

نَبِيَانِ الصَّلَاةِ

تَفْكِيرُ الرَّابِعِ

فِي الشَّيْءِ وَالْفَيْءِ وَالْشَّيْءِ

أَيْتُ اللَّهِ الْعَلِيِّ

أَمَّا السَّيِّدُ حُسَيْنٌ الطَّبَّاطِبَايُ الْبَرْزُجِي

الْمَرْفُوعِي

أَيْتُ اللَّهِ الْعَلِيِّ

أَمَّا السَّيِّدُ حُسَيْنٌ الطَّبَّاطِبَايُ الْبَرْزُجِي

الْمَرْفُوعِي

نَبِيَانِ الصَّلَاةِ

نَبَيَانُ الصَّلَاةِ

تَقْرِيرٌ لِمَجْتَمَعِ

فَخْرِ الشَّيْعَةِ وَمَجْتَمَعِ الشَّرِيعَةِ

آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى

الْحَاجُّ السَّيِّدُ حُسَيْنُ الطَّبَّاطِبَايِيُّ الْبُرُوجَرْدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

لِمَقَرَّةٍ

شبكة كتب الشيعة

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى

الْحَاجُّ آقَا عَلِيٍّ الصَّافِي الْكَلْبَائِكِيُّ

الْمَجْلَدُ الرَّابِعُ

shiaabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

صافي الكليايگانی، علی، ۱۲۸۱ -
تبیان الصلوة، تقریراً لبحث فخر الشیعة... السيد حسن الطباطبائي البروجردی رحمه الله /
لمقرره علی الصافي الكليايگانی... قم، گنج عرفان، ۱۴۲۶ ق - ۱۳۸۴.
ج ۸ (۲۴۴ ص)

ISBN 9647958-51-X (دوره)، ۲۴۰۰۰ ریال

ISBN 9647958-52-8 (ج ۱) - ISBN 9647958-53-6 (ج ۲) -

ISBN 9647958-54-4 (ج ۳) - ISBN 9647958-55-2 (ج ۴) -

ISBN 9647958-56-0 (ج ۵) - ISBN 9647958-57-9 (ج ۶) -

ISBN 9647958-58-7 (ج ۷) - ISBN 9647958-59-5 (ج ۸) -

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها.

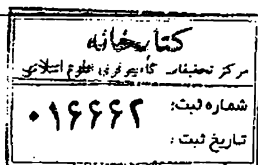
عربی

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. نماز. الف. بروجردی، حسن، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰. ب. عنوان

ت ۲ ص ۱۸۶ / BP

۲۹۷/۳۵۳



اسم الكتاب: تبیان الصلوة / ج ۲

المؤلف: سماعه آية الله العظمی الحاج آقا علی الصافي الكليايگانی

الناشر: گنج عرفان للطباعة والنشر

الکميّة: ۱۵۰۰ نسخه

الطبعة الاولى: ۱۷ ربيع الاول ۱۴۲۶ هـ ق - ۱۳۸۴ هـ ش

المطبعة: کوثر

السعر: ۳۰۰۰ تومان

شابک: ۹۳۳۶۲ - ۵۵ - ۲ - ۹۶۴ - 93362 - 55 - 2 - ISBN 964

شابک الدورة: ۹۳۳۶۲ - ۵۱ - X - ۹۶۴ - 93362 - 51 - X - ISBN 964

ایران - قم المقدسة - شارع عمار یاسر - مؤسسة گنج عرفان للطباعة والنشر

هاتف: ۷۷۵۹۲۳۷ - ۷۷۱۶۲۳۷ - ۰۲۵۱ / ۰۹۱۲۱۵۱۲۲۵۹

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كُنْ لَوْلِيَّكَ الْحُجَّةَ بْنَ
الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى
آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي
كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا
وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا
حَتَّى تُسَكِّنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا
وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

المورد الثاني: في لباس المصلي

والكلام في هذا المقام ليس في خصوص ما يقع ساتراً للمصلي حال الصلوة، بل يكون الكلام في مطلق لباس المصلي، سواء كان ساتر عورته أولاً، وحيث إن الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم اعتبار امور ستة في اللباس اربعة منها معتبرة في لباس المصلي، سواء كان رجلاً أو امرئة، وهي عدم كون اللباس من أجزاء الميتة مما تحله الحيوة، وعدم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وكونه طاهراً، وعدم كونه مغسوباً، وإثنان منها لخصوص الرجال، وهما عدم كون لباس المصلي إن كان رجلاً من الحرير ومن الذهب، فعلى هذا يقع الكلام في لباس المصلي في مسائل ستة:

المسئلة الأولى: لا يجوز الصلوة في الميتة في جلدها وغيره مما تحله الحيوة، وعدم جواز الصلوة في الميتة في الجملة ليس محل الاشكال، لدلالة الروايات عليه، ولا فرق في الحكم بين ما إذا دبغ جلدها، ولم يدبغ، ففي كلتا صورتين لا يجوز في جلد الميتة، ويظهر من العامة طهارته إذا دبغ، ويستفاد من بعض الروايات الواردة في طرقنا خلافه، فارجع الباب ١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل، فأصل

الحكم في الجملة مسلّم، إنما الكلام في أمرين:

الأمر الأول: هل يكون منشأ عدم جواز الصلوة في الميتة من باب كونها من الأعيان النجسة، وبعبارة أخرى منشأ ذلك هو كونها نجسة.

الأمر الثاني: أو يكون منشأ هذا الحكم كون خصوصية في نفس الميتة مع قطع النظر عن نجاستها صارت هذه الخصوصية منشأ لهذا الحكم، وتظهر الثمرة بين القولين في ميتة ما لا نفس سائلة له من الحيوانات كالسمك.

فعلى الأول لا إشكال في الصلوة في أجزائه، لأنه بعد كون منشأ عدم جواز الصلوة في الميتة كونها نجسة، فينحصر الحكم بكل ميتة تكون نجسة، فلا يشمل الحكم لأجزاء ميتة الحيوانات التي ليست لها نفس سائلة، وأما على الثاني فلا تجوز الصلوة في أجزاء مطلق الميتة ممّا تحلّه الحياة، سواء كانت صاحب نفس سائلة أو لا، لأنّ نفس الميتة مع قطع النظر عن نجاستها موضوعة لحكم عدم جواز الصلوة فيها. إذا عرفت ذلك لا يبعد أن يقال: بعدم شمول أدلة الدالة على عدم جواز الصلوة في الميتة لما لا نفس له من الحيوانات، لأنه بعد عدم تعارف جعل الثوب واللباس من الحيوانات التي لا نفس لها، ولم يعهد استعمال جلد الحية مثلاً أو السمك في الثياب واللباس نقول: تحمل إطلاقات الواردة في الباب على المتعارف، لما مضى الكلام في المطلق والمقيد في الأصول، بأنّه لو كان للمطلق بعض أفراد متعارفة بحيث لم يكن المتعارف منه إلاّ خصوص هذه الافراد، فإن كان نظر المتكلم على خصوص هذه الافراد من المطلق الذي جعله مركزاً للحكم، ولم ينصب قرينة على ذلك، فما أخلّ بغرضه بعد ما يرى بأن له المتعارف، وينصرف المطلق إلى هذا المتعارف، فلا يمكن حمل المطلق على تمام أفرادهِ ودعوى شموله لجميع الافراد بمقدمات الحكمة، فيحمل

المطلق على المتعارف وينزل عليه، فعلى هذا يمكن منع شمول الإطلاقات لأجزاء ميتة مالا نفس له، لعدم تعارف جعل جلودها لباساً، فعلى هذا لا وجه لعدم جواز الصلوة في جلود حيوانات التي لا نفس لها وسائر أجزائها مما تحله الحيوة، إلا أن يقال بذلك من باب الاحتياط. (١)

المسئلة الثانية: ولو شك في كون اللباس مذكى أو ميتة، فما ينبغي أن يقال؟
اعلم أن الكلام في صورة الشك تارة يقع في ما يقتضى الأصل الأولى وبعبارة اخرى مقتضى القاعدة الاولى مع قطع النظر عما تقتضيه الادلة، فنقول في هذا المقام: بأنه إذا شك في كون لباس أو جلد أو حيوان مذكى أو ميتة فحيث إن الموت ليس إلا أمراً عدمياً، والميتة ليست إلا غير المذكى أعنى: ما لم يقع عليه ولم يرد عليه الأفعال المخصوصة، وتكون التذكية أمراً وجودياً، وهي عبارة إما عن خصوص الأفعال المخصوصة، أو أمر بسيط يتحصل من الأفعال المخصوصة مع اشتراط قابلية المحل، أو عدمه على الكلام فيه .

فعلى كل حال تكون التذكية أمراً وجودياً، والموت أمراً عدمياً كما أن من راجع العرف يرى أن الأمر كذلك عندهم، فإنهم أيضاً لا يطلقون الميتة إلا على من لم ترد عليه هذه الأفعال المخصوصة، والمذكى ما وردت عليه هذه الأفعال الخارجية،

١ - أقول: إن كان وجه عدم شمول الإطلاقات للحيوانات التي لا نفس لها ما أفاده مدظله يكون لازمه عدم شمول الإطلاقات لبعض أفراد ميتة الحيوانات التي لها نفس سائلة الذي لم يتعارف جعل اللباس منه، والحال أن دعوى ذلك مشكل، وقال بعض في وجه عدم شمول الأدلة لكل ما لا نفس له من الحيوانات بأن مغروسية كون الميتة نجسة ووضوح المناسبة بين النجاسة والمنع عن الصلوة موجبة لصرف الأخبار إلى إرادة الميتة النجسة، ولا يبعد كون الأمر كذلك. (المقرر).

فالشارع إن تصرف تصرف في بعض الخصوصيات، مثلاً اعتبر في التذكية التسميه والقبلة وفري أوداج الأربعة في بعض الحيوانات، والنحر في بعضها، والخروج من الماء بنحو المعهود في محله في بعض الحيوانات، وإلا فأصل الميتة والمذكي كانتا ولو قبل الشرع عند الناس، وكان عندهم المذكي ما ذبح والميتة ما عدى ذلك، فمن هذا البيان يظهر لك أن الموت أمر عدمي والتذكية أمر وجودي .

فإذا شك في كون حيوان أو جلد بأنه المذكي أو ميتة، فبمقتضى استصحاب عدم التذكية يقال: إنه غير مذكي، وهذا هو المراد من أصالة عدم التذكية، فإذا اجريت أصالة عدم التذكية يكفي في كونه ميتة، لأنه على ما فهمت ليست الميتة إلا غير المذكي (وأما لو فرض جريان أصالة عدم كونه ميتة فلا يثبت بها التذكية إلا على القول بالاصول المثبة، لأن التذكية أمر وجودي وأصالة عدم كونه ميتة لا ثبت هذا الأمر الوجودي).

ثم إن حقيقة التذكية ليست إلا هذه الأفعال الخاصة، لما قلنا من أن المتبادر منها ذلك، ولا يستفاد من الأدلة أمر زائد عليها، فلا وجه لأن يقال: بأن التذكية أمر بسيط يتحصل من الأفعال الخاصة، لأن التذكية ليست عند العرف إلا الذبح أو النحر أو الإخراج من الماء، وعند الشارع ليس إلا هذه الأمور بنحو خاص، مثلاً في الشاة تذكيتها عند الشارع مضافاً إلى الذبح وقوعه مع التسمية، وإلى القبلة، وفري الأوداج الأربعة، فعلى كل حال ليست إلا هذه الأفعال، لا أمراً بسيطاً يكون محصله هذه الأفعال الخاصة كما أنه لا يعتبر في التذكية قابلية المحل، وصرف عدم تأثير التذكية إذا لم يكن المحل قابلاً، في الطهارة أو الحلية، لا يوجب دخل قابلية المحل في حصول التذكية، بل لو لم يكن المحل قابلاً لا أثر لها، لا أن التذكية لم تتحقق، لما قلنا

من أن التذكية عبارة عن الأفعال المخصوصة، غاية الأمر تؤثر الطهارة أو الحلية في محل قابل، وأثر ذلك أنه لو لم تقع هذه الأفعال في المحل القابل لا تحصل الطهارة والحلية.

إذا عرفت ذلك نقول: إن الشيخ عليه السلام تعرض لأصالة عدم التذكية في الرسائل في موردين، في أصالة البرائة في مقام بيان عدم إجراء أصالة البرائة في كل مورد يكون أصل موضوعي فيه، وقال: بأجراء أصالة عدم التذكية في ما كان منشأ الشك الشبهة في الحكم، وكذلك في ما كان منشأ الشك الشبهة في الموضوع، فقال بأجراء هذا الأصل إذا شك في حل كل حيوان، وكان منشأ الشك الشك في أنه يقبل التذكية أم لا، فيكون الشك على ما قال في الحكم، لأنه لا يدري حلية أكله من باب الشك في كون الحيوان من الحيوانات القابلة للتذكية، أو مما لا يقبل التذكية.

وكذلك في ما كان منشأ الشك الشبهة في الموضوع، مثلاً لا يدري بأن هذا الحيوان وقع عليه التذكية أم لا، فتجري أصالة عدم التذكية.

فبناءً على هذا نقول: بأن إجراء أصالة عدم التذكية في ما شك في كون حيوان قابلاً للتذكية مع عدم الشك في وقوع أفعال الخاصة عليه كما فعل الشيخ عليه السلام، لا وجه له، لأنه كما قلنا ليست التذكية إلا عبارة عن نفس هذه الأفعال المخصوصة، وقابلية المحل ليست معتبرة فيها، فعلى هذا لا يفرض الشبهة الحكيمة إلا في ما كان الشك في اعتبار هذه الأفعال أو بعضها فرضاً وأما مع حصولها أو فهم اعتبارها وعدم الشك في دخلها، فلا يكون شك من حيث الحكم حتى تجري أصالة عدم التذكية.

فلو شك في قابلية حيوان للتذكية وعدمها، لا تجري أصالة عدم التذكية.

بل نقول في المقام: أولاً بأنه إن كان الحيوان طاهراً في زمان حيوته أو كان

مأكل اللحم، فنحكم ببقاء طهارته وحليته بعد ورود التذكية عليه أيضا للاستصحاب، وثانياً لو فرض أن يستشكل في الاستصحاب، ويقال: بأنّ الحياة كانت من مقومات المستصح، فلا يجري الاستصحاب بعد موته، لتبدل الموضوع، وإن كان لا مجال لهذا الاشكال، لأنّا نقول: بالطهارة والحلية بمقتضى أصالة الطهارة والحلية، هذا حال شبهة الحكمة.

وأما إذا شك في التذكية وعدمها، وكان منشأ الشك اموراً خارجية، وبعبارة أخرى كانت الشبهة شبهة الموضوعية، فنقول: إنّ في الشبهة الموضوعية حيث يكون الشك في حصول ما يعتبر في التذكية، وعلى ما قدمنا ما يعتبر في التذكية ليس إلا الأفعال الخاصة، فكلما يشك في حصولها، فالمرجع أصالة عدم التذكية

إذا عرفت ذلك يبقى على ما قلنا إشكال، وهو أنّه بعد كون التذكية عبارة عن نفس هذه الأفعال، لا أمراً بسيطاً، فإذا كان حيوان في الخارج، وشك في كونه مذكى أو ميتة، فيكون مجال لاجراء أصالة عدم التذكية، فيقال: إنّ هذا الحيوان لم يكن مذكى قبل ذلك، فالأصل بقاءه على عدم التذكية، فالموضوع هو هذا الحيوان، وهو محفوظ وموجود في كل من زمانى اليقين والشك، وأما إذا كان في الخارج جلد لا يدري بأنّه هل هو جلد الحيوان المذكى أو الميتة، فبناءً على كون التذكية أمراً بسيطاً لا إشكال أيضاً في إجراء أصالة عدم التذكية، لسراية هذا الأمر البسيط إلى تمام أجزاء الحيوان التي تحلّه الحياة، فاللحم يصير مذكى، وكذا الجلد يصير مذكى بواسطة هذا الأفعال، فيصح أن يقال: إنّ هذا الجلد لم يكن مذكى سابقاً فببركة الاستصحاب نجرّ عدم التذكية إلى زمان الشك، فالأصل عدم تذكيته.

وأما بناءً على ما قلنا من أنّ التذكية عبارة عن نفس هذه الأفعال ومنشأ

الشك في التذكية وعدمها كان من باب الشك في أن هذا الجلد من الحيوان المذكى أو من الميتة، مثل ما يكون في الخارج حيوانان يعلم بتذكية أحدهما المعين وعدم تذكية أحدهما المعين، ولا يدري بأن هذا الجلد من أيهما، فيشكل إجراء أصالة عدم التذكية، لأن ما يكون موضوعاً لورود هذه الأفعال وقابلاً لذلك هو الحيوان، لأن الحيوان يقع عليه الأفعال، فالجلد ليس موضوعاً للتذكية، فليس موضوع سابقاً في الفرض وبقا حال الشك حتى يقال: إن ذلك لم يكن مذكى سابقاً فيستصح في الحال عدم تذكيته، لأن التذكية لا تقع على الجلد، فلا مجال لأصالة عدم تذكية هذا الجلد.

ولكن يدفع هذا الاشكال، لأننا على ما أمضينا الكلام في الميتة قلنا: إن وجه عدم جواز الصلوة في الميتة ليس الإنجاستها، في الفرض مع الشك يحكم بطهارة الجلد بمقتضى أصالة الطهارة ولو لم يثبت كونه من الحيوان المذكى، لأن الشرط في الصلوة ليس إلا طهارته، أو تكون النجاسته مانعة، وعلى كل تقدير يصح الصلوة في هذا الجلد، فتأمل).

هذا تمام الكلام في الأصل الأولى، وقد ظهر لك أنه في ما شك في التذكية وعدمها فمقتضى الأصل أعنى: الاستصحاب، عدم التذكية بتفصيل المتقدم ذكره منا. نعم هنا كلام آخر، وهو أنه قد يدعى أن مقتضى ما يستفاد من بعض الأخبار في خصوص المورد نقض هذا الأصل وعدم مجال لاجرائه، وبعبارة أخرى مقتضى الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار خلاف ذلك.

واعلم أن الثابت في الجملة في خصوص المقام عدم وصول النوبة مطلقاً بأصالة عدم التذكية في ما شك في التذكية وعدمها، بل يحكم بالتذكية وتصح

الصلوة فيه في الجملة، وإنما الكلام في أنَّ المستفاد من أخبار الباب هل هو الحكم بالتذكية في مورد الشك مطلقاً حتى تعلم كون الجلود من الميتة، فعلى هذا يكون الأصل الثانوي المستفاد من الروايات على خلاف الأصل الأولى، أو ليس كذلك، بل المستفاد من روايات الباب هو عدم كون مورد الشك في كون الجلود مذكى أو ميتة محكوماً بعدم التذكية مطلقاً، لأصالة عدم التذكية، أو يكون محكوماً بالتذكية في خصوص بعض الموارد، سواء كان من باب استفاده موضوعية لهذه الموارد وتعبدها فيها، أو من باب أنَّ في هذه الموارد تكون أمانة على التذكية، فلا بد لنا أولاً من ذكر روايات الباب، وبيان مقدار دلالتها حتى يظهر ما هو الحق في المقام.

فنقول بعونه تعالى: إنا نذكر أولاً بعض ما يمكن أن يستدل بها من الروايات على كون الجلود محكوماً بالطهارة، وجواز الصلوة فيها حتى يعلم كونها من الميتة، ثمَّ بعض ما يمكن أن يستدل به على الطهارة وجواز الصلوة في الجلود في خصوص بعض الموارد، أمّا من باب كون موضوعية لها وأمّا من باب وجود أمانة على التذكية، فيها فنقول:

المقام الاول: فنقول أمّا الطائفة الأولى من الروايات التي يمكن أن يستدل بها على خلاف أصل الأولى أعني: على طهارة الجلود وصحة الصلوة فيها ما لم تعلم بكونها من الميتة، فهي روايات:

الرواية الأولى: ما رواها الحلبي (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال: اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه.)^(١)

بدعوى عدم كون السوق المذكور في الرواية خصوص سوق المسلمين، بل عام يشمل كل سوق، وكان سؤال السائل على هذا عن الخفاف التي تباع في الأسواق، سواء كان سوق المسلمين أو غيرهم، وإلا فلو لم يقبل ذلك، وادعي كون نظر السائل إلى خصوص سوق المسلمين كما يناسب ذلك مع سؤال السائل، لأن ما يكون المتعارف لهم هو المعاملة في أسواق المسلمين، ولم يكن أسواق غير المسلمين مورد ابتلائهم، فيمكن أن يقال: بأن الحكم بجواز الشراء والصّلوة في الخفاف يكون من باب وجود أمانة على التذكية .

الرواية الثانية: ما رواها احمد بن محمد بن أبي نصر (قال: سئلته عن الرجل يأتي السوق يشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصليّ فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم المسئلة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الذين أوسع من ذلك - ورواه الصدوق بإسناده عن سليمان بن جعفر الجعفري عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام مثله).^(١)

وهذه الرواية تدلّ على جواز الصّلوة في الفراء ولو كان شاكاً في تذكيته وعدمها، فما لم يعلم بكونه ميتة يجوز الصّلوة فيه ، هذا بناءً على عدم كون السوق إشارة إلى خصوص سوق المسلمين حتّى يقال: إن الحكم بالجواز يكون من باب كون سوق المسلمين أمانة على التذكية، بل بناءً على كون المراد من السوق مطلق السوق.

الرواية الثالثة: ما رواها علي بن أبي حمزة (أن رجلاً سئل أبا عبد الله عليه السلام وأنا

عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه؟ قال: نعم. فقال الرجل: إن فيه الكيمخت. قال: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً، ومنه ما يكون ميتة. فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه.^(١)

وفي هذه الرواية لا تعرض للسوق أصلاً حتى يقال: بأن الجواز يمكن أن يكون في خصوص السوق، ويقال: إن المراد من السوق هو سوق المسلمين، بل تدل الرواية على جواز الصلوة في جلود الدواب مع فرض أن منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة، حتى تعلم أنها ميتة، فما علم كونها ميتة فلا تجوز الصلوة فيها.

الرواية الرابعة: ما رواها أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام (قال: سئلته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري أذكى هو أم لا، ما تقول في الصلوة فيه وهو لا يدري، يصلي فيه؟ قال: نعم، أنا اشتري الخف من السوق ويصنع لي، وأصلي فيه وليس عليكم المسئلة.)^(٢)

وهذه الرواية تدل على جواز الصلوة في الخف الذي لا يدري بأنه ذكي أم لا، وعدم وجوب السؤال من ذكوته وعدمها نعم لا يبعد كون الفرض في الرواية هو سوق المسلمين، لأن ما يأخذ منه الرضا عليه السلام واشترى منه الخف لم يكن إلا سوق المسلمين، لأنه لم يكن مورد ابتلائه غير سوق المسلمين، فعلى هذا لا تفيد الرواية أمراً زائداً على ما تفيد الطائفة الثانية من الروايات.

الرواية الخامسة: وهي ما ينتهي سندها بالحسن بن الجهم (قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أعترض السوق فأشترى خفاً لا أدري أذكى هو أم لا؟ قال: صل فيه.

١- الرواية ٤ من الباب ٥٠ من أبواب النجاسات والاولانى والجلود من الوسائل.

٢- الرواية ٦ من الباب ٥٠ من أبواب النجاسات والاولانى والجلود من الوسائل.

قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك. قلت: إني أضيق من هذا، قال: أترغب عما كان أبو الحسن عليه السلام يفعله. (١)

فهي أيضاً مثل السابقة .

الرواية السادسة: ما رواها السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام (أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتى يعلموا. (٢)

وهذه الرواية تدلّ على جواز أكل اللحم وإن كان شكّ في تذكّيته حتى تعلم كونه ميتة، غاية الأمر ليست هذه الرواية متعرضة لجواز الصلوة في الجلد الذي شك في كونه من المذكي أو من الميتة، ولكن بعد ما جاز أكل اللحم يجوز الصلوة أيضاً، لأنّ كلاً من جواز أكل اللحم وجواز الصلوة متفرع على كون الحيوان أو الجلد أو اللحم محكوم بالتذكّية، وليست الرواية متعرضة للسوق حتى يمكن إدعاء اختصاص الحكم بما يؤخذ من سوق المسلمين، بل مع وجدانه في الطريق حكم بجواز أكله حتى يعلم، لأنّه قال: هم في سعة حتى يعلموا.

الرواية السابعة: وهي ما رواها سماعة بن مهران (أنّه سئل أبا عبد الله عليه السلام في تقليد السيف في الصلوة وفيه الفراء والكيمة. فقال: لا بأس ما لم تعلم

١- الرواية ٩ من الباب ٥٠ من ابواب النجاسات والاواني والجلود من الوسائل.

٢- الرواية ١١ من الباب ٥٠ من ابواب النجاسات والاواني والجلود من الوسائل.

(١) أنه ميتة.

ودلالاتها على جواز الصلوة أعنى: صحتها في الفراء والكيمنت ما لم يعلم ميتة، واضح بدون تقييد كون ذلك في سوق المسلمين أو يدهم.

فهذه الروايات ولو أشكل في دلالة كلها على جواز الصلوة وصحتها في الجلود المشكوك كونها مذكى أو ميتة، مثل ما منها كان المفروض منه السوق، أو رواية الخامسة من باب عدم التعرض فيها للصلوة، ولكن دلالة بعضها الآخر على جواز الصلوة في الجلود المشكوك كونها مذكى أو ميتة حتى تعلم كونها ميتة، ظاهرة. فعلى هذا يقال: إنه إن كنّا وهذه الروايات يستفاد منها نقض الأصل الأولى، أعنى: أصالة عدم التذكية مطلقا، ويكون الأصل الثانوي المستفاد من هذه الأخبار هو التذكية إلا ما علم كونه ميتة.

هذا بالنسبة إلى الطائفة الأولى من الروايات، والمقدار الذي يمكن دلالتها عليه في حد ذاتها.

وأما الطائفة الثانية، فهي روايات:

الرواية الأولى: ما رواها فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم (أنهم سألو أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق، ولا يدري ما صنع القصابون؟ فقال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تستل عنه).^(٢)

تدلّ هذه الرواية على حلية أكل اللحم إذا كان في سوق المسلمين، ومفهومها

١ - الرواية ١٢ من الباب ٥٠ من ابواب التجاسات والالوانى والجلود من الوسائل.

٢ - الرواية ١ من الباب ٢٩ من ابواب الذبائح من الوسائل.

تدلّ على عدم الحلية إذا لم يكن في سوق المسلمين، وهل الرواية تدلّ على حلية اللحم بمجرد كونه في سوق المسلمين وإن اشتراه في سوقهم بمن يعلم كفره، أو لا تدلّ على هذه التوسعة، بل تدلّ على حلية اللحم إن اشترى من يد المعلوم إسلامه، أو من يد المشكوك إسلامه إذا كان في سوق المسلمين، لكون سوق المسلمين أمارّة على التذكية في ما يأخذ من يد معلوم الإسلام، أو من يد مشكوك الإسلام، وأمّا إذا كان معلوم الكفر من يشتري منه فلم يكن سوقهم أمارّة على كون ما في يد الكافر مذكي. (١)

ويستفاد من الرواية حلية أكل اللحم إذا كان في سوق المسلمين ولا يلزم السؤال من البائع من تذكيته وعدمها، وأمّا إذا كان في سوق غير المسلمين، فهل تدلّ الرواية على حلية اللحم وتذكيته بعد السؤال، فيكون الحاصل الفرق بين سوق المسلمين وغير سوقهم بأنّه إذا كان في سوقهم يحكم بالتذكية بدون السؤال، وإذا كان في غير سوقهم لا يحكم بالتذكية إلا بعد السؤال عنها، فإذا سئل وأجاب بكونه مذكي يحكم بالتذكية وإن كان من يد الكافر أو اشتراه في سوق غير المسلمين، أو لا تدلّ إلا على كون سوق المسلمين أمارّة على التذكية، ولا يلزم السؤال، وأمّا في غير سوق المسلمين فيجب السؤال والتفحص حتّى يطمئن بأحد طرفي التذكية وعدمها، لا أن يكون نفس السؤال ونفس جواب ذى اليد الكافر بالتذكية مصحح

١ - (ولا يبعد على هذا أن لا يكون خصوصية لخصوص السوق، بل بعد كون اعتبار السوق من باب كون السوق أمارّة على الأمانة، وهي يد المسلم فلو أخذ في خارج السوق من يد المسلم أو من يد مشكوك الإسلام، فلا يبعد الحكم بالحلية إذا كان الموجود أمارّة أخرى على الأمانة مثل أرض الإسلام مثلاً في قبال أرض الكفر إذا كان أرض الإسلام من الأمارات).

للحكم بالتذكية. (١)

وهذه الرواية وإن لم تكن متعرضة لجواز الصلوة في الجلود إذا كانت في سوق المسلمين، ولكن بعد الحكم بجواز أكل اللحم المتوط بكون الحيوان مذكى، شاهد على محكومة جلد الحيوان بالتذكية إذا كانت في سوق المسلمين.

الرواية الثانية: ما رواها اسحق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام (أنه قال: لا بأس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس). (٢)

وهذه الرواية بعد دلالتها على صحة الصلوة في الفراء اليماني، ولعله كان من باب أن ما يعمل في اليمن من الفراء كان مذكى مسلماً، أو فيه أمانة التذكية، تدل على جواز الصلوة في الفراء بمجرد كونها مصنوعة في أرض الاسلام في قبال أرض الكفر ودار الحرب، ثم بعد ما سئل السائل عما إذا كان في أرض الاسلام غير أهل الاسلام قال: بجواز الصلوة فيها إذا كان الغالب عليها المسلمين، وما يظهر من كلام بعض الفقهاء ومنهم الشهيد الثاني رحمهما الله بأن المراد من قوله عليه السلام (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) هو الغلبة بحسب الأفراد يعنى: إذا كان غالب أفراد أرض الاسلام مسلماً فلا بأس.

١ - (وقال سيدنا الاستاد مد ظله: بأنه لا يبعد أن يقال: إن الرواية تنادى بالفرق بين سوق المسلم وغيره، ففي الأول يحكم بالتذكية بلا سؤال عن كون اللحم مذكى أو ميتة، وفي الثاني لا يحكم إلا بعد السؤال، فإذا سئل وأجاب ذو اليد بالتذكية، يكفي في الحكم بالتذكية ولكن كما قلت في مجلس البحث: يمكن أن يكون المقصود في الرواية من السؤال في ما لم يكن في سوق المسلمين لأن يسئل ويتفحص حتى يكشف له حال اللحم ويحتقد إما بتذكيته أو بعدمها).

٢ - الرواية ٥ من الباب ٥٠ من ابواب النجاسات والوانى والجلود من الوسائل.

ولكن ما يأتي بالنظر هو كون الميزان في الغلبة في الرواية الغلبة بحسب السلطة والاقتدار، والشاهد على ذلك التعبير بقوله (عليها) بعد قوله (الغالب) فيكون المراد بحسب الظاهر من الغالب عليها للتعبير (بعلى) (لابنى) الغلبة بحسب القدرة والحكومة، وإن كان نظره إلى الغلبة بحسب الأفراد كان المناسب ان يقول (إذا كان الغالب فيها) فعلى هذا يكون المراد الغلبة بالحكومة والسلطنة والقدرة .

إن قيل: بأن المفروض في الرواية قبل ذلك، أرض الاسلام حيث قال (وما صنع في أرض الاسلام) ومن الواضح أنّ في زمان صدور الرواية كل أرض كانت أرض الاسلام كانت الحكومة فيها للمسلمين، ولم تكن أرض كانت منهم ولم تكن الحكومة والغلبة بهذا النحو لهم، فع فرض كون الأرض أرض الاسلام التي فيها القدرة والحكومة لهم، سئل السائل بأنّ في هذه الارض إذا كان غير المسلم فما الحكم، فقال (إذا كان الغالب عليها للمسلمين فلا بأس) فع فرض الغلبة بالحكومة لهم في أرض الاسلام سئل السائل، فلا بدّ وأن يكون جواب الامام ﷺ الغلبة بحسب الأفراد، لأنّه لو كان نظره الغلبة بحسب الحكومة، فقد فرض وبين الحكم ولا حاجة الى السؤال مجدداً .

نقول: بأنّه وإن كان الأمر كذلك في أرض الاسلام في زمان صدور الرواية، ولكن مع ذلك بعد ما بينّ عدم البأس إذا كان الفر ومصنوعاً في أرض الاسلام سئل السائل بأنّه إذا كان أرض الاسلام، وكانت الغلبة لهم فيها، ولكن في هذا الأرض إذا كان غير أهل الاسلام هل الحكم أيضاً جواز الصلوة في الفراء أولاً؟ فأجاب ﷺ بقوله (إذا كان الغالب عليها للمسلمين فلا بأس) يعنى: لا يضرّ وجود غير أهل الاسلام في هذا الارض إذا كان الغالب على الارض المسلمين .

فعلى هذا أيضاً يساعد الجواب مع كون المراد الغلبة بحسب الحكومة، لأنّ الميزان الغلبة بحسب الحكومة، سواء كان المسلمون تمام أفراد هذا الأرض التي تكون الغلبة بحسب الحكومة للمسلمين، أو كان فيها غير أهل الاسلام أيضاً.

وما قال الشهيد رحمه الله من أنّه إن كان المراد هذا، فيلزم أن تكون الصلوة صحيحة في الفراء في مثل هذه الأرض وإن كان تمام أفرادها غير المسلم إلحاقهم، لأنّ في هذا الفرض أيضاً الغلبة للمسلمين والحال أنّه لا أمارية للأرض في هذا الفرض على كون المجلود التي يجعل فراء مذكّي، لعدم كون مسلم فيها إلا نفر واحد وهو الحاكم، ليس في محله، لأنّه مع كون الحكومة والغلبة للمسلمين على أرض، فقهرها يكون فيها المسلمون كثيراً، لأنّ للحاكم جنوداً وأتباعاً ومن يعينه على اجراء الامور من المسلمين، وكيف يمكن فرض كون الحكومة على أرض للمسلمين بمجرد شخص واحد وهو الحاكم، لأنّه لا يتمكن هذا الحاكم بوحدته الغلبة على الكفار ولا يسلط عليهم، فكلما كانت الغلبة لهم على أرض فيكون فيها المسلمون كثيراً، فلا يوجد هذا الفرض الذي فرضه الشهيد رحمه الله حتى يرد إيراده.

وعلى كل حال تدلّ الرواية على جواز الصلوة في الفراء إذا كانت مصنوعة في أرض الاسلام مع كون الغلبة إمّا بحسب الأفراد كما تخيل الشهيد رحمه الله وبعض آخر من الفقهاء وإمّا بحسب الحكومة والسلطنة، على ما اخترنا، للمسلمين، وإن كان لقوله (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) مفهوم، فيكون مفهومه أنّه إذا لم تكن الغلبة لهم ففيه الباس .

وعوم هذه الرواية يقتضى كون جواز الصلوة في ما كانت مصنوعة في أرض تكون الغلبة للمسلمين سواء كان في سوق المسلمين أو لا وسواء كان من يد بايع

يكون إسلامه مسلماً، او مشكوكاً، بل يحتمل شموله لما يشتريها من يد الكافر وإن كان لا يناسب ذلك مع اعتبار أرض الاسلام، لأن اعتبار أرض الاسلام يكون إما من باب كون الأمانة على التذكية إذا صنع في هذه الأرض، وإما من باب كان أرض الاسلام وإن كان لها موضوعية في مقابل أرض الكفر إلا أن موضوعيتها ليست إلا من باب كون الاسلام له دخالة في إثبات الحكم، ولهذا جعل أرض الاسلام دخيلاً في محكومة الجلد بالتذكية، وهذا ليس إلا من باب أن أرض الاسلام يكون فيها المسلمون، ومعهم يكون الحكم هكذا من باب قابلية كون الجلد من المسلم وإما إذا كان في يد الكافر او اشترى منه، فليس كذلك.

الرواية الثالثة: ما رواها اسمعيل بن عيسى (قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل^(١) أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسئلوا عنه.)^(٢)

والمراد من الرواية هو أن السائل سئل عن جلود الفراء، وأنه إذا كان البائع مسلماً غير عارف يسأل عن ذكوته أم لا، فاجاب عليه السلام وحاصل جوابه يرجع إلى أن البائع تارة يكون أحداً من المشركين فإذا تشتري من المشرك تسئل عن ذكوته، وإما إذا كان البائع من يصلّي فيه، ويكون من أهل الصلوة فلا تسئل عنه، فعلى هذا ليس المراد بقوله وإذا رأيتم يصلّون فيه) أنه لا يلزم السؤال إذا كان البائع يصلّي



١ - (يحتمل كون الجبل بالياء قبل اللام، وكان المراد هو الجبلان اى بالفارسية (كيلان) ويحتمل أن يكون الجبل بالياء قبل اللام).

٢ - الرواية ٧ من الباب ١٠ من ابواب النجاسات والاولانى والجلود من الوسائل.

فيه، بل يكفي كون البايع مَن يصلي في عدم لزوم السؤال، وقوله (يصلّون فيه) يكون من باب اعتبار كونهم من الذين يصلّون .

ثم إنّه على هذا يقال: بأنّ الرواية فرقت بين المسلم، وبين المشرك، فما أوجب السؤال إذا كان البايع مسلماً، بل يكون محكوماً بالتذكية كل جلد يشتري منه، وإنّه إذا كان البايع مشركاً يجب السؤال، وليس الجلد المشتري منه محكوماً بالتذكية بلا سؤال، ولا يبعد كون الجلد محكوماً بالتذكية حتّى إذا اشترى من المشرك إذا سئل عنه عن ذكوته، وأخبر المشرك بكونه مذكي. (١)

ثم لا يخفى عليك أنّ من يتوهم دلالة هذه الثلاثة من الروايات على كون

١ - أقول: ما يأتي بالنظر، كما قلت في مجلس البحث له مدّ ظله العالی، في المراد بالرواية هو أنّ بعد ما سئل السائل من أنّه هل يلزم السؤال عن التذكية عن جلود الفراء إذا كان البايع مسلماً غير عارف أولاً، أجاب عليه بما حاصله يرجع الى أنّه إذا كانت جلود الفراء بيعها المشركون، یعنی: يكون متداول بيده وشرائه منهم، وهم يشترون وبيعون سوء كان بيعها منحصراً بهم، أو كما أنّ المسلمين يبيعونها فالمشركون أيضاً يبيعونها ففي هذه الصورة يلزم السؤال عن هذا المسلم البايع الغير العارف، فقله (عليكم أنتم أن تستلوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك) يعني: عليكم أن تستلوا عن هذا البايع المسلم الغير العارف إذا كان المتداول بيعها من قبل المشركين، وإنّا إذا رأيتم يصلّون فيه، یعنی: ترى أن المسلمين الغير العارفين البايعين لها يصلّون فيها، فلا يلزم السؤال وإن كان المشركون يبيعونها، لأنّ صلواتهم فيها أماره على أنّهم معرّضون التذكية، وعلى هذا تكون الرواية في مقام جواب سؤال السائل وشق الامام عليه السلام يشقین: أحدهما ما إذا كان المشركون يبيعونه، فيلزم السؤال عن هذا المسلم، والآخر ما إذا ترى أن هذا البايع الغير العارف يصلّي فيه، فمع ذلك لا يجب السؤال، فعلى هذا ليس في الرواية تعرض لصورة الاشتراء من المشرك، وإنّه يلزم السؤال حتّى يقال: بأنّه لا يبعد كفاية إخبار الكافر بالتذكية إذا اشترى منه في المحكومية بالتذكية، لأنّه على ما قلنا ليست الرواية متعرضة لصورة اشتراء الجلد من الكافر. (المقرر)

الحكم بالتذكية في سوق المسلمين، أو في ارض الاسلام، أو في يد المسلم من باب وجود الأمانة في هذه الموارد على التذكية، لا من باب كون الحكم بتذكية الجلود في هذه الموارد صرف التعبد، وأنه يحكم بالتذكية فيها بمجرد الشك في هذه الموارد، لأن في كلها تكون أمانة التذكية، وهي كون اللحم أو الجلد مأخوذاً من يده أو قيام الأمانة على كون المأخوذ من يده هو ذكاه أو احرز تذكيتها، فإذا كان الحكم من باب وجود الأمانة على التذكية فلا يمكن التعدى الى مورد لم تكن أمانة عليها.

يكون بعيداً عن الصواب، ولا مجال لهذا التوهم، لأنه بعد فرض عدم كون المسلمين من غير الشيعة من حيث شرائط التذكية موافقين لنا، بل الاختلاف بيننا وبينهم، بل هم يحلون ما ذكاه الكفار، بل يعتقدون بطهارة جلد الميتة بالدباغ، ويجوزون الصلوة فيها مع الدباغ، فمع كل ذلك فكيف يكون سوقهم أو يدهم أو أرضهم أمانة على كون الجلد مذكى، لأنه إن كان المسلمون غير الشيعة يذكون ما عندهم من الحيوانات بالنحو المعتبر عندنا، او يحرزون تذكيتها بهذا النحو، وكان المذكى عندهم ما هو المذكى عندنا، فكان ما في يدهم أو سوقهم أو في أرضهم محكوماً بالتذكية من باب كون ذلك كله أمانة على التذكية، لكاشفية هذه الامور عن كونها مذكى من باب أن بسبب هذه الامور يكشف ولو ظناً بأن المسلم ذكاهها بنحو المعتبر.

ولكن بعد ما قلنا من اختلاف غير الشيعة من المسلمين مع الشيعة في ما يعتبر في التذكية، وبعد اعتقادهم بحلية ما ذكاه الكفار، واعتقادهم بطهارة جلد الميتة، وجواز الصلوة فيه مع الدبغ، فلو فرض أن هذا القسم من المسلمين أخبروا بالتذكية، فلا يمكن الحكم بالتذكية مع اختلافهم معنا في هذه الجهات في التذكية وجواز

الصلوة في المجلود، وليس إخبارهم أمانة على التذكية المعتبرة، فكيف بما يكون في سوقهم أو أرضهم، ففي كل هذه الموارد ليست أمانة موجودة على التذكية، فلا يمكن حمل الروايات على صورة وجود الأمانة على التذكية.

نعم إن محل السوق في الرواية، أو أرض الاسلام على سوق خصوص الشيعة، أو أرض خصوص الشيعة يمكن أن يقال: بأن الحكم بالتذكية في سوقهم أو أرضهم أمانة على التذكية، ولكن لا يمكن حمل الرواية على ذلك، لعدم كون سوق مخصوص أو أرض مخصوص للشيعة لم يكن فيه غيرهم من المسلمين، بل الأسواق في ممالك الاسلامية خصوصاً في زمان صدور الرواية، وكذا أراضي الاسلامية، كان الأكثر فيها الغير العارفين من المسلمين، مضافاً إلى أن في خصوص الرواية الثالثة فرض ما إذا كان البائع مسلماً غير عارف ومع ذلك حكم بالتذكية، وعدم لزوم السؤال إذا كانوا يصلون فيه، فعلى هذا حمل الروايات على صورة وجود الأمانة على التذكية في غير محله.

ثم إن هنا بعض روايات أخر تعرض لها ولمقدار دلالتها، فنقول:

الرواية الاولى: ما رواها محمد بن الحسن الاشعري ^(١) (قال: كتب بعض

أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: اذا كان مضموناً فلا بأس. ^(٢)

والمراد بقوله (إذا كان مضموناً فلا بأس) هو أنه إذا تعهد البائع بكون الفرو مذكياً فلا بأس، لعدم معنى أقرب من هذه المعنى للضمان في مثل المقام، فيستفاد من

١ - (وذكر الحسين في الوسائل طبع امير بهادري بدل الحسن غير صحيح).

٢ - الرواية ١٠ من الباب ٥٠ من ابواب التجاسات من الوسائل.

هذه الرواية عدم البأس بما يشتري من السوق إذا تعهد البائع كونه مذكى (وبناءً على كون المفهوم لهذه القضية، يفيد مفهومها البأس إذا لم يتعهد البائع كونه مذكى)

ويمكن حمل هذه الرواية على الاستحباب، فكان التعهد مستحباً لو فرض كون السوق في الرواية خصوص سوق المسلمين، فعلى هذا لا يكون بينها وبين الروايات الثلاثة المتقدمة الدالة على محكومة الجلود بالتذكية بمجرد كونها في يد المسلم أو في سوق المسلمين أو في أرض المسلمين إذا كان الغالب عليها المسلمين بدون اعتبار أخذ التعهد على التذكية، بناءً على كون قوله في هذه الرواية (إذا كان مضمونا فلا بأس) على الاستحباب تعارض ومنافاة

الرواية الثانية: ما رواها الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: يكره الصلوة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة).^(١)

وبعد قابلية حمل (يكره) في هذه الرواية على الكراهة المصطلحة، يعني: ما يكون الرحجان في تركه، لم يكن بينها وبين الروايات الثلاثة تعارض.

الرواية الثالثة: ما رواها أبو بصير (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الفراء؟ فقال: كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً لا يدفنه فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتي مائة قبلكم بالفرو، فيلبسه فاذا حضرت الصلوة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يسئل عن ذلك، فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة، ويزعمون أن دباغه ذكوته).^(٢)

١- الرواية ١ من الباب ٦١ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٦١ من ابواب لباس المصلى من الوسائل، لكن كتب (عيسى) بدل

وهذه الرواية بحسب ظاهرها تدلّ على أنّه لا يجوز الصلوة في الجلود الّتي تؤخذ من يستحل لباس جلد الميتة بزعم أن ذكاته دباغه، فلا تجوز الصلوة على هذا فيما يؤخذ من سوقهم أو يدهم أو في أرضهم، فتتأني هذه الرواية مع الروايات الثلاثة المتقدمة، لأنها كانت دالة على جواز الصلوة والمحكومة بالتذكية إذا أخذ من يد المسلم أو من أرضهم أو من سوقهم، وهذه الرواية تدلّ على خلافها.

ولكن نقول: أولاً بضعف سند هذه الرواية، وثانياً بأنّه إذا لم تجز الصلوة فيما أخذ من يد المستحل للميتة بالدباغ، وعدم محكوميته بالتذكية، فكما لا تجوز الصلوة فيه، كذلك لا يجوز لبسه، ولا فرق بينهما، والرواية ظاهرها الفرق بينهما، لأنها على ما ترى دلت على أن علي بن الحسين عليه السلام كان يلبس الفرو، ولكن لا يصلي فيه، فمن هذه الجهة أيضاً توهن الرواية

الرواية الرابعة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أدخل سوق المسلمين أعنى: هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فأشترى منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها، أليس هي ذكية؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال: لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية، قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للمية، وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلاّ

﴿عِثْمَ﴾ والصحيح (عِثْمَ) كما نقلها صاحب الوسائل في الباب ٦١ من ابواب النجاسات وعدها رواية ٣ وكتب (عِثْمَ) بدل (عِيسَ) ولكن بناءً على نقل الأول في الرواية بعض زيارات وفي طبع أمير بهادري كتب ميثم في الباب ٦١ من ابواب النجاسات الرواية ٣.

على رسول الله ﷺ. (١)

وهذه الرواية وإن كانت تفيد ما يخالف مع الروايات الثلاثة المتقدمة، ولكن تكون ضعيفة السند فلا تقاوم معها.

إذا عرفت ذلك نقول: لا بد من عطف عنان الكلام أولاً إلى أنه هل يكون بين روايات الثلاثة - أعنى: رواية فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم جميعاً - وبين رواية اسحق بن عمار، رواية اسمعيل بن عيسى تعارض أو لا، وثانياً لا بد من التكلم في وجه الجمع بين الطائفة الاولى من الروايات، وبين الطائفة الثانية أعنى: هذه الثلاثة، بعد ما عرفت من الاشكال في حمل هذه الروايات على صورة وجود الأمانة على التذكية.

فنقول: أما الكلام في المقام الأول، فقد عرفت أن مفاد رواية فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم هو حلية أكل اللحم إذا كان في سوق المسلمين، ومفاد رواية اسحق بن عمار هو محكومية الجلود بالتذكية إذا كان في أرض الاسلام وكان الغالب عليها المسلمين، ومفاد رواية اسمعيل بن عيسى هو المحكومية بالتذكية إذا كان البائع من يصلي فيه، أو إذا كان البائع من أهل الصلوة.

فيمكن أن يتوهم تعارض كل منها مع الآخر، لأن مفهوم رواية الاولى يدل على عدم حلية اللحم إذا لم يكن من سوق المسلمين سواء كان في أرض الاسلام أو أرض الكفر، ومفهوم رواية الثانية عدم المحكومية في التذكية إذا لم يكن في أرض يكون الغالب عليها المسلمين سواء كان في سوق المسلمين أولاً، وسواء كان البائع

مسلمًا أو غير مسلم، ومفهوم رواية الثالثة هو كون الجلد محكوماً بالتذكية إذا كان البائع من أهل الصلوة يعني: ممن يصلي سواء اشترى في سوق المسلمين أو في أرض يكون الغالب عليها المسلمين أو لم يكن كذلك، فيعارض مفهوم كل منها مع الآخر. ولكن لا مجال لها التوهم بعد التأمل في الروايات، لأن ما يستفاد من كل هذه الروايات الثلاثة هو كون الاسلام دخيلاً في هذا الموضوع أعني: في الموضوع المحكوم بالتذكية فيه، وكل ما اخذ شرطاً وعلق حكم التذكية به يكون أمانة على هذه الجهة أعني: الاسلام، فترى أن الرواية الاولى تدل على أن اللحم محكوم بالحلية (وهي عبارة اخرى عن التذكية، لأن الحلية فرع التذكية) إذا كان في سوق المسلمين، فكون سوق المسلمين شرطاً في الحلية ليس إلا من باب كون الاسلام والمسلمية دخيلاً في الحكم، لأنه إذا كان السوق سوق المسلمين، فيمكن ويحتمل التذكية، وكذلك في الرواية الثانية تكون أرض الاسلام إذا كان الغالب عليها المسلمين دخيلاً في الحكم ليس إلا من باب دخالة الاسلام والمسلمية في الحكم، وكذلك الرواية الثالثة، فكون المأخوذ من يد البائع الذي يكون من أهل الصلوة على احتمال (ويصلي فيه) ليس إلا من باب دخالة الاسلام في الحكم بالتذكية.

فاذا عرفت كون الامر هكذا، فنقول: إنه بعد دخالة الاسلام والمسلمية في الحكم بالتذكية، كما ينادى به كل الروايات، لا بد من كون إعتبار سوق المسلم أو أرض المسلمين ودخالتهما في الحكم بالتذكية مثل كون البائع من أهل الصلوة، أي مسلمًا في ما يأخذ الجلد المشكوك أو الفرو المشكوك أو اللحم المشكوك أو الخف المشكوك في كونه مذكى أو ميتة ممن يعلم باسلامه أو يشك في كونه مسلمًا أو غير مسلم، وأما إذا كان في يد الكافر ويؤخذ منه أو يشتري منه فلا يشمل أحد من

الروايات الثلاثة بعد ما بينا من أن المستفاد من كلها دخالة الاسلام والمسلمية في المحكومية بالتذكية، فيخرج كل مورد ليس للاسلام والمسلمية دخالة فيه، مثل المأخوذ من يد الكافر مع الشك في كون ما في يده مذكى أو ميتة.

فعلى هذا تعلم عدم تعارض بين الروايات أصلاً فاعتبار سوق المسلمين يكون من هذا الباب وأرض المسلمين أيضاً من هذا الباب، لأن بعد دخالة الاسلام في كل هذه الروايات، وكون المحكومية بالتذكية من هذا الباب، فلا يرى تعارض بينها حيث إن اعتبار كل هذه الثلاثة أعنى سوق المسلم أو أرض الاسلام أو يد البائع المسلم، يكون من باب وجود جهة جامعة بينها، وهي الاسلام، فع كون الامر كذلك لا يرى بين هذه الروايات من حيث المفهوم أو المنطوق تعارض أصلاً، فيكفي في المحكومية بالتذكية وجود احد هذه الامور من باب كون كل منها كاشفاً عن وجود ما هو دخیل في الحكم بالتذكية، وهو الاسلام، هذا كله في ما ينبغي أن يقال في المقام الأول.

المقام الثاني: يقع الكلام في أنه بعد كون مفاد الطائفة الاولى من الروايات، هو كون الجلود محكوماً بالتذكية مطلقاً إلا إذا علم كونها ميتة سواء كان في يد المسلم، أو في أرض الاسلام أو في سوق المسلمين، أو لم يكن كذلك لكون إطلاقها يقتضي ذلك، وبعد كون مفاد الطائفة الثانية من الروايات هو محكوميتها بالتذكية في خصوص ما إذا كانت في أرض الاسلام أو في سوق المسلمين، أو في يد المسلم ولا يلزم السؤال وأما في غيرها مثل ما أخذ من يد غير المسلم فليست محكومة بالتذكية وإن كان شاكاً في كونها مذكى أو ميتة. ^(١)

فالطائفة الاولى مطلق، والثانية مقيد، وبعد ما نعلم وحدة الملاك، وأن الحكم في الحكم في المقيد ليس إلا بالملاك الموجود في المطلق، فقتضى ما أثبتنا في باب التعارض لا يرى بنظر العرف تعارض بين الطائفتين، بل يحمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة محكومة الحيوان والجلود واللحوم المشكوك في كونه مذكى أو ميتة، بالتذكية في ما يكون في سوق المسلمين وأخذ من يد المسلم في سوقهم أو ممن يشك في إسلامه، وكذا في الأرض الاسلام الذي يكون الغالب عليها المسلمين إذا أخذ من يد المسلم أو مشكوك الاسلام، وكذا إذا أخذ من يد المسلم وقلنا بأن الحكم بالتذكية في هذه الموارد ليس من باب كون هذه الامور أمارة على التذكية، بل حكم تعبدى في مورد الشك في التذكية في خصوص هذه الموارد .

مسئلة: بعد ما فهمت من كون الحيوان المشكوك في تذكيته، وكذلك جلده ولحمه، محكوم بالتذكية بشرط اشتراؤه من سوق المسلمين، أو أخذه من يد المسلم أو من أرض الاسلام إذا كان الغالب عليها المسلمين، ولا يلزم السؤال.

فيقع الكلام في المأخوذ من يد الكافر، وأنه هل يكون ما في يده محكوما بكونه ميتة مع الشك في كونه مذكى، أو ميتة للأصل الأولى، وهو أصالة عدم التذكية، وإن سئل عنه عن تذكية ما في يده ويخبر بالتذكية، أو أن ما في يده غير محكوم بالتذكية ولم يسئل عنه، وأما إذا سئل عنه وأخبر الكافر بتذكية ما في يده فيحكم بالتذكية .

فيكون على هذا الفرق بين ما أخذ من يد المسلم، أو من أرض الاسلام، أو من سوق المسلمين، وبين ما يأخذ من يد الكافر، هو في عدم اعتبار السؤال في

الأول عن التذكية وعدمها، وعدم لزوم إخبار ذي اليد بالتذكية، بخلاف ما أخذ من يد الكافر فإنه لا يحكم بالتذكية قبل السؤال عنه واخباره بالتذكية، وأما مع إخباره فيحكم بالتذكية .

لا يبعد كون الحق هو الثاني، وأنه إذا أخبر الكافر الذي يكون ذي اليد على التذكية يحكم بالتذكية لوجهين:

الوجه الأول: دلالة بعض الروايات المتقدمة عليه منها قوله ﷺ في رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا ﷺ بعد سؤال السائل قال (نعم، أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي، وأصلي فيه وليس عليكم المسئلة) فإنها تدل على عدم لزوم السؤال بناءً على حمل السوق في الرواية على خصوص سوق المسلمين ^(١) فإذا كان كذلك فالمأخوذ من يد غير المسلم، أو من سوق غير المسلم يحتاج الى السؤال. فالفرق بين المأخوذ من يد المسلم وبين المأخوذ من يد الكافر، هو عدم لزوم السؤال في الأول، ولزوم السؤال في الثاني، وأن الأول محكوم بالتذكية بلا سؤال، والثاني محكوم بها بعد السؤال .

منها قوله ﷺ في الرواية المتقدمة التي رواها فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم

١ - وأما أقول: بناءً على ما تقدم من سيدنا الاستاد مد ظله من ذكر هذه الرواية في جملة الروايات الدالة على المحكومية بالتذكية في الجلود مطلقاً حتى تعلم، ويتوقف الاستدلال بها لمحكومية الجلد بالتذكية مطلقاً حتى يعلم كونه ميتة على كون السوق أعم من سوق المسلمين وغيرهم والا لو كان المراد خصوص سوق المسلمين فلا يصح الاستدلال، فلا وجه للتمسك في المقام على الرواية، لأنه على هذا مع الشك في التذكية يحكم بها وإن كان في يد الكافر، ولا تلزم المسئلة).

عن أبي جعفر عليه السلام فقال فيها (كل إذا كان في سوق المسلمين ولا تستل) عنه ومفهومه هو عدم جواز الأكل، الآ مع السؤال إذا كان في غير سوق المسلمين، وبعد كون اعتبار سوق المسلمين من باب دخالة الاسلام كما عرفت، وحاصله محكومة الجلود بالتذكية إذا أخذ في سوقهم من يد المسلم المسلم إسلاميته، أو من يد مشكوك الاسلام، وكان المأخوذ من يد الكافر خارجاً وإن كان في سوق المسلمين.

فتكون الرواية دالة على عدم السؤال عن التذكية ومحكوميتها بها إذا أخذ من يد معلوم الاسلام، وعدم محكوميتها بها إذا أخذ من يد الكافر قبل السؤال، بل محكوميتها مع السؤال، فتدلّ الرواية على أنّ المأخوذ من يد الكافر مع السؤال عنه عن التذكية وإخباره بها محكوم بالتذكية.

منها رواية اسمعيل بن عيسى المتقدمة، فإنّ فيها قال عليه السلام (عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك) فاعتبر السؤال إذا كان البائع من المشركين، ومن الواضح بأنّ السؤال مؤثر، فالمقصود هو أنّه إذا كان البائع مشركاً يستل عنه عن التذكية، فإذا أخبر بها فيحكم بتذكيته من باب كونه ذي اليد، وإلاّ لو لم يكن مع السؤال وإخباره محكوماً بالتذكية، فلا معنى للأمر بالسؤال عنه.

منها قوله عليه السلام في الرواية التي رواها محمد بن الحسن الاشعري قال (إذا كان مضمونا فلا بأس) وبعد كون المراد بهذه الفقرة إذا كان متعهداً فتدلّ الرواية على محكومة الجلود بالتذكية إذا تعهد ذي اليد وأخبر بتذكيته، فالكافر إذا تعهد التذكية، فيحكم بالتذكية على هذا. ^(١)

الوجه الثاني: إننا نرى من أن بناء العقلاء على الأخذ بقول ذي اليد وإخباره، فلو أخبر ذو اليد بخبر عما يكون تحت يده يقبل قوله، ولم يكن البناء على الفحص عما أخبر به والتفتيش أو التوقف حتى يثبت لهم صحة إخباره، خصوصاً يكون ممّا لا يعلم إلا من قبله، ولا يفرقون في ذلك بين ذي اليد

على ما أفاده سابقاً في مقام ذكر روايات الباب عدّها من الروايات الدالة على كون الجلود محكومة بالتذكية مع الشك سواء كان أرض الاسلام، أو سوق المسلمين أو من يد المسلم، أو غيرها، فعلى هذا تدلّ على عدم السؤال وكونها محكوماً بالتذكية حتى يعلم، سواء كان المأخوذ من الجلود مأخوذاً من يد المسلم، أو من يد الكافر، وكذلك نقول في رواية محمد بن الحسن الأشعري: إن أخذنا بظاهرها ولم نحملها على محمل آخر من استحباب تمهيد التذكية، ومضافاً بكون التمهيد غير الأخبار بالتذكية بأنّه إن اعتبر الضمان، فحيث إن الرواية مطلقة ولم يقتد فيها التمهيد بخصوص صورة الأخذ من الكافر، لا بد من اعتبار ذلك حتى في المأخوذ من يد المسلم، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، وحمل الرواية على خصوص صورة الأخذ من يد الكافر بقرينة غيرها من الروايات التي حكم فيها بالتذكية في ما أخذ من المسلم، أو من سوق المسلمين، أو من أرض الاسلام بلا اشتراط السؤال والتمهيد بأنّه مع فرض السائل في هذه الرواية بقوله (ما تقول في الفرو يشتري من السوق) أنّ الفرو يشتري من السوق، والظاهر من السوق سوق المسلمين لعدم تعارف كون سوق غير المسلمين، في بلاد الاسلام، خصوصاً مع كون الراوي قمياً، فلا يمكن حمل الرواية على سوق غير المسلمين، فبعد ذلك نقول: لا يمكن حمل الرواية على لزوم التمهيد، وثانياً نقول في كل هذه الروايات بأنّ غاية دلالتها عدم محكومية ما أخذ من يد الكافر من اللحوم والجلود بالتذكية بلا سؤال واعتبار السؤال .

ولكن يمكن، بل الظاهر كون النظر من اعتبار السؤال السؤال والفحص بحيث يعلم بأحد طرفي التذكية والميته، لا أن يكون الفرض صرف السؤال وكون مجرد إخبار الكافر بالتذكية كاف في الحكم بالتذكية، ولو مع عدم حصول علم أو اطمئنان بالتذكية، فيكون وزان السؤال عن الكافر وزان قوله تعالى (إن جاثمكم فاسق بنبأ فتبينوا) وأنّه يجب التبين في خبر الفاسق، فالحكم بكفاية إخبار ذي اليد وإن كافر في المحكومية بالتذكية بهذه الروايات مشكل. (المقرّر).

المسلم والكافر .

فنقول في المقام: إن إخبار ذي اليد الكافر كاف في الحكم بكون الحيوان مذكئ، وبعد وجود بناء العقلاء على ذلك وعدم ورود ردع من الشارع فيأخذ بما هو سيرة العقلاء ويصير بنائهم حجة (أقول: في وجود بناء العقلاء على ذلك تأمل).

تنبيه: قد بينا لك سابقاً أن الأصل في ما إذا شك في تذكية الحيوان هو عدم التذكية، وحيث إن صاحب الوافية عليه السلام أورد إيراداً على استصحاب عدم التذكية، نعطف عنان الكلام مجدداً بنحو الاختصار في إجراء هذا الأصل وعدمه، فنقول: بعد ما عنون الشيخ (١) في الرسائل استصحاب الكلي وأقسامه وتقسيم القسم الثالث منه إلى قسمين ذكر بالمناسبة كلام صاحب الوافية، وحاصل كلام صاحب الوافية يرجع إلى أن استصحاب عدم التذكية يكون من صغريات قسم الثالث من استصحاب الكلي، لأن المفروض في هذا القسم هو كون منشأ الشك في بقاء الكلي وعدمه من باب أن الفرد المقطوع حدوثه وإن كان مقطوع الزوال والارتفاع، إلا أنه يحتمل حدوث فرد آخر عند حدوث هذا الفرد أو عند ارتفاع هذا الفرد، وهو باق والمقام كذلك، لأن عدم التذكية مستند في زمان إلى فرد نقطع بزواله وفي زمان آخر إن كان باقياً هذا لعدم لكنه مستند إلى فرد آخر، لأن الحيوان كان سابقاً غير مذكئ من باب كونه حياً، فعدم التذكية في هذا الزمان كان مستنداً إلى الحياة وهو في الحال مقطوع الزوال، لأنه زهق روحه مسلماً إما بالتذكية أو بغيرها، وعدم تذكيته فعلاً إن كان باقياً فهو مستند إلى أمر آخر وهو كون موته بموت حتف الأنف أو بالقتل على غير وجه المعتبر في التذكية، وهذا مشكوك الحدوث، لأنه لو كان زهاق روحه

بسبب التذكية فغير مستند بموت حتف الأنف.

فعلى هذا عدم التذكية المستند إلى عدم كون زهاق روحه بالتذكية مشكوك الحدوث من باب الشك في أن موته وقع بالتذكية أو بحتف الأنف أو القتل بنحو الغير المعبر في التذكية، فعلى هذا لا مجال لاستصحاب عدم التذكية لعدم إجراء الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلي، وهو من صغرياته، لأن المقصود في استصحاب عدم التذكية إجراء استصحاب عدم التذكية الكلي المتقوم بفردين أحدهما مقطوع الحدوث والزوال في زمان الشك، وهو عدم التذكية المستند إلى الحيوية، والآخر مشكوك الحدوث من رأس، وهو عدمها المستند إلى كون زهاق روحه بغير سبب التذكية، وبعد كون عدم التذكية لازم لأمرين: الحيوية وموت حتف الانف، والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني أعنى الموت حتف الانف، فعدم التذكية لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم التذكية اللازم للحياة مغاير لعدم التذكية العارض للموت حتف الانف، والثابت في الزمان السابق هو العدم الملازم للحياة لا الملازم لموت حتف الانف، فلا يجري الاستصحاب.

هذا حاصل ما قال صاحب الوافية ﷺ وقد أجاب عنه الشيخ ﷺ على ما في الرسائل، وحاصل جوابه يرجع إلى أنه وإن قلنا بعدم مجال لإجراء الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، ولكن مع ذلك تجري أصالة عدم التذكية لعدم كونها من صغرياته، حيث إن عدم الأزلى مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الانف وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، لأن العدم يعتبر عدم واحد وليس كالوجود، ولا يأتى بنظر العرف تكثر الأعدام باعتبار اختلاف وجودات المقارنة له، وبعد كون هذا العدم عدماً واحداً مستمراً بنظر العرف وإن تبادلت

الوجودات المقارنة له، فنقول: كان هذا الحيوان سابقاً غير مذكى وكانت حالة السابقة عدم التذكية، فتجّر هذا العدم إلى زمان الشك بحكم الاستصحاب، ونقول: الأصل عدم التذكية، وما أفاده رحمته صحيح وفي محله .

ثم بعدما عرفت من عدم جريان إشكال باستصحاب عدم التذكية من هذه الجهة، قد يقال: بأن هذا الأصل من الاصول المثبتة، لأنه بعد اجراء أصالة عدم التذكية يترتب كل أثر يكون محمولاً على عدم التذكية، وأما الآثار المترتبة على كون الحيوان ميتة، فلا يترتب على هذا الأصل إلا على القول بالأصل المثبت.

ولكن لا مجال لهذا الاشكال في المقام، كما أفاده الشيخ رحمته أيضاً، لأن الظاهر من قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) وغير ذلك، هو كون الآثار من الطهارة والحلية وجواز الصلوة من آثار كون الحيوان مذكى، فإذا نقيت التذكية بالأصل فلا تترتب هذه الآثار، مضافاً إلى أنه بعد ما كانت الميتة عبارة عن غير المذكى (سواء نقول: بكون غير المذكى له فردان: أحدهما الميتة، وهي كل حيوان مات حتف أنفه، والآخر ما قتل بغير النحو المعتبر في التذكية الشرعية، أو نقول: بكون مطلق غير مذكى ميتة سواء ذهق روح الحيوان حتف أنفه، أو بسبب غير السبب المتعارف شرعاً في التذكية على الكلام فيه) فإن كان في البين أثر مترتب على الميتة - فبعد كون الميتة غير مذكى بدون إعتبار شيء، وجودي آخر في كونه ميتة - فبعد جريان أصالة عدم التذكية فهو ميتة، لأن الميتة ليست إلا غير المذكى، فيترتب على هذا الأصل كل أثر يكون مترتباً على كونه ميتة.

نعم، إن كان في البين أثر مترتب على الاتصاف بكونه غير مذكى فباستصحاب عدم التذكية لا يثبت ذلك إلا على القول بالأصول المثبتة، هذا.

ثم إنَّ الشيخ عليه السلام قال في مطاوي كلماته في هذا المقام بما حاصله يرجع إلى أنَّه لا إشكال في إجراء أصالة عدم التذكية إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له به، نظير إثبات الموت حتف الانف لعدم التذكية أو إرتباط الموجود المقارن له به، كما إذا فرض الدليل على أنَّ كلما تقذفه المرثة من الدم إذا لم يكن حيضاً، فهي استحاضة، فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك، لا يوجب إنطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه، حتَّى يصدق (ليس بحيض) على هذا الدم، فيحكم عليه بالاستحاضة، إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض، وبين الدم المنفي عنه الحيضية.

ويظهر من الحاج آقا رضا الهمداني عليه السلام - على ما في طهارة مصباح الفقيه، وقد تعرض في حاشيته على رسائل الشيخ عليه السلام - ما يخالف ما أفاد الشيخ عليه السلام، وما قلنا من أنَّ بأصالة عدم التذكية ينتفي كل أثر كان مترتباً على التذكية، ويثبت كل أثر يكون مترتباً على كونه ميتة بناءً على ما قلنا من أنَّ الميتة ليست إلا غير المذكي، وعدم كون مانحن فيه مثل استصحاب عدم صيرورة المرثة حائضاً أو عدم كون ما تقذفه المرثة من الدم حيضاً، ووضوح الفرق بينهما، لأنَّ استصحاب عدم صيرورة المرثة حائضاً أو عدم كون ما تقذفه المرثة من الدم حيضاً، لا يثبت كون الدم استحاضة إلا على القول بالأصل المثبت، لأنَّ أصالة عدم صيرورة المرثة حائضاً، أو أصالة عدم كون ما تقذفه المرثة من الدم حيضاً، لا يثبت إلا عدم صيرورة المرثة حائضاً، أو عدم ما تقذفه المرثة من الدم حيضاً، وأمَّا كون الدم متصفاً بكونه غير حيض، أو كون المرثة متصفاً بكونه غير حائض، وبعبارة أخرى إثبات الاتصاف بهذا الامر الوجودي، فلا يمكن بهذا الاستصحاب، فلا يثبت بهذا الاستصحاب على كلا النحويين - أي:

بأن يقال: الأصل عدم صيرورة المرنّة حائضاً، أو الأصل عدم كون ما تقذفه المرنّة من الدم حيضاً - كون المرنّة غير حائض، فإن كان أثر مترتب على عدم كون ما تقذفه المرنّة من الدم حيضاً، أو عدم صيرورة المرنّة حائضاً أعنى: يكون الأثر مترتباً على هذا العدم، فيترتب هذا الأثر ببركة هذا الاستصحاب، وأما الأثر المترتب على الوجود، فلا يترتب هذا الأثر، فإذا كان الأثر مترتباً على اتصاف المرنّة بكونها غير حائض أعنى: هذا الأمر الوجودي، فلا يترتب على هذا الاستصحاب، فإن كان الدم المحكوم بكونه استحاضة هو كل دم لم يكن حيضاً بمعنى: دخل هذا الاتصاف في كون الدم دم الاستحاضة، فلا يترتب بهذا الاستصحاب، فالاستصحاب الجاري في المقام هو أصالة عدم كون ما تقذفه المرنّة من الدم حيضاً أو عدم صيرورة المرنّة حائضاً، وهذا الاستصحاب لا يثبت كون الدم استحاضة إذا كان دم الاستحاضة كل دم لم يكن حيضاً، وغير هذا الاستصحاب أعنى: استصحاب عدم كون هذا الدم حيضاً، لأنّ هذا الدم لم يكن بحيض سابقاً فيستصحب، فليس لهذا الاستصحاب حالة سابقة، لأنّ هذا الوصف الوجودي لم يكن له حالة سابقة حتّى يستصحب، فعلى هذا لا يثبت باستصحاب عدم صيرورة المرنّة حائضاً أو عدم ما تقذفه المرنّة من الدم حيضاً، كون الدم استحاضة .

وأما في المقام بعد كون الميتة غير المذكّي فباستصحاب عدم التذكية يثبت كون الحيوان ميتة، لأنّ الميتة ليست إلا غير المذكّي فإذا اثبت باستصحاب عدم التذكية عدم كون الحيوان مذكّي فيحكم بكونه ميتة .

فإذا عرفت ما ذكر الشيخ رحمه الله من الفرق بين المقامين، وهو مختارنا أيضاً، يظهر من الحاج آقار رضا الهمداني رحمه الله الاشكال في ذلك فننقل عبارته في حاشيته على

الرسائل كي يتضح مراده، ثم نبين ما في كلامه من الاشكال إنشاء الله .

قال في ضمن كلامه وهذه عبارته: ولكن الظاهر أن الميتة في عرف الشارع والمتشرعة عبارة عن غير المذكى أى: اللحم الفاقد لشرايط التذكية حال موته، فكما أن التذكية سبب للحل والطهارة، كذلك الموت بلا شرايط التذكية سبب للحرمة والنجاسة، فموضوع الحرمة والنجاسة هو ما عدى المذكى كما اعترف به المصنف رحمه الله في ذيل كلامه، وكونه كذلك لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما أنه لا يثبت بأصالة عدم صيرورة الميته حائضاً، أو أصالة عدم رؤية دم الحيض، كون الدم المرئي متصفاً بكونه ليس بمبيض حتى يحكم بكونه استحاضة كما سيوضحه المصنف، إلا على القول بالأصل المثبت، وهو خلاف التحقيق .

فقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مرتباً على عدم كون اللحم مذكى - كعدم حليته، وعدم جواز الصلوة فيه، وعدم طهارته وغير ذلك من الأحكام العدمية المنترعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها - يترتب عليه، فيقال الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه، فلا يحل أكله ولا الصلوة فيه، ولا استعماله في ما يشترط بالطهارة، وأما الآثار المترتبة على كونه غير مذكى - كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله أو نجاسته وتنجيس ملاقيه، وحرمة الانتفاع به، وبيعه أو استعماله في سائر الأشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقي البساتين وإحراقه على القول بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة على عنوان الميتة أو غير مذكى - فلا الخ.

وحاصل ما يفهم من كلامه هو أن استصحاب عدم التذكية لا يترتب عليه إلا كل أثر يكون مترتباً على هذا العدم، وأما غير ذلك من الآثار المترتبة على الميتة

فلا يترتب هذا الاثر بدعوى كون الميتة عبارة عن كل ما يكون فاقداً لشرائط التذكية أعني: متصفاً بهذا الوصف الوجودي، وبعبارة اخرى غير المذكى هو ما لم يكن واجداً لشرائط التذكية بنحو قضية المدولة التي عبارة عن كل قضية تكون حرف السلب جزءاً للقضية، لا بنحو قضية المحصلة التي لم يكن حرف السلب جزءاً للقضية، فعلى هذا يكون غير المذكى ما هو لم يكن واجداً لشرائط التذكية، وبناءً على كون القضية معدولة فتكون الميتة ليس نفس غير المذكى أعني: أمراً عدمياً، بل ما تكون متصفاً بكونه غير واجد لشرائط التذكية، فلا يثبت باستصحاب عدم التذكية هذا الاتصاف إلا على القول بالأصول المثبتة .

ثم بعد ما ادعى كون الميتة اللحم الفاقد لشرائط التذكية وعدم إثبات ذلك بصرف استصحاب عدم التذكية، إدعى أمراً آخر، وهو التفكيك بين الآثار في ما كان منها مترتباً على عدم كون اللحم مذكى كعدم حلية وعدم جواز الصلوة فيه وعدم طهارة وغير ذلك من الاحكام العدمية المنترعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها ترتب عليه، وأما الآثار المترتبة على كونه غير مذكى كالاحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله أو نجاسة وتنجيس ملا فيه وحرمة الانتفاع به وبيعه أو استعماله في سائر الاشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقي البساتين واحراقه على القول بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة على عنوان الميتة أو غير مذكى فلا .

هذا ما يظهر من كلامه وبيننا مراده على ما ينادي به كلامه، وفي كلامه ما لا يخفى من النظر أما ما قال ﷺ من كون الميتة عبارة عن غير المذكى أى: اللحم الفاقد لشرايط التذكية بحيث يكون هذا الاتصاف دخيلاً فيها، ففاسد لما قدمنا سابقاً من

أَنَّ النسبة بين المذكَى وبين الميتة تكون العدم والوجود، فغير المذكى هو الميتة، إذ كل حيوان زهق روحه بهذا النحو الخاص يكون مذكَى وفي قبالة كل حيوان لم يزهِق روحه بهذا النحو فهو ميتة، فالميتة هو غير المذكَى، ولا يعتبر في كونه ميتة إلاّ عدم كون زهاق روحه بهذا السبب الخاص، فبعد عدم كون الميتة إلاّ غير المذكى، ولم يكن في تحقق موضوعها حاجة إلى مزيد من عدم كون ورود التذكية عليه، فما لم يذك فهو الميتة، يظهر لك أَنَّ مجرد استصحاب عدم التذكية كاف في ترتب الآثار الثابتة لكونه ميتة، وليس من قبيل الأصول المثبتة، فلا وجه لقياس ما نحن فيه بأصالة عدم صيرورة المُرْتَبَة حائضا أو عدم كون ما تقذفه من الدم حيضا، ويقال كما لا يثبت بهذا الأصل كل أثر يكون مترتباً على كون الدم استحاضة، لكون موضوعه هو كل دم لم يكن بحيضا بنحو الاتصاف أعنى: كون الموضوع هو اتصاف الدم بعدم كونه حيضاً، فهكذا لا يثبت بأصالة عدم التذكية كل أثر يكون مترتباً على كون الحيوان ميتة .

ومن هنا يظهر أَنَّ التفكيك بين الآثار المترتبة على عدم كون اللحم مذكَى وبين الآثار المترتبة على كونه غير مذكَى، ممّا لا وجه له، لأنّه بعد كون الميتة غير مذكَى وعدم دخل شيء آخر في كونه ميتة، فجرد استصحاب عدم كونه مذكَى يحكم بكونه ميتة، ويترتب كل أثر يكون مترتباً على كونه غير مذكَى أو على كونه ميتة، فيحكم ترتب كل أثر يترتب على عدم كونه مذكَى من عدم حلية أكل لحمه وعدم جواز الصلوة في جلده ولا استعماله في ما يشترط بالطهارة وكل أثر يترتب على كونه ميتة، فإن فرض أَنَّ أثر كونه ميتة هو حرمة أكله أو نجاسته وتنجيس ملاقيه وحرمة الانتفاع به وغير ذلك، فلا فرق بعد اجراء استصحاب عدم التذكية بين

الآثار بعد ما أثبتنا من كون غير المذكى هو الميتة .

ثم إنه لا معنى لما أفاده ﷺ من التفكيك بين الآثار من إثبات كل أثر يترتب على عدم كون اللحم مذكى كعدم حلية وعدم جواز الصلوة فيه وعدم طهارته وغير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها باستصحاب عدم التذكية، فيقال الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه، فلا تحل أكله ولا الصلوة فيه ولا استعماله في ما يشترط بالطهارة، وعدم ترتب كل أثر يكون مترتباً على كون الحيوان غير مذكى بهذا الاستصحاب كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله نجاسته أو تنجيس ملاقيه وحرمة الانتفاع به إلى غير ذلك، لأنه مع قطع النظر عما قلنا من أنه بعد كون الميتة غير المذكى، فلا يمكن التفكيك بين الآثار المترتبة على عدم كون اللحم مذكى وبين الآثار المترتبة على كونه غير مذكى كيف يمكن أن يقال: بعدم الحلية، ولا يقال بالحرمة، أو يقال: بعدم طهارته ولا يقال بنجاسته، لأن ما لا يحل أكله فيحرم أكله، وما لا يكون طاهراً فهو نجس، فكيف يمكن الالتزام بعدم أحدهما ومع ذلك يحكم بعدم وجود ضده، فلو فرض كون أثر استصحاب عدم التذكية عدم حلية أكل لحم هذا الحيوان، فلا يجوز أكله، فما معنى ما يقول: بأننا لا نحكم بحرمة أكل هذا اللحم، أو إذا ترتب على الاستصحاب عدم كونه طاهراً فلا يترتب آثار النجاسة، فكيف يحكم بعدم طهارته ولا يحكم بنجاسته .

وإن أراد أن بهذا الاستصحاب لا يترتب إلا عدم حلية أكل لحمه أو عدم طهارته، لا أن يترتب به حرمة أكله أو نجاسته، فنقول: يكفي صرف عدم الطهارة في ترتب آثار النجاسة، وصرف عدم جواز أكل لحمه في حرمة أكل هذا اللحم، ولا

يلزم كون نفس الاثر هو النجاسة أو حرمة الاكل، فلا معنى للتفكيك بين الآثار التي ذكرها ﷺ.

مضافا إلى أن آثار العدمية التي قال بترتيبها، ليست منتزعة عن الآثار الوجودية، بل إن كان الحيوان مذكّي كان محلّ أكل لحمه، ويكون طاهرا، وإذا لم يثبت التذكية وفي مورد اللشك، كان مقتضى الاستصحاب عدم التذكية، فلا يترتب هذه الآثار الوجودية، فتأمل.

ثم إنه يمكن أن يقال: بأن نظره ﷺ إلى قياس ما نحن فيه باستصحاب عدم كون الدم حيضا في أنه كما أن استصحاب عدم صيرورة المرنّة حائضا، أو عدم ما تقذفه المرنّة من الدم حيضا، لا يثبت كون الدم استحاضة، لعدم إثبات كون الدم المرئي متصفا بكونه ليس بحيض بهذا الاستصحاب، لأنه إن أريد إثبات ذلك بهذا الاستصحاب فيكون مثبتا، وإن أريد إثبات ذلك باجراء الاستصحاب في نفس هذا الموضوع بأن يقال: الأصل عدم حدوث الدم المتصف بكونه غير دم الحيض، فليس له حالة سابقة، لأنّ الدم متى وجد وجد إما بوصف كونه حيضا أو استحاضة، فليس مجال، لأنّ يقال: الأصل عدم كون هذا الدم متصفا بكونه غير دم الحيض، لأنّه لم يكن زمان كان هذا الدم وقطع بكونه غير دم الحيض حتّى يستصحب كذلك يقال فيما نحن فيه: بأن إثبات كون الحيوان متصفا بكونه غير مذكّي باستصحاب عدم التذكية لا يصح إلا على القول بالأصل المثبت وإجراء الاستصحاب في نفس هذا الموضوع بأن يقال: الأصل عدم كون هذا الحيوان متصفا بكونه غير مذكّي لم يكن له حالة سابقة.

المسئلة الثالثة: لا تجوز الصلوة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه في ما عدى ما

استثنى، وهذا الحكم مما عليه الشهرة المحققة والاجماع المنقولة، وهذا الحكم من متفردات الامامية، وليس عين ولا أثر في مذاهب العامة منه، ولم ينقل من أحدهم هذا الحكم.

فالمسئلة بعد الشهرة المحققة والاجماع المنقولة في الجملة مما لا إشكال فيها وإن لم تكن الروايات الواردة في الباب في حد ذاتها، مع قطع النظر عن الشهرة، يكون فيها مقتضى الحجية، لعدم وجود خبر فيها يكون كل روايتها موثقاً بها إلا رواية واحدة، وهي موثقة ابن بكير، ولا يضر ذلك في المسئلة بعد ما عليها الشهرة المحققة لانحياز ضعف سند الروايات بهذه الشهرة، كما أن ما حكى عن صاحب المدارك رحمته الله من الاشكال في المسئلة مما لا يعاب به بعد ما بينا من كون المسئلة بما لم ينقل فيها خلاف من أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم إلى زمان صاحب المدارك، وهو يكون في أواخر قرن العاشر وأوائل قرن الحادي عشر، وكون الحكم مشهوراً عندهم إلى هذا الزمان، ومنشأ إشكاله رحمته الله هو أنه بعد ما يكون مختاره كون حجية خبر الواحد مخصوصاً بما إذا كان كل من الروايات الواقعة في طريق الخبر مذكى بعدلين فرأى أن روايات الباب لم تكن كل روايات منها مذكى بعدلين، أشكل في الحكم.

ولكن بعد كون عمدة مدرك حجية خبر الواحد هو بناء العقلاء، بل إن كان دليل آخر من الآيات والروايات يرجع إلى ذلك، فلا فرق في بنائهم بين ما يكون الراوي مذكى بعدلين، وبين ما تكون الشهرة على طبق الرواية، وكون بطانة الائمة عليهم السلام وقدماء الفقهاء رضوان الله عليهم عاملاً بمضمونها، فالعقلاء يأخذون بهذه الرواية، فلا إشكال في أصل الحكم في الجملة.

ثم بعد ذلك نذكر الروايات الواردة فى الباب، ومقدار دلالتها، ثم بعض التفريعات التى تكون فى المسئلة، فنقول بعونه تعالى .

الرواية الاولى: ما رواها ابن بكير (قال سنن زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلوة فى الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوب، فأخرج كتابا زعم أنه إملأ رسول الله ﷺ أن الصلوة فى وبر كل شيء حرام أكله، فالصلوة فى وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي فى غيره مما أحل الله أكله، ثم قال: يا زرارة هذا عن رسول الله ﷺ فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبيح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلوة فى كل شيء منه فاسد، ذكاه الذبيح أو لم يذكه.)^(١)

وهذه الرواية حسنة بابرهم بن هاشم، لأنه فى طريق الرواية، وموثقة بابن بكير للتصريح بوثاقته من أهل الرجال وإن كان فتحياً، ويظهر من وضع الرواية أن ابن بكير الراوي للرواية كان حاضرا فى محضر أبي عبد الله عليه السلام فسئل عنه أعنى: زرارة عنه عليه السلام، ويأتى مقدار دلالتها على بعض خصوصيات المسئلة فى ضمن التفريعات، وعلى كل حال هذه الرواية أشمل روايات الباب لما نحن بصده

الرواية الثانية: ما رواها إبراهيم بن محمد الهمداني (قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوب والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقيه ولا ضرورة، فكتب: لا تجوز الصلوة فيه.)^(٢)

١- الرواية ١ من الباب ٢ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٢- الرواية ٤ من الباب ٢ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

وهذه الرواية تدلّ على عدم جواز الصلوة إذا كان وبر ممّا لا يؤكل لحمه على الثوب، وأنّه يصدق بصرف ذلك صلى فيه إن كان ضمير (فيه) في قوله (لا تجوز الصلوة فيه) راجعاً إلى الوبر والشعر في الرواية، وأمّا إن كان راجعاً إلى الثوب في قوله (على ثوبي) فالمراد عدم جواز الصلوة إذا كان في الثوب الوبر والشعر، فيدلّ على هذا على عدم جواز الصلوة إذا كان الوبر وشعر غير المأكول في الثوب، وأمّا إذا كان الوبر أو الشعر محمولاً، لا أن يكون لباساً أو واقعاً في اللباس فلا، ويأتي الكلام في ذلك إنشاء الله، هذا كله في بيان مقدار دلالة الرواية.

وأما سندها فمشوش، لأنّ سند الرواية هكذا على ما في تهذيب الشّيخ رحمه الله، لأنّه (روى بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عمر بن علي عن عمر بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمداني) فعمر بن يزيد على هذا يروي عن إبراهيم، والحال أنّه على وضع طبقات الرجال يكون عمر بن يزيد من الطبقة الخامسة وإبراهيم من الطبقة السابعة، فلا يمكن أن يروي من يكون متقدماً بطبقتين عمّن يتأخّر عنه بطبقتين.

ولكن يمكن توجيه ذلك بما يأتي بالنظر، وهو أنّ سند الرواية لم يكن بنحو المذكور - أعني: محمد بن يحيى عن عمر بن علي عن عمر بن يزيد عن إبراهيم - بل كان بهذا النحو (محمد بن يحيى عن عمر بن علي بن عمر بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمداني) فكان عمر بن علي سبط عمر بن يزيد على هذا وبناءً على ذلك بحسب الطبقة يروي عمر بن علي بن عمر بن يزيد عن إبراهيم، ولكن عمر بن علي مجهول، فمن هذا الحيث يكون الاشكال في الرواية، وبيت عمر بن يزيد وإن كان على ما تفحصنا من البيوت التي منها الروايات، ولكن لم يعلم حال عمر بن علي بن عمر بن

يزيد، وهو مجهول، فعلى هذا يكون الاشكال من هذا الحديث في الرواية .

وأما الاشكال فيها بكون الرواية مضرة لأن إبراهيم قال (كتبت اليه) فلم يعلم أنه ممن يروي الرواية، فنقول: ان إبراهيم وبيته كانوا ساكنين في همدان، ولم يعلم أنهم أهل الهمدان أو ساكنون فيها، وعلى كل حال كان هو وبعض آخر من بيته وكثيراً من قبل الأئمة، وهو يروي عن أبي الحسن الثالث - أعني: علي النقي صلوات الله عليه - وسر اضرار الرواية هو أن أبا الحسن عليه السلام كان في زمان المتوكل عليه اللعنة في سامراء، ومع قدرة بني العباس وابتلائه عليه السلام وابتلاء الشيعة بهم، كانوا يعبرون منه عليه السلام بغير اسمه، فبعد ذلك يظن الشخص بأن إبراهيم يروي عنه عليه السلام، فعلى هذا لا إشكال في سند الرواية إلا من حيث ما قلنا من كون عمر بن علي مجهولاً، ومما مر من سند الرواية يظهر لك أن ما في الوسائل في مقام ذكر سند هذه الرواية (محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عمرو بن محمد الهمداني) غير صحيح، لما قلنا من أن سند الرواية على ما في التهذيب هو (عمر بن علي عن عمر بن يزيد) أو على ما قلنا من التوجيه (عمر بن علي بن عمر بن يزيد) يكون في الطريق، فافهم. (١)

الرواية الثالثة: ما رواها الشيخ عليه السلام عن رجل عن أيوب بن نوح عن الحسن بن علي الوشا (قال: كان أبو عبد الله عليه السلام يكره الصلوة في وبر كل شيء

١ - لا يخفى أن إشكاله قدس سره للشيخ فيما في التهذيب والوسائل مربوط بقيل تصحيحها، والآن كلاهما مصححة كما احتمله قدس سره الشريف، فارجع جامع أحاديث الشيعة جلد ٤ ص ٢٩٧ ح ١٠.

لا يؤكل لحمه^(١)

وفي سندها إشكال من حيث إن الشيخ رحمه الله روى عن رجل عن أيوب بن نوح، ولا يعلم من هذا الرجل مضافاً إلى أن الحسن بن علي الوشاح يروى الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام، بل يقول كان أبو عبد الله عليه السلام، وظاهره عدمه سماعه منه عليه السلام فهو يخبر عن فعله عليه السلام.

الرواية الرابعة: ما رواها الصدوق في العلل عن علي بن أحمد عن محمد بن أبي عبد الله عن محمد بن إسماعيل بإسناد يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام (قال: لا تجوز الصلوة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، لأن أكثرها مسوخ)^(٢)

وهذه الرواية مرفوعة، لأن محمد بن إسماعيل بإسناد يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، وتدل الرواية على بطلان الصلوة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، وعلل فيها عدم الجواز بكون أكثر ما لا يؤكل لحمه من المسوخ.

هذا كله في ذكر روايات الدالة على عدم الجواز في ما لا يؤكل لحمه بنحو العموم، لأن في كلها نفي جواز الصلوة في مطلق ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، وفي المقام بعض روايات آخر تدل على عدم الجواز في خصوص بعض أفراد من الحيوانات التي كانت غير مأكول اللحم.

منها ما ورد في عدم جواز الصلوة في جلود السباع فارجع إلى الباب ٥ و ٦ من أبواب لباس المصلي من الوسائل، فإن فيها ما يدل على ذلك، مثل الرواية ٣ من

١- الرواية ٥ من الباب ٢ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٧ من الباب ٢ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

الباب ٥، ورواية ١ و ٤ من الباب ٦.

ومنها ما ورد من النهي عن الصلوة في جلود الثعالب مثل الرواية ٦ من الباب ٧ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

وعلى كل حال أصل المسئلة في الجملة مسلم، ولا إشكال فيه، وأننا الكلام في بعض تفرعات المسئلة، فلا بد من التعرض لها انشاء الله، فنقول:

الفرع الأول: هل يكون عدم جواز الصلوة في ما لا يؤكل لحمه مخصوصاً بما يكون لباساً، أو يتم لما إذا لم يكن لباساً، بل يكون أجزاء ما لا يؤكل لحمه ملصقاً بثياب المصلي، أو يتم لما إذا كان مع المصلي وإن لم يكن ملصقاً بثوب من ثيابه حال الصلوة، بل كان محمولاً له حال الصلوة؟

ينسب إلى المشهور عدم اختصاص الحكم بخصوص ما إذا كان لباساً، بل عموم المنع للباس وغيره، وحكي عن الشهيدين وبعض آخر منهم صاحب المدارك رحمته الله القطع باختصاص المنع بالملابس.

ومنشأ الإشكال في المسئلة هو أن ظاهر الروايات النهي عن الصلوة في غير المأكول بتعبير (في) كما ترى أن في موثقة أبي بكير قال رحمته الله في مقام نقل إملاء رسول الله ﷺ في جملة كلامه (فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة الخ) وقال رحمته الله في ذيله (يا زرارة فإن كان يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبيح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد، ذكاه الذبيح أو لم يذكه).

ولا يصدق كون الصلوة في وبره وشعره الآ إذا كان لباساً، لأنه إذا كان الوبر

أو الشعر أو الجلد من غير المأكول لباساً يصدق ظرفاً، ويقال: إنه صلى في جلد ما لا يؤكل لحمه أو وبره أو شعره، وأما إذا لم يكن لباساً فلا يصدق كون الصلوة فيه، لأنَّ (في) تفيد الظرفية، ولا تصدق الظرفية إلا في خصوص ما إذا كان لباساً.

قد يقال في جواب هذا الاشكال وعدم اختصاص المنع بخصوص ما إذا كان اللباس ممّا لا يؤكل لحمه: بأنَّ في الرواية الثانية المتقدمة، وهي رواية ابراهيم بن محمد الهمداني مع فرض السائل سقوط الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه على ثوبه، وظاهر ذلك عدم كون الوبر والشعر لباساً له كتب عليه السلام في جوابه (لا تجوز الصلوة فيه) فتدل الرواية على عدم اختصاص المنع بكون ما لا يؤكل لباساً للمصلي.

ولكن أولاً دلالة الرواية على ما إذا كان الوبر والشعر واقعاً على اللباس وواقعاً عليه ظاهر، وأمّا شموله لما إذا كان محمولاً فشكل، وثانياً بأنَّ الاشكال كما قدمنا في حجية الرواية لما قلنا من الاشكال في سندها.

إذا عرفت منشأ الاشكال نقول: بأنَّ اختصاص المنع بخصوص الملابس ممّا لا وجه له لصراحة موثقة ابن بكير المتقدمة على خلافه، حيث إنَّ في هذه الموثقة عدّ بعض أمور ممّا لا يؤكل لحمه ممّا لا يمكن جعل اللباس منه أصلاً، وعطف على قوله (في وبره) في الفقرة الاولى وهو البول والروث لقوله (فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد الخ) وفي الفقرة الثانية عطف الألبان، فإنَّه عليه السلام قال (فان كان ممّا يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز الخ) فيكون المراد من الفقرتين باعتبار واو العطف عدم جواز الصلوة في وبره وفي شعره وفي بوله وفي روثه في الفقرة الاولى، وجواز الصلوة في وبر ما يؤكل لحمه وفي بوله وفي شعره وفي روثه وفي ألبانه في الفقرة الثانية، فن

المسلم أنَّ ظاهر الرواية عدم جواز الصلوة في بول ما لا يؤكل لحمه، وفي روثه وفي ألبانه والحال أنَّه لا يمكن حمل (في) في هذه الامور على الظرفية، لأنَّ هذه الامور ليست ظرفاً للصلوة، ولا يصدق عرفاً أنَّ الصلوة فيها.

فن هنا نكشف أنَّه لابد لنا من التصرف في معنى (في) وعدم إمكان اختصاص المنع بخصوص الملابس بقرينة (في) لأنَّه منع في الرواية من الصلوة في بول ما لا يؤكل لحمه وفي روثه، والحال أنَّه لا يمكن جعل اللباس منها أصلاً، بل ليس البول والروث واللبن جزء للحيوان فعلاً، لأنَّها حصلت من المشروبات والمأكولات التي شربها وأكلها الحيوان، ولم تصر جزء له، بل كانت قابلة لصيرورتها جزء له، ولكن بعد صيرورتها بولاً وروثاً ولبناً لم تصر جزء له.

فعلى هذا نقول: نفهم من المنع من هذه الامور، وإطلاق عدم جوازها، كما يستفاد من حرف العطف، بأنَّ لفظ (في) ليست قرينة على كون المنوع خصوص الملابس، بل يعم غيرها، غاية الامر لابد من حمل (في) الوارد في الرواية الداخلة على الوبر وأخواته على محمل ومعنى آخر، لعدم إمكان حملها على الظرفية على ما استشكل، لعدم الصدق عند العرف على كون الوبر الواقع على اللباس أو البول المطروح عليه، أو الروث أو اللبن أو إذا كانت محمولاً للشخص في الصلوة أنَّها ظرف للصلوة.

وإذا بلغ الامر هنا نقول: ينسب إلى الوحيد البهبهاني ﷺ أنَّه قال: بان لفظ (في) الداخل على المذكورات في رواية ابن بكير يكون بمعنى المعية، وعلى هذا لا يبقى إشكال، لأنَّ صرف كون هذه الامور مع الشخص في الصلوة، كاف في فساد الصلوة والنهي في الرواية عن كون هذه الامور مع المصلي حال الصلوة، ثمَّ قال: ولا مجال

لأنَّ يقال: إنَّه يمكن في المقام الإضرار، وإيقاء (في) في معناها الحقيقي، بأن يقال: يكون المراد من قوله مثلاً فالصلوة في وبره وشعره الخ الصلوة في ثوب يكون فيه وبره أو شعره الخ وبعد إضرار الثوب يمكن حفظ الظرفية في لفظ (في) لصدق الظرفية في اللباس، فيقال: صلى أو يصلي مثلاً في ثوب الكذائي، لأنه قد ثبت في الأصول في تعارض الاحوال بأنَّه إذا دار الأمر بين المجاز والإضرار، فالمجاز مقدم، ففي المقام بعد عدم إمكان حمل حفظ (في) على ظاهره، فيدور الأمر بين حمله على المعية مجازاً، وبين الإضرار أعنى: إضرار الثوب، والأوَّل أولى .

واعلم أنَّ هنا احتمالاً آخر وهو أن يقال: إنا نرى بأنَّ العرف كما يصحون إطلاق لفظ (في) في المكان مثلاً يقولون زيد في المكان الكذائي باعتبار كون هذا المكان ظرف وقوفه فيه، كذلك يطلقون لفظ (في) في معناها الحقيقي أعنى: الظرفية إذا كان الشخص لابساً لثوب، فيقولون هو في الثوب الكذائي، مثلاً في ردائه أو في قميصه، والوجه في هذا الحمل وإطلاقهم بعد المراجعة إلى فهم العرفي، هو أن كل شيء يكون فيه جهة إحاطة بشيء آخر ويكون محيطاً به، يقال بالمحاط: بأنَّه فيه باعتبار إحاطة ما أحاطه به له، وحيث إنَّ الشخص مستور في لباسه واللباس محيط به، فيقال: بأنَّه فيه أو أنَّ صلواته فيه، أو ركب مثلاً في ثوب كذا، أو صلى في ثوب كذا باعتبار جهة الاحاطة التي لهذا الثوب بالشخص .

فإذا كان ميزان إطلاقهم لقطة (في) في مثل هذه الموارد بهذا الاعتبار، يقال: بأنَّ كلَّ ما يكون على اللباس من الوبر والشعر، فهو أيضاً محيط بالشخص .

لا تقل: إن شعرة أو وبرة ليست لها إحاطة، لأنَّه يقال: إنها أيضاً محيطة غاية الأمر إحاطتها أقل بالنسبة إلى ما تكون إحاطته أكثر من ذلك، ولكن في كلِّها

يصدق أنها محيط بالشخص .

فعلى هذا يمكن إبقاء (في) في الظرفية، ومع ذلك يقال بعدم اختصاص المنع بالملابس بهذا الوجه .

ولكن هذا الوجه غير وجيه، لأن الالتزام بكون الاحاطة صادقة حتى فيما سقط شعرة واحدة أو وبر واحد على الثوب، أو في ما وقع على ثوب المصلي قطرة واحدة من بول ما لا يؤكل لحمه، أو ذرة من روثه، أو من لبنه، مشكل لعدم احاطة للرطوبة على الشخص حتى تصدق الظرفية، فالأنسب بعد عدم إمكان حمل (في) على الظرفية هو حملها على المعية، ويكون المراد على هذا فساد الصلوة إذا كان معه أجزاء ما لا يؤكل لحمه ونتيجة ذلك هو ما نعية أجزاء ما لا يؤكل لحمه، سواء كان الجزء لباساً حال الصلوة، أو واقعاً على اللباس، أو كان معمولاً حال الصلوة، مثل أن يكون في جيبه حال الصلوة، فافهم .

الفرع الثاني: يعدّ من أفراد حيوانات غير مأكول اللحم الانسان لعدم حلية أكل لحمه، فيقع الكلام في فساد الصلوة مع أجزاء الانسان كشمعه وريقه وغير ذلك، والكلام فيه تارة يقع في ما إذا يكون شخص المصلي حال الصلوة مصاحباً لبعض أجزاء نفسه، مثل أن سقط شعر من رأسه على ثوبه أو ريقه على ثوبه، وتارة في ما إذا كان إنسان آخر مصاحباً لبعض أجزاء إنسان آخر مثل ما سقط شعر شخص آخر على ثوبه، فيقع الكلام في صحة صلوته معه، ومنشأ فساد الصلوة ليس إلاّ توهم شمول إطلاقات أخبار الدالة على المنع في أجزاء غير المأكول له، لأنّه من أفراد غير مأكول اللحم من الحيوانات.

وجه عدم فساد الصلوة في أجزاء الانسان على ما قد يقال هو ما رواها محمد

بن علي بن الحسين باسناده عن علي بن الريان بن الصلت (أنه سئل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره وأظفاره ثم، يقوم إلى الصلوة من غير أن ينفذه من توبه، فقال: لا بأس ^(١))

ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن الريان (قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: هل تجوز الصلوة في ثوب يكون فيه شعر الانسان وأظفاره من قبل أن ينفذه ويلقيه عنه؟ فوقّع: يجوز.) ^(٢)

فالرواية الاولى تدلّ على جواز الصلوة الانسان في شعر نفسه وأظفاره، والثانية على جواز الصلوة في شعر غير نفسه، فيجوز صلوة الشخص وإن كان معه بعض أجزاء غيره من اجزاء الانسان .

ولكن يحتمل كون الروایتين رواية واحدة، لأنّ سند كل منهما تنتهي إلى شخص واحد، وهو علي بن الريان، ووقع الاختلاف في المتن من قبل بعض الناقلين منه، فقدر المسلم من الروایتين جواز صلوة الشخص في أجزاء المأخوذة من نفسه، مثل شعره وأظفاره، فلا تصير الرواية دليلاً لجواز الصلوة في الشعر والظفر من غير نفسه. ^(٣)

١ - الرواية ١ من الباب ١٨ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ١٨ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٣ - أقول: كما قلت بجهنايه مدّ ظله لا مانع من كونهما روايتين وإن كان الراوي واحداً وأنّ علي بن الريان سئل تارة عن حكم أجزاء نفس الشخص في الصلوة، وتارة عن أجزاء غير نفسه، كما أنّ كون أحد الروایتين مكاتبة، والآخر منه بلفظة (سئل) الظاهر في كون سئواله شفاها لا مكاتبة، مؤيداً لكون كل من الروایتين رواية مستقلة. (المقرر)

وعلى كل حال إن قلنا بكونها روايتين فتدلان على جواز الصلوة في أجزاء الانسان، وإن لم يكن كل منها روايةً مستقلة، فنقول: إنه بعد كون المتعارف كون الشخص غالباً مصاحباً لبعض أجزاء نفسه، مثل شعره أو ريقه أو غير ذلك، فكذلك مصاحباً لبعض فضلات غير نفسه، مثل الامهات لأنهن لكثرة ابتلائهم بالأطفال الرضيع لم يكن خاليةً عن بعض فضلاتهم، بل وكذلك في الزوج والزوجة فإتباعها أيضاً كثيراً ما مبتليان ببعض فضلات الآخر، مضافاً إلى أن الانسان ليس بمشابة سائر أفراد الحيوانات حتى يدعي شمول كل الإطلاقات الواردة في طروحكم للحيوان له، فيمكن دعوى انصراف الاطلاقات الواردة عنه.

فلنا في المقام مع قطع النظر عن رواية علي بن الريان، السيرة على عدم الاحتراز حال الصلوة عن فضلات الانسان، مثل شعره وظفره، وانصراف إطلاقات الواردة في الباب عنه، وعدم شهرة على عدم الجواز التي هي من أدلة المسئلة إن لم تكن الشهرة على الجواز، فعلى هذا الأقوى جواز الصلوة في أجزاء الانسان، وعدم كون أجزائه محكوماً بحكم غير المأكول اللحم من الحيوانات.

الفرع الثالث: هل المنع من الصلوة في غير المأكول مخصوص بما تتم الصلوة فيه من الملابس أو يعم ذلك وما لا تتم الصلوة فيه منفرداً؟ منشاء توهم جواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة منفرداً من غير المأكول:

أولاً: ما رواها محمد بن الحسن بإسناده عن سعد عن موسى بن الحسن عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: كل ما لا تجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس بالصلوة فيه، مثل التكة الأبريسم، والقلنسوة،

والخف، والزناز يكون في السراويل ويصلي فيه.)^(١)

تدلّ الرواية على أن كل ما لا تتمّ الصلوة فيه يجوز فيه الصلوة، وعمومه يشمل لأجزاء غير المأكول إذا كانت بحيث لا تتمّ الصلوة فيها، وفي ذيل الرواية وإن مثلًا بالتكة الأبريسم، ولكن هذا لا يصير سبباً لانحصار الجواز بما لا تتمّ الصلوة فيه من الأبريسم، لكون ذلك من باب المثال، كما صرح في الرواية أولاً، ولكون الخف المذكور فيها هو يصنع من الجلود ثانياً، فلا انحصار لخصوص الأبريسم إذا لا تتمّ فيه الصلوة، بل يعم غيره ومنه غير المأكول.

ولكن لا يمكن الأخذ بالرواية لضعف سندها بأحمد بن هلال، لعدم توثيقه في الرجال مضافاً إلى أنه هو الذي ورد التوقيع من ناحية علي بن محمد النقي عليه السلام بدمه بقوله (احذروا الصوفي المتصنع أحمد^(٢) بن هلال).

وثانياً: ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسئلته: هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الارانب؟ فكتب: لا تحلّ الصلوة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه.)^(٣)

تدلّ الرواية على جواز الصلوة في وبر ما لا يؤكل لحمه إن كان ذكياً والاستشهاد عليها بأن يقال: إنه بعد عدم القول بالفصل بين المذكى وغير المذكى في ما لا تتمّ فيه الصلوة، فن قال بجواز الصلوة في ما لا تتمّ فيه الصلوة من غير المأكول

١ - الرواية ٢ من الباب ١٤ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٢ - الاحتجاج ج ٢ ص ٢٩.

٣ - الرواية ٤ من الباب ١٤ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

فلا يفرق بين كونه مذكى أو غير مذكى، وكذا من قال بعدم الجواز لا يفرق بين المذكى منه وغير المذكى منه، فبعد دلالة الرواية على جواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة إن كان ذكياً نفهم الجواز في غير المذكى من غير المأكول مما لا تتم فيه لعدم القول بالفصل.

ويحتمل أن يكون نظر الشيخ ﷺ كما نقل من محكى المختلف^(١) كما نقل عن المبسوط^(٢) بجواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة من غير المأكول، ووجه فتواه ﷺ هاتان الروايتان، وعلى هذا لا يرد عليه أن كلامه قياس بتوهم أن قوله المنقول منه -بأنه قد ثبت للثكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيها وإن كانا نجسين، أو من تحرير محض، فكذا يجوز لو كانا من وبر الأرناب وغيرها انتهى- يكون قياساً، لأنه قال: كما تجوز الصلوة في غير ما تتم فيه الصلوة إذا كان نجساً أو من تحرير محض، فكذلك إذا كان من غير المأكول.

وجه عدم ورود الإراد عليه أن يقال: يحتمل أن يكون مدرک فتواه الروايتين المتقدمتين -أعنى: رواية الحلبي ورواية عبد الجبار- فإن كان ملاك كلامه هذا، فلا يرد عليه بأنك قست، وليس في مذهبنا القياس.

وأما ما قال الحاج آقا رضا الهمداني ﷺ في مصباح الفقيه^(٣) في مقام رفع هذا الاشكال عن الشيخ ﷺ -بأن مرجع كلام الشيخ ﷺ إلى ادعاء استكشاف مراد الشارح في خصوص المورد من الاستقراء في النواهي الشرعية المطلقة الواردة في

١ - مختلف الشيعة ج ٢ ص ٨٠

٢ - مبسوط ج ١ ص ٨٢

٣ - مصباح الفقيه، ج ١٠، ص ٢٣٥.

الحرير، وأبواب النجاسات على كثرتها، حيث علم في تلك الموارد بقرينة منفصلة أن مراده بما يصلي فيه ما عدى مثل التكة وأشباهاها، فيكشف ذلك عن كون ذلك متعارفاً في محاوراته - فليس في محله، ولا يرفع به الاشكال عن كلام الشيخ ﷺ لعدم تصحيح كلامه بذلك، حيث إن صرف جواز الصلوة في ما لا تتم الصلوة فيه من النجاسات أو الحرير لا يكفي في الاستقراء واستكشاف كون ما هو المحكوم بحكم من قبل الشارع من الألبسة هو خصوص ما تتم الصلوة فيه وحده، هذا.

وعلى كل حال ما يمكن أن يكون وجهاً لجواز الصلوة في غير المأكول إذا كان مما لا تتم الصلوة فيه الروايتان المتقدمتان، وفي قبال ذلك ما يدل على عدم جواز الصلوة حتى في ما لا تتم فيه الصلوة من غير المأكول.

وهو أولاً موثقة ابن بكير المتقدمة فهي لا شتاها على ما لا يمكن جعل اللباس منه كالبول والروث، قلنا: بلا بديهة حمل الرواية على عدم جواز معية ما لا يؤكل لحمه مع المصلي، فالرواية نص في عدم جواز معية الصلوة مع ما لا يؤكل لحمه، سواء كان لباساً أو غير لباس، وسواء كان مما تتم فيه الصلوة مستقلاً أو مما لا تتم فيه الصلوة مستقلاً.

وثانياً ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن علي بن مهزيار (قال: كتب إليه ابراهيم بن عتبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب، فهل تجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب ﷺ: لا تجوز الصلوة فيها، ونقل أيضاً باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن بنان بن محمد بن عيسى عن علي بن مهزيار عن أحمد بن إسحق الجبيري قال؟ كتب إليه، وذكر مثله.)^(١)

وهذه الرواية صريحة في عدم جواز الصلوة في مثل الجوارب والتكك من وبر الأرناب، والحال انها مما لا تتمّ فيها الصلوة مستقلاً .

إذا عرفت ذلك نقول: بأن الحقّ عدم جواز الصلوة في غير المأكول وإن كان مما لا تتمّ فيه الصلوة مستقلاً لصراحة رواية علي بن مهزيار وموثقة ابن بكير على عدم الجواز .

ولا تصلح روايتان المتقدمتان أعنى: رواية الحلبي ورواية محمد بن عبد الجبار - للمعارضة معهما .

أما أولاً، فلأنّ رواية الحلبي في ذاتها ليس فيه مقتضى الحجية، لأنّ الرواية ضعيفة بأحمد بن هلال، لعدم تصريح بوثاقته من أهل الرجال، مضافاً إلى ورود التوقيع من ناحية علي بن محمد النقي رحمته بدمه، وهو قوله رحمته (احذروا الصوفي المتصنع أحمد بن هلال) ولما في رواية عبد الجبار من الاشكال، لدالاتها على جواز الصلوة في غير المأكول إن كان ذكياً .

وثانياً مع قطع النظر عن ذلك يكون التعارض بين رواية الحلبي ومحمد بن عبد الجبار، وبين موثقة ابن بكير ورواية علي بن مهزيار بالتباين، لا بالاطلاق والتقييد، لأنّ مفاد رواية الحلبي وبين عبد الجبار على تقدير الغمض عن الاشكال فيها يكون ظاهراً في الجواز، ورواية ابن بكير بعد ما قلنا في بيان مفاده أيضاً ظاهراً، بل صريح في عدم الجواز حتّى في ما لا تتمّ فيه الصلوة، لا أن يكون شمولها لما لا تتمّ فيه الصلوة بالاطلاق، حتّى يمكن أن يقال بتقييدها بالروايتين، ورواية علي بن مهزيار أيضاً نص في عدم الجواز .

فعلى هذا يكون التعارض بين الطائفتين بالتباين، فلا يمكن الجمع الدلالي

بينها، ويقع بينها التعارض، فمقتضى القاعدة هو ترجيح أحد الطائفتين إن كانت لها ترجيح، وفي المقام يكون الترجيح للطائفة الثانية - أعنى: لموثقة ابن بكير ورواية علي بن مهزيار - فعلى هذا الحق هو عدم جواز الصلوة حتى في ما لا تتم فيه من غير المأكول.

الفرع الرابع: هل يكون في غير المأكول الذي تكون الصلوة فيه فاسدة خصوصية من حيث أنواع الحيوانات أولاً؟

ومن جملة هذه الخصوصيات خصوصية كون الغير المأكول الذي نهي عن الصلوة فيه ذي النفس السائلة، فيقع الكلام في أنه هل يعتبر كونه من خصوص ذي النفس من غير المأكول أو يعم ذي النفس وغيره؟

وكذلك هل يعتبر أن يكون مما له اللحم أولاً؟

وكذلك هل يعتبر أن يكون هذا الحيوان الغير المأكول مما يقبل التذكية، أو لا

فرق بين ما يقبل التذكية وما لا يقبلها؟

منشاء دخالة بعض الخصوصيات في ما نعية غير المأكول وفساد الصلوة فيه هو توهم دلالة موثقة ابن بكير على اعتبار بعض الخصوصيات، لأنه قال فيها (إن الصلوة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه الخ) فيستفاد من هذه الفقرة أن موضوع الكلام في غير مأكول اللحم، هو كل حيوان يكون فيه الوبر والشعر والجلد الخ بمناسبة قوله (فالصلوة في وبره وشعره وجلده الخ) فهذه الفقرة تدل على أن موضوع كلامه ﷺ في غير المأكول هو بعض الأفراد منه الذي يكون فيه هذه الخصوصيات.

فإن قلنا: بدلالة هذه الفقرة أو إشعارها على ذلك، فلازمه اختصاص المنع

بخصوص ما لا يؤكل من الحيوان إذا كان له الوبر والشعر الخ، فما لم يكن فيه من الخصوصيات، فلا يمنع من الصلوة فيه.

وكذلك بعد قوله في الموثقة (فاحفظ ذلك يا زرارة وإن كان مما يؤكل لحمة فالصلوة الخ) يقال باعتبار كون المنع عن خصوص ما يكون له اللحم لقوله (وإن كان مما يؤكل لحمة) ففي قبالة، وهو ما يمنع من الصلوة فيه هو ما لا يؤكل لحمة، فتدل الرواية على دخالة كون اللحم له، فعلى هذا إن كان حيوان لم يكن له اللحم أصلاً، فغير داخل في الحكم.

وكذلك بعد قوله في الموثقة (إذا علمت أنه ذكئ قد ذكاه الذبح وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكه) فهذه الفقرة مشعرة على أن الموضوع هو الحيوان الذي قابل للتذكية، فكل حيوان لم يكن قابلاً للتذكية، فهو خارج عن الحكم.

ولكن لا وجه لاختصاص الحكم بهذه الخصوصيات، ودعوى عدم شمول المنع لما لم يكن فيه هذه الخصوصيات أما أولاً فلأن قوله (فالصلوة في وبره وشعره الخ) ليس معناه اختصاص المنع بكل حيوان يكون فيه الوبر والشعر وغيره، لأن الظاهر كون الميزان هو كون الحيوان غير المأكول، كما ينادى بذلك الفقرة التي نقلت عن إمامنا رسول الله ﷺ، كما أن اعتبار دخالة كون اللحم للحيوان أيضاً غير صحيح، لأننا نرى الجراد ليس له اللحم ولكن يكون من الحيوانات المأكولة، فقابل المأكول - أعني: غير المأكول - يكون مثله، فلا يلزم هذا الشرط أيضاً.

وهكذا لا يعتبر كون الحيوان مما يقبل التذكية وقوله (أنه ذكئ قد ذكاه الذبح) أو قوله (ذكاه الذبح أو لم يذكه) يمكن أن يكون لأجل دفع توهم أن منشأ المنع ليس

كون الحيوان مذكى أو غير مذكى، بل صرف كون الحيوان مأكول اللحم أو عدمه يكفي لا لبيان ذكر كون المنع مخصوصاً بما يقبل التذكية، وإلا فيقال لخصوصية ذكر الذبيح: باعتبار كونه مما يقبل الذبيح، والحال أن ذلك غير ممكن الالتزام، كما أن خصوصية كون الحيوان مما يكون له نفس سائلة، وكون المنع منحصرأ بهذه الصورة، مما لا وجه له، لأنه على ما عرفت من عدم دخالة كون الحيوان مما يقبل التذكية، يظهر لك عدم اعتبار كون الحيوان ذى النفس.

نعم، في بعض أفراد الحيوانات يمكن دعوى انصراف الاطلاقات الدالة على المنع منها، بل السيرة على عدم الاجتناب عنه في الصلوة لعدم خلو نوع الناس منه كالقمل والبراغيث والبق، بل يمكن أن يكون من هذا القبيل في كون الأدلة منصرفة عنه النحل، فلا يجب الاجتناب عن فضلاته في الصلوة، وعدم كون المنع من غير المأكول من الحيوان في الصلوة شاملاً له .

الفرع الخامس: في ما استثنى من عموم ما دلّ على المنع عن الصلوة في غير المأكول، والكلام فيه يقع في طي أمور:

الامر الأول: ممّا قيل باستثنائه عن عموم المنع الخنز، وجواز الصلوة في وبر الخنز مسلم لم ينقل الخلاف فيه، وأما في جلده ففيه قولان وادعى الشهرة على جواز الصلوة في جلده كوبره أيضاً، والكلام في المقام تارة يقع في موضوع الخنز لغة، وتارة فيما يستفاد من روايات الباب في موضوعه وحكمه .

أما الكلام في المقام الأول، والمهم هذا، فننقل كلام اللغوين حتى يظهر لك اختلافهم في موضوعه.

فتقول: قال في لسان العرب في المجلد ٧ في ص ٢١١: الخنز ولد الأرنب،

وقيل: هو الذكر من الأرانب، والجمع أخزّه وخزّان، وأرض مخزّه كثيرة الخزّان، والخنز معروف من الثياب مشتق منه، عربي صحيح، وهو من الجواهر الموصوف بها، حكى سيويوه: مررت بسرج خنز، والجمع الخنزوز، ومنه قول بعضهم: فإذا أعرابي يرفل في الخنزوز، وبايعه خنزّاز وفي حديث علي عليه السلام نهى عن ركوب الخنز والجلوس عليه.

قال ابن الأثير: الخنز المعروف أولاً ثياب تسج من صوف وأبريسم وهي مباحة، قال: وقد لبسته الصحابة والتابعون، فيكون النهي عنها لأجل التشبه بالعجم وزيّ المترفين، قال وإن أريد بالخنز النوع الآخر، وهو المعروف الآن، فهو حرام لأنه كلّه معمول من الأبريسم، قال: وعليه يحمل الحديث الآخر: قوم يستحلون الخنز والحريز.

ويظهر من كلامه أنّ الخنز هو نوع من الثياب مشتق من الخنزز يعني ولد الأرانب، ويظهر من كلام ابن اثير، على ما حكى عنه في طي كلامه، بأنّ المعروف أولاً الخنز هو ثياب تسج من صوف وأبريسم، وفي زمانه هو كلّه معمول من الأبريسم.

وقال في ترجمة القاموس ص ٤٠٨ خزاز جامهها بفتح أول معروف است وجمع آن خزوز وبروزن سرور می آید، مترجم گوید: که خز جانوری است مانند سمور که از پوست آن پوستین و غیر آن ساخته میشود، و ممکن است مراد از جامه خز همین باشد، یا آنکه از موی آن جامه می بافند، یا آنکه خز جامه ابریشمین را می گویند، و خز زیر وزن صرد نر خرگوشها است، و جمع آن خزّان و أخزّه می آید، و جای خرگوشها مخزّه بفتح میم است، و از این اشتقاق شده خز، و آن حیوانی شبیه به نر خرگوش است و از پوست آن پوستین میسازند که مذکور شد.

وقال في المنجد في طى معاني الخنز - الخنز الحرير، وما نسج من صوف وحرير جمع خُزُوز والخُزُز ذكر الأرناب جمع خِزَان وأخِزَة، والخِزاز بايع الخُزَّ.

وقال في صراح: خنز معروف وخاربر سر ديوار نهادن وبه نيزه وتير دوختن خنزز بالضم خرگوش نر جمع خزان مثل صرد وصردان .

وقال في منتهي الارب ص ٢١٤ من المجلد الأول: خنز بالفتح جانورى است وجامه از پشم آن، جمع خزوز خنز كصرد خرگوش نر، جمع خزان وأخزه قال في مجمع البحرين، ص ٢٩٧ خنز تكرر في الحديث ذكر الخنز هو بتشديد الزاء دابة من دواب الماء تمشى على أربع تشبه الثعلب وترعى من البر وتزل البحر لها وبر يعمل منه الثياب .

فترى أن الظاهر من كلماتهم هو أن الخنز إما اسم لثوب تنسج من صوف وأبريسم، أو يعمل من أبريسم، أو هو حيوان كما يظهر من كلام منتهي الارب المتقدم ذكره ومجمع البحرين، وعلى كل حال إما هو اسم لحيوان يؤخذ منه بعض الثياب، وإما اسم لنفس الثياب المتخذ من صوف وأبريسم، أو هو نفس الحرير، وليس في كلامهم ما يدل على كون معناه صوف حيوان بحري إلا ما في كلام المصباح، فهو قال: الخنز اسم دابة. قال ابن فرشته في شرح الجمع: الخنز صوف غنم البحر، ثم أطلق على الثوب المتخذ من وبرها، والجمع خزوز مثل فلس وفولس، والخنز الذكر من الأرناب، والجمع خزان مثل صرد وصردان، هذا كلام أهل اللغة في معنى الخنز .

أما الكلام في المقام الثاني، أعنى: في ما يستفاد من الروايات، فنقول بعونه تعالى: أما في طرق العامة فلا يوجد رواية متعرضة لحال الصلوة في الخنز، لعدم وجود قائل لهذا الحكم بهذا النحو بينهم إلا ما يرى من بعض الروايات المتعرضة

للنهي عن ركوب الخنز والجلوس عليه، أو في مقام ذم قوم بأنهم (قوم يستحلون الخنز والحرير) كما ترى في ذيل كلام لسان العرب وابن الاثير .

وأما في طرقنا فنقول: إنّه كما فعل صاحب الوسائل رحمه الله في كتاب الصلوة من الوسائل في أبواب لباس المصلي وانعقد للروايات المتعرضة للخنز ثلاثة أبواب، وذكر في باب ما تعرض لحال الصلوة في الخنز، وفي باب ما ورد في الصلوة المغشوش بوبر الأرناب، وفي باب ما ورد في لبسه، يكون فعله حسناً، لأنّ بعض الروايات متعرضة للصلوة في الخنز، وبعضها عن الصلوة في ما غش منه بوبر الأرناب، وبعضها لللبسه، وإن ترى بعض الروايات المتعرضة لأكل لحمه المنقول في طي أبواب الصيد والذباحة، فلا نعمل بها، ونعرض في طي كلماتنا له .

فعلى هذا نقول: أما الروايات التي ذكرها صاحب الوسائل في الباب ١٥ من أبواب لباس المصلي، فليس فيها ما كان فيه تصريح لحال الصلوة إلا روايتان:

الرواية الاولى: ما رواها محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتب اليه روي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام أنّه سئل عن الصلوة في الخنز الذي يغش بوبر الارانب فوق يجوز و روى عنه ايضاً أنّه لا يجوز فبأي الخبرين نعمل فأجاب عليه السلام (إنما حرم في هذه الأوبار والجلود، فأما الأوبار وحدها فكل حلال). ^(١) وهذه الرواية غير معمول بها .

الرواية الثانية: ما رواها الحلبي (قال: سئلته عن لبس الخنز، فقال: لا بأس به، إنّ علي بن الحسين عليه السلام كان يلبس الكساء الخنز في الشتاء فإذا جاء الصيف باعه وتصدق بشفته، وكان يقول: إني لأستحيي من ربي أن أكل ثمن ثوب قد عبدت الله

فيه^(١) بناءً على أن قوله (إني لأستحيي من ربي أن آكل ثم ثوب قد عبدت الله فيه) يدل على أنه صلى فيه، لأن من عباداته الصلوة، فعلى هذا كانت الرواية دليلاً على جواز الصلوة في الخنز وإن لم يكن فيها تصريح بلفظ الصلوة.

وأما لو قيل: بأن الرواية لا تدل إلا على أن علي بن الحسين عليه السلام عبد الله في كساء الخنز، والعبادة أعم من الصلوة، فيمكن أن لبسه عليه السلام وعبد الله فيه عبادة غير الصلوة فعلى هذا تدل الرواية على جواز لبس الخنز، وعلى تقدير دلالتها على جواز الصلوة فيه، فلا تدل على جواز الصلوة في جلده، بل قدر المتيقن هو جواز الصلوة في وبر الخنز، خصوصاً مع كون ما لبسه عليه السلام كساء الخنز، لأن المناسب معه هو أن الكساء منسوج من وبر الخنز.

وأما ما رواها سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام (قال: سئلته عن جلود الخنز؟ فقال: هوذا^(٢) نحن نلبس، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك. قال: إذا حلّ وبره حلّ جلده).^(٣)

فقد يتوهم دلالتها على جواز الصلوة في الخنز، بأن يقال: إن الظاهر من قوله (سئلته عن جلود الخنز) هو كون سؤال إما عن خصوص الصلوة في جلود الخنز، لكون مورد النظر عن سؤال السائلين خصوص الصلوة، وإما أن يقال: بأن السؤال عن جميع الجهات الراجعة في لبس الخنز منها الصلوة، لأن حذف المتعلق يفيد العموم.

١ - الرواية ١٣ من الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢ - (الظاهر أن كلمه (هوذا) كلمة واحدة كما ظهر بعد مراجعته، لا أن يكون كلمتين)

٣ - الرواية ١٤ من الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

وإن قيل: بعدم إمكان أن يقال: إن السؤال كان عن جميع الامور الراجعة بالخز لأجل حذف المتعلق، لأن لازم ذلك هو أن يقال: إن السؤال كان حتى عن جواز أكل لحم الخز.

يقال: بأن السؤال -بالنظر إلى أن الجهة الظاهرة منها هو لبسه- إن كان عن لبسه فيشمل حال الصلوة، لأن من جملة الحالات التي يلبسه هو هذا الحال، فتدلّ الرواية على جواز الصلوة في الجلد ووبر الخز.

ولكن لا مجال لهذا التوهم حيث إن الظاهر من قوله ﷺ (هوذا نحن نلبس) شاهد على كون سؤال السائل من حيث جواز اللبس وعدمه، فلهذا قال (نحن نلبس) وإن كان نظره إلى جهات أخرى، أو الصلوة كان المناسب أن يقول (نحن نصليّ فيه أو غير ذلك من الجهات الراجعة إليه) فإذا كان السؤال من حيث اللبس، فهو سئل عن حيث اللبس فقط، ولا نظر له بالجهات الطارية له من قبيل الصلوة فيه أو غير ذلك، لأن معنى كون الحكم حيثيا هذا، فلم تكن الرواية مربوطة بمجال الصلوة.

إن قلت: إن الظاهر من قوله ﷺ (إذا حل وبره حل جلده) هو كون السؤال عن حيث غير المأكولية، لأن الملازمة بين الحلية الوبر وبين حلية الجلد يكون في حيث غير المأكولية لأن في غير المأكول لا تجوز الصلوة في وبره كجلده، وأما من حيث الميتة فلا ملازمة بين الوبر والجلد، إذ يجوز لبس الوبر والصلوة في وبر الميتة، و الحال أنه لا تجوز الصلوة في جلد الميتة، وبعد كون السؤال من حيث غير المأكولية بمناسبة جواب الامام ﷺ، فيستفاد أن نظر السائل في سنواله هو حيث ما نعية جلد الخز وعدم ما نعيته للصلوة، ولهذا بعد ما قال ﷺ (نحن نلبس) قال (ذلك الوبر) فأجاب: بأنه (إذا حل وبر الخز حل جلده).

نقول: يمكن أن يقال: بعد ما قلنا من كون المشتهر في صدر الأوّل عدم جواز لبس الخنزّ وجعله سرجا والركوب عليه، كما عرفت من نقل لسان العرب وابن الأثير عند العامة، لكون ذلك زي المترفين ولباس العجم، فلا مانع من أن يكون السؤال من حيث خصوص لبسه، فعلى هذا يناسب السؤال والجواب، فستل السائل عن لبسه، والشاهد جواب الامام عليه السلام بأننا (نلبس) ثم بعد ما رأى السائل بأن ما لبسه كان ثوبا من وبر الأرناب، وهذا لا يشمل الجلد فقال (ذاك الوبر جعلت فداك) فقال عليه السلام (إذا حلّ وبره حلّ جلده) يعني: أن ما ترى من توهم عدم لبسه كان من باب كون ذلك زي المترفين، ولكون الخنزّ من الألبسة الثنية، وكل ذلك يكون من باب وبره، لأنّ غلاء قيمته وثمانيته وأهميته يكون لأجل وبره، فإذا حلّ وبره ورأيت أنّي لا لبسه فحلّ جلده، لأنّ الجلد أولى بعدم الاشكال، لأنّه ليس فيه ثمانية وفخارة وأهمية مع قطع النظر عن الوبر، فالسؤال والجواب ليس عن حيث غير المأكوية، وما نعيته للصلوة وعدم ما نعيته أصلاً. (١)

وفي هذا الباب رواية اخرى لم يتعرض فيها لحال الصلوة، ولكن تتعرض لها بعد ذلك انشاء الله، وهي الرواية ١ من الباب المذكور، هذا حال الروايات التي نقل في الوسائل في الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي وغير ما تعرضنا لها، فكل روايات هذا الباب متعرضة لللبس الخنزّ، ولم تكن مربوطاً بما نحن في مقامه.

١ - أقول: إنّ في الباب المذكور رواية تعرضت لحال الصلوة، وهي ما رواها حفص بن عمر أبي محمد من نقل فعل أبي عبد الله عليه السلام من أنّه يصلي في الروضة وعليه جبة خنزّ سفر جليلة لم يتعرض لها سيدنا الاستاد مدظله، ولعلّ وجهه هو عدم كون (الصلوة) في الرواية في نقل آخر، وهو ما رواها علي بن يقطين قال رأيت ابا عبد الله عليه السلام في الروضة وعليه جبة خنز سفر جليلة. وهي الرواية ١١ من الباب المذكور. (المقرّر).

وأما بعض الروايات التي ذكرها صاحب الوسائل في الباب التاسع من أبواب لباس المصلي منه متعرض لحيث ما يغش من الخبز بوبر الأرنب ونحوها، نعم يستفاد منها جواز الصلوة في الخبز الخالص، ولكن بمناسبة كون مورده هو جواز الصلوة في الخالص من الخبز وكونه متعرضة للمنع أو عدم المنع في ما يغش بوبر الأرنب، نفهم أن الحكم بجواز الصلوة في الخبز الخالص يكون في خصوص وبر الخبز، فلا يستفاد من هذه الطائفة حال الجلد .

وأما الروايات المذكورة في الباب ٨ من أبواب لباس المصلي من الوسائل، فنقول: إن بعضها متعرضة لفعل بعض المعصومين عليه السلام وأنهم لبسوا الخبز أو امر بالصلوة في الخبز، ولكن لا يستفاد منها إلا خصوص وبر الخبز، كالرواية التي رواها سليمان بن جعفر الجعفري أنه (قال: رأيت الرضا عليه السلام يصلي في جبة خبز).^(١)

وما رواها علي بن مهزيار (قال: رأيت أبا جعفر الثاني عليه السلام يصلي الفريضة وغيرها في جبة خبز طارو، وكساني جبة خبز، وذكر أنه لبسها على بدنه وصلى فيها، وأمرني بالصلوة فيها).^(٢)

وما رواها زرارة (قال: خرج أبو جعفر عليه السلام يصلي على بعض أطفالهم وعليه جبة خبز صفراء ومطرف خبز أصفر).^(٣)

والرواية ٦ من الباب المذكور في الوسائل بهذا النحو: وقد تقدم حديث دعبل أن الرضا عليه السلام خلع عليه قميصا من خبز وقال له: احتفظ بهذا القميص فقد صليت فيه

١- الرواية ١ من الباب ٨ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٨ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٣- الرواية ٣ من الباب ٨ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

ألف ليلة كل ليلة ألف ركعة.

وهذه الروايات لا تدل إلا على جواز الصلوة في وبر الخبز، لأن المتيقن من فعلهم ليس إلا هذا، ولا يمكن دعوى إطلاق لها يشمل الجلد أيضا خصوصاً مع ما رأيت من أنها كانت متعرضة لجنبه خبزاً أو مطرف خبز، أو قيص خبز لا مكان كل ذلك منسوج من وبر الخبز خصوصاً القميص، فمن البعيد كون القميص من وبر الخبز مع جلده.

وبعض الروايات المذكورة في هذا الباب هو مما قد يتوهم دلالته على جواز الصلوة في وبر الخبز وجلده، وهي ما رواها الكليني عن علي بن محمد عن عبد الله بن اسحق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن قريب عن ابن أبي يعفور (قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له: جعلت فداك، ما تقول في الصلوة في الخبز؟ فقال: لا بأس بالصلوة فيه. فقال له الرجل: جعلت فداك إنه ميت وهو علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: إنه علاجي وليس أحد أعرف به مني، فتبسم أبو عبد الله عليه السلام، ثم قال له: أتقول: إنه دابة تخرج من الماء، أو تصاد من الماء فتخرج، فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك، هكذا هو. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فإنك تقول: إنه دابة تمشي على أربع، وليس هو في حدّ الحيتان، فتكون ذكوته خروجه من الماء، فقال له الرجل: إني والله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فإن الله تعالى أحله وجعل ذكوته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكوتها موتها).^(١)

فنقول أما سند هذه الرواية فضعيف في غاية الضعف أولاً لأنّ عبد الله بن اسحق العلوي مجهول ولم يوثق في كتب الرجال، وثانياً إنّ الحسن بن علي مجهول ومشترك، وثالثاً إنّ محمد بن سليمان الديلمي مرمي بالغلو والضعف، مع أنّه لم يكن كثير الرواية، ولم يكن له شيوخ معروفة ولا تلامذة معروفة كي تحصل الوثاقة في حقه بهذه الامور التي هي مناط في حصول الوثاقة بالراوي ورابعاً إنّ قريب غريب في نقل الرواية، فإن كان القريب بالقاف فلا يرى منه رواية إلا هذه الرواية، وليس له ذكر ولا إسم في كتب الرجال مع ما في هذا اللفظ من الاحتمالات في ضبطه من أنّه هل القريب بالقاف أو الغين، أو بالقاء أو الغريت بالفاء والتاء كما احتمل، فعلى هذا تكون الرواية من حيث السند في غاية الضعف، أمّا الصحيح في ابن أبي يعفور الناقل مجلس الامام عليه السلام هو ابن أبي يعفور كما في الكافي ف ضبطه أبي يعفور كما يرى في الوسائل غير^(١) صحيح، هذا حال الرواية من حيث سندها.

وأما دلالتها فهي تدلّ على جواز الصلوة في جلد الخنز، لأنّه وإن لم يكن في الرواية لفظ المجلد إلا أنّ حيث يكون الظاهر من الرواية هو حيث كونه ميتةً مورد إشكال السائل، فيكون النظر في السؤال والجواب إلى المجلد، لأنّ وبر الميتة لا إشكال من حيث كونه وبر الميتة في جواز الصلوة فيه، وما يكون مانعاً من حيث مانعية الميتة هو المجلد، فستل، وأجاب عليه بأنّه ممّا يقبل التذكية وذكاته مثل ذكاة الحيتان.

ولكن الرواية تشتمل على ما لا يمكن الالتزام به بحسب ظاهره، وهو أن قوله

١ - هذا مربوطه بقبل طبع الوسائل بمشرين مجلداً، وإلا فالسند في هذا الطبع كما قال قدس سره الشريف ابن أبي يعفور مصحح.

(أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان) تدلّ على جواز أكل لحمه، لأنّه قال (أحلّه) إلّا أن يقال كما قيل: بأن المراد خصوص حلّ لبس جلده ووبره.

وما رواها معمر بن خلاد (قال: سئلت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في الخنز، فقال: صلّ فيه).^(١)

ودلالة هذه الرواية على جواز الصلوة في الخنز واضح، لأنّ صريح الرواية هو كون السؤال عن الصلوة في الخنز فقال عليه السلام (صلّ فيه) وهل الرواية تشمل جواز الصلوة في الجلد أيضاً كما تشمل الوبر أم لا؟

ظاهر قول السائل بأنّه (سئلت عن الصلوة في الخنز) بدون تعرضه للجلد أو للوبر، وترك استفصال الامام عليه السلام وجوابه بأنّه (صلّ فيه) يدلّ على كون نظر السائل إلى الجلد والوبر، ويجوز عليه السلام الصلوة في كليهما، والآن لكان عليه البيان، لأنّه لو كان الجائز خصوص الصلوة في الوبر ولم يقله عليه السلام، فقد أخلّ بالفرض، وهو ممّا لا يليق بمجابهة عليه السلام، فهذا شاهد على أن مفاد الرواية هو جواز الصلوة في الجلد والوبر كليهما. ومثلها وإن كانت رواية مستقلة في إمكان دعوى دلالتها على جواز الصلوة في الخنز وهي ما أشرنا إليها أو قلنا نتعرض لها، وهي ما رواها عبد الرحمن بن المحجاج (قال: سئل أبا عبد الله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخنز، فقال: ليس بها بأس. فقال الرجل: جعلت فداك إنّها علاجي (في بلادى) وإنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال: ليس به بأس).^(٢)

١ - الرواية ٥ من الباب ٨ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٢ - الرواية ١ من الباب ١٠ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

واعلم أنه لا يبعد كون هذه الرواية متحدة مع الرواية ابن أبي يعفور المتقدمة بمعنى أن عبد الرحمن بن الحجاج وابن أبي يعفور ينقلان واقعة واحدة، لا أن يكون مفاد الروایتین نقل قضيتين، لما ترى من إتحادهما في أساس ما نقل - أعني: أصل القضية وسؤال الخنزير - غاية الأمر يحتمل أن رواية ابن أبي يعفور إذا بلغ محمد بن سليمان الديلمي نقلها بصورة الاعجاز ويناسب معه لكونه مرمياً بالغلو، وأما نقل عبد الرحمن بن الحجاج لكون رواته رجالاً مبرزين نقلوا جهة الفقاهة من الرواية، ولكن بينها اختلاف من حيث إن رواية ابن أبي يعفور تعرضت للصلاة في الخنزير ورواية عبد الرحمن بن الحجاج تعرضت للسؤال عن جلود الخنزير، ولا تعرض فيها للصلاة، وعلى كل حال حدسنا ينتهي إلى كون الروایتین رواية واحدة، أعني: كل من الروایتین ينقلان واقعة واحدة من أبي عبد الله عليه السلام.

وأما دلالتها فيظهر منها كون نظر السائل السؤال عن جلود الخنزير ونفي البأس الإمام عليه السلام عنه، وأما جواز الصلاة فيه فلا يستفاد من الرواية، لأنه على تقدير كونها عين رواية ابن أبي يعفور، فحيث إن سند رواية ابن يعفور ضعيف، فلا يمكن الأخذ بما هو متفرد في نقله، بل لابد في الأخذ بما هو مدلول رواية عبد الرحمن، وهي لم يتعرض للصلاة، بل يمكن كون السؤال عن جواز لبس الخنزير وعدم جوازه، وأجاب أبو عبد الله عليه السلام بعدم البأس به.

ولا يمكن أن يقال: إن حذف المتعلق يفيد العموم، لأنه بعد ما قال الراوي: بأن رجلاً سئل عن جلود الخنزير، ولم يتعين عن أية جهة من جهاته عن لبسه أو الصلاة فيه، ولم يفصل الإمام عليه السلام في مقام الجواب، فتدل الرواية على جواز كل جهاته ومنها الصلاة فيه.

لأنه يقال: إن السؤال يمكن أن يكون عن لبسه، لأن ما يأتي بالنظر عن

الجهات الراجعة إلى الجلد هو لبسه، لاجهاته الآخر خصوصاً، مع كون هذا المحيـث، أعنى: حيث لبسه، كان مورد الكلام في صدر الأول، كما بيّنا من ورود بعض الروايات في طرق العامة، فيمكن أن يكون السؤال عن هذا المحيـث .

فعلى هذا لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لصحة الصلوة في جلد الخنزير بعد ما قلنا من كون نظر السائل بحيث اللبس، ولا أقلّ من احتماله، هذا كله حال هذه الروايات .

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: إنّ الكلام يقع في ما يستفاد من الروايات وإن بيّناها ضمناً فنقول: أمّا وبر الخنزير فجواز الصلوة فيه، واستثنائه عن الحكم الصادر من الشارع بعدم جواز الصلوة في غير المأكول، مسلم ولا يبعد كونه إجماعياً، كما يظهر من كثير من عبارات أصحابنا رضوان الله عليهم، ولدلالة بعض الروايات على ذلك مثل ما ذكرنا من الروايات الناقلة من أنّ المعصومين: كانوا يلبسون جبّة الخنزير أو مطرف الخنزير أو قيص الخنزير ويصلّون فيه، ولا إشكال في أنّ ما لبسوه إمّا كان وبره الخالص بلا جلد كما لا يبعد ذلك أو كان مع الجلد، وعلى كل حال يثبت جواز الصلوة في وبر الخنزير ومثل ما دلّ من الروايات المتقدمة على عدم جواز الصلوة في الخنزير المغشوش بوبر الأرناب، وأمّا في الخنزير الخالص فلا بأس بالصلوة فيه مثل ما رواها أيوب بن نوح رفعه (قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الصلوة في الخنزير الخالص لا بأس به، فأما الذي يخلط فيه وبر الأرناب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا فلا تصلّ فيه).^(١)

فهذه الرواية كما ترى تدلّ على خصوص الوبر، لأنّ ما يمكن أن يغش بوبر الأرناب هو وبر الخنزير لا جلده، فالخالص المقابل للمغشوش هو الوبر، فتدلّ على جواز الصلوة في وبر الخنزير، فجواز الصلوة في وبره ممّا لا إشكال فيه .

أمّا الكلام في جواز الصلوة في جلد الخنزير وعدمه فنقول: إنّ ما يظهر من القدماء هو استثناء الخنزير الخالص من الحكم بعدم جواز الصلوة في ما لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه، وشموله للجلد غير معلوم، وما يمكن أن يستدل به لجواز الصلوة في جلد الخنزير هو بعض الروايات المتقدمة: .

أحدها: ما رواها سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام (بأن يقال: إنّ قوله فيها (إذا حلّ وبره حلّ جلده)^(١) يدلّ على الجواز في الجلد، لأنّ الملازمة بين الوبر وجلد الخنزير تثبت من هذه الرواية، فكما يحلّ أن يصلي في وبره يحلّ في جلده، ولا وجه لأنّ يقال: إنّ السؤال من حيث الميتة، لأنّ الملازمة بين الوبر والجلد تكون من حيث غير مأكولة اللحم، لأنّ غير المأكول كما لا يحلّ أن يصلي في وبره لا يحلّ في جلده، ولكن مع ما أسلفنا من أنّ السؤال يكون من حيث اللبس، والشاهد جواب الامام عليه السلام (هوذا نحن نلبسه) فليست الرواية أصلاً مربوطاً بباب الصلوة، فلا وجه للاستدلال بها على صحة الصلوة في وبره الخنزير ولا في جلده .

ثانيها: ما رواها ابن أبي يعفور^(٢)، فإنّ السؤال فيها يكون عن الصلوة في الخنزير ومن خصوصيات الواردة فيها مثل قوله (إنّه ميت) وغير ذلك يستفاد كون السؤال راجعاً إلى الجلد فقط، أو إلى الجلد ووبر الخنزير، ويظهر من جواب الامام عليه السلام

١- الرواية ١٤ من الباب ١٠ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٤ من الباب ٨ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

حلية الصلوة في جلد الخنز.

وفيه أنه كما قلنا تكون هذه الرواية ضعيفة في غاية الضعف، فلا يمكن العمل بها.

ثالثها: ما رواها عبد الرحمن المحجاج، وجه الاستدلال هو أن في هذه الرواية صرح المجلد، لأنَّ عبد الرحمن بن المحجاج (قال: سئل أبا عبد الله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخنز، فقال: ليس به بأس).^(١)

وحيث إنَّ السائل لم يعين أنَّ سؤاله عن لبسه جلود الخنز أو عن الصلوة فيها، ولم يفصل الامام عليه السلام في الجواب، فيستفاد جواز الصلوة في جلده.

وفيه أنه كما قدمنا يمكن أن يكون السؤال عن خصوص لبس جلد الخنز لوقوع ذلك مورد الكلام في الصدر الأول، وهذا الحيث يأتي بالنظر عن المجلد، فإذا سئل عن المجلد، وقيل مثلاً (ما تقول في جلود الخنز) يأتي بالنظر كون السؤال عن لبسه، فمع هذا الاحتمال لا يمكن دعوى كون الظاهر من الرواية هو السؤال عن الصلوة في جلد الخنز في هذه الرواية، ولا يمكن الاستشهاد على استثناء جلد الخنز.

رابعها: ما رواها معمر بن خلاد (قال: سئلت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في الخنز فقال: صل فيه).^(٢)

ودلالة هذه الرواية على جواز الصلوة في الخنز مما لا إشكال فيه لصراحة الرواية في ذلك، ولا وجه لدعوى اختصاصها بجواز الصلوة في وبر الخنز، لأنَّ

١ - الرواية ١ من الباب ١٠ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٢ - الرواية ٥ من الباب ٨ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

السؤال عن الخنزير ولم يعين السائل وبر الخنزير أو جلده، ولم يفصل الامام عليه السلام في الجواب بين الوبر والجلد، فتفيد عموم الحكم من الرواية لجواز الصلوة في الجلد ووبر الخنزير.

ولكن مع ذلك يكون الحكم باستثناء جلد الخنزير عن عموم الحكم بعدم جواز الصلوة في ما لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه مشكل، فنقول توضيحاً للمطلب بعونه تعالى: بأنه بعد ما يكون المسلم عندنا ما نعية كون لباس المصلي من أجزاء الميتة، وما نعية كونه من أجزاء حيوان الذي لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه، فكل ما يكون غير مذكي أعنى: يكون ميتة، وكل حيوان يكون غير مأكول اللحم، لا تجوز فيه فتارة يدعي كون منصرف الأدلة الدالة على عدم جواز الصلوة في الميتة هو الحيوانات البرية، أو يدعي كون منصرفها هو كل حيوان يكون له نفس سائلة من باب أن ما نعية الميتة للصلوة ليست إلا من باب نجاسة الميتة، وما لا نفس له ليس نجساً أو يدعي كون منصرف الأدلة الدالة على ما نعية غير المأكول من الحيوانات البرية، ولا تشمل هذه الأدلة حيوانات البحرية، أو يدعي كون الخنزير من الحيوانات التي يحل أكل لحمه كالسمك، وتارة لم نقل بتامة تمام هذه الدعاوي أو بعضها.

فإن قلنا يكون الخنزير مأكول اللحم ويكون منصرف أدلة ما نعية الميتة هو الحيوان البري غير مأكول اللحم، فلا إشكال في جواز الصلوة فيه، وعدم شمول الأدلة الدالة على ما نعية الميتة وغير المأكول لجلده ووبره أصلاً، ولا حاجة إلى ورود الدليل الخاص على جواز الصلوة فيه.

أو قلنا: بأن ما نعيته الميتة في خصوص ما له نفس سائلة، وانصرف أدلة الدالة على ما نعية غير المأكول بخصوص حيوانات البرية، فلا إشكال في صحة الصلوة في الخنزير جلده ووبره، لأنه خارج موضوعاً عن الأدلة الدالة على ما نعية الميتة وغير

المأكول بناءً على كون الخنز من الحيوانات البحرية، لأنه بعد كون الخنز من الحيوانات البحرية، فلا تشمل الأدلة الدالة على ما نعية الميتة وغير المأكول للصلوة، فيكون الخنز موضوعاً خارجاً عن عموم هذه الأدلة، ولا حاجة في جواز الصلوة فيه إلى ورود دليل خاص، فتصح الصلوة في جلده ووبره .

وأما لو قلنا: بكون منصرف أدلة الدالة على ما نعية الميتة هو حيوان البري، وقلنا بكون الخنز حيوان بحري، فمن حيث ما نعية الميتة لا يبقى إشكال في الخنز، لأن الخنز ليس من أفراد الميتة التي تكون لبسها في الصلوة ممنوعاً .

أو قلنا: بأن ما نعية الميتة باعتبار نجاستها، وما لا نفس له لا يكون نجساً، وقلنا: بكون الخنز من الحيوانات التي لا نفس لها، فأيضاً يكون الخنز خارجاً موضوعاً عن أدلة الدالة على ما نعية الميتة، ولا يحتاج جواز الصلوة من حيث ما نعية الميتة إلى دليل خاص في الجلد ووبر الخنز .

ولكن بأحد النحويين لو ارتفع الاشكال في الخنز من حيث ما نعية الميتة إما بعدم كون حيوان البحري مانعاً، وإما من باب عدم كون ما لا نفس له من الحيوانات مانعاً في الصلوة من حيث ما نعية الميتة، لكن يبقى الاشكال فيه من حيث ما نعية غير المأكول، فإن قلنا: بكون منصرف الأدلة في ما نعية غير المأكول هو خصوص حيوانات البرية، وقلنا بكون الخنز حيواناً بحرياً، أو قلنا: بكونه مما يؤكل لحمه فأيضاً يرتفع الاشكال من حيث غير المأكولية، ويخرج الخنز أصلاً عن عموم ما دلّ على ما نعية غير المأكول، فلا حاجة في جواز الصلوة في جلده ووبره إلى دليل خاص .

إذا عرفت ذلك نقول: أما دعوى إنصراف أدلة ما نعية الميتة عن الحيوانات البحرية، فما لا دليل عليه، ولا وجه للالتزام به، وأما دعوى إنصراف الأدلة عن

الميتة الغير النجسة مثل ما لا نفس لها، فإن تكن ممكنا، ولا يبعد ذلك كما قدمنا، ولكن كون الخنز من الحيوانات التي لا نفس لها مما لا دليل عليه، وكذلك لا وجه لدعوى إنصراف الأدلة الدالة على ما نعية الصلوة في غير المأكول عن الحيوانات البحرية، وأما كون الخنز من الحيوانات التي يؤكل لحمه، حتى لا يشملها عموم المنع عن الصلوة في غير المأكول، وإن كان ربما يتوهم أنه يستفاد من بعض الروايات:

مثل ما رواها ابن أبي يعفور (قال: سئلت أبا جعفر عليه السلام عن أكل لحم الخنز؟ قال: كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه وإلا فاقربه).^(١)

ما رواها زكريا بن آدم (قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام فقلت: إن أصحابنا يصطادون الخنز، فأكل من لحمه؟ قال: فقال: إن كان له ناب فلا تأكله. قال: ثم مكث ساعة، فلما هممت بالقيام قال: أما أنت فإني أكره لك أكله فلا تأكله).^(٢)

بناءً على كون المستفاد منها أن الخنز على قسمين أحدهما ما كان له ناب، والآخر ما ليس له ناب فالأول لا يجوز أكله، والثاني يجوز أكله، وربما يستظهر ذلك من ذيل رواية ابن أبي يعفور المتقدمة^(٣) حيث قال عليه السلام في ذيلها (فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها) بأن يقال: إن (أحله) يعني جعله من الحيوانات التي يحل أكل لحمها.

ولكن الالتزام بكون الخنز مما أكل لحمه غير ممكن:

أما أولاً فلأن الرواية أعين (قال: سئلت أبا جعفر عن الخنز فقال: سيع يرعى

١- الرواية ٣ من الباب ٣٨ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٢- الرواية ١ من الباب ٣٨ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٣- الرواية ٤ من الباب ٨ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

في البر وياوي البحر^(١) تدلّ على عدم جواز أكل لحمه بناءً على كون السؤال عن أكل لحمه وجواب الامام عليه السلام بأنه (سبع يرعى في البر وياوي البحر) كان جواباً عن عدم جواز أكل لحمه من باب كونه سبعاً، غاية الامر اكتفي في مقام الجواب بقوله (سبع) لأنه بعد كونه سبعاً لا يجوز أكل لحمه (بعد كون سؤال المسائل عن الموضوع وعن حقيقته، وكان جواب الامام عليه السلام راجعاً ببيان الموضوع، بل الظاهر كون السؤال عن حكمه، والجواب بكونه سبعاً يكون جواباً عن الحكم، وأنّ حكمه حكم السباع). وثانياً أنّه على فرض دلالة رواية على جواز أكل لحمه فلا يمكن العمل بها، لأنه بعد كون المسلم تقريباً عند أصحابنا رضوان الله عليهم كون جائز الاكل من الحيوانات البحرية هو خصوص السمك، والسمك خصوص ما له الفلّس فلا يمكن الالتزام بجواز أكل لحم الخنزير على تقدير كونه من الحيوانات البحرية.

فإذا عرفت شمول أدلة ما نعية الميتة لحيوانات البرية والبحرية، وكذلك عموم ما نعية غير المأكول وعدم إنصرافها بحيوانات البرية، وعدم إثبات كون الخنزير يجوز أكل لحمه، فيشملة عموم المنع عن الصلوة في الميتة وفي غير المأكول، ولا بدّ لإخراجه إلى ورود دليل مخصص للعمومين: عموم ما نعية الميتة، وعموم ما نعية غير المأكول.

فنقول: أمّا وبر الخنزير فقد استظهرنا من الأدلة جواز الصلوة فيه وتخصيص العام به، وأمّا جلد الخنزير فقد بينّا أنّ ما يمكن أن يعتمد به في مقام تجويز الصلوة في جلده هو رواية معمر بن خلاد، فنقول: إنّ بعد ما عرفت من أنّه لا يظهر من كلام اللغة كون الخنزير حيواناً إلا ما عن المصباح من أن الخنزير صوف غنم البحر، وبعد ما

عرفت من أن المستفاد من رواية ابن أبي يعفور ورواية عبد الرحمن بن الحجاج هو كون الخنزير حيواناً بحرياً ومن بعض الروايات كونه من السباع، ومن بعضها كونه حيواناً يرعى في البر ويأوى البحر، والمستفاد من رواية ابن أبي يعفور كون ذكاته خروجه من الماء، وبعد كون صحة الصلوة فيه موقوفاً بورود الجواز للصلوة فيه من حيث ما نعية الميتة أعنى: يصح فيه الصلوة وإن كانت ميتة، أو أنه مذكى ومن حيث مانعية الصلوة في غير المأكول وقدر المسلم من رواية معمر بن خلاد هو عدم البأس في الصلوة فيه من حيث كونه من غير المأكول من الحيوانات، وأما من حيث الميتة ففي وبره حيث ليس مانع من هذا الحيث لجواز الصلوة في وبر الميتة، فلا يبقى إشكال في جواز الصلوة في وبر الخنزير.

وأما جلده فحيث إنه لا بد في صحة الصلوة فيه من إثبات كونه مذكى أو من ورود دليل على عدم كون حكمه كميتة ساير الحيوانات، وحيث أن عموم الدال على عدم جواز الصلوة في الميتة في حد ذاته يدل على عدم جواز الصلوة في الميتة، ومنها ميتة الخنزير ورواية معمر بن خلاد وإن كانت في حد ذاتها تدل على جواز الصلوة في الخنزير ونقول: بشمول إطلاقها للجلد والوبر، ولكن ليست هنا الرواية خاصاً بالنسبة إلى الدليل الدال على عدم جواز الصلوة في الميتة، لأن دليل حرمة الصلوة في الميتة تمام باعتبار شموله لجلد الخنزير ولجلده غيره من الحيوانات، ورواية معمر بن خلاد أيضاً تمام من جهة لأن عمومها أو إطلاقها يشمل الجلد والوبر، فالدليل الدال على عدم جواز الصلوة في الميتة تمام من جهة تكفله لكل ميتة خزا كان أو غير خنزير، وعموم هذه الرواية تمام من جهة شمول عمومه لوبر الخنزير وجلده، فالنسبة بين الدليلين يكون العموم والخصوص من وجه، لا العموم والخصوص المطلق، فلا وجه لتقديم رواية معمر على الدليل الدال على عدم جواز الصلوة في الميتة.

نعم حيث لا يشمل عموم المنع من الصلوة في الميتة الوبر، فرواية معمر بن خلاد بالنسبة إلى وبر الخنزير يكون بلا معارض، ومن حيث غير المأكولية يكون خاصاً بالنسبة إلى عموم الدال على عدم جواز الصلوة في غير المأكول .

وأما الجلد فلم يثبت خروجه من عدم جواز الصلوة في الميتة، لما قلنا فلا بد في صحة الصلوة فيه - مضافاً إلى دلالة الدليل على عدم كونه محكوماً بحكم غير المأكول من الحيوانات - إلى وجود دليل إما على بيان تذكيتة وإما من كونه خارجاً بالخصوص عن عموم الحكم بعدم جواز الصلوة في الميتة، ولم يوجد ما يدل على ذلك .

وإن قلت: إنَّ المستفاد من رواية عبد الرحمن بن الحجاج ورواية ابن أبي يعفور هو كون تذكيتة بالخروج عن الماء، فهو من الحيوانات القابلة للتذكية وتذكيتة الخروج عن الماء، فيكون مذكياً.

نقول: أما رواية عبد الرحمن فكما قلنا يحتمل عدم كونها غير رواية ابن أبي يعفور، ونحتمل فيها احتمالاً آخر، وهو أن يكون نظر السائل في سئواله من جهة كونه كلباً، والكلب يكون نجساً، فلا يجوز لبس جلده، فكيف يجوز لبسه، ولهذا قال (وإنما هي كلاب تخرج من الماء) وكان قول أبي عبد الله عليه السلام في جواب ذلك، وأنه ليس حكمه حكم الكلاب، لأنَّ الكلب النجس هو الكلب البري لا البحري، والخنزير كلب بحري، ولهذا قال عليه السلام (إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال: الرجل لا. قال: ليس به بأس) يعني ليس كلب بري، لأنه لا يعيش خارج الماء.

ولكن مع ذلك ما ينتهي إليه الحدس هو كونها متحدة مع رواية ابن أبي يعفور بمعنى أن ابن أبي يعفور وعبد الرحمن بن الحجاج ناقلان لواقعة واحدة، وعلى كل

حال ليس في رواية عبد الرحمن بن الحجاج ما يدلّ على كون تذكّيته بالخروج عن الماء حتّى يرتفع الاشكال من حيث النجاسته، فيبقى للاستشهاد به على عدم بأس بالخزّ من حيث الميتة رواية ابن أبي يعفور الدالة على كون ذكاة الخزّ خروجه من الماء، وعدم البأس من الصلوة في جلد الخزّ من هذا الحيث .

لكن الحكم على عدم البأس بهذه الرواية الضعيفة مشكل، مع ما عرفت من الكلام في كون الخزّ من الحيوانات البحرية لدلالة بعض الروايات المتقدمة على أنّه سبع أو أنّه حيوان يرعى في البرّ وباوي البحر، فع ذلك الالتزام بأنّ هذا الحيوان تكون تذكّيته بالخروج عن الماء مع فرض كونه السبع أو كونه ممّا يرعى في البرّ مع أنّ حيوان البري لا يموت بهذا النحو، وليس فيه التذكية بهذا النحو، بل هو يعيش بحسب طبعه في خارج الماء، وما يكون من الحيوانات البرية قابلاً للتذكية يذكّي بالذبح أو النحر، والالتزام بأنّ الخزّ قسمان قسم بحري وقسم بري، فالحري يكون تذكّيته باخراجه عن الماء، والبري سبع مثلاً، ويجوز أن يصلّي في قسمه البحري لا البري أيضاً مشكل، لعدم امكان هذه الدعوى بالنظر بسياق بعض الروايات، فالحكم بجواز الصلوة في جلد الخزّ مشكل. (١)

١ - أقول: بأنّ المستفاد من رواية معمر بن خلاد جواز الصلوة في جلد الغرّ أيضاً وإن فرض كون الاشكال في استفادة ذلك من ساير الروايات، لأنّ الظاهر من هذه الرواية هو كون السؤال عن الغرّ وكما اعترف به سيدنا الاستاذ مدّ ظلّه بقرينة كون سؤال السائل مطلقاً من حيث الجلد والوبر، وعدم تفصيل الامام عليه السلام بين الوبر وبين الجلد، نفهم جواز الصلوة في كليهما، وإلاّ لأخل بالفرض وتعالى شأنهم: عن ذلك خصوصاً مع أنّ المستفاد من رواياتنا مع اختلافهم في جهات اخرى كون الغرّ هو الحيوان، فلا وجه لأنّ يستل عن الصلوة في هذا الحيوان، ومع ذلك

⇨ يحمل السؤال على خصوص الوبر، فالجلد إن لم يكن القدر المتيقن في الإطلاق، فلا أقل من كونه في عرض الوبر، وعدم إمكان دعوى الانصراف إلى خصوص الوبر .
 فإذا ثبت كون السؤال والجواب راجعا إلى جواز الصلوة في الخنز جلدأ ووبرأ، فيقع الكلام فيما أفاده مذهبنا: بأن المانع من الصلوة في الخنز أمران: أحدهما من حيث الميتة، والآخر من حيث غير المأكولية .

أما من حيث غير المأكولية، فكما أفاد يستفاد من رواية معمر بن خلاد عدم الاشكال في جواز الصلوة فيه وكون هذه الرواية خاصاً بالنسبة إلى عموم ما دل على ما نعمة غير المأكول في الصلوة، وكذلك من غير الروايات لاستفادة استثناء الوبر من هذا العموم منها، وخروج الوبر شاهد على عدم لباس من حيث غير المأكولية، لأنّ غير المأكولية إن كان مانعا كان اللازم عدم تجويز الصلوة في وبره أيضاً، لأنّ الصلوة لا تجوز في وبر غير المأكول كما لا يجوز في جلده، كما يستفاد ذلك من موثقة ابن بكير .

فيبقى الاشكال بنظره الشريف مذهبنا إلى حيث الميتة فنقول، إنّ ما أفاده مذهبنا من أنّ بعد كون النسبة بين عموم الدال على عدم جواز الصلوة في الميتة مع رواية معمر بن خلاد المتقدمة عموم من وجه، لأنّ كلاً من الدليلين عام من جهة، فعموم الدال على ما نعمة الميتة عام من جهة شموله لجلد ميتة الخنز ولغير الخنز من الحيوانات، وهذه الرواية عام من جهة شمولها للجلد وللوبر، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، لا أن تكون رواية معمر خاصاً بالنسبة إليه فلا وجه لتقديم رواية معمر على هذا العموم حتّى تكون النتيجة تخصيص عموم مانعية الميتة بالنسبة إلى الخنز، وبالنسبة تجوز الصلوة في جلد الخنز أيضاً .

لا يتم بنظري القاصر، لأنّ عموم الدال على ما نعمة الميتة إن كان شاملاً لخصوص الجلد من كل حيوان فقط لا وبره، فتكون النسبة كما أفاده، بين هذا العموم وبين رواية معمر، ولكن ليس كذلك، بل عمومهم يشمل للجلد وللوبر وغيره من أجزائه، والوبر خرج بدليل خاص، لا أنّ العام لا يشمل، والشاهد على ذلك دلالة بعض الروايات مثل الرواية ٢ من الباب ١ من أبواب لباس المصلي بنقل الوسائل، وهي ما رواها محمد بن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في

⇨

هذا تمام الكلام في ما يستفاد من روايات الباب في بيان موضوعه وحكمه، وقد اخترنا أن الصلوة في وبر الخنز جاز، وأما في جلده فمشكل.

الميتة قال: لا تصل في شيء منه ولا في شحم.

وهذه الرواية كما ترى في حد ذاتها تدل على عدم جواز الصلوة في شيء من أجزاء الميتة، فتعم وبر الميتة أيضا، ويعد شمول هذا العموم لوبر الميتة فتكون النسبة بين هذا العموم الدال على عدم جواز الصلوة في الميتة مع رواية معمر العموم والخصوص لا العموم من وجه، لأن عموم هذا الدليل يشمل كل أجزاء الميتة، ومن الأجزاء الوبر والجلد من ميتة كل حيوان، ورواية معمر تدل على جواز الصلوة في الجلد ووبر ميتة حيوان خاص، وهو الخنز.

فهذه الرواية خاص بالنسبة إلى العموم الدال على عدم جواز الصلوة في أجزاء ميتة الحيوانات، فلا وجه لأن يقال: إن النسبة بينهما عموم من وجه.

إن قيل: بأنه بعد استثناء وبر الميتة بالدليل الخارج عن عموم عدم جواز الصلوة في الميتة، لدلالة بعض الروايات على عدم إشكال في الصلوة في وبر الميتة، من حيث كونه وبر الميتة كما نحن ملتزمون بذلك، فخصص هذا لعموم، فبعد ذلك التخصيص يكون العموم غير شامل لوبر الميتة، ويعد عدم شمول عموم الدال على ما نية الميتة للوبر، فتكون النسبة بين هذا العموم وبين رواية معمر عموما من وجه، لأن هذه الرواية أعم من جهة شمولها لوبر الخنز، فلا وجه لتقديم رواية معمر على هذا العموم وتخصيصه بهذه الرواية.

نقول: قد ثبت في محله في التعادل والتراجع عدم إنقلاب النسبة وأن دليلا ولو خصص بتخصصات إذا تعارض مع دليل آخر لا يحاسب العموم بعد تخصيصه، بل يحاسب النسبة بين الدليلين بما يقتضي ظاهرها في حد ذاته، مع قطع النظر عن تخصيص أحدهما بخاص آخر، فعلى هذا في المقام ولو خصص عموم الدال على عدم الصلوة في الميتة بما دل على جواز الصلوة في وبر الميتة، ولكن لا يحاسب هذا العموم بعد التخصيص في مقام التعارض مع رواية معمر، بل بعمومه يعامل معاملة المتعارضين، وحيث يمكن التوفيق بينهما بنظر العرف، ويمكن الجمع بينهما بحمل العام على الخاص فيجمع بينهما، وتكون النتيجة على هذا جواز الصلوة في جلد الخنز ووبره من كلا الحيثين، أعنى: لا يضر كونه من غير المأكول ولا كونه ميتة. (المقرر)

ثم بعد ذلك يقع الكلام في جهة أخرى، وهو أنه بعد الفراغ عن حكم الخنز، وفرض جواز الصلوة في جلده ووبره أو في خصوص وبره - هل ما يكون في أيدي الناس من جلد حيوان ويسموه الخنز ويطلقون عليه اسم الخنز، هو الخنز الذي صح فيه الصلوة، أو هو حيوان آخر ؟

ومنشأ الاشكال هو كون الحيوان الذي يسمونه الخنز في زمن صدور الروايات هو غير هذا الذي يطلق عليه الخنز في هذا الزمان، خصوصاً بناءً على ما يستفاد من بعض الروايات الدالة على قابلية أن ينسج وبرها، أو قابلية غش وبره بوبر الأرنب والتعالب من كون وبره طويلاً، وما في أيدي الناس في عصرنا ليس وبره كذلك، فع الشك في كون هذا الحيوان الذي يقال في عصرنا بنفسه أو بجلده ووبره الخنز هو الخنز الذي استثنى من عموم حرمة الصلوة في غير المأكول أم لا، فما هو الحكم في المقام؟

قد يقال في المقام: بأن أصالة عدم النقل يكفي في إثبات كون الخنز المتداول في زمن صدور الرواية هو هذا الخنز المتداول في زماننا بأن يقال: إنه نرى استعمال اللفظ فعلاً في ما يأتي به التجار على وجه الحقيقة، فإذا شك في أنه هل نقل هذا اللفظ عن معناه الأول إلى هذا المعنى أم لا، فببركة أصالة عدم النقل ندفع هذا الاحتمال، فنقول: إن معنى الخنز في زمن صدور الرواية هو معناه في هذا الزمان.^(١)

١ - أقول: بعد ما عطف سيد الاستاد مدظله عنان الكلام إلى هذا المقام، وبيان ما ذكر من التمسك بأصالة عدم النقل قلت بمحضرة الشريف: بأن المقام ليس ممّا يمكن التمسك بأصالة عدم النقل واستكشاف كون الخنز المعمول في هذا الزمان يجوز أن يصلّي في وبره، أو في وبره

⇨ وجلده على الكلام المتقدم، لأن ما نرى من تمسك العقلاء بها، والمورد الذي يكون بنائهم عليها هو في موردين: أحدهما في ما يعلم مستعمل فيه في زمان اللاحق، وكون استعمالهم فيه على وجه الحقيقة ولم يعلم كون معناه الحقيقي في السابق، هل هو هذا أم لا، مثل ما نرى من كون الأمر حقيقة في الوجوب في عرف المتشعبة، ونشك في أن موضوع له الأمر هل هو الوجوب في عرف السابق على هذا العرف، أو كان غير ذلك ونقل عنه إلى هذه المعنى، فبأصالة عدم النقل نقول: كون الموضوع له هو الوجوب في العرف السابق على العرف المتشعبة

ثانيهما مورد نعلم موضوع له السابق ولكن نشك في زمن اللاحق، مثلاً نعلم كون الموضوع له في الصلوة سابقاً هو الدعاء، ولكن في هذا الزمان نشك في أن موضوع له فيه هل هو معنى السابق، أو نقل إلى معنى آخر، فبأصالة عدم النقل نحكم بكون الموضوع له في اللاحق ما هو الموضوع له في السابق، وكما ترى ما هو الميزان في بناء العقلاء على التمسك بهذا الأصل هو أن كل مورد يكون مراد المتكلم غير معلوم، فلا يعلم أن مستعمل فيه اللفظ هل هو معناه الحقيقي في السابق أو المراد غير ذلك، فيكون بناء العقلاء على أصالة عدم النقل، وكذا في ما يشكون في ما هو المراد الحقيقي منه في السابق حتى يحملون الألفاظ المستعملة في السابق عليه إذا كان المعلوم عندهم معناه الحقيقي اللاحق يتمسكون بأصالة عدم النقل ويحملون الألفاظ المستعملة في معنى الحقيقي السابق إذا كان اللاحق مشكوكاً وفي معنى الحقيقي اللاحق إذا كان السابق مشكوكاً كما بينا في الموردين المتقدمين .

وأما إذا كان مستعمل فيه اللفظ في السابق معلوماً، وبعبارة أخرى يعلم موضوع له اللفظ في السابق، وكذلك يعلم موضوع له اللفظ في اللاحق، ويكون الشك في اتحاد معنى اللاحق مع السابق، وأن موضوع له اللاحق المعلوم هل هو متحد مع موضوع له السابق أم لا، فليس بنائهم على إجراء أصالة عدم النقل لاثبات اتحاد معنى اللاحق مع معنى السابق، وما نحن فيه من هذا القبيل إذ نحن بعد الفراغ من كون الخنز الذي هو حيوان يحرى صار مورد حكم الأحكام، وهو جواز الصلوة فيه، فنحن نعلم موضوع له اللفظ في السابق -أعني: ما صدر من لسان أهل البيت:

ثم أعلم أن المحكي من المجلسي رحمته الله هو الاشكال في جريان أصالة عدم النقل فيما نحن فيه، وحاصل كلامه يرجع إلى أنه بعد الشك في كون ما في أيدي الناس في هذا الزمان ويطلقون عليه الخنز هو الخنز الذي كان متعارفا في زمن صدور الروايات، فيكون الحكم بجواز الصلوة في ما في زماننا من الخنز مشكلا، لأنه لا يعلم كون هذا هو ما كان موضوعاً لحكم الشارع بجواز الصلوة فيه، ولا يكفي هنا أصالة عدم النقل، لعدم اتصال عرفنا بعرف زمان صدور الروايات، إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السابقين رضوان الله عليهم أيضا، وحجية أصالة عدم النقل في ذلك ممنوع، بل الظاهر أنه غيره، لأن الظاهر من الروايات كون الخنز هو يموت بمخروجه عن الماء، وما في أيدي الناس يقال: إنه دابة تعيش في البر ولا تموت بالخروج عن الماء، إلا أن يقال: إنها ضفان بري وبحري وتجوز الصلوة في

في الروايات - وإلا فإن كنا نحن شاكين في ذلك أعنى: في كونه حيواناً بحرياً أو برّياً أصلاً كنا شاكين في كونه الأبريسم أو العيوان فمن، رأس لم تكن عالمين بموضوع حكم الشارع، لا أن يكون شكنا في كون ما في أيدي الناس في عصرنا هو ما حُكِم في الأخبار بجواز الصلوة فيه أم لا.

وفي المقام على الفرض بعد فرض كون الخنز الجائز فيه الصلوة هو حيواناً بحرياً، وعلى الفرض نرى أن ما في أيدي بعض التجار يطلقون عليه الخنز بلا إشكال، فأيضاً لا نشك في أن مرادهم فعلاً بالخنز ما هو في أيديهم، ولكن لا ندرى أن ما يطلقون عليه الخنز فعلاً هو متحد مع ما أطلق عليه الخنز في زمن صدور الروايات أم لا، فليس شك في النقل وعدمه حتى يتمسك بأصالة عدم النقل، بل الشك في اتحاد موضوع له الخنز فعلاً مع موضوع له الخنز سابقاً، فلا مجال لأصالة عدم النقل خصوصاً مع ما يقال: من أن هذا الخنز الذي يكون فعلاً هو حيواناً برّياً، فكيف يمكن أن يقال: بكونه متحداً مع الخنز السابق الذي هو حيوان بحري، ثم بعدما قلت ذلك قرره مد ظله ببيان كاف شاف عال، ولم يرد به فلعلمه استرضاء مدّ ظله. (المقرر)

كليهما، وهو بعيد، هذا حاصل المحكى عن كلامه ﷺ.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن ما قال ﷺ في وجه عدم جريان أصالة عدم النقل غير تمام، إذ لو فرض عدم الاشكال في إجرائها من جهة أخرى، فما ذكره - من أن عرفنا إلى عرف زمان صدور الروايات غير متصل، لكون المسئلة مورد الاشكال سابقا عند الفقهاء رضوان الله عليهم - لا يوجب عدم إجراء أصالة عدم النقل، لأن في زماننا، وكذا قبل زماننا من أزمنة فقهاء السلف مما بعد زمان صدور الروايات كلها، يشك في النقل، فتجري أصالة عدم النقل، ويكون كل هذه الازمنة المتأخرة زمان الشك في النقل، وببركة أصالة عدم النقل يحكم بعدم نقل اللفظ عن معناه الذي كان موضوعاً له اللفظ الخنز في زمان صدور الروايات.

نعم، لو فرض كون الخنز على نوعين: نوع بري ونوع بحري، ولا يعلم بأن الخنز الموضوع لحكم جواز الصلوة فيه هو أي منهما، فلا يمكن التمسك بأصالة عدم النقل لاثبات كون الخنز المحكوم بجواز الصلوة فيه هو هذا الخنز الذي يكون في ايدي الناس في هذا العصر الذي يقال: إنه حيوان بري، مضافاً إلى أن ظاهر بعض الأدلة كونه هو حيوان بحري.

نعم، لو كان الخنز موضوعاً لكلا القسمين، ولم يعين في الروايات أن موضوع حكم جواز الصلوة هو أي من القسمين، وكانت الروايات من هذا الحيث - أعنى: لم يكن مفادها إلا جواز الصلوة في الخنز بدون تصريح فيها عما هو موضوعه - فكان للحكم بجواز الصلوة في كلا القسمين وجه، ولكن ليس الأمر كذلك، وقد عرفت بيان عدم كون المقام مقام التمسك بأصالة عدم النقل لما قلنا، فالحكم بجواز الصلوة في ما يطلق عليه الخنز في عصرنا مشكل) هذا تمام الكلام في الخنز.

الامر الثاني: مما قيل باستثنائه عن عموم الدالّ على ما نعية كون لباس المصلّي من غير المأكول السنجاب، فنذكر أخبار الباب تيمنا، ثمّ بعض الجهات الراجعة إليها فنقول:

الرواية الأولى: من الأخبار، الرواية التي رواها محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن عبد الله بن اسحق عن ذكره عن مقاتل بن مقاتل (قال؟ سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الصلوة في السمرور والسنجاب والثعالب؟ فقال: لا خير في ذاك كله ما خلا السنجاب، فإنّه دابة لا تأكل اللحم).^(١)

أمّا سندها فضعيف لأنّه، مضافا إلى كون عبد الله بن إسحق في طريقها وهو مجهول، حذف الواسطة بينه وبين مقاتل بن مقاتل.

أمّا دلالتها فهي تدلّ على استثناء خصوص السنجاب، لكن قرنه بعله لا يمكن الأخذ بها مطلقا، وهي أنّه دابة لا تأكل اللحم إلا أن يقال: بكونها حكمة لا علة.

الرواية الثانية: مارواها محمد بن يعقوب عن عبد الله بن إسحق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن أبي حمزة (قال سئلت: أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلوة فيها؟ فقال: لا تصل فيها إلّا ما كان منه ذكياً. قلت: أو ليس الذكيّ ما ذكّيّ بالحديد؟ قال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه، قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب).^(٢)

١- الرواية ٢ من الباب ٣ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٣ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

أما سند الرواية فضعيف قدمنا وجه ضعفه في طي الكلام في رواية ابن أبي يعفور عند الكلام في الخبز، لأنّ الاشكالات المتقدمة في تلك الرواية - غير الاشكال الوارد من جهة (فريت) الذي كان في سندها - واردة في هذه الرواية .

وأما الكلام في دلالتها، فالسائل بعدما سئل عن لباس الفراء - والمراد ظاهراً هو الفرو وبالفارسية (بوستين) وان كان الفرو اسم حيوان ايضاً على ما في بعض كتب اللغة - فبين عليه السلام أولاً اشتراط التذكية، ثمّ بعد ذلك بيّن اعتبار كون المذكي يؤكل لحمة، ثمّ قال السائل (وما لا يؤكل لحمة من غير الغنم) أو (وما يؤكل من غير الغنم). فإن كان متن الحديث، كما في بعض النسخ هو (ما لا يؤكل لحمة من غير الغنم) يمكن أن يقال: بأنّه ما معنى قوله (ما لا يؤكل لحمة من غير الغنم) وأنّه هل من الغنم ما يكون من غير المأكول حتّى يسئل عن غيره.

وأما إن كان متن الحديث (ما يؤكل لحمة من غير الغنم) وكان (ما) ما الاستفهامية، وكان مراده أنّ أيّ شيء يؤكل لحمة من غير الغنم، فقال عليه السلام في جوابه (لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم) فيكون وضع السؤال والجواب دليلاً على كون السنجاب ممّا يؤكل لحمة، فيرد الاشكال بأنّ السنجاب ليس من حيوات مأكول اللحم، مضافاً أنّ التعليل بأنّه (دابة لا تأكل اللحم) أيضاً مشكل بيّننا في الرواية السابقة، مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام بعد ذلك (وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله ﷺ) إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب) أيضاً يدلّ على كون النهي عن جواز الصلوة بالنسبة إلى خصوص السباع، لأنّها ذو ناب ومخلب .

وعلى كل حال يستفاد حكم جواز الصلوة في السنجاب من الرواية وإن كان بعض جهات الرواية مورد الاشكال.

الرواية الثالثة: ما رواها بشير بن بشار (قال: سئلته عن الصلوة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الاسلام أن أصلي فيه لغير تقية؟ قال: فقال: صل في السنباب والحواصل الخوار زمية، ولا تصل في الثعالب ولا السمور).^(١)

وهذه الرواية مضمرة، وهي تدل على جواز الصلوة في السنباب والحواصل. **الرواية الرابعة:** ما رواها أبي علي بن راشد (قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلي فيه؟ قال أي الفراء؟ قلت: الفنك والسنجاب والسمور. قال: فصل في الفنك والسنجاب، وأما السمور فلا تصل فيه)^(٢) الحديث. وهي تدل على جواز الصلوة في الفنك والسنجاب، وربما يقال: بوهن هذه الرواية لاشتغال التجويز في السنباب بالفنك - بناءً على عدم جواز الصلوة فيه - بهيئة واحدة، أعنى: بقوله (فصل) فإذا لا يمكن العمل وحمل هذه الهيئة على الجواز في أحد متعلقيه وهو الفنك، فيوهن العمل به في متعلقه الآخر، وهو السنباب.

الرواية الخامسة: ما رواها يحيى بن أبي عمران أنه (قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنباب والفنك والخزّ وقلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك، فكتب بخطه إلي: صل فيها).^(٣)

وفي هذه الرواية الاشكال الذي قلنا في الرواية السابقة لاشتغال هذه الرواية أيضاً بالفنك.

١ - الرواية ٤ من الباب ٣ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

٢ - الرواية ٥ من الباب ٣ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

٣ - الرواية ٦ من الباب ٣ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

الرواية السادسة: ما رواها الوليد بن أبان (قال: قلت للرضا عليه السلام: أصلي في الفنك والسنجاب؟ قال: نعم) ^(١) الحديث.

وفي هذه الرواية الاشكال الذي يبيّن في الرواية ٥ و ٦.

الرواية السابعة: ما رواها الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: سئلته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال: لا بأس بالصلوة فيه). ^(٢)

في هذه الرواية يجري الاشكال المتقدم، لأنّ الظاهر منها جواز الصلوة في الثعالب والسمور، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به بهيئة واحدة بقوله (لا بأس بالصلوة فيه) فيمكن أن يقال يوهن الرواية لأجل هذا، ويمكن أن يكون المراد بالفراء في هذه الرواية هو ما قيل: من أنّه إسم حيوان.

واعلم أن هذه الرواية هو عين الرواية التي نقل صاحب الوسائل في الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، أعنى: ١ من الباب ٣ غاية الامر لم يذكر كل الرواية في الباب الثالث وذكرها في باب الرابع، فلا تتوهم كونها روايتين.

الرواية الثامنة: ما رواها عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سئلته عن لبس السمور والسنجاب والفنك؟ فقال: لا يلبس ولا يصلي فيه إلا ان يكون ذكياً). ^(٣)

١- الرواية ٧ من الباب ٣ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٤ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

٣- الرواية ٦ من الباب ٤ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

وهذه الرواية ما يمكن أن يقال بوهن الرواية به هو اشتغالها على السمر والفنك، وتجوز الصلوة فيها .

هذا كله في الروايات الدالة على جواز الصلوة في السنجاب، والكلام تارة يقع في أنه بعد كون المستفاد من بعض الروايات، وهو المختار، من عدم جواز الصلوة في ما لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه، مع قطع النظر عن خصوص موثقة ابن بكير، هل يمكن تخصيص هذا العموم بهذه الروايات، حتى كانت النتيجة هي جواز الصلوة في السنجاب مع كونه مما لا يؤكل لحمه، أو لا؟

منشا الاشكال هو احتمال صدور هذه الروايات تقيّة وموافقاً لمذهب العامة القائلين بجواز الصلوة في غير المأكول، لاشتغالها على ما لا تجوز الصلوة فيها كالفنك والسمر والتعالب، وبعضها وإن لم يكن فيه هذا الموهن، لكن يكون مشتملاً على العلة التي لا يمكن الالتزام بها وندور معها، وهي (أنها دابة لا تأكل اللحم) كرواية مقاتل بن مقاتل وعلي بن أبي حمزة، فبعد اشتغال جملها على ما يوافق التقيّة، وبعضها الآخر على علة لا يمكن الالتزام بعليتها، فليس في هذه الروايات مقتضى الحجية حتى تعارض مع بعض العمومات الدالة على عدم جواز الصلوة في غير المأكول حتى يخص العموم بها.

إذا عرفت ذلك نقول: إن كان الاشكال في الروايات منحصراً في هذا فيمكن دفعه، لأنّه نقول: أمّا الروايات التي يقال: بأنّ مفادها جواز الصلوة في مثل السمر والفنك الذي لا يجوز الصلوة فيها عندنا، بل جواز الصلوة فيها موافق لمذهب العامة، ولاجل ذلك يوهن الروايات، ففيها بعض الشواهد على عدم كونها صادرة تقيّة، مثل النهي عن الصلوة في بعضها في التعالب والسمر مثل الثالث من الروايات

المتقدمة، فإن كانت الرواية صدرت تقية فكيف قال فيها (لا تصلّ في الثعالب ولا السمر) وكذلك الرابع منها، لكون مفادها عدم جواز الصلوة في السمر، وهو ينافي حمل الرواية على التقية، وبعض الروايات ليس مقترنا بغير السنجاب حتى يتوهم أنه صدر تقية كالأول من الروايات، وكذا الثاني منها.

واشتغالها على علّة وهو (أنّها لا تأكل اللحم) لا يوجب عدم صحة الاستدلال بها لما نحن فيه، أمّا أولاً فلأنّ عدم فهم العلة، وعدم إمكان الالتزام بكون الحكم وجوداً وعدمه في جواز الصلوة وعدمه مدارها، لا يوجب عدم الأخذ بأصل الحكم المعلن بهذه العلة، وثانياً أنّ كون هذا علّة غير معلوم، إذ يمكن أن يكون حكمة، فلا يدور الحكم إثباتاً ونقياً مدارها.

ولكن تارة يقع الكلام من حيث معارضة هذه الروايات مع موثقة ابن بكير، وهي ما رواها ابن بكير (قال: سئل زرارّة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله ﷺ أنّ الصلوة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه، فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره ممّا أحل أكله، ثم قال: يا زرارّة هذا عن رسول الله ﷺ فاحفظ ذلك يا زرارّة فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي، وقد ذكّاه الذبيح، وإن كان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله وحرّم عليك أكله، فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذبيح أو لم يذكّه).^(١)

وليس وجه معارضتها مع هذه الرواية صرف عموم قوله (إنَّ الصَّلوةَ في وبر كل شيء حرام أكله، فالصَّلوةُ في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد الخ) حتَّى يقال: بأنَّ لسان هذه الرواية عام، ولسان هذه الروايات الواردة في جواز الصَّلوة في السنجاب خاص، فيخصص عموم الموثقة بها كما هو مقتضى الجمع بين كل عام وخاص، لأنَّ عموم الوارد في الموثقة ليس كعمومات الآخر، بل له خصوصية يشكل أن يخصَّص بهذه الروايات، ووجه الاشكال هو أنَّ العام الوارد في الموثقة ورد على أسباب خاصة، ومع ورود العموم على أسباب خاصة لا يمكن تخصيص العام في مورد هذه الأسباب، لأنَّ ذلك من قبيل التخصيص المستهجن، فإنَّه بعدما سئل زرارة عن الصَّلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، ألقى عليه عموماً من كلام رسول الله ﷺ وهو (أنَّ الصَّلوةَ في وبر كل شيء حرام أكله الخ) ففي مقام جواب السائل عن أشياء مخصوصة، إلقاء العموم يجعل العام كالنص في تلك الموارد والمسؤل عنها، فعلى هذا بعد عدم كون عدم جواز الصَّلوة في السنجاب بمقتضى الموثقة من باب العموم، بل يكون كالنص الخاص بالنسبة إليه، فنسبة هذه الموثقة مع الروايات الدالة على جواز الصَّلوة في السنجاب تكون تبايناً لا العموم والخصوص .

إذا عرفت منشأ الإشكال، فاعلم أنَّه إن كان العام وارداً على سبب واحد لا إشكال في كونه نصاً بالنسبة إليه، وكون تخصيصه في هذا المورد من التخصيصات المستهجنة، مثلاً إذا سئل السائل عن إكرام زيد العالم فقال المولى: أكرم العلماء، فإذا خصص هذا العموم بهذا المورد مثلاً يقول المولى في دليل منفصل (لا تكرم زيدا العالم) فيعد عند العقلاء هذا التخصيص مستهجنًا، ولكن إذا ورد العموم على أسباب

متعددة، فهل تخصيص العموم في بعض هذه الاسباب أيضا يعد تخصيصاً مستهجناً أولاً يعد كذلك ؟

اعلم أنه يمكن أن يقال في المقام: بإمكان الجمع بين الموثقة وهذه الروايات بتخصيص عموم الموثقة بها، وعدم ورود إشكال من باب كون ذلك تخصيصاً مستهجناً.

أما أولاً: فبأن العام لم يكن وارداً على أسباب خاصة حتى يكون التخصيص مستهجناً، لأن العام وهو قوله (إِنَّ الصَّلَاةَ الْحَاجَّةَ) من كلام رسول الله ﷺ وهو لم يلقه على أسباب خاصة، لأن هذه الأسباب الخاصة وقع في كلام زرارة، وأبو عبد الله عليه السلام بين ما صدر عن رسول الله ﷺ، فلم يرد العموم على أسباب خاصة حتى يرد هذا الاشكال^(١).

وثانياً: إن ورود العام على أسباب خاصة، أو سبب خاص على فرض كون تخصيص العام في موردها من التخصيص المستهجن هو في ما يكون النظر إلى فهم خصوص حكم الأسباب أو السبب بحيث يكون النظر إلى خصوصها، حتى يكون إلقاء العام باعتبار فهم خصوص الأسباب، وأما إن لم يكن النظر إلى ذلك، بل يكون النظر إلى فهم عموم، غاية الامر بين بعض أفراد العموم من باب المثال بحيث لا

١ - أقول: هذا الوجه لا يكفي في الجواب عن الاشكال، لأنه ولو كان أصل الكلام من رسول الله ﷺ، ولكن بعد ما سئل زرارة عن الصلوة في هذه الامور، فيكون إلقاء أبي عبد الله عليه السلام هذا العموم من أجل بيان حكم هذه الامور، فهو يكون في مقام جواب السائل، فبيانه هذا العموم يجعل العموم نصاً في هذه الامور، فيكون تخصيص العام في هذه الامور من قبيل تخصيص المستهجن، مضافاً إلى أنه بعد ذلك التقي عموماً وهو قوله (فإن كان متناً يؤكل لحمه) إلى أن قال (وإن كان غير ذلك الخ) وأورده على هذه الأسباب الخاصة. (المقرّر).

يكون النظر، لانظر السائل ولا المجيب - بالمذكورات، فليس تخصيص المذكورات بدليل خارج عند العقلاء تخصيصاً مستهجناً.

إذا عرفت ذلك نقول: إنَّ ما نحن فيه يمكن أن يكون من هذا القبيل، لاحتمال كون نظر زرارة من السؤال، هو فهم حكم كلي الحيوانات، وكان ذكر المذكورات في سؤاله من باب المثال، والشاهد على ذلك هو أنَّ ما هو المعروف بين المسلمين من العامة هو جواز الصلوة في غير المأكول، وما ينبغي أن يستل عنه هو فهم أنَّ حكم الله هو ما عندهم، أو غير ذلك، فيكون نظر زرارة إلى السؤال عن عنوان كلي لا عن هذه الافراد الخاصة، غاية الامر ذكر هذه الحيوانات من باب المثال، لا أن تكون خصوصية لها، والشاهد على ذلك أيضاً قول زرارة بعد قوله (عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب) قال (وغیره من الوب).

فن الواضح أنَّ نظره ليس بخصوص المذكورات، فإذا كان ذكر المذكورات من باب المثال، وما هو مدَّ نظره من السؤال هو فهم حكم عنوان كلي، فالمجيب وهو الامام عليه السلام لم يكن نظره الشريف إلا إلى بيان حكم عام، لا أن يكون في مقام جواب حكم خصوص المذكورات، حتَّى يكون عموم الجواب نصاً بالنسبة إلى المذكورات، وكان تخصيص أحد المذكورات بدليل خارج من قبيل التخصيص المستهجن وبعد احتمال ذلك - إن لم تقل بكون الظاهر من السؤال هو هذا الاحتمال - فليس النظر إلى خصوص المذكورات حتَّى يكون العام وارداً على هذه الأسباب وكان تخصيص العام في أحد المذكورات مستهجناً، بل بناءً عليه ليس حال العام في الموثقة إلا حال سائر العمومات، وإذا ورد دليل من خارج يمكن تخصيصه به .

فملى هذا نقول: يمكن الجمع بين هذه الروايات وبين الموثقة بتخصيص عموم

الموثقة بها، فتكون النتيجة هو جواز الصلوة في السنجاب، فافهم .

ثمّ لو فرض عدم إمكان الجمع بين الموثقة المذكورة، وبين الروايات الدالة على جواز الصلوة في السنجاب بالنحو المذكور، وقلنا بكون التعارض بينهما التعارض بالتباين، فتصل النوبة بالاخذ بما فيه المرجح من الطائفتين .

فنقول: إنّ أوّل المرجحات في باب التعادل والتراجع هو الشهرة والمراد بالشهرة، التي جعلت ترجيحاً هو الشهرة الفتوائية، لا الشهرة في الرواية، وفي المقام حيث إنّ بعد مراجعة كلمات الفقهاء من القدماء والمتأخرين نرى أنّ المسئلة مختلف فيها، فبعضهم قائلون بجواز الصلوة في السنجاب، وبعضهم بعدم الجواز، فليست الشهرة على أحد طرفي المسئلة، لا على جواز الصلوة في السنجاب، ولا على عدمه، فالشهرة الفتوائية في المقام غير موجودة حتّى يرجع بها أحد من الموثقة أو الروايات الواردة في جواز الصلوة في السنجاب، وأما مخالفة العامة فالموثقة مخالفة لهم لدالاتها على عدم جواز الصلوة في غير المأكول وهم على خلاف ذلك وأما هذه الروايات فكما قلنا ولو أنّ من دالاتها على استثناء السنجاب وتجوز الصلوة فيه، قد يوهّم كونها موافقة للعامة، لأنهم يجوزون الصلوة في غير المأكول ومنه السنجاب، ولكن بعد كون هذه الروايات مشتملة على ما ينافي التقيّة مثل عدم جواز الصلوة في الثعالب والفنك والسمور، فنفهم عدم كون هذه الروايات موافقا للعامة، فخالفة العامة لم تكن في المقام سبباً لترجيح الموثقة على هذه الروايات، فإذا لا يكون ترجيح لأحد الروايات على الآخر، ويكون الحكم بالتخير إنّ قلنا به .

المسئلة الرابعة: لا يجوز لبس الحرير المحض للرجال، ولا الصلوة فيه .

أما عدم جواز لبسه فن المسلمات عند الفريقين الخاصّة والعامة، وأما عدم

جواز الصلوة فيه للرجال، فهو من المسلمات عندنا، ونذكر بعض ما ورد في عدم جواز لبسه وعدم جواز الصلوة فيه من الروايات، ثم نتكلم بإنشاء الله في بعض مواقع لا بد من التكلم فيها .

فنعول: إن الروايات التي تكون مربوطاً بالبَاب بعضها مذكور في كتاب الصلوة، وبعضها في الطهارة في ضمن أبواب كفن الميت، وبعضها في الاحرام في كتاب الحج من الوسائل:

فنها: ما رواها اسمعيل بن سعد الأحوص في حديث (قال: سئلت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ فقال: لا).^(١)

ومنها: ما رواها أبو الحارث (قال: سئلت الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ قال: لا).^(٢)

ويحتمل كون أبي الحارث كنية اسمعيل بن سعد الأحوص، وعلى هذا تكون الروايتين روايةً واحدةً.

ومنها: ما رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: سئلته هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: لا تحل الصلوة في حرير المحض).^(٣)

ومنها: ما رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: أسئله هل

١- الرواية ١ من الباب ١١ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٧ من الباب ١١ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

٣- الرواية ٢ من الباب ١١ من ابواب لباس المصلي من الوسائل.

يُصَلِّي في قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب ﷺ: لا تحل الصلوة في حرير محض). (١)

وهاتان الروايتان رواية واحدة مسلمة لأن الراوي في كليهما محمد بن عبد الجبار، والراوي عنه واحد وهو أحمد بن إدريس، ويروي الكليني ﷺ عنه ومتنها أيضاً واحد لا اختلاف في عباثر متنها، فلا تعدّها روايتين وإن عدّها صاحب الوسائل روايتين، وذكر كل منها في باب على حده.

ومنها: ما رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبي محمد ﷺ أسأله هل يُصَلِّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحل الصلوة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إنشاء الله). (٢)

ولا تكون هذه الرواية أيضاً رواية مستقلة غيرهما وإن كان متنها مغايراً معهما في بعض عباثرها، لأنّ راويها أيضاً هو محمد بن عبد الجبار، فهذه الروايات الثلاثة، بحسب عدّ صاحب الوسائل، ليست إلا رواية واحدة.

ومنها: ما رواها يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله ﷺ (قال: لا بأس بالثوب أن يكون سلاه وزرّه وعلمه حريراً، وإنما كره الحرير المجهّم للرجال). (٣)

ومنها: ما رواها أبو داود يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله ﷺ في حديث (قال: قلت له: طيلسانى هذا خَزّ قال: وما بال خَزّ؟ قلت: وسداه أبرسم. قال: وما

١- الرواية ١ من الباب ١٤ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٢- الرواية ٤ من الباب ١٤ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٣- الرواية ٦ من الباب ١٣ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

بال الأبريسم؟ قال لا تكره أن يكون سدا الثوب أبريسم، ولا زرّه ولا علمه، إنما يكره المصمت من الأبريسم للرجال، ولا يكره للنساء).^(١)

وهاتان الروايتان أيضا رواية واحدة رواها يوسف بن إبرهيم، وكنيته أبو داود، وما يرى في الوسائل من أنه ذكر في مقام نقلها في الباب ١٦ (أبي داود بن يوسف بن ابرهيم) فيكون (ابن) زائداً، وهو إشتباه إما من صاحب الوسائل رحمه الله وإما من الناسخين، والصحيح هو أبو داود يوسف بن ابرهيم، فهي رواية واحدة يروها يوسف بن ابرهيم عن أبي عبد الله عليه السلام، غاية الامر نقل صاحب الوسائل رحمه الله هذه الرواية في الباب ١٣ و ١٦، وقبل ذلك في الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل، فما قلنا ظهر لك أنّ ما نقلنا من الروايات وإن كان بحسب عدّ صاحب الوسائل سبعة روايات إلا أنّ بعد الدقة يظهر كونها ثلاثة روايات.

ومنها: ما رواها محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام (قال: لا يصلح لباس الحرير والديباج، أمّا بيعهما فلا بأس).^(٢)

ومنها: ما رواها العباس بن موسى عن أبيه عليه السلام (قال: سئلته عن الأبريسم والقرّ، قال هما سواء).^(٣)

ومنها: ما رواها جرّاح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام (أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، ويكره لباس الحرير ولباس الوشي (القسي) ويكره

١- الرواية ١ من الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ١١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٣- الرواية ٤ من الباب ١١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

الميثرة الحمراء فانها ميثرة ابليس). (١)

ومنها: ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل هل يصلح له لبس الطيلسان فيه الديباج والقرز كان عليه حرير؟ قال: لا). (٢)

ومنها: ما رواها اسمعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في الحرب). (٣)

ومنها: ما رواها ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا في الحرب). (٤)

ومنها: ما رواها أحمد بن محمد بن أبي نصر (قال: سئل الحسين بن قيسما أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحم بالقرز والقطن والقرز أكثر من النصف يصلّى فيه؟ قال: لا بأس قد كان لأبي الحسن عليه السلام منه جبّات). (٥)

ومنها: ما رواها عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: لا بأس بلباس القرز إذا كان سداً أو لحمته من قطن أو كتان). (٦)

ومنها: ما رواها أبو الحسن الأحمسي عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سئل أبو

١- الرواية ٩ من الباب ١١ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٢- الرواية ١٢ من الباب ١١ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٣- الرواية ١ من الباب ١٢ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٤- الرواية ٢ من الباب ١٢ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٥- الرواية ١ من الباب ١٣ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

٦- الرواية ٢ من الباب ١٣ من ابواب لباس المصلّي من الوسائل.

سعيد عن الحميصه وأنا عنده سداه أبريسم، ألبسها وكان وجد البرد؟ فأمره أن يلبسها). (١)

ومنها: ما رواها اسمعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام (من الثوب يكون فيه الحرير، فقال: ان كان فيه خلط فلا بأس). (٢)

ومنها: ما رواها موسى بن بكير عن زرارة (قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهي عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ، أو كتان أو قطن، وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنساء). (٣)

ومنها: ما رواها محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام (أنه كتبت إليه، يتخذ بإصفهان ثياب فيها عتائية على عمل الوشي من قرّ وأبريسم، هل تجوز الصلوة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام: لا تجوز الصلوة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان). (٤)

ومنها: ما رواها الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: كل ما لا تجوز الصلوة فيه وحده لا بأس بالصلوة فيه، مثل التكة الأبريسم والقنسوة والخفّ والزنار يكون في السراويل ويصلي فيه). (٥)

ومنها: ما رواها ليث المرادي (قال: قال أبو عبد الله عليه السلام إن رسول الله ﷺ

١ - الرواية ٣ من الباب ١٣ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ١٣ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٣ - الرواية ٥ من الباب ١٣ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٤ - الرواية ٨ من الباب ١٣ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

٥ - الرواية ٢ من الباب ١٤ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

كسا اسامة بن زيد حُلَّةَ حرير فخرج فيها، فقال: مهلا يا اسامة إنما يلبسها من لاخلق له فاقسمها بين نسائك).^(١)

ومنها: ما رواها ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: النساء يلبسن الحرير والديباج إلا في الاحرام).^(٢)

ومنها: ما رواها سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير وهي محرمة، فأما في الحر والبرد فلا بأس).^(٣)

ومنها: ما رواها الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه في حديث المناهي (قال: نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير والديباج والقز للرجال، وأما النساء فلا بأس).^(٤)

ومنها: ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سألت عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء؟ قال: لا بأس).^(٥)

ومنها: ما رواها الريان بن الصلت (قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنباج والخواصل وما أشبهها والمناطق والكيمنت والمحشو بالقز والخفاف من أصناف المجلود؟ فقال: لا بأس بهذا كله إلا بالتعالب).^(٦)

١- الرواية ٢ من الباب ١٦ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ١٦ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٣- الرواية ٤ من الباب ١٦ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٤- الرواية ٥ من الباب ١٦ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٥- الرواية ٩ من الباب ١٦ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

٦- الرواية ٢ من الباب ٥ من ابواب لباس المصلى من الوسائل.

وهذه الرواية نقلها صاحب الوسائل في الباب ٤٦ من أبواب لباس المصلي لكن لا بتمامها، وجعلها الرواية ٢ من ذلك الباب، فلا تتوهم أنها رواية مستقلة غير هذه الرواية .

ومنها: ما رواها الحسين بن سعيد (قال: قرأت في كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا عليه السلام يسئله عن الصلوة في ثوب حشوه قرء، فكتب إليه قرأته، لا بأس بالصلوة فيه).^(١)

ومنها: ما رواها إبراهيم بن مهزيار (أنه كتب إلى أبي محمد عليه السلام: الرجل يجعل في جيبه بدل القطن قرءاً، هل يصلي فيه؟ فكتب: نعم، لا بأس به).^(٢)

وغير ذلك من الروايات يراها من راجع كتب الأخبار، ونحن ذكرنا بعضها تيمناً، هذا كله بعض الروايات الواردة في الباب، ثم بعد ذلك يقع الكلام في بعض الجهات الراجعة الى المسئلة، فنقول بعونه تعالى:

الجهة الاولى: في أنه بعد ما لا إشكال نصا وفتوى في حرمة لبس الحرير في مطلق الحالات إلا ما استثنى في الحرب أو مطلق الضرورة للرجال بالحرمة التكليفية، فهل المنع عنه للرجل في حال الصلوة أيضاً يكون من باب حرمة التكليفية، بمعنى أنه إذا لبس الرجل الأبرسم حال الصلوة فقد فعل حراماً، ولكن لا يضر ذلك بصلوته، أو أنه مضافاً إلى ذلك يكون لبس الحرير من الموانع للصلوة بالنسبة إلى الرجال، بمعنى أنه إن كان لباس المصلي، إذا كان رجلاً، الحرير تبطل صلوته .

١ - الرواية ١ من الباب ٤٧ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٤٧ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

لا ينبغي عليك بطلان الصلوة في لباس الحرير إن كان المصلي رجلاً، والوجه في ذلك - مضافاً إلى تسلم ذلك عندنا، خلافاً لما هو المشهور عند العامة من عدم كون لبس الحرير للرجال محرماً إلا بالحرمة التكليفية في الصلوة وغيرها - دلالة بعض الروايات الواردة في الباب في خصوص الصلوة على ذلك، إذ الظاهر بعد كون حرمة لبسه للرجال بالحرمة التكليفية مسلم من صدر الأوّل عند المسلمين قاطبة من العامة والخاصة، كون سؤال السائلين من زمن الصادقين عليه السلام وبعدهما عن ما نعيته للصلوة وعدمها، إذ هذا الحيث كان حيثاً ينبغي السؤال عنه، لكون المتداول بين العامة من المسلمين عدم كونه من موانع الصلوة، فالظاهر مثلاً من رواية إسماعيل بن سعد الأحوص المتقدمة إذا سئل عن الرضا عليه السلام (هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم) هو كون سؤاله عن ما نعية ثوب أبريسم للصلوة أم لا، وجوابه عليه السلام بقوله (لا) يريد مانعيته للصلوة (مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الاستاد مدّ ظله في الاصول - في مقام بيان كون النزاع في أنّ النهي في العبادة هل يوجب فسادها أم لا - بأن النزاع تارة يكون في أنّ النهي المتعلّق بالعبادة هل يدلّ على الحرمة التكليفية مثل ساير الموارد، ويكون على هذا نهياً مولوياً، أو أنّ النهي في أمثال هذا المورد يكون إرشادياً يرشد بفساد العبادة، وتارة يكون النزاع - بعد الفراغ عن كون النهي في مثل هذه الموارد نهياً تحريماً مولوياً - في أنّ النهي التحريمي بالعبادة يوجب فسادها أم لا، ويظهر لك الفرق بين النزاعين موضوعاً ومحمولاً.

فبناءً على كون النزاع تارة في أنّ النهي في مثل هذه الموارد للإرشاد إلى فساد العبادة، أو للنهي التحريمي المولوي، فإذا كان الظاهر من النهي المتعلّق بالعبادة إرشاداً إلى فساد العبادة إذا وقعت العبادة مع النهي عنه، فيظهر لك أنّ الظاهر من

النهي عن الصلوة في الحرير للرجال هو الارشاد إلى فساد الصلوة إذا كان لباس الرجل المصلي حريراً، ويظهر من بعض في وجه فساد الصلوة في الحرير بأن النهي متعلق بالصلوة في الحرير والنهي في العبادة مستلزم للفساد، فالنهي في المقام يقتضي فساد الصلوة في الحرير للرجال) وعلى كل حال لا إشكال في مانعية الحرير للصلوة بالنسبة إلى الرجال .

الجهة الثانية: هل المحرم لبسه من الحرير، بالحرمة التكليفية أو مانعية لبسه في الصلوة، مخصوص بما إذا كان الأبريسم منسوجاً، أو يعم الحكم بمطلق الأبريسم وإن لم يكن منسوجاً؟

لا يبعد كون المحرم لبسه وما هو مانع للصلوة للرجال هو خصوص المنسوج من الأبريسم وأما ما لم يكن منسوجاً كنفس الأبريسم والقز الغير المنسوج، فلم يكن مانعاً للصلوة ومحرمًا للرجال، لأن الظاهر من بعض الروايات هو وقوع التعبير فيها بالحرير أو الديباج، والظاهر كونها مما ينسج من أبريسم بوضع خاص وخصوصية مخصوصة، كما يظهر من اللغة وعلى كل حال هما منسوجان، وما في بعض الروايات المتقدمة من التعبير بالأبريسم، مثل رواية اسمعيل بن سعد الأحوص، وهي الرواية الاولى مما ذكرنا (قال: سئلت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ فقال: لا) فهي وإن تدلّ على عدم جواز الصلوة في أبريسم، ولكن بعدما سئل السائل وقال (في ثوب أبريسم) مراده السؤال عن ثوب أبريسم، فأيضاً تدلّ على أن المحرم هو منسوج أبريسم، لأنّ ثوب أبريسم منسوج. فعلى هذا لا يستفاد من روايات الباب كون نفس الأبريسم والقز محرماً لبسهما والصلوة فيها، ولا يعد عند العرف من وضع على بدنه أبريسم غير منسوج

قد يقال بخروج الكف من الحرير والعلم والزر موضوعاً..... ١٠٩

بأنه لا بس ذلك، فعلى هذا وضع الشخص على بدنه الأبريسم الغير المنسوج لا يكون محرماً ولا مانع من الصلوة فيه للرجال، نعم قد لا يكون الأبريسم بصورة المنسوج ويتخذ منه لباساً كالنمد مثلاً، فهل يقال: بعدم الاشكال في ذلك لعدم كونه منسوجاً، بل يعمل كالمنسوج وإن اتخذ منه لباساً، وفرض كون ذلك من الأبريسم أو القز، أو يقال بعدم جواز ذلك، لأنه لباس وثياب كالمنسوج وإن لم يكن منسوجاً.

لا يبعد عدم جواز الصلوة في مثل ذلك الثوب، وكونه مما يحرم لبسه إذا كان من أبريسم، لأنه كالمنسوج أولاً، وشمول رواية اسمعيل بن سعد الأحوص مثل هذا ثانياً، لدالاتها على عدم جواز الصلوة في ثوب الأبريسم، وهذا ثوب الأبريسم، فافهم.

ويؤيد ما قلنا من عدم كون نفس الأبريسم والقز محرماً كما استفدت من مطاوي كلمات سيدنا الاستاد مدظله هو بعض الروايات الواردة في حشو الثوب بالقز من عدم الإشكال فيه، مع كون القز في الحكم كالأبريسم، كما يستفاد من بعض روايات الباب، وما نقل عن الصدوق عليه السلام من كون المراد من القز الذي يجعل حشواً هو قز المفرط، لا وجه له، لأن القز اسم لغة لما يسوى منه الأبريسم، فعلى هذا لا يبقى إشكال في عدم كون المحرم بالحرمة التكليفية والوضعية نفس الأبريسم.

الجهة الثالثة: قد يقال بكون الكف من الحرير والعلم والزر خارجين موضوعاً عن تحت العمومات أو الاطلاقات الدالة على المنع من لبس الحرير والأبريسم، ومنشأ تخيل ذلك هو كون المراد من الحرير المحض بعد كون الحرير هو المنسوج من الأبريسم وكون النهي عن لبسه أو الصلوة فيه هو كون المحرم هو ثوب الحرير، وثوب الحرير بعد تقييده بكونه محضاً، يفيد أن المحرم أو المانع في الصلوة هو

كون الثوب بتمامه حريراً، فإذا لم يكن الثوب حريراً بتمامه فلا إشكال فيه، فعلى هذا لا إشكال في المكفوف والعلم وخصوصاً الزرّ.

إذا عرفت ذلك نقول بعبارة أوضح: إنّ منشأ كون الكف والعلم خارجين بالخروج الموضوعي عن الإطلاقات وعدم خروجها هو أنّه تارةً يقال: بأنّ متعلق النهي الوارد في بعض الروايات المذكورة من أنّه (إنما كره الحرير المبهم) أو (المصمت من الأبريسم) أو (لا تحل الصلوة في حرير المحض) هو الثوب الذي يكون حريراً محضاً، ويكون مقابله جواز الصلوة وعدم الحرمة في ما لم يكن تمام الثوب حريراً محضاً، إنّما بأنّ يكون سداه أو لحمته غير حرير، وإما بأنّ يكون بعض الثوب حريراً محضاً بدون مزجه بشيء آخر وبعضه غير حرير، أو حرير مخلوط، مثلاً يكون أعلى الثوب من القطن الخالص أو من الحرير الممزج بغيره، وأسفله من الحرير المحض الخالص، فإن كان متعلق النهي في قوله مثلاً (لا تحل الصلوة في حرير المحض) هذا، فلا إشكال في خروج مثل الكف والعلم ونظائرها عن تحت هذا العموم رأساً أعنى: موضوعاً، بحيث لو كنا نحن وهذا العموم، نحكم بعدم شمول النهي لمثل هذه الموارد وإن لم يرد دليل خاص باخراج مثل هذه الموارد عن تحت حكم العام.

وتارةً يقال: بأنّ متعلق النهي في قوله مثلاً (لا تحل الصلوة في حرير المحض) هو الحرير المحض المقابل للمزوج والمختلط بغيره، وبعبارة أخرى يكون المراد من الحرير المحض ما يكون سداه ولحمته حريراً محضاً أى خالصاً سواء كان يطلق عليه الثوب أم لا وفي مقابله المزوج والمختلط، بأن يكون سداه أو لحمته، أو بعض من أحدهما غير الحرير، فإن كان الأمر كذلك، فالخارج موضوعاً هو خصوص ما لا يكون سداً المنسوج ولحمته بتمامه حريراً، وأمّا إذا كان المنسوج حريراً محضاً، وإن لم

يكن تمام الثوب بل أعلى الثوب أو أسفله حريراً محضاً من حيث السدا واللحمة، فلا يجوز لبسه والصَّلوة فيه إلا أن يرد دليل خاص باخراجه عن هذا العموم، فعلى هذا يدخل الكف من الحرير أيضاً تحت العموم، وإخراجه عن حكم العموم محتاج إلى دليل خاص، وإذا ورد دليل خاص بجوازه، فيكون نسبة هذا الدليل مع العموم المذكور تخصيصاً لا تخصصاً بخلاف صورة الاولى.

إذا عرفت ذلك نقول: قد يقال: بكون الحق هو الصورة الاولى، لأنَّ المستفاد من الروايات الدالة على المنع عن الصَّلوة في ثوب أبريسم وحرمة لبسه، هو النهي عن ثوب الحرير حيث إنَّ في بعضها التصريح بالثوب مثل رواية اسمعيل بن سعد الاحوص، لأنها نص في النهي عن الصَّلوة في ثوب أبريسم، فما ليس بثوب لا يدخل تحت موضوع الحكم أصلاً، مثل ما اذا كان بعض الثوب أو كفه أو علمه وزرّه حريراً، وفي بعضها وإنَّ عبر بلفظ الحرير والمستفاد منها النهي عن لبس الحرير، ولكن المستفاد منها أيضاً ما إذا كان ثوباً، لأنَّ ظاهر الظرفية الحقيقية يقتضى ذلك، فقوله عليه السلام في مكاتبة محمد بن عبد الجبار (لا تحل الصَّلوة في حرير المحض) لا تصدق الظرفية الحقيقية إلا إذا كان الحرير ثوباً حتى يصح كون الصَّلوة فيه، ويقال: تحل الصَّلوة اولا تحل في حرير المحض مثلاً، وفي بعضها عبر بلفظ اللباس مثلاً قال في رواية جراح المدايني (ويكره لباس الحرير)، والظاهر منه كون اللباس حريراً لا بعض اللباس، فيستظهر من كل ذلك كون أبعاض الثوب من الكف وغيره خارجاً موضوعاً عن العموم الدال على المنع عن الحرير .

إن قلت: إنَّ التعبير في بعض الروايات بالحرير المحض، وكون المستفاد منها هو أنَّ المانع في الصَّلوة والمنهي لبسه هو الحرير الخالص أعني غير الممتزج بغيره،

وكون المحكم من الحرمة والممانعة دائراً مدار كون الحرير محضاً سواء كان تمام الثوب أو بعضه، كما يظهر من رواية زرارة، لأنّ الاستفادة منها عدم البأس بما كان من حرير مخلوط بنجّر أو قطن أو كتان، وإنّما يكره الحرير المحض، شاهد على أنّ النهي غير مختص بما كان تمام الثوب حريراً، بل المنهي عنه هو الحرير المحض، سواء كان تمام الثوب أو بعضه، فإذا كان كف الثوب مثلاً أو أعلى الثوب حريراً محضاً أي: غير مخلوط بغير الحرير، فحرم لبسه والصلوة فيه وإن كان بعضه الآخر من الثوب أو أسفل الثوب قطناً خالصاً.

نقول: بأنّ المراد بالحرير المحض ما يقابل الحرير المخلوط أعني: ما يكون سده أو لحمته غير حرير، وما يقابل الثوب الذي يكون بعضه حريراً محضاً وأسفله، وبعضه الآخر غير حرير وبعبارة أخرى إذا كان بعض الثوب، مثلاً ظاهرة الثوب، حريراً خالصاً وسده ولحمته، ويكون بطانته غير حرير، أو بالعكس، أو كان كف الثوب أو علمه أو زرّه حريراً من سده ولحمته، ولكن ما بقي الثوب لا يكون حريراً، فلم يكن حريراً محضاً.

والشاهد على ذلك رواية يوسف بن إبراهيم المتقدمة رواها عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: لا بأس بالثوب أن يكون سده وزرّه وعلمه حريراً وإنّما كره الحرير المبهم للرجال) فإنّ الاستفادة منها هو أن الحرير المبهم أعني: الحرير المحض ما يقابل الثوب الذي يكون سده وزرّه وعلمه حريراً، ولم يكن لحمته أو غير زرّه وعلمه حريراً، فإذا كان زرّ الثوب أو علمه أو سدا الثوب فقط حريراً فلا بأس به، وإنّما يكره الحرير المبهم.

والظاهر من الرواية هو عدم كون ما يكون سده أو زرّه أو علمه حريراً

داخلاً في موضوع حرير المحض المحرم لبسه والصلوة فيه للرجال، لأنه قال ﷺ (لا بأس بالتوب أن يكون سداً وزراً وعلمه حريراً وإنما كره الحرير المبهم للرجال) لأن ظاهرها هو كون الحرير على قسمين: حرير غير مبهم، وهو ما يكون سداً أو زراً أو علمه حريراً فقط، وحرير مبهم وهو ما يقابل القسم الأول، وما هو موضوع للحرمة هو القسم الثاني، فالقسم الأول خارج موضوعاً عن هذا الحكم، فعلى هذا لا حاجة في إخراج صورة كون سداً التوب أو لحمته حريراً، وكذا صورة كون زراً التوب أو علمه أو كفه حريراً إلى ورود دليل خاص دالّ على إخراجها من العموم الدالّ على المنع من لبس الحرير والصلوة فيه، بل هذا القسم خارج موضوعاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه كون الكف والعلم والزّر خارجاً موضوعاً عن تحت عموم المنع عن لبس الحرير، ولكن فيه أنّ ما ادعيت من أنّ الظاهر من رواية اسمعيل بن سعد هو كون المنهي ثوب أبريسم، والمستفاد ممّا ورد بتعبير (في حرير المحض) هو على ما يقتضي الظاهر من الظرفية كونه أيضاً ثوباً حتّى يصح أن يقال: (لا تصلّ فيه) فاسد، فإنّ ما عبر فيه بثوب أبريسم، فهو كما قلنا في مطاوي كلماتنا السابقة يكون من باب عدم كون المنهي خصوص أبريسم، بل المنهي المنسوج منه، فالتعبير بثوب أبريسم يكون من باب كون المنهي المنسوج من أبريسم لا خصوص الثوب (ولهذا لو اتخذ منسوجاً من أبريسم على نحو غير الثياب، وأوقعه على بدنه، فلا يمكن الالتزام بعدم الاشكال في ذلك لعدم كونه من الثياب) وقلنا بأنّ لفظ الحرير الوارد في بعض الروايات شاهد على أن المنهي هو الحرير لا الأبريسم، مضافاً إلى أنّ هذا أعنى: ثوب أبريسم وقع في سؤال السائل، ولا على انحصار المنهي بخصوص ما سئل السائل، فإنّ اسمعيل قال (سئلت أبا الحسن الرضا ﷺ هل يصليّ في ثوب أبريسم؟ فقال: لا) فلا يستفاد من الرواية كون

النهي منحصرأ بثوب أبريسم .

وأما الحرير المحض فعلى ما يستفاد من بعض الروايات هو أن المحوطة في قبال الخلط بغير الحرير، مثل ما إذا كان سدهاء أو لجمته أو بعض منها حريراً، وبعضه الآخر غير حرير، مثل رواية زرارة المذكورة في الباب ١٣ من أبواب لباس المصلي من الوسائل، وكذا رواية عبيد بن زرارة المذكورة في هذا الباب من الوسائل، لا أن يكون المراد من حرير المحض كون تمام الثوب حريراً في قبال ما إذا كان بعض الثوب حريراً وإن كان هذا البعض لجمته وسدهاء.

والشاهد على ذلك ما رواها إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير. (فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس)^(١) لأنَّ المستفاد منها هو أن بعض الثوب إذا كان حريراً غير مخلوط بشيء آخر من القطن أو غيره لا تجوز الصلوة فيه بالمفهوم، ومنطوقها يدلّ على عدم البأس إذا كان في هذا البعض خلط، فالرواية تدلّ على أنّ عدم البأس في ما إذا كان بعض الثوب حريراً في صورة يكون في هذا البعض الذي يكون من الثوب حريراً خلط لأنَّ مرجع ضمير (فيه) هو (الحرير) يعني في الثوب يكون في هذا الثوب الحرير، فقال: إن كان في هذا الحرير الذي في الثوب خلط فلا بأس (اللهم إلا أن يقال: بأنَّ ضمير (فيه) راجع إلى الثوب، وكان المراد أنّه إن كان في الثوب خلط فلا بأس، فيقال إن خلطه باعتبار عدم كون تمام الثوب حريراً، وهو بعيد إلى الغاية.

وأما رواية يوسف بن إبراهيم وأبو داود يوسف بن إبراهيم فقلنا سابقاً: إنّ كلاهما رواية واحدة وأبو داود كنية يوسف بن إبراهيم، وماترى في الوسائل في

مقام نقل سند رواية أبي داود من أنه ذكر (أبي داود بن يوسف بن إبراهيم) اشتباه، وعلى كل حال ذكرنا الروایتين سابقاً، ونذكره مجدداً لتتبع الفائدة.

فقول: إنّ من روايات الباب رواية يوسف بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداً وزّره وعلمه حريراً، وإنما كره الحرير المبهم للرجال.

اعلم أنّ الكراهة في الرواية ليست الكراهة المصطلحة، لأنّ الكراهة تارة تنسب إلى فعل، فيقال: إنّ الصلوة في الحمام مكروه، فالكراهة هو الكراهة المصطلحة، وأما في المقام فقوله (إنما كره الحرير المبهم للرجال) حيث لم تنسب إلى فعل، فالمراد منها هو مكروهية هذا، وبالفارسية (ناخوش داشتن) فليست الكراهة في الرواية شاهدة على أنّ الحرير يكره بالكراهة المصطلحة.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ في الرواية احتمالين:

أحدهما ما يظهر من عبارة صاحب الجواهر رحمته الله ^(١) والحاج آقا رضا الهمداني رحمته الله ^(٢) في مقام بيان إثبات كون الكف ونظائره خارجاً موضوعاً عن العمومات الناهية عن لبس الحرير، وهو أن يقال: يستفاد من الرواية من عدم البأس بما يكون سداً للثوب وزّره وعلمه حريراً، ودوران حكم النهي مدار كون الحرير مبهماً أي: محضاً، بأنّ ما إذا كان سداً للثوب أو وزّره أو علمه حريراً لم يكن حريراً محضاً، لأنّ الظاهر من الرواية كونه عليه السلام في مقام بيان حكيمين متقابلين من حيث الموضوع فموضوع، الجواز هو الحرير الغير المحض، وهو ما إذا كان سد الثوب

١- جواهر الكلام، ج ٨، ص ١٢٩ و ١٣٠ و ١٣١.

٢- مصباح الفقيه، ج ١٠، ص ٣٣٦ و ٣٣٧.

أو زرّه أو علمه حريراً، وموضوع عدم الجواز ما إذا كان الثوب بتمامه حريراً محضاً، فيستفاد من الرواية أنّه إذا كان علم الثوب أو زرّه أو سداه حريراً لم يكن موضوع حكم النهي من رأس، فتكون النتيجة أنّ بعض الثوب إذا كان حريراً سواء كان بنحو يكون سداه أو لحمته حريراً فقط، أو كان زرّه أو علم الثوب حريراً فقط، وليس تمام الثوب حريراً لا بأس به، لعدم كون ذلك من أفراد ما هو موضوع الحرمة أو الفساد.

وثانيهما أن يقال: إن غاية ما يستفاد من الرواية كون الامام عليه السلام في مقام بيان حكمين: عدم البأس في مورد، والبأس في مورد، فبقوله (إنما كره الحرير المبهم) يفيد أن الحرير المبهم، أي: المحض، مكروه عنده أي: غير مرضيه لا الكراهة المصطلحة، بل الكراهة التي تساعد مع الحرمة. ولا تنافي مع بعض الروايات الدالة على الحرمة، وبقوله (لا بأس بالتوب أن يكون سداه وزرّه وعلمه حريراً) يفيد عدم البأس في ذلك، ولا يلزم من حكمه بعدم البأس في ذلك كون ذلك خارجاً موضوعاً عن الحكم المحمول على الحرير، وهو النهي، بل يحتمل كون ذلك استثناءً من هذا العموم، فعدم البأس في سد الثوب وزرّه وعلمه قابل لأن يكون من باب عدم كونها من أفراد موضوع ما هو المحكوم بالحرمة من الحرير ولاجل هذا لا بأس بها، وقابل لأن يكون خروجها من الحكم فقط وإن كانت داخلياً في الموضوع، فيكون تخصيصاً، وقابل بأن يكون حكمه بعدم البأس في هذه الثلاثة في بعضها من باب خروجه موضوعاً كسدا الثوب، وفي بعضها حكماً كزرّه وعلمه، وحمل الصدر في قوله عليه السلام (لا بأس بالتوب بان يكون سداه وزرّه وعلمه حريراً) على خروج الحكمي، واستثنائه عن الحكم المبين في الذيل، وهو قوله عليه السلام (إنما كره الحرير المبهم) لا ينافي مع الذيل لأنّه أثبت حكماً بطريق العموم في الذيل، وفي الصدر بين بعض ما هو

خارج عن الحكم، فعلى هذا لا تصير الرواية دليلاً على كون خروج بعض الثوب من علمه وزره أو كفه خروج الموضوعي.^(١)

وبعد ما عرفت من أن في الرواية احتمالين، فليس ظهورها في الاحتمال الأول حتى يكون المستفاد خروج مثل الكف ونظائره بالخروج الموضوعي، اذ قابل لأن تحمل على الاحتمال الثاني، وغايته خروج علم الثوب وزره عن الحكم لا الموضوع. ومن هنا يظهر لك حال رواية داود يوسف بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: قلت له: طيلسانى في هذا خز قال: وما بال الخز؟ قلت: وسداه أبريسم، قال: وما بال الأبريسم، قال: لا تكره أن يكون سد الثوب أبريسم ولا زره ولا علمه، إنما يكره المصمت من الأبريسم للرجال، ولا يكره للنساء) لأن هذه الرواية أيضاً يحتمل فيها احتمالان المتقدمان على فرض كونها رواية مستقلة، وكما قلنا في السابقة تكون الرواية قابلة لحملها على الاحتمال الثاني (ولعل حمل هذه الرواية على الاحتمال الثاني من الاحتمالين المتقدمين يكون أولى، لأن مفاد الرواية هو عدم الكراهة في سدا الثوب وزره وعلمه إن كان حريراً، والكراهة إن كان أبريسماً

١ - أقول: مضافاً أن زر الثوب وكذا علمه لم يكن من بعض الثوب ولم يكن كالكف، فإن الزر شيء خارج يجعل على الثوب أعنى (التكة) وعلم الثوب، على ما يظهر من كلام بعض أهل اللغة، رسم الثوب ورقمه، ولعل المراد بعض ما يخاط في أطراف الثوب من الأبريسم، فلو فرض إخراج العلم والزر موضوعاً لا يمكن التعدي إلى غيره، كالكف أو ما إذا كان أعلى الثوب بتمامه حريراً خالصاً وأسفله غير الحرير، أو ما إذا كان قدام الثوب حريراً خالصاً وخلفه غير حرير، لأن كل هذا بعض الثوب .

ولكن يمكن أن يقول الخصم: بان خروج علم الثوب وزره ليس إلا من باب عدم كون تمام الثوب حريراً محضاً والمحرم هو الثوب المنسوج من الحرير كله، فكل ما لم يكن كذلك ليس بحرماً بالحرمة الوضعية والتكليفية. (المقور).

مصمتاً، وغاية دلالتها هو المكروهية.

فظهر لك مما مر أنه لا وجه للالتزام بأن موضوع المنع هو خصوص ما إذا كان الثوب بتمامه حريراً، وعدم دخول ما يكون بعضه حريراً فقط، وإن كان هذا البعض حريراً بلحمته وسداه في موضوع الحكم، والنهي الوارد عن لبس الحرير والصلوة فيه، لما مر من عدم ظهور دليل على الاختصاص، وخصوصاً لعدم إمكان الالتزام بذلك، فكيف يمكن الالتزام بعدم كون الثوب الذي قدامه فقط حريراً خالصاً، وخلفه غير حرير، أو أعلاه حريراً خالصاً وأسفله غير حرير، أو ظهرته حريراً خالصاً وبطانته غير حرير، أو بالعكس، من أفراد الموضوع الذي يكون مورد النهي عن لبسه .

ولهذا ترى أن بعض من توهم كون مثل الكف خارجاً موضوعاً، بدعوى كون موضوع الحكم هو الثوب، فبعض الثوب خارج عن موضوع الحكم، وقع في المخصصة في مثل الأمثلة المتقدمة، والتزم بعدم كون مثلها خارجاً عن موضوع الحكم، وبأن العمومات تشملها، كما ترى من عبارة صاحب الجواهر^(١)، وصار في مقام رفع الاشكال، والحال أنه لو التزمنا بهذه المقالة لا فرق بين ما يكون كف الثوب حريراً محضاً وبين ما يكون أعلى الثوب حريراً محضاً، وأسفله غير حرير وهكذا.

فعلى هذا بعد عدم إمكان الالتزام بعدم شمول العمومات لشل المكفوف بالحرير ودخول مثله في العموم، لا بد من إخراجهم من ورود دليل خاص على إخراجهم حتى يقال: خصص العموم به، وإلا لو لم يرد دليل مخصص لا وجه لخروج مثل الكف عن العموم، فيبقى الكلام بعد ذلك في أنه هل الكف والعلم وزر الثوب

استثنى عن الحكم الصادر في باب الحرير وهو النهي عن لبسه والصلوة فيه أم لا. (١)

١ - أقول: لم يتعرض استنادنا الاعظم مدّ ظله لبيان حكم المكفوف بالحرير وعلم الثوب وزّره إن كانا حريرين، وقال مدّ ظله فقط: بأنّه بعد التفحص التام في باب موضوع الكف لم أجد شيئاً يمكن أن يقال: إنّه موضوعه، فعلى هذا يكون للموضوع غير مبين وإن فرض كون حكمه الجواز.

أقول: أمّا بالنسبة إلى زرّ الثوب، فلا مجال للاشكال في جواز كونه حريراً، لدلالة رواية يوسف بن إبراهيم على ذلك، وأمّا بالنسبة إلى علم الثوب فرواية يوسف بن إبراهيم تدلّ على عدم البأس بكون علم الثوب حريراً، ولكن في قبال ذلك يستفاد من رواية عمار بن موسى عدم جواز الصلوة فيه، لأنّه روى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث (قال: وعن الثوب يكون علمه ديباج، قال: لا يصلّي فيه) فلو قلنا: بأنّ ما هو الممنوع لبسه من الحرير لا تجوز الصلوة فيه، لا يمكن الجمع بين هذه الرواية ورواية يوسف بن إبراهيم: بأنّ رواية عمار متعرض للصلوة ورواية يوسف أعم من حال الصلوة وغيره، فتكون نتيجة الجمع عدم جواز في ما إذا كان علم الثوب حريراً، لأنّ ما لا يجوز لبسه في غير الصلوة لا تجوز الصلوة فيه، لأنّ كل من جاز اللبس في مورد في مسألة الحرير جاز لبسه، وكل من لا تجوز الصلوة لا يجوز لبسه في غير حال الصلوة، فعلى هذا لا يبعد بالنظر أن يجمع بينهما بحمل رواية عمار على الكراهة بقريضة (لا بأس) في رواية يوسف.

ويؤيد ذلك أنّ من يراجع جميع رواية عمار في التهذيب، يرى أنّ فيها النهي عن بعض امور آخر لا يحمل النهي في بعضها إلا على الكراهة، وأمّا بالنسبة إلى الكف فنقول بعد عدم إمكان الالتزام بكون كف الثوب خارجاً عن موضوع عموم النهي عن لبس الحرير والصلوة فيه كما قدّمنا، فلا بدّ من ورود دليل على استثناء الكف، ولا نجد في الرواية ما يدلّ على الجواز إلا ما قد يتوهم من أنّ رواية جراح المدائني المتقدمة (وهي هذه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، ويكره لباس الحرير، ويكره الميثرة الحمراء فأنّها ميثرة إبليس) تدلّ على كراهة لبس القميص المكفوف بالديباج.

ولكن فيه، مع قطع النظر عما يقال: من أنّ الكراهة الواردة في الرويات ليست الكراهة

الجهة الرابعة: هل الحرمة تختص بما إذا كان الحرير مما تتم الصلوة فيه فقط أو لا، بل لا تجوز الصلوة في ما لا تتم الصلوة فيه منفرداً أيضاً، كالقلنسوة والتكة ونحوها، ومنشأ الشمول وعدمه اختلاف ما ورد في المسئلة من الروايات، فنذكر أولاً بعض الروايات المتعرضة للمسئلة، ثم نتكلم فيه، ونبين ما هو الحق في المقام.

فنقول: إن ما يمكن الاستدلال بالمنع عن لبس ما لا تتم الصلوة فيه منفرداً هو:

المصطلحة، أن الكراهة إذا نسب إلى الشخص، كما قلنا في طي الكلام في رواية يوسف بن إبراهيم هو كراهة الشخص عن ذلك وأنه مكروه طبعه، لا أن يكون المراد أن المحبوب عنده تركه وإن كان راضياً بفعله، ويكون شيء مكروهاً عند الشخص يقال حتى بالنسبة إلى المحرمات، فيصح أن يقال: إن شرب الخمر مما يكرهه الشخص الفلاني مثلاً، فالرواية لا تدل على جواز لبس المكفوف بالديباج، فعلى هذا لا وجه لاستثنائه.

أما التمسك ببعض ما ورد في ما لا تتم الصلوة فيه، فيقال: إن كف الثوب خصوصاً إذا كان بقدر أربع أصابع، كما حدده بعض، يكون مما لا تتم فيه الصلوة منفرداً، فمع ما سيأتي إنشاء الله من الاشكال في جواز لبس الحرير إذا كان مما لا تتم فيه الصلوة، بأن الظاهر من الرواية الواردة فيما لا تتم، هو ما إذا كان ذلك منفرداً كالقلنسوة ونظائرها، لا إذا كان بعض الثوب كالكف، ومن هنا يظهر أن الثوب إذا كان ذي الطرائق، وكان بعض طرائقه حريراً محضاً بسداه ولحمته، فإن كان بعض طرائقه الذي يكون حريراً غمراً واسعاً مثلاً يكون خيطاً واحداً أو خيطين، فلا يبعد عدم الاشكال فيه، لأن ذلك إن كان مورد الاشكال فيأتي الاشكال في حرير مزوج من الأبريسم وغيره إذا كان الحرير أكثر من النصف مثلاً كان ثلثيه حريراً وثلثه الآخر غير حرير، أو يكون فقط ربعه أو خمسه غير حرير، لأن في ما كان خمس الثوب غير حرير، فقهاً يكون سداً للثوب كله حريراً وأكثر من لحمته أيضاً حريراً فتوجد في الثوب مواضع تكون كلها حريراً محضاً بسداه ولحمته مثل هذا القبيل من الثوب الذي له طرائق من حرير، نعم بعض أثواب الذي يكون طرائقه وسيما مثل ما إذا كان طرائقه بحيث يقع أسفل الثوب طريقاً من الحرير وأعلاه من غيره، فيكون لبسه والصلوة فيه مورد الاشكال، هذا كله ما يخطر بالبال فعلاً حتى يتأمل بعد ذلك. (المقر).

الرواية التي رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: أسئله هل يصلي في قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: لا تحل الصلوة في حرير المحض). (١)

والرواية التي رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: أسئله هل يصلي في قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: لا تحل الصلوة في حرير محض). (٢)

والرواية التي رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: أسئله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، وتكة حرير محض، أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحل الصلوة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلت فيه انشاء الله). (٣)

وقد عرفت سابقاً أن صاحب الوسائل عليه السلام وإن عدّ هذه الروايات ثلاثة إلا أنها ليست إلا رواية واحدة رواها محمد بن عبد الجبار عن أبي محمد عليه السلام.

وجه الاستدلال بها هو أنه بعد ما سئل عنه عليه السلام عن الصلوة في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج، أجاب عليه السلام بعدم حلية الصلوة في حرير محض، فيكون المفاد بعد كون الامام عليه السلام في مقام جواب السائل أنه عليه السلام اعطى عموماً يستفاد منه حكم الصغرى التي سئل عنها، وهي قلنسوة حرير أو الديباج، بأنه لا تحل الصلوة في الحرير المحض، يعني كلّ ما يكون حريراً محضاً لا تحل الصلوة فيه، سواء كان ممّا

١- الرواية ٢ من الباب ١١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ١ من الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٣- الرواية ٤ من الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

تتم فيه الصلوة منفرداً، أولاً، وتكون الحلية وعدمها مدار كون الحرير غير محض وكونه محضاً، فيستفاد من الرواية عدم جواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة وحده. وأما ما يستدل به على جواز الصلوة في الحرير إذا كان ممّا لا تتم فيه وحده، ما رواها الشيخ بإسناده عن سعد عن موسى بن الحسن عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: كل ما لا تجوز الصلوة فيه وحده، فلا بأس بالصلوة فيه، مثل التكة الأبريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلي فيه).^(١)

قد يشكل في الرواية من حيث ضعف سندها بأحمد بن هلال، للتوقيع الصادر في ذمّه، ويجاب عن ذلك، كما يظهر من بعض، بأن ابن الغضائري المعروف لم يتوقف في حديث أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب، لأنّه قد سمع كتابيها جل أصحاب الحديث مع أنّ أصحاب بين عامل به، وبين متوقف متردد من جهة، وبين مرجع لغيره عليه، والجميع فرع الحجية مضافاً إلى أن التوقيع لم ينقله إلاّ الكشي، وعلى كل حال، مع قطع النظر عن السند، لا إشكال في دلالتها على عدم البأس في ما لا تتم فيه الصلوة من الحرير، مثل التكة الأبريسم والقلنسوة والخف إذا صنع من الأبريسم والزنار.

إذا عرفت ذلك، فنقول: يقع التعارض بين رواية محمد بن عبد الجبار وبين رواية الحلبي، لأنّ مفاد الاولى عدم الجواز الصلاة في ما لا تتم فيه الصلوة وحده، ومفاد الثانية جواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة وحده، ففي مقام رفع التعارض

بالجمع بينهما، أو بترجيح أحدهما على الآخر يمكن أن يقال بوجوه:

الوجه الأول: حمل الرواية الاولى، أعنى: رواية محمد بن عبد الجبار، على الكراهة بقرينة رواية الحلبي، لأن رواية محمد بن عبد الجبار ظاهر في الحرمة، ورواية الحلبي نص في عدم الباس، فيتصرف في ظاهر الاولى بقرينة الثانية، وتكون نتيجة الجمع كراهة الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة منفردا من الحرير .

وفيه أن هذا النحو من الجمع وإن كان عرفيا، ويقال في غير المقام، لكن لا يمكن أن يقال به في المقام، لأن لازم هذا الجمع هو حمل قوله (لا تحل الصلوة في الحرير المحض) في رواية محمد بن عبد الجبار على الكراهة، فيكون المراد من هذه الفقرة بعد هذا الجمع، هو كراهة الصلوة في الحرير المحض، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لأن الصلوة في الحرير المحض حرام في الجملة، لأن في ما تتم الصلوة فيه منفرداً من الحرير لا تجوز الصلوة مسلماً لأن يكون مكروهاً، وبعد عدم إمكان حمل عموم قوله (لا تحل الصلوة في الحرير المحض) على الكراهة، فلا يمكن الالتزام بهذا الجمع .

الوجه الثاني: هو تخصيص عموم الوارد في رواية محمد بن عبد الجبار، وهو (لا تحل الصلوة في الحرير المحض) برواية الحلبي الدالة على جواز الصلوة في خصوص مما لا تتم فيه الصلوة منفرداً.

ويشكل على ذلك الجمع بأن تخصيص هذا العموم بما لا تتم فيه الصلوة لا يصح في المقام، لأنه بعد ما سئل محمد بن عبد الجبار عن قلنسوة حرير، وأجاب عليه السلام عنه بقوله الشريف (لا تحل الصلوة في الحرير المحض) فيكون هذا العموم وارداً على سبب خاص وهو الصلوة في القلنسوة، فيكون العام بالنسبة إلى القلنسوة نصاً وبعد كونه نصاً بالنسبة إليه، فتخصيصه بدليل خارج في خصوص المورد الذي يكون

العموم نصاً فيه، يكون من تخصيص المستهجن، فلا يمكن الالتزام بتخصيص العموم في خصوص القلنسوة التي لا تتم الصلوة فيه منفرداً، فلأجل هذا الاشكال في هذا النحو من الجمع بين الروايتين .

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ نظر السائل، أعنى: محمد بن عبد الجبار، يحتمل أن لا يكون بخصوص فهم حكم قلنسوة الحرير، بل كان نظره إلى فهم حكم مطلق الحرير في الصلوة، وذكر القلنسوة كان من باب كون هذا الفرد من الحرير متعارفاً في بلده، مثلاً كان المتداول في بلده أن يصنع من الحرير القلنسوة، فلهذا كتب (هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج) وإلّا تمام نظره كان بفهم حكم كلي الحرير في الصلوة، والامام عليه السلام أجاب عنه بنحو الكلي والعموم وقال (لا تحلّ الصلوة في الحرير المحض) فبعد عدم كون النظر بخصوص القلنسوة، فلا يكون تخصيص العموم في مورده مستهجنًا، فتأمل .

الوجه الثالث: أن يقال: إنّ بعد كون الحكم في الحرير لدى العامة هو حرمة لبسه بالحرمة التكليفية، سواء كان في حال الصلوة أو غير هذا الحال، وليس فيهم من يقول بكونه من الموانع للصلوة من باب حرمة الوضعية -نعم يظهر من بعضهم بأنّه بعد كون لبسه محرماً تكليفاً في مطلق الأحوال، فإنّ لبس الرجل حال الصلوة الحرير، فحيث إنّ لبسه حرام فالصلوة الواقعة في الحرير مستلزم للحرمة، فهي فاسدة من باب تعلق النهي باللازم -وعلى كل حال ليس بينهم فرق في حال الصلوة وغيره، بل في كلا الحالين لبس الحرير محرّم تكليفاً، ولا فرق عندهم في الحرمة بين ما تتم فيه الصلوة وبين ما لا تتم فيه الصلوة .

فعلى هذا نقول: بأنّ محمد بن عبد الجبار في مكاتبتة سئل عن الصلوة في

القلنسوة، فيحتمل أن يكون سئواله من حكم كلي الحرير، كما قلنا سابقاً، لا عن خصوص القلنسوة، وكان جواب الامام عليه السلام بقوله (لا تحل الصلوة في الحرير المحض) ناظراً إلى عدم جواز لبس الحرير في الصلوة كما لا يبعد ذلك، فيكون على هذا الاحتمال العموم في الرواية قابل لأن يخص برواية الحلبي، لأنه على هذا يرد هذا العموم على سبب خاص أعني: القلنسوة، حتى يكون التخصيص في مورد القلنسوة مستهجناً، بل كان النظر إلى بيان القلنسوة هو المثال، والمنظور هو فهم حكم كلي الحرير في الصلوة، وأعطى عليه السلام جواب سؤال الكلي بهذا العموم، فيجمع بين الروایتين على هذا الاحتمال بنحو المتقدم في الوجه الثاني.

ويحتمل أن يكون نظر السائل إلى فهم حكم خصوص القلنسوة، ولكن الامام عليه السلام حيث رأى أن العامة يقولون بحرمة لبس الحرير في الصلوة وفي غيرها، وأنهم لا يفرقون في حرمة اللبس بين أن يكون ملبوس الحرير مما تتم فيه منفرداً وبين أن يكون مما لا تتم الصلوة فيه منفرداً، فإن أجاب عن السائل بعدم البأس في الصلوة في القلنسوة من باب عدم كونه مما تتم فيه الصلوة، فيصير سبباً لتهاجم العامة وإيذائه أو إيذاء الشيعة، خصوصاً مع كون رواية محمد بن عبد الجبار مكاتبة، يمكن أن يراها بعض من المخالفين، فلأجل هذا صرف النظر عليه السلام عن جواب خصوص القلنسوة ولم يجب عنها أصلاً، بل بين حكم كلي لا ينافي مع فتوى العامة، وهو قوله (لا تحل الصلوة في الحرير المحض).

فعلى هذا ليس إعمال تقية في العموم، بل التقية اعلمت في عدم جواب خصوص السائل، فلا مانع من الأخذ بالعموم، لكن لا يكون العموم وارداً على هذا على سبب خاص وهو القلنسوة، لأن الامام عليه السلام لم يكن في مقام جوابه أصلاً على ما

قلنا حتى تكون القلنسوة من أفراد العموم، وكان العموم الوارد واردا على سبب خاص، فلا يمكن تخصيصه في موردها، بل بعد عدم كون الامام ﷺ في مقام جواب خصوص القلنسوة، فليس في البين إلا عموم، وهو قابل لأنَّ يخصص بدليل خاص، وهو رواية الحلبي .

فعلى ما قلنا لا نحمل العموم على التقية، بل في مقام إفادة العموم وهو (لا تحلّ الصلوة في الحرير المحض) يكون ﷺ بسدد بيان حكم الواقعي، وهو عدم حلية الصلوة في الحرير وليس مخالفا للعامة، لأنهم أيضا لا يحلون الصلوة في الحرير، غاية الأمر لا من باب خصوصية للصلوة، بل من باب كون لبسه مطلقاً غير محلل، وأما إعمال التقية يكون في خصوص سكوت الامام ﷺ عن بيان حكم خصوص القلنسوة، فإذا لم يبق في البين إلا العموم، فيقال بأنَّ هذا العموم مخصص برواية الحلبي المصرحة فيها بعدم البأس بقلنسوة الحرير من باب عدم كونه مما لا تتم الصلوة فيها وحده، فعلى هذا تجوز الصلوة في ما لا تتم الصلوة فيه منفرداً من الحرير.

ومما ذكرنا ظهر لك أنّه لا حاجة في حمل رواية محمد بن عبد الجبار على التقية إلى بعد الطريق واطناب الكلام وتحمل المشقة كما تحمّلها صاحب الجواهر ﷺ فارجع كلامه .

ثمّ إنّ لو فرض إمكان الجمع بين الروایتين بأحد الوجوه المتقدمة فهو، وإلاّ فإنّ لم يمكن الجمع بينهما، وفرض كونها متعارضتين، فإنّ كان لأحدها ترجيح، من الاخذ به، وإلاّ فالتخيير أو التوقف على الكلام المذكور في باب التعادل والتراجيح، فنقول في مقام الترجيح: بأنَّ أوّل المرجحات يكون الشهرة، والشهرة كما أثبتنا في محله هي الشهرة الفتوائية، وفي المقام وإن توهم كون المشهور بحسب الفتوى هو

جواز الصلوة في الحرير إذا كان مما لا تتم فيه الصلوة منفرداً، ولكن يظهر للمراجع في كلمات القدماء من الفقهاء الذين قولهم ملاك في كون فتوى مشهورة، عدم كون الجواز مشهوراً وكذلك عدمه، فعلى هذا لا يكون على طبق أحد من الروایتين - لا رواية محمد بن عبد الجبار ولا الحلبي - الشهرة الفتوائية، فلا ترجيح لأحد الروایتين على الأخرى بحسب هذا المرجح .

وإذا لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر من هذا الحيث، فتصل النوبة بعد ذلك بمرجع آخر، وهو مخالفة العامة، ولا إشكال في أن الترجيح بمخالفة العامة يكون لرواية الحلبي، لكونها بمنطوقها مخالفة لهم، لأنها تدل على جواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة منفرداً من الحرير ولبسه في هذا الحال، ولا إشكال في أن هذا مخالف مع العامة، لأنهم لا يفرقون بين ما لا تتم وما تتم في الحرمة وعدم الجواز.

وإن قيل: إنها تدل على جواز الصلوة في ما لا تتم بالجواز الوضعي لا التكليفي، وجواز الوضعي ليس مخالفاً لهم، لأنّ جلّهم لا يقولون بفساد الصلوة في الحرير.

نقول: بأنّه على هذا يكون مفهوم الرواية عدم جواز الصلوة في ما تتم بالحرمة الوضعية وهو مخالف معهم، لأنّ جلّهم كما قلت غير ملتزمين بالفساد، فعلى هذا أيضاً تكون الرواية مخالفة لهم) وأما رواية محمد بن عبد الجبار فوافق لهم، لأنهم يقولون بعدم حلية لبسه في حال الصلوة وفي غير هذا الحال (خصوصاً مع اشتغال أحد من رواياته الثلاثة على جواز الصلوة في وبر الأرناب إذا كان ذكياً وهذا موافق للعامة)

فعلى هذا لابد من ترجيح رواية الحلبي وطرح رواية محمد بن عبد الجبار، ولكن مع ذلك كلّ نقول: بأنّه إن ثبت عدم شمول الاطلاقات أو العمومات لمّا لا تتم فيه الصلوة منفرداً من الحرير، فنحن مستريح من أجله، ونحكم بجواز الصلوة فيه

لعدم شمول أدلة حرمة لبس الحرير وما نعيته للصلوة له من رأس، وأما لو قلنا بشمولها له كما لا يبعد، فالحكم بجواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة منفردا من الحرير مشكل، لأن رواية الحلبي لم يكن فيها مقتضى الحجية لضعفها بأحمد بن هلال وعدم تمامية وجه لرفع ضعف أحمد بن هلال وبعد ضعفها لا يمكن الاعتماد بها.

الجهة الخامسة: لا إشكال في كون حرمة اللبس وضعاً وتكليفاً في الحرير مختصاً بالرجال، وخروج النساء عن هذا الحكم لدلالة بعض الروايات على ذلك وتسلم ذلك عند أصحابنا، ولو فرض وجود رواية دالة على شمول الحرمة للنساء أيضاً فطروح أو مؤول، لكون جواز لبسه للنساء من المسلمات، فلا ينبغي الإشكال في ذلك، وأما حكم الخنثى فيأتي إنشاء الله عند تعرض حكم الخنثى في بيان حكم لبس الذهب.

المسئلة الخامسة: لا يجوز لبس الذهب للرجال ولا الصلوة فيه، بمعنى فساد الصلوة بلبسه والحكم في الجملة مسلم عندنا وعند مخالفينا من حيث حرمة لبسه تكليفاً، وكذا فساد الصلوة بلبسه حالها مما لا ينبغي الإشكال فيه عندنا، واستدل على كلا الحكمين ببعض الروايات نذكر بعضه تيمناً:

الرواية الأولى: ما رواه روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: قال رسول الله ﷺ لأمر المؤمنين ﷺ: لا تختم بالذهب، فإنه زينتك في الآخرة).^(١)

وهذه الرواية كما ترى تدلّ على خصوص لبس الخاتم والنهي عنه، ولا يكون مربوطاً بما نعيته للصلوة، مضافاً إلى ما يأتي في رواية أخرى بأن النهي كان من

رسول الله ﷺ بأمر المؤمنين ﷺ لا غيره .

الرواية الثانية: ما رواها جراح المدايني عن أبي عبد الله ﷺ (قال: لا تجعل في يدك خاتماً من ذهب). (١)

وهذه الرواية أيضاً لا تدلّ إلا على النهي عن لبس خصوص خاتم الذهب.

الرواية الثالثة: ما تنتهي سندها بعمار بن موسى عن أبي عبد الله ﷺ (في حديث قال: لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنة). (٢)

وهذه الرواية مع قطع النظر عن الاشكال في اعتبار سندها، تدلّ على حرمة لبس الذهب للرجال وعدم جواز الصلوة فيه .

الرواية الرابعة: ما رواها موسى بن أكيل الثميري عن أبي عبد الله ﷺ (في الحديد إنّه حلية أهل النار، والذهب إنّه حلية أهل الجنة، وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه). (٣) الحديث.

وهذه الرواية مع قطع النظر من الاشكال في سندها تدلّ على حرمة لبس الذهب للرجال والصلوة فيه لهم.

الرواية الخامسة: ما رواها عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ (قال: قال علي ﷺ: نهاني رسول الله ﷺ - ولا أقول: نهاكم - عن التخم بالذهب، وعن ثياب القسسى، وعن مياثر الارجوان، وعن الملاحف المفدمة وعن القراءة

١ - الرواية ٢ من الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٣ - الرواية ٥ من الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

وأنا راكم).^(١)

الرواية السادسة: ما رواها جابر الجعفي (قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ليس على النساء أذان، إلى أن قال: ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلوة وإحرام، وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد، ويجوز أن تستختم بالذهب وتصلّي فيه، وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد).^(٢)

وغيرها من الروايات وما تعرض منها لحكم الصلوة هي الرواية الثالثة والرابعة والسادسة .

إذا عرفت ذلك نقول: إن الكلام في هذه المسئلة يقع في مواضع:

الموضع الأول: لا ينبغي الاشكال والتردد في حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التكليفية، لما يرى من تسلم ذلك عند المسلمين، كما يظهر ذلك للمراجع من شهرة ذلك الحكم في الصدر الأول، كما يستكشف ذلك من الروايات المذكورة في طرق العامة، وكذلك لا مجال لدعوى خلاف ذلك عندنا، كما يظهر ذلك من كلمات كل من تعرض للحكم، ويظهر ذلك من الأخبار الواردة في الباب، فلا وجه للترديد في هذا الحكم .

وأما الحرمة الوضعية - أعنى: فساد الصلوة بلبس الذهب للرجال - فقد يقال في وجه ذلك بكون المورد من صغريات إجتماع الامر والنهي بدعوى أنه إذا لبس الرجل الذهب وصلّى فيه، ففي عين كون هذا الصلوة الخارجى صلوةً يكون تصرفاً

١ - الرواية ٧ من الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢ - الرواية ٦ من الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

في اللباس الذهب، فاجتمع الامر والنهي في موضع واحد، لأنّ هذا الفعل من باب كونه صلوةً واجب، ومن باب كونه التصرف في الذهب حرام.

وفيه أمّا أولاً فلاّته إذا لم يكن لباس الذهب ساتراً للمكلف، بل كان لباسه بدون أن يكون ساتراً لعورته في الصلوة، فلم يكن إجتماع أصلاً، لأنّه في هذه الصورة لم يكن لبسه شرطاً حتّى يقال: باعتبار كونه شرطاً للصلوة واجب، وباعتبار كونه لبس الذهب حرام، بل في هذه الصورة يكون ذلك من المقارنات الاتفاقية للصلوة، وغير مربوط بباب الاجتماع أصلاً، فلم يكن إتحاد أصلاً.

وثانياً نقول: بأنّه لو فرض كونه ساتراً بأن ستر حال الصلوة عورته باللباس الذهب، فلو فرض كون لبسه واجبا، فلا يمكن أن تجتمع مع المحرّم بناءً على عدم جواز إجتماع الامر والنهي، فعلى هذا نقول: إن قلنا بمقالة المحقّق الحراساني رحمته الله في الشروط بأنّ الشرط ليس دخله في المركب بنحو دخل الأجزاء بمعنى: أنّ الأجزاء في المركب وإن انبسط الامر بالمركب على فوق الأجزاء وانبسط عليها، فصار كل جزء مأموراً به وتعلّق به الامر، ولكن الشرايط ليس كذلك، بل المركب مقيد به، وبعبارة اخرى يكون التقييد عقلياً، وإلاّ فليس من ناحية المولى أمر متعلّق بالشرايط، بل العقل يحكم باتيان المشروط مع الشرط، لما يرى من تقييد المركب المشروط به وعدم حصوله بدونه، فإنّ كان الامر كذلك، فلا إشكال في عدم كون ما نحن فيه من صغريات الاجتماع، لأنّه لا أمر على الشرط بل المشروط، مقيد بالتقييد، والعقل يحكم باتيان المشروط مع الشرط، فلا يجتمع الامر والنهي.

نعم، إن قلنا بأنّ الامر على المركب، كما ينبسط على الاجزاء، كذلك ينبسط على الشروط، ويكون مرجع الشروط إلى الاجزاء، وتقع كالاجزاء تحت الأمر،

فيكون محل الكلام -أعنى: صورة كون لباس الذهب ساتراً- من صغريات إجماع الامر والنهي، ومع ذلك لا يتم هذا الاستدلال، لأنه لو فرض كون ما نحن فيه من صغريات باب الاجتماع، ولكن هذا يفيد لمن يقول بالامتناع، وأما نحن فقلنا في الاصول بجواز الاجتماع.

ولو قيل: بأنه بعد كون لباس الذهب مما يحرم لبسه تكليفاً، كما هو المشهور عندنا، بل عند غيرنا من المسلمين، فعلى ما قلنا في الاصول من أن العباديات لا بد فيها من قصد التقريب، ولا بد في عمل العبادي أن يكون بحيث يقبل أن يتقرب به، وإذا كان العمل عملاً يكون طغياناً للمولى ومعصية له، لا يكون مقرباً.

فنقول: إنه بعد كون لبس الذهب حراماً بالحرمة التكليفية، فإذا صلى في الذهب سواء كان ساتراً أو غير ساتر، فهو في هذه الصلوة يعصي المولى، ويكون طاعياً له، لأن بهذا العمل لا لبس للذهب، والحال أن ذلك حرام عليه، فلا يقبل هذا العمل أى: هذه الصلوة لأن يصير مقرباً، فإذا لم يكن قابلاً لأن يتقرب به، بل علمه بهذا الاعتبار مبعده عن المولى، فلا يقبل لأن تصير صلوته عبادة، فتفسد صلوته في اللباس الذهب.

نقول: بأنه بعد كون المحرم في الحرير وكذا في الذهب، لبس لباس الحرير والذهب ولم يكن المصلي في صلوته -أعنى: في هذا العمل العبادي- فاعل شيء يكون طغياناً على المولى وعصياناً له، كي يكون مضرراً بمقربة العبادة، لأن المحرم نفس اللبس، ولم يكن كالغصب كل تصرف وقلب وتقليب منه حراماً، حتى يكون في أفعال الصلوة فاعلاً لما يكون عصياناً للمولى، بل في الذهب والحرير يكون اللباس حراماً، وهو غير مربوط بالصلوة، فلا تفسد الصلوة لأجل لبس الذهب

والحرير حتى يستشكل بنا، ويقال: بأنك قلت: بأن في العبادات لابد من كون المحل بحيث يكون قابلاً للتقرب، ومع لبس المحرم ليس العمل كذلك، لما قلنا في دفعه، ويأتي ما يناسب ذلك في طي اعتبار عدم كون الثوب ممّا لا يجوز له التصرف كالغصب، فعلى هذا التمسك بهذا الوجه لبطلان الصلوة في الذهب فاسد، ولا وجه لأنّ يقال يطلان الصلاة في الذهب لأجل هذا.

وقد يقال في وجه فساد الصلوة في لباس الذهب من باب كون الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده الخاص، فيقال: لبس الذهب حرام، فيجب نزع، فكلّ ما يكون ضد هذا الواجب فهو حرام، لأنّ الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده، والصلوة في هذا الحال من جملة أضداد هذا الواجب، فيجب تركه، والنهي في العبادة موجب للفساد.

وفيه -مضافاً إلى إمكان أن يقال: بأنّه على فرض تمامية هذا الاستدلال، ففي صورة إمكان نزع الثوب المغصوب مع الاشتغال بالصلوة مثل ما إذا لم يكن ساتراً، فلا ينافي الامر بالنزع مع الصلوة، ولا يضاده الصلوة حتى يستلزم الامر بالنزع فساد الصلوة من باب كونها ضدّاً للواجب، وهو النزع -نقول: إنّ قد مرّ منا في الاصول عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده الخاص، فلا يتم هذا الاستدلال لفساد الصلوة في اللباس الذهب، فالاولى للتمسك بفساد الصلوة في اللباس الذهب بعض ما قدمناه من الروايات الدالة على عدم جواز الصلوة فيه المستفاد منه فساد الصلوة إمّا من باب كون النهي المتعلّق بالمركبات العبادية إرشاد إلى فساد هذا المركب مع النهي وعدم كون النهي، في مثل هذه الموارد هو النهي التكليفي.

وإمّا من باب أنّه ولو كان النهي حتى في مثل هذه الموارد ظاهراً في النهي

التكليف لا الوضعي، ولكن بعد تعلق النهي بالعبادة نقول: بفساد العبادة، لأنَّ النهي بنفس العبادة مستلزم لفسادها، كما مر في النهي عن العبادات في الاصول تفصيل ذلك، ودلالة بعض الروايات كرواية موسى بن أكيل، ورواية عمار على عدم جواز الصلوة في اللباس الذهب واضح، ولا ينبغي الاشكال في سندها بعد كون المسئلة مشهوراً عند كل من تعرض لها.

الموضع الثاني: لا يجوز لبس ما يكون مموها بالذهب مثل إذا كان ظاهر الثوب بتمامه مذهباً وإن كان باطنه غير الذهب لشمول الدليل، لأنَّ هذا عرفاً لبس الذهب ولا يجوز لبس الذهب لما قلنا.

الموضع الثالث: هل يجوز شدَّ الأسنان بالذهب أم لا؟

اعلم أنَّ الاسنان تارةً يشدُّ بالذهب بأن يربط بعضها مع بعض الآخر، أو بالسِّن المصنوعي بوسيلة قطعة صغيرة من الذهب كالخيط. وتارةً يستر ظاهر الأسنان به بحيث يكون ظاهر الأسنان بتمامه ذهباً، كما يكون فعلاً متعارفاً عند بعض.

لا يخفى عليك أنَّ ما ورد من الروايات في هذا الباب: مثل الرواية التي رواها محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: (أَنَّ أَسْنَانَهُ اسْتَرَحَتْ فَشَدَّهَا بِالذَّهَبِ) ^(١).

والرواية التي رواها الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سئلته عن الثنية تنقص أ يصلح أن تشبك بالذهب؟ وإن سقطت يجعل مكانها ثنية شاة؟ قال: نعم إن شاء

فليضع مكانها ثنية شاء ليشدها بعد أن تكون ذكيتة^(١).

والرواية التي رواها عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل ينضم سنّه أ يصلح له أن يشده بالذهب؟ فإن سقطت أ يصلح أن يجعل مكانها سن شاء؟ قال: نعم إن شاء ليشدها بعد أن يكون ذكيتة)^(٢) لا تدل إلا على جواز شدّ الأسنان بالذهب، ولكن بعدما لا ندرى كيفية شدّ الأسنان بالذهب، وما هو متعارفه في زمن صدور الرواية، فيشكل الحكم بجواز شدّ الأسنان بكلا نحويه خصوصاً النحو الثاني.

وأما بعض الروايات المطلقة المتقدمة المستفادة منها عدم جواز لبس الذهب في الصلوة وغيرها، فنقول: فتارة نقول بكون علّة عدم جواز لبس الذهب، هو كونه زينة، وبعبارة أخرى يستفاد من هذه الروايات كون المحرم هو التزين بالذهب، وتارة نقول بعدم كون علّة الحرمة هذا، بل غاية ما يستفاد منها هو حرمة اللبس، وعلى كل تقدير تارة يقع الكلام في شدّ الأسنان على نحو الأول، وتارة في شدّها على النحو الثاني.

أما شدّ الأسنان بالنحو الأوّل فيشكل الحكم بحرمته إلا أن نقول: بكون الحرمة هي التزين، وكان بنحو يعدّ تزينا، ولا يبعد عدم صدق الزينة على نوعها، لعدم ظهور الذهب أصلاً، لا اتصاله بالأسنان من الداخل، ولا بحسب زينة، وعلى كل حال إن عدّ زينته فلا يجوز وإلا فجايز، لعدم صدق اللبس في ذلك، خصوصاً مع عدم بعد في شمول الروايات المتقدمة في شدّ الأسنان لهذه الصورة.

١- الرواية ٢ من الباب ٣١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٣١ من أبواب لباس المصلي من الوسائل.

وأما شدها على النحو الثاني، فإن قلنا بأنَّ علّة الحرمة هو التزين فلا إشكال في كون ذلك تزيناً، فهو حرام، نعم يمكن أن يقال بعدم صدق التزين في ما لم يظهر، مثل أن يعمل ذلك في بعض الأسنان الذي لا يظهر حين التكلم وفتح الفم.

وأما إن قلنا: بعدم معلومية كون وجه الحرمة هو التزين، بل غاية ما يستفاد من الروايات المطلقة هو عدم جواز لبس الذهب سواء عدّ زينة أم لا، فيشكل المحكم بالحرمة، للإشكال في صدق اللبس على ذلك، ولا يبعد دعوى عدم صدق اللبس عليه.

ثم إنّه على تقدير عدم دلالة إطلاقات الواردة في عدم جواز لبس الذهب إلا على لبس الذهب لا من باب التزين، فلا إشكال في خروج شدّ الأسنان به موضوعاً عن تحت هذه الاطلاقات ولو لم يكن في البين بعض الروايات الدالة على جواز شدّ الأسنان بالذهب، لعدم كون ذلك لبس الذهب.

وأما على تقدير كون العلة في حرمة لبسه هو حرمة التزين به، فعلى الفرض يقع التعارض بين الاطلاقات الأولية في الذهب، وبين بعض ما يدلّ على جواز شدّ الأسنان به المتقدم ذكره.

ويمكن أن يقال بكون النسبة بينها عموماً من وجه، لأنّ الاطلاقات تدلّ على حرمة التزين بالذهب سواء كان التزين بشدّ الأسنان أو بغيره، وهذه الروايات تدلّ على جواز شدّ الأسنان به سواء كان زينة أو لا، ولا يبعد كون هذه الأخبار أظهر بالنسبة إلى مورد الاجتماع، وهو صورة شدّ الأسنان بالذهب مع كونه تزيناً عرفاً.

ولكن بعدما قلنا من كون شدّ الأسنان على نحوين، ففي صورة الاولى يمكن دعوى جوازه، لعدم كونه في الغالب تزيناً، وإمكان دعوى انصراف الاطلاقات عن

مثل هذا النحو من التزين، وأمّا في الصورة الثانية فإنّ قلنا بأنّ التزين بالذهب حرام، فإنّ كان شدّ الاسنان زينةً فيشكل الحكم بالجواز، لما قلنا من عدم دليل على كون شدّ الاسنان بالذهب في زمن صدور الروايات على نحو يشمل هذه الصورة، وعلى الفرض يحرم التزين به وهذا تزين، فهو حرام ومن أجل هذا أعنى: احتمال كون متعارف خاص في زمن صدور الرواية، وكون الروايات الواردة الدالّة على جواز شدّ الاسنان به ناظرةً إلى ما هو المتعارف، ولا ندرى ما هو المتعارف، واحتمال كونه على غير هذين النحويين المذكورين، فيشكل الحكم بالجواز في القسم الأوّل من القسمين الاولين في شدّ الاسنان، نعم يمكن الالتزام بالجواز في صورة الاضطرار. (١)

الموضع الرابع: هل يكون العلّة في حرمة لبس الذهب للرجال تكليفاً ووضعاً من باب كون ذلك تزينا، وثمرة ذلك إنّنا لابد من أن نرد في كون ذلك محرماً مدار صدق التزين وعدمه، فكلما صدق التزين كان حراماً، وكلما لم يكن تزيناً لا يكون حراماً أو ليس ذلك، بل غاية ما يستفاد من الروايات هو عدم جواز لبسه سواء كان زينةً أم لا، ففي كل مورد لم يصدق اللبس لبس بحرام لا تكليفاً ولا وضعاً. منشأ كون علّة الحكم هو التحلي والتزين، هو ما ورد في بعض الروايات الواردة في الباب مثل قوله ﷺ في ضمن رواية موسى بن أكيّل التميمي (وجعل الله الذهب في الدنيا زينةً للنساء، فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه) حيث يشعر منها بأنّ حرمة لبسه على الرجال يكون من باب كون الذهب زينةً للنساء في الدنيا

بقريئة تفريع الحرمة على ذلك في الرواية، أو ما ورد في بعضها من أن الذهب زينة في الآخرة، مثل ما ورد في نهى رسول الله ﷺ علياً عليه السلام من التختم بالذهب، أو ما ورد في بعضها من أن ذلك حليتك في الجنة خطاباً بعلي عليه السلام، ولكن بعد عدم الجزم بكون ذكر ذلك من قبيل العلة، ففي المسئلة وجهان .

الموضع الخامس: لا ينبغي الاشكال في حرمة لبس الخاتم من ذهب أما بناءً على كون المحرم هو التزين بالذهب، فواضح لأن ذلك تزين به، وأما بناءً على عدم كون وجه الحرمة ذلك، فيقال: إن خصوص ذلك منصوص لورود بعض الروايات في خصوص حرمة التختم بالذهب هذا في حرمة بالحرمة التكليفية. ^(١)

الموضع السادس: لا إشكال في كون حرمة لبس الذهب والتختم به وكذا حرمة لبس الحرير مخصوصاً بالرجال، فيجوز لبس الذهب والحرير للنساء وصحة صلواتهنّ فيها، لتسلم ذلك، ودلالة بعض الروايات، وما ورد على خلاف ذلك أعني: على شمول المحكم للنساء أيضاً فطروح أو مأول .

الموضع السابع: هذا كله في تكليف الرجال والنساء بالنسبة إلى لبس الذهب والحرير، وأما الخنثى فقد يقال: بعدم الاشكال في لبسها له، لعدم علمه بكونه رجلاً، فلا يتنجز هذا التكليف في حقه، ولكن التحقيق كما بين في الاصول هو أنها مع فرض الالتزام بعدم كونها طبيعة ثالثة مكلف بمقتضى العلم الاجمالي إما بتكاليف الرجال أو بتكاليف النساء، لأنها إما منهم أو منهنّ، فيحكم العقل بترك ما يختص

١ - أقول: وأما حرمة الوضعية فأيضاً واضح بناءً على كون وجه حرمة الصلوة في الذهب حرمة التزين به لصدق التزين بالذهب بالتختم به، وأما لو لم تقل بذلك فيدل على الحكم الرواية السادسة التي قد منا ذكرها في صدر المبحث، ولا وجه للاشكال في سندها مع كون الشهرة على طبقها، فتأمل . (المقرّر).

بالرجال من الألبسة، وترك ما يختص بالنساء من الألبسة حتى يقطع ببرائة ذمتها من التكليف المردد في البين، فعلى هذا لا يجوز لها لبس الذهب والحريز والصلوة فيها، هذا كله في حكم الخنثى في هذه المسئلة .

الموضع الثامن: وأما محمول الذهب مثل أن يكون حاملاً لدينار الذهب أو حلّى من الذهب فاما أن يكون زينةً بنظر العرف وان كان محمولاً فبناءً على كون المحرّم مطلق التزين به، فيكون حمله حراماً، وأما وإذا لم يكن زينة أو لم يكن لباساً وإن عدّ زينة بناءً على عدم كون الحرمة دائرة مدار صدق التزين، بل تكون دائراً مدار صدق اللباس، فلا يكون محموله حراماً، هذا تمام الكلام في لبس الذهب للرجال .

المسئلة السادسة: لا تجوز الصلوة في الثوب المتعلّق بالغير مع عدم إذنه، وينبغي عنوان المسئلة بهذا النحو، لا بالنحو المذكور في عبارة شرايع، وهي هذه (الثوب المغصوب لا تجوز الصلوة فيه)^(١) لأنّ المعتبر في الغصب هو استيلاء الغاصب على المغصوب، وعلى هذا ليس كلّ ما يكون تصرفاً في ملك الغير غصباً، مثل ما إذا ورد شخص ضعيف في ملك شخص قوي لا يمكن له الاستيلاء على هذا الملك، ولكن كان دخوله على غير رضاه، فهو تصرف في ملك الغير بغير إذنه والحال أنّ ذلك ليس من مصاديق الغصب، كما أنّ الغصب ليس دائراً مدار التصرف بهذا النحو أعني: مثلاً في المثال بالدخول في الملك، بل يصدق الغصب بصرف الاستيلاء عليه وإن لم يدخل فيه، مثل سد باب هذا الملك عدواناً، وجعل مفتاحه في جيبه قهراً عليه، فيصدق أنّه غاصب لذلك الملك، وما يكون مانعاً للصلوة، ولا تجوز الصلوة

فيه هو صرف كون الثوب ثوباً لا يكون الشخص مأذوناً في تصرفه وإن لم يكن غاصباً، فتبطل الصلوة فيه، فلاجل هذا ينبغي عنوان المسئلة كما قلنا لا كما قيل .

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: إنه ليس في هذه المسئلة، ولا في مسئلة بطلان الصلوة في المكان الغير المأذون، نص وارد عن أهل البيت: يدل على بطلان الصلوة في المسئلتين، وكذلك ليس فيها على بطلان الصلوة واعتبار عدم كون لباس المصلّي ومكانه من الغير إلا بإذن من المالك إجماع أو شهرة كاشفة عن وجود نص في المسئلتين.

ومن حكم من القدماء والمتأخرين رضوان الله عليهم بالفساد في ثوب الغير وملك الغير بغير اذن الغير قال بذلك بمقتضى قاعدة اصولية: إما من باب عدم حصول قصد التقرب من المصلّي كما يظهر من كلمات بعض القدماء، وإما من باب عدم جواز إجتماع الامر والنهي كما يظهر من بعض آخر من الفقهاء، ودعوى الاجماع أو الشهرة التي يرى في كلمات بعض المتأخرين ممّا لا أصل له، فإذا لم تكن شهرة ولا إجماع كاشف عن نص ولم يصل إلينا رواية يمكن الاستشهاد بها للفساد فلا بد من ذكر وجه آخر على الفساد وتطبيق الفساد على بعض القواعد الاصولية.

إذا فهمت ما تلونا عليك نقول: أمّا من التزم بامتناع إجتماع الامر والنهي أعنى: التزم بكون المسئلة المبحوثة من صغريات الاجتماع، فهو في سعة في هذه المسئلة ومسئلة المكان، لأنه بعد عدم جواز الاجتماع ولزوم تغليب جانب النهي، فتكون النتيجة هي فساد الصلوة في الثوب والمكان الغير المأذون .

وأما من يقول بجواز إجتماع الامر والنهي، كما هو مختارنا في الاصول، لما قلنا من أن أقوى وأمتن ما استدل به للامتناع هو ما أفاده استنادنا العلامة عليه السلام في الكفاية من قضية التضاد بين الأحكام، ولا يمكن للمولى الأمر بالضدين في آن واحد في

موضوع واحد، وقلنا: بأن رفع هذا الاشكال لا يمكن بما يظهر من بعض من توجيه يمكن معه جعل الموضوع متعدداً كي يكون مركز الأمر موضوعاً ومركز النهي موضوعاً آخر، فلا إجماع لأن الموضوع واحد، وبالحمل الشائع يعدّ حركات الصلواتية حركات صلواتية، ومع ذلك بالحمل الشائع يعدّ تصرفاً في ثوب الغير أو ملك الغير، بل قلنا في مقام دفع ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله في بيان الامتناع بأن التضاد بين الأحكام ممنوع، من باب أن ما شاع من كون نسبة الحكم بموضوعه نسبة العرض بمعرضه، فيكون الحكم عارضاً للموضوع، حتى يستشكل بأن الموضوع الواحد غير قابل لعروض عرضين متضادين عليه، وذلك محال لاستحالة إجماع الضدين فاسد، بل إذا لوحظ نحوه صدور البعث والزجر من المولى، وملاحظته لما يبعث نحوه أو يزجر عنه يرى أن باعتبار ملاحظته المطلوب أو المزجور عنه في نفسه قبل البعث والزجر، كونها طرف الاضافة فهو يلاحظ مثلاً شيئاً وباعتبار جهة من جهات يريد وجوده في الخارج من العبد، فينبعث نحوه، فباعتبار إضافة ما صدر من المولى من البعث أو الزجر بنفس المولى من باب صدوره منه، وبعبارة اخرى من باب قيام الصدوري به، فيقال به الأمر، وله إضافة إلى المبعوث منه، فيقال به المأمور، وله إضافة إلى المبعوث إليه فيقال به المأمور به، وهكذا في طرف النهي، فيكون المأمور به طرف الاضافة من باب إضافة ما صدر به، وكذلك المنهي عنه يكون طرف الاضافة، فليس المأمور به معروض الحكم، بل طرف الاضافة، وما يكون مستحيلاً هو كون شيء واحد في آن واحد معروضاً لعرضين متضادين، وأما كون شيء واحد من حيث طرف إضافة أمر ومن حيث طرف إضافة امر آخر غير محال، وفي المقام يكون الامر كذلك، لأن ما يكون مطلوباً وتعلق به البعث حيث

غير حيث تعلق به النهي والزجر، مثلاً في الصلوة والغصب ما هو مطلوب المولى ليس إلا حيث الصلواتية لا غير، ولا يقبل لدخول حيثيات أخرى تحت المطلوب، لأنَّ المطلوب على الفرض ليس إلا حيث الصلواتية سواء كان هذا حيث مقارنا مع حيثيات أخرى أم لا؟ وكذلك المزجور عنه ليس إلا حيث الغصبية ليس إلا، فالمبعوث إليه حيث غير حيث المزجور عنه، فعلى هذا لا يكون إجتماع، وقد بينّا مفصلاً شرح الدليل في الاصول، وليس هنا محل ذكره .

فإذا كان الأمر كذلك وكنا من القائلين بجواز إجتماع الامر والنهي، فمن هذا الموضع لا يمكن لنا الحكم بفساد الصلوة في الثوب الغير المأذون في تصرفه، وكذلك في مكان الغير المأذون في تصرفه، فلا بد لنا في الحكم بالفساد في المستثنين من وجه آخر، وكما قلنا لا وجه للتمسك بالاجماع أو الشهرة على فساد الصلوة في لباس الغير المأذون من المالك التصرف فيه، وكذلك في مكان الغير المأذون من المالك من التصرف فيه لعدم وجود إجماع ولا شهرة كاشفة عن وجود نص عند القدماء لم يبلغ بأيدينا، ولكن كما بينّا في الاصول أيضاً نقول بفساد العبادة في موارد الاجتماع.

والوجه في ذلك هو أنه بعد كون العبادة ممّا يكون المعتبر في إطاعته هو قصد التقرب وإتيانه بعنوان العبودية للمولى، فلا بدّ في حصول الامتثال فيها من إتيانها بنحو يكون العمل مقرباً للمولى، وليست العبادات كالتوصلات فإنَّ الفرض فيها يحصل بمجرد إتيانها في الخارج على أيّ وجه اتفق وإن لم يكن مقرباً، فيسقط الفرض فيها بمحصلها، وأمّا العبادات فلا يحصل الفرض فيها إلا إذا أتيها المكلف على وجه التقرب، فإذا كان كذلك، فمن الواضح أنَّ العمل إن كان عصياناً وطغياناً على المولى، فلا يقبل لأنَّ يتقرّب به، وفيما إذا كان مورد تصادق عنوان الواجب

والحرام، وبعبارة اخرى يكون الفعل مجمع العنوانين من باب كونه مورد إضافة الاضافتين بحشية مورد إضافة الامر وبحيثة مورد إضافة النهي، لو اختار المكلف من العبادة هذا الفرد الذي يكون مجمع العنوانين بسوء اختياره، فلم يكن هذا الفرد مقرباً، فلو اختار في مقام امتثال الأمر المتعلق بالصلوة مع اللباس المنصوب، أو في مكان المنصوب، فهو في هذه الصلوة أعنى: في أفعال الصلوة من ركوعه وسجوده وغيرهما عاصياً وطاغياً بالنسبة إلى المولى، لأن أفعال الصلوةية مجتمع مع التصرف في النصب، فهذه الصلوة غير قابلة لأن تصير مقربة للعبد بالمولى، فتفسد صلواته هذه، لعدم حصولها على الوجه المعتبر في العبادة، مع فرض كونها عبادة، ولا بديته حصولها في الخارج على وجه العبودية، فلأجل هذا نقول: بفساد الصلوة في الثوب المنصوب، أو مكان المنصوب .

ومما مرّ يظهر لك أن الحكم بفساد الصلوة ليس من باب كون المورد من صفريات الاجتماع وكونه محالاً، لما قلنا من أن مختارنا جواز الاجتماع، لأن تمام مطلوب المولى ومزجوره ليس إلا حيث يكون مورد ارادته وكرهته بلا نظر إلى حيثيات اخرى يقارنها في الوجود الخارجى، ولا يتعلق طلبه إلا بنفس إيجاد الطبيعة أو تركها، وأما المكلف فحيث أنه بحسب حكم العقل مخير بين اختياره في مقام امتثال الأمر أى فرد من الطبيعة يشاء، فهو بسوء اختياره اختار فرداً يجمع مع ما هو مزجور المولى، فلا يقبل هذا الفرد لصيرورته مصداقاً للعبادة، فلذلك نقول: بفساد الصلوة مع الثوب أو في المكان المنصوب .

وبما قلنا في لباس المنصوب والمكان المنصوب من بطلان الصلوة فيها لا يمكن أن يقال: ببطلان الصلوة في لباس الحرير والذهب، لأن أفعال الصلوة من الركوع والسجود تصرفاً في المنصوب الذي يكون هذا التصرف حراماً، فتكون

نفس العبادة من أجل ذلك طغيانا وعصيانا، ولا تقبل لأن يتقرب بها، وأما في لباس الحرير والذهب فحيث إن المحرم لبس الذهب والحرير، لا تصرفاته حتى يكون الشخص في أفعال الصلوة فاعلا للمحرّم من باب تصرفه المحرم، فلا يكون لابس لباس الذهب والحرير بعبادته عاصيا وطاغيا فتمشي منه قصد القرية .

المسئلة السابعة: قال المحقق رحمته الله ^(١) في الشرايع: لا تجوز الصلوة في ما يستر ظهر القدم كالشمشك، ويظهر من بعض الكلمات عدم جواز الصلوة في الشمشك (بضم الأول وكسر الثاني أو بضم الأولين وسكون الثالث) والنعل السندي، فنقول مقدّمه: بأننا بعد الفحص لم نجد في اللغة تعرضاً للشمشك والنعل السندي حتى نفهم ما هو الموضوع له لهُذين اللفظين، نعم قال في برهان قاطع بأن (جمشك بر وزن أندك بمعنى جمشاك است كه كفش وپای افزار باشد، وباین معنی با جیم فارسی هم آمده است) ثم قال في موضع آخر (جمشاك بر وزن أفلاك پاافزار وكفش را گویند، وباین معنی بجای شین قرشت نون هم آمده است) ثم قال في موضع آخر (چمناك بفتح أول بر وزون نمناك پای افزار وكفش را گویند) وينقل بعض طلاب جيلان بان المعمول في هذا العصر يكون نوعاً مما يلبس بالرجل يستر ظهر القدم ويقال به.

وقد يحتمل كون الشمشك ما ذكر في برهان القاطع، وما يكون معمولاً عند أهل بعض البلاد فعلاً، ولكن مع ذلك لا مدرك تطمئن النفس بكونه هو الشمشك الوارد في الكلام الفقهاء، وكذلك لا يعلم ما هو الموضوع له للفظ النعل السندي، وأنّ كیفیتها على أيّ نحو كانت.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في حكم المسئلة، فنقول: يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في أنه هل يحرم الصلوة في الشمشك والنعل السندي أم لا؟

وما يمكن أن يكون وجها لعدم جواز الصلوة فيها، وقيل في وجهه أمور:

الامر الأول: ما يظهر من بعض الكلمات من أن النبي ﷺ وأصحابه

والتابعين لم يلبسوها في الصلوة، فلا يجوز لبسها في الصلوة لنا .

وفيه مع تسليم عدم لبسها النبي ﷺ، فليس ذلك موجبا لعدم جواز

الصلوة فيها، وإلا فيلزم عدم جواز نوع الألبسة المعمولة في أعصارنا التي لم يلبسها ﷺ .

الامر الثاني: الرواية ١ من الباب ٢٦ من أبواب صلوة الجنائز من كتاب

الطهارة ما رواها سيف بن عميرة عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: لا يصلي على جنازة بجذاء، ولا بأس بالخف).^(١)

وفيه مع قطع النظر من احتمال خصوصية لصلوة الجنائز، بأن الخذاء على ما

يظهر من كلام بعض أهل اللغة هو النعل، وعلى كل حال ليس وضعه بحيث يغطي ظهر القدم، ولم يكن له ساق .

الامر الثالث: ما روى مرسلا في الوسيلة، وهذه عبارة بن حمزة عليه السلام في

الوسيلة في اللباس (وروي أن الصلوة محظورة في النعل السندي والشمشك) وما في

مقنعة مفيد عليه السلام من إفتائه على عدم المجاوز حيث قال عليه السلام (ولا يجوز أن يصلي في النعل

السندي حتى ينزعها ولا يجوز الصلوة في الشمشك، ويصلي في الخف والجرموق إذا

كان له ساق) وما قال الشيخ عليه السلام في النهاية وهذه عبارتها (ولا يصلي الرجل في

الشمشك ولا النعل السندي).

وما يمكن أن يكون وجهاً وجهاً لعدم جواز الصلوة فيها (ولو على النحو الاحتياط المطلق) هو الوجه الثالث، لأنه كما قلنا غير مرة، من أن القدماء رحمهم الله اكتفوا واقتصروا بذكر فتاوي المتلقة عن المعصومين: كما، ترى أن الشيخ رحمهم الله قال في المبسوط بذلك، وصرّح (بأن كتاب المبسوط كتبه لذكر التفريعات التي أستخرجتها من بطون الاصول المتلقة، على خلاف مثنى القدماء المقتصرين بذكر فتاوي المتلقة عنهم: كي لا تتوهم العامة بأننا لا نقدر على ذكر التفريعات، بل نحن نذكر التفريعات ونستخرجها من بطون النصوص إنتهى كلامه .

والغرض هو بيان أن القدماء اقتصروا في كتبهم المعدة للفتاوي لما تلقونها من المعصومين رحمهم الله، فلأجل ذلك نكشف من فتاويهم في هذا النحو من الكتب مثل مقنعة المفيد رحمهم الله، ونهاية الشيخ رحمهم الله، وبعض آخر من الكتب، كون نص في المسئلة وصل إليهم، ولم يصل إلينا، لأنه ليس في أيدينا من الروايات كل ما وصل بأيديهم، فعلى هذا نقول: بأننا نفهم من إفتاء المفيد رحمهم الله والشيخ رحمهم الله في كتابيهما بعدم جواز الصلوة في الشمشك والنعل السندي، من أنها لم يفتيا على ذلك إلا من باب وصول نص بأيديهم استظهرها منه كون الحكم كذلك، فلأجل هذا لابد من أن نقول: إما بعدم جواز لبسها حال الصلوة بطريق الفتوى، وإما بالاحتياط أقل^(١).

١ - أقول: ولي كلام في ما يكون ينظر سيدنا الاستاد مدظله من استكشاف النص من قول القدماء إذا كان كلام منهم في كتبهم المعدة لذكر فتاوي المتلقة وأن ذلك يوجب أن نفتي على طبق فتاوتهم، أو أن نقول بالاحتياط في مقام العمل: بأنه ولو فرض من فتاوتهم بأنهم لم يفتوا إلا

المقام الثاني: يقع الكلام في أنه على فرض عدم جواز الصلوة في الشمشك والنعل السندي، فهل نقول في مطلق ما يستر ظهر القدم، ولا يغطي الساق: بعدم جواز الصلوة فيه كما قال به المحقق رحمته الله في الشرايع أم لا؟

اعلم أنه بعد عدم وجود دليل في الشمشك والنعل السندي إلا ما رواه ابن حمزة مرسله، وما أفتى به المفيد رحمته الله والشيخ رحمته الله من عدم جواز الصلوة فيها، فما يمكن أن يقال في وجه عدم جواز الصلوة في مطلق ما يستر ظهر القدم، هو أن يقال: بكون العلة في عدم جواز الصلوة فيها ليس إلا حيث كونها ساترا لظهر القدم، فكل ما يكون ساترا لظهر القدم فلا تجوز الصلوة فيه .

ولكن بعد احتمال كون منشأ عدم الجواز فيها غير ذلك، مثل أن يكون منشأ عدم الجواز فيها كون وضعهما بحيث لا يمكن مع لبسهما وضع الأصابع على الأرض، فلا يمكن أن يقال: بعدم جواز الصلوة في مطلق ما يستر ظهر القدم، فعلى هذا لا وجه لعدم الجواز في مطلق ما يستر ظهر القدم.

وأما ما رواها محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري (أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يستلّه هل يجوز للرجل أن يصلي وفي رجله بطيطة لا يغطي الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب في الجواب: جاز، وستلّه عن لبس النعل المعطون فإن بعض أصحابنا يذكر أن لبسه كراهه، فكتب في الجواب: جاز، لا بأس به) ^(١) فلا تكون دليلا على عدم جواز الصلوة في كل ما يستر ظهر القدم، بدعوى دلالتها على

من باب وصول نص بأيديهم، ولكن صرف ذلك لا يوجب كون الحكم هو على طبق ما أفتوا به. إذ من الممكن بأنّه لو وصل إلينا هذا النص لا نفهم منه ما فهموا منه، ولكن الاحتياط في محله. (المقرر).

المجواز في البطيط. لأنه لا يستر الكعبين بناءً على كون المراد من الكعبين العظمين، لاحتمال كون المراد من الكعبين العظمين الناشزين جانبي القدم كما هو من معانيه، وعلى هذا يكون دليلاً على المجواز في ما يستر ظهر القدم ولا يغطي الكعبين، لأنه من قرينة قوله (ولا يغطي الكعبين) يفهم أنه يستر الباطن والظاهر من القدم، هذا كله في ما يتعلق بهذه المسئلة.

أقول: ويظهر من المحقق رحمته الله ^(١) في المعتبر أن مستند الحكم في عدم جواز ما يستر ظهر القدم وليس له ساق، هو فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث قال (ولا يجوز الصلوة في ما يستر ظهر القدم وليس له ساق، كالنعل السندي والشمشك، قاله الشيخان في النهاية والمقنعة، ومستند ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله والتابعين الخ).

وإن كان وجه ما قاله هذا، فقد عرفت ما فيه، ويظهر من عبارته هذه عدم اتكاله بما نقل المفيد رحمته الله والشيخ رحمته الله في المقنعة ^(٢) والنهاية ^(٣) في خصوص الشمشك والنعل السندي في حكمه بعدم المجواز في كل ما يستر ظهر القدم، فافهم.

المسئلة الثامنة: من شرائط لباس المصلي أن لا يكون قدراً.

اعلم أن الطهارة على ضربين طهارة المحدثية وطهارة الخبثية، فموضوع الاولى النفس، والثانية الجسد، وعلى كل حال لا إشكال في كون الطهارة عن القذارة شرطاً في الصلوة، وهل الطهارة والقذارة كلتاها أمران وجوديان، أو الطهارة وجودي والقذارة عدمي أو بالعكس؟

لا يبعد كون القذارة وجودياً والطهارة عدمياً لأن الطهارة التي يعبر عنها

١ - المعتبر، ج ٢، ص ٩٣.

٢ - المقنعة، ص ١٥٣.

٣ - النهاية، ص ٩٨.

بالفارسية (ياك بودن وياكى) عبارة عن عدم وجود القذارة في الشيء، وتكون النسبة بينها العدم والملكة، وعلى كل حال تجب إزالة النجاسة عن الثوب، وكذا البدن للصلاة.

واعلم أن المستفاد من بعض الروايات، وقد جمعناها، هو أن الواجب تطهير البدن والثوب عن القذارة، بمعنى أن حصول القذارة أوجب التطهير، كما يظهر من الرواية رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: لا صلاة إلا بطهور، ويميزك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما البول فإنه لا بد من غسله). (١)

وهذه الرواية وإن كان صدرها وهو قوله (لا صلاة إلا بطهور) موجباً لتوهم كونها متعرضة للطهارة الحديثية، ولكن ذيلها يدفع هذا التوهم، وهو تعرضه (للاستنجاء) وتدلّ على وجوب تطهير البدن عن القذارة بثلاثة أحجار (وأخبار آخر بهذا المضمون في الأبواب المختلفة، جمعها سيدنا الاستاد مدّ ظله كما رأيت في بعض مسوداته المكتوبة بقلمه الشريف).

والغرض من ذكر هذا المطلب ليس بيان كون الشرط هو الطهارة، أو كون المانع هو النجاسة، أو كون المعتبر شرطية الطهارة وما نعية النجاسته كليهما في الصلوة، بل الغرض هو أن ما يوجب التطهير هو القذارة، لعلّه ينفعك في بعض الموارد، وعلى كل حال لا إشكال في وجوب تطهير البدن والثوب للصلاة، ولا إشكال في اعتبار ذلك في البدن وفي اللباس سواء كان ساتراً فعلاً أو ليس بساتر، فلا اختصاص لهذا الحكم بخصوص الساتر، وبعد ذلك نقول بعونه تعالى: إن الكلام يقع

في هذه المسئلة في طي فروع:

الفرع الأول: كما لا تجوز الصلوة في اللباس النجس، هل لا تجوز في المحمول

النجس، أو تجوز الصلوة ولو كان مع المكلف المحمول النجس؟

اعلم أن المستفاد من صحيحة زرارة^(١) المعروفة المتمسك بها في

الاستصحاب، هو كون وجه وجوب تطهير الثوب على الشخص كون الشخص

ملابساً له، لأنه بعد ما فرض في الرواية وقوع الدم أو غيره أو شيء من المني في ثوبه

(قال عليه السلام لا يجب الاعادة، لأنك كنت على يقين من طهارتك) ووجه نسبة طهارة

الثوب إلى الشخص بقوله (من طهارتك) ليس إلا كون الشخص ملابساً للثوب،

وكون الثوب مصاحباً له، فعلى هذا يستفاد من ذلك أن كل ما يلبس الشخص يجب

عليه تحصيل طهارته، ولا تجوز الصلوة في كل شيء متنجس يكون ملابساً

للشخص، لأن وجه استناد طهارة الثوب إلى الشخص بقوله (من طهارتك) ليس

إلا حيث كون الثوب ملابساً له، وحيث كان ملابسه فقد اسند طهارة الثوب إلى

الشخص بقوله (من طهارتك).

فيستفاد منها أن كل ما يلبس الشخص، وهو ملابس له يجب تحصيل

طهارته، وفي مورد الرواية حيث يكون الشخص على يقين من طهارة ما يلبسه،

فقد صح كل صلوة صلى فيه، وعلى هذا لا فرق في كون ملابس الشخص ثوب

الشخص أو محمولاً، لأن المحمول أيضاً مما يلبس للشخص، وعلى هذا الوجه لا فرق

بين كون المحمول مما تتم فيه الصلوة، أو ما لا تتم فيه الصلوة، كما لا فرق في الثوب

بين كونه مما تتم، أو مما لا تتم مع قطع النظر عما يدل على صحة الصلوة في ما لا تتم

فيه الصلوة إن كان شاملاً لما لا تتم فيه الصلوة إذا كان محمولا، ويأتي الكلام فيه في طي الكلام في الفرع الثاني، وهو استثناء ما لا تتم فيه الصلوة انشاء الله .

ويمكن أن يستدل لعدم صحة الصلوة في المحمول المتنجس بوجهين آخرين:

الوجه الأول: وهي مرسله عبد الله بن سنان عن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام

(أنه قال: كل ما كان على الانسان أو معه مما لا تجوز الصلوة فيه وحده، فلا بأس أن يصلي فيه وإن كان فيه قدر، مثل القلنسوة والتكة والكبرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك).^(١)

لأن قوله (معه) يدل على المحمول، فنطوق الرواية يدل على جواز الصلوة في كل ما كان على الانسان، أو مع الانسان مما لا تجوز الصلوة فيه وحده، ومفهومه يدل على عدم جواز الصلوة في كل ما كان على الانسان أو معه مما كان تتم فيه .

وإن كان هذا وجه عدم صحة الصلوة في المحمول، فكما ترى يستفاد منها عدم جواز الصلوة في المحمول في خصوص ما يكون مما تتم فيه الصلوة، وأما إذا كان المحمول مما لا تتم فيه الصلوة وحده فالصلوة فيه جائزة ولكن التمسك بهذه الرواية مشكل لكونها مرسله^(٢) وبعد كون الرواية مرسله لا وجه لأن يتمسك بها لجواز الصلوة في ما لا تتم فيه الصلوة من المحمول .

الوجه الثاني: أن يقال: بشمول بعض الاطلاقات الدالة على عدم جواز الصلوة في النجس والمتنجس للمحمول أيضاً، ودعوى أن الظاهر من لفظ (في) هو الظرفية، ولا يصدق على من صلى مع محمول النجس بأنه صلى في النجس فاسدة

١ - الرواية ٥ من الباب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

٢ - أقول: مضافاً إلى أن كون المفهوم للقضية مشكل إلا على مختار سيدنا الاستاد مد ظله

في المفهوم. (المقرر)

بأن ما نرى في بعض الروايات من التعبير (بني) بالنسبة إلى المحمول، شاهد على صدق (صَلَّى فيه) أو (لا تصل فيه) على المحمول، مثل ما رواها محمد بن يحيى رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال صَلَّ في منديلك الذي تتمنل به، ولا تصل في منديل يتمنل به غيرك^(١)، وهكذا ما ورد في السيف مع أَنَّ السيف محمول، مثل ما رواها وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه أَنَّ علياً عليه السلام (قال: السيف بمنزلة الرداء تصلِّي فيه ما، لم ترفيه دما والقوس بمنزلة الرداء).^(٢)

وهذا وجه آخر يظهر من كلام الشيخ عليه السلام في طهارته لشمول حكم عدم جواز الصلوة في النجس وللمحمول المتنجس، وعلى كل حال فالأحوط، كما كان مختارنا سابقا، عدم جواز الصلوة في المحمول المتنجس، فلا ترفع اليد من الاحتياط الذي بينا في حاشيتنا على العروة في هذه المسئلة، لما قلنا من أَنَّ ظاهر رواية زرارة هو الشمول للمحمول أيضاً مضافاً إلى إمكان دعوى شمول الاطلاقات الواردة في النهي عن الصلوة في النجس للمحمول أيضاً كما يظهر من كلام بعض الفقهاء شمول الحكم للمحمول، وكما يظهر من عبارة السرائر قال في السرائر في لباس المصلِّي (ولا يجوز الصلوة في ثوب فيه خمر، أو شيء من الأشربة المسكرة، وكذلك القفّاع، وما لا تتم الصلوة فيه - من جميع الملابس، وما يطلق عليه إسم الملبوس منفرداً كالتكة والجورب بفتح الجيم، والقلنسوة بفتح القاف واللام وضَمَّ السين، والخف، والنعل، والخاتم، والدمليج بضم الدالّ واللام، والخلخال، والمنطقة وغير ذلك مثل السيف والسكين - تجوز الصلوة فيه وإن كان عليه نجاسة، وأمّا ما لا يكون ملبوساً ولا

١ - الرواية ٢ من الباب ٤٩ من أبواب لباس المصلّي من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٥٧ من أبواب لباس المصلّي من الوسائل.

يطلق إسم الملبوس عليه، لا تجوز الصلوة فيه إذا كان فيه نجاسة، لأنه يكون حاملاً للنجاسة، والأول خرج بالاجماع من الفرقة على ذلك، ولا يظن ظان أنه لا يجوز إلا في التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل فحسب، لما نجد في بعض الكتب، وذلك أن أصحابنا قالوا: كل ما لا تتم فيه الصلوة منفرداً يجوز الصلوة فيه وإن كان عليه نجاسة، ثم ضربوا المثل فقالوا: مثل التكة والخف، وعدوا أشياء على طريق ضرب المثل، والمثل عند المحققين غير مستوعب للممثل الخ. (١)

لأنَّ المستفاد من عبارته هو كون خروج ما لا تتم بالاجماع، وأمَّا المحمول فلا تجوز الصلوة فيه، لأنَّ الشخص حامل للنجاسة، فافهم.

الفرع الثاني: يستفاد من بعض الروايات جواز الصلوة في كل ما لا تتم الصلوة فيه وحده.

الرواية الاولى: ما رواها زرارة عن أحدهما عليه السلام (قال: كل ما كان لا تجوز فيه الصلوة وحده، فلا بأس بأن يكون عليه شيء مثل القلنسوة والتكة والجورب). (٢)

الرواية الثانية: ما رواها حماد بن عثمان عن رواء عن أبي عبد الله عليه السلام (في الرجل يصلي في الخف الذي قد أصابه القذر، فقال: إذا كان مما لا تتم الصلوة فيه فلا بأس). (٣)

الرواية الثالثة: ما رواها زرارة (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن قلنسوتي

١- السرائر، ج ١، ص ٢٦٤.

٢- الرواية ١ من الباب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

٣- الرواية ٢ من الباب ٣١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

وقعت في بول، فأخذتها فوضعتها على رأسي، ثم صليت، فقال: لا بأس).^(١)

الرواية الرابعة: ما رواها إبراهيم بن أبي البلاد عمن حدثهم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: لا بأس بالصلوة في الشيء الذي لا تجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب).^(٢)

الرواية الخامسة: ما رواها عبد الله بن سنان عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام (أنه قال كل ما كان على الانسان أو معه مما لا تجوز الصلوة فيه وحده، فلا بأس أن يصلي فيه وإن كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك).^(٣)

ولا يبعد إنتهاء سند كل من هذه الروايات إلى زرارة، لأن الأولى ينتهي سندها إليه، وينتهي سند الثانية إلى حماد بن عثمان عمن رواه، ولا يبعد كون من روى عنه هو زرارة، وينتهي سند الثالثة إلى زرارة وينتهي سند الرابعة إلى إبراهيم بن أبي البلاد عمن حدثهم، ولا يبعد كون من حدثهم هو زرارة وينتهي سند الخامسة إلى عبد الله بن سنان عمن أخبره، ولا يبعد كون من أخبر عبد الله بن سنان هو زرارة، فعلى هذا الاحتمال ليس الراوي لهذه المسئلة في هذه الروايات إلا زرارة، ولا إشكال في أصل الحكم في الجملة، إنما الكلام في أن ما هو المراد مما لا تتم فيه الصلوة التي جوز الصلوة فيه، فنقول: إن هنا احتمالات ثلاث:

الاحتمال الأول: ان يكون المراد منه كل ما لا يقبل لأن يستربه العورة،

١ - الرواية ٣ من الباب ٣١ من أبواب التجاسات من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٣١ من أبواب التجاسات من الوسائل.

٣ - الرواية ٥ من الباب ٣١ من أبواب التجاسات من الوسائل.

ولا تتم فيه الصلوة وحده بهيئته ومادته، بمعنى أنه لو تبدل هيئته فبادته أيضاً لا يقبل لأن يستر به العورة .

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد مما لا تتم فيه الصلوة كل ما لا تتم فيه الصلوة بهيئة فقط، وإن كان بنحو يقبل بمادته لأن تتم فيه الصلوة كالقلنسوة مثلاً.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد ما لا يقبل لأن يستر به العورة بهيئته المعمولة الفعلية لبسه في محل من البدن، وبعبارة أخرى كل ما يكون من الألبسة في موضعه المعمول لبسه من البدن إن كان بوضعه الفعلي مع كونه في محله المخصوص من البدن مما لا تتم فيه الصلوة، فيجوز الصلوة فيه وإن كان نجساً، فبناءً على هذا إن كان القميص المعمول عند الأعاجم الذي لا يستر إلا ما فوق العورة، أو ما يقال به (الجليقة) أو الجورب الذي بهيئته يستر العورة، ولكن كل ذلك متى يكون في البدن لكن في المحل المعد لبسه في هذا الموضع فتجوز الصلوة فيه ولو كان نجساً على هذا الاحتمال، لأن القميص محله فوق العورة، وكذا (الجليقة) والجورب محله الرجل ما دون العورة فلا تتم الصلوة فيها بوضعها الفعلي لأنها مع كونها في محلها لا تستر بها العورة، نعم يكون على هذا الاحتمال مما تتم فيه الصلوة العباء والقباء ونحوهما، لأنهما بوضعهما الفعلي وكونهما في محلها من البدن، تستر بهما العورة .

إذا عرفت هذه الاحتمالات الثلاثة يقع الكلام في أن الظاهر من روايات الباب أي من الاحتمالات، فنقول بعونه تعالى: إن ما يضعف الاحتمال الأول هو أن بعض المذكورات مثلاً لما لا تتم فيه الصلوة في بعض روايات الباب، كبعض أفراد القلنسوة والجورب، يكون مما يقبل بمادته لأن تتم فيه الصلوة وإن لم يكن بهيئته قابلاً لذلك، فعدهما بطريق الإطلاق مما لا تتم فيه الصلوة، شاهد على عدم كون

المراد مما لا تتم هو ما لا تتم فيه الصلوة حتى بهيئة، مضافاً إلى أن الظاهر مما لا تتم الصلوة فيه، أو ما تتم، هو ما يكون فعلاً مما تتم، أو ما لا تتم كالقلنسوة، لأن الظاهر استثناء نفس القلنسوة، والقلنسوة ليس إلا لباس مخصوص بهيئته خاصة تكون فعلاً، والأما داتها ليست قلنسوة.

ولا يبعد كون الظاهر من روايات الباب الاحتمال الثاني، لأن الظاهر من اللفظ ما لا تتم فيه الصلوة صدقه على كل ما كان بهيئته فعلاً لا تتم فيه الصلوة وإن لم يكن في محله المعهود له من البدن، فتأمل.

ثم إنه هل يشمل الحكم لكل ما لا تتم وإن كان محمولاً، أو يختص الحكم بخصوص ما لا تتم من اللباس، وأما المحمول من النجس فتفسد الصلوة فيه وإن كان مما لا تتم فيه الصلوة.

اعلم أنه كما قلنا في المحمول، إن كان المدرك في المسئلة مرسله عبد الله بن سنان المتقدمة فتشمل للمحمول أيضاً، لأن الظاهر منها جواز الصلوة في كل ما كان على الانسان، أو معه مما لا تجوز الصلوة فيه، وأثرها عدم البأس بالمحمول إذا كان لا تتم الصلوة فيه، ولكن قد عرفت عدم إمكان التعويل على رواية عبد الله بن سنان، لكونها مرسله.

وأما التمسك في عدم البأس بالمحمول النجس إن كان مما لا تتم ببعض الروايات المتقدمة الدالة على نفي البأس عن مطلق ما لا تتم، بدعوى كون المحمول الذي لا تتم فيه الصلوة من أفراد، وخصوصاً يستفاد من هذه الاطلاقات أن طهارة المصلي لا يعتبر بالنسبة إلى ما لا تتم فيه الصلوة، فإذا لا فرق بين المحمول وغيره إذا كان مما لا تتم الصلوة فيه وحده، بل يمكن دعوى كون العفو بالنسبة إلى

المحمول أولى مما إذا كان ما لا تتم لباساً، لقوة كون المدار ملابسة الشخص مع النجس، فإذا عفي عن الملبوس إذا كان ممّا لا تتم، فغير الملبوس، وهو المحمول أولى بالعفو، ولكن مع ذلك استثناء المحمول مورد الاشكال، فتأمل.

الفرع الثالث: إذا كان الثوب طويل الذيل بحيث يجر على الأرض مقدار منه، وفرض نجاسة هذا المقدار الذي يجر على الأرض، فهل نقول: بعدم جواز الصلوة فيه لكونه لباساً للمصلي، أو عدم البأس بذلك، وجهان: لا يبعد دعوى كون الميزان هو المتعارف، فإن كان الثوب بحيث لا يعد المقدار الزائد الذي يجر على الأرض ثوباً وملابساً للشخص، وصلى فيه، ولا يصدق باعتباره كون المصلي طاهراً أو نجساً، فلا إشكال في الصلوة في مثل هذا الثوب إذا كان ذيله نجساً وإلا فلا تجوز الصلوة فيه.

الفرع الرابع: هل يشترط طهارة ما يلقى المريض فوقه أو تحته؟ الظاهر أنه إن لم يكن له ساتر غيره بحيث يستر بما وضع فوقه، أو تحته، أو بهما، فحكم هذا الثوب الملقى كاللحاف مثلاً حكم اللباس، فيعتبر خلّوه عن النجاسة، وإلا فشمول الحكم له مشكل.

الفرع الخامس: إذا صلى في النجس فهل الصلوة فاسدة أم لا؟

اعلم أن للمسئلة صوراً:

الصورة الاولى: أن يصلي الشخص في النجس عامداً عالماً بالحكم والموضوع، فلا إشكال في فساد الصلوة في هذه الصورة سواء وقع بعض الصلوة مع النجس، أو كلها، فتجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه، ووجهه ظاهر، لأن مقتضى شرطية الطهارة عن الخبث، أو ما نعية النجاسة، على الكلام في ذلك،

هو هذا، فافهم.

الصورة الثانية: أن يصلي فيه جاهلاً بالحكم، بأن يكون جاهلاً بكون البول مثلاً نجساً، أو يعلم بذلك، ولكن يكون جاهلاً باعتبار شرطيته الطهارة عن البول، أو ما نعتيه، على الكلام فيه، في الصلوة، فصلاته فاسدة أيضاً لعدم معذورية المجاهل بالحكم إلا في موردين فقط.

الصورة الثالثة: أن يكون جاهلاً بالحكم عن قصور لا عن تقصير.

الصورة الرابعة: أن يصلي فيه جاهلاً بالموضوع، ولا يعلم بذلك إلا بعد الفراغ عن الصلوة، بأن يكون جاهلاً بوقوع النجاسة وصلي، ثم تبين أنه صلى في النجس، ولا إشكال في صحة الصلوة في هذه الصورة، أما أولاً فلما قلنا في مبحث الإجزاء مفصلاً من كون هذا الفرد من المأمور به الفاقد للشرط أو الواجد للسانع، فرداً للطبيعة المأمور بها، ونقول بنحو الاختصار: بأنه بعد ما قلنا في الأصول: بأن عنوان البحث في الإجزاء على ما عنوانوه من إجزاء الحكم الظاهري أو الاضطراري عن الواقعي، غير سديد وأنه ليس ما امر به إلا الطبيعة، غاية الأمر تارة يكون فرد منها هو الواجد للأجزاء والشرايط، وهو الواقعي الأولى، وتارة لا يكون كذلك، بل يكون فرد الطبيعة فاقداً للجزء، أو الشرط من باب الاضطرار، مثل من اضطر عن القيام في الصلوة، ويقال به الواقعي الاضطراري، وتارة يكون الفرد فاقداً لبعض الأجزاء، أو الشرايط، أو كليهما، ولكن مع ذلك يكون فرداً للطبيعة من باب جهل المكلف بالجزء أو الشرط المفقود في هذا الفرد، ففي كل هذه الموارد ليس المأمور به إلا الطبيعة، وليس ما أتى به المكلف في الأوّل والثاني والثالث إلا فرداً للطبيعة، وبعد ما لا يدعو الامر إلا إلى الطبيعة فقهاً إذا أتى بها في ضمن أي فرد من هذه الأفراد

في مورد يكون كل منها فرداً لها، فيسقط الأمر بالطبيعة، وهذا معنى الإجزاء، وقلنا: بأنّ لسان الأدلة في مورد الاضطراب بترك بعض الأجزاء، أو الشرايط، أو إتيان بعض الموانع على عدم جزئية الجزء وشرطية الشرط وما نعية المانع، هو كون الفاعل فرداً للطبيعة، وكذلك في مورد الأحكام الظاهرية نقول: بأنّ لسان جعل الأمارة حجة أو اعتبار الاصول، هو كون ما أتى طبق الأمارة، أو الأصل فرداً للطبيعة، وبعد كون ذلك فرداً للطبيعة، فقهاً يسقط الأمر بها، وهذا معنى الإجزاء، وسقوط الإعادة والقضاء .

وقد بينا في الاصول بيان عدم الفرق في ذلك بين الاصول والامارات، وعدم وجه لتفصيل المحقق الخراساني رحمه الله بالإجزاء في الاصول، وعدمه في الامارات، وأيضاً بينا وجه عدم ورود إشكال التصويب المدعى الاجماع على بطلانه، وبيننا بأنّ الحق هو الاجزاء وإن انكشف الخلاف بعد الاتيان، لأنّ هذا مقتضى دليل اعتبار الأمارة والأصل، لأنّه ليس دليل اعتبارهما مقيداً بصورة عدم كشف الخلاف، وإلاّ فلا بد من أن ينتظر المكلف في العمل بهما والأخذ بمؤديهما إلى آخر عمره، لأنّه يحتمل دائماً انكشاف الخلاف، ولا يمكن الالتزام بذلك .

فبعد ذلك نقول: بأنّ في مسئلتنا حيث صلى الشخص وانكشف بعد صلوته كون لباسه نجساً، فتصح صلوته، ولا يجب عليه الإعادة أو القضاء بمقتضى القاعدة، لأنّه أتى بما هو المأمور به، وليس صلوته الواقعة في النجس حال الجهل فاقداً لما يعتبر في طبيعة الصلوة، بل هو واجد لما تكون في الطبيعة، لأنّه وإن صلى في النجس إلاّ أنّه حيث كان مستصحّب الطهارة، فدليل اعتبار الاستصحاب جعل هذا الفرد من الصلوة مع الثوب النجس في حكم الطاهر، فصار هذا الفرد بذلك فرداً للطبيعة،

وواجداً لما لا بد من وجوده في فرد طبيعة الصلوة، فقتضى القاعدة الصحة في هذا الفرض، وعدم وجوب الإعادة والقضاء، وكذلك لو صلى بمقتضى قاعدة الطهارة أعنى: كان شاكاً في نجاسة ثوبه مثلاً، ولم يكن مستصحب النجاسة أو الطهارة، ولكن حكم بطهارته بمقتضى أصالة الطهارة، ثم بعد الصلوة انكشف كون ثوبه نجساً، لكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء كما بينا.

وأما ثانياً يدل على الصحة، وعدم وجوب الإعادة والقضاء في الفرض بعض الروايات:

منها الرواية التي رواها أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين، ثم علم به (قال: عليه أن يبتدىء الصلوة. قال: وسئلته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلواته، ثم علم. قال: مضت صلواته ولا شيء عليه).^(١)

منها الرواية التي رواها عبد الله بن سنان (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلي، ثم صلى فيه، ولم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلى، وإن كان لم يعلم به، فليس عليه إعادة، وإن كان يرى أنه أصابه فنظر، فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضحه بالماء).^(٢)

منها الرواية التي رواها عبد الرحمن بن أبي عبد الله (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان، أو سنور، أو كلب، أيعيد

١ - الرواية ٢ من الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

٢ - الرواية ٣ من الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

صلوته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد).^(١)

وفى هذه الرواية دلالة على عدم ما نعية أجزاء غير المأكول فى صورة الجهل، لأنَّ السنور من غير المأكول، فافهم .

منها الرواية التي رواها العيص بن القاسم (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى في ثوب أياًماً، ثم إنَّ صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلي فيه. قال: لا يعيد شيئاً من صلوته).^(٢)

منها الرواية التي رواها أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه وهو لا يعلم، فلا إعادة عليه، وإن هو علم قبل أن يصلي ففسى وصلّى فيه، فعليه الإعادة).^(٣)

منها الرواية التي رواها محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: ذكر المنى فشددّه، فجعله أشدّ من البول، ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعدما تدخل فى الصلوة، فعليك إعادة الصلوة، وإن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه وصلّيت فيه، رأيته بعد ذلك، فلا إعادة عليك، فكذلك البول).^(٤)

وهذه الروايات تدلّ على عدم الإعادة والقضاء، ولا إشكال فى شهرتها رواية وفتوى، فلا يعتنى ببعض ما يعارض هذه الروايات، مثل الرواية ٨ من الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل، وهى ما رواها وهب بن عبد ربه عن

١- الرواية ٥ من الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

٢- الرواية ٦ من الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

٣- الرواية ٧ من الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

٤- الرواية ٢ من الباب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

أبي عبد الله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه، فيصلّي فيه، ثمّ يعلم بعد ذلك، قال: يعيد إذا لم يكن علم.

منها الرواية التي رواها أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: سئلته عن رجل صلّى وفي ثوبه بول أو جنابة، فقال: علم به أو لم يعلم، فعليه إعادة الصلوة إذا علم).^(١)

منها الرواية التي رواها منصور بن الوليد الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل، فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة، فقال: الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلّا وله حدّ، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئاً، فلا إعادة عليه، وإن كان حين قام لم ينظر، فعليه الإعادة).^(٢)

ولا يخفى عليك أن سند هذه الرواية كما ذكره في الوسائل هكذا (محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن الحسن بن علي بن عبد الله بن جبلة عن سيف عن ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام) فنقل (الحسن بن علي بن عبد الله بن جبلة) وهو غير صحيح، بل الصحيح (الحسن بن علي عن عبد الله بن جبلة)، وليس الراوي عن أبي عبد الله عليه السلام (ميمون الصيقل) بل (منصور بن عبد الله الصيقل) على ما وجدنا في نسخة الكافي، فهكذا السند الكليني (عن محمد بن يحيى عن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن جبلة عن سيف بن غميرة عن منصور بن عبد الله الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام) نعم قد ذكر الشيخ عليه السلام في رجاله منصور بن الوليد الصيقل، ولم نجد في الروايات إلّا ميمون ألبان .

١- الرواية ٩ من الباب ٤١ من أبواب التجاسات من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٤١ من أبواب التجاسات من الوسائل.

وتوهم كون منصور أعنى هذا المنصور، ضعيفاً مدفوع بأنه قد كثر منه الروايات عن المشايخ، وقد كثر رواية المشايخ عنه، كصفوان بن يحيى، وعبدالله بن سنان، وعلقمة بن محمد، وغيرهم، وهذا من الأمور التي يوجب وثاقة الراوي .

ثم إن هذه الروايات الثلاثة يعارض ظاهرها مع ما قدمنا من الروايات، ولا يخفى عليك بأن الرواية الاولى من هذه الثلاثة يحتمل فيها قوياً اسقاط (لا) قبل قوله (يعيد) وإلا فلا وجه لاختصاص الاعادة بخصوص صورة جهله بالنجاسة، ويمكن حمل الأمر بالاعادة في هذه الروايات على الاستحباب، ولا ينافي ذلك الثانية من هذه الروايات الثلاثة بأن يقال: لازم ذلك حمل قوله (فعليه الاعادة) في الوجوب في صورة علمه بالنجاسة، وعلى الاستحباب في صورة جهله بها، لأنه، كما قلنا في الاصول، الوجوب والندب خارجان عن حقيقة الطلب، ويستفاد من الخارج، وإلا فالأمر لا يدل إلا على صرف البعث .

وقيل في توجيه الرواية الثانية من الثلاثة بحمل قوله في الرواية (علم به أو لم يعلم) على الاستفهام، وكون الجواب قوله (فعليه الاعادة إذا علم)، وهو بعيد .

وعلى كل حال إن لم تقبل الروايات للتأويل بنحو لا تكون منافية مع الروايات الدالة على عدم الاعادة، ويكون بينها التعارض، فلا إشكال في لزوم الاخذ بالروايات المستفيضة الدالة على عدم وجوب الإعادة، لكونها موافقة مع الشهرة الفتوائية والروائية، فلا بد من طرح ما يعارضها.

ثم إن في هذه المسئلة تفصيلين آخرين نتعرض لهما.

التفصيل الأول هو التفصيل بين الوقت وخارجه، فيجب إعادة الصلوة إذا علم بالنجاسة بعد الصلوة، وكان الوقت باقياً، وعدم الإعادة إذا علم بذلك في

خارج الوقت، والثاني التفصيل بين صورة الفحص وعدمه في مفروض مسئلتنا، فلا تجب الإعادة إذا تفحص قبل الصلوة، ولم ير النجاسة، ووجوب الإعادة إذا لم يتفحص قبل الصلوة وصلى، ثم رأى النجاسة.

أما الكلام في التفصيل الأول كما يظهر من كلام المحقق رحمته الله حيث قال بعد قوله: بعدم وجوب الإعادة: وقيل: يعيد في الوقت، والأول أظهر، فيظهر من كلامه وجود هذا القول بين القدماء رحمهم الله:

فما يمكن أن يكون وجها لذلك، هو أن يقال: بأنه بعد دلالة بعض الروايات على عدم وجوب الإعادة، وإطلاقها يقتضي عدم وجوب الإعادة في الوقت وخارجه، وبعض آخر يدل على وجوب الإعادة، وإطلاقها يقتضي وجوب الإعادة حتى في خارج الوقت، فنأخذ بالقدر المتيقن من كليهما، فقدر المتيقن من الطائفة الأولى عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت، وقدر الميقن من الطائفة الثانية وجوب الإعادة في الوقت، فيقيد بقدر المتيقن من كل منها القدر الغير المتيقن من كل منهما، فتكون النتيجة وجوب الإعادة في الوقت وعدمه في خارجه، كما قال الشيخ الانصاري رحمته الله في رفع التعارض بين ما يدل على عدم البأس ببيع العذرة، وبين بعض ما يدل على كون ثمن العذرة سحت، بحمل الأول على عذرة المأكول، والثاني على عذرة غير المأكول.

وفيه أنه لا شاهد لهذا الجمع، فلا وجه لهذا التفصيل.

أما الكلام في التفصيل الثاني أعني: الفرق بين صورة الفحص وعدمه، وهذا القول لم يكن بين القدماء، بل يظهر من بعض المتأخرين إستناداً إلى الرواية ٢ من الباب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل، وهي ما رواها محمد بن مسلم عن

أبي عبدالله عليه السلام قال ذكر المني فشدده فجعله أشد من البول، ثم قال: إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلوة، فعليك إعادة الصلوة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه، ثم صليت فيه، ثم رأيت بعد ذلك فلا إعادة عليك، فكذلك البول) والرواية ٣ من الباب المذكور، وهي ما رواها منصور بن الوليد الصيقل (وقلنا في الصفحة السابقة الكلام في سندها) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة، فقال: الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلا وله حد، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا إعادة عليه، وإن كان حين قام لم ينظر، فعليه الاعادة.

ولا يخفى أن الأمر بالاعادة في الرواية الاولى يمكن أن يكون من باب أن المورد مورد يكون له خصوصية، وهو أن المتعارف في ثوب يصيبه جنابة هو أنه لو تفحص عن المني لوجده، ويمكن أن يقال: بلزوم الفحص في مثل هذا المورد، وأما في غير ذلك المورد فيعمل بعموم الروايات .

وأما في الرواية الثانية فالظاهر منها هو ذكر شقوق المسئلة، وأن الشخص إما أن يعلم بالنجاسة قبل الصلوة، أو في أثنائها، أو بعدها، ففي الاولين تجب الاعادة، وفي الثالثة لا تجب الاعادة، فيكون النظر مقدمة للعلم، وإلا فإن كان في مقام بيان الفرق بين النظر وعدمه، فلم يستوف شقوق المسئلة، لأنه ذكر شقين: الأول صورة النظر وعدم الرؤية، والثاني صورة عدم النظر أصلاً، ويبقى صورة لم يذكرها، وهي صورة عدم النظر ثم الرؤية مضافاً إلى أن التفصيل خلاف المشهور، فافهم.

فرع تعرض له السيد عليه السلام في المروة فقال: لو غسل ثوبه النجس وعلم بطهارته ثم صلى فيه وبعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر أنه من باب الجهل بالموضوع،

فلا يجب عليه الاعادة او القضاء. (١)

ما يمكن أن يكون منشأ هذه الفتوى أمور:

الامر الأول: وهي رواية منصور ابن ميمون، أو ابن الوليد، أو ابن عبد الله على الكلام المتقدم فيها^(٢)، بأن يقال: بعد دلالتها على التفصيل بين الفحص وعدمه، والحكم بعدم الإعادة في الأول، والإعادة في الثاني فإطلاقها يقتضي شمول الحكم لصورة علم الشخص بالنجاسة وغسله وعلمه بطهارته والصلوة فيها، ثم انكشف الخلاف، لأنَّ المستفاد منها موضوعية الفحص سواء كان الفحص عن أصل النجاسة، أو الفحص عن زوالها، وحصل بالفحص العلم بالزوال.

وفيه أنه لا إطلاق للرواية، بل ظاهرها الفرق بين الفحص عن أصل النجاسة وعدمه. (٣)

الامر الثاني: وهي ما رواها ميسر^(٤) (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أمر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالي في غسله، فأصلي فيه، فإذا هو يابس. قال: أعد صلوتك، أما إنك لو كنت غسلته أنت لم يكن عليك شيء). (٥)

١ - العروة الوثقى، ج ١، ص ٨٠، مسأله ٢ في الصلوة في النجس.

٢ - الرواية ٣ من الباب ٤١ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٣ - أقول: مضافا إلى أنَّ السيّد عليه السلام ليس قائلًا بالتفصيل بين الفحص وعدمه في أصل المسئلة أعنى: في ما صلى، ثم انكشف وقوع صلوته في النجاسة، فلم يعمل بهذه الرواية. (المقرر).

٤ - (لا وجه للاشكال في ضعف سند الرواية بميسر لأنَّ ميسر بن عبد الله موثق بيّن وجهه سيد الاستاد مدّ ظله).

٥ - الرواية ١ من الباب ١٨ من ابواب النجاسات من الوسائل.

بدعوى أن قوله فيها (أما إنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء) على موضوعية غسله وعلمه بطهارته .

وفيه أنه يحتمل في الرواية احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد هو الفرق بين غسل الشخص بنفسه ثوبه، وبين غسل غيره، فإن غسله بنفسه فلا تجب الإعادة، وأما إذا غسله غيره فتجب الإعادة .

الاحتمال الثاني: إن التوب إن غسلته أنت بنفسك فتبالغ في تطهيره، فلم تبق فيه نجاسته حتى تكشف لك الخلاف بعد الصلوة، فلأجل أن المتصدي للغسل إن كنت أنت تغسله بنحو لم يبق فيه شيء من النجاسة، فقال (إنك لو غسلت أنت لم يكن عليك شيء) وأما إن غسله غيره فحيث أن الغير لا يهتم مثل نفسك، بل يسامح في غسله فيبقى من النجاسة فيه، فالفرق بين غسل الغير وبين غسل نفس الشخص ليس إلا من باب أن الأول لم يغسله والثاني يغسله ويظهره من النجاسة، لا أن مع بقاء النجاسة في غسل كليهما يكون بين صرف غسل الغير وبين غسل الشخص فرق وعلى هذا لا دلالة للرواية على فتوى السيد رحمه الله.

والاحتمال الثاني إن لم يكن أقوى، فلا أقل من تساويه مع الأول، مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: بأن مقتضى القاعدة في الأجزاء كما بينا، هو كون الأمر بالعكس أعني: عدم وجوب الإعادة في صورة غسل الجارية، لأنها الوكيل أو ذواليد، وأما في صورة تصدي الشخص الغسل بنفسه لأنه جاهل المركب ولم يكن معذوراً.

ولكن مع ذلك القول بالأجزاء في الإخبار محل تأمل، ولذا قلنا في المسئلة في حاشية العروة (الأقوى فيه وجوب الإعادة والقضاء، بل الأحوط ذلك في إخبار

الوكيل) لأنَّ في غسل الشخص وكشف الخلاف لا إشكال في وجوب الاعادة، ولذا قلنا (الأقوى) وأما في اخبار الوكيل قلنا (الاحوط) لعدم معلومية الاجزاء في إخباره، فافهم.

الصورة الخامسة: إذا انكشف له النجاسة في أثناء الصلوة وكان جاهلاً بها قبل الصلوة، فلها صور تتعرض لها في طي أمور:

الامر الأول: أن يرى حال الصلوة أنَّ بثوبه النجاسة ويعلم بوقوعه في هذا الحال بحيث لم يقع جزء من أجزاء صلواته في النجاسة قبل ذلك، مثل أن يستلي بالرفاف ولم يكن شاغلاً بفعل من أفعال الصلوة.

الامر الثاني: أن يرى بثوبه النجاسة ويشك في أنها حدث في أثنائها، أو كانت في ثوبه من قبل الصلوة.

الامر الثالث: أن يرى في أثناء الصلوة نجاسة في ثوبه أو بدنه، ويعلم بسبق النجاسة بحيث وقع تمام ما مضى من صلواته في النجاسة، مثل أن يعلم أنَّ تلك النجاسة من قبل الصلوة، أو يعلم بأنَّ بعض ما مضى من صلواته وقع في النجاسة مثلاً يكون في الركعة الثانية من الصلوة، ويعلم بوقوع النجاسة في ثوبه أو بدنه في أثناء الركعة الاولى.

أما الكلام في الامر الأول فنقول: لا إشكال في صحة ما مضى من صلواته، فإنَّ أمكن تبديل الثوب أو تطهيره بحيث لا يوجب فعل المنافي، فيفعل ويتم صلواته بعد ذلك، لدلالة بعض الروايات الواردة في الدم الرفاف العارض في أثناء

الصَّلَوة على ذلك، ومن المسلم عدم خصوصية لدم الرعاف، وما فى رواية ^(١) زرارة المعروفة بعد ما قال (وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت وغسلته ثم بنيت على الصَّلَوة) قوله (لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك) فن الواضح دلالتها على أنَّ وقوع النجاسة فى أثناء الصَّلَوة بحيث لم يقع فعل من أفعالها مع النجاسة لا يوجب بطلان الصَّلَوة، مضافاً إلى ما قلنا من إجزاء الأمر الظاهري، فهو بالنسبة إلى ما مضى من صلواته أتى بفرد كان فرداً للطبيعة حال جهله، وفى الحال ليس مشغلاً بفعل من أفعال الصَّلَوة، وفيما بقى من الصَّلَوة يغسل ثوبه، أو يطرحه، أو يبدله بثوب آخر، والمقدار من الزمان الذي يطرح الثوب أو يغسله أو يبدله وإن كان من أكوان الصَّلَوة إلا أنَّ عدم الشرط أعنى: طهارة اللباس مغتفراً إمّا من باب دعوى كون الصَّلَوة عبارة عن نفس الأقوال والأفعال، والأكوان المتخللة بين أفعالها خارجة عن الصَّلَوة، وليست جزءاً لها، وإمّا من باب أنه لو لم نقل بذلك، وقلنا: بأنَّ الصَّلَوة عبارة عن الحالة الخضوعية بين يدي الرب عزَّ اسمه، فعلى هذا من أوَّل التكبير إلى آخر التسليم هو فى الصَّلَوة، ويعد هذا الخضوع الخاص صلوةً من أفعاله وأقواله وأكوانه، ولكن نقول: بأنَّ بعض روايات الواردة فى الرعاف يدلُّ على العفو عن هذا الشرط فى هذا المقدار من الزمان، وعدم مانعية النجاسة فى الكون المتخلل بين العلم وتحصيل الشرط أو رفع المانع.

وأما الكلام فى الامر الثانى أعنى: صورة الشكِّ فى كون النجاسة من السابق أو كونها طارياً فى أثناء الصَّلَوة حال الالتفات، فايضاً إن أمكن له طرح الثوب أو تبديله أو تطهيره بحيث لا يوجب وجود منافعٍ من منفيات الصَّلَوة،

فيجب عليه ذلك وتصح صلواته ويتمها، وإلا فيجب عليه إعادة الصلوة.

أما بالنسبة احتمال كونها من قبل، فلاستصحاب الطهارة إلى أن حصول العلم، لاحتمال طروها الآن، مضافاً إلى أنه لو فرض كون النجاسة من قبل الشروع في الصلوة، فما مضى من صلواته حيث وقع إنما بمقتضى استصحاب الطهارة أو قاعدتها، ولو علم بذلك فعلاً، ولكن ما مضى محكوم بالصحة، لما قلنا من الإجزاء، ولا فرق في الإجزاء بين وقوع تمام الصلوة وبين بعضها بمقتضى الأصل.

وأما بالنسبة إلى الكون والزمان المتخلل بين حصول العلم بالنجاسة وبين رفعها بالتطهير أو بالتبديل أو بالطرح فأولاً لما يستفاد من الروايات الواردة في حصول الرعاف في أثناء الصلوة، ودلالتها على عدم البأس في عدم الشرط أو وجود المانع في الكون المتخلل، ولا خصوصية للمورد أعني: الرعاف وحصول النجاسة في الأثناء، بل المستفاد منها هو عدم مصرية النجاسة في هذا الحال، وعدم بطلان الصلوة بواسطة تلبسها بالنجاسة عند حصول العلم بها واشتغاله بازالتها، لأنه بعد كون ما مضى من صلواته محكوماً بالصحة، فيكون حاله كحال من علم بطرو النجاسة في هذا الحال، فيغتفر في هذا الكون المتخلل وجود المانع.

وثانياً يدل على الصحة في هذا الفرد خصوص رواية زرارة حيث قال فيها (وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك) لأنّ موردنا لا يدري أنّ النجاسة من السابق أو تكون طارياً في الحال، فله شيء أوقع عليه.

وأما الكلام في الامر الثالث وهو كما قلنا ما إذا علم بالنجاسة في أثناء الصلوة، ولكن علم بسبقها بحيث إنه يعلم بوقوع تمام ما مضى من صلواته، أو بعض

ما مضى منها فى النجاسة فاعلم أنه إن كنا نحن ومقتضى القاعدة نقول: إن مقتضى القاعدة هو الاجزاء بالنسبة إلى ما مضى من صلوته فى النجاسة فى صورة الجهل بها، لما قلنا من الاجزاء فى ما إذا وقع تمام الصلوة فى النجاسة فى حال جهل المصلّى بالموضوع، لأنه لا فرق بين وقوع كل الصلوة فى النجاسة وبين وقوع بعضها فيها، مضافاً إلى إمكان دعوى دلالة الرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلوة، وعدم وجوب الاعادة إذا صلى فى النجس جاهلاً بالموضوع وانكشف ذلك بعد الصلوة، لأن هذه الروايات لو عرض على العرف يلغى خصوصية انكشاف الخلاف بعد الصلوة، ولا يفرقون بين وقوع بعضها فى النجاسة، أو كلها إن لم يقولوا بأن وقوع تمام الصلوة فى النجاسة لو لم يكن موجباً للاعادة، فى صورة وقوع بعضها يكون عدم الاعادة أولى.

وأما بالنسبة إلى الزمان المتخلل بين العلم بالنجاسة فى الأثناء وبين الغسل أو طرح الثوب أو تبديله، فكما قلنا من دلالة بعض أخبار الواردة فى الرعاف على ذلك بعد إلغاء خصوصية طرؤ النجاسة فى الأثناء، لأن النجاسة فى ما مضى من صلوته إن كانت غير مانعة، فحال العلم بسبقها يكون حاله كحال العلم بطرؤها فعلاً، فتكون النتيجة بعد أجزاء ما مضى من صلوته، والعفو عن الكون المتخلل، هو أنه فى هذه الصورة مثل الصورتين السابقتين إن أمكن له بعد علمه بالنجاسة فى أثناء الصلوة تطهير الثوب، أو طرحه، أو تبديله فيفعل ذلك، ثم يتم صلوته وتقع صحيحة، ولا إعادة عليه، وإن لم يمكن له ذلك فيجب عليه إعادة الصلوة بعد تحصيل الشرط أعنى: طهارة الثوب ورفع المانع.

ولكن هنا بعض الروايات يدلّ على بطلان الصلوة فى هذا الفرض، فنقول

بعونه تعالى: بأن رواية زرارة المعروفة المتمسك بها في باب الاستصحاب تدلّ على البطلان، لأنّ قوله (وإن لم تشك ثم رأيتَه ربطاً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك) لأنّ المستفاد منها هو أنّ احتمال وقوع النجاسة في الأثناء وطروها فعلاً بحيث لم يقع فعل من أفعال صلواته مقترناً لمانع، علّة لعدم وجوب الإعادة وعدم البطلان إن أمكن الفسل أو الطرح أو التبديل، فإذا علم بسبقها على الصلوة ووقوع فعل من أفعالها مع النجاسة فتبطل الصلوة، لعدم العلة، لكون حكم عدم الإعادة ووجوبها دائراً مدار وجود العلة وعدمها، مضافاً إلى أنّه إن قلنا: بكون الفقرة الأولى من الرواية وهو قوله (قلت: إن رأيتَه وأنا في الصلوة؟ قال: تنقض الصلوة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتَه) تعرضت لحكم صورة الجهل، لا لمورد العلم الإجمالي بوقوع النجاسة وكون الشك في موضعها، فتدل هذه الفقرة أيضاً على بطلان الصلوة لو كان جاهلاً بالنجاسة قبل الصلوة، ثمّ علم به في أثناءها.

فعلى هذا لا يبقى مجال للتمسك بالإجزاء، لأنّ الإجزاء يكون بمقتضى القاعدة، ولا ينافي عدم الإجزاء في مورد من باب دليل خاص مثل المورد على ما يستفاد من هذه الرواية.

ومن جملة ما يمكن أن يستدل بها على بطلان الصلوة في هذا الفرض هو ما رواها محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: ذكر المنى فشددّه فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلوة، فعليك إعادة الصلوة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه وصليت فيه، ثمّ رأيتَه بعد ذلك، فلا إعادة عليك

فكذلك البول). (١)

لأنها تدلّ على أنّ رؤية المني إن كان قبل أو بعد ما تدخل في الصلوة فعليك إعادة الصلوة، فإذا علم في الأثناء أعنى: بعد ما دخل في الصلوة فعليه إعادتها .

وفيه أنّ بعد احتمال كون مورد الرواية صورة العلم قبل الصلوة، وكان دخوله فيها مع النجاسة نسياناً، فهي مربوط بفرض النسيان، ولا ربط لها بفرضنا، ولا يبعد ذلك، لأنّه فرض فيها رؤية المني قبل الصلوة وبعدها دخل فيها، ففي صورة الرؤية قبلها لا يدخل فيها عمداً، فيكون بحسب الظاهر دخوله فيها مع الرؤية سابقاً من باب النسيان، فكذلك يحتمل أن يكون رؤيته في الأثناء كذلك أيضاً بمعنى: كون الرواية متعرضة لصورة الرؤية في الأثناء، ثمّ نسيانها وإتيانه ببعض أفعالها حال النسيان، ثمّ تذكر، فأمر بالاعادة في كلتا صورتين لكونها صورة النسيان فعلى هذا لا وجه لأنّ يستدل بهذه الرواية لبطلان الصلوة في مفروض مسئلتنا.

وأما ما رواها أبو بصير (عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به قال: عليه أن يبتدئ الصلوة. قال: وسألته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلواته، ثمّ علم؟ قال: مضت صلواته ولا شيء عليه). (٢)

فتدلّ على فساد الصلوة لو دخل فيها مع الجهل بالنجاسة، وعلم بها في أثناءها، وتدلّ على عدم الاعادة لو التفت بعد الصلوة .

١- الرواية ٢ من الباب ٤١ من أبواب النجاسات من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٤٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

وأما ما رواها محمد بن مسلم (قال: قلت: له الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلوة؟ قال: إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه، وصلّ في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلواتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أو لم تره، وإذا كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة، فأعد ما صليت فيه).^(١)

هذا متن الحديث بنقل (الكافي) (وأما بنقل التهذيب فذكرها مثله، لكن زاد قبل قوله (ما لم يزد) وأوَّ وأسقط قوله (وما كان أقلّ) فيكون نقل التهذيب هكذا (وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء الخ) فنقول: أمّا على نقل الكافي فتارةً يقال: بأنّ قوله (ما لم يزد) قيد للجملة الاولى والثانية كليهما، وتارةً يقال: بكونه قيداً لخصوص الجملة الثانية، فعلى الأوّل تكون الرواية دالّة على وجوب طرح الثوب وإتمام الصلوة إن كان له ثوب غيره ما لم يزد الدم على مقدار الدرهم، وتدلّ الجملة الثانية على وجوب المضى في صلواته ما لم يزد الدم على الدرهم.

فعلى هذا ليست الرواية معارضة مع رواية زرارة وأبي بصير، لأنّ هذه الرواية متعرضة لصورة خصوص عدم كون الدم أكثر من الدرهم، وإن كان يبقى في الرواية إشكال من حيث إنّه لم يجب طرح الثوب إذا لم يكن الدم أكثر من الدرهم. وعلى الثاني تكون الجملة الاولى دالّة على وجوب طرح الثوب وإتمام الصلوة، ولكن يوجب حمل الأمر بطرح الثوب على الاستحباب في ما إذا كان الدم أقل من درهم، لأنّ إطلاق قوله (إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ) هو

الامر بطرح الثوب في مطلق الدم، فلا بدّ من حمل الامر بالطرح على الاستحباب فيما يكون الدم أقل من الدرهم.

وهذا الحمل مع كونه خلاف الظاهر لا يمكن في المورد، لعدم القول باستحباب الطرح في صورة كون الدم أقل من درهم، مضافاً إلى تعارض منطوق هذه الجملة مع مفهوم الجملة الثانية، لأن مقتضى الصدر هو طرح الثوب وإتمام الصلوة إذا كان له ثوب آخر، ومفهومه عدم وجوب الطرح إن لم يكن له ثوب آخر وإتمام الصلوة بدون الطرح سواء كان الدم أقل أو أكثر من درهم، لأنّ على هذا الاحتمال لم يكن القيد إلاً قيداً لخصوص الجملة الثانية لا الاولى، والحال أنّ مفهوم الجملة الثانية وهو قوله (وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم) هو عدم جواز المضى إذا كان أكثر من درهم إن لم يكن له إلاّ ثوب واحد وبطلان صلوته، والحال أنّ مفهوم الصدر يدلّ على عدم وجوب الطرح ولزوم المضى في هذا الحال وإن كان أكثر من درهم، مضافاً إلى أنّ الظاهر من الجملة الاولى والثانية هو التفارق بين الصورتين من باب كون لباس آخر للمصلّي وعدمه، لا من باب كون الموضوع في الجملة الاولى هو صورة كون الدم أقل من درهم.

وعلى كل حال بناءً على إرجاع القيد إلى الجملتين فتكون مورد كل منهما كون الدم أقل من درهم، فلا تتعارض هذه الرواية مع رواية زرارة وغيرها ممّا دلّت على البطلان، وعلى تقدير إرجاع القيد إلى خصوص الجملة الثانية، مضافاً إلى أنّه احتمال لا ظهور للرواية في ذلك، لقابلية كون القيد راجعاً إلى كل من الجملتين، فأيضاً يمكن الجمع بينها وبين رواية زرارة، لأنّ الصدر وإن دلت على وجوب طرح الثوب إذا كان له ثوب غيره ثمّ إتمام الصلوة، ولكن حيث إنّ الرواية مطلقة بالنسبة

إلى حدوث النجاسة في أثناء الصلوة وحال العلم بها، وبالنسبة إلى علم الشخص بكونها قبل الصلوة، فيقيد إطلاقها برواية زرارة الدالة على بطلان الصلوة في خصوص العلم بالنجاسة في الانتهاء، مع علمه بأن النجاسة كانت من قبل الصلوة، وعلى كل حال لا تخلوا الرواية على نقل الكافي عن الاضطراب.

وأما على نقل الشيخ عليه السلام في التهذيب، وهو بزيادة الواو قبل قوله (ما لم يزد) كما قدمنا فتصير (وما يزد على مقدار الدرهم) جملة مستقلة غير مربوط بالجملة الأولى، ويكون مفاد الجملة الأولى من الرواية هو وجوب طرح الثوب إذا كان له ثوب آخر وإتمام الصلوة، ومفاد الجملة الثانية عدم وجوب الطرح ولزوم إتيان الصلوة مع الثوب النجس إذا لم يكن له إلا ثوب واحد، ففي الحقيقة تكون الجملة الثانية مفهوم الجملة الأولى ذكر في الكلام.

وعلى هذا يقع التعارض بينها وبين رواية زرارة، لأنها تدل على وجوب طرح الثوب وإتمام الصلوة إذا كان له ثوب آخر، وإتمام الصلوة بلا طرح إذا لم يكن له إلا ثوب واحد، والحال أن رواية زرارة تدل على بطلان الصلوة، ولا يمكن حمل رواية زرارة على صورة عدم إمكان الطرح، أو التطهير أو التبديل، لأن في نفس رواية زرارة أمر بقطع الصلوة وغسل الثوب، ثم إتمام الصلوة إذا احتل طرو النجاسة في حال الصلوة.

وإذا وقع التعارض فحيث إن إطلاق الحكم بغسل الثوب، أو طرحه، أو تبديله حتى في سعة الوقت خلاف فتوى المشهور، فلا يمكن العمل بهذه الرواية أعني: رواية محمد بن مسلم، فلا بد من حملها على ضيق الوقت وعدم تمكنه من غسله وإعادة الصلوة من رأس.

ثم إنَّ في الرواية وإن لم يكن إلّا طرح الثوب، لا غسله ولا تبديله، ولكن من الواضح أنَّ الطرح كناية عن رفع المانع، فبأى نحو أمكن رفع المانع لأبد من رفعه وإتمام الصلوة بلا مانع على القول بوجود الطرح.

ثم إنَّ ما قيل: من كون الكافي أضبط من التهذيب وإن كان، تماماً لكن لا ينفع في موردنا أعني: في رواية محمد بن مسلم، لأنَّ في المورد لا ندرى بأن نسخ الكافي صحيح أم لا، نعم لو علمنا بأنَّ ما في نسخ الكافي هو عين ما ضبطه الكليني رحمه الله، فيكون لهذا الكلام مجال، وعلة ذلك كثرة اشتغالات الشيخ رحمه الله ووفور تأليفاته وتضيفاته.

وعلى كل حال فالحق هو ما ذهب إليه من بطلان الصلوة لو دخل المكلف في الصلوة جاهلاً بالنجاسة، فانكشف في الأثناء له ذلك (بمعنى وقوع تمام صلواته أو بعضها جاهلاً في النجاسة، فانكشف له في الأثناء) وإن أمكن له إزالة النجاسة ورفع المانع في أثناء الصلوة، فافهم، هذا تمام الكلام في مسائل الراجعة إلى الصورة الخامسة.

الصورة السادسة: أن يعلم بنجاسة ثوبه، أو بدنه ونسي وصلى، ثم بعد ما صلى تذكر بوقوع صلواته فيها، فهل يجب عليه الإعادة في الوقت وخارجه، أو لا يجب في الوقت وخارجه، أو التفصيل بين الوقت وخارجه، فتجب الإعادة إذا تذكر في الوقت، وعدم وجوب الإعادة إذا تذكر في خارج الوقت؟

اعلم أن روايات الواردة في المسئلة مختلفة، فبعضها يدل على وجوب الإعادة في الفرض مطلقاً في الوقت وخارجه، وهي على ضربين: بعضها واردة في غير الاستنجاء، وبعضها في الاستنجاء.

الضرب الأول: منها روايات:

الرواية الأولى: ما رواها زرارة، وهي الرواية المفصلة المتمسكة بها في الاستصحاب، قطعها صاحب الوسائل رحمته وذكر في أبواب مختلفة، نذكر فقرة منها مربوطة بمسئلتنا (قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلوة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إني ذكرت بعد ذلك. قال: تعيد الصلوة وتغسله).^(١)

الرواية الثانية: ما رواها ابن مسكان (قال: بعثت بمسئلة إلى أبي عبد الله عليه السلام مع إبراهيم بن ميمون قلت: سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله، فيصلي ويذكر بعد ذلك أنّه لم يغسلها؟ قال: يغسلها ويعيد صلواته).^(٢)

الرواية الثالثة: ما رواها سماعه (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلي؟ قال: يعيد صلواته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه. قلت: فكيف يصنع من لم يعلم، أيعيد حين يرفعه؟ قال: لا، ولكن يستأنف).^(٣)

الرواية الرابعة: ما رواها الحسين بن زياد (قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي، ثمّ يذكر بعد أنّه لم يغسله؟ قال: يغسله ويعيد صلواته).^(٤)

١ - الرواية ٢ من الباب ٤٢ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٤٢ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٣ - الرواية ٥ من الباب ٤٢ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٤ - الرواية ٦ من الباب ٤٢ من ابواب النجاسات من الوسائل.

الرواية الخامسة: ما رواها عبد الله بن سنان (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلي، ثم صلى فيه ولم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلى، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، وإن كان يرى أنه أصابه شيء فنظر، فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضحه بالماء).^(١)

الضرب الثاني: وهو بعض ما ورد في من نسي الاستنجاء:

منها: ما رواها سماعة (قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم تهرق الماء، ثم توضأت ونسيت أن تستنجي، فذكرت بعد ما صليت، فعليك الإعادة، فإن كنت أهرقت الماء، فنسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت، فعليك إعادة الوضوء والصلوة وغسل ذكرك، لأن البول مثل البراز).^(٢)

ومفاد كل هذه الروايات وجوب الإعادة إذا صلى في النجس نسياناً، وفي قبال ذلك يدل بعض الروايات على عدم وجوب الإعادة وهو طائفتان: طائفة منها واردة في الاستنجاء.

منها: ما رواها هشام بن سالم (عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتوضأ، وينسى أن يغسل ذكره وقد بال. فقال: يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة).^(٣)

منها: ما رواها عمار بن موسى (قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو أن رجلاً

١- الرواية ٣ من الباب ٤٠ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٢- الرواية ٥ من الباب ١٠ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٣- الرواية ٣ من الباب ١٠ من ابواب النجاسات من الوسائل.

نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلوة).^(١)

منها: ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سألته عن رجل ذكر وهو في صلواته، أنه لم يستنج من الخلا؟ قال: ينصرف ويستنجي من الخلا، ويعيد الصلوة، وإن ذكر وقد فرغ من صلواته فقد أجزأه ذلك ولا إعادة).^(٢) وطائفة منها واردة في غير الاستنجاء، وهي ما رواها أبو العلا عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه، فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثم يذكر أنه لم يكن غسله، أيعيد الصلوة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلوة وكتبت له).^(٣)

وما يمكن أن يستدل به على التفصيل بين الوقت وخارجه، وهي ما رواها علي بن مهزيار (قال: كتب سليمان بن رشيد يخبره أنه بال في ظلمة الليل، وأنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه ولم يره وأنه مسح بخرقه ثم نسي أن يغسله وتمسح بدهن، فمسح به كفيه ووجهه ورأسه، ثم توضأ وضوء فصلّي، فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق، فإنّ حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوة اللواتي كنت صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة إلا ما كان في وقت، وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد،

١ - الرواية ٣ من الباب ١٠ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ١٠ من ابواب الخلوة من الوسائل.

٣ - الرواية ٣ من الباب ٤٢ من ابواب النجاسات من الوسائل.

فاعمل على ذلك إن شاء الله).^(١)

وجه الاستدلال قوله (من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة إلا ما كان في وقت، إذا عرفت ذلك نقول: أما هذه الرواية التي توهم دالتها على التفصيل، فنقول:

أما أولاً: بأن الرواية لم يعلم صدورها عن الامام عليه السلام وصرف جلالة شأن علي بن مهزيار لا يفيد، لأنه إن قال: إنه بنفسه كتب إليه، فكان مجال لأن يدعى بأنه لا يكتب إلا إلى الامام عليه السلام للسؤال عن الحكم الشرعي، ولكن هو يروي عن سليمان وأن سليمان كتب، وحال سليمان بن رشيد غير معلوم - إلا أن يقال: بأن اهتمام المحدثين بها، وضبطهم الرواية مع عدم بنانهم إلا على نقل الروايات المنقولة عن الائمة عليهم السلام، يوجب الظن القوي بكون المروي عنه هو الامام عليه السلام -

وثانياً: إختلال الواقع في المتن من الحديث من وجوه:

الوجه الأول: من حيث التفصيل بين الوقت وخارجه، وعلل بأن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة ما كان في وقت، مع عدم كون السؤال عن الثوب، بل كان عن البدن.

الوجه الثاني: عدم ذكر جواب ما سئله الراوي، لأن سؤاله عن البدن.

الوجه الثالث: أنه إن قلنا بكفاية غسلة واحدة في تطهير الخبث، وعدم احتياج إلى التعدد، وحصول الطهارة عن الحدث بهذه الغسلة، فلا وجه للأمر بالغسل وإعادة الصلوة، وإن قلنا بكفاية الغسلة الواحدة في خصوص الطهارة عن

الخبث، وعدم كفايتها للطهارة عن الحدث، فلا فرق بين الوقت وخارجه، وإن قلنا بعدم حصول الطهارة الخبثية والحديثية بنفسه واحدة، فأیضا لا فرق بين الوقت وخارجه، وبالجمله اضطراب المتن يمنع عن التمسك بها .

وثالثاً: عدم فتوى المشهور على طبقها، بل إعراضهم عنها يوجب سقوطها عن الحجية وإن فرض وضوح متنها، وصحة سندها، فالتفصيل لا وجه له استناداً بهذه الرواية .

إذا عرفت ذلك نقول: أما الروايات الواردة في الاستجاء التي تدلّ على عدم وجوب الاعادة، فهي متعارضة بخصوص ما ورد في مورده الدالّ على وجوب الاعادة، وقد يتخيل بإمكان الجمع بين ما دلّ على وجوب الاعادة، وبين ما دلّ على عدم وجوب الاعادة بأنّ ما دلّ على عدم وجوب الاعادة حيث إنّ نصّ في عدم الوجوب، فيرفع اليد عن ظاهر ما دلّ على وجوب الاعادة من باب حمل الظاهر على النصّ، ويقال باستحباب الاعادة.

واعلم أنّ الجمع بين الطائفتين بحمل ما دلّ على عدم وجوب الاعادة بما إذا انكشف في الوقت، وما دلّ على عدم وجوب الاعادة بصورة الانكشاف في خارج الوقت غير صحيح، مضافاً إلى عدم شاهد على ذلك، مناف مع ظاهر بعض الروايات مثل رواية أبي العلاء، فإنّ فيها قال (قد مضت الصلوة وكتبت له) مع أنّ الظاهر منها صورة تذكره بعد الصلوة لم يمض الوقت بحسب المتعارف .

ثم إنّ الحق عدم إمكان الجمع بين الطائفتين من الروايات، لظهور الطائفة الاولى في الاعادة والثانية في عدم وجوب الاعادة، مضافاً إلى ما بينا في الاصول من أنّ الاوامر الصادرة على ضريين: قسم منها ما يصدر في مقام إعمال السلطنة

المجعولة من الشارع، ويعبر عنها بالأوامر المولوية، وقسم منها ليس فيها إعمال مولوية، بل يكون نظير أوامر الأطباء في مقام بيان ذكر المصلحة المترتبة على الفعل، ومن هذا القسم أمر المقلد فإن فيه ليس إعمال مولوية وكذلك بعض الأوامر الصادرة من المعصومين عليهم السلام، والمورد هكذا، لأن مفاد الطائفة الاولى من الروايات هو عدم صحة الصلوة في مفروض المسئلة، ومفاد الطائفة الثانية هو الصحة، وليست الطائفة الاولى في مقام البعث والتحريك نحو الاعادة، والثانية على عدمها حتى يقال: بأن الطائفة الثانية قرينة على عدم كون البعث إلزاميا، فيجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار الدالة على الاعادة على الاستحياب. (١)

فاذاً لا يمكن الجمع بينهما، فعلى هذا لا بد من الأخذ بما دلّ على وجوب الاعادة مطلقاً في الوقت وخارجه، وطرح ما يخالفها من الروايات، لكون الطائفة الاولى موافقة مع الشهرة، فافهم.

فرع: لو نسى المكلف نجاسة شيء، ثم لاقى النجس مع بدنه او توبه فصلّي في التوب الملاقي للنجس و تذكر بعد الصلوة، فالظاهر أنّ ذلك من صغريات الجهل بالموضوع لا نسيان الموضوع، لأنّه غير عالم بنجاسة هذا التوب الملاقي في زمان سابق حتى كان من صغريات النسيان .

لم يتعرض مدّ ظله لصورة نسيان النجاسة وانكشاف ذلك في أثناء الصلوة. مسئلة: إذا لم يكن عنده إلا ثوب واحد، ولا يتمكن من غسله لعدم ماء، أو لغيره، فهل يصلي مع هذا الثوب النجس مطلقاً سواء تمكن من النزاع أو لم يتمكن

لبرد أو غيره، أو يصلي عريانا مطلقاً حتى في صورة البرد وغيره كوجود الناظر، أو يصلي مع الثوب النجس إذا اضطر إليه من برد أو وجود ناظر، ويصلي عريانياً في صورة عدم الاضطرار إلى اللبس من برد أو وجود ناظر.

لا يخفى عليك أن المشهور من زمان الشيخ^(١) ﷺ إلى زمان المحقق ﷺ هو وجوب الصلوة عارياً إلا في صورة الاضطرار لبرد وغيره، فيصلّي في هذه الصورة في الثوب النجس، وهذا مختار المحقق ﷺ أيضاً في جملة من كتبه كالشرايع والنافع، واختار في المعتبر التخيير بين أن يصلي عارياً، وبين أن يصلي في الثوب النجس، وتبعه العلامة ﷺ في جملة من كتبه، وجملة من المتأخرين إلى زمان المحقق الاردبيلي ﷺ، وتلميذه صاحب المدارك، فاحتملا تعين وجوب الصلوة في الثوب النجس لو لم يخالف الاجماع وكان هذا القول جارياً على سبيل الاحتمال إلى زمان فاضل الهندي ﷺ - شيخ الامامية في إصفهان في أواخر قرن الحادي عشر إلى أوائل قرن الثاني عشر - صاحب كشف^(٢) اللثام، فهو أفتى بنحو الجزم بوجوب الصلوة في الثوب النجس، فهذا القول حدث في زمانه، ثم صار مورد التسلم بين مقاربي عصرنا ومعاصرنا، فما مرّ ظهر لك أن الفتوى بتعين وجوب الصلوة في الثوب النجس لم يكن عين ولا أثر منه عند القدماء، وتكون الفتوى على خلافه تقريباً في أحد عشر قرناً.

إذا عرفت ذلك نقول: إن روايات الباب مختلفة، فبعضها يدلّ بظاهره على وجوب الصلوة في الثوب النجس:

١ - المبسوط، ج ١، ص ٩٠.

٢ - كشف اللثام جلد ١ صفحہ ٤٥٥.

منها ما رواها محمد بن علي الحلبي (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره؟ قال: يصلي فيه، فإذا وجد الماء غسله). (١)

ومنها ما رواها الحلبي (أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟ قال: يصلي فيه). (٢)

ومنها ما رواها محمد الحلبي (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره؟ قال: يصلي فيه إذا اضطر إليه). (٣)

فهاتان الروايتان أيضاً عن الحلبي، واعلم أن للحلبي رواية أخرى تدلّ على وجوب الصلوة عارياً، وهي هذه (عن محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه إلا ثوب واحد وأصاب ثوبه مني؟ قال: يتيمم ويطرح ثوبه، فيجلس مجتمعاً، فيصلّي فيؤمى إيماءً). (٤)

ولا يبعد كون هذه الروايات الأربعة روايةً واحدةً، بل هذا قريب بالنظر، ولا ينافي الحكم في أحدها بالصلوة عارياً وفي الثلاثة الأخرى بالصلوة في الثوب النجس، لأنّ المتأمل في الرواية يرى أنّ المورد الذي أمر عليه السلام بالصلوة عارياً غير المورد الذي أمر بالصلوة في الثوب النجس، فورد الأمر بالصلوة عارياً، كما يظهر من الرواية ٤ من الباب ٤٦، مورد يكون الرجل في فلاة من الأرض، ومن الواضح عدم وجود ناظر في هذا الموضع، فليس له كلفة في أن يصير عرياناً، ففي هذا المورد

١- الرواية ١ من الباب ٤٥ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٤٥ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٣- الرواية ٧ من الباب ٤٥ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٤- الرواية ٤ من الباب ٤٦ من ابواب النجاسات من الوسائل.

أمر بالصلوة عارياً، وأما مورد رواياته الأخرى، خصوصاً مع التصريح في الرواية الثالثة منه^(١) وهو صورة الاضطرار إلى لبس الثوب من جهة وجود ناظر أو برد، فلا تنافي بين رواياته، ولا مانع من كونها رواية واحدة، ويأتى إنشاء الله تتممة الكلام عند التعرض لجمع الشيخ رحمه الله.

فعلى كل حال أربعة روايات بنقل الوسائل تدل على تعيين الصلوة في الثوب النجس:

الرواية الأولى: ما رواها عبد الرحمن بن أبي عبدالله (أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره، ولا يقدر على غسله، قال: يصلي فيه).^(٢)

الرواية الثانية: ما رواها عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سألت عن الرجل يجنب في ثوب وليس معه غيره ولا يقدر على غسله، قال: يصلي فيه).^(٣)

والراوي للروایتين كليهما هو عبد الرحمن، ولا يبعد كونها رواية واحدة أيضاً، لبعد أنه سئل سؤالاً واحداً مرتين عن المعصوم عليه السلام.

الرواية الثالثة: ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام (قال سئلته عن رجل عريان وحضرت الصلوة، فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم يصلي فيه أو يصلي عرياناً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، وإن لم يجد ماءً صلى فيه ولم يصل عرياناً).

١ - الرواية ٧ من الباب ٤٥ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٤٥ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٣ - الرواية ٦ من الباب ٤٥ من ابواب النجاسات من الوسائل.

الرواية الرابعة: ما رواها عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام (أنه سئل عن رجل ليس معه إلا ثوب ولا تحل الصلوة فيه، وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمم ويصلي، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلوة).^(١)

هذا كله في ما يدلّ بظاهره على تعين الصلوة في الثوب النجس.
وأما الروايات المخالفة، وهي ما تدلّ بظاهرها على تعين الصلوة عارياً في هذا الحال، فهي روايات:

الرواية الاولى: ما رواها سماعة (قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه إلا ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال يتيمم، ويصلي عريانا قاعدا يؤمى إيماء).^(٢)

الرواية الثانية: ما رواها أيضاً سماعة وهي هذه: عن سماعة (قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض فأجنب وليس معه إلا ثوب فأجنب فيه، وليس يجد الماء، قال: يتيمم ويصلي عريانا قائماً يؤمى إيماء).^(٣)
فلا يبعد كونها روايةً واحدةً.

الرواية الثالثة: ما رواها ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام (في رجل عريان ليس معه ثوب، قال: إن كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً).^(٤)

١- الرواية ٨ من الباب ٤٥ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٢- الرواية ١ من الباب ٤٦ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٣- الرواية ٣ من الباب ٤٦ من ابواب النجاسات من الوسائل.

٤- الرواية ٢ من الباب ٤٦ من ابواب النجاسات من الوسائل.

الرواية الرابعة: ما رواها محمد بن علي الحلبي ذكرناها عند التعرض لروايات الحلبي في طي الأخبار المتمسك بها لوجوب الصلوة في مفروض مسئلتنا في الثوب النجس، وقلنا باحتمال كون ما نقل عنه من الروايات رواية واحدة. (١)

إذا عرفت ذلك نقول: أما ما يتوهم في المقام من أن الدوران واقع بين رفع اليد عن الموصوف وهو الستر، وصفته وهو طهارته، ولا إشكال في أنه مع الدوران بين رفع اليد عن الشرط، وبين رفع اليد عن مشروطه، لابد من حفظ المشروط، ورفع اليد عن الشرط، ففي المقام لابد من أن يصلي مع الثوب النجس، لأنه لو فعل ذلك حفظ أصل الستر ولكن قطع النظر عن شرطه وهو طهارته.

فليس في محله، ولا وجه له، لأن الأمر ليس كذلك، أما أولاً فلأن الستر شرط مستقل في الصلوة، وكون المصلي طاهراً بدنه ولباسه شرط آخر في حياله، لا أن يكون أحدهما شرطاً للآخر.

وثانياً ليست الطهارة إلاّ عدم القذارة، فالطهارة أمر عدمي، والنجاسة والقذارة أمر وجودي، فالنجاسة مانعة فيدور الأمر بين حفظ شرط وهو الستر، وبين عدم ابتلائه بالمنايع وهو النجاسة.

إذا فهمت بطلان ذلك نقول بعونه تعالى: اعلم أن الظاهر من المحقق عليه السلام الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات بالتخيير بمعنى تخيير المكلف بين أن يصلي عارياً أو في الثوب النجس، لأنه وإن كان الظاهر من كل من الطائفتين هو التعيين، لكن بعد تعارضهما نقول بالتخيير في المقام أما أولاً فلأنه بعد كون الدوران في المقام بين أن

يرفع اليد عن شرطية الستر، وبين أن يرفع اليد عن مانعيته النجاسة، وبين أن يرفع اليد عن كليهما في مقام الثبوت، فظاهر الروايات الدالة على أن يصلي عاريا هو إسقاط شرطية الستر في هذا الحال، وحفظ مانعية المانع، وظاهر بعض ما دلّ على وجوب الصلوة في الثوب النجس، هو حفظ شرطية الستر وإسقاط مانعية المانع، فالحكم بالتخير في المقام لم يكن تخييراً شرعياً، لأنّ مورد التخير الشرعي ليس في مقام الامتنال، وهنا ما صار سبباً لرفع اليد عن أحد من الشرط أو المانع ليس إلا عدم تمكّن المكلف في مقام الامتنال من حفظهما، فالتخير إن كان في المقام فيكون عقلياً.

وبعد ذلك نقول: أولاً بأنّه في المقام لا معنى للتخير العقلي، لأنّ معنى تخيير العقلي هو اختيار المكلف بين حفظ مصلحة الستر وارتكاب مفسدة وجود المانع، وبين ترك مفسدة المانع بالصلوة عارياً ورفع اليد عن مصلحة الستر، وعلى الالتزام بالتخير لا بد وأن تكون المصلحة والمفسدة متساويين، لا كون أحدهما أكثر من الآخر، وإلاّ لا معنى للتخير، بل لا بد على هذا حكم العقل بحفظ الأهم.

فعلى هذا نقول: لو كان التزاحم بين المصلحتين المتساويين يحكم العقل بالتخير، وأما لو تزاхمت المصلحة مع المفسدة، فلا يحكم العقل بالتخير، بل لا حكم له بحفظ أحدهما، ففي المقام لو حفظ الستر يقع في مفسدة المانع، ولو حفظ ترك المفسدة بترك المانع يخرج من يده مصلحة الشرط، فإذا رأى العقل هذا الحال يرى عدم تأثير الشرط في زيادة المصلحة في المركب، وعدم تأثير عدم المانع في المركب، فيحكم بعدم دخالة الشرط والمانع في المركب (أقول: ويمكن الخدشة في ذلك).

وثانياً إنّ التخير ليس جمعاً عرفياً كي يقال في مقام رفع التعارض بهذا النحو

من الجمع، فلا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه المحقق ﷺ في المعتبر، فافهم.

وأما الإشكال بهذا الجمع بأن في رواية علي بن جعفر قال (صلّى فيه ولم يصلّ عريانا) وهذا مناف مع التخيير، فيمكن دفعه، لأنّ قوله (لم يصلّ عريانا) يمكن حمله على مرجوحية أحد فردي التخيير أعني: عريانا، وكون الصلوة في النجس أفضل فردي التخيير، فافهم.

وأما ما قاله الشيخ ﷺ من حمل ما دل على الصلوة في الثوب النجس على صورة الاضطرار إلى لبس الثوب من برد أو غيره كوجود ناظر، فنقول: إنّ الروايات الدالة على وجوب الصلوة في الثوب النجس غير آب عن ذلك الحمل خصوصاً مع التصريح في إحدى من روايات الحلبي بالأمر باتيان الصلوة في الثوب النجس إذا اضطر إليه، وقلنا بأنّ المراد هو الاضطرار إلى اللبس من حيث البرد أو وجود الناظر لا أن يكون قوله (إذا اضطر إليه) تقرير مورد السؤال، يعني: يكون المراد إذا اضطر من باب عدم ثوب آخر له، لبعده ذلك.

وأما ما يتوهم من منافات رواية علي بن جعفر بظاهرها مع جمع الشيخ ﷺ من باب أنّ مفروض السؤال فيها هو صورة يكون الرجل عريانا وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم، ففي هذا الفرض (قال: ان وجد ماء غسله، وإن لم يجد ماء، صلّى فيه ولم يصلّ عريانا) ومن الواضح أن الشخص لم يكن مضطراً إلى لبس النجس في هذا الحال من جهة برد أو ناظر، لأنّه كان عاريا قبل الصلوة فعلى هذا تدلّ الرواية على وجوب الصلوة في الثوب النجس حتّى في صورة عدم الاضطرار فتكون رواية علي بن جعفر بظاهرها منافٍ مع جمع الشيخ ﷺ.

فهو ممّا لا وجه له، لأنّ رواية علي بن جعفر أيضاً قابل للحمل على صورة

الاضطرار، لأنه من الممكن أن قبل صلوته لم يكن ناظر محترم ينظر إليه، ثم وجد الناظر في البين (أو أنه كان البرد ولكن قبل ذلك لا يتمكن من رفع مشقة البرد لعدم ثوب له، وإذا وجد له ثوب فلا بد له من رفع مشقة البرد بلبس الثوب النجس والصلوة فيه) فعلى هذا لا تنافي بين جمع الشيخ ﷺ ورواية علي بن جعفر.

فبناءً على ذلك نقول: بأن في الفرض يجب أن يصلي عارياً إلا في صورة الاضطرار بلبس الثوب النجس من برد أو وجود ناظر، ولو فرض عدم إمكان الجمع بينهما، وفرض التعارض بين الطائفتين من روايات الباب، فلا بد من ترجيح الروايات الدالة على أن يصلي عرياناً، لكونها موافقة للشهرة، لأن المشهور أفتوا بمضمونها، بل قلنا: بأنه لم يكن قول على العمل بمضمون الروايات الدالة على أن يصلي في النجس إلى زمان صاحب كشف اللثام^(١).

مسئلة: لو لم يكن للمكلف إلا ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما وطهارة الآخر، ولا يتمكن من غسل أحدهما فللمسئلة صورتان:

الصورة الاولى: صورة تمكنه من الصلوة في كل من التوبين بحيث يكون الوقت موسعاً، لأن يصلي في كل واحد منها.

الصورة الثانية: صورة ضيق الوقت وعدم بقائه إلا بمقدار أن يصلي في أحد

١ - أقول: ولكن قلت بحضرته مدظله: بأن الشهرة الفتوائية التي يرجع بها الروايات، كما أفدت غير مرة، هي فتوى القدماء إلى زمان الشيخ ﷺ، لا من زمانه وما بعد، وفي المسئلة كما أفدت ليست هذه الشهرة لعدم فتوى قبل الشيخ ﷺ على ذلك، واسترض ما قلنا، ولكن بعد اختيار جمع الشيخ ﷺ لا تصل النوبة إلى التعارض حتى نحتاج في مقام الترجيح إلى هذه الشهرة، فافهم والحمد لله أولاً وآخراً. (المقرر).

من التوبين فقط.

أما الكلام في الصورة الاولى فالمشهور هو وجوب الصلوة في كل من التوبين - صلوة في توب، و صلوة اخرى في توب آخر - خلافا للحلي في السرائر وما حكى عن ابن سعيد، فأوجبا طرح التوبين والصلوة عاريا .

والحق ما ذهب إليه المشهور أما أولاً فلكون مقتضى القاعدة كفاية العلم الاجمالي في مقام الامتثال في مثل موردنا الذي لا يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، لأنه إن أستشكل بكفايته في مقام الامتثال في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي، لكن لا يستشكل في هذه الصورة، فيصلي في كل من التوبين صلوة، فيقطع بامتثال الأمر المتعلق بالصلوة واجدة لشرط الطهارة .

وأما ثانياً فلخصوص رواية صفوان الواردة في خصوص المسئلة وهي رواية صحيحة، لأنَّ سند الشيخ رحمته الله إليه صحيحاً، وأفتى على طبقه الأصحاب رضوان الله عليهم، ولم يحك مخالف إلا الحلي وابن سعيد على ما حكى عنه، وهي هذه (محمد بن علي بن الحسين باسناده عن صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن رحمته الله يسئله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول، ولم يدر أيهما هو، وحضرت الصلوة، وخاف فوثها، وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال يصلي فيها جميعاً).^(١)

ورواه الشيخ باسناده عن سعد عن علي بن إسماعيل عن صفوان مثله.

وأما الحلي فاستفاد من عبارته وهي هذه (وإذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر، ولم يتميز له الطاهر، ولا يتمكن من غسل أحدهما قال بعض

أصحابنا: يصلّي في كل واحد منهما على الانفراد وجوباً، وقال بعض منهم: نزعها ويصلّي عرياناً، وهذا الذي يقوى في نفسى وبه افتى، لأنّ المسئلة بين أصحابنا فيها خلاف، ودليل الاجماع منفي، فإذا كان كذلك، فالاحتياط يوجب ما قلناه.

فإنّ قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصلوة فيها على الانفراد، لأنّه إذا صلّى فيها جميعاً تبين وتيقّن، بعد الفراغ من الصلوتين معاً، أنّه قد صلّى في ثوب طاهر.

قلنا: المؤثرات في وجوه الأفعال تجب ان تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها، والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين أنّه نجس، ولا يعلم أنّه طاهر عند افتتاح كل صلوة، فلا يجوز أن يدخل في الصلوة إلّا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه، لأنّه لا يجوز أن يستفتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه، ولا يجوز أن تكون صلواته موقوفة على أمر يظهر في ما بعد، وأيضاً كون الصلوة واجبة على وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده، ومن شأن المؤثر في وجوه الأفعال أن يكون مقارناً لها لا يتأخر عنها على ما بيناه (إلى أن قال) وليس لأحد أن يقول: إنّّه بعد الفراغ من الصلوتين يقطع على برائة ذمته وأنّ العبادة مجزية، لأنّا قلنا لا يصح ذلك، لأنّ بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف وينبغي أن يحصل اليقين في حال ما وجب، وينبغي أن يتميز في حال ما وجب عليه حتّى يصح منه الاقدام عليه وذلك يكون قبل فراغه عن الصلوة انتهى).^(١)

هو أنّ في نظره إشكالين أحدهما من ناحية القصد، وهو قابل لأنّ يكون نظره إمّا إلى اعتبار قصد الوجه والتميز بدعوى أن الشخص في الفرض لا يقدر على أن

يأتي بالمكلف به على وجه وجوبه وصفاً أو غايةً، ولا على التميز لإجمال الذي يكون في البين، لأنه لا بد من أن يصليّ صلوتين على ما تقولون كلّ صلوة في أحد من التوبين، فهو يقصد الوجوب بأيّ منهما.

وإما إلى أنه لا يمكن له قصد التقرب، لأنه بعد ما لا يدري عند كل صلوة - من باب عدم علمه بأنّ التوب الذي يصليّ فيه طاهر أم لا - أن هذا العمل مقرباً للمولى أم لا، فلا يتمكن من أن يقصد التقرب به، فمن هذا المحيث لا يصح كل من الصلوتين، وهذا الاشكال يستفاد من قوله (المؤثرات في وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنة لها).

وثانيهما وهو ما يظهر من قوله (والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة هو اعتبار العلم عند العمل بكون المأمور به واجداً للشرط، وفاقداً للمانع، وإلا فلا يجوز أن يستفتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه .
نقول: أمّا إشكاله الأول، فإنّ كان راجعاً إلى اعتبار قصد الوجه والتميز، فالحق عدم اعتباره وإن كان راجعاً إلى مصرية الاجمال بقصد القرية، ففيه أنه من المسلم أنّ محرّك المكلف نحو كل من الصلوتين في الفرض ليس إلاّ داعي التقرب، فهو لأجل التقرب إلى الله، ولأجل الأمر الصادر منه يأتي بالصلوتين، غاية الأمر حيث يرى أنه لا يفرغ ذمته عن التكليف إلاّ باتيان الصلوتين، فهو يأتي بهما قرينة إلى الله، غاية الأمر لا يقصد بكل منهما بالخصوص الوجوب، وعدم هذا القصد غير مضر، لعدم اعتبار قصد الوجه .

فظهر لك عدم ورود ما أورده المحلي في وجه لزوم الصلوة عارياً في مفروض مسئلتنا، فمحرّك المكلف هو الأمر الحقيقي المعلوم، لا احتمال الأمر في موردنا، لعلم المكلف بالتكليف وانبعائه على إطاعة التكليف بهذا النحو للإجمال

الطاري له .

إذا عرفت ذلك اعلم أنّ ما يظهر من كلمات بعض أعظم العصر من أنّ الامتثال بداعى الأمر المعلوم مقدم على الامتثال باحتيال الأمر، يصح في محله وقلنا نحن أيضاً وأنّ المحرك باحتيال الأمر ليس إلّا في الشبهة البدوية، لأنّ الشخص لا ينبعث نحو الفعل إلّا باحتيال وجود الأمر، وأمّا في مثل ما نحن فيه فلا إشكال في أنّ المحرك هو الأمر المعلوم، لعلمه بالتكليف لا احتيال الأمر .

ثمّ إنّّه ظهر لك أنّ في المورد من جهة عدم تمكّن المكلف من الامتثال التفصيلي، لا إشكال في كفاية الامتثال الاجمالى بالاتيان بصلوة في ثوب وصلوة اخرى في ثوب آخر، وإن كان كلام في كفاية الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلي والإشكال في كفايته، لأنّه بعد ما كان مقتضى التدين والتشريع بالشرع هو التسليم في قبال ما يصدر من الشارع، والتوقف في الامور حتّى ترد الوظيفة منه، وما نرى من وضع الشرع ونحو العبادات من كونها توقيفية، وانتظار صدورها من العباد بنحو خاص يصدر من الشارع، ويحتاج كل عمل من الاذن منه، كما يقول تعالى شأنه (قل الله اذن لكم أم على الله تفترون) .

فنحو الامتثال لا بد من أن ينبّه الشارع عليها، وليس للبعد اختيار طريق مخصوص في ذلك بنفسه فعلى هذا الاكتفاء بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلي أيضاً محتاج من صدور الاذن منه، ففي كل مورد لم يصدر منه الاذن، لا يمكن أن يقال بكفايته، فعلى هذا الالتزام بكفاية الامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلي مشكل هذا^(١) اما الصورة الثانية اعنى صورة ضيق الوقت، وعدم التمكن

من أن يصلي صلوتين في التوبين المشتبهين في الوقت، بل يتمكن من أن يصلي في أحد من التوبين في الوقت فقط، فهل يصلي في أحد من التوبين أو يصلي عارياً، أو يكون غيراً بين الصلوة عارياً، وبين الصلوة في أحد من التوبين المشتبهين .

اعلم أنه لو قلنا في المسئلة السابقة - أعنى: في ما لم يكن للمكلف إلا ثوب واحد وهو نجس - بالصلوة فيه كما قال بعض، لا الصلوة عارياً، ففي المقام لا إشكال في وجوب الصلوة في هذا الثوب المشتبه، لأنه بعد تقديم حفظ السر وإلغاء ما نعية النجاسة في ما يكون المانع معلوماً، ففي المقام لم تكن المانعية معلوماً، لعدم علمه

﴿العقل، فلا بد من أن يعمل على طبق حكم العقل إلا في كل مورد تصرف الشارع، وجعل طريقاً خاصاً للاطاعة، ولا إشكال في أن العقل يحكم بكفاية الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

وثانياً إن كان الأمر، كما أفدت، فلازمه عدم كفايته في مقام الامتثال حتى مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي أيضاً إلا في كل مورد أذن الشارع، مثل موردنا الوارد فيه رواية خاصة، وإلا فلا يمكن على هذا القول بالاكفاء بالامتثال الاجمالي على القاعدة، لأنه بعد كون نحوه الاطاعة محتاجة إلى الاذن من الشارع، فلا فرق في ذلك بين صورة التمكن من الامتثال التفصيلي وعدمه .

وعلى هذا يصح كلام المحلى عليه السلام على مبناء في هذه المسئلة، لأنه بعد عدم إجماع في البين، وعدم حجية خبر الواحد عنده، فلا يعمل بالرواية المتقدمة، فلم يرد من الشارع إذن، فلا بد من أن يصلي الشخص في الفرض صلوة واحدة عرياناً، لا في التوبين المشتبهين، فإذا قلنا تم مجلس بعثه الشريف في هذا اليوم، وعطف عنان الكلام في اليوم البعد إلى مسئلة أخرى تعرض له بعد ذلك إنشاء الله، ولم يتعرض لما أفاد في اليوم السابق، وقال فقط: بأنه لا بد من أن يصلي الشخص صلوتين كل واحد منهما في أحد من التوبين، ويدل على ذلك الرواية المتقدمة، ولم ادر أنه بقي على مختاره، وهو عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي أم رجع منه، وعلى كل حال أرجو منه تعالى أن يمتن علينا بطول يقائه الشريف. (المقرر)

بنجاسة هذا الثوب، لاحتمال كون المتنجس هو الثوب الآخر الذي لا يصلي فيه ويقدم حفظ الستر أيضاً، بل في هذه الصورة أولى، لأنه بعد كون حفظ الستر مقدماً في صورة الدوران بين حفظ الستر، وبين رفع المانع المعلوم، ففي صورة عدم معلومية المانع يكون أولى، ولهذا قال السيّد^(١) في العروة على مبناه - من وجوب الصلوة في الثوب النجس في المسئلة السابقة - بوجوب الصلوة في أحد ثوبي المشتبّه في هذه المسئلة .

وأما إن قلنا في المسئلة السالفة: بوجوب طرح الثوب النجس، ووجوب الصلوة عارياً إلّا في صورة الاضطرار بلبس الثوب النجس، فنقول في هذه المسئلة أيضاً بوجوب الصلوة عارياً، وعدم كفاية الصلوة في أحد من الثوبين المشتبهين، لأنه بعد فرض كون اللازم - بعد دخل شرط في المكلف به - من إحراز وجوده إمّا وجداناً أو بالأصل وإلّا لا يكفي بالمكلف به المشروط بهذا الشرط، وكذا المانع، فنقول: إن الستر شرط في الصلوة والنجاسة مانع، فلا بدّ في امتثال الأمر بالصلوة من إتيان صلوة واجدة لهذا الشرط، ولعدم المانع إمّا وجداناً وإمّا بأحد الاصول المحرزة لذلك .

فإذا كان اللازم ذلك في المقام بعد كون كل من الثوبين، مع العلم الاجمالي بنجاسة أحد منهما، غير معلوم الطهارة، ولا أصل في أحد منهما يحرز به طهارته، لا الاستصحاب، ولا أصالة الطهارة، لمناقات ذلك مع العلم الاجمالي، مع فرض كون الأصل جارياً في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، ولكن معه إمّا لا يجري الأصل في طرفي العلم على مبنى في العلم الاجمالي، وإمّا يجري ويتساقط بالتعارض

على مبنئٍ آخر، فعلى كل حال لا يمكن إحراز طهارة أحد الثوبين لا وجدانا، ولا بالأصل.

فإذا كان الأمر كذلك، ففي الفرض لا يمكن للمكلف تحصيل ثوب طاهر فاقد للمانع أعنى: النجاسة، فيكون في الأثر كل من الثوبين الغير المحرز طهارتهما في حكم واجد المانع، لأنه كما لا يمكن الصلوة في الثوب النجس كذلك لا يمكن فيها، فعلى هذا يكون دوران الأمر بعد ذلك بين حفظ شرطية الستر والصلوة في أحد من الثوبين، وبين الغاء المانع والصلوة عاريا، فإذا كان الدوران بينهما بمقتضى ما قلنا، فبعدما استكشفنا في المسئلة السالفة بعد الجمع بين الروايات الدالة على الوجوب عارياً وبين الروايات الدالة على وجوب الصلوة في الثوب النجس، والجمع بينهما، والمحكم بوجوب الصلوة عاريا إلا في صورة الاضطرار، بأن الشارع لم يعمل تعبد في المورد، بل بعد ما رأى من أنه لا يمكن للمكلف حفظ الشرط ورفع المانع كلاهما، فقدم ملاك رفع المانع إلا في صورة الاضطرار، بلبس الثوب النجس.

نقول في المقام أيضاً: بوجوب الصلوة عاريا، وعدم كفاية الصلوة في أحد من الثوبين فقط، لأنّ مسئلتنا هذه أيضاً بعدما قلنا تكون من صغريات المسئلة السابقة، لعدم قدرة المكلف بعد عدم أصل محرز للطهارة من حفظ الشرط ورفع المانع كليهما، فحيث أن في هذه الصورة قدم الشارع بمقتضى الجمع الذي قلنا جانب رفع المانع وعدم لزوم حفظ الشرط، نقول: بوجوب الصلوة عاريا في هذا الفرض، فظهر لك مما مرّ أنّ في الصورة الاولى يجب على المكلف من إتيان بصلوتين احدهما في ثوب والاخرى في ثوب آخر، وفي الصورة الثانية على مختارنا تجب الصلوة عاريا عليه. هذا تمام الكلام في هذه المسئلة.

المقدّمة الخامسة: في مكان المصلي

اعلم أنّ المرسوم عند الفقهاء تعرّض مسائل في بحث مكان المصلي، ولم يكن بعضه من المسائل المربوطة بمكان المصلي مثل مسألة محاذاة المائدة للرجل حال الصلوة، وعلى كل حال يقع الكلام في مكان المصلي في طي مسائل:

المسئلة الاولى: في اشتراط كون مكان الصلوة مملوكا للمصلي، أو مأذونا في التصرف فيه .

أعلم أنّ ما يعتبر في مكان المصلي هو كون المكان مملوكاً للمصلي مأذونا في التصرف فيه، وكما قلنا في مبحث لباس المصلي عند التعرض لاشتراط هذا الشرط في لباسه بأنّه ليس في المسئلة نص وارد دالّ على اعتبار هذا الشرط، وبطلان إذا وقعت في مكان ليس من المصلي ولا يؤذن له في التصرف فيه، والمدرّك في ذلك ليس إلاّ كون ذلك من صغريات مسئلة إجتماع الأمر والنهي.

فمن يقول بالاجتماع وتغليب جانب النهي، فلا بدّ من الالتزام بفساد الصلوة في المكان المغصوب، وأمّا نحن فحيث التزمنا بالجواز، لما بينا وجهه في الاصول مفصلاً

وفي لباس المصلي بنحو الاختصار، فلا يمكن لنا الالتزام بفساد الصلوة في المكان المغصوب من هذا الحيث، وكذلك لا وجه للتمسك بالفساد بأن الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده، والصلوة ضد التصرف في ملك الغير، فيكون منهياً عنه، وبعد كونه منهياً عنه، والنهي في العبادة يقتضى الفساد، فتفسد الصلوة في مكان الغير المأذون من قبل المالك، ولا وجه للتمسك بالفساد بالاجماع، لأنه، كما قلنا في لباس المصلي، لا إجماع في المسئلة يكشف عن وجود النص، بل القائلين بالفساد لم يقلوا بذلك إلا من باب عدم كون الصلوة في المغصوب مقرباً.

والحق كما قلنا في وجه الفساد هو أنه لا بد في العبادات من أن تكون بنحو يمكن التقرب بها، لا اعتبار إتيانها بقصد التقرب، ومع كون الفعل مورد زجر المولى ونهيه، لم يكن مقرباً له، لأن المكلف بهذا الفعل يكون عاصياً وطاغياً للمولى، فكيف يمكن أن يكون هذا الفعل مقرباً فعلى هذا لا يقبل هذا العمل لأن يتقرب به، فلا يقبل لصيرورته عبادة، لعدم إمكان قصد العبودية والتقرب به، فلأجل هذا تكون في مكان الغير بغير إذنه فاسدة، لأنه بصلوته يأتي بما هو مزجور عنه، وهو التصرف في ملك الغير بغير إذنه، فتفسد الصلوة في مكان المغصوب.

ثم إنه كما مرّ منّا في لباس المصلي يكون مورد فساد العبادة، على ما قلنا، كل مورد يكون النهي منجزاً على المكلف، وأما لو لم يكن منجزاً مثل أن يكون جاهلاً بالغصبة، أو ناسياً لها فلا تفسد الصلوة، لأن العمل على هذا لم يكن عصياناً وطغياناً حتى لا يقبل لأن يتقرب به، نعم في ما يكون نفس الشخص غاصباً ونسي الغصبة وصلي في المكان الذي غصبه، فالتحتمار عندنا أيضاً عدم صحة الصلوة وإن قلنا بعدم فساد الصلوة في المكان المغصوب في صورة النسيان والجهل، لأنه يشكل عندنا

الحكم بكون نسيان مثل هذا الشخص عذراً حتى يقبل العمل لأن يتقرب به و تصح الصلوة لمثله مع النسيان، وقد بينا بعض مطالب آخر الراجع إلى هذا الشرط في لباس المصلي عند التعرض لهذا الشرط فيه، فراجع.

المسئلة الثانية: هل تبطل صلوة كل من الرجل والمرئة إذا كانت المرئة مقدمة عليه أو بمحاذاته، أو لا، بل يكره ذلك؟

اعلم أن الكلام تارة يقع في أصل المسئلة في الجملة، وتارة في بعض خصوصياتها .

أما الكلام في أصل المسئلة، فنقول بعونه تعالى: أما العامة فلا يوجد في كلماتهم تعرض لحكم محاذاة الرجل والمرئة حال الصلوة في ما يصليان منفردا، ولكن في باب الجماعة تعرضوا لحكم محاذاتها، فبعضهم اعتبروا في سعة الموقف وجوب تأخر النساء عن الرجال، كما بين الشيخ رحمه الله الكلام في ذلك في الخلاف فراجع.

وأما عندنا فما يظهر من المفيد رحمه الله والشيخ رحمه الله وبعض آخر هو عدم جواز محاذاة المرئة للرجل حال ما يصليان منفرداً، ولكن المرتضى رحمه الله وبعض آخر والمشهور عند المتأخرين جواز ذلك على كراهة.

إذا عرفت ذلك فلا بد أولاً من التعرض لأخبار الباب، وبيان مقدار دلالتها حتى نختار ما هو مقتضى الحق في المقام.

فنقول: إن روايات الباب على أنحاء، بعضها ما يستدل به على المنع، وبعضها ما يمكن أن يستدل به على الجواز، وبعضها ما يمكن أن يستدل به على التفصيل فعلى هذا نتعرض للروايات، فنقول بعونه تعالى: إن صاحب الوسائل رحمه الله انعقد سبعة

أبواب - من الباب ٤ إلى الباب ١٠ من أبواب مكان المصلي - في الوسائل ذكر فيها روايات راجعة إلى هذه المسئلة، ولكن بعضها غير مربوط بمسئلتنا، فنذكر الروايات ونعرض لمقدار دلالتها فنقول:

الرواية الاولى: ما رواها إدریس بن عبد الله القمي (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وبجباله امرئة قائمة على فراشها جنباً، فقال: إن كانت قاعدة فلا يضرك، وإن كانت تصلي فلا).^(١)

اعلم أنّ لادريس بن عبد الله القمي رواية واحدة في الباب مضطربة المتن من حيث اختلاف النسخ في فقرة منها، وهي بعد قوله (بجبال امرئة) فعلى نقل الكافي (قائمة على فراشها جنبه) وعلى نقل التهذيب (قائمة على فراشها جنباً) وذكر أنّه في بعض نسخ التهذيب (قائمة على جنب فراشها) كما في حاشية فقيه، وخصوصاً من جهة عدم مناسبة (قال: إن كانت قاعدة فلا تضرك) مع فرض كون السؤال عن الرجل يصلي بجبال امرئة قائمة، أو نائمة على ما نقل من نقل نائمة، بل قائمة في بعض النسخ، لأنّه مع فرض كون امرئة قائمة على نقل أو نائمة على نقل، لا يناسب أن يقول في مقام الجواب (إن كانت قاعدة فلا تضرك) لأنّ الجواب لا يناسب السؤال، فالرواية مضطربة من حيث المتن .

الرواية الثانية: ما رواها عبد الرحمن بن أبي عبد الله (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي والمرئة بجذاه عن يمينه أو عن يساره، فقال: لا بأس به إذا كانت لا تصلي).^(٢)

١ - الرواية ١ من الباب ٤ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٤ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

وله أيضاً رواية واحدة في الباب تدلّ على عدم البأس بصلوة الرجل بحيال المرثة إن كانت لا تصليّ المرثة، وبفهومها يدلّ على البأس إذا كانت تصليّ، وحيث إنّ المفهوم يدلّ على البأس بصلوة الرجل ان كانت المرثة تصليّ حذاه فإنّ دلّ على الجواز رواية فيمكن حمل البأس في هذه الرواية على البأس الجامع مع الكراهة، وفي التهذيب هكذا: نقل عن الرجل يصليّ والمرثة بحذاه بمنة أو سيرة وقال في الوسائل (عن يمينه أو يساره، فقال: لا بأس به إذا كانت لا تصليّ).

الرواية الثالثة: ما رواها معوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم صليّ والمرثة جالسة بين يديّ أو مارة، قال: لا بأس بذلك، إنّما سميت بكّة لأنّه تبك فيها الرجال والنساء). (١)

غير مربوطة بمسئلتنا لأنّ المفروض في الرواية كون المرثة جالسة أو مارة لا أن تصليّ في حذاء الرجل.

الرواية الرابعة: ما رواها علي بن الحسن بن رباط عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصليّ وعائشة قائمة معترضة بين يديه وهي لا تصليّ). (٢)

وهي أيضاً غير مربوطة بمسئلتنا لعدم كون المفروض فيها كون المرثة تصليّ والرجل بحيالها يصليّ.

الرواية الخامسة: ما رواها ابن أبي يعفور، وله روايتان بنقل الوسائل:

١ - الرواية ٧ من الباب ٤ من ابواب مكان المصلّي من الوسائل.

٢ - الرواية ٣ من الباب ٤ من ابواب مكان المصلّي من الوسائل.

الاولى: وهي هذه عبدالله بن أبي يعفور (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أصلي والمرثة إلى جنبى وهي تصلي، قال لا؛ إلا أن تقدم هي أو أنت، ولا بأس أن تصلي وهي بمذاك جالسة أو قائمة).^(١)

وهي تدلّ على عدم جواز المحاذاة إلا أن تقدم أحدهما على الآخر زمانا في الصلوة، ولا يمكن حمل الرواية على التقدم المكاني، لأنّ لازم ذلك عدم جواز محاذاتهما، ومع ذلك كان الجائز تقدم المرثة على الرجال في الصلوة، ولا يمكن الالتزام بجواز تقدم المرثة على الرجل مع فرض الالتزام بعدم جواز محاذاتهما، وكون أحدهما في عرض الآخر حال الصلوة، فقوله (إلا أن تقدم هي أو أنت) لابد من حمله على التقدم الزماني.

الثانية: هي هذه عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث (قال: لا بأس أن تصلي والمرثة بمذاك جالسة أو قائمة).^(٢)

واعلم أنّ هذه الرواية ليست غير الرواية الاولى، لأنّ الشيخ عليه السلام في التهذيب نقل، وصاحب الوسائل نقل عنه، غاية الأمر في الباب ٤ أسقط صدر الرواية، فتوهم كونها غير الرواية الاولى، والحال أنّ ما روى ابن أبي يعفور ليس إلا رواية واحدة، فليس في الباب رواية عن ابن أبي يعفور تدلّ على الجواز.

الرواية السادسة: مارواها جميل، واعلم أنّ له بنقل الوسائل روايات:

الاول: وهي هذه عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه (قال: لا بأس أن تصلي

١- الرواية ٥ من الباب ٥ من ابواب مكان المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٥ من الباب ٤ من ابواب مكان المصلي من الوسائل.

المرّة بجذاء الرجل وهو يصلي فإن النبي ﷺ كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهو حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها يسجد^(١). والظاهر كون هذه الرواية مشتملة على ما لا يقبله الذوق السليم، بل يكون مفادها موافقا مع مشرب العامة، وما تنسب عائشة إلى النبي ﷺ انتخابها لنفسها مثل ما ينقلون خذلهم الله بأنه ﷺ رفعها لأن ترى مجلس الرقص، ونحن مع ما نعلم من جلالته ﷺ وعلو شأنه نعلم أن وضعه ومشيه غير هذا، وكيف يمكن إستناد مثل هذه القضية ونظائرها به ﷺ.

الثاني: وهي هذه عن جميل عن أبي عبد الله ﷺ (في الرجل يصلي والمرّة بجذائه أو إلى جنبه قال: إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس).^(٢)

فهي كما نقول يمكن كونها متحدة مع رواية ابن بكير، وعلى كل حال كما نقول في ذيل رواية ابن بكير ما يستفاد منها هو الجواز في صورة كون سجود المرّة مع ركوع الرجل.

الثالث: وهي هذه عن جميل بن دراج (عن أبي عبد الله ﷺ في الرجل يصلي والمرّة تصلي بجذائه، قال: لا بأس).^(٣)

فيحتمل قويا كون هذه الرواية متحدة مع السابقة، غاية الأمر لم يذكر فيها تمام ما في السابقة، لبعد تعدد سؤال الجميل عنه ﷺ عن مسألة واحدة، ومع هذا الاحتمال بعد ما قلنا من أن العمدة في حجية خبر الواحد بناء العقلاء، فنقول ليس

١- الرواية ٤ من الباب ٤ من ابواب مكان المصلي من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٦ من ابواب مكان المصلي من الوسائل.

٣- الرواية ٦ من الباب ٥ من ابواب مكان المصلي من الوسائل.

بنائهم على جعل هذه الرواية رواية أخرى غير السابقة، فإذا كان الأمر كذلك فالتقدير المتيقن من بنائهم على الأخذ برواية جميل هو عدم البأس في صورة كون سجودها مع ركوعه، وإن أبيت عن ذلك نقول: بأن بعد كون الرواية الثانية من جميل دالاً على الجواز في خصوص ما إذا كان سجودها مع ركوعه، لأن مفهومها عدم الجواز في غير هذه الصورة، فيقيد إطلاق روايته الثالثة بها، فيبعد الجمع لا تدل روايتي الجميل على الجواز في صورة المحاذاة الحقيقية، فليست روايات الجميل دليلاً على الجواز المطلق، فافهم.

الرواية السابعة: ما رواها محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي والمرثه تصلي بمحذاه، أو إلى جانبه، فقال: إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس. ^(١)

ولا يبعد كون راوي هذه الرواية أيضاً جميل، وكونها عين الرواية الثانية من الروايات المتقدمة من جميل، لأن الراوي في كل منهما ابن فضال، غاية الأمر في أحدهما عن أخبره عن جميل، وفي أحدهما عن ابن بكير عن أخبره، ويكون مضمونها متحداً وإن كان اختلاف مختصر في متنها (إلا أن سند الرواية الثانية من روايات الجميل ينتهي إلى ابن فضال، وهو يروي عن أخيه عن جميل وعلى هذا فيبعد كونها رواية واحدة).

وعلى كل حال تدل الرواية على الجواز بمجرد تأخر المراته عن الرجل ولو بمقدار يقع موضع سجودها في موضوع ركوع الرجل، وبعبارة أخرى تكون كل

واحد من مواضعها السبعة مؤخراً عن كل واحد من مواضعه السبعة، فيكون موضع سجودها مؤخراً عن موضع سجوده، وموضع ركوعها عن موضع ركوعه، وهكذا، والرواية يحمل على ذلك لا أن يكون هذا ظاهر قوله فيها (إذا كان سجودها مع ركوعه).^(١)

الرواية الثامنة: روايات زرارة بنقل الوسائل، وقد نقل منه روايات أربعة:

الأولى: ما رواها عن الفقيه باسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: إذا كان بينها وبينه ما يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً، فلا بأس إن صلّت بحذاء وحدها).^(٢)

وقد أسقط صاحب الوسائل الفقرة الأخيرة وهي قوله (إن صلّت بحذاء وحدها) عن الرواية، وزاد لفظ (لا) قبل قوله (يتخطى).

الثانية: ما رواها زرارة (قال: قلت له؟ المنة تصليّ بجيال زوجها فقال: تصليّ إذا كان بينها وبينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً).^(٣)

وعلى كل حال هما رواية واحدة لاتحاد مضمونها باختلاف يسير (ولعل لفظ (لا) في الرواية الثانية التي رواها ابن ادريس قبل قوله (يتخطى) تكون زائدة كما نقل عن بعض بان لفظ (لا) ليس في السرائر) وعلى كلّ حال تدلّان على عدم

١ - (أقول: بل لظاهر كون المراد من الرواية هذا)، فهذه الرواية لا تدلّ على الجواز المطلق، بل تدلّ على الجواز في صورة كون سجودها مع ركوعه، فليست دالّة على الجواز، المطلق حتّى يستفاد منها الجواز ولو مع عدم التأخر اليسر مثل ان يكون سجودها مع ركوعه. (المقرّر)

٢ - الرواية ٨ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

٣ - الرواية ١٣ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

المجواز إلا إذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع .

الثالثة: مرواها محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز، وهي ما رواها حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: قلت له: المرنّة والرجل يصلّي كل واحد منهما قبالة صاحبه قال نعم إذا كان بينهما موضع رحل).^(١)

وهي تدلّ على المجواز إذا كان بينهما موضع رحل، ولا يبعد أيضاً عدم كونها رواية أخرى غير الاولى والثانية، لبعد سؤال زرارة مرات عن المسئلة الواحدة، فليس بناء العقلاء على جعلها رواية مستقلة .

الرابعة: ما رواها عمر بن اذنية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: سئلته عن المرنّة تصلّي عند الرجل؟ قال: لا تصلّي المرنّة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدرة).^(٢)

وهي تدلّ على عدم المجواز إلا إذا كان قدامها ولو بصدرة .

الرواية التاسعة: ما رواها حريز عن أبي عبد الله عليه السلام (في المرنّة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه؟ فقال: إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس).^(٣)

وهي بمنطوقها تدلّ على المجواز إذا كان بينهما موضع رحل، ومفهومها على عدم المجواز إذا لم يكن بينهما الفصل بهذا المقدار (ويمكن أن يخدش في دلالتها على مسئلتنا بأن الرواية غير متعرضة لصورة كون كل من الرجل والمرنّة في الصلوة، لأنّه قال (في المرنّة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه) وهو غير متعرض لكون الرجل في

١- الرواية ١٢ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٦ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

٣- الرواية ٤ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

الصَّلوة أم لا.

الرواية العاشرة: ما رواها محمد الحلبي قال: سئلته (يعني: أبا عبد الله عليه السلام) عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وابنته أو امراته تصلي بجذائه في الزاوية الاخرى؟ قال: لا ينبغي إلا أن يكون بينهما ستر، فإن كان بينهما ستر أجزاء. ^(١)

ورواه الشيخ كما مر، واعلم أن الموجود في النسخ هنا بالتاء المثناة فوق بعد المهملة، وتقدم بالمعجمة ثم بالباء الموحدة ويمكن صحتها (هكذا في الوسائل). ^(٢)

تدل على أنه لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر أو شبر، وقوله (لا ينبغي) لا ظهور له في الكراهة، لأن كثيراً ما عبر في مقام بيان التحريم بلفظ (لا ينبغي) فهذه الرواية من الأخبار المفصلة بين ما يكون بينهما الفصل بستر أو شبر فيجوز، وبين ما لا يكون فصل بينهما بهذا المقدار فلا يجوز.

الرواية الحادية عشرة: ما رواه محمد بن مسلم، وله على ما ذكر في الوسائل نقلاً عن الشيخ في التهذيب (ورأيت في التهذيب) روايتان:

الاولى: وهي هذه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرأته وابنته تصلي بجذائه في الزاوية الاخرى؟ قال: لا ينبغي ذلك، فإن كان بينهما شبر أجزاء، يعني إذا كان الرجل متقدماً للمرأة بشبر). ^(٣)

الثانية: وهي هذه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام (قال: سئلته عن المرأة تزامن

١- الرواية ٣ من الباب ٨ من ابواب مكان المصلي من الوسائل.

٢- الوسائل، ج ٢، ص ٤٣٢.

٣- الرواية ١ من الباب ٥ من ابواب مكان المصلي من الوسائل.

الرجل في الحمل يصليان جميعاً، قال: لا، ولكن يصلي الرجل فإذا فرغ صلت المرأة. (١)

ورواهما في الكافي، وجعلها رواية واحدة أعنى: على ما في الكافي نقل رواية واحدة مشتملة على الفقرتين مع اختلاف قليل بين نقل الكافي والتهذيب .

وعلى كل حال يستفاد من روايته الاولى أنه لا ينبغي أن يكون كل من الرجل والمرأة محاذيا للآخر حال الصلوة إلا أن يكون الفصل بينهما بشبر على بعض النسخ، أو ستر على بعض النسخ، ولا ينبغي عليك أن قوله (لا ينبغي) ليس ظاهراً في حد ذاته في الكراهة كما يقال في بعض الموارد، وأيضاً لا يبعد أن يكون الصادر من المعصوم (ستر) لا (شبر) لأن السائل فرض في سنوالة أنها في حجرة ومن البعيد كون الحجرة صغيراً بحيث إذا وقف الرجل في زاوية منها، والمرأة في زاوية الاخرى يكون الفصل بينهما بقدر شبر فقط، فالظاهر كون ما صدر هو (ستر) لا (شبر) يعني: إذا كان بينهما ستر فلا تضر المحاذاة. (٢)

وأما رواية الثانية فنقول: إن كان ما روى محمد بن مسلم رواية واحدة كما في الكافي، وهو الحق، ففي فقرة الاولى سئل سئوالاً وأجاب عنه (ستر)، وفي الفقرة الثانية سئل سئوالاً آخر وهو مورد كون الرجل والمرأة يتزاملان في الحمل، أعنى: كون كل

١ - الرواية ٢ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

٢ - أقول: لا مانع من كون الصادر منه (شبراً) لأن السائل وإن فرض حجرة يصلي الرجل في زاوية منها، والمرأة في زاوية الاخرى، ولكن جواب الامام (ستر) كلياً، وهو أن ملاك الجواز وجود الفصل بشبر، وعدم الجواز مع عدم الفصل بشبر، وعلى كل حال إن كان الصادر ستر فلا يتنافى ظاهر الرواية مع ما دل على عدم مضرة للمحاذاة مع الفصل بعشرة أذرع، وأما إن كان الصادر شبراً فيتنافي معه. (المقرر).

منها محاذياً للآخر، فتدلّ الرواية على أن الرجل يصليّ أولاً ثمّ المُرّة، والغرض عدم وقوع صلواتهما معا في محاذاة الآخر، لا ان يكون اللازم تقديم خصوص صلوة الرجل، فإن كان الصدر (شبراً) فينا في مع الذيل، لأنّ في الحمل الفصل بالشبر حاصل، ومع هذا أمر بأن يصليّ الرجل أولاً ثمّ بعده المُرّة حتّى لا تقع صلواته في محاذاة الرجل، ولعل هذا أيضاً شاهد على كون الصادر منه ﷺ ستر لا شبراً في الفقرة الاولى.

وأما إن كانت الثانية رواية مستقلة كما نقلها التهذيب، ففادها أيضاً واضح، ولا تدلّ على الجواز، بل تدلّ على المنع مع تحقق الفصل بشبر، بل وذراع.

وله رواية اخرى، وهي هذه محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ (في المُرّة تصليّ عند الرجل؟ قال: إذا كان بينها حاجز فلا بأس).^(١)

وهذه الرواية رواها الحجّال عن محمد بن مسلم تدلّ على الجواز في صورة وجود الحاجز بينها بمنطوقها، وعلى عدم الجواز في صورة عدم الحاجز بمفهومها، ويحتمل أن يكون الحاجز في هذه الرواية قرينة على كون الوارد في روايته الاولى هو (ستر) لا (شبر)، فافهم.

الرواية الثانية عشرة: ما رواه عمار وهي ما رواها في التهذيب هكذا: محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق عن عمار عن أبي عبد الله ﷺ (أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصليّ وبين يديه امرأة تصليّ؟ قال: لا يصليّ حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع وإن

كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه، وإن كانت المرأة قاعدة أو نائمة في غير صلوة فلا بأس حيث كانت).

نقل في الوسائل هذه الرواية عن الشيخ رحمته الله، وعدها روايات ثلاث^(١)، ولكن ليست إلا رواية واحدة، غاية الأمر قطعها صاحب الوسائل وعدها روايات ثلاث، فتمام الرواية ذكر في الباب ٧ وهي ١ منه، وقطعها فنقل بعضها في الباب ٤ وهو ٦ منها وبعضها في الباب ٦ وهو ٤ بعضها، فما رواها عمار ليست إلا رواية واحدة.

وعلى كل حال تدل هذه الرواية على عدم جواز تقدم المراتة ومحاذاتها للرجل في حال يصلّيان معاً إلا بالفصل بعشرة أذرع، فهي من الروايات الدالة على عدم الجواز بدون فصل هذا المقدار.

الرواية الثالث عشرة: وهي ما رواها أبو بصير، وقد نقل صاحب الوسائل منه ثلاث روايات:

أولها: وهي هذه: أبو بصير عن أبي عبد الله رحمته الله (قال: سئلته عن الرجل والمرأة يصلّيان معاً في المحمل؟ قال: لا، ولكن يصلي الرجل وتصلي المرأة بعده).^(٢)

ثانيها: وهي هذه: عن ابن مسكان عن أبي بصير هو ليث المرادي (قال: سئلته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بمحذاه؟ قال: لا إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع، ثم قال: كان طول رجل رسول الله رحمته الله ذراعاً

١ - الرواية ٦ من الباب ٤ و أيضاً الرواية ٤ من الباب ٦ و أيضاً الرواية ١ من الباب ٧ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ١٠ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

وكان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممن يمر بين يديه). (١)

ثالثها: وهي هذه: عن عبدالله بن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت، المرأة عن يمين الرجل بمحذاه؟ قال: لا حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه). (٢)

ولا يخفى عليك أنّ الرواية الثالثة والثانية رواية واحدة رواها في الكافي والتهديب مع اختلاف يسير في متنها فلمى هذا ما رواه أبو بصير روايتان أولهما تدلّ على عدم جواز محاذاتها مطلقاً ووجوب تقدم صلوة أحدهما على الآخر زماناً، وثانيهما على الجواز إذا كان الفصل بينهما بقدر شبر، أو ذراع، فلا تدلّ على الجواز المطلق، بل تدلّ على التفصيل.

الرواية الرابع عشرة: ما رواها معاوية بن وهب، وهي هذه: معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام (أنّه سئل عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد؟ قال: إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بمحذاه وحدها، وهو وحده فلا بأس). (٣)

فهي أيضاً من الروايات المفصلة دلالتها على التفصيل بين فصل الشبر وعدمه، فلا تدلّ على الجواز المطلق.

الرواية الخامسة عشرة: ما رواها هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبته). (٤)

١ - الرواية ٣ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

٣ - الرواية ٧ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

٤ - الرواية ٩ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

وهذه الرواية مع ورودها في الجماعة واحتمال كون هذا الوضع معتبراً في سنة الموقف في الجماعة، لا تدلّ على جواز محاذاة الحقيقية بينها، لأنّ فيها قال (كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبته).

الرواية السادسة عشرة: ما رواها الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام (قال: سميت بكة لأنّه تبك فيها الرجل والنساء، والمرثّة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك، ولا بأس بذلك، وإنما يكره في سائر البلدان).^(١)

ولا يمكن العمل بهذه الرواية، لعدم عامل بها بين أصحابنا رضوان الله عليهم، لعدم قائل بالتفصيل بين مكّة وغيرها فيجوز فيها ويكره في غيرها.

الرواية السابعة عشرة: ما رواها علي بن جعفر، وقد ذكر في الوسائل منه روايات أربع في ما نحن فيه:

أولها: ما رواها عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سألته عن الرجل يصلّي ضحى وأمامه امرثّة تصلّي بينها عشرة أذرع، قال: لا بأس ليمض في صلّوته).^(٢)

تدلّ على الجواز في صورة الفصل بعشرة أذرع.

(والمراد من صلّوة الضحى لعلّه هي الصلّوة التي تصلّيها العامة) فهي لا تدلّ على الجواز في صورة المحاذاة مع عدم الفصل.

ثانيها: ما رواها الشيخ في التهذيب بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه

١ - الرواية ١٠ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٧ من أبواب مكان المصلّي من الوسائل.

موسى بن جعفر عليه السلام في حديث (قال: سئلته عن الرجل يصلي في مسجد حيطانه كوى كله قبلته وجانباه، وامرأته تصلي حياه يراها ولا تراه، قال: لا بأس).^(١)
وهي لا تدلّ على الجواز المطلق حتى مع عدم الحائل، لأنّ المفروض فيها هو أنّ بينهما حيطان ويكون كوى كله.^(٢)

ثالثها: ما رواها عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل هل يصلح أن يصلي في مسجد قصير الحائط وامرأة قائمة تصلي، وهو يراها وتراه؟ قال: إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس).^(٣)

تدلّ على الجواز بمنطوقها مع وجود الفصل بينهما بحائط طويل أو قصير، وبمفهومها على عدم الجواز إن لم يكن بينهما حائط طويل أو قصير، فهذه الرواية على تقدير كونها غير روايته الثانية مع عدم دلالتها على الجواز المطلق، تدلّ على عدم جواز في الجملة، لدالتها بالمفهوم على عدم جواز الصلوة في صورة عدم وجود الفصل بحائط طويل أو قصير.

رابعها: ما رواها الشيخ عليه السلام باسناده عن محمد بن مسعود العياشي عن جعفر

١ - الرواية ١ من الباب ٨ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

٢ - أقول: لا تدلّ على الجواز إمّا من باب وجود الحائل بينهما لفصل الحيطان ويكون كوى بحيث يمنع عن المشاهدة، وإمّا من باب أنّ بينهما فصل لاجل فصل الحيطان بينهما، وربما كان الحيطان بحيث يكون معه الفصل بقدر شير، أو قدر ما يتخطى، أو قدر عظم، فيكون لسانها لسان بعض ما يدلّ على الجواز في صورة الفصل بأحد هذه الأمور، فتأمل. (المقرّر).

٣ - الرواية ٤ من الباب ٨ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

بن محمد عن العمركي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام (قال: سئلته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأته بجباله تصلي وهي تحسب أنها العصر، هل يفسد ذلك على القوم وما حال المرأة في صلواتها وقد كانت صلت الظهر؟ قال: لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المراءة).^(١)

وفي هذه الرواية إحتالات ثلاث:

الاحتمال الأول: هو كون فساد صلوة المراءة مستنداً إلى إقتدائها العصر بالظهر، وفرض عدم جواز اقتداء صلوة العصر بالظهر (وهذا بعيد، لقوله (ولا يفسد ذلك على القوم) لعدم مجال لتوهم بطلان صلوة القوم من باب عدم صحة إقتداء المراءة صلوة عصرها بالظهر).

الاحتمال الثاني: كون فساد صلواتها مستنداً إلى وقوع صلواتها محاذياً لصلوة الامام ومنشاء فساد صلواتها كان مستنداً إلى وقوع صلواتها محاذياً لصلوة الرجل وهو الامام، ومنشأ فساد صلواتها فقط هو أنها شرعت فيها متأخرة فيفسد صلوة المتأخر لا المتقدم.

الاحتمال الثالث: إحتال كون الحكم في الرواية يبطلان صلواتها من باب كون عملها على خلاف سنة الموقف في الجماعة، لأن سنة الموقف في الجماعة هي تأخر النساء عن الرجال، لا من باب كون فساد صلواتها مستنداً إلى وقوعها محاذياً لصلوة الرجل ولهذا لو كانت صلواتها فرادى لم تفسد صلواتها على هذا الاحتمال فعلى هذا يكون الفساد مستنداً إلى عدم رعاية المراءة سنة الموقف في الجماعة كما عليه

بعض العامة، فإنهم -مع عدم قول بينهم على جواز المحاذاة حال الصلوة إذا كان صلوة الرجل والمرأة فرادى- لم يجوز بعضهم محاذاة المرأة للرجل حال الصلوة في الجماعة من باب كون ذلك خلاف سنة الموقف كما نقل الشيخ رحمته الله في الخلاف .

وعلى كل حال إن قلنا بالاحتمال الثاني فهذه الرواية من الروايات المانعة من المحاذاة، وإن قلنا بالاحتمال الثالث فلا، وعلى أي حال لم يكن أحد من الروايات المنقولة عن علي بن جعفر دالاً على جواز محاذاة كل من الرجل والمرأة حال الصلوة مطلقاً، لما عرفت من أن الاولى والثانية والثالثة تدلّ على الجواز مع الفصل، والرابعة إما غير مربوط بما نحن فيه، وإما تدلّ على عدم الجواز مطلقاً .

هذا حال الأخبار الواردة في الباب وقد عُلِمَ ممّا مرّ، أولاً أنّه ليس تمام الأخبار التي ذكر صاحب الوسائل في الباب ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ مربوطاً بما نحن فيه، وثانياً أنّ بعض أخبارها ليس أخباراً مستقلاً، بل متحد مع بعض الآخر، وثالثاً عرفت مقدار دلالة الأخبار.

فإذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: بأنّه ليس بين روايات الباب ما يدلّ على الجواز المطلق، لأنّ ما تنوهم دلالاته على ذلك روايتان من روايات الجميل^(١)، ورواية فضيل^(٢) وكلها ليست قابلة للتمسك على الجواز المطلق بها.

أمّا الرواية الجميل فلاشتهاها على ما لا يمكن نسبته إلى النبي صلى الله عليه وآله مع أنّ العلة لا يناسب مع الحكم، لأنّ المذكور في العلة هو عدم كون عايشة مشغلة بالصلوة،

١- الرواية ٤ من الباب ٤ من أبواب مكان المصلي من الوسائل و أيضاً الرواية ٦ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.
٢- الرواية ١٠ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

ومفروض الكلام يكون مورداً يكون كل من الرجل والمرأة في الصلوة ويصليان بجذاء الآخر (مع إمكان دعوى عدم كون هذه الرواية غير رواية أخرى من روايات جميل أعنى: غير رواية ٣ من باب ٦ من أبواب المذكور من الوسائل المقيد فيها الجواز بما إذا كان سجودها مع ركوعها).

وأما الرواية الأخرى من جميل، فكما بينا لا يوثق الإنسان بكونها رواية مستقلة غير روايته الأخرى أعنى: غير الرواية ٣ من باب ٦، لبعد كون الجميل يسئل عن حكم مسألة واحدة ثلاث مرات، وبعد احتمال ذلك فليس بناء العقلاء على صدور روايات ثلاثة رواها جميل، فقدّر المتيقن ليست إلا رواية واحدة، ولا ندري بأن ما صدر عنه عليه السلام و رواها جميل هو الجواز على نحو الإطلاق، كما هو الظاهر من روايته ٤ من باب ٤ و ٦ من باب ٥ بنقل الوسائل، أو ما نقل عنه المقيد فيه بما إذا كان سجودها مع ركوعه لا على الجواز المطلق كما هو الظاهر من ٣ من باب ٦ وهي روايته الأخرى بنقل الوسائل، فلا حجة لنا على الجواز المطلق، بل المتيقن هو الجواز في صورة تقدم الرجل على المرأة بحيث يكون سجود المرأة محاذياً لمحل رأس الرجل حال الركوع، فليس في ما نقل عن جميل ما يمكن جعله حجة على جواز المحاذاة، مضافاً إلى أنه لو فرض صدور رواية رواها جميل تدلّ على الجواز المطلق ورواية على الجواز مقيداً بما إذا كان سجودها مع ركوعه، فلا بدّ من تقييد مطلقها بمقيدها.

وأما رواية فضيل^(١) بنقل الوسائل، فهي وإن كانت دالة على جواز المحاذاة في مكّة بدون كراهة، وعلى جوازها مع الكراهة في سائر البلدان، ولكن هذه الرواية

غير قابلة الاعتناء، لعدم قائل بهذا التفصيل بين أصحابنا رضوان الله عليهم .

إذا عرفت ما بينا لك من عدم وجود رواية تدلّ على جواز المحاذاة مطلقاً في قبال التفصيلات الواردة في الروايات، فنقول: أمّا منع المحاذاة مطلقاً فيستفاد من رواية محمد بن مسلم، ومن رواية عبد الله بن أبي يعفور بناء على حمل قوله عليه السلام فيها (إلا أن تقدم هي أو أنت) على التقدم الزماني، كما هو الحق كما بينا في ذيل الرواية سابقاً، ومن أحد روايات أبي بصير، ومن رواية إدريس بن عبد الله إن لم نقل بكونها مضطرب المتن كما مضى الكلام فيها، ومن رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، وخصوصاً تدلّ رواية محمد بن مسلم ورواية أبي بصير على عدم جواز المحاذاة بالمنطوق بدون إشكال في متنها .

وفي قبال هذه الروايات كما بينا يدلّ بعض الروايات على التفصيل، وهو على ضربين:

الضرب الأول: ما يدلّ على جواز ذلك إذا كان الرجل مقدّماً على المرة بمقدار، أو فيما كان بينهما حاجزاً وستراً وحيطان، وهي ما رواها محمد بن مسلم ^(١) إن كان قوله (فإن كان بينهما ستر أجزأ) بالسّين والتاء لا بالشّين والباء كما بينا وجه قوة كونه ستراً لا شبراً، ورواية ٩ من باب ٥، و ٢ من باب ٦، و ٣ من باب ٦، و ٥ من باب ٦، على تقدير كونها غير رواية ٣ من باب ٦، و ١ من باب ٨، و ٢ من باب ٨، وهي رواية أخرى عن محمد بن مسلم، و ٣ من باب ٨، و ٤ من باب ٨.

وهذه الروايات لو فرض تعارضها مع الروايات الدالّة على المنع من باب

دعوى شمول إطلاق أخبار المانعة لموردها، فيمكن الجمع بينها بحمل الأخبار المطلقة الظاهرة في المنع على الأخبار المقيدة (مع إمكان دعوى عدم تعارضها من باب كون كل واحد من الطائفتين وارداً في غير مورد الآخر، لأن أخبار المانعة متعرض لصورة كون كل من الرجل والمرأة محاذيا للآخر في الصلوة وأخبار المفصلة متعرض لصورة تقدم مكان الرجل على المرأة ولو بقليل).

الضرب الثاني: بعض الروايات يدلّ على التفصيل، ولكن يتوهم دلالة على التفصيل لا بالنحو المذكور في الضرب الأول، بل على التفصيل بين صورة الفصل بينها بشبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو قدر موضع رحل، أو ما يتخطى، أو قدر عظم الذراع، أو عشرة أذرع، فتدل على عدم الجواز مع عدم وجود الفصل بأحد هذه الأمور، والجواز مع حصول الفصل بهذه المقادير، ومنشأ العمدية في حمل بعض الفقهاء رضوان الله عليهم الأخبار المانعة على الكراهة، هو هذه الأخبار.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ في المقام احتمالين:

الاحتمال الأول: الالتزام بكراهة المحاذاة مع عدم حصول أحد الأمور المتقدمة من الشبر والذراع وغيرهما، وعدم الكراهة أصلاً مع حصول الفصل بعشرة أذراع أو وجود الحاجز بينهما، غاية الأمر أنّ مع عدم حصول أحد هذه الأمور تكون الكراهة شديدة، وكلما يصير الفصل أكثر يخفف مرتبة الكراهة بالنسبة إلى ما كان الفصل أقلّ، مثلاً في صورة الفصل بالشبر تخفف مرتبة من الكراهة في الفصل بقدر الذراع تخفف مرتبة من الكراهة بالنسبة إلى صورة الفصل بالشبر، وهكذا إلى أن يصل الفصل بعشرة أذرع ترتفع الكراهة بتأثيرها.

ووجه الأخذ بهذا الاحتمال هو أن يدعي بأنّه بعد ما يعرض على العرف بعض

الروايات الدالة على المنع مطلقا، ويعرض عليه بعض ما يدل على الجواز إذا حصل الفصل، وجعل حدودا مختلفة للجواز، ففي بعضها حدد بالشبر، وفي بعضها الذراع، وفي بعضها ما يتخطى، أو ما لا يتخطى، وعظم الذراع، وفي بعضها عشرة أذرع، فيفهم العرف من هذه التحديدات المختلفة أن الحكم ليس تحريماً، وإلا فلا معنى لذكر تحديدات مختلفة للجواز مع التفاوت الفاحش بين بعضها مع بعض الآخر، فمن هذا الاختلاف نكشف كون النهي الوارد في بعض الأخبار تنزيهاً لا تحريماً، وبمسبب تفاوت مراتب الكراهة اختلفت التحديدات، فمن حيث إن في كل من التحديدات مرتبة من الكراهة علق الجواز على تحقق هذا الحد.

الاحتمال الثاني: أن يقال: بأنه بعد ما قلنا من عدم وجود رواية دالة على الجواز المطلق، وبعد ما قلنا من أن بعض الروايات المفصلة متعرضة لمحيث تقدم الرجل على المرتبة مكانا حال الصلوة، وعدم المحاذاة في هذه الصورة، ولا يكون بين هذه الأخبار واخبار المانعة إما تعارض بناءً على عدم إطلاق لروايات المانعة يشمل المنع في صورة تقدم الرجل بالمقدار المذكور في هذه الطائفة من الأخبار المفصلة، وإما يمكن الجمع بينها لو فرض تعارض بينها بحمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة هو عدم الجواز مع المحاذاة، وعدم حصول الفصل بهذا المقدار، والجسواز مع تقدم الرجل على المرتبة بصدده، أو إذا كان سجودها مع ركوعه وغيرهما.

فيبقى ما يمكن دعوى تعارضها مع أخبار المانعة روايات أحدها روايات زرارة وحريز الدالة بعضها على الجواز في ما كان الفصل بينها بقدر موضع رحل، وبعضها في ما كان الفصل بقدر ما يتخطى، أو ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع، فع

ما بينا في طي شرح روايتها قلنا أولاً بأن من القريب كون كل هذه الروايات رواية واحدة (إلا ما نقل حرير عن أبي عبد الله عليه السلام، ولكن الكلام فيها الكلام في أن أياً منها صدرت عن المعصوم عليه السلام هل الرواية الدالة على الجواز إذا كان الفاصل موضع رحل.

او الدالة على الجواز إذا كان الرجل قدام المرأة و لو بصدره او الدالة على الجواز إذا كان الفصل بقدر رحل او كان الفصل بما يتخطى او قدر عظم الذراع فلا تدري ما صدر معيناً.

فلا يمكن الاستدلال بأحدها، إذ من الممكن أن ما سمع زرارة من المعصوم عليه السلام هو ما يدل على الجواز في ما كان الرجل مقدماً على المرأة و لو بصدره، فيخرج من القسم الثاني من الروايات المفصلة، بل يكون من القسم الأول الذي قلنا بإمكان جمعه مع الروايات المانعة بالاطلاق والتقييد.

(وثانياً بأنه إن كانت روايات زرارة روايات متعددة، فيحتمل أنه سمع زرارة من الامام عليه السلام كلاماً يناسب مع كل ما روى عنه، ونقل كلامه عليه السلام بالمعنى، وبعد هذا الاحتمال، فيمكن أن يقال: إنه بقرينة إحدى رواياته علق الجواز فيها بما إذا كان الفصل بقدر موضع رحل، والحال أن الرجل هو ما يقال به بالفارسية (بالان شتر) فتكون هذه الرواية في مقام الفصل بنحو الحائل لا في مقام فصل السعي^(١)، غاية الأمر كفاية الحائل بقدر الرجل مثل رواية من روايات علي بن جعفر التي علق الجواز فيها بما إذا كان بينها حايظ طويل أو قصير، وبقرينة روايته الاخرى علق

١ - مراده دام عزّه من (السعي) بحسب سعة الشبر، أو ذراع، أو عشرة أذرع كما قال بعداً
اتشاء الله. مصحح

الجواز بما إذا كان الرجل مقدما على المرأة ولو بصدره أن ما سمع زرارة عنه عليه السلام هو الحكم بالجواز في ما يكون بينها ساتر، أو يكون الرجل مقدما على المرأة، فيكون المراد من روايته الاخرى لأجل ما ذكرنا من القرينة، هو وجود ساتر بقدر ما يتخطى، أو بقدر عظم الذراع، وإن أبيت عن ذلك فنقول: بأننا لا نفهم بأن أى رواية من رواياته قرينة على الاخرى، فلا يمكن كون رواياته مستندة للفتوى بالجواز).

وعلى فرض عدم كون رواياته رواية واحدة فروايتها الدالة على موضع رجل غير معلوم المراد، لأنه لا نعلم بأن المراد محلّ الرجل حتى كان المراد الفصل بينها بقدر موضع الرجل، أو يكون المراد بيان كون الحائل بقدر الرجل، وروايته الدالة على الجواز إذا كان الرجل مقدما على المرأة ولو بصدره قلنا بكونها من القسم الأول من الأخبار المفصلة، فتبقى روايته الاخرى الدالة على الجواز في ما إذا كان الفصل بما يتخطى، أو قدر عظم الذراع، فهذه إحدى الروايات التي يمكن كونها معارضة مع أخبار المانعة .

ثانيها رواية محمد بن مسلم، فقلنا بأن ما يقرب بالنظر كون الوارد فيها (ستر) لا (شبر)، وأما رواية عمار فهي وإن كانت من الروايات المفصلة إلا أنه لا إشكال في تقييد إطلاق اخبار المانعة بها، فتكون النتيجة هو جواز محاذاتها إذا كان الفصل بينها أكثر من عشرة أذرع، وإلا فلا تجوز محاذاتها .

إذا عرفت بأن ما يمكن تعارضها مع روايات المانعة هو هذه الروايات الثلاثة المتقدمة فيمكن أن يقال: بأن هذه الروايات المستعرضة للشبر، أو الذراع أو ما يتخطى، أو عظم الذراع قابلة للحمل على الجواز في ما يكون الرجل قدام المرأة بقدر أحد هذه المقادير، أو على صورة يكون بين الرجل والمرأة ساتر بقدر أحد هذه

المقادير ولهذا بعض الشواهد:

الأول: بُعد حمل الروايات المانعة على خصوص صورة لم يكن الفصل بين الرجل والمرئة بُعد شبر أو ذراع، لأنّ لازم ذلك حمل مطلقات المانعة على مورد نادر، لندرة وقوع صلواتها قريبا من الآخر بحيث لم يكن الفصل بينها إلا شبر أو ذراع، بل يمكن دعوى عدم وجود ذلك، فلا تقبل هذه المطلقات للحمل على هذا المورد، وأمّا لو حملت روايات المجوزة في صورة الفصل بشبر، أو ذراع على صورة تقدم الرجل على المرئة بهذا المقدار، فتحمل روايات المانعة على صورة المحاذاة وروايات المجوزة على جواز هذه المحاذاة إذا كان الرجل مقدما عن المرئة بقدر أحد هذه المقادير، فيرتفع المنع بصرف التقدم بهذا المقدار، فلا تعارض على هذا بين الطائفتين، ولا حمل بعض ما دلّ على المنع على المورد النادر، وأنّ بعض روايات الواردة في الحمل مثل الرواية التي تدلّ على المنع مع أنّ المتزاملين في الحمل يكون الفصل بينهما بشبر وأكثر^(١)، وهذا أيضا مَبْعَدُ حمل روايات المانعة على المنع في خصوص صورة عدم الفصل بشبر أو ذراع أو نحوها بحمل أخبار المجوزة على الجواز في صورة الفصل بينها بقدر هذه المقادير.

الثاني: أنّ حملها على صورة التقدم أعنى: تقدم الرجل على المرئة بشبر، أو ذراع أو نحوها مؤيد ببعض ما ورد في الروايات من جواز أن يصليا معاً إذا كان الرجل مقدما عليها ولو بصدرة، أو ركبته أو إذا كان سجودها مع ركوعها، فلو حمل هذه الروايات على الحمل المذكور فيرتفع التعارض بين الروايات، وتكون النتيجة عدم جواز صلواتها محاذياً للآخر إلا أن يقدم الرجل على المرئة بأحد من المقادير

١ - الرواية ٢ من الباب ٥ من أبواب مكان المصلي من الوسائل.

المذكورة في الروايات، أو أن يكون بينها ساتراً أو الفصل بعشرة أذرع .

ونقول توضيحاً للمطلب: بأنه ليس بين روايات الباب ما يدلّ على الجواز المطلق على ما بينا سابقاً، فيبقى بعض الروايات التي يمكن الاستدلال به على الجواز في الجملة، وبعض يدلّ على المنع، فنقول: إنّ لسان الروايات مختلفة بعضها يدلّ على المنع المطلق إمّا بمنطوقها أو بمفهومها مثل رواية إدريس بن عبدالله القمي، وعبد الرحمن بن أبي عبدالله و عبدالله، بن أبي يعفور، وما رواها العرمكي عن علي بن جعفر وهو عن موسى بن جعفر عليه السلام، وبعضها على المنع، ومورده المحمل مثل أحد روايات محمد بن مسلم، ورواية أبي بصير، وبعضها على التفصيل بين الفصل بعشرة أذرع وعدمه، فيجوز في الأول، ولا يجوز في الثاني مثل رواية من روايات علي بن جعفر على نحو تقدم، ورواية عمار بن موسى، وبعضها على التفصيل بين وجود الحاجز بين الرجل والمرأة، أو الساتر، أو الحايط القصير أو الطويل، وعدمه بالجواز في الأول، وعدمه في الثاني مثل روايتين من روايات محمد بن مسلم، وروايتين من روايات علي بن جعفر، و رواية محمد بن علي الحلبي، وبعضها على التفصيل بين الفصل بشبر، أو ذراع، أو مقدار عظم الذراع، أو قدر موضع الرجل، أو موضع رجل، ما يتخطى، أو ما لا يتخطى، أو قدر عظم الذراع فصاعداً على اختلاف مضامين هذه الطائفة من الروايات، مثل رواية معاوية بن وهب، وروايتي أبي بصير، وروايات زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وحرير عن أبي عبدالله عليه السلام.

فمجموع الروايات ينتهي لسانها إلى خمسة أقسام المتقدمة، ومن الواضح عدم تعارض بين الطائفة الاولى والثانية، وكذلك بينها وبين الثالثة بحمل المطلق على المقيد، فيحمل أخبار المنع على غير مورد الحاجز، وكذلك بينها وبين الرابعة، لأنّ

نتيجة الجمع بين أربعة طوائف هو المنع إلا إذا كان بينها حاجز، أو كان الفصل بينها بعشرة أذرع.

فتبقى الطائفة الخامسة فإنّ ظاهرها الجواز مع وجود الفصل بشبر، أو ذراع، أو غيرهما من المذكورات في روايات هذه الطائفة، والحال أنّ ظاهر روايات المنع هو المنع في هذا المورد، كما أنّها معارضة مع الطائفة الثالثة والرابعة، لأنّ مفادها عدم الجواز مع عدم الفصل بالمحاجز أو بعشرة أذرع.

وقبل علاج التعارض نقول؟ بأنّ هذه المسئلة لم تكن معنونة قبل زمان الصادقين (عليه السلام) - وما كان معنونا بين فقهاء العامة هو مسئلة اعتبار عدم محاذاة المثة مع الرجل في الجماعة وعدمه، وبعبارة اخرى كان الكلام بينهم في سنة الموقف بأنّه هل يعتبر فيها عدم محاذاة المثة للرجل أم لا، وهذه المسئلة كانت مورداً للخلاف بين أبي حنيفة وبين أحمد والشافعي، ولكن كلامهم وخلافهم كان في الجماعة لا في الفرادى، وكان المتعارف تأخر المثة عن الرجل في الجماعة بحيث كان خلاف ذلك مستنكراً عند المسلمين - فلما بلغ زمان الصادقين (عليه السلام) وكان زمان بسط يديهما لشرع أصحابها رضوان الله عليهم بالسؤال عن صورة الفرادى، ومن البعيد كون سؤلهم عن الكراهة، بل الظاهر كون سؤلهم عن صحة الصلوة في صورة محاذاتها، أو صورة تقدم المثة على الرجل وعدم صحتها، ولهذا ترى أنّ في صورة السؤال عن ذلك في المحمل أجاب (عليه السلام) (بأن يصلي الرجل أولاً ثمّ يصلي المثة) مع مشقة ذلك على المسافر، وهذا من جملة مبهّدات حمل التفصيل في الروايات على مراتب الكراهة.

هذا حال المسئلة عند فقهاء العامة، وقد عرفت بأنّ مسئلة المحاذاة في الفرادى لم تكن معنونة عندهم كما ترى أنّها غير مذكورة في الكتب المعدة لنقل موارد

الاختلاف، مثل خلاف الشيخ عليه السلام والناصريات والانتصار للسيد عليه السلام والغنية لابن زهرة عليه السلام والمختلف للعلامة عليه السلام، نعم كما قلنا كانت المسئلة عندهم في سنة الموقف في صلوة الجماعة.

وأما عند فقهاءنا رضوان الله عليهم فما نرى في كلمات من تعرض للمسئلة هو المنع، كالسيد والشيخان ومن تبعهما، في صورة تقدم المرتة على الرجل، أو محاذاتها، غير أن ابن إدريس كان قائلاً بالمجواز، ولكن طريقته في الفقه غير طريقة القدماء، هذا حال المسئلة بحسب وضعها من الصدر الأول وعند القدماء .

إذا عرفت هذا نقول: إمّا حال المسئلة بحسب الاخبار، فقد عرفت أن الاخبار بحسب اللسان والمقاد على طوائف خمسة، وما يكون محل الكلام هو رفع تعارض الطائفة الخامسة مع طوائف أربعة، وخصوصاً مع الطائفة الاولى الدالة على المنع .

فقول: إن في الطائفة الخامسة من الروايات المتعرضة للتفصيل بين الشبر والذراع وغيرها، وبين عدم الفصل بهذه الامور تحتل وجوه:

الوجه الأول: أن يحتمل هذه الطائفة على الفصل السعي بمعنى: أنه إذا كان بين الرجل والمرئة فصلاً بحسب سعة الشبر، أو ذراع، أو غيرها فتجاوز محاذاتها في الصلوة .

ومبني هذا الاحتمال هو بعض الروايات الواردة في المنع عن صلواتها محاذيا للآخر في المحمل مع فرض حصول الفصل في المتزاملين في المحمل بشبر وأكثر .

الوجه الثاني: أن تحمل هذه الطائفة على الفصل بالارتفاع، يعني: أنه إذا كان بينهما حاجز، أو ستر بقدر شبر، أو ذراع، أو غيرها من المذكورات يرتفع المنع،

ومؤيده بعض الروايات الدالة على الجواز في صورة الحاجز طويلاً كان أو قصيراً .

الوجه الثالث: أن تحمل هذه الطائفة على أن المنع يرتفع إذا كان الرجل مقدماً على المروة بمقدار أحد هذه الأمور، فكان المراد أن في صورة تقدم الرجل على المروة بقدر أحد منها، فتجوز صلواتهما في حال واحد، ويؤيد ذلك بعض الدالة على الجواز إذا كان الرجل مقدماً على المروة ولو بصدرة، أو ركبتيه، أو كان سجودها مع ركوعه .

فإن حملت هذه الطائفة على هذا المحمل فيرتفع التعارض بينها وبين المانعة، يحمل أخبار المانعة على صورة محاذاة الحقيقة، وهو صورة كونها متساويين في الموقف وحال الركوع والسجود، ولا تعارض على هذا بينها وبين الطائفة الثالثة والرابعة أيضاً، لأنهما تدلان على الجواز في صورة وجود الحاجز أو الفصل بعشرة أذرع، فتكون النتيجة المنع إلا في هاتين الصورتين، وفي صورة تقدم الرجل على المروة في الموقف بقدر شبر أو أحد من الأمور المتقدمة، وهكذا يرتفع التعارض بينها وبين الطوائف على الاحتمال الثاني .

وأما على الاحتمال الأول فحيث يكون ظاهر هذه الطائفة على هذا الاحتمال هو كفاية الفصل بالشبر ونظائره في رفع المنع، وظاهر بعض الأخبار هو المنع، فيشمل هذه الصورة، بل بعضها نص في المنع مطلقاً في خصوص مورد هذه الطائفة مثل رواية محمد بن مسلم الدالة على المنع في المتزامين في المحمل، وظاهر أخبار المفصلة بين وجود الحاجز وعدمه، وبين الفصل بعشرة أذرع وعدمه هو المنع في صورة عدمها، ففادها المنع في مورد الفصل بالشبر ونظائره، فيقع التعارض بين هذه الطائفة أعني: الطائفة الخامسة، وبين طوائف أربع .

فقد يقال فيمقام رفع التعارض، كما قال بعض، بأنه تحمل أخبار المانعة على الكراهة، واختلاف الأخبار في المنع من حيث إن لسان بعضها المنع، وبعضها المنع مع الفصل بالحاجز، وبعضها مع الفصل بعشرة أذرع، وبعضها مع الفصل بالشبر وأمثاله من المذكورات في الروايات، شاهد على ذلك، فيحمل كل طائفة على مرتبة من الكراهة، فإذا لم يكن الفصل بينها أصلاً فالكراهة أشد، وإذا حصل الفصل بشبر تكون كراهة أقل مرتبة منها، وإذا حصل الفصل بالحاجز أو بعشرة أذرع فالكراهة أقل منها.

وبعد ما عرفت من أنه يمكن الجمع بين الروايات بأحد من النحوين، فأئى نحو منها أولى من الآخر في مقام الجمع، هل تحمل الروايات الدالة على المنع مطلقاً، أو في صورة عدم الحاجز وعدم الفصل بعشرة أذرع على الكراهة، فتكون النتيجة كراهة المحاذاة، أو تحمل أخبار الطائفة الخامسة على صورة تقدم الرجل على المرئة، أو على صورة كون الفصل من حيث الارتفاع بشبر أو غيره، فتكون النتيجة عدم الجواز في صورة عدم تقدم الرجل على المرئة وعدم الحاجز وعدم الفصل بعشرة أذرع (فإن حملت المحاذاة الواردة في هذه الروايات على المحاذاة الحقيقية، وكان الاستثناء منها، وحملت هذه الطائفة على الحمل الأول أعنى: على الفصل من حيث السعة، فيكون الاستثناء متصلاً، وأما لو حملت على الحمل الثالث فيكون منقطعاً، لأن صورة تقدم الرجل على المرئة خارج عن المحاذاة الحقيقية (إلا أن يقال: إن المحاذاة أعم من الحقيقي، فيكون الاستثناء على الاحتمال الثالث متصلاً أيضاً).

إذا عرفت ذلك فكما قلنا حمل الروايات المفصلة على الاحتمال الثالث مؤيد ببعض المؤيدات، فلو لم نقل بأن الجمع بين الروايات المانعة هو بقاء الأخبار المانعة

بها، وحمل أخبار المجوزة على صورة تقدم الرجل هو الاظهر، فلا أقل من دوران الأمر بين هذا الحمل، وبين الحمل على الكراهة بالتصرف في الأخبار المانعة بقرينة روايات المجوزة، وحمل اختلاف أخبار المجوزة في المقدار على اختلاف مراتب الكراهة، ولا نرى كون جمع الثاني بنظر العرف مقدماً.

وإذا احتل كون مفاد روايات المجوزة هو صورة التقدم بشبر، أو ذراع، أو غيرها من المذكورات بقرينة بعض ما دلّ على الجواز في صورة تقدم الرجل ولو بصدرة، أو إذا كان سجودها مع ركوعه، أو إذا كانت تصيب ثوبه، فحينئذ تسقط روايات الجواز عن الخصوصية بالنسبة إلى موضوع أخبار المانعة، وبعد عدم ظهورها في أحد الاحتمالين، فلا يمكن الجمع بينها وبين الأخبار المانعة بحسب الدلالة، فلا بد في مقام التعارض الاخذ بما فيه الترجيح إن كان لأحد الطرفين ترجيح على الآخر، وإذا ترجع إلى المرجحات نرى أنّ الترجيح مع الأخبار المانعة لاشتتارها فتوى ورواية مضافاً إلى إمكان أن يقال: بأنّ الأخبار المانعة مخالف للعادة، لأنّ العامة لم يمنعوا عن محاذاة الرجل والمرأة إلا في صلوة الجماعة، فالفتوى بالجواز مشكل. ثم إنّ هنا مسائل:

المسئلة الاولى: المستفاد من الأدلة بطلان صلوة كل من الرجل والمرأة إذا شرعاً معاً، لأنّ الأمر دائر بين بطلان صلواتهما، أو صحة صلواتهما، أو بطلان أحدهما المعين، أو بطلان أحدهما الغير المعين .

أما الرابع فأحد الغير المعين غير موجود، وأما الثالث فلا ترجيح لأحد المعين على الآخر حتى يقال بفساد المعين، وأما الثاني فن الواضح عدم إمكان أن يقال بصحة الصلوتين، فيتعين الأول، وهو بطلان صلوة كل منهما .

المسئلة الثانية: اعلم أنّ المستفاد من الروايات هو بطلان صلواتها لو شرعا

معاً، لكن لا بمعنى أنّ صلواتها تتحققان آناً ثم تبطلان معاً كما يظهر ذلك من الجواهر، لأنّا نكون محتاجاً إلى فرض وقوعها آناً ثم بطلانها لو كان دليل في البين دالاً على كون المتصف بالبطلان هو الصلوة المتحققة، كما يكون الأمر كذلك في (اعتق عبدك عني) فإنّه بعد دلالة الدليل على أنّه (لا عتق إلا في ملك) فلا بدّ من فرض ملكية آناً، ثم وقوع العتق في ملكه، وأمّا في ما نحن فيه، فكون المتصف بالبطلان هو الصلوة الصحيحة المتحققة، فيكون أول الكلام، بل يكون معنى بطلانها هو عدم صيرورتها صلوة في مرتبة واحدة، لوجود المانع من الصحة، وهو المحاذاة .

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه لو شرع أحدهما أولاً ثمّ بعده شرع الآخر محاذياً له، مثلاً شرع الرجل أولاً ثمّ بعده شرعت المرأة أو بالعكس، فهل تبطل صلوة كل منهما أيضاً، أو تبطل صلوة المتأخر في الشروع فقط، وجهان وقولان، يظهر من صاحب^(١) الجواهر أنّ الأول مستنداً إلى رواية محمد بن مسلم، وأبي بصير، و عبدالله بن أبي يعفور بدعوى أنّ إطلاقها يقتضي بطلان صلوة كل منهما إذا كانا محاذيين، أو كانت المرأة مقدماً على الرجل .

ولكن الحق هو بطلان صلوة خصوص المتأخر، لأنّه بعد دلالة الروايات على كون عدم المحاذاة شرطاً، أو وجودها مانعاً، فمن شرع من الرجل أو المرأة في الصلوة أولاً فصلواته واجدة لشرط الصحة، وفاقة للموانع، ومن شرع بعد ذلك فصلواته غير واجدة للشرط، أو واجدة للمانع، فصلوة الأول وقعت صحيحة لحصول كل ما يعتبر فيها وجوداً أو عدماً، بخلاف صلوة الثاني فإنّها غير واجدة لما

هو المعتبر في الصلوة فلم تنعقد صلواته، كما أنَّ الظاهر من بعض الروايات هو بطلان صلوة المتأخر مثل الرواية الأولى، وهي رواية إدريس بن عبد الله القمي، ويمكن دعوى إستفادة ذلك من غيرها من الروايات أيضاً، حيث إنَّ ظاهرها تعلق النهي بالتأخر، وبعد كون النهي وضعياً، فظاهره فساد صلوة خصوص من تعلق به النهي لا المتقدم.

وأما ما قاله صاحب الجواهر رحمته الله من دعوى بطلان صلواتها باطلاق رواية محمد بن مسلم، وأبي بصير، و عبد الله بن أبي يعفور، فغير تمام أمّا رواية محمد بن مسلم فظاهرها التعرض لصورة كون دخولها في الصلوة معاً، ولا تعرض فيها لصورة تأخر أحدهما عن الآخر في الشروع، وهكذا رواية أبي بصير، وأمّا رواية عبد الله بن أبي يعفور فهي متعرضة لصورة شرعت المرتة في الصلوة قبل الرجل، والرجل يسئل عن جواز شروعه في الصلوة محاذياً لها فأجاب رحمته الله بعدم الجواز، إلّا أنَّ تقدم هو أو هي فلا دلالة لهذه الروايات على بطلان صلواتها في صورة كان شروع أحد منهما مقدماً على الآخر، هذا تمام الكلام في هذه المسئلة، فافهم.

المسئلة الثالثة: لا يخفى عليك أن المنع الوضعي حرمة أو كراهة على الكلام فيه يرتفع بأمرين: الأول بتقدم الرجل على المرتة مكاناً، الثاني بوجود الحاجز بينهما وهذان الحكمان في الجملة ليسا محل الكلام، أمّا الكلام في حدّهما، بمعنى أنَّ أيَّ مقدار من تقدم الرجل على المرتة كاف في رفع المنع، وأنَّ الحاجز الذي يرتفع به المنع بأيَّ حدٍ، فيقع الكلام في أمرين:

الامر الاول: كما قلنا يرتفع المنع بتقدم الرجل على المرتة، فالكلام يقع في أنَّ أيَّ مقدار من التقدم يكفي في رفع المنع، ولا بدَّ من استفادة ذلك من أخبار الباب، فنقول: إنَّ لسان الأخبار مختلف، ففي رواية عمار قال رحمته الله (فإن كانت تصلي خلفه،

فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه) وفي رواية من روايات زرارة قال عليه السلام (إلا أن يكون قدامها ولو بصدره) وفي رواية من روايات جميل قال (إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس) وظاهر هذه التعبيرات وإن كان مختلفاً حيث إن رواية عمار قابلة للاحتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من تأخر المرأة وإن كان هذا المقدار بمقدار تصيب ثوب الرجل، هو كون هذا المقدار معتبراً في جميع حالات صلواتها حال القيام وحال الركوع وحال السجود، ولازم ذلك تأخرها عنه في جميع الحالات بهذا المقدار.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد كفاية هذا المقدار من التأخر في خصوص موقفها، بمعنى أن يكون موقفها مؤخراً عنه بهذا المقدار اليسير عن موقفه، وبعبارة أخرى كان هذا المقدار من التأخر معتبراً في خصوص حال القيام، ولازم ذلك هو عدم اعتبار تأخرها بهذا المقدار حال الركوع والسجود، فلو وقفت بحيث تكون محاذياً للرجل ببعض بدنهما حال الركوع والسجود لا تضر بصلواتها، لأنها متأخرة عنه في حال القيام بهذا المقدار، فعلى الاحتمال الثاني يرتفع المنع بمقدار من تقدم الرجل على المرأة اقل من المقدار المعتبر على الاحتمال الأول.

وأما رواية زرارة فلا يبعد أن يكون المراد بقوله عليه السلام (إلا أن يكون قدامها ولو بصدره) يعني يكون الرجل مقدماً على المرأة بمقدار صدره، وأما رواية جميل فقوله عليه السلام فيها (إذا كان سجودها مع ركوعه) لا يبعد أن يكون المراد هو كون مسجدها محاذياً بموضع ركوع الرجل.

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: بأن مفاد كل من هذه الروايات المتعرضة لهذه

الجهة واحدة وليس تقريباً بينها اختلاف أمّا قوله (وإن كان قدامها ولو بصدرة) مع قوله (إذا كان سجودها مع ركوعه) بحسب المفاد متحد تقريباً، والتقدم المحدود بينهما واحد تقريباً، ورواية عمار وإن كان مفادها بحسب الاحتمال الأوّل في قوله (فإن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه) مخالف مع مفاد الروایتين، ولكن حيث يكون فيها احتمال آخر وهو احتمال الثاني، فيمكن أن يكون المراد الاحتمال الثاني، فتكون مفادها موافقاً تقريباً معهما أيضاً، فيرتفع المنع بتقدم يسير وإن كان بمقدارٍ مذكورٍ في الروايات، وإن كان الاحوط تأخر المرثة عن الرجل في تمام حالات الصلوة حال القيام والركوع والسجود.

الامر الثاني: ممّا يرتفع به المنع هو وجود الحاجز بينهما، والأخبار المتعرضة لهذه الجهة وردت بالسنة مختلفة، والأحوط وجود الحاجز من الرؤية في جميع حالات الصلوة:

والحمد لله والصلوة والسلام على رسوله وآله تمّ الكلام في مقدمات الصلوة، وبعد ذلك نشرع في مبحث الأذان والإقامة إن شاء الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين المعصومين

المقدمة السادسة: في الاذان والاقامة

اعلم أنَّ ما يأتي بالنظر ويقرب بالذهن هو كون الأذان نداءً للصَّلوة وإعلاناً لها لأنَّ الناس يتوجهون به نحو أذانها كما يظهر من قوله تعالى ﴿وَإِذَا نَادَى للصَّلوة من يوم الجمعة﴾^(١) وقوله ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلوةِ الْخ﴾^(٢) فقوله ﴿إِذَا نَادَى للصَّلوة﴾ أى: أَدَّنْ لها، وقوله ﴿إِذَا نَادَيْتُمْ﴾ أَدَّنْتُمْ، فالأذان نداء للصَّلوة، كما أنَّ ما يقرب بالذهن هو كون الاقامة أيضاً نداءً لها، غاية الأمر الاذان نداء لحضور الناس لأداء الصَّلوة، والاقامة نداء لاقامة الصَّلوة لأنَّ يصير الحاضرون متهيئين لها.

هذا في الأذان والاقامة في الجماعة واضح، وأمَّا بالنسبة إلى صلوة الفردى

١ - السورة الجمعة / الآية ٩ .

٢ - السورة المائدة / الآية ٥٨ .

فأيضا حيث يستفاد من ^(١) بعض روايات الباب من أَنَّ المصلي إذا أذَّن وأقام يصلي خلفه صفان من الملائكة، فالأذان والاقامة نداء لهم أيضاً بالصلوة. ^(٢)

وبعد كون الأذان والاقامة نداءً للصلوة يظهر لك أنَّهما خارجان عن الصلوة، وليس دخيلاً فيها لا شرطاً ولا شطراً، فلا وجه لأنَّ يقال: بوجوب الأذان والاقامة وجوباً شرطياً أو شطرياً بمعنى أن يكونا شرطين أو شطرين من شرائطها أو من أجزائها، مضافاً إلى عدم الدليل على اعتبارهما في الصلوة شرطاً أو جزءاً، فالقول بوجوبها الشرطي أو الشطري ممّا لا وجه له.

وأما الكلام في وجوبها نفسياً أو تكليفاً أو استقلالياً، لا الوجوب الغيري والوضعي والتبعي، فنقول: أمّا الأذان فيظهر للمراجع إلى أخبار الباب عدم وجوبه لظهور بعض الأخبار في ذلك، وكذلك الاقامة ليست بواجبة، أمّا أولاً فالوجه في عدم وجوب الاقامة، كما أن ذلك وجه لعدم وجوب الأذان أيضاً، هو أنَّ الأذان والاقامة ممّا يكون الناس متبلي بهما في كل يوم وليلة خمس مرات قبل إتيان فرائض الخمس من الصدر الأوّل من زمن النبي ﷺ إلى الآن، فإن كانا واجبين لم يكن وجوبهما بهذه المرتبة من الخفاء بحيث يكون مورد النقض والابرام عندنا، بل لو كانا واجبين لصار وجوبهما ضرورياً مثل أصل الصلوة، فكما أنَّ وجوب الصلوة من الضروريات عندنا جماعة المسلمين كذلك وجوبهما، فنعدم ظهور وجوبهما عند

١ - الرواية ٩ من الباب ٤ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢ - أقول: هذا تقريب منه مدّله لا أنّه يمكن دعوى استظهار ذلك من الروايات، فتأمل.

(المقور).

المسلمين إلى الآن نفهم ونكشف عدم وجوبها. (١)

وأما ثانياً فنقول: إنّه بعد ما كنّا أهل النص فإذا تراجع أخبار الباب لم نجد ما يوجب الالتزام بوجوب الاقامة، ووجوب الأذان، أمّا الأذان فكما قلنا عدم وجوبه واستحبابه واضح، لدلالة بعض الروايات على ذلك، ولا حاجة لطول الكلام في ذكره، وكذا الاقامة لا في الجماعة ولا في الفرادى، لا في الحضر ولا في السفر، لا على الرجال ولا على النساء، لأنّه وإن وردت بعض ما يوجب وجوب الاقامة في الحضر مثلاً، أو على الرجال، أو في الجماعة، ولكن بعد ضم هذا البعض ببعض الآخر الدالّ على عدم الوجوب بالاطلاق، أو بالتصرّح في هذه الموارد، لا تجد دليلاً ظاهراً على الوجوب، كما أنّ بعض ما يستفاد منه أنّ أقل ما يجزى هو الاقامة أيضاً لا يدلّ على الوجوب، لأنّ لفظ الإجزاء لا يفيد الوجوب، كما أنّ بعض ما يدلّ على عدم وجوب إعادتها، إذ انسي وصليّ، ثمّ بعد الفراغ تذكر بأنّه لا يأتي بها (قال لا يعيد

١ - أقول: كما قلت له مدّ ظله في مجلس بحثه، لا نسلم ذلك، إذ ربما يتفق في العبادات ما يكون مورداً لابتلاء المسلمين ولم يكن حكمه ضرورياً، كما ترى في باب التسيّحات الأربع في الصلوة، فإنّه مع الابتلاء به في كل يوم وليلة مرات، مع ذلك يكون الخلاف في أنّ الواجب هو المرة أو ثلاث مرات، فهذه الدعوى التي ادّعت في المقام نقول بأنّ الواجب ليس إلا مرة واحدة مثلاً قال مدّ ظله: فرق بينها وبين الأذان، لأنّ التسيّحات حيث تقرأ إخفاتاً، فلم يحرز وضعا من الصدر الأوّل إلى الآن .

قلت: وإن تقرأ إخفاتاً، ولكن بعد عموم الابتلاء بها لا بد وأن يصير حدّها من مرة أو ثلاث مرات ضرورياً، لأنّ المسلمين يدّ يدّ يستلّون عن حده، وما ورد من صاحب الشرع على صاعده الفضل الصلوة، فلا ملازمة بين شدة الابتلاء وبين وضوح أمره، نعم مع ذلك لا يبعد دعوى أنّ أمراً من الامور إذا لم يكن داعياً على إخفائه وكتمائه، إذا كان واجبا لم يبق خلاف في وجوبه عند المسلمين، وليصير وجوبه ضرورياً. (المقرّر).

ولا يعود لمثلها) فقله (لا يعود لمثلها) لا يدلّ على وجوبها، بل هذا التعبير يناسب مع الاستحباب أيضاً فيقول يواظب حتّى لا يفوت منه مستحب، وكذلك بعض ما يستفاد منه جواز قطع الصلوة، قبل الركوع أو مطلقاً قبل إتمام الصلوة إذا نسيها، لأن يعيدها لا يدلّ على وجوبها، لأنّ قطع الصلوة جُوز لأجل درك المستحب كما جُوز لأجل أمر دنيوى.

فعلى كل حال لا يجد المراجع إلى أخبار الباب وجوب الأذان والاقامة، خصوصاً بعد عدم القول بوجوب الأذان لا وجه للقول بوجوب الاقامة، لأنّ بابها واحد، وهما نداء للصلوة كما ترى في بعض^(١) الروايات من اطلاق الأذان على الأذان والاقامة، وهذا شاهد على كون بابها واحداً كما أنّه لا وجه للتمسك بوجوب الاذان التي قال في ذيلها (فإنما الأذان سنة)^(٢) بأنّ المراد من السنة هو فرض النبي ﷺ، فلا ينافي عدم وجوب إعادتها مع صورة النسيان، لوجوبه وعدم جواز تركه عمداً مثل سائر ما فرض النبي ﷺ، لأنّ الظاهر من السنة هو الاستحباب فلا بدّ من حمل السنة على الاستحباب، وإن رأيت من حمل السنة على فرض النبي ﷺ كان من باب الدليل، وإلّا فالظاهر من السنة الاستحباب.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة فعلى هذا الحق هو استحباب الأذان والاقامة، غاية الأمر استحبابها أكد بالنسبة إلى صلوة الغداة والمغرب، لدلالة بعض الروايات على ذلك، كما أنّها يستحبان على النساء كما يستحبان على الرجال وإن كان بالنسبة إلى الرجال أكد، كما أنّها يستحبان في الجماعة والفرادى، ويظهر كل

١ - الرواية ١ من الباب ٢٩ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢ - الرواية ١ من الباب ٢٩ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

ذلك لمن يراجع أخبار الباب بعد ضم بعضها مع بعض الآخر، فالقول بوجوهها أو وجوب خصوص الأذان لا وجه له .

إذا عرفت ذلك نتوجه عنان الكلام إلى جهات:

الجهة الاولى: بعدما عرفت من مشروعية الأذان والاقامة، وورود الأخبار على مطلوبيتهما، والحث عليهما، والثواب المترتب عليهما لا إشكال بمقتضى صراحة بعض الأخبار وما نرى في الخارج عند المسلمين من مشروعية الأذان وكذا الاقامة للصلوات الخمس، في استحباب الأذان للصلوة، بمعنى: أن من يريد الصلوة فرادى أو جماعة يستحب أن يؤتى بالأذان للصلوة.

إنما الكلام في أنه هل يكون أذان آخر مشروعاً ومستحباً في الشرع غير أذان الصلوة، وهو الأذان الذي يسمونه (أذان الاعلام) أم لا؟

وبعبارة أخرى تارة يكون الشخص عازماً على إتيان أحد صلوات الخمس فرادى، أو قوم يعزمون على إتيان أحدها جماعة، فلا إشكال في استحباب الأذان قبل الصلوة.

وتارة لا يكون الشخص عازماً على إتيان الصلوة، ولا يريدون صلوة الجماعة أصلاً ولكن دخل وقت الظهر مثلاً، أو المغرب، أو الصبح، فهل يكون أذان مشروعاً لمجرد الاعلام بالوقت وإن لم يكن المؤذن بنفسه عازماً لاتيان الصلوة عقيب الأذان فرادى أو بالجماعة، أو لا؟

اعلم أن ما نرى من وضع تشريع الاذان نرى أنه شرع للاعلام والنداء بالصلوة لا لاعلام بمجرد الوقت وان لم تكن صلوة في البين كما ان من يتأمل في بعض فصول الأذان أيضاً يرى أن تشريعه يكون للنداء بالصلوة، كما ترى من (حتى على الصلوة) أو (حي على الفلاح) أو (حي على خير العمل) مضافاً إلى ما نرى من أن

العمل الخارجى فى الصدر الأول كان على أن يؤذن المؤذن ويقيم الصلوة فى أوقاتها، ولم يكن بناء على إتيان الأذان لمجرد الاعلام بالوقت، وفوض مشروعيته والعمل الخارجى فى الصدر الأول من زمن النبى ﷺ كان على إتيان الأذان قبل الفريضة إعلاماً لأقامة الصلوة كى يجتمعوا نحوها.

إذا عرفت ذلك تفهم أنه لا دليل على استحباب أذان الاعلام، وبعد عدم الدليل فالأصل عدم مشروعيته، ولا نجد فى أخبار الباب رواية تدل على استحباب الأذان للاعلام، فارجع إليها حتى يظهر لك صدق ما ادعاه، كما أنه بعدما تراجع كلمات الفقهاء لم نجد تعرضاً لأذان الاعلام قبل المحققين والعلامة، ولكن لها كلام يمكن استظهار استحباب الأذان للاعلام منه، ثم بعد ذلك الشهيد أنكر أذان الاعلام، فعلى هذا ليس فى البين وجه قوى على استحباب الأذان للاعلام إلا أن يقال بأن أدلة التسامح فى أدلة السنن تشمل فتوى الفقيه، ويقال: إن بعض الفقهاء أفتى على استحبابه للاعلام، فيقال باستحبابه من هذا الباب، وإلا فلم نجد فى روايات الباب ما يستظهر منه استحباب الأذان للاعلام.

الجهة الثانية: فى فصول الأذان والاقامة .

اعلم أن فصول الأذان ثمانية عشر على المشهور عندنا عملاً وفتوى^(١)، التكبير فى أوله أربع مرات، والشهادتان مرتان مرتان و (حيّ على الصلوة) مرتان و (حيّ على الفلاح) مرتان و (حيّ على خير العمل) مرتان و (الله أكبر) مرتان و (لا اله إلا الله) مرتان وقال الشيخ فى الخلاف^(٢): وفى أصحابنا من قال: عشرون كلمة

١ - تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٤١.

٢ - الخلاف، ج ١، ص ٣٧٤.

(التكبير) في آخره أربع مرات.

وأما عند العامة، فبعضهم قال، بأنّ الأذان تسعة عشره كلمة في غير صلوة الفجر، التكبير أربع مرات والشهادتان ثمان مرات مع الترجيع، والدعاء إلى الصلوة وإلى الفلاح مرتان مرتان، والتكبير مرتان، والشهادة بالتوحيد مرة واحدة، وفي خصوص صلوة الفجر إحدى وعشرون كلمة التثويب مرتان، وهذا قول الشافعي.

وقال بعضهم وهو أبو حنيفة، بأنّ فصوله خمس عشرة كلمة بالغاء الترجيع والتثويب، فيكون التكبير أربع مرات، والشهادتان كل واحد منها مرتان فقط، وحي على الصلوة وحي على الفلاح مرتان مرتان، والتكبير مرتان والتهليل مرة واحدة.

وقال بعضهم وهو قول مالك: يستحبّ الترجيع والتكبير في أوله مرتان فيكون سبع عشرة كلمة.

وقال بعضهم وهو قوله أبو يوسف: التكبير مرتان والترجيع لا يستحبّ فيه فيكون ثلاث عشرة كلمة.

وقال أحمد بن حنبل: إن يرجع فلا بأس وإن لم يرجع فلا بأس، وهذا حكاه أبو بكر بن المنذر.

إذا عرفت أنّ المشهور عندنا هو كون الأذان ثمانية عشر كلمة نقول: بأنّ روايات الباب مختلفة، فن بعضها^(١) يستفاد كون الأذان ثمانية عشر كلمة.

وأما الإقامة فقال الشيخ رحمته ^(١) في الخلاف: الإقامة سبعة عشر فصلاً على ترتيب فصول الأذان، وينقض من التكبيرات في أوله تكبيرتان، ويزاد فيها بدلهما (قد قامت الصلوة) مرتين بعد قول (حي على خير العمل) وينقص أيضاً من التهليل مرة واحدة، ومن أصحابنا من قال: إن الأذان عشرون فصلاً قال: إن عددها إثنتان وعشرون فصلاً أثبت عدد فصول الأذان على ما حكيناه، وزاد فيها (قد قامت الصلوة) مرتين، وقال الشافعي ^(٢) الإقامة أحد عشر كلمة التكبير مرتان، والشهادتان مرتان، والدعاء إلى الصلوة وإلى الفلاح مرة مرة والإقامة مرتان، والتكبير مرة مرة، وقال في القديم الإقامة مرة مرة ذكره أبو حامد المروزي والأول هو المشهور عندهم، وبه قال الاوزاعي وأحمد بن حنبل، واسحق، وابو ثور، وعروة بن الزبير، والحسن البصري، وقال ابو حنيفة وسفيان الثوري الإقامة مثنى مثنى مثل الأذان ويزاد فيها (قد قامت الصلوة) مرتين فتكون الإقامة عنده أكثر فصولاً من الأذان وهي سبع عشر كلمة، وقال مالك وداود: الإقامة عشر كلمات ولفظه الإقامة مرة واحدة.

إذا عرفت حال الأقوال في الأذان والإقامة عندنا وعندهم، فكما قلنا يكون لسان روايتنا مختلفاً، فمن بعضها يستفاد كون فصول الأذان ثمانية عشر والإقامة سبعة عشر مثل ما رواها اسمعيل الجعفي (قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول الأذان والإقامة خمسة وتثلثون حرفاً، فعد ذلك بيده واحداً واحداً الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً). ^(٣)

١ - الرواية ١ من الباب ١٩ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢ - تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٤٤.

٣ - الرواية ١ من الباب ١٩ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

وهذه الرواية تدلّ على كون الأذان ثمانية عشر حرفاً، والاقامة سبعة عشر حرفاً، وبعد معهودية الأذان والاقامة في الخارج عند الامامية كما ترى الان من كیفیتها بحسب الفصول، تدلّ الرواية على أنّ الأذان عبارة عن ثمانية عشر فصلاً بهذه الكيفية يعنى (الله أكبر) أربع مرات ثمّ (أشهد أن لا إله إلاّ الله) ثمّ (أشهد أن محمداً رسول الله) ثمّ (حيّ على الصلوة) ثمّ (حيّ على الفلاح) ثمّ (حيّ على خير العمل) ثمّ (الله أكبر) ثمّ (لا إله إلاّ الله) كل ذلك تقول مرتين، فتكون فصوله ثمانية عشر، والاقامة الله أكبر وأشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أن محمداً رسول الله وحيّ على الصلوة وحيّ على الفلاح وحيّ على خير العمل وقد قامت الصلوة والله أكبر كل ذلك مرتان ولا إله إلاّ الله مرة واحدة.

فهذه الرواية مع معهودية الأذان والاقامة بهذه الكيفية المذكورة كما ترى من عمل الشيعة تدلّ على أنّ الأذان والاقامة بهذه الكيفية، وليس في الروايات رواية أخرى تكون بلسانها دالاً على كون الاقامة سبعة عشر فصلاً بهذه الكيفية المذكورة أعنى: حتّى بالنسبة إلى كون التهليل في آخره واحداً، وأما بالنسبة إلى الأذان ففي الروايات ما يبيّن فيه فصوله بالنحو الذي ذكرنا مثل الرواية ٦ من الباب المذكور، و٩ من الباب المذكور.

وبعض الروايات يدلّ على غير ما ذكرنا من كون فصول الأذان والاقامة خمسة وثلاثون حرفاً، فمن بعضها يستفاد كون فصول الأذان ستة عشر حرفاً مثل الرواية ٥ من الباب المذكور، ومن بعضها يستفاد كون الأذان والاقامة مثنى مثنى مثل الرواية ٤ من الباب المذكور، ولازم ذلك عدم كون فصول الاقامة سبعة عشر حرفاً، بل لا بد وأن تكون فصولها شفعاً لا وترأً، ومن بعضها يستفاد كون فصول الاقامة ثمانية عشرة حرفاً، مثل الرواية ٩ من الباب المذكور، لأنّ فيها بعد ذكر

فصول الأذان قال (والاقامة كذلك) (وإن احتمل فيها بأن المراد من قوله والاقامة كذلك كان من الراوي، وكان مراده أنه ﷺ حكى الاقامة كذلك أى: ذكر فصولها بعد ذكر فصول الأذان) وعلى كل حال يرى المراجع إلى أخبار الباب كون الروايات من حيث فصول الأذان والاقامة مختلفة ومتعارضة.

فإذا كان بينها التعارض فتارة نقول في مقام التعارض بين الروايتين بما قاله المحقق الخراساني رحمه الله أن الوظيفة هو التخيير بينها، وأن الأخذ بالمرجحات يكون مستحباً لا واجباً، فيكون الشخص مخيراً بين الأخذ بما يدل على كون فصول الأذان والاقامة خمسة وثلاثون حرفاً وبين الأخذ بما يخالفه.

وتارة نقول: بأن في مقام التعارض لابد من الأخذ بما فيه المرجح إن كان لأحدهما مرجح على الآخر، فلا إشكال في أن الترجيح مع البعض الروايات الدالة على أن فصول الأذان ثمانية عشرة حرفاً، وأن فصول الاقامة سبعة عشرة حرفاً لكون الشهرة على طبقه فعلى هذا يكون هذا فصولها^(١).

الجهة الثالثة: في بعض ما يقال باعتباره وجوداً، أو عدماً في المؤذن، أو في الأذان والاقامة وهو امور:

الامر الأول: (العقل) ولا دليل لاعتباره في الأذان والاقامة إلا دعوى تسلّم

١ - أقول: يمكن أن يقال: إن العرف لا يرى التعارض بين الروايات، بل يحمل ما ذكر فيه فصول أحدها أقل من بعض روايات الآخر أن فيه مرتبة من الفضل، وما ذكر فيه فصول أحدهما أكثر على أفضل الأفراد، أو أن أقل ما يجرى في الاستعجاب أقل فصولاً والأفضل ما ذكر فيه بعض الفصول أكثر، فلا يرى التعارض بينهما حتى تصل التوبة إلى ما يتبين مدخله، فتأمل. (المقرّر).

اعتباره مثل ما نقل عن المدارك هذا: مذهب العلماء كافة^(١)، فنبأ على اعتباره لا يكتب بأذان المجنون فى صلوة الجماعة.

الامر الثانى والثالث: الاسلام والايمان، فلا يكتب بأذان غير المسلم، ولا غير المؤمن، ولا على اقامته، لدلالة الرواية ١ من الباب ٢٦ من أبواب الأذان والاقامة من الوسائل على ذلك، وهى ما رواها عمار عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الأذان هل يجوز أن يكون عن غير عارف؟ قال: لا يستقيم الأذان، ولا يجوز أن يؤذن به إلا رجل مسلم عارف، فإن علم الأذان وأذن به ولم يكن عارفاً لم يجز أذانه وإقامته ولا يقتدى به.

ويستفاد منها اعتبار الاسلام فى أجزاء اذان المؤذن وإقامته، وإن يكون عارفاً أى: مؤمناً عارفاً بالولاية بناءً على كون المراد بالعارف هو العارف بالامامة، كما هو الظاهر من قوله (عارفاً) ويستفاد منها أن أذان غير المؤمن لا يكتب به وإن أذن بنحو الذى تؤذن وتقيم، لأنه قال عليه السلام (فإن علم الأذان وأذن به ولم يكن عارفاً لم يجز أذانه وإقامته) ويستفاد منها أن الأذان يطلق على الأعم من الأذان والاقامة لأنه قال عليه السلام (فإن علم الأذان وأذن به ولم يكن عارفاً لم يجز أذانه وإقامته) فع فرض أنه قال إن أذن قال (لم يجز أذانه وإقامته) فمن المعلوم أن قوله (وإن علم الأذان وأذن به) هو الأعم من الأذان والاقامة.

الامر الرابع: البلوغ فهو غير معتبر فى الأذان فيصح من المميز لنفسه ويجزى به أيضاً، أما صحته منه لدلالة الرواية ١ من الباب ٣٢ من أبواب الأذان والاقامة، والرواية ٢ و ٣ من الباب المذكور على ذلك، وأما اجتزاء أذانه لغيره فى الجماعة

فدلالة الرواية ٤ من الباب المذكور عليه، وهي ما رواها غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بالغلام الذي لا يبلغ الحلم أن يؤمّ القوم وأن يؤذن فقريته قوله (أن يؤمّ القوم) نفهم أن المراد كونه مؤذناً للقوم في جماعتهم (مضافاً إلى دعوى عدم الخلاف في المسئلة من بعض).

الامر الخامس: هل يعتبر إتحاد المؤذن مع المقيم أو لا يعتبر ذلك؟ بل يجوز أن يؤذن للجماعة أحد ويقيم شخص آخر، والحق عدم اعتبار الاتحاد، ويدلّ على ذلك الرواية ١ و ٣ و ٦ من الباب ٣١ من أبواب الأذان والاقامة من الوسائل .

الامر السادس: هل يعتبر استقبال القبلة حال الأذان والاقامة أم لا؟ اعلم أنّه ليس في أخبار الباب ما يدلّ على اعتبار الاستقبال في تمام حال الأذان والاقامة، نعم يستفاد من الرواية ٧ من الباب ١٣ ومن ١ و ٢ من الباب ٤٧ من أبواب الأذان والاقامة من الوسائل اعتباره حال التشهد من الأذان، وعدم اعتباره في غير حال يذكر التشهد من الأذان، وكذلك تدلّ على اعتبار الاستقبال حال خصوص التشهد من الاقامة الرواية ٢ من الباب ٤٧ من أبواب الأذان والاقامة من الوسائل، فهذه الرواية تدلّ على اعتباره في خصوص التشهد من الأذان والاقامة كليهما وتعرض انشاء الله عند التكلم في اعتبار عدم التكلم حالهما وعدمه أنّ دخل الاستقبال والقيام والكلام ان كان دخيلاً هل على نحو الاستحباب أو على النحو الشرطيته .

الامر السابع: هل يعتبر القيام حالهما أم لا؟ بمعنى أنّه يعتبر أن يكون المؤذن حالهما قائماً أم لا؟ وكذلك هل يعتبر الاستقرار أم لا؟

أمّا الأذان وإن تدلّ الرواية ١١ من الباب ١٣ من أبواب الأذان والاقامة على اعتبار القيام فيه إلّا للراكب والمريض، ولكن بعد دلالة روايات أخرى

المذكورة في الباب المذكور على عدمه، يقتضى الجمع بينهما الحمل على استحباب القيام حاله، وكذا لا يعتبر فيه الاستقرار لدلالة بعض الروايات من الباب المذكور على جواز إتيانه حال المشي، ومن المعلوم أن مع المشي لا يمكن حفظ الاستقرار.

وأما الاقامة فقضى بعض الروايات التي جمعها صاحب الوسائل في الباب المذكور، هو اعتبار القيام حالها، وعدم جواز إتيانها قاعدا، ولا ماشيا، ولكن خصوص الرواية ٩ من الباب المذكور تدلّ على جواز إتيانها إذا كان ماشيا إلى الصلوة، فهي تدلّ على جواز إتيانها حال المشي لكن حال المشي إلى الصلوة.

ولا تنوهم أن هذه الرواية مجملة الذيل لعدم إجمال في ذيلها، لأن المعصوم عليه السلام بعدما قال كما في الرواية بأنه (إذا أقمت فأقم مترسلا فإنك في الصلوة) تخيل أن جواز المشي حال الاقامة مناف مع كونه في حالها في الصلوة، لأنه إن كان في الصلوة لا يجوز له المشي، ولهذا قال (قلت له: قد سئلتك أقيم وأنا ماش، قلت لى: نعم، فيجوز أن امشي إلى الصلوة أو في الصلوة (كما في نسخة التهذيب)، فقال عليه السلام: نعم، وبين له نظير، وهو أنه إذا أردت الدخول في الجماعة وترى أنك إن لم تكبر في موضعك لم تصل إلى ركوع الامام، يجوز لك أن تكبر وتمشي إلى أن تصل بالصف، وغرضه عليه السلام رفع التنافي الذي توهم السائل.

وعلى كل حال يستفاد من بعض الروايات اعتبار القيام وعدم جواز المشي حال الاقامة، وجواز المشي في خصوص المشي إلى الصلوة، وهل اعتبار القيام فيها يكون على نحو الاستحباب أو الشرطية بحيث لا تؤدي إلّا مع القيام، يأتي الكلام فيه في ذيل التعرض لما نعية الكلام وعدمه انشاء الله.

الامر الثامن: هل يعتبر حالها عدم الكلام أم لا؟

أما الأذان فلا يعتبر فيه عدم الكلام على أن يكون الكلام مانعا من موانعه،

فإذا تكلم في أثنائه بطل الأذان، نعم يستفاد من الرواية ٢ من الباب ١٠ كراهة الكلام بين الأذان والاقامة في صلوة الغداة، وهذه الرواية أولاً عبر فيها بلفظ (كره) القابل للحمل على الكراهة، وثانياً قال: بين الأذان والاقامة، فهل المراد من بين الأذان والاقامة هو كراهة التكلم في خصوص ما إذا فرغ من الأذان، ولم يشرع في الاقامة، أو المراد من بين الأذان والاقامة يعني من أول ما شرع في الأذان إلى آخر الاقامة، لأنه متى يكون مشغولاً بذكر فصولها يكون بين الأذان والاقامة وثالثاً تدلّ على كراهة الكلام بين الأذان والاقامة في خصوص صلوة الغداة، فلا يستفاد منها مع ضمها مع أخبار المرخصة لإكراهة الكلام بين الأذان والاقامة في خصوص الصلوة الغداة.

وكذلك لا مجال لتوهم استفادة مانعية الكلام في الأذان من الرواية ٦ من الباب المذكور، وهي ما رواها سماعة قال: سئلته عن المؤذن أيتكلم وهو يؤذن؟ قال: لا بأس حين يفرع عن أذانه.

وجه التوهم هو أن ظاهرها تجويز الكلام حين يفرغ ففهوم ذلك عدم الجواز قبل ذلك، ووجه الفساد أولاً أن في بعض النسخ (حتى) بدل (حين) وعلى أن يكون ما صدر (حتى) تكون الرواية على الخلاف أدلّ، لأنّ ظاهرها جواز الكلام حتى يفرغ من الأذان، وثانياً بعد دلالة بعض روايات أخرى على عدم البأس لابد من حل هذه الرواية على الكراهة.

وأما الإقامة فمقتضى بعض الروايات عدم جواز الكلام فيها قبل (قد قامت الصلوة) وبعده لخصوص من يقيم، أو يكون هو قدر المتيقن مثل الرواية ٤ من الباب ١٠ من أبواب الأذان والاقامة من الوسائل، فإنها تدلّ على عدم جواز الكلام في الاقامة، وإطلاقها يقتضى عدم الجواز سواء كان قبل قد قامت الصلوة من الاقامة،

أو بعد ذلك، ومقتضى بعضها عدم جواز الكلام بعدما قال (قد قامت الصلوة) إما مختص بهذا الحال، أو أن قدر المتيقن منه هذا الحال، وهي الرواية ٣ من الباب المذكور، فإن المتيقن منه عدم جواز الكلام بعد قوله (قد قامت الصلوة) لاحتمال كون المراد من قوله فيها (إذا أتمت الصلوة) هو قول (قد قامت الصلوة) ومثلها الرواية ٩ من الباب المذكور، وهاتان الروايتان تدلان على عدم جواز الكلام على من يقيم.

ومقتضى بعضها عدم جواز الكلام بعد قول (قد قامت الصلوة) لكون المتيقن منه هذه الصورة لساير الناس ممن يكون من أهل الجماعة إماماً ومأموماً، ويمكن دعوى شمول إطلاقه لنفس من يقيم أيضاً، وهي الرواية ١ و ٥ و ٧ من الباب المذكور. ولو كنا وهذه الأخبار يمكن أن يقال: إن مقتضى الجمع بينها هو عدم جواز الكلام بعد (قد قامت الصلوة) ولكن بعد دلالة الرواية ١ و ١٠ و ١١ و ١٣ من الباب المذكور على جواز الكلام حتى بعد (قد قامت الصلوة) وإطلاق الأخيرين يشمل لخصوص من يقيم وغيره من أهل الجماعة، فتكون النتيجة هي جواز الكلام فى الاقامة حتى بعد (قد قامت الصلوة) غاية الأمر يقال بكرهه الكلام فى أثنائها.

ثم إنه يستفاد من الرواية ١ و ٥ و ٧ من الباب المذكور هو عدم جواز الكلام (إما بنحو الكراهة أو التحريم الوضعى بعد ما أقيمت الصلوة، والمراد كما قلنا لا يبعد أن يكون بعد (قد قامت الصلوة) على أهل المسجد إلا لتقديم إمام لعدم كون إمام معين لهم، فهل جواز الكلام مختص بصورة تقديم الامام، أو يجوز لغير ذلك مما يكون التكلم فيه مربوطاً بأمر من أمور الجماعة، فيجوز أن يقول أحد منهم استوا الصفوف. لا يبعد أن يكون التكلم جائزاً لمطلق ما يكون مربوطاً بالجماعة، لأن العرف إذا عرض عليه يلغى الخصوصية أعنى: خصوصية تقديم الامام.

الامر التاسع: لا إشكال فى عدم اعتبار الطهارة فى الأذان لدلالة بعض

الروايات على ذلك، فارجع الباب ٩ من أبواب الأذان والاقامة من الوسائل، فإن روايات المذكورة فيها تدلّ على عدم اعتبار الطهارة في الأذان.

وأما الاقامة فتدلّ بعض الروايات على اعتبار الطهارة فيها، فأرجع، إلى الباب المذكور، وليس في أخبارنا رواية تدلّ على عدم اعتبارها فيها.

إذا عرفت ذلك فهل نقول جموداً على ظواهر هذه الأخبار المذكورة في الباب المذكور: على اعتبارها فيها بحيث لا تصح إلاّ معها بعد عدم كون الأمر بدخلها أمراً تكليفيّاً.

أو نقول: بأنّه بعد كون نفس الاقامة مستحباً، فناسبة الحكم والموضوع يقتضى كون الطهارة فيه مستحباً بمعنى: أنّ معها يحصل الكمال فيها كما ويؤيد ذلك ما مرّ من عدم اشتراط القيام وغيره فيها.

لا يبعد أن يقال: بذلك وأنّ الطهارة مستحب فيها (كما ذهب إليه المشهور)، وهل يمكن أن يقال في وجه عدم كون الطهارة شرطاً فيها بحيث لا يؤتي بها من أتى بها بلا طهارة: بأنّ ميزان حكم المطلق على المقيد، كما قلنا في محله، هو إثبات وحدة الملاك في المطلق والمقيد بمعنى: أنّه إذا ورد مطلق فيكون ظاهره كون تمام الموضوع لورود الحكم هو نفس الطبيعة بدون تخصصها وتقيدها بقيد، مثلاً إذا قال (اعتق ربة) فظاهره كون وجوب العتق وارداً على نفس طبيعة الرقة بدون قيد، فركب الحكم ليس إلاّ طبيعة الرقة.

ثمّ إذا ورد مقيد مثلاً قال (اعتق ربة مؤمنة) فتارةً يفرض عدم وحدة ملاك المطلق مع المقيد، مثلاً كان ملاك وجوب عتق المطلق أمراً وملاك وجوب عتق المقيد أمراً آخر، فلا تعارض بين المطلق والمقيد، لأنّ دليل المطلق يكون في مقام بيان

حكم، ودليل المقيد يكون في مقام بيان حكم آخر، ويكون مورد التعارض البدوي الذي نقول: بجمع العرفي وحمل المطلق على المقيد فيه، هو ما إذا انكشف وحدة الملاك في المطلق والمقيد، مثل ما إذا قال (إذا ظهرت فاعتق رقبة) ثم قال (إذا ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فبعد ما يرى العرف وحدة ملاكها، بمعنى كون الحكم الوارد على الموضوع مسبباً عن سبب واحد، وهو الظهار فيرى أنَّ المطلوب ليس إلاَّ اعتق واحد إما مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة منها، فحيث يرى أقوائية ظهور المقيد في إثبات القيد من ظهور المطلق في الإطلاق، يحكم بأخذ ما هو أقوى ظهوراً، ويعمل المطلق على المقيد.

إذا عرفت ذلك نقول: إنَّه قد عرفت كون مورد الحمل أعنى: حمل المطلق على المقيد ما إذا انكشف وحدة الملاك، وأمَّا إذا لم ينكشف ذلك، فلا معنى لحمل المطلق على المقيد، يقال: بأنَّ في المستحبات لا يكشف وحدة الملاك بين المطلق والمقيد، لاحتمال كون المقيد وارداً في مقام بيان أفضل الافراد، لا في مقام بيان كون المطلوب في المطلق هو المقيد، ولهذا يقال في المقام: بأنَّه بعد ما كانت إطلاقاً الأولية الواردة في بيان إثبات أصل استحباب الأذان مطلقاً من حيث شرط الطهارة والاستقبال وغيرهما وإن فرض وجود دليل خاص دالَّ على اعتبار شيء فيه وجوداً أو عدماً، ولكن لا يمكن حمل المطلقات على خصوص ما إذا كانت الإقامة واجدة للشرايط، لعدم كشف وحدة الملاك، فيحمل الأدلة الدالة على اعتبار الشرط على الاستحباب، وكون واجد الشرط أفضل الأفراد، لا أنَّه ليس للمطلق ملاك المحبوبة أصلاً إلاَّ مع الواجد للخصوصية.^(١)

١ - أقول، كما قلت بحضرته مدظله: لا يتم بالنظر هذا الوجه، لأنَّ يقال في المستحبات

ثم إنه نقول تنميًا للفائدة: بأنه ربما يقع الخلط بين المطلبين، وهو أنه تارة يقع الكلام في أن الأوامر الصادرة على دخل وجود شيء في شيء، أو دخل عدمه في شيء، هل يقال: بأن ظاهر هذه الأوامر، أو النواهي هو المولية وصرف حكم تكليفي، أو يكون ظاهرها إرشاداً إلى دخل شيء وجوداً أو عدماً في ترتب الاثر المقصود على الشيء الآخر، مثلاً إذا قال (قم حال الصلوة) أو (لا تقل: آمين) بعد الفاتحة، فظاهر هذا الأمر والنهي هو الوجوب التكليفي المولى والتحريم المولى بحيث يكون على ترك هذا الواجب المولى وعلى فعل هذا النهي المولى، العقاب، أو ليس كذلك، بل الظاهر من الأول هو الإرشاد إلى دخل القيام شرطاً أو شرطاً في الصلوة، ومن الثاني هو الإرشاد إلى ما نية (آمين) للصلوة بمعنى أن المولى يكون في مقام الإرشاد على أن الاثر المقصود من الصلوة الذي امر بها لأجل ترتب هذا الاثر، لا يترتب إلا مع تحقق القيام حالها، وعدم تحقق (آمين) بعد الفاتحة من الصلوة.

فإذا كان النزاع في هذا الحيث، فإن قلنا: بأن الظاهر من نحو هذه الأوامر والنواهي هو الثاني، وأن لسانها الشرطية، أو الجزئية، أو المانعية، فالادلة المثبتة لها

بعدم حمل المطلق على المقيد، لأنه كما يستظهر في بعض الواجبات وحدة الملاك بين مطلقه ومقیده من باب ظهور اللفظ مثل إذا ظهرت فاعتق رقبة وإذا ظهرت اعتق رقبة مؤمنة، مثلاً كذلك يوجد في المستحبات نحو هذه الانفاط، ويستظهر منها وحدة الملاك، كما أن لسان بعض الأدلة الدالة على اعتبار بعض الأمور المذكورة في الإقامة هكذا، فلا وجه لأن يقال بنحو الكلبي: بالفرق بين الواجبات والمستحبات بحمل المطلقات في الأول على المقيدات بخلاف الثاني، وقال مدظله في جوابي: بأننا نقول بذلك في المستحبات إذا لم يكشف وحدة الملاك). (المقرر).

لم تكن معارضة للاطلاق الأولية لنفس الاحكام المقيدة بهذه القيود، لأنّ ظاهر الاطلاقات الحكم على موضوعات وظاهر هذه الأدلة بناءً على كونها في مقام بيان دخل شيء أو اشياء وجوداً، أو عدماً فيها ليس إلاّ إثبات دخلها فيها، فلا تعارض بينهما، ولأجل ذلك لو دلّ دليل على دخل عدم شيء، واستظهرنا المانعية على هذا في هذا الدليل، ففساد هذا الشيء على فرض وجود المانع فيه واضح .

ولذا قلنا في الأصول، عند التعرض لمسئلة النهى في العبادات والمعاملات: بأنّه ينبغي تفكيك نحوه ورود النهى على العبادة أو المعاملة، فتارةً يرد النهى على عبادة أو على معاملة في صورة وجود أمر مثلاً قال (لا تصلّ في المكان المغصوب) أو (لا تبع وقت النداء) ونقول: بأنّ ظاهر هذين النهيين هو الارشاد على عدم حصول الأثر المقصود على العبادة والمعاملة مع كونها في المكان المغصوب أو كون البيع وقت النداء، بمعنى ما نعيتهما لهما، فلا إشكال في الفساد، سواء كان النهى بالعبادة أو بالمعاملة، ولا حاجة على فرض كون النهى إرشاداً إلى المانعية من إثبات أنّ النهى في العبادة أو المعاملة يقتضي الفساد أم لا، والسّر في ذلك ما قلنا: من أنّ بعد كون ظاهر النهى للارشاد بعدم ترتب الاثر مع وجود هذا الشيء، فالعبادة وكذا المعاملة تصير فاسدةً بوجود هذا المانع.

وتارةً لم نقل بذلك، ونقول: بأنّ ظاهر هذه التواهي هو المولويه، فيأتى النزاع في أنّ النهى يقتضي الفساد أم لا في هذا المقام، لأنّه على هذا يقع الكلام في أنّه بعد كون النهى نهياً مولوياً، فهل يلزم النهى فساد العمل عبادياً كان أو معاملياً أم لا.

ولهذا قلنا في الاصول: بأنّ النزاع على الثانى عقلياً لأنّ النزاع يكون في أنّ الملازمة تكون بين النهى وبين فساد المنهى عنه إن كان المنهى عنه عبادةً أو معاملةً

ام لا، ولكن على الأول يكون النزاع لفظياً، لأنها تبحث من أن الظاهر من أمثال هذه النواهي هو الارشاد أو المولوية.

فظهر لك مما مرّ أنه على تقدير كون ظاهر هذه الأوامر والنواهي إرشاداً على دخل هذه الأمور في الأمور به وجود أو عدمها، لم يكن بينهما التعارض أعنى: بين الأدلة المثبتة لأصل الأحكام، وبين الأدلة المشبهة لدخل بعض الأمور في هذه الأحكام، ولا تصل التوبة على هذا بحمل المطلق على المقيد.

وأما إن قلنا: بأن الظاهر من أمثال هذه الأوامر والنواهي هو المولوية لا الارشاد مثلاً قال (صل) ثم قال (صل مع الطهارة) أو (لا تضحك في الصلوة) فبعد كون الظاهر من المطلق وهو (صل) هو كون الطبيعة تمام الموضوع في الحكم بدون قيد، وظاهرهما دخل خصوصية وجوداً أو عدماً في الطبيعة، فيرى التعارض بينهما بالنظر البدوي، ففي هذا المقام إذا انكشف وحدة الملاك بحمل المطلق على المقيد بنظر العرف، وتكون النتيجة وجوب إتيان الصلوة مع الطهارة بدون أن تضحك فيها.

فظهر لك مما مرّ أن في الحيت الأول لا يكون تعارض أصلاً حتى تصل التوبة إلى حمل المطلق على القيد مع وحدة الملاك، ويكون مورد الحمل هو الحيت الثاني، فلا تختلط بين الحيتين.

إذا عرفت هذا فهل نقول في المقام: بأن الظاهر من اعتبار بعض الأمور في الإقامة هو الارشاد إلى دخل هذه الأمور وجوداً أو عدماً فيها في الاثر المترقب من الإقامة أم لا؟

اعلم أن بعض الموارد كان الدليل على دخل شيء فيها، ولكن إذا كان نص آخر على عدم دخله فيها، نحكم باستحباب ذلك فيها، لأن ذلك مقتضى الجمع بين

دليل المثبت ودليل النافي، مثل الكلام مثلاً.

وأما في خصوص الطهارة فإن كنا نحن والاطلاقات الأولية الدالة على إثبات أصل الإقامة، وهذه النصوص الدالة على اعتبار الطهارة فيها، نقول: بأن الظاهر منها هو الارشاد على أن الطهارة دخيلة في الأثر المترقب من الإقامة فتكون النتيجة شرطيتها فيها، ولكن كما قلنا سابقاً في طي كلمتنا بأن مناسبة الحكم والموضوع يقتضى استحباب ذلك فيها، مع أن المشهور بين القدماء هو الاستحباب، مضافاً إلى أن الطهارة إن كانت معتبرة فيها مع كثرة الابتلاء بذلك لصار شايعاً بين المسلمين، فمن عدم تسلم ذلك عندهم، بل تسلم خلافه، نكشف عدم دخلها فيها بنحو الشرطية بحيث لو لم يكن المقيم طاهراً عند الإقامة تصير إقامته باطلة، نعم ذلك مثل سائر الشرايط، شرط كما لها كما أن بعض الأمور المتقدمة يكون عدمه شرط كهاها.

إذا عرفت ذلك لو فرض بأننا قلنا بدخل الطهارة فيها، أو غيرها مما تقدم، فهل نقول: باعتبار كل ما يعتبر في الصلوة فيها وإن لم يكن مورد النص بالخصوص، أم لا؟ مثلاً إن قلنا في الصلوة: بأن الانحراف عن القبلة بوجه لا يصل إلى اليمين والشمال عمداً مفسد للصلوة، فنقول: بأن ذلك يفسد الإقامة أم لا.

ما يمكن أن يقال في وجه اعتبار ذلك فيها، هو ما يستفاد من بعض روايات الباب من أن المقيم في حال الإقامة في الصلوة فيقال: إن بعدما يكون الشخص في هذا الحال في الصلوة ولو بنحو من العناية، من باب كونه متهيئاً للصلوة فكانه في الصلوة، فيقال: إن ما يعتبر فيها يعتبر فيها، ولكن استظهار ذلك من الأخبار الواردة مشكل، فيكون اعتبار ما يعتبر في الصلوة فيه بلا دليل، هذا تمام الكلام في

هذه الجهة. (١)

الامر العاشر: هل يعتبر في الأذان والاقامة قصد القربة أم لا؟ (اعلم أن ترتب الثواب على العمل موقوف على قصد التقرب، لأن الثواب متفرع على كون العمل لله، ولسنا نحن في هذا المقام) والغرض هو أنها من العبادات بحيث لا يسقط الأمر المتعلق بها إلا إذا أتى بها بعنوان التقرب، أو لا يكونان من العبادات، فيحصل ويسقط الأمر المتعلق بها بنفس وجودهما في الخارج مع سائر الشرائط المعتبرة فيهما وإن لم يقصد بهما الله تعالى، لا دليل في المقام على دخل هذا الشرط.

الجهة الرابعة: في بعض الموارد التي قيل بسقوط الأذان فيه .

الأول: أذان العصر في يوم العرفة لمن كان بعرفات .

الثاني: أذان العشاء في المزدلفة لمن كان فيها .

الثالث: أذان العصر في يوم الجمعة .

١ - أقول: إن ما أفاده مدّ ظله من أن كل مورد يكون الأمر الصادر إرشاداً إلى دخل أمر وجوداً أو عدماً في أمر آخر، لا يكون بين دليل الدال على إيجاب الشرط أو المانع وبين دليل المثبت لأصل الحكم المشروط أو المقيد تعارض، فعلى هذا لا نحتاج في رفع التعارض إلى حمل المطلق على المقيد عندى محل تأمل، لأنه ولو فرض كون ظاهر مثل هذه الأوامر أو التواهي هو الإرشاد إلى أن الأثر المترقب من المطلوبات المطلقة لا يترتب إلا مع وجود هذه الأمور أو عدمها، ولكن إطلاق الأوامر الصادرة، بدون ذكر دخل أمر من هذه الأمور فيها، يقتضي كون المطلوب فيها هو نفس الطبيعة بدون اشتراط مطلوبيتها بأحد هذه الأمور، فقهرأ يعارض إطلاقها مع ظاهر هذه الأوامر الظاهرة في الاشتراط، لأنّ للآزم من الاشتراط هو عدم كون المطلوب نفس الطبيعة بدون وجود هذا الشرط أو عدم هذا المانع، فيقع التعارض بينهما، ولا بدّ في مقام رفع التعارض من حمل المطلق على المقيد، فتأمل. (المقرّر).

الرابع: في مطلق موارد الجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء فيسقط أذان العصر والعشاء .

الخامس: في خصوص من عليه قضاء فوائت، فيكفي أذان للأول منها، ويأتي بما بعد الأول باقامة، ويسقط الأذان مما بعد .

السادس: المسلوس والمستحاضة فيسقط عنها الأذان للعصر والعشاء تجمعهما مع الظهر والمغرب .

أما الأول والثاني -أعني: سقوط أذان العصر والعشاء لمن كان بعرفات ومزدلفة- فتدل على الحكم فيها ما رواها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: السنة في الأذان يوم عرفة أن يؤذن ويقيم للظهر، ثم يصلي، ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان^(١)، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة، ومرسلة الصدوق .

ويدل على الحكم في خصوص مزدلفة بعض روايات آخر.

منها ما رواها سماعة (قال: سألته عن الجمع بين المغرب والعشاء الآخرة بجمع فقال: لا تصلها حتى تنتهي إلى جمع وإن مضى من الليل ما مضى، فإن رسول الله جمعها بأذان واحد وإقامتين كما جمع بين الظهر والعصر بعرفات).^(٢)

ومنها ما رواها الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: قال: لا تصل المغرب تأتى جمعا، فصل بها المغرب والعشاء الآخرة بأذان وإقامتين الحديث).^(٣)

١- الرواية ١ من الباب ٣٦ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٥ من ابواب الوقوف بالمشر من الوسائل.

٣- الرواية ١ من الباب ٦ من ابواب الوقوف بالمشر من الوسائل.

ومنها ما رواها منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: صلوة المغرب والعشاء يجمع بأذان واحد وإقامتين، ولا تصلّ بينها شيئاً، وقال: هكذا صلّى رسول الله ﷺ). (١)

ومنها الرواية ٦ من الباب المذكور، وهي مرسلّة الصدوق عليه السلام.

فيستفاد من هذه الروايات سقوط أذان العصر في عرفة والعشاء في مزدلفة، وهذا في الجملة لا إشكال فيه، إنّما الكلام في أنّ السقوط يكون على وجه الرخصة، أو يكون على وجه العزيمة في صلوة العصر بعرفة والعشاء بمزدلفة.

قد يقال: بكون سقوط الأذان فيها على وجه العزيمة تمسكاً بظاهر الروايات، ولكن لا يبعد كون السقوط على وجه الرخصة.

أما في العرفات فلاّنه بعد ما نرى في بعض الروايات مثل رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: إنّما تعجلّ الصلوة وتجمع بينها لتفرغ نفسك للدعاء، فإنّه يوم دعاء ومسئلة الخ). (٢)

من أنّ وجه الجمع بين الصلوتين، وكون سقوط الأذان من باب أن يجمع بين الصلوتين، هو إفراغ النفس للدعاء، وبعد عدم كون إفراغ النفس للدعاء واجباً، نفهم عدم كون الجمع واجباً، وعدم كون سقوط الأذان بنحو العزيمة، فع ذكر هذه العلة أو الحكمة - أي: إفراغ النفس للدعاء - يوهن ظهور الرواية في كون السقوط على نحو العزيمة.

١ - الرواية ٣ من الباب ٦ من أبواب الوقوف بالمشر من الوسائل.

٢ - الرواية ١ من الباب ١٤ من أبواب احرام الحج والوقوف بعرفة من الوسائل.

وأما في المزدلفة فنقول أيضاً بنحو الاختصار: بأن السقوط ليس على وجه العزيمة، لأنه بعد ما ترى في بعض الروايات الواردة في المسئلة المتقدم ذكرها من أن في المزدلفة يجمع بين المغرب والعشاء بأذان، وعدم كون الجمع فيها واجباً، ولا نقول بوجوب الجمع بين المغرب والعشاء فيها، فكذلك لا يمكن أن يقال: بكون سقوط الأذان فيها على نحو العزيمة .

أما الرواية الأولى فليس فيها إلا نقل فعل رسول الله من الجمع بأذان واحد في المزدلفة كما فعل في العرفات، فبعد عدم كون السقوط في العرفات على وجه العزيمة فكذلك في المزدلفة، خصوصاً لا يكشف من نقل الفعل العزيمة ولا الرخصة، لأن فعله ﷺ غير مناف مع كل من العزيمة والرجعة .

وأما الرواية الثانية وإن كان في حد ذاتها لها ظهور في العزيمة، ولكن بعد ضمها مع الرواية الثالثة -وهي رواية منصور بن حازم التي قال فيها (صلوة المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامتين، ولا تصلّ بينهما شيئاً) الدالة على حكمين: سقوط الأذان وعدم جواز التطوع بينهما في المزدلفة، والحال أنه يجوز التفريق بين الصلوتين فيها، ويجوز التطوع بينهما كما يدل عليه رواية أبان بن تغلب المذكور في الوسائل في الباب ٣٤ من الأوقات -يوهن ظهور الرواية في كون سقوط الأذان عزيمة -ولأجلها يوهن ظهور الرواية الثانية في كون السقوط على نحو العزيمة، مضافاً إلى أن في الرواية الثانية التصريح بعدم جواز الصلوة حتى تأتى جمعا، فإذا بلغ الجمع يصلّيها بأذان، واحد فإن لم يكن التأخير واجباً لم يبق ظهور للحكم التابع له، وهو سقوط الأذان، وكونه على نحو العزيمة.

نعم هنا إشكال، وهو أنه إن كان السقوط في الموردين، أو في غيرها من

الموارد المذكورة رخصة، لا عزيمة، فعنى ذلك كون الأذان مستحباً لاطلاقات الأولوية الدالة على استحبابه قبل كل فريضة من الفرائض اليومية، ومعنى كون المكلف مرخصاً في تركه في موارد السقوط كون تركه راجحاً، لاستفادة استحباب تركه أقلّاً في موارد السقوط، فإن كان فعله أرجح فلا معنى لكون السقوط أفضل، وإن كان تركه أفضل فلا معنى لكون فعله أفضل في هذا الحال .

فقتضى اطلاقات الأولوية كون الصلوة مع الأذان أفضل حتى في هذا المورد، ومقتضى الدليل الدالّ على السقوط كون الصلوة بلا أذان أفضل فيكون بينها التنافي وكيف يقال: بكون الفعل والترك كلاهما مستحباً، وبعبارة أخرى إن كان الدعاء يوم عرفة أهم بحيث يوجب سقوط الأمر بالمهم وهو الأذان، فإتيان الأذان يكون بلا أمر وهو تشرع محرم.

وأما دفعه فهو أن يقال: ربما يكون شيء في حدّ ذاته مطلوباً ولذا صار مستحباً، ولكن ربما يتفق من باب الاتفاق أن إتيان فعل في وقت تكون مصلحته أقوى له، ثم إنّه يقع بينها التزاحم في هذا الوقت، فالعقل يرى أن لكل منهما مصلحة في حدّ ذاته، ولكن حيث يرى أن مصلحة أحدهما أقوى، يرى حفظه أقوى، فيصير ترك المهم لأجل حفظ الأهم مطلوباً، وهذا غير مناف مع مطلوبة المهم، فلا ينافي مطلوبة الأذان في حدّ ذاته مع كون تركه أيضاً مطلوباً لأجل جهة طارئة وهو حفظ أمرهم وهو إفراغ النفس للدعاء، فلا مانع من كون السقوط في الموردين، أو في غيرهما على وجه الرخصة لما قلنا، وهذا واضح .

أما الثالث، وهو أذان العصر في يوم الجمعة، فلا دليل عليها بالخصوص، ولذا ذكر الشيخ رحمه الله بعنوان الدليل لهذه المسئلة الرواية التي رواها عمر بن اذنية عن رهط

منهم الفضيل وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ، وَجَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ).^(١)

وهي كما ترى غير متعرضة لخصوص سقوط الأذان في عصر يوم الجمعة.

وأما ما رواه حفص بن غياث (وهي هذه: حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة)^(٢) فَإِنَّ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْأَذَانِ الثَّالِثِ هُوَ الْأَذَانُ الْعَصْرُ، بَأَن يَكُونَ الْأَذَانُ الْأَوَّلُ أَذَانَ الصُّبْحِ، وَالثَّانِي أَذَانَ الظُّهْرِ، وَالثَّالِثُ أَذَانَ الْعَصْرِ، فَيَسْتَفَادُ مِنْ هَذِهِ الرِّوَايَةِ عَدَمُ مَشْرُوعِيَةِ الْأَذَانِ لَصَلَاةِ الْعَصْرِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ.

وأما إِنْ كَانَ نَظَرُ الْإِمَامِ عليه السلام بِالْأَذَانِ الثَّالِثِ هُوَ الْأَذَانُ الثَّانِي الَّذِي نَسَبَ أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَا بَدَعَهُ عُمَانٌ عَلَيْهِ اللَّعْنَةُ وَبَدَعَهُ لِأَن يَجْتَمِعَ النَّاسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ مَا أَذَّنَ لَهَا أَوَّلًا فَيَكُونُ الْمُرَادُ مِنَ الْأَذَانِ الثَّالِثِ، الَّذِي يَكُونُ بَدْعَةً، هُوَ الْأَذَانُ الثَّانِي الْمَجْعُولُ لَصَلَاةِ الْجُمُعَةِ مِنْ قَبْلِ عُمَانٍ عَلَيْهِ اللَّعْنَةُ، فَأَذَانُ الْأَوَّلِ أَذَانَ الصُّبْحِ وَأَذَانُ الثَّانِي أَذَانَ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ وَأَذَانُ الثَّالِثِ أَذَانُ الَّذِي بَدَعَهُ عُمَانٌ لَصَلَاةِ الْجُمُعَةِ، فَلَا دَلَالَةَ لِلرِّوَايَةِ عَلَى كَوْنِ أَذَانِ صَلَاةِ عَصْرِ الْجُمُعَةِ بَدْعَةً، فَالرِّوَايَةُ مُجْمَلَةٌ.

نعم حيث إنَّ المشهور سقوط أذان صلاة العصر في يوم الجمعة، وأفتوا به في الكتب المعدة لنقل فتاوى المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام، فيكشف ذلك عن وجود دليل معتبر عندهم، فلا يبعد سقوط الأذان في هذا المورد.

١- الرواية ٢ من الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة من الوسائل.

٢- الرواية ١ من الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

وأما الرابع، وهو في كل مورد يجمع بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء فهل يسقط فيه الأذان أم لا وجهان: وجه عدم السقوط هو أن روية عمر بن اذنية المتقدمة في طي التكلم عن سقوط الأذان في عصر يوم الجمعة، لا تدلّ إلا على أصل جواز الجمع بين الصلوتين في الجملة، ولا إطلاق لها من هذا الحيث يعني: حيث سقط الأذان، بل تكون الرواية ناظرة إلى دفع توهم عدم جواز الجمع بين الصلوتين، كما توهمه بعض العامة، ولم يعتنوا بما رواه عبدالله بن عباس عن رسول الله ﷺ على أنه ﷺ جمع بين الصلوتين بأذان وإقامتين (أو أن يقال: بأن الرواية ناظر إلى سقوط الأذان في مقام الجمع، لكن لا الجمع المتعارف عند الامامية من إتيان صلاة التأخر عقيب المتقدم بلا تفريق وفصل بينهما، بل الجمع المتعارف عند العامة، وهو إتيان صلاة في وقت صلاة أخرى، مثلاً بناءً على مذهبهم من عدم دخول وقت العصر قبل صيرورة الظل مثل الشاخص، لو أتى بالعصر، فهذا معنى الجمع بين الظهر والعصر ولو فعل هكذا يسقط أذان العصر).

وجه السقوط هو أن المتكلم لا يتكلم بكلام إلا للغرض، فإن كان نظر الامام عليه السلام إلى بيان ذكر فعل رسول الله ﷺ من الجمع بين الصلوتين فقط، فلا فائدة في ذكر قوله (بأذان وإقامتين)، فمن ذلك تكشف أنه ﷺ جمع بين الصلوتين بأذان وإقامتين وأخبر ﷺ بذلك بقول مطلق، فلا يبعد السقوط في مورد الجمع (وأما احتمال كون النظر إلى الجمع المتعارف عند العامة فلا وجه له، لأن المراد من الجمع في رواياتنا هو الجمع المتعارف عندنا، كما يتبادي بذلك بعض النصوص).

وأما الخامس - أعني من كان عليه فوائت وأراد أن يأتي بها - فإذا أراد الشروع يؤدّن بأذان ويقيم فيأتي بالصلاة الاولى، ثم يأتي بها بعدها من الصلوات

دلت رواية زرارة على سقوط الاذان من القاضي..... ٢٦٣

باقامة فقط، ويسقط الأذان عما بعدها، ويدلّ على ذلك الرواية التي رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث (قال: إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ فأذن لها وأقم ثمّ صلّها، ثمّ صل ما بعدها باقامة إقامة لكل صلوة).^(١)

(وأما ما رواها موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلوة، أيعيدها بأذان وإقامة؟ فكتب عليه السلام: يعيدها باقامة)^(٢) فإن كانت الاعادة فيها تشمل القضاء، فهي تدلّ على السقوط حتّى من أوّل صلوة يأتي بها قضاء وإن كان المراد خصوص الاعادة في الوقت فغير مربوط بما نحن فيه، بل تدلّ على سقوط الأذان إذا أراد الشخص إعادة صلوته.

وأما السادس: المسلوس والمستحاضة فيسقط عنهما أذان العصر والعشاء إذا جمعا مع الظهر والمغرب.

أما المسلوس فيدل عليه الرواية التي رواها حريز عن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام (أنّه قال إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم إذا كان حين الصلوة أخذ كيسا وجعل فيه قطناً، ثمّ علقه عليه وأدخل ذكره فيه، ثمّ صلّى يجمع بين صلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر بأذان وإقامتين، ويؤخر المغرب ويعجل العشاء بأذان وإقامتين ويفعل ذلك في الصبح).^(٣)

أما المستحاضة فلم أجد دليلاً بالخصوص لهذا الحكم، ولكن بعد سقوط الأذان في موارد الجمع، فالمرود من صغرياته، فافهم.

١- الرواية ١ من الباب ٣٧ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٣٧ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٣- الرواية ١ من الباب ١٩ من ابواب واقص الوضوء من الوسائل.

الجهة الخامسة: في بعض الموارد التي قيل بسقوط الأذان والاقامة فيه:

المورد الأول: كما قال ^(١) في الشرايع (لو صَلَّى الامام جماعة وجاء آخرون لم يؤذّنوا ولم يقيموا على كراهية ما دامت الاولى لم تتفرق، فإن تفرقت صفهوفهم أذن الآخرون وأقاموا) وهذا الحكم في الجملة ليس محل الكلام عند الفقهاء رضوان الله عليهم، وإنما الكلام في بعض خصوصياته، فنذكر أخبار الباب أولاً، ثم نتكلم في بعض الخصوصيات إنشاء الله، فنقول:

منها ما رواها أبو بصير (فقال: سئلته عن الرجل ينتهي إلى الامام حين يسلم، فقال: ليس عليه أن يعيد الأذان، فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرقوا أعاد الأذان). ^(٢)

منها ما رواها أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صَلَّى القوم يؤذن ويقيم؟ قال: إن كان دخل ولم يتفرق الصف صَلَّى بأذانهم وإقامتهم، وإن كان تفرق الصف أذن وأقام). ^(٣)

منها ما رواها زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام (قال: دخل رجلان المسجد وقد صَلَّى الناس، فقال لهما علي عليه السلام: إن شئتما فليؤم أحدهما صاحبه، ولا يؤذن ولا يقيم). ^(٤)

منها ما رواها السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام (أنه كان يقول: إذا

١- جواهر جلد ٩ صفحہ ٤١.

٢- الرواية ١ من الباب ٢٥ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٣- الرواية ٢ من الباب ٢٥ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٤- الرواية ٣ من الباب ٢٥ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

دخل رجل المسجد وقد صَلَّى أهله فلا يؤذن ولا يقيم ولا يتطوع حتى يبدء بصلوة الفريضة، ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصلي فيه).^(١)

منها ما رواها أبو علي (قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح، فدخل علينا رجل المسجد، فأذن فنعناه ودفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أحسنت إدفعه عن ذلك وامنعه أشد المنع، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلوا فيه جماعة؟ قال: يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام الحديث).

ومنها ما رواها معاوية بن شرح عن أبي عبد الله عليه السلام أنه (قال: إذا جاء الرجل مبادرا والامام راكم أجزئه تكبيرة واحدة (إلى أن قال) ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهد، فقد أدرك الجماعة، وليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه وقد سلم فعليه الأذان والاقامة).^(٢)

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام يقع في صورتين:

الصورة الاولى: فيمن يرد جماعة ويريد الاقتداء بامامهم.

الصورة الثانية: فيمن يرد ويريد إقامة جماعة اخرى.

قد يقال: بأنه بعد كون الكلام في الصورتين تكشف وجود ملاكين في البين:

الملاك الأول: أن الشارع لاحظ جانب من يريد دخول الجماعة والدخول معهم، فأسقط عنه الأذان والاقامة، وكان هذا رعاية لجانبه حيث إنه كما يسقطان

١ - الرواية ٤ من الباب ٢٥ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٦٥ من ابواب الجماعة من الوسائل.

عن المأمومين، وأذان الإمام وإقامته كاف ومسقط عنهم، كذلك جعل الشارع، رعاية لمن يدخل ويريد الاقتداء بآمامهم، هذا الحكم أعنى: سقوطها عنه، وجعل حاله حال سائر المأمومين في هذا الحث الملاك.

الملاك الثاني: هو أن الشارع جعل لمن يدخل في جماعة ويريد إقامة جماعة مستقلة لا الدخول معهم، سقوط الأذان والاقامة عنه، لكن ليس السقوط في هذه الصورة رعاية لجانبه، بل لرعاية جانب أهل الجماعة السابقة حتى لا يرد وهن بهم . ويقال بأنّ الملاك الأول يستفاد من الروايات المتقدمة غير رواية أبي علي و رواية زيد، ويستفاد الملاك الثاني من رواية زيد ورواية أبي علي لأنّ المستفاد منها هو أنّه في فرض إرادة جماعة مستقلة سقط الأذان والاقامة.

وعلى هذين الملاكين تختلف الخصوصيات، فيقال: أمّا في الصورة الاولى فلا يعتبر في سقوطها إتحاد صلوة الوارد مع صلوة إمام الجماعة، فلو كانت صلوة أحدهما اداءً والآخر قضاءً (يسقطان أيضاً لوجود الملاك المتقدم، وكذلك لا يعتبر إتحاد مكانهما، بل يكفي صدق كون الوارد أحد أفراد هذه الجماعة عرفاً لوجود الملاك المتقدم، وكذلك لا فرق في السقوط بين كون مكان صلوة الجماعة الوارد عليها هو المسجد أو غيره وان ذكر في بعض الروايات المتقدمة المسجد، لكن الملاك يعم المسجد وغيره .

وأما صحة صلوة الجماعة الاولى وغرضهم صحة صلوة الامام، فنقول: أمّا صحّة صلواته عند الوارد فغير معتبر، بل يكفي صحتها عنده وعند المأمومين، فيشترط كون الجماعة الاولى صحيحة ظاهراً .

وأما اشتراط كون السقوط في مورد أهل جماعة أدنوا وأقاموا لجماعتهم،

فهو ما لا إشكال فيه للتصريح في رواية أبي بصير المتقدمة (صلي بأذانهم وإقامتهم) فهذه الفقرة دليل على كون السقوط في مورد كانت صلواتهم مع الأذان والاقامة حتى صح أن يقال (صلي بأذانهم وإقامتهم) نعم لو ترك الأذان والاقامة من باب سماع الامام لأذان الغير وإقامته فاكفى به، فحيث نقول إنشاء الله بأن المستفاد من بعض الروايات هو الاكتفاء بالسماع، فتكون صلواتهم على هذا مع الأذان والاقامة، ففي هذه الصورة فيسقط الأذان عن الوارد لكون صلواتهم واجدة للأذان والاقامة. وهكذا في هذه الصورة يكون السقوط على وجه الرخصة، لأن الملاك الذي قلنا لهذه الصورة، لا يقتضي إلا هذا، حيث كان السقوط رعاية لجانبه، فله أن يؤذن ويقيم، وله أن يتركها وأما في الصورة الثانية فيكون السقوط على وجه العزيمة، لأن ملاكها يقتضي ذلك حيث أن السقوط كان رعاية لجانب أهل الجماعة المتقدمة، فليس له أن يؤذن ويقيم.

إذا عرفت بأنه يمكن استكشاف ملاكين مختلفين، ويختلف بحسبهما الآثار نقول: أما في الصورة الاولى فالوارد على الجماعة مع إرادة الدخول والصلوة معهم يسقط عنه الأذان والاقامة، لدلالة غير رواية أبي علي على ذلك، وأما الصورة الثانية فنشأ استكشاف الملاك المتقدم لها كان رواية أبي علي المتقدم ذكرها، ولكن لها ذيل ذكرناه، وهو يكون بنقل التهذيب، وهو من قوله (فقلت له: جعلت فداك الخ) وهو شاهد على كون صدور الرواية على وجه التقية، فلا يمكن الاعتناء بها (وقال هذا البيان أخي الاغره لطف الله حفظه الله، واسترضاه سيدنا الاستاد مد ظله) فعلى هذا استفادة السقوط للوارد على الجماعة المريد اقامة جماعة مستقلة من هذه الرواية، غير ممكنة إلا أن يقال: بأن إطلاق غيرها من الأخبار يشمل هذه الصورة

أيضاً، ويؤيده ذيل رواية زيد (إن شئتاً فليؤمّ أحدكما صاحبه، ولا يؤذّن ولا يقيم) فافهم.

ثمّ إنّ يقع الكلام في خصوصية أخرى وهو أنّ في أيّ وقت يرد الوارد يسقطان عنه، فنقول: بأنّ الوارد على الجماعة إما يدرك الجماعة ولو في التشهد، فلا إشكال في سقوطها عنه إذا دخل معهم، ويكون السقوط على وجه العزيمة لاستقراء السيرة من الصدر الأوّل إلى زماننا، على أنّ المأمومين لا يؤذّنون ولا يقيمون.

وإمّا أن يرد عليهم، وهم قد فرغوا من الصلوة، ولكن لم يتفرق أحد منهم، فلا إشكال في كون قدر المتيقن من الروايات هو السقوط في هذه الصورة.

وإمّا أن يردوهم قد انصرفوا وتفرقوا جميعاً، فلا إشكال في خروج هذه الصورة من الأخبار الواردة في المسئلة.

وإمّا أن يتفرق بعضهم وهو يرد، فلا يبعد أن يكون الميزان في السقوط وعدمه هو تفرق الأكثر أو بقاء الأكثر فإنّ تفرق أكثر أهل الجماعة فلا يكون مورد السقوط، وإن بقي أكثرهم فيكون مورد السقوط، فتأمل.

ثمّ إنّ السقوط على وجه الرخصة إن كان المدرك غير رواية أبي علي المتقدم ذكرها، وعلى وجه العزيمة إن كانت هي المستند، ولكن قلنا بالاشكال بالاستدلال بها.

المورد الثاني: من بعض الموارد الذي يسقطان الأذان والاقامة، هو صورة سماع أذان الغير.

وتدلّ عليه الرواية التي رواها أبي مريم الأنصاري (قال: صلّي بنا

أبو جعفر عليه السلام في قيص بلا إزار ولا رداء، ولا أذان ولا إقامة (إلى أن قال) فقال: واني مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلم فأجزء ذلك).^(١)

وما رواها عمر بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام (قال: كنا معه فسمع إقامة جارٍ له بالصَّلوة، فقال: قوموا فقمنا فصلينا معه بغير أذان ولا إقامة، قال: ويجزيكم، قال: أذان جاركم).^(٢)

(والحكم في الجملة ليس محل كلام، وإنما الكلام في بعض خصوصياته .

مسئلة: تستحب حكاية الأذان عند سماعه، قال الشيخ عليه السلام في الخلاف: إذا أذن المؤذن يستحبّ للسامع أن يقول مثل ما يقوله إلا أن يكون في حال سواء كانت فريضة أو نافلة، وبه قال الشافعي، وقال مالك: إذا كنت في مكتوبة فلا تقل مثل ما يقول المؤذن، وإذا كنت في نافلة فقل مثل قوله في التكبير والتشهد، وبه قال الليث بن سعد إلا أنه قال: ويقول في موضع (حيّ على الصَّلوة) (لا حول ولا قوة إلا بالله). دليلنا على جوازه واستحبابه خارج الصَّلوة إجماع الفرقة، واستحباب ذلك في حال الصَّلوة يحتاج إلى دليل إلا أنه متى قال ذلك في الصَّلوة لم يحكم بطلانها، لأنّ عندنا يجوز الدعاء في حال الصَّلوة.^(٣)

ومراده من الدعاء مطلق الذكر، ويظهر من كلامه أمران:

الامر الاول: تبديل (الحيعلات) بالحوقة.

١ - الرواية ٢ من الباب ٣٠ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢ - الرواية ٣ من الباب ٣٠ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٣ - الخلاف، ج ١، ص ٢٨٥، مسئلة ٢٩.

الامر الثاني: عدم جواز هذا التبديل في الصلوة.

إن قلت: ان الشهادة بالرسالة لم تكن ذكراً، فكيف تجوز في الصلوة.

نقول: يستفاد من الرواية الواردة في التشهد الطويل الجواز، بل استحباب قول (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) فيظهر من ذلك عدم كون على النبي ﷺ كلاماً آدمياً وإلا لبطل به الصلوة، فكذا الشهادة عليه ﷺ بالنبوة.

وأما بالنسبة إلى الحيعلات فالظاهر تمامية كلام الشيخ رحمه الله، لعدم دليل على التبديل، نعم روى العامة عن عمر ومعاوية ما يدل على جوازه، وكذا روي عن مكارم الاخلاق ودعائم الاسلام، لكن ما روي عن عمر ومعاوية غير حجة، وما روي عن المكارم الاخلاق ودعائم الاسلام ضعيف بالارسال ولا دليل عليه.

نعم لا بأس به بعنوان الذكر في حال الصلوة، وتوهم كفاية الاطلاقات مدفوع بانصرافها عن حال الصلوة.

مسئلة: يستحب إذا سمع أذان الصبح أن يقول: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِإِقْبَالِ نَهَارِكَ وَإِدْبَارِ لَيْلِكَ وَحُضُورِ صَلَوَاتِكَ وَأَصْوَاتِ دُعَاتِكَ أَنْ تَتُوبَ عَلَيَّ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

وإذا سمع أذان المغرب يقول: ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ يَبْدُلُ بِإِقْبَالِ نَهَارِكَ (بإقبال ليلك) وقوله وإدبار ليلك (بإدبار نهارك).

وفي بعض الروايات بعد كلمة (دُعَاتِكَ) أَنْ تَصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَادْعَ بِمَا أَحْبَبْتَ (فارجع الباب ٤٣ من أبواب الأذان والاقامة فيه التعرض لروايات المسئلة).

الجهة السادسة: هل يجوز أخذ الاجرة على الأذان أم لا؟

اعلم أنه يظهر من كلمات بعض الحكم بالكراهة، ومن بعضهم الحكم بالحرمة، وجواز الارتزاق من بيت المال، وقبل ورود في بيان حكم أصل المسئلة نعطف عنان الكلام إلى ما ذكر من التفصيل بين أخذ الاجرة وبين الارتزاق من بيت المال، فقال بحرمة الأول وجواز الثاني .

فنقول: إن كان وجه الحكم بالحرمة هو عدم وصول نفع عايد إلى المستأجر فهو غير وجيه، لرجوع النفع إليه، وهو إعلام الناس بالصلاة، وهذا نفع عايد إليه، ولا يلزم أن يكون النفع دنيوياً .

وإن كان وجه ذلك كون الأذان من العبادات، ولا يجوز أخذ الاجرة على العبادات .

ففيه أما أولاً فلم يثبت كون الأذان من العبادات.

وثانياً لا منافاة بين كونه عبادة وبين جواز أخذ الاجرة عليه.

وثالثاً إن كان ذلك مانعاً فلا فرق بين أخذ الاجرة وبين الارتزاق من بيت المال، لأن الاشكال في أخذ الاجرة على العبادة هو لزوم كون منشأ صدور الفعل ومحركه هو التقرب إلى الله تعالى، وهو إن كان منافياً مع أخذ الاجرة، كذلك مناف مع الارتزاق من بيت المال، لأنه لا فرق بين كون داعي الشخص على العمل هو أخذ الاجرة، أو كان هو الارتزاق من بيت المال، فإن كان الأول منافياً مع داعي الاهي كذلك الثاني .

وبعبارة اخرى وأوضح ان استحقاق المؤذن على الشخص يتصور على نحوين: فتارة يكون الشخص مالكا لعمله ويكون المؤذن للاجرة عليه كما في الاجارة، وتارة يكون المؤذن مستحق الأجر بعد العمل كما في المعالة.

وإعطاء الشيء بالمؤذن يتصور على أنحاء ثلاثة فتارة يؤذن بقصد الأجرة فيعطيه المستأجر، وتارة يعلم بأنه لو أذن يعطيه شيء هذا الشخص بإزاء عمله، وتارة يؤذن قرابة إلى الله، لكن يعطيه هذا الشخص شيئاً بعده.

فإن أخذ الأجرة بعنوان الاستحقاق والمالكة، فلا فرق بين أخذ الأجرة وبين الأخذ من بيت المال، وإن أخذ لا بهذا العنوان، فلا يكون أيضاً فرق بين الأجرة وبين الارتزاق من بيت المال.

وإن ادعى التفصيل بأن أخذ الأجرة له خصوصية لأجلها صار حراماً، فهو دعوى بلا دليل، كما أن ادعاء كون الارتزاق له خصوصية توجب جوازه دعوى بلا دليل.

وبعبارة ثالثة لو أذن المؤذن قرابة إلى الله تعالى، فيعطى به شيء من باب الاتفاق، فكما يجوز أخذ شيء من بيت المال كذلك يجوز أخذه من غيره، وإن أذن بقصد أخذ شيء فلا فرق أيضاً بين بيت المال وغيره، فالتفصيل الذي يظهر من كلام العلامة رحمته ^(١) من حرمة أخذ الأجرة، وجواز الارتزاق من بيت المال، لا وجه له.

وأما الكلام في أصل المسئلة - أعني: جواز أخذ الأجرة على الأذان وعدمه - فلا وجه لدعوى حرمة إلا بعض الأخبار والشهرة، أما الأخبار المتمسك بها:

الاولى: ما رواها السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام (قال: آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال: يا علي إذا صليت فصل صلوة أضعف من خلفك، ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً). ^(٢)

١ - تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٨١

٢ - الرواية ١ من الباب ٢٨ من أبواب الأذان والاقامة من الوسائل.

أما هذه الرواية فيكون صدرها قرينة على عدم الحرمة، لأن أمره عليه السلام بأن يصلي صلوّة أضعف من خلفه حيث لا يكون أمراً وجوبياً، فكذلك نهيه من اتخاذ مؤذن يأخذ الأجر على تقدير حجية الرواية.

الثانية: ما رواها الصدوق (قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين والله إني لأحبك فقال له: ولكنني ابغضك، قال: ولم؟ قال: لأنك تبغي في الأذان كسباً، وتأخذ على تعليم القرآن أجراً).^(١)

وهذه الرواية أيضاً كالسابقة في عدم ظهورها في حرمة الأجر على الأذان، لأن أخذ الاجرة على تعليم القرآن، بما هو تعليم القرآن، غير محرم، نعم أخذ الاجرة على تعليم الواجب منه، مثل تعليم الحمد والسورة، غير جائز (فليس أخذ الاجر على تعليم القرآن حرام).

الثالثة: ما رواها العلاء بن سيابة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: لا يصلي خلف من يبتغي على الأذان والصلوة الأجر ولا تقبل شهادته).^(٢)

وحيث يحتمل كون عدم جواز الصلوة خلفه يكون من باب أنه يأخذ الأجر على الصلوة والأذان كليهما، فيصير فاسقاً لأجل ذلك، لا لأجل أخذه الأجر لخصوص الأذان، وعلى تقدير كون عدم جواز الصلوة خلفه لأجل خصوص أخذ الأجر على الأذان، ولكن مع ذلك يكون لأجل فسقه لأن هذا الشخص يأخذ الأجر على الصلوة فيصير فاسقاً.

١ - الرواية ٢ من الباب ٣٨ من ابواب الاذان والاقامة من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٣٢ من ابواب كتاب الشهادات من الوسائل.

الرابعة: ما رواها محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام (قال: لا تصلي خلف من ينبغي على الأذان والصلوة بالناس أجرا ولا تقبل شهادته).^(١)

وحالها حال سابقها في عدم الدلالة.^(٢)

وقد روى عن دعائم الاسلام في المستدرک ما لا دلالة له فراجع .

وأما الشهرة فنقول: فإنّ ذهاب المشهور إلى حرمة أخذ الأجر وجواز الارتزاق يؤيد الحرمة، بل ظاهر الخلاف الاجماع على ذلك، فيكشف فتوى المشهور بالحرمة من كون المسئلة معروفاً عندهم وإن خالف فيها السيّد المرتضى عليه السلام من القدماء، فحيثن لا يبعد الحكم بذلك .

وأما جواز الارتزاق من بيت المال فلا دليل عليه سوى ما روي عن دعائم الاسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام من السحت أجر المؤذن يعني إذا استأجره القوم، وقال: لا بأس أن يجري عليه من بيت المال، ورواية الجعفریات، وهما ضعيفتا السند إلا أن يقال باعتضادهما بالشهرة العظيمة بين الفقهاء من حكمهم بجواز الارتزاق، وحكمهم إمّا يكون للروایتين وإمّا من باب وجود نصّ عندهم لم يصل إلينا .

١ - الرواية ٦ من الباب ٣٢ من ابواب كتاب الشهادات من الوسائل.

٢ - أقول: لا يخفى أنّ الظاهر هو كون كل من أخذ الاجرة على الصلوة والأذان في الروایتين مستقلاً موجباً لعدم جواز الاقتداء، لأن يكون وصف لاجتماعهما دخيلاً، فلا وجه لوجه المذكور في جواب الاستدلال بالروایتين، نعم يمكن أن يقال: مجرد النهي عن الاقتداء به لا يوجب كونه لأجل فسقه وارتكابه فعله المهرم، بل يمكن أن يكون لصلوة الجماعة والشهادة خصوصية يوجب كون الامام والشاهد غير مرتكب لهذا العمل، كما ترى من اعتبار بعض امور آخر فيهما بدون كون هذا البعض موجباً للفسق. (المقرّر).

هذا تمام الكلام في الأذان والاقامة وله الحمد وله الشكر وصلى الله على سيدنا
رسول الله وعلى آله واللعنة على أعدائهم أجمعين .
ربّ وفقني لما تحب وترضى وألهمني الخير والعمل به.



تمّ بحمد الله و منه الجزء الرابع من كتاب تبيان الصلوة
المشتمل على المقدمة الخامسة في مكان المصلي والمقدمة
السادسة في الاذان والاقامة وفي افعال الصلوة من النية
والقيام والقراءة و يتلوه الجزء الخامس

الفهرس

- المورد الثاني: في لباس المصلي..... ٥
- الكلام في منشاء الحكم بعد جواز الصلوة في الميتة ما هو ٦
- الشك في كون اللباس مذكى او ميتة ٧
- اذا شك في حيوان او جلد بأنه المذكى او الميتة بمقتضى استصحاب عدم التذكية يقال
أنه غير مذكى..... ٨
- التذكية عبارة عن الافعال المخصوصة ٩
- في ذكر الاشكال و جوابه ١٠
- اصالة عدم التذكية الاصل الاولى ١١
- في ذكر الاخبار الواردة في الباب ١٢
- في ذكر الاخبار الواردة في وجود الامارة على التذكية ١٤
- الاخبار الواردة في طاهرة الجلود ١٥

- ١٧ سوق المسلمين اماراة التذكية
- ١٩ الميزان في السوق هو الغلبة بحسب القدرة
- ٢١ الدخالة الاسلام في حلية المجلود و طهارتها
- الرواية فرق بين المسلم وبين المشرك و عدم السئوال في صورة كون البائع مسلماً
- ٢٢
- المراد من سوق المسلم أعم من الشيعة
- ٢٣
- في ذكر بعض روايات أخر
- ٢٤
- الروايات الدالة على جواز الصلوة اذا علم ذكاة الحيوان
- ٢٥
- فلا تكون الرواية المنافية بحجة حتى تعارض مع الروايات الثلاثة
- ٢٦
- هل يكون تعارض بين الاخبار او لا؟
- ٢٧
- المستفاد من الروايات كون الاسلام دخيلاً في الحكم بالتذكية
- ٢٨
- الكلام في المأخوذ من يدالكافر
- ٣٠
- العرف لا يفرقون بين السملم والكافر اذا كانا ذى اليد
- ٣٣
- في ذكر اشكال صاحب الوافية على استصحاب عدم التذكية
- ٣٤
- في رد اشكال صاحب الوافية
- ٣٦
- كلام المحقق الهمداني في الاشكال على الشيخ
- ٣٧
- في قول المحقق الهمداني في التفكيك بين الاثار
- ٤٠
- التفصيل الذي ذكره المحقق الهمداني باطل
- ٤١
- لا يجوز الصلوة في اجزاء ما لا يؤكل
- ٤٣

- المسئلة مما لا اشكال فيها بعد الشهرة والاجاعات المنقولة ٤٤
- في الروايات الواردة في بطلان الصلوة في ما لا يؤكل ٤٥
- في توجيه سند الرواية ٤٦
- في ذكر الروايات المربوطة ٤٨
- في ذكر الفروع المربوطة ٤٩
- هل الحكم مخصوص بما اذا كان ما لا يؤكل لباساً او لا ٥٠
- ذكر كلام الوحيد البهبهاني ٥١
- الانسان خارج حكماً من غير المأكول اللحم ٥٣
- في الروايات الدالة على جواز الصلوة في شعر الانسان وأضفاره ٥٤
- في ذكر بعض الفروع ٥٥
- الرواية لا يمكن العمل بها لضعف سندها بأحمد بن هلال ٥٦
- في ذكر مدرك فتوى الشيخ ٥٧
- في دلالة رواية ابن بكير على عدم جواز الصلوة فيما لا تتم فيه الصلوة مما لا يؤكل لحمه ٥٨
- الحق عدم جواز الصلوة في ما لا يؤكل لحمه مطلقاً ٥٩
- المرجح لرواية ابن بكير ٦٠
- لا فرق في الحيوان الغير المأكول ٦١
- استثناء بعض الحيوانات من عموم المنع مثل الخنزير ٦٢
- في ذكر قول اللغويين في الخنزير ٦٤

- ٦٥ في ما يستفاد من الاخبار في الخنز
- ٦٦ في دلالة الرواية على جواز الصلوة في الخنز من صرف لبسه المعصوم مشكل
- ٦٧ البحث في الخنز من حيث اللبس
- ٦٩ المستفاد من الاخبار جواز الصلوة في وبر الخنز
- ٧٠ هل تشمل الروايات صورة الصلوة في جلد الخنز او لا؟
- ٧١ ما دلّ على جواز الصلوة في جلد الخنز ضعيف
- ٧٣ دلالة رواية عبدالرحمن على جواز لبس جلد الخنز
- ٧٦ في ذكر الروايات الدالة على عدم البأس بجلد الخنز و جوابها
- ٧٩ لا دليل على عدم كون الخنز ممّا لا نفس له
- الادلة الدالة على مانعية الميتة تشمل الحيوانات البحرية والبرية وكذا ما دلّت على مانعية غير المأكول لها
- ٨٠ لا اشكال في صحّة الصلوة في وبر الخنز
- ٨١ لم يثبت دليل لخروج جلد الخنز من الاخبار المانعة
- ٨٢ الحكم بجواز الصلوة في جلد الخنز مشكل
- ٨٣ في اشكال المقرّر على السيد الاستاذ
- ٨٤ في البحث عن كون ما في يد الناس الذي يسمّونه خنزاً يجوز الصلوة في وبره
- ٨٦ او لا؟
- ٨٨ نقل كلام المجلسي
- ٨٩ الحكم بجواز الصلوة في ما يطلق عليه الخنز في هذا الزمان مشكل

- ٩٠ في ما قيل بخروجه عن الادلة المانعة السنجاب
- ٩٠ مما قيل باستثنائه عن عموم عدم جواز الصلوة السنجاب
- ٩٢ في ذكر الروايات المربوطة بالسنجاب
- ٩٤ منشاء الاشكال احتمال صدور هذه الاخبار تقية
- ٩٥ تعارض الروايات مع موثقة ابن بكير
- ٩٦ العام الوارد في الموثقة ورد على أسباب خاصة
- ٩٨ في امكان الجمع بين الطائفتين
- ٩٩ في ذكر المسئلة الرابعة
- ١٠٠ في الروايات الواردة في الباب
- ١٠٢ الروايات ثلاثة واقعاً وان كان بحسب نقل الوسائل سبعة
- ١٠٥ الاخبار الواردة في جواز لبس النساء الحرير الا في الاحرام
- لا اشكال في الحرمة التكليفية نصاً و فتوى في لبس الحرير للرجال في
غير الضرورة..... ١٠٦
- لبس الحرير على الرجال عند العامة ليس مانعاً..... ١٠٧
- في ما هو المانع للصلوة هو خصوص المنسوج من الابرسم..... ١٠٨
- في البحث عن مفاد الروايات الواردة في الثوب الحرير..... ١١٠
- يستفاد من الاخبار المنع عن لبس الثوب..... ١١١
- والشاهد على ما قلنا رواية يوسف بن ابراهيم..... ١١٢
- والشاهد على ما اخترناه رواية اسماعيل بن الفضل..... ١١٤

- ١١٥ في ذكر الاحتمال الاول من الاحتمالات المربوطة
- ١١٦ في ذكر الاحتمال الثاني
- ١١٩ في ذكر كلام المقرّر
- ١٢٠ هل الحرمة مختص بما اذا كان الحرير ممّا نتمّ فيه الصلوة او لا؟
- ١٢٣ في ذكر ما يستدلّ به على جواز الصلوة في الحرير اذا كان ممّا لا تتمّ الصلوة فيه
- ١٢٣ ذكر وجوه الجمع بين الخبرين والترجيح / الاول والثاني
- ١٢٤ الكلام في الوجه الثالث
- ١٢٥ ذكر الامام لاجل التقيّة الحكم الكلّي
- ١٢٦ لايحتاج الى تحمل المشقة كما تحملها صاحب الجواهر
- ١٢٨ في حرمة لبس الحرير وضماً و تكليفاً مختصة بالرجال
- ١٢٩ في ذكر الاخبار الدالة على حرمة لبس الذهب للرجال
- ١٣٠ في حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التكليفية لا اشكال فيه
- ١٣٣ في ذكر اشكال ودفعه
- ١٣٤ في ما كان مموها بالذهب لا يجوز لبسه
- ١٣٥ في جواز شد الاسنان بالذهب
- ١٣٦ في التزين فلا اشكال في كون ذلك تنزيهاً
- ١٣٧ هل علّة حرمة لبس الذهب هي التزين
- ١٣٨ في حرمة لبس الذهب والتختم به مخصوص بالرجال

- ١٤٠ لا نصّ دالّ على بطلان الصلوة في ثوب الغير
- ١٤٣ وجه بطلان الصلوة في المغضوب عدم كونها مقرباً
- ١٤٤ في ذكر كلام المحقّق في الشرايع
- ١٤٥ في ذكر وجوه حرمة الصلوة في الشمشك والنعل السندي
- ١٤٦ في ما يمكن ان يكون وجهاً لعدم جواز الصلوة هو الوجه الثالث
- ١٤٨ من شرائط اللباس ان لا يكون قذراً
- ١٤٩ في وجوب تطهير البدن واللباس عن القذارة
- ١٥٠ هل يكوم محمول النجس مثل نفس النجس في بطلان الصلوة او لا؟
- ١٥١ في ذكر بطلان الصلوة في المحمول المتنجس
- ١٥٢ الاحوط عدم جواز الصلوة في المحمول المتنجس كما هو مختارنا
- ١٥٣ في ذكر الروايات المربوطة
- ١٥٤ في ذكر الاحتمالات الثلاثة في المراد مما لا تتم الصلوة فيه
- ١٥٦ ان كان مدرك الحكم مرسله عبدالله بن سنان فتشمل للمحمول
- ١٥٨ في الصور المذكورة للجهل بالموضوع والحكم
- ١٦٠ في الروايات الدالّة على عدم وجوب الاعادة والقضاء
- ١٦٢ في الروايات الدالّة على لزوم الاعادة
- ١٦٣ في الجمع بين الروايات
- ١٦٤ الكلام في التفصيل الذي يظهر من كلام المحقّق
- ١٦٥ في ذكر التفصيل بين الفحص وعدم الفحص

- ١٦٦ في ذكر منشأ فتوى السيد امور
- ١٦٧ في ذكر الاحتمالات في الرواية
- ١٦٨ صورة انكشاف النجاسة في أثناء الصلوة وكان جاهلاً بها قبل الصلوة
- ١٦٩ الكلام في الامر الثاني
- ١٧٠ الكلام في الامر الثالث
- ١٧٢ مع دلالة الرواية لا مجال للتمسك بقاعدة الاجزاء
- ١٧٣ مورد رواية محمد بن مسلم مورد النسيان
- ١٧٤ في مورد اختلاف نقل الكافي والتهديب
- ١٧٦ فلا يمكن العمل برواية محمد بن مسلم لكونها خلاف فتوى المشهور
- ١٧٨ في ذكر الضرب الاول من الروايات
- ١٧٩ في ذكر الضرب الثاني من الروايات
- ١٨٠ في ما يمكن ان يكون مدرك التفصيل هو رواية على بن مهزيار
- ١٨٢ أعراض المشهور عن الرواية موجب لسقوطها
- ١٨٤ في كون الصلوة عارياً هو المشهور من زمان الشيخ الى زمان المحقق
- ١٨٦ في الروايات الدالة على تعين الصلوة في الثوب النجس
- في ما قيل في فرض الدوران بين رفع اليد عن الموصوف او الصفة لا بد من المشروط
- ١٨٨ في ليس في محله
- ما قاله الشيخ عليه السلام من حمل ما دلّ على الصلوة في الثوب النجس على حال الاضطراب
- ١٩٠ يلائم مع الروايات

١٩٢ فتوى المشهور وجوب الصلوة في كل من التوبين

١٩٣ نقل كلام محقق الحلي في السرائر

١٩٤ في توضيح كلام الحلي

١٩٥ ردّ كلام المحقق الحلي

١٩٦ في كلام المقرر اشكالاً على السيد

١٩٧ في حكم نجاسة احد التوبين في ضيق الوقت

١٩٨ هذه المسئلة من صغرية مسئلة السابقة

١٩٩ المقدمة الخامسة: في مكان المصلي

١٩٩ المسئلة الاولى من السائل المربوطة بالمقام

٢٠٠ وجه فساد الصلوة عدم كونها مقربة

٢٠١ المسئلة الثانية

٢٠١ في الكلام في محاذاة المرئة مع الرجل في حال الصلوة

٢٠٢ في ذكر الروايات الواردة في الباب

٢٠٣ في الروايات الواردة في المحاذاة المرأة مع الرجل

٢٠٥ لا يبعد كون الراوى في رواية ابن بكير هو الجميل

٢٠٦ في ذكر الروايات التي نقلها زرارة

٢٠٨ في جواز المحاذاة في بعض المواضع

في ذكر الروايتين التين ذكرهما محمد بن مسلم ٢٠٩

يمكن كون الصادر من المعصوم عليه السلام (ستر) (لا شبر) ٢١٠

في ما عدّ صاحب الوسائل الروايات ثلاثة مع كونها واحدة ٢١٢

الروايات الدالة على التفصيل ٢١٣

لا يمكن العمل بالرواية الفارقة بين مكّة وغيرها ٢١٤

الروايات الدالة على الجواز مع فصل الحائط ٢١٥

في ذكر ثلاثة احتمالات في الرواية ٢١٦

عدم وثوق النفس بكون رواية الاخرى من الجميل رواية مستقلة ٢١٨

الروايات الدالة على التفصيل ضربان / الضرب الاول ٢١٩

في ذكر الضرب الثاني من الروايات ٢٢٠

لا يمكن الاستدال باحد الروايات لعدم معلومية ما صدر من المعصوم ٢٢٢

ذكر الشاهدين لما قلنا ٢٢٤

في توضيح الروايات المتقدمة ٢٢٥

قبل ذكر علاج التعارض لابدّ من ذكر مقدّمة ٢٢٦

في ذكر وجه الاول والثاني ٢٢٧

الوجه الثالث في العلاج ٢٢٨

المسئلة الاولى: اذا شرعاً معاً فصلوها باطلة ٢٣٠

المسئلة الثانية: اذا شرع احدهما أولاً فصلوة المتأخر باطلة ٢٣١

الفهرس..... ٢٨٧

في كلام صاحب الجواهر رحمته من بطلان صلواتهما ٢٣٢

المسئلة الثالثة ٢٣٢

في ذكر الاحتمالين في المسئلة ٢٣٢

مما يرتفع به المنع وجود الحاجز بين الرجل والمرأة ٢٣٤

المقدمة السادسة: في الاذان والاقامة ٢٣٥

ابتداء بحث الاذان والاقامة ٢٣٥

الاذان والاقامة خارجان عن حقيقة الصلوة شرطاً و شرطاً ٢٣٦

لم نجد في الاخبار ما دلّ على وجوبها ٢٣٧

الحق استحباب الاذان والاقامة ٢٣٨

في ذكر بعض الجهات في المسئلة / الجهة الاولى ٢٣٩

الجهة الثانية: الكلام في فصول الاذان والاقامة ٢٤٠

في ذكر الاقوال في الاذان والاقامة ٢٤٢

الجهة الثالثة: في ذكر بعض ما يقال باعتباره في المؤذن ٢٤٤

في اعتبار اتحاد المؤذن مع المقيم وعدم اعتباره ٢٤٦

في ما لا يكون الكلام مانعاً في الاذان ٢٤٨

يكراه الكلام في اثناء الاقامة ٢٤٩

في عدم اعتبار الطهارة في المؤذن ٢٥٠

كون الطهارة مستحبة في الاقامة ٢٥١

٢٨٨	 تبيان الصلوة / ج ٤
٢٥٢	 حمل المطلق على المقيد في صورة وحدة الملاك
٢٥٤	 في ما اذا كان الاوامر والنواهي ارشادية لا يكون بينهما تعارض
٢٥٦	 لا دليل على دخل قصد التقرب في الاذان والاقامة / الجهة الرابعة
٢٥٧	 في ذكر الروايات الدالة على سقوط الاذان في بعض الموارد
٢٥٩	 سقوط الاذان في العرفات والمشرع رخصة
٢٦٠	 في ذكر اشكال ودفعه
٢٦١	 المشهور سقوط اذان العصر يوم الجمعة
٢٦٣	 دلت رواية زرارة على سقوط الاذان من القاضي
٢٦٣	 في كل مورد يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء وجهان لسقوط الاذان وعدمه
٢٦٤	 الجهة الخامسة: في بعض الموارد قيل بسقوط الاذان والاقامة
٢٦٥	 في ذكر الملاكين في البين
٢٦٦	 ذكر الملاك الثاني
٢٦٨	 في أي وقت يرد الوارد يستقطن عنه
٢٦٩	 في ذكر مسألة في الباب
٢٧٠	 يستحب اذا سمع اذان الصبح ان يقرأ الدعاء بما ورد
٢٧١	 الجهة السادسة: هل يجوز اخذ الاجرة على الاذان ام لا؟
٢٧٢	 اعطاء الشيء بالمؤذن يتصور على أنحاء ثلاثة
٢٧٣	 في ذكر الروايات الدالة على حرمة الاجرة على الاذان
٢٧٤	 في جواز الارتزاق من بين المال لا دليل عليه الا لشهرة