا للصلاة لا یضرّ سهوه فی شیء من الموردین فضلا عن غیرهما.

هذا کلّه فی التعارض بین واحدة من هذه الحالات و بین القیام، و قد عرفت عدم المعاملة بینهما معاملة المتزاحمین.

و أمّا إذا کان التعارض بین نفس هذه الحالات بعضها مع بعض، کما لو دار الأمر بین الاستقلال و بین الاستقرار إمّا مع حفظ القیام فی کلیهما، أو بدونه کذلک، فهاهنا محلّ للتزاحم، لوجود إطلاق المادّة من الطرفین.

و محصّل الکلام حینئذ أنّ التزاحم إذا کان بین التکلیفین النفسیین کإنقاذ الغریقین فواضح أنّ مقتضی القاعدة العقلیّة فی مقام حفظ أغراض المولی بقدر الإمکان هو التخییر مع قطع التساوی، و الترجیح مع قطع الرجحان و الأهمّیة.

و أمّا مع الشکّ و احتمال الأهمیّة فی جانب فیمکن أن یقال أیضا بالتخییر، نظرا إلی البراءة عن لزوم خصوص الطرف المحتمل أهمیّته، إذ لو کان لکان علیه البیان، فحیث لم یقم دلیل علیه کان العقاب علیه بلا بیان.

و أمّا التزاحم فی الغیریین کما هنا فالحاکم فیه بالتخییر و الترجیح لا بدّ و أن یکون هو الشرع، فإنّ إطلاق المادّة فی کلّ منهما لیس مقتضاه عقلا جعل البدل بالجعل العقلی، و لیس للعقل هذا المعنی، إذ لعلّ ذلک یوجب سقوط أصل التکلیف بالمرکّب رأسا، و الحاکم بالبدل إنّما هو الشارع.

و حینئذ فنقول: للمکلّف أحوال، فتارة نعلم الأهمّ و أنّه ذاک أو هذا،

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۲۲

و اخری نعلم المساواة، و ثالثة لا نعلم، و حینئذ تارة نحتمل الأهمیّة فی واحد معیّن، و اخری نحتملها فی کلّ منهما، فإن علم الحال فلا کلام، و إن شکّ و احتمل الأهمیّة فی واحد معیّن فمقتضی القاعدة هو الاشتغال و لزوم ذلک الواحد المعیّن، لأنّ المقام من الدوران بین التخییر و التعیین الشرعیین، و لیس کالمقام السابق، أعنی: صورة التزاحم بین النفسیّین من الدوران بین التعیین و التخییر العقلیین، و قد حقّق فی محلّه أنّ مقتضی القاعدة فی الدوران بین الشرعیّین الاحتیاط.

و لو کان المحتمل أهمیّة کلّ منهما فالواجب الإتیان بصلاتین، إحداهما مع الاستقلال مثلا، و الأخری مع الاستقرار، للعلم الإجمالی فی کلّ منهما بأنّه إمّا تعلّق به الخطاب التعیینی أو التخییری، هذا، و یظهر من شیخنا المرتضی قدّس سرّه معاملة التزاحم مع جمیع الصور، سواء کان بین نفس هذه الحالات، أم بینها و بین القیام، و لم یتّضح علینا وجهه.

و هاهنا مسائل:

اشارة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۲۳

الاولى لا إشكال فى أنّ التكليف بالقيام يتبدّل عند تعذّره أو تعسّره

بما لا يتحمّل عادة بالقعود، و هو بالاضطجاع، و هو بالاستلقاء.

إنّما الكلام فى هذا المقام فى أنّه هل يجوز البدار للعاجز فى أوّل الوقت فى كلّ من هذه المراتب مع العلم أو الرجاء لحصول المرتبة الأعلى فى ما بعده قبل انقضاء الوقت أو لا؟

الحقّ هو الثانى، و ذلك لأنّ التنويع للتكليف الواحد إلى نوعين أو أزيد تارة يكون إلى مثل عنوانى المسافر و الحاضر من العناوين التى لا مدخليّة لها فى حسن الخطاب و عدمه، و لا إشكال أنّه حينئذ ظاهر فى أنّ عين ما يفيده فعل واحد من هذين العنوانين من المصلحة حاصلة بفعل العنوان الآخر بلا تفاوت أصلا.

و يترتّب عليه جواز البدار و جواز تبديل كلّ منهما بالآخر اختيارا و أنّه لو فات الصلاة فى حال أحدهما فالمتّبع فى قضائها حال الفوت، فإن كان مسافرا يجب قضاؤها قصرا و لو كان فى الحضر، و إن كان حاضرا يجب قضاؤها تماما و لو كان فى السفر.

و اخرى يكون إلى مثل عنوانى القدرة و العجز ممّا لها مدخليّة فى الحسن

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲۴

و القبح للخطاب، فالظاهر عند العرف من التنويع حينئذ أنّهما متفاوتان فى الوفاء بالمصلحة و أنّ الفعل المعلّق على عنوان القادر هو الوافى بتمام المصلحة اللزوميّة، و الآخر المعلّق على عنوان العجز واف بالناقص منها، لا بتمامها.

أ لا ترى أنّ من فات منه الصلاة فى حال يكون تكليفه التيمّم فليس قضاؤها عند القدرة على الماء بالصلاة مع التيمّم، أو من فاتته و كان تكليفه الإتيان بها مستلقيا فلا يعتبر فى قضائها الاستلقاء و لو جاء به فى حال القوّة و السلامة.

و لو كان الأمر فى هذين العنوانين أيضا كما يفهمونه فى عنوانى الحاضر و المسافر لكان اللازم فى القضاء مراعاة حال الفوت، فإذا كان اللازم مراعاة حال الإتيان بالقضاء فهذا أقوى شاهد على كون عمل العاجز ناقصا و قاصرا عن الوفاء بمقدار مصلحة عمل القادر و أنّ الزيادة لازمة الاستيفاء، و لازم هذا الاستظهار عدم انعقاد الظهور للكلام فى إطلاق العجز بالنسبة إلى غير المستوعب منه للوقت.

و على هذا فلو علم بزوال العذر فى أثناء الوقت لم يجز له البدار، لعدم كونه موضوعا، و لو كان شاكّا جاز له بمقتضى استصحاب بقاء عذره إلى آخر الوقت، لكن لو انكشف الخلاف و زال العذر فى الأثناء وجب الإعادة.

فإن قلت: ينافى ما استظهرته روايتان: الاولى ما ورد فى من قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عريانا و حضرت الصلاة كيف يصلّى؟ «قال عليه السّلام: إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ و هو قائم» «۱».

و بمعناه بعض روايات أخر، و من المعلوم أنّ إطلاق كلام السائل:

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲۵

«و حضرت الصلاة» شامل لاتّفاق ذلك فى أوّل الوقت لو لم نقل أنّه الظاهر منه.

و مع ذلك رخّصه الإمام للصلاة عاريا موميا و هو أيضا تكليف العاجز، لقوله عليه السّلام:

«و إن لم يصب شيئا يستر به عورته، فيعلم منه أنّ مجرّد التعليق على عنوان الاضطرار و العجز لا ينافى مع جواز البدار.

و الثانية: ما ورد فى أخبار الصلاة فى السفينة من رواية ابن أبى عمير عن أبى أيّوب «قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنّا ربما ابتلينا و كنّا فى سفينة فأمسينا و لم نقدر على مكان نخرج فيه، فقال أصحاب السفينة: لسنا نصلّى يومنا ما دمنا نطمع فى الخروج، فقال عليه السّلام: إنّ أبى كان يقول: تلك صلاة نوح عليه السّلام، أو ما ترضى أن تصلّى صلاة نوح؟ قال: فقلت: بلى جعلت فداك، فقال عليه

السّلام: لا يضيقنّ صدرك، فإنّ نوحا صلّى فى السفينة، قال: قلت: قائما أو قاعدا؟ قال عليه السّلام: بل قاعدا» «۱». الحديث، حيث إنّه ظاهرها الرخصة فى الصلاة فى السفينة قاعدا، مع أنّ أصحابه كانوا يقولون: لسنا نصلّى يومنا ما دمنا نطمع فى الخروج.

قلت: أمّا الرواية الأولى فيمكن أن يقال بأنّ الإطلاق فيها منزّل على الغالب بالنسبة إلى حال من غرق و بقى عريانا فى ساحل البحر، أو قطع عليه و بقى فى الصحراء كذلك من كونه بعيدا عن المعمورة و مأيوسا عن تحصيل الساتر إلى آخر الوقت، مضافا إلى أنّه لو سلّمنا الإطلاق بالنسبة إلى من يرجو وجدان الساتر فى الأثناء فنقول: إنّ غايته الترخيص و لو كان بمقتضى استصحاب بقاء العذر.

و من هنا يظهر الجواب عن الرواية الثانية، فإنّه إذا كان مقتضى الحكم

---

(۱) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ۱۴ من أبواب القيام، الحديث ۹، و فيه و فى التهذيب: بل قائما. راجع التهذيب ۳: ۱۸۷، الحديث ۳۷۶.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲۶

الظاهرى الاستصحابى جواز الصلاة فى أوّل الوقت كان الحكم فى الروايتين قابلين للحمل على ذلك، فليستا بصريحتين فى الإجزاء عند انكشاف الخلاف، و هو الذى نحن بصدد إنكار استظهاره من الروايات.

و الحاصل أنّ مدّعانا أنّ الناظر فى الأدلّة يكاد يطمئنّ بظهورها فى عدم عرضيّة عنوانى الاختيار و الاضطرار.

و يترتّب عليه أيضا عدم جواز تحصيل الاضطرار اختيارا، نعم لو عصى و حصّله كانت صلاته صلاة المضطرّ و مسقطة للقضاء، و ذلك لأنّه مقتضى التنزيل لفعل المضطرّ منزلة فعل المختار، فإنّه و إن كان الفوت متحقّقا بناء على ما ذكرنا، إلّا أنّه نزّله الشارع منزلة عدم الفوت و منزلة المدرك للصلاة، و التنزيل المذكور لا يفيد بالنسبة إلى رفع العقوبة، لأنّه عقلى، و ينفع بالنسبة إلى رفع القضاء.

و يمكن أن يقال بالفرق بين ما إذا سيق الخطاب أوّلا غير مقيّد بعنوان الاختيار و القدرة، ثمّ ورد الخطاب الثانوى الاضطرارى معلّقا بعنوان العجز عن المكلّف به الأوّلى، ففى هذه الصورة إطلاق المادّة للخطاب الأوّل محفوظ فى حال العجز و إن كان الهيئة مرتفعا، و لازمة ما ذكرنا من عدم جواز البدار و تقييد الخطاب الثانوى بالعجز المستوعب للوقت عقلا و إن كان صورة العبارة للأعمّ منه و من العجز القبلى فى التبعيض، و بين ما إذا سيق الخطابان مقيّدين و كان أحدهما و هو التكليف بالتامّ مشروطا بالقدرة، و الآخر الذى هو التكليف بالناقص مشروطا بالعجز، كما فى المقام، حيث ورد: القادر يصلّى قائما، و العاجز عن القيام يصلّى قاعدا، ففى مثل هذه الصورة يبقى إطلاق المادّة فى دليل الفعل التامّ مقرونا بما يصلح للقيديّة، إذ يحتمل أن تكون القدرة قيدا شرعيّا، و عليه فيكون ظاهر الخطاب الثانوى الشامل للعجز المستوعب متّبعا و حاكما

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲۷

بأنّ القدرة قيد شرعى للخطاب الأوّلى.

فالمكلّف بحسب إدراك المصلحة منوّع على نوعين، و يختلف كيفيّة المصلحة فى حقّه ثبوتا بحسبهما، فالقادر مصلحته الأوّليّة فى الصلاة القيامية، و العاجز مصلحته الأوّليّة فى الصلاة القعوديّة بدون نقصان عن القسم الأوّل، و لازمة جواز البدار و تحصيل الاضطرار لو لا حرمته النفسيّة اختيارا.

و أمّا ما استشهدنا به لكون التكليف الاضطرارى من قبيل القسم الأوّل من لزوم تبعيّة القضاء لحال الفوت لو كان بالنحو الثانى مع وضوح فساده فيمكن التفصّى عنه بأنّ بعض الشروط شروط للمصلّى، و بعضها شروط للصلاة، فإذا كان الشرط من قبيل الأوّل فلا بدّ من رعاية حال المصلّى حين ما يؤدّى الصلاة من دون رعاية حال الفوت.

و لهذا لو قضى الرجل صلاة المغرب للمرأة يقضيها جهريّة، مع كونها مكلّفة بالإخفات و بالعكس، و أمّا باب صلاة المسافر فقد قامت الأدلّة بأنّهما من قيود الصلاة، لا المصلّى، فلا يختلف الحال فيها باختلاف المصلّين.

و بالجملة، فمقتضى القاعدة إلى أن يجيء الدليل المخرج هو الفرق بين القيود المأخوذة فى المصلّى و المأخوذة فى الصلاة، و ما نحن فيه من قبيل الأوّل.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲۸

المسألة الثانية فى حكم من يقوى على القيام حال القراءة بالخصوص،

مثلا دون حال الركوع أو القيام المتّصل بالركوع أو بالعكس.

و لا إشكال فى أنّ أدلّة الطرفين بانفرادها لا تشمل بإطلاقها هذه الصور، لأنّها فروض نادرة، و الأدلّة منصرفة عنها، و لكن يمكن استفادة حكمها من مجموع الأدلّة، أعنى: أدلّة القيام و أدلّة القعود، كما يستفاد حكم صلاة من جلس فى السفينة أو المركب السريع السير و كان فى أوّل صلاته غير متجاوز عن حدّ الترخّص و فى آخرها متجاوزا عنها أو بالعكس، فإنّ أدلّة كلّ من السفر و الحضر بانفرادها غير متناولة لهذين الفرضين، و لكن إذا نظرنا إلى مجموع الدليلين يعلم حكمهما من المجموع و أنّ الصلاة مجعولة فى حقّهما كسائر المكلّفين، و لا يجب عليهما الصبر إلى حدّ يكون تمام الصلاة فى السفر أو تمامها فى الحضر، و أمّا الصلاة التى بعضها فى السفر و بعضها فى الحضر فغير مشروعة، فإنّ هذا يكاد يقطع الإنسان بخلافه.

و هكذا الكلام فى ما نحن فيه، لا يكاد يشكّ الإنسان فى أنّ الصلاة فى حقّ هذا الشخص المفروض له إحدى الحالتين فى بعض صلاته و الأخرى فى الآخر

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۲۹

مشروعة، و ليست المشروع خصوص الصلاة التى تمامها وقعت فى حال القدرة، أو تمامها وقعت فى حال العجز، بل الصلاة الواقع بعضها فى إحدى الحالتين و الآخر فى الأخرى أيضا مشروعة كمشروعيّة أختيها بلا فرق، و هذا ممّا يستفيده أهل العرف من ملاحظة الدليلين معا و إن كان كلّ واحد بانفراده غير واف بالدلالة، هذا.

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۳۰

المسألة الثالثة فى حكم من يدور أمره بين أن يقوم فى جزء من صلاته

حتّى يعجز عنه فى الجزء اللاحق، و بين أن يقعد فى السابق حتّى يقوم فى اللاحق، فهل هو مخيّر إلّا أن يعلم الأهمّية فى أحد من الطرفين، كما إذا كان أحد القيامين واجبا غير ركن، و الآخر ركنا أو شرط ركن، أو أنّ اللازم مطلقا هو تقديم الجزء الأوّل بإتيانه قائما، و تعيّن القعود للثانى.

من أنّ الترتّب بين الجزءين إنّما هو فى الوجود فقط دون الوجوب، فأجزاء الصلاة إنّما توجد جزءا فجزءا، لا أنّها توجب شيئا فشيئا، بل الوجوب يتعلّق بها فى عرض واحد و التدرّج فى مقام امتثالها و إتيانها فى الخارج، و إذن فكما أنّ القدرة على القيام الأوّل عقلا موجودة، كذلك على القيام الثانى أيضا القدرة العقليّة موجودة و لو بأن يقعد فى الجزء الأوّل حتّى يحصل القدرة حين الثانى، و حينئذ فلا ترجيح للأوّل لمحض الترتّب فى الوجود ما لم يكن أهمّية فى جانبه، كما أنّه مع الأهميّة فى اللاحق يتعيّن تقديم جانبه.

و من أنّ القدرة هنا شرط شرعى على ما سبق فى المسألة الاولى، لا عقلى، و الكلام المتقدّم إنّما هو وارد مع فرض إطلاق الخطاب بالقيامين و كون القدرة

كتاب الصلاة (للأراكى)، ج ۱، ص: ۵۳۱

بالنسبة إلى كليهما عقليّة، فإنّه لا فرق فى القدرة عند العقل بين ما كانت حاصلة فعلا و بين ما أمكن تحصيله بمقدّمة، فإنّ المقدور بالواسطة أيضا مقدور.

و أمّا إذا فرضنا أنّ الخطاب فی کلیهما بحسب الشرع مشروط بالقدرة حاله فلا یخفی أنّ التکلیف بالأوّل منجّز فعلیّ، لحصول شرطه و هو القدرة فعلا، و التکلیف بالقیام الثانی لم ینجّز بعد، لعدم حصول القدرة حال العمل بالنسبة إلیه بعد.

نعم یمکن للمکلّف تحصیله بالقعود فی الجزء الأوّل، لکن قد تحقّق فی الأصول أنّ تحصیل شرط الوجوب غیر واجب، بل یجوز الممانعة عن حصوله عمدا و اختیارا، فإذا صرف قدرته فی الجزء الأوّل امتثالا للتکلیف الفعلیّ المنجّز فقد فوّت علی نفسه شرط حصول الوجوب بالنسبة إلی القیام الثانی، و هو ممّا لا مانع عنه، و أمّا لو قعد فی الجزء الأوّل فقد فعل المحذور و هو ترک امتثال الواجب المطلق الحاصل شرطه، فالمتعیّن بحکم العقل هو الأوّل، هذا.

و لشیخنا المرتضی قدّس سرّه فی هذا المقام کلام لم نفهم ما أفاده به، قال قدّس سرّه بعد نقل القول بتقدیم القیام للقراءة إذا دار الأمر بین القیام حینها و بین القیام للرکوع معلّلا بقدرته علی القیام حینها فیجب علیه، للعمومات، فإذا طرأ العجز رکع جالسا ما هذا لفظه:

فإن قلت: إنّ وجوب الأجزاء لیس کوجودها علی وجه الترتیب، بل وجوبها فی ضمن المرکّب یتحقّق قبل الشروع، فعند کلّ جزء یکون هو و ما بعده سواء فی صفة الوجوب، و المفروض ثبوت العجز عن أحدهما لا بعینه، فیتّصف المقدور و هو الواحد علی البدل بالوجوب، و هو معنی التخییر، إلّا أن یوجد مرجّح کما عن المبسوط و السرائر، و محتمل جماعة فی جانب القیام للرکوع لإدراک الرکوع القیامی و القیام المتّصل بالرکوع، و ربما یؤیّد بما ورد فی الجالس من أنّه إذا قام فی

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۳۲

آخر السورة فرکع عنه احتسب له صلاة القائم.

قلت أوّلا: إنّ الجزء الثانی إنّما یجب إتیانه قائما بعد إتیان الواجبات المتقدّمة علیها التی منها القیام، و الفرض أنّ إتیانه قائما کذلک غیر ممکن، فلا یقع التکلیف به، فتعلّق الوجوب بالأجزاء و إن لم یکن فیه ترتیب کنفس الأجزاء، إلّا أنّه إنّما یتعلّق بکلّ شیء مقدور فی محلّه، و هذه قاعدة مطّردة فی کلّ فعلین لوحظ بینهما الترتیب شرعا، ثمّ تعلّق العجز بأحدهما علی البدل، کما فی من نذر الحجّ ماشیا فعجز عن بعض الطریق، و کما فی من عجز عن تغسیل المیّت بالأغسال الثلاثة، فإنّه یجب فی الموضعین و أمثالهما إتیان المقدار المقدور بحسب الترتیب الملحوظ فیهما عند القدرة علی المجموع.

و ثانیا: إنّ المستفاد من قوله علیه السّلام: «إذا قوی فلیقم» و نحوه أنّ وجوب القیام فی کلّ جزء و عدمه یتبع قدرة المکلّف علیه و عجزه عنه فی زمان ذلک الجزء، و ما ذکر فی السؤال إنّما یستقیم إذا کان تقیید الواجبین المترتّبین فی الوجود دون الوجوب بالقدرة بمجرّد اقتضاء العقل له الحاکم بکفایة ثبوت القدرة فی جزء من وقت الوجوب، و لم یرد دلیل لفظی یدلّ علی اشتراط وجوب الفعل بالقدرة علیه عند حضور زمانه المستلزم لسقوطه عمّن عجز عنه حینئذ و إن کان یقدر قبله و بعد زمان الوجوب علی ما یتمکّن معه من الفعل فی زمانه، و حینئذ فیسقط ما ذکر من الترجیح، إلی آخر ما أفاده قدّس سرّه.

فإنّ الجواب الثانی عن السؤال بما أفاده من قوله: و ثانیا إلخ و إن کان بحسب الظاهر راجعا إلی ما قلناه من کون القدرة شرطا شرعیّا لا عقلیّا و إن کان مخالفا لما قلناه فی الاستدلال، فإنّا إنّما نستدلّ علی ذلک بالآیة الشریفة المشتملة علی القیام و القعود و الجنوب بعد تفسیرها بأنّ الأوّل للصحیح، و الثانی للمریض، و الثالث

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۳۳

للأضعف، لا بالخبر الذی ذکره، فإنّ الحقّ عدم دلالته، لوروده فی مقام آخر أعنی:

فی بیان تحدید العجز و القدرة، فلا یصحّ الاستدلال به علی اشتراط الوجوب فی کلّ جزء بثبوت القدرة حینه.

و لکنّ الجواب الأوّل لم نفهم کیف یدفع به الإشکال، فإنّ الترتیب بین الأجزاء لا یخلو حاله إمّا یکون معتبرا فی الصلاة فی عرض سائر الأجزاء، و إمّا فی نفس الأجزاء، فیکون القیام فی الجزء الثانی واجبا مقیّدا بکونه عقیب ما تقدّمه الذی منه القیام فی الجزء المتقدّم.

فعلی الأوّل لا إشکال فی أنّه مع العجز عن الجمع و فرض کون القدرة ممحّضة فی الشرطیّة العقلیّة، لا ترجیح فی البین إلّا مع الأهمیّة، و علی الثانی فلا إشکال فی سقوط هذا القید، أعنی: ترتّب القیام الثانی علی القیام الأوّل عند العجز عنه، فإذا دار الأمر بین حفظ أصل القیام الثانی و بین حفظ القیام الأوّل، فلا ترجیح أیضا.

و الحاصل أنّا لم نفهم مرامه قدّس سرّه، کما لم نفهم مرام بعض الأعاظم قدّس سرّه، حیث إنّه بعد ذکره کلام الشیخ الذی تقدّم بطوله و استشکاله علیه نظیر ما استشکلنا قال ما حاصله: إنّه یمکن أن یقال بلزوم تقدیم الجزء الأوّل و صرف القدرة فیه و الفرق بینه و بین المتزاحمین المشترکین فی الزمان بلا ترتیب زمانی بینهما.

وجه الفرق أنّ المکلّف عند اشتغاله بأحد الضدّین اللذین لا یعلم بأهمّیة أحدهما من الآخر لا محالة یعجز عن الاشتغال بالضدّ الآخر، فإطاعة أمر المولی صارت موجبة لامتناع إطاعة أمره الآخر.

و أمّا إذا کانا مترتّبین فی الوجود فالضدّ المتأخّر لیس بوجوده مانعا عن الضدّ المتقدّم، لفرض تأخّر وجوده، و المتأخّر لا یمانع المتقدّم، فلا محالة یکون

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۳۴

الممانعة لإرادته أعنی: إرادة المکلّف إتیانه فی ما بعد، فیوجب هذه الإرادة إیجاد مقدّمته و هو ترک القیام المتقدّم، فهو إنّما یترک إطاعة أمر القیام الأوّل الذی تنجّز علیه مع فرض قدرته فعلا علیه لمحض إرادته إطاعة الواجب الذی لا یقدر علیه إلّا علی تقدیر ترک الأوّل، و هذا ممّا لا یصحّ الاعتذار به فی مقام ترک الواجب المنجّز، و العقل لا یجزم بجوازه ما لم یثبت لدیه مرجّح شرعی، هذا محصّل ما ذکره قدّس سرّه.

و لا یخفی أنّه فی المتزاحمین المترتّبین اللذین علم أهمیّة المتأخّر منهما کما أنّه یعتذر فی ترک الأوّل بأنّه مرید لإحراز إطاعة المولی و هذا وجه مسموع منه لدی العقل، کذلک عند العلم بالتساوی أو عدم معلومیّة الحال یعتذر فی ترکه أیضا بأنّه مرید لإطاعة الأمر المولوی الذی یتساوی مع هذا، أو لا یعلم الحال بینهما، فإن کان العذر بالإرادة المذکورة مسموعا مع القدرة الفعلیّة فی الفرض الأوّل فلیکن مسموعا فی الفرض الثانی أیضا، فإنّه أیضا إرادة إطاعة أمر المولی و اتّباع مرامه.

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۳۵

المسألة الرابعة لو تجدّد عجز القائم قعد فی أیّ فعل کان،

و هل یجب علیه أن یقرأ فی حال الهوی إذا کان ذلک قبل القراءة أو فی أثنائها؟ الذی قوّاه شیخنا المرتضی قدّس سرّه هو الثانی، معلّلا بعموم أدلّة القیام و لو مع الانحناء التامّ، غایة الأمر عدم التمکّن معه من الاستقرار بمعنی عدم الحرکة، و حیث إنّ الدلیل علی أصل وجوبه هو الإجماع و هو مفقود هنا فلا مانع من جهته، مضافا إلی أنّه مع فرض الدلیل أیضا یکون من باب الدوران بین الاستقرار و بین القیام، و قد تقدّم قوّة ترجیح الثانی، انتهی ما أوردنا من نقل مرامه قدّس سرّه.

لکن استشکل علیه شیخنا العلّامة الأستاذ دام ظلّه علی رءوس المحصّلین بأنّه لو فرض إمکان القیام بلا مشقّة عرفیّة فی واحد من الحدود المتوسّطة مع وقفة ما بحیث یوجب صدق القیام الانحنائی علیه لکان ما ذکره قدّس سرّه حسنا.

و الجواب عن معارضة الاستقرار کان حینئذ بما اخترناه سابقا من أنّه إمّا شرط للقیام، و إمّا للصلاة، و إمّا للقراءة، فعلی الأوّل یکون ساقطا، لکونه شرطا عند التمکّن لا مطلقا، و علی الأخیرین کذلک أیضا، لما ذکرنا من لزوم اعتبار الشرائط و الأجزاء لصلاة کلّ طائفة من المصلّین علی حسب ما هو الوظیفة المقرّرة

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۳۶

فی حقّها، فإذا کانت الوظیفة المقرّرة فی حقّ شخص هو القیام الانحنائی فاللازم ملاحظة التمکّن من الاستقرار و العجز عنه فی هذا

الموضوع، لا فی موضوع آخر لیست وظیفة لهذه الطائفة.

و لکنّ العمدة فی المقام أنّ الشخص المذکور الکائن بین الحدّین القیام و القعود من غیر وقفة له فی حدّ من الحدود و الفرض ثبوت المشقّة العرفیّة التی لا یتحمّل عادة لو کلّف بالوقوف فی واحد من الحدود لا یصدق علیه اسم القائم، فإنّه عبارة عن الواصل إلی الحدّ، بل حال هذا أسوأ من حال الماشی، فلو قلنا بأنّ الماشی قائم لا نقول بذلک فی هذا الشخص، و ذلک لأنّ الماشی واصل إلی حدّ خاصّ، غایة الأمر أنّ بدنه متحرّک بالمشی، و أمّا هذا فلیس له حدّ خاصّ، و إنّما حدّه بمجرّد الفرض، و إلّا فواقعه هو الکون بین الحدّین، و هذا خارج عن مفهوم القیام.

و المفروض قیام الأدلّة علی أنّ العاجز عن القیام بالمعنی الشامل للمشقّة التی لا تتحمّل عادة یکون صلاته عن قعود، و لو کان هذا المقدار الیسیر الذی هو فی حال الهویّ محلّا للاعتناء للزم التنبیه علیه فی واحد من الأخبار و أنّه لو فرض اتّفاق القیام للمریض بالمشقّة التی لا یتحمّل فأراد الهویّ و الصلاة قاعدا فیجب علیه أن یکبّر و یقرأ فی المقدار الممکن من أوّل شروعه فی الهویّ إلی قراره فی القعود، مع أنّه لیس منه عین و لا أثر فی واحد من الأخبار.

و ربما یوجب ذلک اطمئنانا للإنسان بأنّ تکلیف العاجز عن القیام هو القعود، و بعد معلومیّة أنّ الهویّ لیس قیاما و لا قعودا یفهم أنّه لو اتّفق تحقّقه فی الأثناء یجب علیه الکفّ عن القراءة إلی أن یستقرّ قاعدا ثمّ یقرأ، و اللّه العالم.

و أمّا القول بأنّ الهویّ و إن لم یکن قیاما، لکنّه میسور القیام فقد تقدّم عدم المساس للقاعدة بهذا المقام، فراجع، هذا، و لکن حیث إنّ القول بتعیّن القراءة فی

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۳۷

الهویّ محکیّ عن الأکثر، کما عن الروض نسبته فی الذکری علی المحکیّ إلی الأصحاب و إن حکاه فی الدروس علی ما حکی عنه بلفظ القیل فیجمع بینهما بإرادة مشایخه المعاصرین و المقاربین، فلا ینبغی ترک الاحتیاط.

و کیفیّة الاحتیاط بناء علی التوسعة کما قوّیناه أن یصبر حتّی یطمئنّ جالسا، ثمّ یقرأ، لأنّ حاله حینئذ حال من یعلم بطروّ الاضطرار علیه بعد ساعة مثلا، فکما لا یجب علیه المبادرة إلی الصلاة الاختیاریّة بناء علی المبنی المذکور، فکذلک فی مقامنا لا یجب علیه المبادرة إلی القراءة هاویا و لو قلنا: إنّه محسوب من القیام واقعا، بل یصبر حتّی یصیر مضطرّا فیعمل بوظیفة المضطرّ.

و أمّا لو بنینا علی التضییق و وجوب المبادرة فی الفرع المذکور فالاحتیاط حینئذ یحصل بالقراءة هاویا بقصد القراءة المطلقة، ثمّ إعادتها بعد الاستقرار فی الجلوس کذلک أیضا.

نعم علی الأوّل یشکل الحال فی ما إذا استلزم تأخیر القراءة إلی حال القرار فی القعود السکوت الطویل المنافی للصلاة، فإنّه حینئذ یجب علیه الاشتغال بالأذکار أو القرآن فرارا عن السکوت الطویل.

ثمّ لو بنینا علی لزوم القراءة حال الهویّ لو عصی و لم یأت بها إلّا بعد القرار فی القعود فالأقوی الحکم بالصحّة، لأنّ حاله حینئذ حال من علم بطروّ العجز علیه فی آخر الوقت و عصی و أخّر الصلاة إلی آخره، فإنّه و إن کان عاصیا بتأخیره، لکن لا إشکال فی صحّة صلاته المأتیّ بها حال الاضطرار، و کذلک الحال فی مقامنا، فإنّ الجزء الذی قد أتی به فی حال القعود قد وافق فیه تکلیفه عند الاضطرار، غایة الأمر عصیانه بالتأخیر.

نعم بناء علی مبنی التوسعة کما هو الأقوی یسقط هذا البحث من أصله کما هو

کتاب الصلاة (للأراکی)، ج ۱، ص: ۵۳۸

واضح، إذ لا عصیان بالتأخیر أصلا، هذا.

و لو تجدّد القوّة للعاجز فإمّا یکون ذلک قبل الرکوع قبل القراءة أم بعدها أم فی أثنائها، و إمّا یکون بعده قبل الذکر و الطمأنینة حاله أم بعده، فإن بنینا علی عدم التوسعة و أنّ الموضوع هو العجز المستوعب انکشف بطلان الصلاة فی جمیع الصور.

و إن قلنا بالتوسعة فلا إشكال فی صورة اتّفاق ذلك قبل الركوع، لأنّه يأتی بالقراءة أو بتمامها إن كان قبلها أو قبل تمامها، و إن كان بعد تمامها يقوم لأجل تحقّق القيام المتّصل بالركوع، و تكون القراءة المأتیّ بها حال القعود مجزية، و لا يجب إعادتها بعد القيام، و هذا واضح.

إنّما الكلام فی ما إذا اتّفق ذلك فی الركوع و قبل الذكر الواجب و الطمأنينة بمقداره، فهل يجب عليه القيام منحنيا متقوّسا إلی حدّ الركوع القيامی لأجل تحقّق الذكر و الطمأنينة فيه، أو يجب إبقاء الركوع الجلوسی لإتيانهما فيه.

و علی كلّ تقدير لا يجوز الانتصاب ثمّ الركوع عنه، و لو فعله بطلت الصلاة لزيادة الركن، كما عن الروض و الذكری، بل ركنين كما عن جامع المقاصد، بل و لو لم نقل بإبطال الزيادة الركنيّة، لكونه قد نقص بعض صلاته عمدا و هو الذكر و الطمأنينة فی ركوع الصلاة، لمعلوميّة أنّ هذا الركوع الثانوی وجود لغو ليس بركوع صلاتی، فقد فوّت الذكر و الطمأنينة بتفويت محلّهما الشرعی.

و أمّا زيادة الركنين كما عن جامع المقاصد فالظاهر أنّ مراده بالركن الآخر هو القيام المتّصل بالركوع، و يمكن الخدشة فيه بأنّ الزيادة فيه غير معقول بعد فرض التقييد باتّصال الركوع الصلاتی، فإنّه غير متحقّق فی الوجود الثانوی و لو اتّصل بصورة الركوع.

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۵۳۹

و علی كلّ حال فالوجهان المتقدّمان أعنی: لزوم القيام بهيئة التقوّس إلی حدّ الركوع أو البقاء بصورة الركوع جالسا لتحصيل الطمأنينة و الذكر مبنيّان علی أنّ الواجب فی الركوع أمور ثلاثة فی عرض واحد:

أحدها: الركوع القيامی عن قيام مع التمكّن.

و الثانی: الذكر فی الركوع القيامی كذلك.

و الثالث: الطمأنينة فی الركوع القيامی كذلك.

فإذا فرض العجز عن الأوّل و قيام البدل المجعول له فی حال العجز مقامه و حدث التمكّن بالنسبة إلی الأخيرين فلا وجه للإخلال بالقيد أعنی: كونهما فی الركوع القيامی، بل يجب عليه تحصيل القيد مع المحافظة علی عدم محو صورة الركوع لئلّا يتعدّد، بمعنی أنّه مع انحطاط ظهره بحدّ الركوع يرفع رجليه عن الأرض بعد كونهما مفترشين عليها، فلا يقال: إنّ هذا حدّ غير الحدّ الذی كان فی حال الركوع الأوّل، و الحالة المتوسّطة بين الحدّين خارج عن كليهما، أعنی لا يسمّی ركوعا قياميّا و لا جلوسيّا، فلا محيص عن حصول التعدّد، فإنّه مدفوع بأنّ التعدّد إنّما حصل فی وصف الركوع مع محفوظيّة ذاته و بقائه علی وحدته الشخصيّة، إذ ليس حقيقته إلّا انحطاط الظهر بالحدّ الخاصّ، و لا يفرق الحال فی ذلك بين افتراش الرجلين و انتصابهما، فالحدّ محفوظ بحاله و الاختلاف فی وصفه.

أو أنّ الواجب هو الذكر و الطمأنينة فی الركوع بأیّ حال وجب فيه، فإن كان الواجب هو القيام فيه، فالواجب الذكر و الطمأنينة فی الركوع القيامی، و إن كان الواجب هو القعود فيه فالواجب الذكر و الطمأنينة فی الركوع الجلوسی.

و بالجملة، فليس القيام معتبرا فيهما زائدا علی اعتباره فی الركوع، و لا إشكال أنّه حينئذ يأتی بهما فی حال الركوع الجلوسی و إن تجدّدت له القوّة علی

كتاب الصلاة (للأراكی)، ج ۱، ص: ۵۴۰

القيام، لأنّ ركوعه وقع عن قعود و احتسب كذلك جزءا لصلاته، فصار موضوعا لوجوب الذكر و الطمأنينة فيه، فلا يجب تحصيل القيام مقدّمة لهما، كما هو واضح، فالأمر فی هذه المسألة مبنیّ علی مراجعة أدلّة وجوب الأمرين المذكورين و أنّه هل يكون بأیّ من النحوين.

بقيت صورة أخری، و هی ما إذا تجدّد القوّة بعد الإتيان بالذكر و الطمأنينة، فلا إشكال فی وجوب الانتصاب قائما لرفع الرأس من الركوع.

نعم لو حصل القدرة بعد رفع الرأس عنه جلوسا و الاعتدال فيه فوجوب القيام ليسجد عن قيام محلّ منع، لعدم مدخليّة الهوىّ عن قيام فى ماهيّة السجود، كما لعلّه يأتى فى بابه إن شاء اللّه تعالى.

تمّ المجلّد الأوّل من كتاب الصلاة لآية اللّه العظمى الأراكى قدّس سرّه الشريف و يتلوه المجلّد الثانى من أوّل بحث القراءة إن شاء اللّه تعالى و الحمد للّه ربّ العالمين

اراكى، محمد على، كتاب الصلاة (للأراكى)، ۲ جلد، ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آبادى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثُلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائيّ و اليدويّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخريّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسيّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹