

مُسْتَمْسِكُ

المسئلة المنتخبة

نقراً للبحث آية الله
الشيخ علي المروعي القرويني

بمكلم
السيد هبة القرويني

الجنه الثامن

مُسْتَمْسِكُ

الْمُسْلِمِ الْمُنْتَخَبَةِ

نَقَرُ الْبَحْثِ آيَةَ اللَّهِ
الشَّيْخِ عَلَى الْمَرْجِي الْقَرْيَنِي



بِقِلْمِ
السَّيِّدِ مُهَيَّرِ الْقَرْيَنِي

الْجُزْءُ الثَّامِنُ

سرشناسه	مروجی، علی، شارح
عنوان	مستمسک المسائل المنتخبة الجزء الثامن
تکرار نام پدید آور	تقریرا لبحث علی المروجی القزوينی؛ بقلم سید زهیر القزوينی
مشخصات نشر	تهران: نشر کوخ، ۱۴۴۱ هـ = ۲۰۱۹ م = ۱۳۹۸ ش
مشخصات ظاهری	۵۲۸ ص
بهاء	۶۵۰۰۰ ریال: ISBN: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۸۹-۹
وضعیت فهرست نویسی	فیا
یادداشت	اثر حاضر شرح کتاب المسائل المنتخبة سید ابوالقاسم خویی می باشد که توسط علی عروجی قزوینی تقریر شده است
یادداشت	کتابنامه به صورت زیرنویس
موضوع	جلدهای قبلی از حاضر توسط ناشران مختلف به چاپ رسیده است
موضوع	خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۸ - ۱۳۷۱. المسائل المنتخبة. - نقد و تفسیر
موضوع	فقه جعفری - قرن ۱۴
موضوع	اجتهاد و تقلید
موضوع	فقه جعفری - رساله علمی
شناسه افزوده	خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۸ - ۱۳۷۱. المسائل المنتخبة. شرح
شناسه افزوده	قزوینی، زهیر
رده کنگره	۱۳۹۸، ۵۰۲۸، م ۹ خ / ۵ / ۱۸۳ BP
رده دیویی	۳۹۷/۳۱۲
شماره مدرک	۵۲۶۵۸۴۷

❖ ❖ ❖ مستمسک المسائل المنتخبة (الجزء الثامن) ❖ ❖ ❖

تألیف: سباحة السید زهیر القزوينی (دام ظلّه)

الطبعة: الاولى ۱۴۴۱ هـ - ۱۳۹۸ ش - ۲۰۱۹ م

القطع: وزيري

المطبعة: سرمدی

عدد النسخ: ۱۰۰۰ نسخه

عدد الصفحات: ۵۴۸ صفحة

ردمک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۸۹-۹

الناشر: کوخ

مراكز التوزيع:

ایران - تهران - شارع ناصر خسرو - زقاق حاج نایب - سوق المجیدی

موسسة الصادق ۰۲۱-۳۳۹۳۴۶۴۴

ایران - قم - شارع معلم - مجمع ناشران - الطابق الاسفل - رقم B۴۰

موسسة الصادق ۰۹۱۲۴۱۰۲۰۹۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطاهرين
واللعن الذمير على أعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد: فإن من من الله على العبد ان
يرى آثار تعليمه على الأفاضل من الطلبة المجتدين في نيل المراتب العالية السامية في العلم
والندج في كماله ولا عجز فان مداد العلماء افضل من حياء الشهداء وشرف العلم لا يكاد يخفى على أحد
به عرف الحلال من الحرام وبه يعبد الله وبه يوصل الى الجنان ويطفأ غضب الرحمن اذا تقارب
مع العمل الصالح ومن شمر ساعد الجد والاجتهاد وبذل نفسه في هذا الطريق العالم الجليل حمزة الاسلام
والمسلمين السيد نهر الفروني دامت توفيقاته الذي حضر أبحاثي الأصولية تمام دورة كاملة فيها
وايضاً جوته العاليتي في الفقهاء أكثر من عشرين سنة على متن المسائل المنجبة للأستاذ الأعظم آية الله
العظمى السيد أبو القاسم الحنفي قدس سره وجمعها دام تأييده في كتب طبعها تبعاً وانتهى الجزء
السابع وبين يدي الان الجزء الثامن الذي لم يبين الاجزاء السابقة في مزايها من حيث فهم المطالب
الدقيقة وسبكها ببيان واضح رشيق ولكن خصوصية في الثامن امتان بها عن باقي الاجزاء السابقة
وهي أنها ضاف تعاليفاً على بعض المطالب الفقهيته مختلفاً في الرأي معنا ولا عجز فانه من اهل النظر
ولاجب فان ثمار التحقيق توتى اكلها باذن ربها فالحمد لله على هذه النعمة وأقر الله عينه كما أقر
عيني وقد انعقد الأمل على أن يكون ممن يشار له بالبنان في تسم المراتب العليا في نشر الدين
وشريعة سيد المرسلين والذود عن حياض نفع الله المذهب به فلا ينساني من صالح دعوانه
كامل انشاء الله تعالى في خمسة وعشرين رمضان المبارك

على المروحي
القرويني

الأخوه على المروحي القرويني



مسألة (١٩٦): لا يجوز تأخير الصلاة عن وقتها اختياراً، ولا بدّ من الإتيان بجميعها في الوقت، ولكنّه لو أخرها عصيانياً أو نسياناً حتّى ضاق الوقت، وتمكّن من الإتيان بها ولو بركعة وجبت المبادرة إليها، وكانت الصلاة أداءً على الأقوى (١).

تأخير الصلاة عن وقتها اختياراً حتّى يضيق الوقت

(١) مقتضى أنّ الواجب موقّت هو لزوم الإتيان به في الوقت المعدّ له، والصلاة من الواجبات الموقّعة، فيجب الإتيان بها في وقتها الخاصّ بها، وإلاّ لو جاز تأخيرها مع اشتراط الوقت فيها لكان خلفاً، والأمر ظاهر لا لبس فيه، ولكن لو أخر المكلف الصلاة لمعصية أو نسياناً حتّى ضاق الوقت وجبت المبادرة إليها ولو كان التمكن من إتيان ركعة واحدة في الوقت، وهذا محلّ اتفاق، ولم أعثر فيه على مخالف.

ولكن هنا دعوى مفادها: أنّ الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت وباقيها خارج الوقت، تعتبر واقعة كلّها خارج الوقت؛ لأنّ المركّب من الداخل والخارج يعدّ خارج الوقت، وبالتالي لم تقع الصلاة في الوقت بل خارجه، وما وقع خارج الوقت يعدّ قضاءً لا أداءً. وأنت تعلم أنّ القضاء واجب موسّع لا تجب فيه المبادرة. وجوابها: أنّ هذه الصلاة التي أتى بركعة منها في الوقت أدائيّة، وسنذكر ذلك

لاحقاً، ونثبت ذلك ليست قضائية، ولو كانت قضائية -كما ادّعاه المدّعي- فقد وقع التسالم على وجوب المبادرة إليها.

وهنا نقطة أوّدة الإشارة إليها تتعلق بقاعدة (من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّ)، فإنّه وبحسب ما أدّى إليه نظري لم أجد في كتب القوم ما يشفي الغليل من حيث أنّ إطلاق القاعدة هل يشمل الذي يتعمّد ترك الصلاة حتّى ضاق الوقت عليه أو لا؟ أو قل هي تشمل العاصي أو لا تشمل، وإنّما هي تشمل فقط الناسي والساهي؟

ومن تلك الموارد مثلاً نحن نعلم أنّ شرب الخمر حرام، ولكن لو اضطرّ إليه اضطراراً أو كان في عدم شربه حرج شديد لا يتحمّل عادة، فإنّ أدلّة المعذّرية ترفع حكم الحرمة، ويكون شربه حينئذٍ لا حرمة فيه، وأعني بأدلة المعذّرية كمثل لا ضرر، ورفع عن أمّتي، والأدلة المرجّية فإنّها حاکمة على أدلة الحرمة. لنقل أن يقدم شخص ما على جعل نفسه مضطراً إلى شرب الخمر أو أن يقحم نفسه في موارد تستلزمه شربه حرجاً، هل تلك الأدلة المعذّرية أيضاً تشمل صفة الاختيار أم لا تشمل؟

ربّما ينقدح في البال أن لا مانع من شمول أدلة المعذّرية حتّى في صورة الإقدام على الضرر اختياراً؛ إذ الشارع كما جعل للمختار حكماً كذلك جعل للمكره حكماً، وتبديل موضوع الحكم بيد المكلف تماماً، كمثل السفر والحضر بالنسبة إلى الصلاة والصيام، فتلاً يريد أن لا يصوم لا شيء معيّن، وإنّما هكذا النقل لهو أو سفهاً فسافر ليسقط حكم الصيام عنه، فإنّ مثل هذا العمل لا حرمة فيه، كذلك يكون الأمر بالنسبة إلى مسألة شرب الخمر، فإنّه يجوز له أن يوقع نفسه

في الاضطرار فتشمله أدلة المَعْدِرَةِ.

ولكن يرد عليه: أنَّ أدلة المَعْدِرَةِ منصرفة عَمَّنْ أوقع نفسه في الاضطرار اختياراً أو بالإكراه لكي يميز لنفسه العمل المحرّم.

لأنَّ المَعذور من كان كذلك في حدّ نفسه لا الذي أوجده من اختيار أو هكذا استدللّ القوم، فالقضية كلّها مرتكزة على الانصراف، فإنّها أساس القول بعدم معذورية المختار.

ولكن الحقّ أنَّ الانصراف قابل للمناقشة عندي، فأما إذا قلنا بانصراف الأدلة عن العامد، فحديث من أدرك لا يشمل من أخر صلاته عن عمد عصياناً؛ لأنّ القضية من وادٍ واحد، وإن كان لا بدّ من البحث في هذه المسألة أكثر، والوقوف على مختار القوم فيها، فإنّ المتّجه عندهم أنَّ التأخير الاضطراري لا يوازي التأخير العمديّ العصيانيّ لانصراف أدلة المَعْدِرَةِ عن الفرد العصيانيّ الذي يؤخّر صلاته إلى حدّ بقاء أداء ركعة من الوقت.

المهمّ أنَّ دعوى الانصراف سهلة، ونكرانها أسهل؛ إذ بتقديري في خصوص الصلاة لا مانع من القول بشمول حديث: «من أدرك...» للفرد المختار، أي عن اختيار أخر صلاته إلى آخر الوقت، فلم يبق إلّا مقدار أداء ركعة.

ولا بأس بنقل البحث إلى قاعدة (من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّهُ) لنعرف أنّها تامّة أم لا؛ إذ لا يوجد عندنا في الكلّية الروائية نصّ بهذا المضمون، بل هي قاعدة مستنبطة من عدّة روايات.

الأولى: ما روي عن النبي ﷺ في الذكرى: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد

أدرك الصلاة»^(١)، لكن الرواية مرسلة.

الثانية: ما روي عن النبي ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن يغرب الشمس فقد أدرك الشمس»^(٢).

ويمكن ادعاء اختصاص الرواية بالعصر دلالة، فلا تشمل محلّ البحث على تقدير تمامية السند، ولكن السند غير تام لأنها مرسلة.

الثالثة: عن الأصعب بن نباتة، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة»^(٣).

فالرواية مخدوشة سنداً ودلالة، أمّا الدلالة فلاختصاص الرواية بصلاة الغداة، وأمّا السند فبأبي جميلة المفضل بن صالح.

الرابعة: ما رواه عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة، وقد جازت صلاته، وإن طلعت الشمس قبل أن يصلي ركعة فليقطع الصلاة ولا يصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها.

وهي ضعيفة بعلي بن خالد.

الخامسة: ما رواه الشيخ عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم، وقد جازت صلاته»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

واعتبر الأستاذ الأعظم رحمته أن الرواية الأخيرة هي عمدة الاستدلال على تلك القاعدة؛ لأنّ سند الرواية تامّ وإن نوقش في الدلالة بمناقشتين:

الأولى: اختصاص الرواية بصلاة الغداة، ولم يقدّم الدليل على التعدي عنها إلى بقيّة الصلوات، ولا نقول إنّ المورد يخصّص؛ لأنّا نقول: نعم، يخصّص إذا كان لها إطلاق، وأنت ترى أنّه لا إطلاق لها، بل واردة في خصوص صلاة الغداة، فالفرضيّة شخصيّة ولا يمكن التعدي منها إلى بقيّة الصلوات.

وأجاب الأستاذ الأعظم بوجهين:

أولاً: عدم القول بالفصل، فمن تمّت عنده الرواية تمّت القاعدة للقطع بعدم الفصل؛ إذ لا خصوصيّة لصلاة الغداة في هذا الحكم^(١).

ولكن يلحظ عليه: أنّ عدم القول بالفصل يرجع إلى السكوت، وهذا لا يعدّ من الأدلّة، إلّا أن يرجع إلى القول بعدم الفصل حينها يكون تامّاً ونافعاً، ولكن لا طريق لنا لإثبات ذلك لعلّنا بأنّ ملاكات الأحكام ليست معلومة بالنسبة لنا، ومن المحتمل بمكان أن تكون لصلاة الغداة خصوصيّة لا توجد في غيرها من الصلوات. إذن ما ذهب إليه أستاذنا الأعظم ليس تامّاً.

الثاني: والأستاذ الأعظم رحمته في هذا الوجه يدّعي الأوليّة العرفيّة، وقال: «إنّ الصلاة بعد طلوع الشمس لما كانت مرجوحة ومورداً للنهي كراهة فقد توهّم - في محلّ الكلام - عدم جواز الإتيان بركعة من صلاة الغداة في وقتها لاستلزامه الإتيان بالبقية بعد طلوع الشمس. إذن فصلاة الفجر هي التي يتوهّم

لزوم إتيانها خارج الوقت محلّ الكلام دون بقيّة الفرائض لاختصاص الشبهة المذكورة بالغداة، وكراهة الصلاة بعد شروق الشمس، ومن هنا تصدّى الإمام عليه السلام للجواب عن هذه الشبهة بالأمر بإتمام الغداة، والإشارة إلى أنّ طلوع الشمس -وقتئذٍ- غير موجب للنهي والحرازة، حيث قال: «فليتمّ الصلاة وقد جازت صلاته»، فالتخصيص بصلاة الغداة لعلّه من هذه الجهة، فيتعدي من ذلك بحسب الفهم العرفي -إلى بقيّة الصلوات ممّا لا مانع من إتمامها بعد خروج وقتها؛ لأنّ وقوع ركعة من صلاة الفجر في وقتها إذا كفى في إدراك الوقت بتمامه -مع أنّ إتمامها مورد لاحتمال النهي والكراهة- كفى فيما لا يحتمل المنع من إتمامها بالأولوية العرفية؛ لما عرفت من أنّ الوجه في تخصيص صلاة الغداة بالذكر في الرواية هو ما قدّمناه لا أنّ لها خصوصيّة في ذلك»^(١).

أقول: وعندي أنّ هذا الوجه أضعف من سابقه؛ إذ لو كانت الصلاة مكروهة بعد طلوع الشمس، ومع ذلك جوّز الشارع الإتيان بقيّة الصلاة بعد الطلوع، وهذا معناه تخصيص المورد بدليل خاصّ.

ودليل الأولوية المدّعى ليس معتبراً؛ لأنّ العرف لا يفهم إمكانية التعدي من صلاة الغداة إلى بقيّة الصلوات، كما ادّعاء عليه السلام، فلا أولوية هنا.

إلاّ اللهمّ أن يدعى أنّ المراد من الأولوية هو الأولوية في الملاكات، وفي الحقيقة هذه أشكل؛ إذ لا طريق لنا إلى إحراز الملاكات لكي ندعي الأولوية بينهما.

الخلاصة: لو كنّا نحن وهذه الرواية لقلنا بأنّها لا تدلّ على عموميّة قاعدة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى -كتاب الصلاة: ٣٣٣/١.

(من أدرك...)، بل يقتصر الأمر على صلاة الصبح، والتعدي إلى باقي الصلوات مشكل والرواية قاصرة الشمول، ونحن في هذا نتفق مع صاحب الحقائق رحمته الله الذي أنكر عمومية القاعدة، وقال باختصاص الرواية بصلاة الغداة، والمدعي عمومية القاعدة^(١).

إذا ثبت هذا قلنا إن تسأل ما حال الصلاة هذه، هل تقع أدائية أو قضائية أم ماذا؟ الصلاة التي أتى بركعة منها في الوقت وأتمها خارج الوقت.

فنقول: الحق مع من ذهب إلى أدائية الصلاة وإن كان وقع باقيها خارج الوقت، ووجهه هو ظهور قوله عليه السلام: «وقد جازت صلاته»، أي تحققت الصلاة في وقتها بالحكومة، ولولا هذه الحكومة لم تكن تلك الصلاة لتجزي عن المطلوب الواقعي.

مسألة (١٩٧) : الأقوى جواز التنفل في وقت الفريضة (١).

هل يجوز التنفل وقت الفريضة ؟

(١) اختلف الفقهاء في هذه المسألة بين قائل بالجواز وبين قائل بالعدم ، والسبب اختلاف الأخبار .

وأما القول بعدم الجواز فدليله عدة روايات :

منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « سألت عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر ؟ فقال : قبل الفجر ، إنهما من صلاة الليل ، ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل . أتريد أن تقايس لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوع لو دخل عليك وقت الفريضة ؟ فابدأ بالفريضة »^(١).

قال صاحب الجواهر رحمته الله : « وإن كان ظاهره الحرمة ، إلا أنه ينبغي حمله على تعليم زرارة من جهة غلبة بحثه مع المخالفين لطريق المقايسة معهم والإلزام لهم على مذاقهم لو ادّعوا لزوم الإتيان بهما بعد الفجر قياساً على نوافل الظهرين ، أو غير ذلك »^(٢).

وبمثلها قال صاحب الرياض رحمته الله.

وقال الهمداني رحمته الله : « إن الاستدلال على عدم الجواز يتجه على تقدير العمل بظاهرها في موردها - أعني ركعتي الفجر - وهو خلاف المشهور ، بل لم ينقل القول به إلا عن ابن الجعيد والشيخ في كتابي التهذيب والاستبصار وصاحب الحقائق ، وقد عرفت فيما سبق أن الأقوى خلافه ، والمتجه حمل الصحيحة على استحباب

(١) الوسائل: الباب ٥٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣.

(٢) جواهر الكلام: ٢٣٨/٧.

البدأة بالفريضة عند طلوع الفجر جمعاً بينها وبين المعتبرة المستفيضة التي هي نصّ في جواز تأخيرها عن الفجر. هذا أولاً.

وثانياً: على تقدير صراحتها في الحرمة وعدم قبولها للتوجيه، فلا بدّ من ردّ علمها إلى أهلها»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أنها وإن كانت ظاهرة في المنع، إلّا أنّ موردها خصوص نافلة الفجر، فلا جرم يحمل النهي فيها على الكراهة ومجرّد المرجوحية جمعاً بين النصوص.

إذن، فلا يمكن الاستدلال بها على المنع حتّى في موردها فضلاً عن التعدي إلى سائر الموارد»^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله -والأستاذ الأعظم رحمته الله:- «إنّ الغرض من المقايسة تعليم زرارة كيفيّة المناظرة مع المخالفين الذين يرون أنّ نافلة الفجر بعده»^(٣)»^(٤).

أقول: أمّا ما ذهبوا إليه من الحمل على المقايسة على تعليم زرارة فخلاف الظاهر؛ لأنّ القياس إن لوحظ في مقام الخصومة والاحتجاج على الخصم كانت المسألة جدليّة، ولا يمنع من الأخذ بظهورها والعمل بالحكم الذي يبيته المولى عليه السلام. إذن فلا يمكن المساعدة على ما ذكره صاحب الجواهر وصاحب الرياض والسيّد

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٣٢١/٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٢٣/١١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٣٤/٥.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٣٢٤/١١.

الحكيم والأستاذ الأعظم من حمل القياس في الرواية على التعليم ، وأما ما ذكره المحقق الهمداني من حمل الصحيحة على استحباب البدء بالفريضة ، ورفع اليد عن ظهورها في الوجوب لأجل عدم إمكان العمل بظاهرها الدال على عدم الجواز بظاهرها في موردها - أعني ركعتي الفجر - وكونه خلاف المشهور ، فيردّه أن مجرد كون ظهور خلاف المشهور لا يوجب رفع اليد عنه . نعم ، ما ذكره من حمل الصحيحة على الاستحباب جمعاً بينها وبين الروايات المستفيضة الصريحة في جواز تأخير النوافل عن الفجر تام ، وهو الذي اختاره الأستاذ الأعظم رحمته ، فإذاً يمكن المصير إلى ما ذهبوا إليه والاحتجاج بدلالة الظهور عليه في موردها بقرينة روايات أخرى صريحة في الجواز ، فإذا لم يمكن العمل بظهورها في المورد امتنع العمل بها في سائر الموارد ؛ لأن تخصيص المورد أمر مستهجن .

ومنها : ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، أنه «سئل عن رجل صلى بغير طهور ، أو نسي صلوات لم يصلها ، أو نام عنها ؟ قال : يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها - إلى أن قال : - ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها» ^(١) .

تقريب الاستدلال : أن الرواية وردت في القضاء لكنها اشتملت على النهي عن التطوع وذمته مشغولة بفريضة ولو كانت قضائية .

إن قلت : لكنها لم تتعرض لمسألة الوقت وحرمة الإتيان بتطوعية وقت الفريضة . قلت : لأن دلالتها على حرمة التطوعية وقت الفريضة بالأولوية ؛ لأن القضاء واسع الوقت وأما الأداء فوقته أضيق ، وإذا شيء دل على حرمة التطوعية وقت

الفريضة القضائية بما لها من وقت موسّع فقد دلّ على حرمة التطوّعيّة وقت الأدائيّة بالأولويّة.

أقول: لا أرى وجهاً للأولويّة المزبورة، خصوصاً وأنّ الملاكات الواقعيّة بيد الشارع، فلا تدلّ الرواية بوجه على حرمة التطوّعيّة وقت الفريضة.

ومنها: ما رواه الشهيد في الذكرى بسنده الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا دخلت وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتّى يبدأ بالمكتوبة»^(١).

ويمكن المناقشة في سند الرواية، فإنّ الشهيد وإن عبّر عنها بالصحيحة لكنّه غير كافٍ لإثبات صحّتها، بل لا بدّ من ذكر السند لمعرفة الحال فيه وهو لم يذكره كي نعرف حاله.

ومنها: ما رواه الشهيد الثاني في الروض عن زرارة في الصحيح، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي نافلة وعليّ فريضة أو وقت فريضة؟ قال: لا، إنّه لا تصلي نافلة في وقت فريضة. أرايت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تتطوّع حتّى تقضيه؟ قال: قلت: لا. فقال: فذلك الصلاة. قال: فقايسني وما كان يقايسني»^(٢).

والرواية ضعيفة السند بالإرسال.

ومنها: رواية محمّد بن إدريس في آخر السرائر، نقلاً عن كتاب حريز بن

(١) الوسائل: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) روض الجنان: ١٨٤، السطر ١١. الوافي: ٣٦٥/٧.

عبدالله ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة ، فإنّه لا تقضى نافلة في وقت فريضة ، فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة » ^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : بأنّ الرواية ضعيفة السند لجهالة طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز بعد وضوح أنّه من أصحاب الصادق عليه السلام وبينه وبين ابن إدريس مئات السنين ، فكيف ينقل عنه بلا واسطة .

إن قلت : إنّ ابن إدريس لا يعمل بأخبار الآحاد ومع هذا اعتمد على هذه الرواية ، وهو يكشف عن وصول الرواية إليه بطريق التواتر أو بما هو كالتواتر في كونه مورثاً للقطع بالصدور ، فأخباره بمثابة الإخبار عن حسّ ، فتكون رواياته عن حريز وأضرابه في حكم المسانيد لا المراسيل .

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله عنه : أقصى ما يترتب على هذه الدعوى هو أنّ ابن إدريس كان معتقداً اعتقاداً باتّاً بأنّ ما وصل إليه باسم كتاب حريز كان هو كتابه حقّاً ، واعتقاده حجّة عليه بخصوصه ولا ينفع غيره ممّن لا يعتقد بذلك ، ولذا فهو المأمور بالعمل به لا غيره » ^(٢).

ومنها : ما رواه زياد بن أبي عتاب ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سمعته يقول : إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها ، فلا يضرّك أن تترك ما قبلها من النافلة » ^(٣).

قال المحقّق الهمداني رحمته الله - بعد ذكر الروايات المانعة من التنفّل وقت الفريضة - :

(١) الوسائل : الباب ٣٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ٨ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ٣٢٧/١١ .

(٣) الوسائل : الباب ٣٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

«إنّ ما ذكره صاحب المدارك من الخدشة في أسانيد كثير من هذه الروايات لا ينبغي الالتفات إليه بعد استفاضتها وكثرتها، وصحّة أسانيد جملة منها، واشتهار العمل بمضمونها، بل لا مجال للتشكيك في تعلّق النهي بالتطوّع وقت الفريضة، فإنّه لا يبعد دعوى تواتر الأخبار الدالّة عليه معنىً، وإنّما الإشكال في مقامين: أحدهما: في أنّ المراد بالنهي الحرمة أو الكراهة.

ثانيهما: هل المراد بوقت الفريضة مطلق وقتها الذي يجوز إيقاعها فيه ولو على سبيل المرجوحية، أو وقتها الذي تكون المسارعة إليها فيه أفضل من تأخيرها، أو آخر وقتها الذي يتضيق عندها الفعل؟».

ثمّ قال رحمه الله: «إنّ المراد بوقت الفريضة في هذه الروايات هو وقتها الذي أمر فيه أن يبدأ بالفريضة ويترك عنده النافلة، وهو بالنسبة إلى الظهرين بعد الذراع أو الذراعين، وبالنسبة إلى العشاء بعد ذهاب الشفق، فإنّ المراد بالنافلة في هذه الرواية إمّا خصوص الراتبة - كما يشهد له التعبير بنفي الضرر عن ترك ما قبلها من النافلة - أو الأعمّ منها ومن المبتدئة لا خصوص المبتدئة، فلا يستقيم حينئذٍ محلّ وقت المكتوبة على إرادة مطلق وقتها الذي يجوز إيقاعها فيه حتّى يتّجه الاستدلال بها لمذهب المشهور.

إن قلت: إنّ مقتضى إطلاق قوله ﷺ في أغلب تلك الأخبار: «إذا دخل وقت الفريضة فابدأ بها» أو «فلا تطوّع»، أو نحو ذلك إنّما هو إرادة مطلق وقتها الذي يجوز إيقاعها فيه لا خصوص ما بعد الذراع أو الذراعين، أو وقت الفضيلة، وإرادة هذا المعنى في بعض الأخبار لا تصلح شاهداً لحمل ما عداها عليه وإنّما رفعنا اليد عن هذا الظاهر بالنسبة إلى النوافل المرتبة المأتي بها أداءً بواسطة

الأخبار الدالة عليه التي هي أخصّ مطلقاً من هذه الروايات».

وأجاب رحمته: «بأنّ الأمر يدور بين ارتكاب التخصيص في هذه الروايات بإخراج النوافل المرتبة عنها وبين حمل الوقت في الروايات المذكورة على المعنى الذي ذكرناه، فإنّ ارتكاب التخصيص أبعد من حمل الوقت على ذلك المعنى؛ لأنّ إرادة هذا المعنى شائع من إطلاق الوقت في كلمات الأئمة عليهم السلام بحيث فسر الوقت به في النصوص المستفيضة، بل المتواترة، الواردة في تحديد أوقات الفرائض مع ما في بعضها من التصريح بأنه إنّما جعل الذراع أو الذراعين لمكان النافلة، وأنّ للرجل أن يتنقّل إلى أن يبلغ النية ذراعاً، فإذا بلغ النية ذراعاً بدأ بالفريضة وترك النافلة.

فيستفاد من هذه الروايات أنّ التطوّع قبل الذراع أو الذراعين خارج عن موضوع الأخبار الناهية عن التطوّع في وقت الفريضة.

وعليه: إنّ الاستدلال بهذه الروايات للمنع من التطوّع وقت الفريضة على تقدير تماميتها دلالةً يتمّ إذا كان للمنع من التطوّع بعد خروج وقت النوافل المرتبة لا مطلقاً، فلا تنصرف لمسلك المشهور، فيتوقّف الاستدلال بالروايات على أن يكون المراد من الوقت مطلق الوقت والحال أنّ المراد بالوقت خصوص وقت الفضيلة وذلك لانصراف النافلة الواردة فيها إلى النوافل المرتبة، ولا شبهة في جواز الإتيان بها في مطلق الوقت المضروب للفريضة، وهو كاشف عن أنّ المنع عن التطوّع إنّما هو في وقت فضيلة الفريضة، فيكون الدليل أخصّ من المدعى»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّه لا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة على المنع عن التطوّع في وقت الفريضة لو لم تكن ظاهرة في المشروعيّة، فإنّ مفادها أنّ ترك النافلة قبل الفريضة غير قادح في الصّحة، وأنّه لا يستوجب خللاً ولا ضرراً، وهذا اللسان - كما ترى - لسان المشروعيّة والجواز لا المنع، فلا استدلال بها على الجواز أخرى أن يستدلّ بها على المنع»^(١).

وأما السند، فربّما يدعى ضعفه؛ بناءً على ما هو المذكور في الوسائل والحدائق وعن بعض النسخ أنّ زياد بن أبي عتاب مهمل في كتب الرجال.

إلا أنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله قال: «إنّ زياد بن أبي عتاب هو زياد بن أبي غياث». قال الأستاذ الأعظم رحمته الله في المعجم: «زياد بن أبي عتاب كذا في أكثر نسخ التهذيب، والمحكي عن خطّ الشيخ رحمته الله لكن في بعض النسخ زياد بن أبي غياث، وكذلك في الاستبصار، والظاهر أنّ هذا هو الصحيح، فإنّ المذكور في الرجال هو زياد بن أبي غياث له كتاب رواه صالح بن خالد عن ثابت بن شريح، وأما زياد بن أبي عتاب فلم يُعلم له وجود أصلاً»^(٢).

فيظنّ أنّه هو الصحيح، وهو المطابق للاستبصار، وكذلك التهذيب، فالرواية صحيحة السند^(٣).

ومنها: ما رواه معاوية بن عمّار، عن بخيّة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٣٢٩/١١.

(٢) معجم رجال الحديث: ٣٠٤/٧.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٣٢٩/١١.

الصلاة ويدخل وقتها، أبدأ بالنافلة؟ قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لا، ولكن ابدأ بالمكتوبة واقضِ النافلة» ^(١).

أمّا السند، فالرواية رواها صاحب الوسائل عن الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن سكين عن معاوية بن عمار عن بحية وهذا السند معتبر؛ إذ لا غمز فيه إلا من ناحية الأخير، وقد اختلف في ضبطه في الوسائل «بحية»، وفي التهذيب «نجية»، وفي الكشي وهامش رجال التفرشي «نجبة».

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «والظاهر أنه رجل واحد لا توثيق له، غير أن الكشي حكى عن حمدويه عن محمد بن عيسى أنه شيخ صادق، كوفي، صديق علي بن يقطين، وفيه مدح يكفي في حسنه والاعتماد عليه».

ثم قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الظاهر أنّ ما في الوسائل سهو من قلمه الشريف، فإنّ الشيخ لم يروها في التهذيب عن الحسن بن محمد بن سماعة، وإنّما رواها عن الطاطري، وطريقه إليه ضعيف» ^(٢).

ودعوى: إمكان أن للشيخ طريقين في غاية البعد؛ إذ ولو كان له طريقان لذكرهما معاً صاحب التهذيب لا أن يذكر الطريقين في نسختين مختلفتين، إلا أنه يمكن أن يقال إنّ مجرد الاستبعاد لا يوجب رفع اليد عن الإمكان المدعى في المقام.

وأما دلالتها فإنّ الأمر بالقضاء يرجع إلى النوافل المرتبة، وهو محمول على

(١) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١١/٣٣٠.

ما إذا انقضى الوقت المحدّد لها - أي النوافل - بوصول النية إلى الذراع أو الذراعين ، ويكاد يفهم من الأمر القضائي أيضاً أنّ النوافل قبل الفريضة مشروعة ، إلّا أنّه عند المزاحمة مع الفريضة تتقدّم الفريضة عليها .

ومنها: رواية سيف بن عميرة ، عن أبي بكر ، عن جعفر بن محمد عليه السلام ، قال : « إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوّع » ^(١) .

أبو بكر الحضرمي من رجال كامل الزيارات الذي اعتبره الأستاذ الأعظم رحمته الله طريقاً لتوثيق رجاله زمناً ثمّ رجع عن القول باعتباره ، فتكون الرواية ضعيفة .

وأما دلالة الرواية ، فقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « إنّ المراد من التطوّع المنهي عنه في وقت الفريضة هو التنفّل في وقت فضيلتها لا الأعمّ منها من وقت الإجزاء ؛ إذ المتيقّن أو المنصرف من التطوّع في مثل هذه الأخبار هو النوافل المرتبة ، وهو ممّا يقطع بجواز الإتيان بها بعد دخول وقت الفريضة وقبل الإتيان بالفريضة ، فهي إذن أخصّ من المدعى ، ولا يتم الاستدلال بها » .

أقول : أمّا ما ادّعاه من القدر المتيقّن فلا يستوجب رفع اليد عن ظهور الإطلاق ، وعهدة الانصراف على من ادّعاه ، والأولى الاقتصار على ضعف السند في طرح الرواية .

ومنها: موقّعة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قال لي رجل من أهل المدينة : يا أبا جعفر ، ما لي لا أراك تتطوّع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس ؟ فقلت : إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة ، فإذا دخلت

الفريضة فلا تطوّع»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّها قاصرة الدلالة لكونها ناظرة إلى خصوص التطوّع ما بين الأذان والإقامة، فهي أخصّ من المدعى، بل على خلاف المقصود أدلّ لظهورها في أنّ التطوّع قبل الأذان أو حاله كان معهوداً منه عليه السلام ومعلوماً لدى السائل ولأجله خصّ السؤال ما بين الأذان والإقامة»^(٢).

أقول: في الوصول إلى مراد الشارع لا نحتاج إلى النظر في السؤال، بل المعيار الجواب، وهو في الرواية مطلق كما ترى لا كما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ المقتضي للمنع عن التطوّع في وقت الفريضة قاصر في حدّ نفسه؛ لضعف مستنده سنداً ودلالة على سبيل منع الخلو»^(٣).

ولكن قد عرفت ممّا دلالة بعضها، فالمقتضي تامّ، وهو يورث القول بحرمة التنفّل وقت الفريضة إلّا ما خرج منه.

تمّ القول في أدلّة المانعين، وأمّا أدلّة الجواز فعدّة روايات:

منها: موثقة سماعة، قال: «سألته (سألت أبا عبدالله) عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى أهله، أيتدئ بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال: إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوّع قبل الفريضة، وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة وهو حقّ الله، ثمّ ليتطوّع ما شاء، ألا هو (الأمر) موسّع أن يصلي الإنسان في أول دخول وقت الفريضة النوافل، إلّا أن يخاف فوت الفريضة والفضل إذا صلى

(١) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) و (٣) التفتيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٣٣١/١١.

الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة ، وليس محظور عليه أن يصليّ النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت»^(١).
والاستدلال بفقرتين في هذه الرواية :

الأولى : قوله : « عن الرجل يأتي المسجد ... ». بتقريب : أنه سأل عن الرجل الذي يأتي المسجد ، والظاهر أن إتيانه المسجد إنما هو لإدراك الجماعة ولكنّه لم يدركها وقد صلى أهل المسجد ، ومن المعروف أن انتفاء الجماعة يكون في أوّل الوقت عادة ، وعليه فقوله : « وإن كان خاف الفوت ... » ناظر إلى خوف فوات الفضيلة ، وإلاّ فوقت الإجزاء لا يخاف فوته عند فراغ أهل المسجد عن الجماعة. إذن فهي صريحة في جواز التطوّع في وقت فضيلة الفريضة .

وأما قوله ﷺ : « فهو حقّ الله » فهو يشير إلى الأمر بالابتداء بالفريضة عند خوف فوتها ؛ لأنّ الفريضة أهمّ من النافلة ، وإلاّ فإنّ الوقت من جهة صلاحيّته يصلح للنافلة أيضاً .

الثانية : قوله ﷺ : « والفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بفريضة » فهو حاكم على الأخبار التي ورد فيها الأمر بالابتداء بالفريضة وترك النافلة وشارحة للمراد من الأمر بالابتداء بأنّ الأمر بالابتداء إنما هو لأجل أنّ فضل أوّل الوقت يكون للفريضة لا أنّ أوّل الوقت لا يصلح للنافلة ، وأيضاً إشارة إلى أنّ البدء بالفريضة إنما هو راجح إذا لم يرد على أن يصليّ جماعة ، وإلاّ فالراجح أن ينتظر الجماعة .

ودعوى أن قوله ﷺ: «ثم ليتطوع ما شاء» آخر رواية الصدوق وإن ما بعدها وهو قوله ﷺ: «الأمر موسّع» زيادة من الكليني نفسه وليس هو جزءاً من الرواية، وبالتالي لا تصلح للاستدلال.

مدفوعة بأنه حتى لو سلمنا أنه ليس جزءاً من الرواية، لكنّه غير قادح في الاستدلال بها؛ لأنّ صدر الرواية كافٍ في إثبات المطلوب، فإنّه كالصریح في جواز التطوع وقت الفريضة، إلّا في حالة خوف الفوت، فإنّه يجب الابتداء بالفريضة. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الشيخ رواها في التهذيب مع هذا الذيل باختلاف يسير عن الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى العطار، ومعه كيف يحتمل أن يكون ذلك من كلام الكليني نفسه؟

وثالثاً: أنّ فتح هذا الباب يستلزم سدّ باب الاستنباط؛ لأنّه احتمال موجود في كثير من الروايات، وغير خافٍ عليك أيضاً أنّه لو كانت هذه إضافة من الكليني لعدّ تصرّفه خيانة للحديث إذا أضاف إليه ما ليس جزءاً منه من غير أن ينصب قرينة على الإضافة.

إذن لا شبهة تعتري الرواية فتكون قرينة على حمل ما دلّ على النهي عن التنقل وقت الفريضة على الكراهة.

وأجاب عن هذا الجمع المحقّق صاحب الحقائق رحمه الله وقال بمنع دلالتها على جواز التطوع في وقت الفريضة، وقال: «إنّ حاصل معنى الرواية ببناءً على ما ذكرناه، والله سبحانه وقائلها أعلم- أنّ الراوي سأله عمّن يأتي المسجد وقد صلى أهله المكتوبة في أوّل وقتها، وكأنّه ليس بين مجيئه وصلاة أهل المسجد

إلا يسير ، فكأنَّ بعض وقت النافلة كان باقياً فسأله عن التطوُّع بالراتبة أيتطوُّع بها في ذلك الوقت أم يبتدئ بالمكتوبة ؟ إذ لا جائز أن يحمل التطوُّع هنا على غير الراتبة لأنَّه إذا كانت الراتبة بزوال وقتها الموظَّف لها في تلك الأخبار لا يجوز مزاحمة الفريضة بها ، فلأنَّ يمتنع مزاحمة غيرها بطريق أولى . وإمعان النظر في معنى الرواية وسياقها صريح في إرادة الراتبة خاصَّة ، فأجاب عليه السلام بأنَّه إن كان إتيانه في وقت حسن - يعني يسع الراتبة أو مخفِّفة - فلا بأس بالتطوُّع بها قبل الفريضة ، وإن كان يخاف فوت الوقت - أي وقت فضيلة الفريضة لو اشتغل بالنافلة لما مضى من الوقت - فليبدأ بالفريضة في أوَّل وقت فضيلتها ثمَّ يتطوُّع بعدها بما شاء .

خلاصة الكلام: أنَّه إن أتى في وقت يمكن الإتيان بالنافلة ولو مخفِّفة وإلاَّ بدأ بالفريضة في وقت فضلها المحدَّد لها»^(١).

أقول: آثرنا ذكر قول صاحب الحقائق رحمته الله للوقوف على غرابته وما يستلزمه من التشويش في معنى الرواية اقتصاراً لما يريده من منع دلالة الرواية على جواز التطوُّع في وقت الفريضة ، فخالف الظاهر وارتكب تجويزات لا داعٍ لها ، وكان الأجدر به النزول على ما دلَّ عليه ظاهرها كما بيَّناه لك .

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتنفَّل أو أبدأ بالفريضة ؟ قال: إنَّ الفضل أن تبدأ بالفريضة»^(٢).

(١) الحقائق الناطرة: ٢٦٣/٦ .

(٢) الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢ .

وبهذا الإسناد مثله وزاد: «وإنما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأولين»^(١) التي تصلح أن تكون شاهداً على أن المراد من النهي المرجوحية، وصراحة الرواية غير خافية على أن المراد جواز التطوع في وقت الفريضة، حيث يستفاد منها أن البدء بالفريضة فيه فضل إلا في الظهرين، فإن المتعين فيها تقديم النافلة بذراع أو ذراعين.

وفسر صاحب الحقائق رحمه الله الفضل بالمشروعية وأن تخصيصه بالفريضة يكشف عن عدم مشروعية النافلة لخروج وقتها، ومتى كان لا فضل فيها فلا يشرع الإتيان بها لأنها عبادة، فإذا اتقى الفضل فيها دلّ على عدم صحتها^(٢). وهو بعيد لعدم مساعدة العرف ولا اللغة على هذا التفسير؛ لأن الفضل بمعنى الزيادة.

قال في لسان العرب: «الفضل ضدّ النقص، ومثله قال في القاموس المحيط وفي الصحاح في اللغة.

ومنه قوله رحمه الله: «شيعتنا خلقوا من فاضل طينتنا».

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد، أنه سأل أبا عبد الله رحمه الله عن الرواية التي يروون أنه لا يتطوع في وقت فريضة، ما حدّ هذا الوقت؟ قال: إذا أخذ المقيم في الإقامة. فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة؟ فقال: المقيم الذي يصلّي معه^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) الحقائق الناضرة: ٢٦٢/٦.

(٣) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

والأوّلَى الاتّيان بالفريضة أوّلاً في غير النوافل اليوميّة السابقة على الفريضة (١).

ولا مجازفة إذا قلنا بحكومة هذه الرواية الصحيحة على باقي الأخبار المانعة من التطوّع وقت الفريضة؛ لأنّها تضمّنت تفسير الوقت الممنوع فيه التطوّع، وأنّه الوقت الذي يأخذ المقيم في الإقامة مع توضيح زائد، وهو إرادة المقيم الذي يصليّ معه فقبله لا منع بتاتاً، لكنّه خاصّ أيضاً بمريد الجماعة، وأمّا المنفرد فالأفضل في حقّه تقديم الفريضة، إلى غير ذلك من الروايات الواردة في المقام، والتي دلّت بعد جمع بعضها إلى بعض على عدم حرمة التطوّع وقت الفريضة.

(١) والعمل استحبابي لا لزوم فيه، وهو ما يقتضيه النظر في مجموع الروايات السابقة.

٢ - القبلة وأحكامها

القبلة في اللغة هي الحالة التي عليها الإنسان حال استقباله الشيء ، كما عن صاحب الحقائق رحمته الله حيث قال ، والظاهر أنه يعني الجهة كما هي كذلك عند أكثر علماء اللغة^(١).

وعن الجواهر: «القبلة بالكسر - التي يصلى نحوها ، والجهة ، والكعبة ، وكل ما يستقبل ، وما له في هذا قبلة ولا دبرة بكسرهما ، أي وجهة ، وهو كما ترى على عادته من الخلط والخطب ، والأولى أنها الاستقبال على هيئة ، والحالة التي عليها الإنسان حال استقبال الشيء»^(٢).

وأما في اصطلاح المشرعة فهي عبارة عن الاستقبال حال الصلاة ونحوها أو استقبال الكعبة حال الصلاة وليست القبلة نفس البيت الشريف ، كما ربما يتوهم من ظاهر المسألة القادمة ، حيث عبر رحمته الله عن القبلة بالكعبة المشرفة ، وهي وإن كانت ظاهرة فيه ومركز لدى الناس لكن قطعاً لا يراد بها مجرد البناء ؛ لأنه لو زال البناء - والعياذ بالله - صلى إلى جهتها المشتملة على العين ، ومثله ما لو صلى على جبل يكون موقفه أعلى من البيت الشريف ، أو صلى في نقطة أنزل منها - كسرداب مثلاً - صحت الصلاة ، فجهة الكعبة هي القبلة لانفس البناء ، ولأجله قال السيّد اليزدي رحمته الله وغيره : «يجب استقبال المكان الذي وقع فيه

(١) الحقائق الناضرة : ٣٦٨/٦ .

(٢) جواهر الكلام : ٣٢٠/٧ .

البيت شرفه الله تعالى من تخوم الأرض إلى عنان السماء للناس كافة ، القريب والبعيد ، لا خصوص البنية»^(١).

أما كون القبلة نفس المكان الواقع فيه البيت الشريف فهو ممّا لا شبهة فيه ، وأما أنّها من تخوم الأرض إلى عنان السماء فاستدلّ عليه بوجوه :

الأول : الإجماع .

لكن يرده أنّه محتمل المدرك .

الثاني : عدّة نصوص :

منها: ما أرسله الفقيه ، قال : « قال الصادق عليه السلام : أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا »^(٢) ، وهو كما ترى مرسل لا يعول عليه . ومنها: ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سأله رجل قال : صلّيت فوق أبي قبيس العصر ، فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي ؟ قال : نعم ، إنّها قبلة من موضعها إلى السماء »^(٣).

والرواية غير ظاهرة الدلالة على المطلوب ؛ لأنّها لا تدلّ على أنّ القبلة من تخوم الأرض إلى السماء ، وإنّما تدلّ على أنّها قبلة من موضعها إلى السماء ، والمشكلة في سندها أيضاً لوقوع عليّ بن محمّد بن الزبير القرشي في طريق الشيخ إلى الطاطري . ومنها: ما رواه خالد بن إسماعيل ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل

(١) العروة الوثقى : ج ٢ ، فصل في القبلة .

(٢) الوسائل : الباب ١٨ من أبواب القبلة ، الحديث ٣ .

(٣) الوسائل : الباب ١٨ من أبواب القبلة ، الحديث ١ .

يصلِّي على أبي قبيس مستقبل القبلة ؟ فقال : لا بأس»^(١).

أمّا هذه الرواية فتأمّة السند لكنّ دلالتها محدوشة ؛ لأنها إنّما دلّت على أنّ الكعبة قبلّة إلى جبل أبي قبيس وليس إلى السماء .

ويمكن الاستدلال على أنّ الكعبة قبلّة من تخوم الأرض إلى عنان السماء بأنّ الأمر على القاعدة ، فإنّ الاستقبال للشيء لا يتوقّف على أن يكون هو وما استقبله على سطح واحد ، ولذا يصدق على الإنسان أنّه مستقبل للشمس مع بعد المسافة والارتفاع ، ومثله الكواكب . وبناءً عليه أنّ القبلة قبلّة من تخوم الأرض إلى عنان السماء لم يقدّم دليل عليه ، بل يختصّ بفضاء البيت وما يتبعه عرفاً . قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « هذا هو الحال في جميع الأوقاف والأماكن من المساجد وغيرها ، فلا يتعدّى الوقف والمملك من ناحية السفلى والعلوّ إلّا بالمقدار الذي يعدّ من توابعه ولواحقه عرفاً دون الزائد على ذلك ، وتظهر الثمرة بين القولين في الاجتياز على السطح العالي للبيت أو المسجد أو المملك علوّاً فاحشاً بطائفة ونحوها . فعلى المشهور لا يجوز ذلك للجانب وبدون إذن المالك ، وعلى المختار يجوز لخروج ذاك الفضاء عن البيت والمسجد والمملك »^(٢).

إذن لا ريب في كون القبلة هي الكعبة المشرفة في الجملة لكافة المسلمين القريين أو النائيين بضرورة الدين وتصريح الكتاب المبين ، كما لا ريب في عدم كون المراد بها البنيان والحيطان المشتملة على تلك الأحجار الكريمة ، بل الفضاء والمكان المشغول

(١) الوسائل : الباب ١٨ من أبواب القبلة ، الحديث ١ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤٢٠/١١ .

بتلك البنية ، وإلا لزالَت القبلة بزوال تلك الأبنية عند خرابها وانهدامها - لا سمح الله - وهو مقطوع العدم ، بل اللازم حينئذٍ استقبال نفس المكان بلا كلام .

وإنما الإشكال في أن القبلة هل هي خصوص ذلك الفضاء المشغول بذلك البناء وما يعلوه بمقدار يلحق به عرفاً أو أنها من تخوم الأرض إلى عنان السماء ؟

ذهب المشهور إلى الثاني ، والذي دعاهم إلى الالتزام بذلك في المقام تصحيح صلاة مَنْ يصلي في مكان أرفع من البيت - كقلل الجبال - أو أخفض - كالسراديب والآبار - وتخيّلوا أن الاستقبال نحو الشيء يتوقّف على أن يكون المستقبل والمستقبل إليه في سطح واحد وعلى صعيد فارد فوقهما فيما وقعوا فيه .

بل المناط في الاستقبال أن يكون الاتجاه نحو المستقبل إليه بحيث لو أُزيل المانع وارتفع الحاجب كان يشاهده ويراه ، ولا يعتبر في مفهومه العرفي أكثر من ذلك ، فإنّ الواقف على سطح الدار لو أراد استقبال الواقف على المنارة لا يتوقّف على النزول إلى الساحة أو الصعود على المنارة ، فإنّ مَنْ يقف على رأس جبل أو في سرداب أو بئر متّجهاً نحو الكعبة فهو مستقبلها ، أي يكون على نحو لو لم يكن هناك حاجب وزال الارتفاع والانخفاض فهو يشاهد الكعبة ويراه ، فتصحیح استقبال مَنْ كان في الأعلى - أي أعلى من الكعبة أو أسفل منها - في المغرب أو المشرق لا يتوقّف على الالتزام بأنّ الكعبة من تخوم الأرض إلى السماء .

مسألة (١٩٨) : يجب استقبال القبلة في الفرائض ، وهي الكعبة المشرفة (١) .

القبلة شرط في الصلاة

(١) أمّا أصل وجوب استقبال القبلة فمن الضروريات التي لا تحتاج فيها إلى إقامة البرهان والدليل ، ولكن للتبرك نقول يستدلّ بقوله تعالى : ﴿ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ (١) . وقد بيّنا أنّ المراد من القبلة استقبال المكان الواقع فيه البيت الشريف أو لتنبّه بالبحث إلى التوسعة قليلاً ونقول :

وقع النزاع بين الفقهاء ، قديماً وحديثاً ، في أنّ الكعبة قبلة للجميع ، القاصي والداني ، كما هو مختار المشهور أو فيه تفصيل ؟ فثلاً : عن الشيخ في نهايته والمبسوط والخلاف ، وكذا جماعة من الأصحاب منهم المحقق في الشرائع أنّ الكعبة هي قبلة من كان في المسجد الحرام ، والمسجد قبلة لمن كان في الحرم ، والحرم قبلة لمن خرج عنه ، مستدلّين عليه بعدّة نصوص :

منها : ما رواه عبدالله بن محمد الحجاجل عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « إنّ الله تعالى جعل الكعبة قبلةً لأهل المسجد ، وجعل المسجد قبلةً لأهل الحرم ، وجعل الحرم قبلةً لأهل الدنيا » (٢) ، لكن الرواية مرسلة لا تصلح لأن يستدلّ بها . ومنها : ما رواه بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمد عليه السلام ، قال : « سمعته يقول : البيت قبلة لأهل المسجد ، والمسجد قبلة لأهل الحرم ، والحرم قبلة للناس

(١) البقرة ٢ : ١٤٤ .

(٢) الوسائل : الباب ٣ من أبواب القبلة ، الحديث ١ .

جميعاً»^(١). والرواية ضعيفة ببشر بن جعفر.

ومنها: إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبي غرة، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: البيت قبله المسجد، والمسجد قبله مكة، ومكة قبله الحرم، والحرم قبله الدنيا»^(٢).

وهي ضعيفة بأبي غرة، وعليه فيثبت أن القبلة هي الكعبة للجميع.

فلا شيء من الروايات يصلح دليلاً لما ذهب إليه هذا الفريق، بل لو افترضنا جدلاً أن الروايات تامة السند والدلالة أيضاً لا يمكن العمل بها بعد كون المسألة من الضروريات التي لا يمكن طرد الشك فيها، بل بهذه الضرورة نرفع اليد عن ظاهر الرواية ونظره لأن الظن لا يصادم الضرورة، تماماً كما فعلناه في روايات الإقامة للصلاة والتي دلت على وجوب الإقامة وقلنا باستحبابها؛ لأن المسألة عامة البلوى ومرتبطة بعمل يأتي به الناس خمس مرّات في اليوم، وبهذه القرينة رفعنا اليد عن الوجوب.

كيف وصاحب الجواهر رحمته الله يقول في أمر القبلة أنها الكعبة المشرفة، وقال إنها من الضروريات التي تلقن بها الأموات، وتكرّره الأحياء في كلّ يوم، بل يعرفه الخارج من الإسلام، كاليهود والنصارى من أهله فضلاً عنهم^(٣).

وفي حاشية المدارك أن ذلك من ضروريات الدين والمذهب حتّى أن الإقرار به

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٣) جواهر الكلام: ٣٢٢/٧.

يلقن الأموات، فضلاً عن الأحياء كالإقرار بالله تعالى^(١).

إذن لا يمكن المصير إلى التفصيل المزبور في القبلة؛ لأنه يؤول إلى القول بأن القبلة متعددة واقعاً، وأنها في حد ذاتها غير منحصرة في الكعبة بحيث إن من كان خارج المسجد يجوز له الاتجاه نحو ضلع من أضلاعه حتى مع القطع بانحرافه عن البيت، ومن كان خارجاً عن الحرم يكفيه استقبال جزء منه وإن لم يستقبل المسجد ولا البيت، وهو واضح البطلان.

ولك أن تقول: ليس المراد من الروايات المذكورة تعدد القبلة بحسب الواقع، بل القبلة هي الكعبة، ولكن تكون قبلة بعينها لمن هو في المسجد، وأما من كان خارج المسجد فقبلته أيضاً الكعبة لكن يتحقق بالتوجه إلى المسجد، وهكذا من كان خارج الحرم. وهذا ليس اختلافاً في القبلة، بل الكعبة هي قبلة الجميع، لكن الاختلاف في البعد والقرب منها هو الذي يوجب ذلك.

كنّا نقول: هذا في الحقيقة يرجع إلى القول الأول، ولا يعدّ قولاً آخرافاً في قبالة، ناهيك عن مخالفته للظاهر من الروايات المستدل بها.

إن قلت: يمكن أن يستدل بالآية الشريفة ﴿قُلْ وَجْهَكُمُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ على أن المسجد قبلة لمن كان خارجه حتى ولو كان خارج الحرم.

قلت: نعم، الظاهر أن الآية واضحة الدلالة على ذلك، فإن ظاهرها يدل على أن المسجد قبلة لمن كان خارج المسجد لولا الروايات الواردة في المقام

والتي دلّت أنّ المسجد الحرام قبلة لاشتماله على البنية الكريمة ، ولأجله يكون التوجّه إلى البيت هو الواجب شرعاً.

منها: ما عن عليّ بن إبراهيم القميّ بإسناده إلى الصادق عليه السلام: « أنّ النبيّ صلى بمكة إلى بيت المقدس ثلاث عشرة سنة ، وبعد هجرته صلى بالمدينة سبعة أشهر ، ثمّ وجّهه الله إلى الكعبة ، وذلك أنّ اليهود كانوا يعيرون رسول الله صلى الله عليه وآله ويقولون: أنت تابع لنا ، تصليّ إلى قبلتنا ، فاعتمّ رسول الله صلى الله عليه وآله وخرج في جوف الليل ينظر إلى آفاق السماء ينتظر من الله تعالى في ذلك أمراً ، فلمّا أصبح وحضر وقت صلاة الظهر كان في مسجد بني سالم وقد صلى من الظهر ركعتين ، فنزل جبرئيل عليه السلام فأخذ بعضده وحوّله إلى الكعبة ، وأنزل عليه : ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ، وكان قد صلى ركعتين إلى بيت المقدس وركعتين إلى الكعبة ^(١).

راجع الباب ٢ من أبواب القبلة في الوسائل .

إذن فالكعبة هي قبلة المسلمين ولا نزاع حول هذه المسألة ، وإنّما النزاع في أنّ الاشتراط حين الاستقبال أن يكون إلى عين الكعبة أو جهتها .

ونوطاً بأمور قبل الدخول إلى لجة البحث واستعراض أدلة الطرفين :

الأوّل: أنّ المراد من استقبال الكعبة التوجّه إليها على نحو يكون الاتّجاه إليها كما لو اتّجه لها بلا موانع فاصلة ، ولا حجب ساترة واستقبال ، وكأنّه يرى الكعبة

(١) تفسير القميّ : ٦٣/١٠ . مستدرک الوسائل : الباب ٢ من أبواب القبلة ، الحديث ٤ .

ولا يعتبر في مفهومه العرفي أكثر من ذلك ، فإنه يكفي -كما ذكرناه آنفاً- مجرد الاتجاه في صدق الاستقبال ، ولذا فإن من صلى إلى الكعبة وكان على قمة جبل أو أنزل منها في بئر أو سرداب ، شرق الأرض أو غربها ، إنما يتجهون إلى الكعبة ، أي الجهة بالنحو الذي ذكرناه ، أي لو زال الارتفاع أو أزيل الانخفاض لكان المصلي مع المستقبل إليه على سطح واحد وكان الاتجاه إلى الكعبة الجهة ولكن مستقبلاً القبلة المطلوبة شرعاً في أداء الصلاة ، تقول عرفاً يكره شرعاً استقبال الشمس أثناء التبول ، مع بعد المسافة وارتفاع الشمس ولا يعني ذلك إلا الجهة التي فيها الشمس . نعم ، يتجه الإشكال فيمن يقف في النقطة المسامته لنقطة الجنوب تحقيماً ، أي يكون بعده عن الكعبة على رأس مائة وثمانين درجة ، وهي نقطة الشمال ، فإن الاتجاه إلى القبلة حينئذٍ متحد من جميع الأطراف لتساوي النسب واتحاد البعد من جميع الجوانب والنواحي إلى الكعبة بنسبة واحدة على الفرض من دون امتياز لجانب على آخر ، والظاهر حينئذٍ جواز الصلاة إلى أي جانب شاء ، حيث ما توجه فهو متوجه إلى القبلة لتساوي النسب ، فيكون حاله حال من يصلي في جوف البيت الذي تكون قبلته جميع الأطراف على حد سواء .

الثاني : بيان المراد من الجهة ، وفيه أمران :

الأمر الأول : بيان المراد من الجهة .

الأمر الثاني : العلة وراء رفع اليد عن جعل القبلة الكعبة بعينها على الإطلاق ، كما هو ظاهر النصوص .

أما الأمر الأول ، فقد ذكر لتفسير الجهة وجوه : ذكر المحقق في المعبر أنها سمت الذي فيه الكعبة ، وقال السيّد الحكيم رحمته الله : « إن تعريف المعبر لا بأس به بناءً

على أن يكون المراد من السمّت خصوص نقطة من الأفق يكون الخطّ الخارج عن موقف المصلّي إليها مسامتاً للكعبة»^(١).

ويلحظ عليه: أنّه لا يناسب الفهم العرفي للسمّت، ولذا عرّف المحقّق أنّه السمّت الذي فيه الكعبة، وقال صاحب كشف اللثام: «السمّت الذي يحتمل كلّ جزء منه اشتاله عليها، ويقطع بعدم خروجه عن جميع أجزائه».

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله: «وعن جملة من الأصحاب تعريفها بما يقرب من ذلك أو يتّحد معه على اختلاف تعبيراتهم، وستعرف هذا هو الذي ينبغي البناء عليه»^(٢).

وقال صاحب المدارك: «اختلف الأصحاب في تعريف الجهة، وهذا الاختلاف قليل الجدوى؛ لا تفاههم على أنّ فرض البعيد استعمال العلامات المقرّرة والتوجّه إلى السمّت الذي يكون المصلّي متوجّهاً إليه حال استعمالها، فكان الأولى تعريفها بذلك».

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله في مقام الإشكال على المعتبر الذي عرّف الجهة بأنّها السمّت الذي فيه الكعبة: «بأنّ الإشكال فيه ظاهر فإنّه إحالة إلى أمر مجهول لإيهام السمّت؛ إذ هو مفهوم تشكيكي قابل للانطباق في الخارج على أمور كثيرة وجّهات عديدة، فإذا لاحظنا دائرة الأفق وقسمناها نصفين، فالنصف الذي فيه الكعبة يعدّ بأجمعه سمتاً لها، ولو لاحظنا ثلث الدائرة المشتمل عليها

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٧٩/٥.

(٢) مصباح الفقيه: ٢٦/١٠.

كان السمّت هو الثلث وصار أضيق من الأوّل ، ولو لاحظنا الربع المتضمّن لها اختصّ السمّت به ، وكذا الخمس والسدس ، وهكذا ، فليس للسمّت حدّ منضبط ومصادق معيّن في الخارج ، بل يختلف باختلاف لحاظ أجزاء الدائرة المشتملة على الكعبة سعة وضيّقاً^(١).

وينقدح في النفس أنّ دعواه ﷺ في غاية الغرابة ، فليس السمّت الذي ادّعى كونه مجهولاً بهذا الحدّ من الإجمال ، فإنّ السمّت الذي فسّرت الجهة به هو السمّت المضاف إلى ذاك الشيء فيقال سمته وجانبه وطرفه ، فسمّت الشيء هو الجانب المشتمل على الشيء ، وهذا لا يعدّ أجنيباً ، فلا عتاب والعرف بالباب ، فتعريف الجهة بأنّها السمّت ليس تعريفاً بالمجهول .

أمّا الأمر الثاني ، ذكر البعض أنّ الجهة هو القدر الذي تقع الكعبة فيه ويقطع بعدم خروجها عنه ، وعن آخرين أنّها السمّت الذي يظنّ كون الكعبة فيه .

ويلحظ عليه : أنّ مجرد الظنّ والاحتمال لا يقلب الشيء عمّا هو عليه ، فإنّ ما لا يكون جهة الكعبة لا يكون جهتها ، سواء ظنّ بكونه جهتها أم لا ، فالظنّ والاحتمال لا دخل له بمفهوم السمّت .

الأمر الثالث : ذكر الفاضل المقداد بأنّ جهة الكعبة التي هي القبلة للنائي خطّ مستقيم يخرج من المشرق إلى المغرب الاعتداليّين ويمرّ بسطح الكعبة ، فالمصليّ حينئذٍ يفرض من نظره خطأً يخرج إلى ذلك الخطّ ، فإن وقع على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال ، وإن كان على حادّة أو منفرجة فهو إلى ما بين المشرق

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى : ٤٢٦/١١ .

والمغرب ، وقد تصدّى الأستاذ الأعظم ﷺ لتوضيح كلامه فقال : « إنّنا إذا لاحظنا نقطتي المشرق والمغرب الاعتداليّين - أي في الوقت الذي يعتدل فيه الليل والنهار ويتساويان - وفرضنا خطّاً مستقيماً متّصلاً بينهما على نحو يمرّ بسطح الكعبة ، فهذا الخطّ هي جهة الكعبة ، وحينئذٍ فالمصليّ النائي لو اتّجه نحو هذا الخطّ ، فإن كان اتّجاهه بحيث لو فرض خروج خطّ مستقيم من نظره متّصل إلى ذلك الخطّ يتشكّل منها زاويتان قائمتان - أي يكون كلّ منهما بمقدار تسعين درجة - فذاك استقبال للجهة ، وإن كان الخطّ المزبور متّيلاً نحو الشرق أو الغرب بحيث يحصل من تقاطعه مع الخطّ الأوّل زاوية حادّة وأخرى منفرجة ، فذاك من التوجّه إلى ما بين المشرق والمغرب ، الذي يحكم فيه أيضاً بصحّة الصلاة عند اللعجز عن استقبال الكعبة وجهتها»^(١).

ثمّ إنّهُ ﷺ قال : « ولا يخفى أنّ هذا الذي أفاده ﷺ في تفسير الجهة أمر معقول في حدّ نفسه ولا غرابة فيه ».

ولعلّه يشير إلى ما ذكره السيّد الحكيم ﷺ من أنّ ما أفاده المقداد ﷺ غريب لوجهين :

الوجه الأوّل : أنّ الخطّ الخارج ما بين المشرق والمغرب الاعتداليّين يمنع أن يكون ماراً بسطح الكعبة لانحرافها عنه إلى الشمال .

الوجه الثاني : أنّ لازم ما ذكره أن يكون جميع البلاد الشماليّة - بالإضافة إلى مكّة - قبلتها نقطة الجنوب ، فإنّ الخطّ الخارج من موقف المصليّ إلى الخطّ

المذكور المقاطع له على زوايا قوائم هو خط نصف النهار المفروض ما بين نقطتي الجنوب والشمال، وهذا لو لم يكن خلاف الضرورة من الدين فلا أقل من كونه خلاف ضرورة الفقه»^(١).

ثم قال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنَّ شيئاً من هذه الوجوه التي ذكروها لتفسير الجهة لا يرجع إلى محصل، ولا يمكن المساعدة عليه»^(٢).

أقول: لا أرى مانعاً من تفسير القبلة بالسمت كما عرفته متاً سابقاً.

قال صاحب المدارك رحمته: «اعلم أنَّ للأصحاب اختلافاً كثيراً في تعريف الجهة، ولا يكاد يسلم تعريف منها من الخلل، وهذا الاختلاف قليل الجدوى؛ لاتفاقهم على أنَّ فرض البعيد استعمال العلامات المقررة، والتوجه إلى السمت الذي يكون المصلي متوجّهاً إليه حال استعمالها».

ثمَّ إنَّ صاحب المدارك -وكذا غيره- استدلّوا على أنَّ الاستقبال إنما هو إلى الجهة بوجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، ببيان: أنَّ الشطر في اللغة الجهة والجانب والناحية، كما في لسان العرب ومجمع البحرين وماتر الصحاح، إلّا أنّه نقل عن الراغب شطر الشيء نصفه ووسطه، فيمكن أن يكون المراد من الآية الاستقبال إلى وسط المسجد، فتكون القبلة نفس البيت، وهو أحد احتمالات المسألة، ومعه لا يصحّ ادّعاء أنَّ شطر الشيء جانبه وجهته،

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٧٩/٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٣٠/١١.

فلا يتم الدليل.

الوجه الثاني: الأخبار الدالة على أنّ القبلة فيما بين المشرق والمغرب.

١ - رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: « لا صلاة إلا إلى القبلة. قال: قلت: وأين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبله كلّ» ^(١).

٢ - صحيحة معاوية بن عمار، أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينتظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً، فقال له: قد مضت صلاته، ما بين المشرق والمغرب قبله» ^(٢).

وأجاب المحقّق الهمداني رحمته الله: «بأنّ الاستدلال بالروايتين مشكل، فإنّ القول باتّساع الجهة بهذا المقدار ممّا لم ينقل عن أحد. نعم، صرّحوا بذلك فيمن أخطأ في تشخيص القبلة فصلّى فيما بين المشرق والمغرب فإنّه لا إعادة عليه» ^(٣).

ثمّ قال في طيّ مباحثه اللاحقة: «أنّ ممّن قال بالتوسعة في القبلة بقوله عليه السلام: (ما بين المشرق والمغرب قبله) - كما في صحيحتي زرارة ومعاوية بن عمار المتقدمتين في صدر المبحث - وبالع في تشييده صاحب المناهل على ما حكى عنه، واستظهره من عبارتي المعتبر والمنتهى حيث عرّفا الجهة بالسمت الذي فيه الكعبة، فقال - أي صاحب المناهل: إذا كان الكعبة من جهة الجنوب أو الشمال كان القبلة بالنسبة إلى النائي جميع ما بين المشرق والمغرب، وإذا كانت في جهة المشرق

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٣) مصباح الفقيه: ١٤/١٠.

أو المغرب كان جميع ما بين الجنوب والشمال قبلة بالنسبة إلى النائي»، ثم قال: «ولا فرق حينئذٍ بين علمه بعدم استقبال الكعبة أو ظنّه»^(١)، ثم نسب ذلك إلى مجمع الفائدة والبرهان والذخيرة، وحكي عن بعض الأجلة نسبته إلى أكثر المتأخرين. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ هذا القول مخالف لظاهر الآية الدالة على أنّ القبلة شطر المسجد الحرام^(٢) لا بين المشرق والمغرب، وكذا مخالف لظاهر الأخبار الدالة على أنّ القبلة خصوص الكعبة، والأخبار الدالة على أنّ الله لا يقبل من أحد التوجه إلى غيرها، كرواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ حرّمات ثلاثاً ليس مثلهنّ شيء: كتابه وهو حكمة ونور، وبيته الذي جعله قبلة للناس، لا يقبل من أحد توجهاً إلى غيره، وعترته نبيكم صلّى الله عليه وآله»^(٣)، وكذا مخالف لما صرح به البعض بأنّ صلاة العالم العائد إلى ما بين المشرق والمغرب خلاف طريقة المسلمين، بل مخالف لضرورة الدين ومخالف أيضاً لما دلّ عليه الإجماع والروايات من وجوب الرجوع إلى الأمارات المعيّنة لجهة الكعبة مع الإمكان، ووجوب الميل إليها إذا تبين في أثناء الصلاة انحرافه عنها، وكذا مخالف لموثقة

(١) مصباح الفقيه: ٢٩/١٠.

(٢) ينبغي الالتفات بأن الاستدلال بهذه الآية لا محلّ له بعد أن ذكرنا أنّ ظاهرها مجمل؛ لأنّه على تقدير يدلّ على الجهة والجانب والناحية وعلى تقدير آخر يدلّ على أنّ شطر الشيء هو نصفه ووسطه، ويمكن أن يكون المراد من الآية الاستقبال، أي وسط المسجد على التقدير الثاني، ويمكن أن يكون المراد الجهة والسمت، فلاحظ. (المقرّر)

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

عَمَّارٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «فِي رَجُلٍ صَلَّى عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ فَيَعْلَمُ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ أَنْ يَفْرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ؟ قَالَ: إِنْ كَانَ مُتَوَجِّهًا فِيمَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَلْيَحْوِلْ وَجْهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ سَاعَةً يَعْلَمُ، وَإِنْ كَانَ مُتَوَجِّهًا إِلَى دُبُرِ الْقِبْلَةِ فَلْيَقْطَعْ الصَّلَاةَ ثُمَّ يَحْوِلْ وَجْهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ، ثُمَّ يَفْتَتِحِ الصَّلَاةَ»^(١).

فَكَلَّ هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْقَرِينَةِ عَلَى صَرْفِ الصَّاحِحِينَ عَنْ ظَاهِرِهَا وَحَمْلِهَا عَلَى إِرَادَةِ كَوْنِ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةً لَمَنْ غَفَلَ عَنْ تَشْخِصِ الْقِبْلَةِ.
الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُهُ اللّٰهُ﴾^(٢).

ويلحظ عليه: أَنَّ الْاِقْتِصَارَ عَلَى ظَاهِرِ الْآيَةِ يورث القول بأنَّ القِبْلَةَ أَوْسَعُ مِنْ الْجَهَةِ الْمُضَافَةِ إِلَى بَنِيَةِ الْبَيْتِ، عَلَى أَنَّ الْآيَةَ بَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَى الرِّوَايَاتِ الْمُفْتَرَةِ أَنَّهَا قِبْلَةٌ لِلْمُتَحَيِّرِ وَالْمُتَنَقِّلِ.

الوجه الرابع: السيرة القائمة على كفاية الجهة وعدم اعتبار محاذاة عين الكعبة.

ويقال في ردِّ هذا الوجه: أَنَّهُ وَبَعْدَ اتِّسَاعِ الْمَحَازَاةِ عَرَفًا - كَمَا سَتَعْرِفُ - فَإِنَّ السَّيْرَةَ لَمْ تَقُمْ عَلَى نَفْيِهَا وَإِثْبَاتِ شَيْءٍ آخَرَ.

الوجه الخامس: ما ذهب إليه المقدّس الأردبيلي رحمته الله حيث قال: «أنا أجد أمر القِبْلَةِ أَسْهَلَ مَا يَكُونُ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ ظَاهِرُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُهُ اللّٰهُ﴾ وَ ﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، وَالسَّنَّةُ الشَّرِيفَةُ مِثْلُ: «مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٢) البقرة ٢: ١١٥.

والمغرب قبله» وهو في الصحيح في الفقيه والتهذيب، وغيره من الأخبار،
والشريعة السهلة السمحة، وفقد ما يصلح دليلاً؛ إذ ليس في الروايات إلا خبرين
ضعيفين مجملين للعراقي فقط ولا يليق للشارع إهمال ما يتوقف عليه أصل كل
العبادة، والذبح الحلال الطاهر، والدفن، وهو آخر أمر العباد مع وجوبه وكونه
بهذه الدقة، وعدم جواز التقليد فيه، ولا يليق أيضاً إهماله وتركه إحالة على
علم الهيئة؛ لأنه لا يحصل إلا لمن يصرف أكثر عمره، بل كله، فيه، وترك غيره
مع ذكاء تام، فكيف يكلف به في أول البلوغ؟ وكيف يكلف الغير من النساء
العجائز التي لا تعرف شيئاً، بل أكثر الناس، رجالاً ونساءً، كذلك مع اهتمام
الشارع بسائر الأحكام حتى أحكام الخلاء بالتفصيل، ومندوبات الأذان
وغيرهما؟ فلو لا خوف المخالفة لاكتفيت بظاهر ﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١).
ومثله قال تلميذه صاحب المدارك^(٢).

قال المحقق الهمداني^(٣): «إنما يظهر من عبائر صاحب المدارك من المناقشة
في وجوب استقبال عين الكعبة للمشاهد إن لم يكن إجماعياً لمخالفته لإطلاق
الآية والرواية جواز استقبال سمت الواقع فيه الكعب مطلقاً حتى مع العلم
بعدم مقابلة العين، كما هو ظاهر غير واحد، بل صريحهم، وهو في غاية
الإشكال»^(٤).

أقول: والذي ينقدح في خاطر أن الإشكال إنما يرد على بعض تفاسير الجهة

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٥٩/٢.

(٢) مصباح الفقيه: ٢٨/١٠.

لا على جميع المعاني ، ولذا فهو أخصّ من المدّعي .
وناقش صاحب الجواهر رحمته الله المقدّس الأردبيلي رحمته الله حيث قال : « ولقد طال بنا الكلام حتّى خرجنا عن موضع الكتاب ، إلّا أنّ المقام كان حقيقاً به ، فإنّه قد حكى في هذا العصر المراد بالجهة حتّى أنّه التجأ متفقّهته للجهل بها إلى ما أحدثه الأردبيلي » ، ثمّ ذكر الوجه الذي تمسّك به المقدّس الأردبيلي رحمته الله ، والذي بيّناه لك ، إلى أن خلص إلى القول : « بأنّ الوجوه التي ذكرها معلومة المخالفة لما أجمع عليه الأصحاب قديماً وحديثاً ، قولاً وعملاً ، منهم ومن مقلدّتهم في سائر الأعصار والأمصار ، ولما هو المستفاد من الكتاب والسنة ، بل الضرورة من الدين من استقبال الكعبة للقريب والبعيد الذي لا يتحقّق عرفاً إلّا باستقبالها حقيقة الذي منه استقبال الجهة بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً ، لا الجهة العرفيّة المبنية على التسامح وعدم الاستقبال حقيقةً وأمر السيّد عبده بسبب قرائن الأحوال تحمل عليها ، بل هو عند التحقيق مراد منه جهة الجهة ، وإلّا لو فرض عدم القرينة على ذلك وجب بذل الجهد وتحصيل الاستقبال حقيقة .

واحتمال أنّ الشارع مراده هذا التسامح يدفعه عدم القرينة على ذلك كي يحمل عليها الخطاب المزبور؛ ضرورة عدم كون المساحات العرفيّة حقائق تحمل الألفاظ عليها بدونها» ^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « إنّ ما ذكره الأردبيلي رحمته الله من عدم ابتناء أمر القبلة على التدقيق فهي في غاية الجودة والمتانة ، لكنّها لا تقتضي الالتزام بالجهة

والاستناد إلى المساحة العرفية ، بل القبلة بالإضافة إلى الجميع هي نفس الكعبة تحقيقاً ، ومع ذلك لا تبتني على التدقيق ولا تتوقف على رصد وعلامات ، كما ذكره ﷺ ، بل هي بمثابة يعرفها كل أحد ويسهل تناولها للجميع .

والوجه في ذلك ما ذكره شيخنا الأستاذ ﷺ في المقام ، وتوضيحه : أننا إذا رسمنا دائرة صغيرة ورسمنا دائرة أخرى حولها أكبر منها بحيث يتحد مركز الدائرتين ، فلاحالة يكون كل جزء من محيط الدائرة الصغرى محاذياً لما يسامتها من محيط الدائرة الكبرى بنسبة واحدة ، فالنصف من الصغرى محاذٍ للنصف من الكبرى المحيط بها ، والثلث للثلث والربع للربع ، وكذا الخمس للخمس ، وهكذا ، بحيث لو رسمنا خطوطاً كثيرة من ربع محيط الكبرى - مثلاً - فهي بأجمعها تنتهي إلى ربع محيط الصغرى في الجانب المحاذي لها ، وكلما ازداد بعد الكبرى عن الصغرى كانت جهة المحاذاة أوسع ، وقوس الاستقبال أكثر .

وعليه : فإذا طبقنا هاتين الدائرتين على موقف المصلي ومسجد جبهته فرسمنا موقفه دائرة بمقدار قطر دائرة الرأس التي هي كروية بالطبع ، ورسمنا دائرة أخرى حوله يمرّ محيطه بمسجد الجهة عند السجود ، فجميع دائرة الرأس محيط بجميع الدائرة الثانية ، كل جزء بجزء بنسبة واحدة ، وبما أن نسبة قوس الجهة التي هي المناط في تحقق الاستقبال والاتجاه نحو الشيء عرفاً إلى مجموع دائرة الرأس هي السُّبع تقريباً ، حيث إنّ عرض الجهة المتعارفة أربع أصابع ومجموع دائرة الرأس المتعارف ثمان وعشرون إصبعاً تقريباً ، فتكون النسبة هي السُّبع ، فسُّبع دائرة الرأس مواجه لسُّبع الدائرة الثانية المارة بمسجد الجهة بحيث لو رسمنا خطاً من أي جزء من أجزاء هذا السبع فهو يصل إلى ناحية قوس

الجهة لا محالة.

فلو فرضنا اتّساع الدائرة الثانية إلى أن انتهت إلى دائرة الأفق، فالنسبة هي النسبة بعينها، أي أنّ قوس الاستقبال من دائرة الأفق نسبته إليها هي السُّبع الذي كان نسبة قوس الجهة إلى مجموع دائرة الرأس، غايته أنّ البعد اقتضى اتّسع دائرة المحاذاة، وعليه فقوس الجهة مواجه حقيقة لتأم سُبُع الدائرة من الأفق. ومن هنا لو اتّجه المصلّي نحو هذا السُّبع من الدائرة المتضمّن للكعبة ففي أي جزء من أجزائه وقعت الكعبة كان متوجّهاً إليها حقيقة ومستقبلاً لعينها تحقيقاً من دون أي عناية ومساحة؛ لما عرفت من مواجهة جميع أجزاء السبع من الجهة لدى المقابلة، غاية الأمر أنّ الكعبة لو كانت في وسط السُّبع كانت المواجهة مع وسط قوس الجهة لدى المقابلة.

غاية الأمر أنّ الكعبة لو كانت في وسط السُّبع كانت المواجهة مع وسط قوس الجهة، ولو كانت في يمين السُّبع أو يساره كان الاتّجاه مع يمين الجهة أو يسارها حسب اختلاف الدرجات. ومنه يظهر أنّ الانحراف بدرجات يسيرة -كالعشرة والعشرين، بل ستّة وعشرين- غير قادح في تحقّق الاستقبال ما لم يخرج عن حدّ السُّبع الذي يزيد حينئذٍ من الستّة وعشرين درجة، كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الكعبة بعينها قبله لعامة الناس، سواء فيه القريب والبعيد، كما تقتضيه ظاهر النصوص من الآيات والروايات وهو أمرٌ يسهل تناوله للجميع من دون ابتناؤه على التحقيق والتدقيق، فلا وجه للعدول عن مقتضى ظواهر النصوص إلى الجهة العرفيّة أو المسامحيّة التي لم يتّضح المراد منها ولا الدليل عليها، فلم تتعلّق معنى محصّلاً لشيء من ذلك وراء ما ذكرناه،

كما عرفت بما لا مزيد عليه^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته: «ذكر بعض مشايخنا - دام تأييده - في درسه أنّ قوس الاستقبال من دائرة الأفق نسبته إليها نسبة قوس الجبهة إلى مجموع دائرة الرأس، ولما كان الغالب أنّ قوس الجبهة خمس من دائرة الرأس تقريباً، فقوس الاستقبال من دائرة الأفق خمس تقريباً الذي يبلغ اثنتين وسبعين درجة، وعليه فلا يضّر الانحراف ثلاثين درجة تقريباً».

وما ذكره ممّا لا يشهد به عرف ولا لغة، ولا تساعده كلماتهم، فاستظهاره من الأدلّة غير ظاهر الوجه^(٢).

وكذا أورد على المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمتهما: «بأنّ ظاهر أدلّة الاستقبال وجوب الاستقبال بالمعنى المتقدّم، والخروج عنه ممّا لا موجب له»^(٣).

ومقصوده رحمته من المعنى المتقدّم للاستقبال وهو الاستقبال الحسيّ الوجدانيّ لا العقليّ البرهانيّ، ومنه يظهر كون الصفّ المستطيل المنعقد بعيداً عن الكعبة - ولو مع مشاهدتها - كلّه مستقبل الكعبة حسّاً ووجداناً وإن كان بعضه منحرفاً عنها واقعاً وبرهاناً، ومعيّار الاستقبال أن ينظر المصليّ إلى قوس من دائرة الأفق يكون بحسب حسّه ونظره - بعد التأمل والتدقيق - مستقبلاً لجميع أجزائه، ثمّ يفرض خطّين يخرجان من جانبيه إلى طرفي القوس، فكلّ ما يكون في هذا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة - : ٤٣١/١١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١٨١/٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١٨٢/٥.

الانفراج فهل مستقبل ، ولما كان هذا الانفراج يضيق من جانب المصليّ ويتسع من جانب القوس ، فكلمًا يكون المستقبل من جانب المصليّ أقرب تكون المحاذاة أضيق ، وكلمًا كان أبعد كانت المحاذاة أوسع^(١).

ويرجع ما أفاده ﷺ إلى ما ذكره السيّد اليزديّ ﷺ في عروته: «ويجب استقبال عيناها (البنية الشريفة) لا المسجد الحرام أو الحرم ، ولو للبعيد ، ولا يعتبر اتصال الخطّ من موقف كلّ مصليّ بها ، بل المحاذاة العرفيّة كافية ، غاية الأمر أنّ المحاذاة تتسع مع البعيد ، وكلمًا ازداد بعداً ازدادت سعة المحاذاة ، والقول بأنّ القبلة للبعيد سمت الكعبة وجهتها راجع في الحقيقة إلى ما ذكرناه»^(٢).

الوجه السادس: ما ذكره الشيخ ﷺ في الخلاف أنّه لو كلّف التوجّه إلى عين الكعبة لوجب إذا كان في صفّ طويل خلف الإمام أن تكون صلاتهم أو صلاة أكثرهم إلى غير القبلة» إلى أن قال: «ولا يلزمنا مثل ذلك؛ لأنّ الفرض التوجّه إلى الحرم ، والحرم طويل يمكن أن يكون كلّ واحد من الجماعة متوجّهاً إلى جزء منه»^(٣).

أو قل: نقطع حينئذٍ ببطلان صلاة المأموم إذا كان البعد بينه وبين الإمام أكثر من طول الكعبة البالغ عشرين ذراعاً تقريباً ، فإذا كان الفصل بينهما ثلاثين ذراعاً - مثلاً - فالمأموم يعلم حينئذٍ ببطلان صلاته تفصيلاً ، إمّا لإنحرافه عن الكعبة بنفسه

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٨٠/٥.

(٢) العروة الوثقى: فصل في القبلة.

(٣) الخلاف: ٢٩٠/١، المسألة ٤١.

أو لانحراف الإمام، وهذا بخلاف الاكتفاء بالجهة، فإن الصف حينئذٍ معها طال والجماعة معها اتسعت فالكل متوجهون إلى الكعبة ومستقبلون سمتها.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «إن الإشكال مبني على تخيل موازاة الخطوط الخارجة من موقف المصلين إلى الكعبة، وأن البعد بينها على حد سواء، وعليه يتجه الإشكال، لكنك ستعرف أن الخطوط لا بد وأن تكون غير متوازية على ما يقتضيه طبع البعد بعد فرض كروية الأرض، فللخطوط ميلاً وانحرافاً غير ممسوس لا محالة، والكل ستتصل بنفس الكعبة»^(١).

الوجه السابع: ما ذكره المحقق الهمداني رحمته: «من أن الأقوى ما هو المشهور من وجوب استقبال عينها -الكعبة- لدى المشاهدة حقيقة أو حكماً كالعارف بجهتها الخاصة ولو من بعيد، ووجوب استقبال سمت الذي يحتمل كل جزء اشتاله عليها ويقطع بعدم خروجها من جميع أجزائه لدى الجهل بجهتها الخاصة، فإن هذا هو المتبادر من الأمر باستقبال الكعبة والتوجه إليها من البلاد النائية الذي يتعدّر فيها عادة تحصيل العلم بمحاذاة عينها؛ ضرورة أن الأمر باستقبال الكعبة في الصلاة ليس إلا كالأمر بالتوجه إلى قبر الحسين عليه السلام من البلاد النائية في بعض الزيارات المأثورة، أو إلى قبر النبي صلى الله عليه وآله في بعض الزيارات والأعمال. ومن الواضح أنه لا ينسب إلى الذهن من ذلك إلا إرادة الجهة التي علم إجمالاً باشتالها على القبر الشريف، فتي أحرز إجمالاً أن المدينة في ناحية القبلة يتوجه إليها».

ثم قال: «ولا يخفى عليك أن استفادة إرادة استقبال السمّات المشتمل على الشيء المأمور باستقباله - كقبر الحسين عليه السلام - في المثال المتقدم من الأمر بالتوجه إليه ، ليس لكونه في حد ذاته مقصوداً بالتوجه ، بل لأنّ التوجه إلى السمّات توجه إلى ذلك الشيء بنحو من الاعتبار العرفي عند عدم العلم بمجهته المخصوصة ، فلم يقصد من الأمر بالتوجه إليه إلا الميل إلى جانبه ، فتى كان جانبه المخصوص ممتازاً لدى المكلف عن سائر الجوانب لا يكون استقباله لسائر الجوانب استقبالاً للجانب ذلك الشيء»^(١).

ويلحظ عليه: أنّ هذا الذي ذكره إنّما يتم لو لم يكن المراد من الأمر بالاستقبال إلى عين الكعبة الاستقبال إلى عينها .

ولا مشاحة في إمكانية التوجه إلى عين الكعبة بالمعنى المتقدم فلم يتمّ مختاره عليه السلام .
الوجه الثامن: أن لو كان المطلوب استقبال عين الكعبة في الأعمال المشروطة به لاقتضى الأمر بتعلّم علم الهيئة ، والحال لم يكن علم الهيئة ملاكاً في تشخيص مكان الكعبة حتّى في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، وإلا لنقل إلينا ، ومنه يعلم أنّ التكليف يقتصر في امتثال الأمر بالاستقبال بالتوجه إلى الجهة أو جانب الكعبة بالوجه الذي يتمكّن منه من غير عسر و حرج ، بل بالطرق المعهودة الميسرة لدى العقلاء والتي يستندون إليها في تشخيص جانب سائر البلدان ، وأصحّ الطرق التي توخّاها العقلاء في تشخيص سمّات البلاد هو السؤال عنه من أصحاب الأعمال التي لهم علاقة بتشخيص القبلة ، كالمكاري وربّان السفينة والحدّاء ، وغيرهم ، وعادة سؤال

وحجر إسماعيل خارج (١)

هؤلاء عادة لا يورث إلا معرفة الجهة ، ومن يعلم أنه المناط في الاستقبال .
ويؤيده أن النبي والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) تركوا التعرض لبيان ضابطة لبلادهم
فضلاً عن سائر البلدان مع كون المسألة من مهمات المسائل لابتناء الصلاة عليها ،
والصلاة عمود الدين ، ومحلاً لابتلاء عموم الناس ، ومن المؤيدات أيضاً : ما في
أوضاع المساجد والمقابر من الاختلاف الفاحش على أنها من العلامات المعتبرة
التي يعول عليها في تشخيص القبلة ، فهذا كله دليل على أن المعيار بالجهة .

أقول : ويتلخص عندي في النظر بعد استعراض أدلة المسألة ووجوه القوم أن
الاستقبال يعني التوجه إلى الكعبة بالمعنى الذي ذكرناه على نحو يكون مشتملاً
على جميع هذه الصور . ومعه لا يبقى أي محل لطرح مثل هذه الإشكالات ؛ لأن
النزاع في الحقيقة لفظي .

(١) وقع الخلاف في هذه المسألة ما بين من يقول بأن الحجر من البيت ويجوز
استقباله ، كما عن العلامة في النهاية والتذكرة ، وكذا الشهيد في الذكرى ،
وبين من يقول أن الحجر خارج عن البيت ولا شيء منه يدخل فيه ، فلا
يجزئ استقباله عن استقبال البيت .

المشهور شهرة عظيمة هو الثاني ، وقامت عليه جملة من النصوص :
منها : صحيحة معاوية بن عمار ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحجر أمّن
البيت هو أو فيه شيء من البيت ؟ فقال : لا ، ولا قلامة ظفر ، ولكن إسماعيل
دفن فيه أهله فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً ، وفيه قبور أنبياء » ^(١) .

نعم ، لا بدّ من إدخاله في الطواف (١) .

ومنها: موقّعة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن الحجر هل فيه شيء من البيت ؟ فقال : لا ، ولا قلامة ظفر » ^(١) .
وأما أصحاب القول الأوّل - وهم القائلون بدخوله في البيت - فنسبوا القول به إلى الأصحاب .

قال العلامة في النهاية والتذكرة : « يجوز استقباله لأنّه عندنا من الكعبة » .
وقال في الذكري : « إنّ ظاهر الأصحاب أنّ الحجر من الكعبة بأسره » ، ثمّ استشهد لذلك بالنقل المتضمّن أنّه كان منها من زمن إبراهيم وإسماعيل إلى أن بنت قريش الكعبة فأعوزتهم الآلات فاختصروها بحذفه ، وكذلك كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله ونقل عنه عليه السلام الاهتمام بإدخاله في بناء الكعبة ، وبذلك احتجّ ابن الزبير حيث أدخله فيها ثمّ أخرجه الحجاج بعده وردّه إلى ما كان .

وردّه الأستاذ الأعظم رحمته الله وقال : « إنّ نسبة ذلك إلى الأصحاب مع عدم وجود القول به صريحاً من أحد منهم ، بل قد عرفت تصريح الأكثر بالخلاف غريب جداً ، وأغرب من ذلك الاستشهاد بالنقل مع أنّه لم يرد من ذلك من طرقنا ولا في رواية ضعيفة ، كما اعترف به غير واحد من الأعلام ، بل هو منقول من كتب العامة ومروّي بطرقهم ، فكيف خفي عليهما ذلك مع أنّهما من أساطين الفنّ ومهرته ، وأركان العلم وحملته » ^(٢) .

(١) على ماحقّقناه في مباحث الحجّ ، فراجع .

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب الطواف ، الحديث ٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - الطبعة الجديدة - : ٤٢١/١١ .

وأما النوافل ، فلا يعتبر فيها استقبال القبلة حال المشي أو الركوب ،
والأحوط اعتباره فيها حال الاستقرار (١) .

(١) كما أن الاستقبال شرط في صلاة الفريضة ، هل هو شرط في الصلاة النافلة ؟
والظاهر أن حكمه يختلف بحسب الحال الذي يصلي فيه المكلف ، فلو كان
ماشياً أو راكباً لم يعتبر شرط الاستقبال ، وأما لو كان مستقراً فقد ذكر الماتن
أنه يحتاط بالاستقبال والاحتياط كاشف عن أن المسألة محل نزاع ، كما
سنتعرض له في طيّ البحث .

أما التنقل حال المشي أو أثناء ركوب الدابة ، فتارة يقع في حضر وأخرى في
سفر ، فلدينا هنا أقسام أربعة :

الأول : التنقل في السفر ماشياً .

الثاني : التنقل في الحضر راكباً .

الثالث : التنقل في الحضر ماشياً .

الرابع : التنقل في السفر راكباً .

أما الأول : فلا إشكال في سقوط الاستقبال عن الاعتبار في هذه الصورة ،
وقامت عليه عدة نصوص :

منها : صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا بأس بأن يصلي
الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي ، ولا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها
بالنهار وهو يمشي ، يتوجه إلى القبلة ثم يمشي ويقراً ، فإذا أراد أن يركع حول
وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثم مشى » ^(١) .

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر وأنا أمشي ، قال : أوماً إيماءً ، واجعل السجود أخفض من الركوع» ^(١) .

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال :- قلت : يصلي وهو يمشي ؟ قال : نعم ، يوماً إيماءً ، وليجعل السجود أخفض من الركوع» ^(٢) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «مقتضى صحيحة ابن عمّار لزوم الإتيان بالركوع والسجود مراعيّاً للقبلة ، لكنّها محمولة على الأفضليّة بقرينة الصحيحتين الأخيرتين الصريحتين في عدم وجوب الركوع والسجود وكفاية الإيماء إليهما» ^(٣) ، ولكن مقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد ، إلّا أن يقال إنّهُ لا تنافي بينهما في المستحبات كي يحمل أحدهما على الآخر ، بل هو من باب تعدّد المطلوب ، ولكن إثباته مشكل .

القسم الثاني : وهي التنقل في الحضر ماشياً وراكباً ، ومعه يدخل القسم الثالث . اختار المشهور سقوط الاستقبال في هذه المسألة أيضاً ، ولكن ابن عقيل خالفهم في ذلك على ما حكى عنه وتبعه جماعة .

أمّا دليل السقوط فعده روايات أيضاً :

منها : ما رواه حماد بن عثمان في الصحيح عن أبي الحسن الأول : «في الرجل يصلي النافلة وهو على دابّته في الأمصار ، فقال : لا بأس» ^(٤) .

(١) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب القبلة ، الحديث ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب القبلة ، الحديث ٤ .

(٣) المستند - كتاب الصلاة : ٢٦/٢ .

(٤) الوسائل : الباب ١٥ من أبواب القبلة ، الحديث ١٠ .

التقريب: أنّ الصلاة على الدابة عادة يستلزم تفويت القبلة وهو عليه السلام مع ذلك قال: «لا بأس»، وهو يعني عدم اعتبارها لو صلى النافلة على الدابة.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن الحجاج عن أبي الحسن أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يصلي النوافل في الأمصار وهو على دابته حيث ما توجهت به؟ قال: لا بأس^(١).

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريباً من أليات الكوفة، أو كنت مستعجلاً بالكوفة، فقال: إن كنت مستعجلاً ولا تقدر على النزول، وتخوفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب، فنعم، وإلا فإنّ صلاتك على الأرض أحب إليّ»^(٢).

إن قلت: هذا إن كان راكباً، فما دليل من كان ماشياً؟

قلت: دليله إطلاق صحيحة يعقوب بن شعيب آفة الذكر، حيث سأل عليه السلام: يصلي وهو يمشي؟ فقال عليه السلام: نعم، وهي مطلقة من جهة الحضر والسفر فتشملها من جهة إطلاقها. ومنه يتضح وجه القسم الثالث أيضاً.

إذن، فمع وجود هذه النصوص لم يتضح لي الوجه الذي دعا ابن دعا إلى عقيل للقول باعتبار الاستقبال في النوافل في الحضر مطلقاً في حالتي السير وعدمه. ولعلّه اعتمد على بعض الروايات التي تعرضت إلى حكم المسألة في حال السفر، وكأنّه فهم أنها لا تشمل حال الحضر كما رأيته في النصوص المتقدمة، وأيضاً

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٢.

الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَشِمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ من أنها نزلت في النافلة في السفر خاصة فلا تشمل الحضر.

وكلا الوجهين لا يصلحان دليلاً اختاره، أمّا الأوّل فلأنّ الوصف لا مفهوم له، سبباً في القيد الجاري مجرى الغالب - كما في المقام - فإنّ الحاجة إلى التنفّل ركباً أو ماشياً لا يتفق غالباً إلا في السفر، كما لا يخفى.

وإن كان دليل ابن أبي عقيل النصوص الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَشِمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾، وأنها نزلت في النافلة في السفر خاصة، إلا أنها مرسلات لا تصلح أن تكون دليلاً. ثمّ إنّه من المعلوم أنّ المورد لا يخصّص الوارد، فلا مانع من الأخذ بإطلاق الآية.

القسم الرابع: وهي التنفّل في السفر حال الركوب، وقد استدللّ بسقوط الاستقبال من النوافل في هذا الحال بوجوه:

الأوّل: الإجماع، لكنّه لا يصلح لكونه مدركياً. والمحصّل منه ليس بمحصل.

الثاني: قيام التسالم عليه بين الأصحاب.

الثالث: النصوص الشرعيّة، وقد ادّعى الأستاذ الأعظم رحمه الله تواترها^(١):

منها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام: «صَلِّ صَلَاةَ

الليل والوتر والركعتين في المحمل»^(٢).

بتقريب: أنّ الصلاة في المحمل يقتضي غالباً وعادةً تفويت الاستقبال، بل

(١) المستند - كتاب الصلاة: ٢/٢٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

ربما يكون مستدبراً لها. ومع ذلك قال الإمام عليه السلام له بالصلاة هكذا، ولا يعني هذا إلا أن شرط القبلة ساقط حال الركوب.

ومنها: موثقة سماعة: «سألته عن الصلاة في السفر - إلى أن قال -: وليتطوع بالليل ما شاء إن كان نازلاً، وإن كان راكباً فليصل على دابته وهو راكب، ولتكن صلاته إيماءً، وليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه»^(١).

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي على راحلته؟ قال: يومئ إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع»^(٢).

ومنها: صحيحة حماد بن عيسى، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خرج رسول الله ﷺ إلى تبوك فكان يصلي على راحلته صلاة الليل حيث توجهت ويومئ»^(٣).

ففتضى الإطلاق في هذه الأخبار عدم اعتبار الاستقبال في أي جزء من أجزاء الصلاة حتى التكبيرة، لكن يظهر من بعضها اعتبار الاستقبال في التكبيرة بالخصوص كما في صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في الحمل؟ قال: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك بعيرك.

قلت: جعلت فداك، في أول الليل؟ فقال: إذا خفت الفوت في آخره»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٤.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٥.

(٣) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢٠.

(٤) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٣.

وقد تقول إن هذه الرواية تعارض الرواية التي رواها الكليني عن محمد بن سنان، والتي أجاب الإمام عليه السلام فيها - بعد سؤال الراوي: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ - قال: لا، ولكن تكبر حيث ما كنت متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله ﷺ.

لكني أقول: هذه الرواية ليست رواية أخرى غير صحيحة الحلبي، بل هي نفس الرواية لكن مع زيادة ومن طريق آخر فينتهي إلى محمد بن سنان، وهذا الطريق ضعيف بمحمد بن سنان، وبالتالي لا تعارض. والعبرة بالطريق الأول الذي رواه الشيخ عن الحلبي.

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «مقتضى القاعدة لزوم الأخذ بصحيفة عبد الرحمن بن أبي نجران السليمة عن المعارض وتقيد المطلقات بها عملاً بصناعة الإطلاق والتقيد، ولكن مع هذا لا نلتزم بذلك ونحمل الصحيحة على الأفضلية لسببين:

الأول: خلوّ تلك الأخبار الكثيرة - وهي في مقام البيان - عن التعرّض لهذا القيد، سيّما وفي بعضها حكاية فعل النبي ﷺ، فلو كان الاستقبال معتبراً حال التكبير لزم التنبيه عليه، كما لا يخفى، وليجعل هذا تأييداً للمطلوب.

الثاني: أنّ قانون حمل المطلق على المقيّد مختصّ بالواجبات ولا يشمل المستحبّات، ولعلّه لهذا كانت المسألة متسالمات عليها، ولم يقل أحد اعتبار الاستقبال حال التكبير^(١).

ويلحظ عليه: كلا الأمرين قابلان للنظر، ولكن العمدة ومحلّ الاعتماد دعوى

التسالم، وهي دعوى لا بعد فيها، وإلا فإن الأمر لا يخلو من إشكال.
ثم إن الصحيحة ذكرت أمراً آخرأً، وهو أن الاستقبال شرط في النوافل إلا إذا
خاف الفوت ومعه يسقط الاستقبال.

ويمكن التفريع على أصل المسألة بسؤال، وهو: أنه لو ثبت سقوط الاستقبال
في النوافل حال الركوب، هل يوجب سقوطه مطلقاً بحيث يجوز الإتيان بالنافلة
إلى أي جهة شاء، ولو كان ركب الدابة بعكس ما يركبه الناس، أو يجب
أن يكون اتجاهاه أثناء أداء النافلة إلى حيث تتجه الدابة فتكون القبلة في
الحقيقة رأس الدابة؟

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «الظاهر هو الثاني، أي تكون القبلة رأس الدابة لصريح
زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (في الرجل يصلي النوافل في السفينة؟ قال: يصلي نحو
رأسها) ^(١)، ولظهور قوله عليه السلام: «حيث ذهب بعيرك»، كما في صحيحة عبد الرحمن
وقوله عليه السلام: «حيث كان متوجهاً» في صحيحة الحلبي المتقدمتين ^(٢).

والذي ينقذ في النفس بعد مطالعة الروايات أن ما ذهب إليه عليه السلام في غاية البعد؛
لأن الظاهر عندي أن الأخبار المستدل بها في مقام الإرشاد لإلغاء الاستقبال
وليس في قوله عليه السلام ما يدل على اعتبار جعل قبلة ثانية للراكب، ومثله الصلاة
إلى رأس السفينة، فإن من المقطوع به أن لا خصوصية شرعية فيه ^(٣).

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢.

(٣) إذا كان المولى في مقام البيان، كما هو كذلك هنا، فيجب التحفظ على الأمر من حيث
دلالة على الوجوب، وقوله عليه السلام: «يصلي نحو رأسها» ظاهر في ذلك. وما ذهب =

وهنا مسألة يتم بها هذا البحث ، وهي: أن الاستقبال شرط في أداء النوافل مطلقاً أم لا ؟

وهي محلّ خلاف على الظاهر ، والعمدة استعراض دليل المسألة للوقوف على صحة أي القولين .

وكيف كان ، فقد استدلّ على اعتبار الاستقبال بأمور :

منها: أن الاشتراط هو ما تقتضيه أصالة توقيفية العبادات ، فإن الأصل المذكور يثبت الدليل الشرعي على مشروعيتها ، والقدر المتيقن من مشروعية النوافل إنما هو الإتيان بها مع الاستقبال ، وأما بدونه فمع الشك في مشروعية النافلة من دون الاستقبال فقتضى الأصالة التوقيفية الحكم بعدم المشروعية .

أقول : مع الشك في مشروعية النافلة مع عدم الاستقبال تثبت بإجراء أصالة البراءة من الزائد في الأكثر^(١) :

ومنها: قاعدة إلحاق النوافل بالفرائض في جميع الخصوصيات ، إلا أن يقوم

= إليه شيخنا الأستاذ (دامت إفاضاته) خلاف الظاهر مع عدم القرينة ، كما لا يخفاك أن الفعل المضارع دلالته أقوى على لزوم ، فالحق مع سيد الفقهاء والمجتهدين الخوئي رحمته .
(المقرّر)

(١) عن حريز ، عن زرارة : « سألت أبا جعفر عن الفرض في الصلاة ، فقال : الوقت ، والظهور والقبلة ، والتوجه ، والركوع ... » ، وهي مطلقة تشمل النافلة والفريضة ، ومع النص لا يقال بجريان البرائة في المورد لوجود النص . هذا أولاً .

وثانياً : نحن لا نشك في اعتبار القبلة كي تجري القاعدة . نعم ، في الموارد التي قام الدليل على عدم اعتباره قيدنا الإطلاق ، وإلا فلا شك في اعتباره في الصلاة . (المقرّر)

دليل على الخلاف.

توضيحه: أنَّ النافلة عنوان للصلاة، وكذا الفريضة، لكنَّها ليسا من العناوين الحقيقية المقومة للصلاة كما في العصر والظهر - مثلاً - بل هما - التنفل والفرص - حقيقتهما واحدة، إلَّا أنَّ الوجوب تارة تعلّق بهذه وأخرى تعلّق بها الندب، وهما حقيقة وماهيّة واحدة، ومع بيان الشارع حقيقة الصلاة الواجبة مع أجزائها وشرائطها، ثم قال: «صَلِّ تَطَوُّعاً» يفهم من ذلك أنَّ المأمور به هي الصلاة التي تعلّق بها الواجب، وإن قيل: ما الدليل عليه؟ قلنا: الارتكاز بين المشرّعة.

أقول: لا يخلو هذا الدليل من الوجهة، ويصلح أن يكون دليلاً يستند إليه.

ومنها: حديث «لا تعاد» كما في خبر زرارة، حيث قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا تعاد الصلاة إلَّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(١)، ببيان: أنَّ الشارع أدخل القبلة في الأمور الخمسة التي تعاد لأجلها الصلاة مع الإخلال بها. ومن هذه الناحية لا فرق بين الفريضة والنافلة، وسواء كان الإخلال بها عمداً أو نسياناً فإنّه لا شكّ مبطل.

ويرد عليه: أنَّ الحديث لم يرد في مقام بيان تشريع حكم للصلاة كي يتمسك بإطلاقه، بل ورد في مقام بيان أجزاء الصلاة من حيث الإطلاق والضيّق بعد ثبوت مشروعيّتها بأمر آخر، وبأنّها أجزاء مطلقاً حتّى حال الجهل والنسيان أو لا، وإن شئت فقل: إنَّ الحديث ليس في مقام الجعل والتشريع كي يتمسك بإطلاقه ويحكم بدخل القبلة في حقيقة الصلاة ولو كانت نافلة، بل هو ورد في مقام جعل

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

التوسعة في مقام الامتثال بأنه يحصل عند ترك الأجزاء من غير الخمسة حال الجهل والنسيان، فيكون الحديث أجنبياً عن المقام.

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: « لا صلاة إلا إلى القبلة. قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبله كله.

قال: قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: يعيد»^(١). بتقريب: أن قوله عليه السلام: « لا صلاة» يريد أن ينفي الحقيقة فيؤخذ بإطلاقه إلا ما خرج فتني الصلوات عن النافلة إذا لم تكن مشتملة على الاستقبال غايته، ولأجل القيود الواردة بأدلتها خرج حال العجز مطلقاً وحال السير في حضر من النوافل ويبقى الباقي تحت الإطلاق.

إن قلت: إن الصحيحة لا إطلاق لها كي يتمسك به في المورد؛ لأن الصدر مذيل بقوله: «قال: قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم غير الوقت؟ قال: يعيد»، فإن وجوب الإعادة لا يكون إلا في الفريضة.

قلت: وهو تامّ لو كان وجوب الإعادة مولوياً، ولكنه هنا إرشاد إلى بطلان الصلاة لافتقاده إلى شرطه وهو لا يختص بالفريضة، ومضافاً لذلك ظاهر الذيل كونه سؤالاً وجوباً مستقلاً ولا ربط له بالصدر كي يكون قرينة له^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) في طيّ البحوث السابقة تعرّضنا إلى روايات ذكرت أن القبلة إنما هي ما بين المشرق والمغرب وقلنا في ختام البحث برفع اليد لأنها مخالفة صريحة لما نصّ على أن الكعبة هي القبلة والروايات الدالة على ذلك. وانتهى الأمر إلى القول بأن أقصى ما تدلّ عليه كونهما (المشرق والمغرب) قبلة لمن ضاعت عليه قبلته.

ثم إنَّ المحقِّق الهمداني رحمته الله أورد على الاستدلال بالصحيحة وقال: «إنَّ الرواية واردة في الفريضة لا النافلة بشهادة قول الراوي في ذيلها بعد أن سأله عن حدِّ القبلة، وحدَّدها الإمام عليه السلام بما بين المشرق والمغرب - (قلت: فمن صلَّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: يعيد) وهو لا يستقيم تعميمها بالنسبة إلى النافلة لما عرفت من جواز النافلة اختياراً بلا استقبال في الجملة. وإيقاع الصلاة مستقراً أو ماشياً أو راكباً كفعلها، اختياراً أو اضطراراً، أو جالساً أو قائماً، أو نحو ذلك إنما هو من أحوال كلِّ صلاة التي هي النكرة في سياق النفي، أي من أحوال أفراد العام لا من أفرادهِ حتَّى يقال خرجت النافلة حال المشي والركوب عن تحت العام وبقي الباقي بحكمه، فخرج بعض الأفراد في الجملة - أي بعض أحواله - كاشف عن عدم اندراج هذا الفرد في موضوع حكم العام، أو كون الموضوع مقيداً بغير هذه الحالة، فيستكشف من جواز النافلة بغير القبلة ماشياً كون المراد بـ (لا صلاة) إمَّا الصلاة الواجبة أو الصلاة المقيّدة بحال الاستقرار، كما أنَّ صحَّة الصلاة بلا استقبال لدى الضرورة كاشفة عن أنَّ المراد بها في حال التمكن من الاستقبال لا مطلقاً، وليس تقييدها بحال الاستقرار أولى من تقييدها بالفريضة، بل الثاني هو الأولى إن لم نقل بأنَّه المتعين بمقتضى القرائن الداخلية والخارجية.

لا يقال: إنَّ خروج الفرد في بعض أحواله عن حكم العام لا يقتضي إلّا رفع اليد

== وبالنتيجة: يشكُّ في دلالتها مع اعتبار الشارع ورفع اليد عنها للقربة القويّة، وبالتالي هذه الرواية كسابقتها ممّا لا تصلح للاحتجاج.

عن الحكم بالنسبة إلى ذلك الفرد في تلك الحالة لا مطلقاً، كما لو ورد الأمر بإكرام كلّ عالم، وعلم من الخارج أنّ زيداً العالم لا يجب إكرامه في يوم الجمعة، فإنّ هذا لا يقتضي إهمال الحكم بالنسبة إليه رأساً، أو تقييد موضوع وجوب الإكرام بالنسبة إلى كلّ عالم بغير يوم الجمعة.

لأنّا نقول: هذا إنّما هو في المثال ونظائره ممّا يستتبع العموم إطلاق أحوالي بقاعدة الحكمة ونحوها لا في مثل المقام، فإنّ إكرام كلّ عالم بمقتضى عمومه لا يدلّ إلاّ على وجوب إكرام كلّ عالم في الجملة، وهذا لا ينافي عدم وجوب إكرام بعضه أو جميعه في بعض الأحيان؛ إذ لا مناقضة بين الإيجاب والسلب الجزئيين، وإنّما ينافي إطلاق وجوبه المستفاد من دليل الحكمة على تقدير جريان مقدّماته، فيكون إكرام كلّ عالم بضميمة قاعدة الحكمة بمنزلة ما لو قال: (أكرم كلّهم) مطلقاً، فخرج البعض في بعض أحواله تخصيص لعمومه الأحوال المستفاد من قاعدة الحكمة لا عمومه الأصليّ الوضعي، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ عمومه الأحوالي نشأ من تسليط النفي على طبيعة كلّ فرد فرد على الإطلاق، فلا يمكن التفكيك؛ لأنّ صحّة بعض الأفراد في الجملة يناقض كون النفي مسلطاً على ماهيته من حيث هو، كما هو واضح.

هذا، مع أنّه في المثال قد يقال أيضاً: إنّ عدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة موجب لخروجه عن موضوع حكم العامّ مطلقاً، أي مانع عن شموله في ظهوره في شموله لهذا الفرد رأساً؛ لأنّ مقتضى دليل الحكمة ليس إلاّ وجوب إكرام كلّ عالم على الإطلاق بحيث يكون الإطلاق قيداً للإكرام لا صفة للوجوب، فيكون معناه بضميمة دليل الحكمة: أنّ كلّ عالم يجب أن يكرم على الإطلاق،

أي دائماً غير مشروط بحال أو زمان، فخرج زيد في الجملة كاشف عن أنه ليس منهم حيث لا يجب إكرامه على الإطلاق. نعم، لو كان مفاد دليل الحكمة أنه يجب دائماً أن يكرم بحيث يكون الإكرام في كل حال وزمان موضوعاً للوجوب على وجه انحلال إلى وجوبات عديدة، كما هو معنى العموم الأحوالي، لأتجه ما ذكر، لكن دليل الحكمة قاصر إلا عن إثبات إطلاق متعلق الطلب، أي الإكرام لا إطلاق الطلب - أي وجوبه - كي يفيد عموماً أحوالياً.

نعم، ربما يستفاد من المناسبة بين الموضوع وحكمه كون العام من قبيل المقضي، وعدم ثبوت حكمه في بعض الأحوال والأوقات لعارض، أو أنه قد يكون خروج الفرد في بعض الأحوال بلفظ الاستثناء ونحوه مما يظهر منه إرادة العموم من العام بحسب الأحوال والأزمنة، فيتجه حينئذٍ الاقتصار على خصوص تلك الحالة، والرجوع فيما عداها إلى حكم العام وهذا خارج عن محل الكلام»^(١).

وتوضيحه - كما عن السيد الحكيم رحمته الله -: «أن قيام الأدلة على عدم وجوب الاستقبال في النافلة في حالي الركوب والمشي يقتضي خروج النافلة عن عموم الصحيح المذكور بالمرّة؛ لأنّ بقاءها في غير الحالتين المذكورتين تحته يقتضي حمله على العموم الافرادي حتّى يكون له إطلاق أحوالي مضافاً إلى العموم الأفرادي، فيكون ما دلّ على عدم اعتبار الاستقبال في الحالتين المذكورتين مقيداً لذلك الإطلاق فقط، بلا تصرّف في العموم؛ لوجوب الاستقبال في النافلة في الجملة، ولو حمل على الجنس كان موضوعه صرف طبيعة الصلاة بلا تكثر فيه

ولا عموم. فإذا خرج المحالان المذكوران أدى ذلك إلى خروجها في الفريضة أيضاً. وحيث إنه لا يمكن الالتزام به فلا بدّ وأن يخصّ موضوع النفي بخصوص الفريضة لا مطلق الصلاة، والحمل على العموم الأفرادي خلاف الأصل في أسماء الأجناس، لا يرتكب إلّا عند قيام القرينة وهي مفقودة»^(١).

وفضّل الأستاذ الأعظم رحمته في بيان مراد المحقّق الهمداني رحمته فقال: «إنّ تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة على نحو الاستغراق بحيث يتضمّن العموم الأفرادي والأحوالي قد يكون مع تعدّد الدالّ والمدلول، وأخرى مع وحدة الدالّ وإن تعدّد المدلول.

فالأوّل كما في ألفاظ العموم مثل قوله: (أكرم كلّ عالم)، فإنّ أداة العموم لا تدلّ إلّا على شمول الحكم وسريانه لكلّ فرد فرد، وأمّا وجوب الإكرام لكلّ فرد في كلّ حال - المعبر عنه بالعموم الأحوالي - فهو خارج عن الدلالة الوضعيّة ولا تتكفّله أداة العامّ؛ إذ مفادها ليس إلّا الوجوب في الجملة وبنحو الموجبة الجزئيّة، وإنّما يستفاد ذلك من دالّ آخر، وهي مقدمات إكرام زيد أو إكرام كلّ عالم في يوم الجمعة - مثلاً - لم يكن ذلك مصادماً للعموم؛ لعدم التنافي بين الموجبة والسالبة الجزئيتين، وإنّما يكون مصادماً مع الإطلاق فيتقيّد به، فلا مقتضى لارتكاب التخصيص في العامّ وإخراج الفرد عن تحته.

وأما الثاني، فكما في النكرة الواقعة في سياق النفي كقوله لا صلاة إلّا إلى القبلة (القبلة) فإنّ العموم الأفرادي والأحوالي كلاهما مستفاد من دالّ واحد، وهو تسليط النفي على الطبيعة على الإطلاق، فقد لوحظت الطبيعة فانية في أفرادها

وعنوناً مشيراً إليها، ثم تعلق النبي بكلّ فرد فرد. ولا محالة يكون الحكم منفياً عن كلّ فرد في كلّ حال، وإلاّ لم يكن ذلك نفياً للطبيعة، فالعموم الأحوالي نشأ من تسليط النبي على طبيعة كلّ فرد على الإطلاق، وليس له دالّ آخر وراء ما دلّ على العموم الأفرادي. ومن الواضح أنّ الخصوصيّات الملازمة للأفراد من كون الصلاة - مثلاً - مستقراً أو ماشياً أو راكباً، جالساً قائماً، اختياراً واضطراً، وغير ذلك، إنّما هي من أحوال أفراد العام لا من أحوال نفس العام؛ إذ ليس الفرد باعتبار الحالين فردين من العام، كما لا يخفى. وعليه: فإذا ثبت في الخارج عدم اعتبار الاستقبال في النافلة حال السير - مثلاً - فهو مصادم لدلالة الكلام، ومنافٍ لظهوره الوجداني في العموم الأفرادي والأحوالي، فلا بدّ من ارتكاب أحد التقييد، إمّا الالتزام بأنّ المراد بـ(الصلاة) الصلاة الواجبة، فتخرج النافلة عنها رأساً، فيخصّص عمومها الأفرادي، أو الالتزام بتقييدها بحال الاستقرار فيتحقّق على العموم الأفرادي ويلتزم بالتقييد في الإطلاق الأحوالي، وليس التقييد الثاني أولى من التقييد الأوّل إن لم نقل بأنّ الأوّل هو المتعيّن بمقتضى القرائن الداخليّة والخارجيّة. فكيف كان فلا أقلّ من إجمال الصحيحة وعدم ظهورها في الإطلاق الأفرادي بحيث يشمل الفريضة والنافلة».

ثمّ قال: «ولقائل أن يقول: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كانت الصلاة الواقعة في حيّز النبي في قوله ﷺ: (لا صلاة إلّا إلى القبلة) ملحوظة بنحو النكرة، أي لوحظت الطبيعة فانية في أفرادها، فيجري حينئذٍ ما ذكر من الدوران بين أحد التقييد من دون ترجيح في البين، وأمّا إذا كانت ملحوظة باسم الجنس وأنّ طبيعة

الصلوة من حيث هي لا تتحقّق بلا استقبال فيكون الكلام مسوقاً لنفي الجنس المستلزم للعموم السرياني لالنفي الفرد كي يكون له عموم أفرادي وأحوالي حتّى يدور الأمر بين التصرّف في أحدهما.

وعليه: فالصحيحة تدلّ بظاهرها على انتفاء ماهيّة الصلاة مطلقاً عند انتفاء الاستقبال، فلا يرفع اليد عن إطلاقها بمقدار دلالة الدليل، وهي النافلة في حال المشي، ويبقى الباقي تحت الإطلاق.

وأجاب: بأنّ الحمل على الجنس خلاف المتبادر من مثل هذا التركيب، بل المنسب إلى الذهن عرفاً في مثل قولنا: (لا رجل في الدار) وأنّ الواقع في حيّز النفي إنّما هي النكرة دون الطبيعة بما هي، والمعنى أنّه لا شيء من أفراد الرجل في الدار؛ لأنّ طبيعة الرجل غير موجودة فيها كي يكون عمومها مأسرياً^(١).

ثمّ أورد عليه الأستاذ الأعظم رحمته - أولاً - وقال: «إنّه رحمته قد اشتبه عليه الأمر - مع جلالاته وعظمته، وتحقيقه وتدقيقه - بين الجواهر والأعراض وخلط أحدهما بالآخر، فإنّ الجوهر لا يتعدّد باختلاف الطوارئ والحالات، فزيد (فرد) واحد لطبيعيّ الإنسان في جميع حالاته وعوارضه من الزمان والمكان، والحركة والسكون، والقيام والقعود، وغير ذلك ممّا يلحق ويتّصف به، فهو في الكلّ لا يخرج عن كونه فرداً واحداً من الطبيعة. وهذا بخلاف العرض، فإنّ طروء الحالات عليه يوجب تعدّد الأفراد لا محالة، فالجلوس في الدار فرد مغاير مع الجلوس في المسجد، وهما مغايران مع الجلوس في الحمام، والمتكلّم القصير مغاير مع الطويل،

ومع الإخفات يغير الإجهار، والصلاة عند السير فرد مغاير معها عند الاستقرار، ومع الاختيار يغير الاضطراب، وهكذا.

والسرّ فيه: أنّ الجوهر له ثبات وقرار فلا يتعدّد بتعدّد حالاته وعوارضه بخلاف العرض، فإنّه لمكان تصرّمه وعدم ثباته وقراره فكلّ حالة تطرأ عليه توجب إحداث فرد جديد للطبيعة مغاير للفرد السابق.

ومن الواضح أنّ المقام من قبيل الثاني، فإنّ الصلاة في قوله ﷺ: (لا صلاة إلا إلى القبلة) عرض من الأعراض، فجميع الخصوصيّات الملازمة لها من كونها مع الاختيار والاضطراب، مع الاستقرار أو المشي أو الركوب، أو غير ذلك، توجب تعدّد الأفراد كالعرض والنفل.

وعليه: فليست حالتا الاستقرار والسير الطارئتان على النافلة حالتين لفرد واحد كي يدور الأمر بين تقييد العموم للأفرادي والأحوالي كما أُفيد، بل كلّ ذلك أفراد لطبيعة الصلاة، والعموم في مثلها أفرادي ليس إلّا، فلا بدّ في التقييد من الاقتصار على مقدار دلالة الدليل وهو النافلة حال السير. فيبقى الباقي تحت الإطلاق من دون فرق في ذلك بين أن يكون الدالّ على العموم وقوع النكرة في سياق النبي كما في الصحيحة أو أداة العموم، كأن يقال: يجب الاستقبال في كلّ صلاة، كما لا يخفى.

ويلحظ على ما أفاده أولاً بأمر:

الأول: أنّ العرض لا يتعدّد بطرّو الحالات كما ادّعاءه، فإنّ تعنون الفرد الواحد بجاليتين أو حالات متعدّدة لا يجعله أفراداً كثيرة لنفس تلك الطبيعة، فهل يعقل أن يكون القيام ناعلاً فرداً لطبيعة القيام، والقيام حافياً فرداً آخراً لها،

أو أن يكون القيام على التراب فرداً آخرأ غير القيام على الأسفلت، وهكذا؟
أو هو قيام واحد ولكن يتّصف بحالات؟
الحقّ أنّ هذه الحالات عبارة عن خصوصيات فردية لا توجب تعدّداً للفرد،
وهذا يغيّر مسألة تعدّد الأفراد.

الثاني: لو نزلنا على ما يقوله الأستاذ الأعظم رحمته من أنّ تعدّد الحالات يوجب
تعدّد الأفراد لكنّ هذا إنّما يكون بحسب الدقّة العقلية القاضية بأنّ تعدّد الأحوال
يقتضي تعدّد الأفراد. وأين هذا من الخطاب الشرعي المبنيّ على النظر العرفي.
وفي المقام نحن نعتقد أنّ الصلاة حال السير غير الصلاة حال الاستقرار مختلفتان
عرفاً، فإنّ الحال وإن استوجب اختلافاً لكنّها فرد لطبيعة الصلاة، والحال هو
الذي أوجب تمايزاً واختلافاً بينهما، فكما لزيد حالات متخالفة وهو في نهاية
المطاف زيد، كذلك الصلاة في الحالات المتكرّرة هي صلاة واحدة.

الثالث: وكذا ما ذكره رحمته من الفرق بين الجوهر والعرض بأنّ الجوهر له
ثبات وقرار، فلا يتعدّد بتعدّد أحواله، وأمّا العرض فلكونه متصرّماً فكلّ حالة
تعرض عليه توجب إحداث فرد جديد، فأيضاً غير تامّ؛ لأنّ العرض لو كان
متصرّماً من قبيل الزمان أو التكلّم - مثلاً - لكان لما ذكره وجه، لكن ليس
كلّ الأعراض على هذا النحو؛ إذ بعض تلك الأعراض من الأمور القارّة الثابتة
والمستمرّة، كالعلم وباقي الصفات النفسانية.

غاية الأمر لا وجود له بنفسه، بل لا بدّ له من معروض لكي يعرض عليه،
فالعلم يتقوم بذات العالم ولا ينعدم بطرؤ الحالات على الذات، سواء كان ماشياً
أو قاعداً أو منتعلاً أو حافياً أو قل ما دامت الذات، فهل يصحّ وصف هذه

الذات العاملة بأنها متكررة لتكثر أحوالها. فالعلم هو العلم في جميع هذه الحالات ولا يوجب تكثرًا للذات، والصلاة من الأعراض التي تتقوم بذات المصلي الذي هو المعروض، ولا يتكرر هذا المعروض بتكرر الحالات. فذا ذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله مما لا يمكن المساعدة عليه.

ثم إنه رحمه الله قال ثانياً: «على تقدير التسليم فغير خفي أن المتبادر من مثل هذه التراكيب هو الحمل على الجنس دون النكرة على خلاف ما أفاده رحمه الله، فإن المنسب إلى الذهن من الألفاظ في الجواهر والأعراض كالإنسان والبياض - إنما هو الجنس، أعني الطبيعة والماهية بما هي، وأما لحاظها فانية في الأفراد كي تكون نكرة فهي تحتاج إلى مؤونة زائدة وعناية خاصة لا يصار إليها بدون القرينة. فالإنصاف أن دلالة الصحيحة على الإطلاق غير قاصرة فتشمل الفريضة والنافلة، وهي سليمة عن شوائب الأشكال بمقتضاها يحكم باعتبار الاستقبال مطلقاً ما لم يمنع منه مانع»^(١).

أقول: وهو لا يخلو من وجاهة، ولعل المحقق الهمداني رحمه الله أنهى كلامه في هذا الوجه بعد أن تعرض له بعنوان الإشكال بـ «فليتأمل»^(٢)، ولعله إشارة إلى ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله.

وللسيد الحكيم رحمه الله جواب آخر عما أفاده الهمداني رحمه الله وهو: أن ثبوت خلاف حكم المطلق لفرد في بعض الأحوال يصلح أن يكون قرينة على ملاحظة المطلق

(١) المستمسك في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٧/٢.

(٢) مصباح الفقيه: ١٥٢/١٠.

بنحو الطبيعة السارية لا صرف الماهيّة^(١).

أقول: لو أُلقي الصحيح الدالّ على اعتبار القبلة في الصلاة إلى العرف، وأُعطي بيد أخرى الدليل الدالّ على عدم اعتبار القبلة في بعض الأحوال، لتعامل معها تعامل المطلق والمقيّد، ربّما استعوزه الصناعة في مرحلة التطبيق، حيث أنّه لا يعرفها لكن يعرف أنّها كذلك مطلق ومقيّد، وربّما لو أشكل عليه بما قرأت سابقاً لعجز عن ردّ الإشكال، ومع هذا لم يسر إلى مرحلة الشكّ في ظهور المسألة بالنسبة إليه حتّى يقال بإجماله، وعليه ما ندّعيه هنا أنّ الرواية ظاهرة في اعتبار القبلة في النافلة حال الاستقرار.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، وقد خصّصت الآية بما ثبت سقوط الاستقبال فيه من النوافل كحال السير ويبقى الباقي تحت عموم الآية، وهو يشترط الاستقبال في النافلة.

ويردّه: أنّ الآية ليست في مقام بيان اعتبار الاستقبال كي يتمسك بها، لا اشتراط الاستقبال في النافلة، ولو كان الأمر كذلك لصحّ التمسك بقوله: ﴿فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾، والقول بلزوم الاستقبال في كلّ أحوال الصلاة - مع أنّه ضروريّ البطان، فقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا...﴾ - إنّما هو لبيان ما يجب استقباله فيما يجب فيه الاستقبال، وليس في مقام بيان حدود ما يجب فيه الاستقبال بأنّه في أيّ مورد معتبر. نعم، على إنّ مورد نزولها الفريضة.

إذن فلو كنّا نحن والصحيحة لقلنا إنّّه يجب الاستقبال في النافلة حال الاستقرار.

ومعه يتمّ البحث في أدلة مَنْ اشترط الاستقبال في النوافل حال الاستقرار .
 وأما أدلة مَنْ لم يشترط الاستقبال في النوافل حال الاستقرار فعدة نصوص :
 الأول : صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال له : «استقبل القبلة بوجهك ،
 ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك ، فإن الله عزّ وجلّ يقول لنبيه في
 الفريضة : ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ
 شَطْرَهُ﴾ ، وقم منتصباً ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : مَنْ لم يقم صلبه في صلاته
 فلا صلاة له . واخشع ببصرك لله عزّ وجلّ ، ولا ترفعه إلى السماء ، وليكن حذاء
 وجهك في موضع سجودك» ^(١) .

وهي اقتصرت على ذكر هذه الأمور ، ومنها الاستقبال على الفريضة لمحلّ
 قوله عليه السلام : «يقول لنبيه في الفريضة» ، فلا يشترط الاستقبال في النافلة مطلقاً .
 وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمته الله بوجهين :

الأول : أنّ الصحيحة أجيبية عن الدلالة على اعتبار القبلة في النافلة التي عدّوها
 من الشرائط ، بل هي في مقام بيان أنّ الالتفات إلى الخلف أو اليمين أو الشمال
 أثناء الصلاة ولو في غير حال الاشتغال بالذكر قاطع للصلاة أم لا ؟ إذا وقع
 في الفريضة ، فالرواية لم تدلّ على اعتبار الاستقبال في الصلاة مطلقاً بل دلّت على
 اعتباره في خصوص الفريضة ، ويرشد إليه قوله عليه السلام : «ولا تقلب بوجهك عن القبلة
 فتفسد صلاتك ، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول لنبيه في الفريضة : ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ ...﴾» ،
 والاستشهاد بالآية إنّما هو لهذه الغاية ، ولا تضايق من اختصاص ذلك بالفريضة

عملاً بهذه الصحيحة فنلتزم بعدم قاطعية الالتفات أثناء النافلة ما لم يخلّ برعاية الاستقبال في نفس الأجزاء^(١).

أقول: إن الرواية في مقام بيان القاطع ولا نظر لها إلى اشتراط الاستقبال.

الثاني: أن الاستدلال بالرواية يتوقّف على الالتزام بمفهوم الوصف كي يدلّ التقييد بالفريضة على انتفاء الحكم من النافلة، وهو ممنوع، فإن غاية ما يستفاد من التقييد بالوصف عدم ثبوت الحكم للطبيعة المهملة أيّما سرت. وعليه: غاية ما يستفاد من التقييد بالفريضة في الصحيحة عدم اعتبار الاستقبال في الصلاة على إطلاقها، ويكفي في صدق ذلك عدم اعتباره في النافلة حال السير، كما دلّت عليه الأدلة الخاصّة، وأمّا عدم ثبوت الحكم في حصّة أخرى من الطبيعة -وهي النافلة حال الاستقرار الذي هو محلّ الكلام- فليس ذلك مستفاداً من مفهوم الوصف^(٢).

ثمّ إنّه ﷺ تعجّب من المحقّق الهمداني ﷺ الذي عمل بالرواية وهو من القائلين بعدم القول بمفهوم الوصف.

إلا أنّ السيّد الحكيم ﷺ قال باختصاص الآية بالفريضة وأنها نزلت في خصوصها، ولا تدلّ على اختصاص الحكم بها^(٣).

أقول: أمّا ما أفاده الأستاذ الأعظم ﷺ فلا يمكن الإذعان به؛ إذ لا شكّ بأنّ

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٩/٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٠/٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٨/٥.

الآية نزلت لبيان اعتبار القبلة وأنها من الشرائط في الصلاة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أَنَّ الإمام عليه السلام طبق الآية على مورد الرواية، فيفهم من استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الشريفة لبيان أَنَّ القبلة معتبرة يصحّ التمسك بالرواية أيضاً على ضوء ما بيّناه لتكون من الأدلة الدالة على اعتبار الاستقبال في الصلاة.

ومما ذكرنا ظهر ما في جوابه الثاني وإن كنت أتفق معه في الجملة على أَنَّ الوصف لا مفهوم له ولا يصلح للدليّة، لكنّ المستدلّ به هنا ليس مفهوم الوصف، بل يفهم ذلك من تطبيق الآية على مورد الرواية الواردة في خصوص الفريضة، وأمّا جوابنا عن السيّد الحكيم رحمه الله مع تسليمنا أَنَّ الآية واردة في الفريضة، فنقول: إنّ ذلك لا يوجب اختصاصها به، فإنّ المورد لا يقيّد مورد النزول، إلّا أنّه عليه السلام -وهو في مقام بيان الحكم- صرح بأنّ الآية وردت في الفريضة، فيختصّ الحكم بها ولا يتعدّى إلى غيره^(١).

الثاني: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب الجامع للبرزنطي صاحب الرضا عليه السلام -قال: «سألته عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلّى ولا يعتدّ به، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته لكن لا يعود»^(٢).

وسند الرواية محلّ مناقشة، فقد يقال بجهالة طريق ابن إدريس إلى كتاب الجامع

(١) تطبيق الإمام عليه السلام على الفريضة لا يستوجب اختصاصه به، ولا يمنع غيره ولا يصلح دليلاً على منع الأغيار من الاشتراك في الحكم كما لو كانت نافلة، فثبوت شيء لا ينفي ما عداه. (المقرّر)

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٨.

يوجب التشكيك بصحّة الخبر.

لكنّه ليس بشيء عند الأستاذ الأعظم رحمته، حيث قال: إنّ ابن إدريس من المنكرين لحجّية الخبر الواحد، ولا يعتمد إلّا على الخبر المتواتر أو ما في حكمه، وهو يورث القطع بالصدور، فيظهر أنّ الكتاب واصل إليه بالتواتر أو بحكم التواتر، فالرواية صحيحة السند^(١).

أقول: إنّ قوله رحمته: «ما في حكم التواتر» يرجع إلى الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، وأنّ صاحب السرائر اعتمد على قرائن اعتبرها أوجبت له القطع بالصدور عنده. ولعلّ تلك القرائن لو نقلت لنا ما أفادت إلّا الظنّ، والظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً. وعليه الذي يقوى في النظر أنّ الرواية مخدوشة السند.

وأما دلالة الرواية، فهي ناظرة إلى أنّ الالتفات أثناء الصلاة عن القبلة يقدرح في الفريضة ولا يقدرح في النافلة، وهي ليست في مقام بيان اعتبار الاستقبال^(٢).

الثالث: ما رواه العيّاشي في تفسيره عن زرارة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصلاة في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال: النافلة كلّها سواء، تومئ إيماءً أينما توجّهت دأبتك - إلى أن قال - فأتوجّه معها في كلّ تكبيرة؟ قال: أمّا النافلة فلا، إنّما تكبّر على غير القبلة الله أكبر، ثمّ قال: كلّ ذلك قبلة للمتفلّ ﴿فَأَيُّنَمَا﴾

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢١/٢.

(٢) إذا التفّت المصلّي أثناء الصلاة إلى الخلف وطلب منه الإمام الإعادة، فيدلّ هذا على اعتبار الاستقبال، وإلّا ما بطلت الصلاة، كمن يحدث أثناء الصلاة يعيدها مع الوضوء، فالرواية تدلّ على اعتبار الاستقبال. (المقرّر)

تَوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴿١﴾.

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «والرواية قوية الدلالة لكنّها ضعيفة السند، أمّا بيان الاستدلال فهو:

إنّ الرواية وإن وردت في خصوص السفر، لكن يمكن أن تكون عامّة تشمل حتّى غير موارد السفر لمكان قوله ﷺ في ذيلها: (كَلَّ ذَلِكَ قَبْلَةَ الْمُتَنَفِّلِ) مستشهداً بالآية الكريمة وهي بمنزلة التعليل لما تقدّمه لإرادة تطبيق كبرى كلّية على المقام من دون خصوصيّة للمورد، وأنّ قبلة المتنفّل على الإطلاق إنّما هي حيثما توجه، والتنفّل في السفر من مصاديق تلك الكبرى. إذن فالحكم يعمّ المسافر والمهاجر حال السير والاستقرار» (٢).

لكنّ السيّد الحكيم رحمه الله أشكل في دلالتها وقال: «إنّ الخبر لا إطلاق له لاختصاص موردّه بالسفينة، والاستشهاد بالآية بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاقها لا بدّ من الاقتصار فيه على موردّه، ولا يبعد أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿تَوَلُّوا﴾ تذهبوا، فتختصّ بحال السعي، سواء أكان في سفينة أم على دابّة أم ماشياً، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (٣) وليس المراد تولّوا وجوهكم» (٤).

وقال المحقّق الهمداني رحمه الله: «هذه الرواية وردت في صلاة المسافر، لكنّ ذيلها

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٧.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢١/٢.

(٣) الأحقاف ٤٦: ٢٩.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٨/٥.

كاد يكون صريحاً في أنّ جواز النافلة في السفينة والمحمل أيّما توجّهت الدابة والسفينة نشأ من أنّ ذلك كلّه قبلة للمتقلّ، فلا مدخلية لخصوصية المورد في ذلك»^(١).

وأضاف رحمه الله: «إلا أنّ عدم معهودية الصلاة مستقراً إلى غير القبلة اختياراً لدى المشرّعة ومخالفته للمشهور - كما ادّعاه غير واحد - أوجب التردّد فيه، فالأحوط - إن لم يكن أقوى - تركه»^(٢).

وإلى ذلك ذهب الماتن رحمه الله في المتن.

أقول: ما ذكره رحمه الله ختاماً لا يخلو من وجاهة، وصحّ أن يكون مسكاً للختام، إلّا اللهم أن يقال لا يمكن رفع اليد عن الظهور لدى المشرّعة بمجرد عدم المعهودية ومخالفته للمشهور.

(١) مصباح الفقيه: ١٥٤/١٠.

(٢) مصباح الفقيه: ١٥٥/١٠.

مسألة (١٩٩): ما كان من الصلوات واجبة زمان الحضور -كصلاة العيدين - يعتبر فيه استقبال القبلة وإن كانت مستحبة فعلاً (١).

الاستقبال شرط في صلاة العيد عند الحضور وفي الغيبة

(١) البحث في هذه المسألة حول الصلوات التي كانت واجبة بالأصل ثم صارت ندباً بالعرض من حيث الاستقبال وأنها بأي الطرفين تلحق، بالواجبات أو المستحبات؟

وهنا نحن لا نتحدث عن بعض المندوبات كمن يعيد صلاة الفريضة جماعةً أو احتياطاً؛ لأنّ هذه فرائض لا شك فيها فيلزمها حكمها ولو أعيدت استحباباً.

أمّا المعادة احتياطاً فلأنّ الغرض من الاحتياط إحراز الواقع بإتيان جميع المحتملات ولا يتحقّق إحرازه إلّا مع رعاية الاستقبال. وأمّا المعادة جماعة فلأنّ الإعادة عبارة عن الوجود الثاني للأوّل، ولا يكون وجوداً ثانياً ما لم يكن مشتملاً على جميع الخصوصيات الموجودة في الوجود الأوّل، ومنها الاستقبال إلى القبلة.

ولكنّ محلّ البحث هنا -والذي اختلف فيه الأعلام- إنّما هو صلاة العيد التي صارت نديّة زمان الغيبة بعد أن كانت واجبة زمان الحضور، ووقع التردّد في إلحاقها بالفريضة.

قال صاحب الجواهر رحمته الله: «يندرج في النفل ما كان واجباً بالأصل ثم صار ندباً كصلاة العيد»^(١).

يمكن أن يقال: يحتمل أن لا تكون صلاة العيد من الواجبات بالأصالة،

وأما ما عرض عليه الوجوب بنذر وشبهه ، فالأقوى عدم اعتبار الاستقبال فيه (١) ،

وأنها مستحبة بالأصالة زمن الغيبة ؟ والعلة فيه انتفاء شرط الوجوب - وهو حضور المعصوم عليه السلام - فيكون نظير الحج من غير المستطيع ، وبهذا تشملها أدلة النافلة الدالة على سقوط الاستقبال حال السير والسفر .

قال الهمداني رحمته الله : «الظاهر أن صلاة العيد بعينها هي الطبيعة المحكومة بالوجوب ، المشروطة بالاستقرار والاستقبال عن اجتماع شرطه ، فلا يبعد دعوى انصراف إطلاق الأخبار عنها بهذه الملاحظة كانصرافها عن الفريضة التي يتطوع بها الصبي» (١) .

أقول : أما الانصراف فدعوى على مدعيها ولا دليل عليه ، ولعله رحمته الله لأجل هذا أنهى بيانه بقوله : «فليتأمل» ، وعليه لا يمكن المساعدة على ما ذهب إليه رحمته الله .

إن قلت : لا يمكن التغاضي عن انصراف الأدلة إلى ما هو واجب في أصل التشريع أو مستحب في أصل التشريع ، كما قلنا به في قوله : «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» .

قلت : نعم ، وهو الحق ، فإن صلاة العيدين في زمان الغيبة مستحبة في أصل التشريع وليست مستحبة بالعنوان الثانوي (٢) .

(١) المسألة وقع فيها الخلاف . قال صاحب الجواهر رحمته الله : «بل قد يندرج فيها

(١) مصباح الفقيه : ١٣٧/١٠ .

(٢) وهذا يتنافى مع صدر البحث الذي قال : «إن الكلام وقع فيه عما كان واجباً بالأصل ثم صار نديباً بالعرض» من الصلوات . (المقرر)

وإن كان الاستقبال أحوط (١).

ما وجب بالعارض من النفل بنذر ونحوه في وجه»^(١).

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «والصلاة الواجبة بنذر وشبهه غير ملحقة بالفريضة على الأئمة، بل هي تابعة في ذلك لقصد الناذر»^(٢).

واتفق في هذه المسألة مع الأستاذ الأعظم والمحقق الهمداني رحمتهما الله من عدم اعتبار الاستقبال في النافلة الواجبة للنذر وشبهه لانصراف الأدلة إلى الفريضة الأصلية ولا يشمل الواجب بالعنوان الثانوي والمقام نظير: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» في الانصراف إلى غير مأكول اللحم بالعنوان الأولي.

(١) وأما الاحتياط فلعله للمناقشة في الانصراف على تقديره، وهو حسن يقطع معه بفراغ الذمة واقعاً وهو على الظاهر مستحبي.

(١) جواهر الكلام: ٣/٨.

(٢) مصباح الفقيه: ١٣٧/١٠.

مسألة (٢٠٠): لا بدّ من إحراز استقبال القبلة بتحصيل العلم أو الحجّة المعتبرة (١). ومع عدم التمكن يكتفى بالظنّ الأقوى فالأقوى (٢).

كيف يحرز الاستقبال ؟

(١) لا بدّ للمصلّي أن يعلم بأنّ صلاته إلى القبلة المطلوبة شرعاً، ولذا يجب إحرازها كسائر الشرائط المعتبرة في الصلاة لكي يقطع بأنّ ذمّته قد فرغت من التكليف المشتغلة به.

وهذا يحصل إمّا بالعلم وحجّيته ذاتيّة، وإمّا بالظنّ الخاصّ المعبر عنه بالحجّة المعتبرة التي تقوم مقام العلم. لا يقال: أنّه مع التمكن من تحصيل العلم لا حاجة للظنّ الخاصّ على تقديره، بل لا كفاية فيه؛ لأنّنا نقول: الحجّة المعتبرة كافية حتّى مع التمكن من تحصيل العلم عملاً بإطلاق حجّيتها خلافاً لجماعة منهم السيّد اليزدي رحمته الله.

(٢) هذا الظنّ ليس من الظنون الخاصة الذي تكون حجّيته معتبرة، بل فرض المسألة أنّ المكلف لم يقم عنده علم بالقبلة ولا أمانة معتبرة، أو قل: (علمي) فيعمل باجتهاده الشخصي بمعنى بذل الوسع في إحراز جهة القبلة، ودليل اعتبار مثل هذا الظنّ أنّه كذلك يعمل به في فرض العجز عن العلم أو العلمي صحيح زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يجزي التحريّ أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة» ^(١).

بتقريب: أنّه عليه السلام علّق التحريّ عن القبلة على عدم العلم لقوله: «إذا لم يعلم»،

ومع عدم التمكن منه أيضاً يجرى التوجه إلى ما يحتمل وجود القبلة فيه ،
والأحوط أن يصلّي إلى أربع جهات (١) .

الظاهر أنه لا يراد خصوص العلم الفعلي بل مطلق ما يكون حجة ليشمل الأمارات
المعتبرة ، كما يفهم العرف هذا من ظاهر العبارة .

والمراد من التحري الأخذ بالاحتمال الأخرى ، وهو يتناسب مع العمل على
طبق ما هو الأقوى فالأقوى لأنه هو الحجة .

(١) تفريعاً على ما سبق تنحصر المسألة بين شقين في حال لم يحصل له ظنّ
قويّ بالجهة التي فيها القبلة .

فإنّما أن يصلّي إلى جهة واحدة يقوى لديه احتمال أن تكون القبلة في هذه
الجهة أو أن يحتاط بالصلاة إلى أربع جهات ، فالمسألة محلّ خلاف .

ذهب المشهور إلى الثاني وهو وجوب الصلاة إلى أربع جهات ، وادّعى الإجماع
عليه ، وبقاعدة الاشتغال بدعوى أن الفراغ اليقيني لا يحصل إلّا بأن يصلّي
إلى الجهات الأربع .

أقول : أمّا الإجماع فحالّه أوضح من أن يخفى ، فالمحصّل منه غير حاصل ،
والمدركي - كما لا يبعد أن يكون كذلك هنا - ليس بحجة .

وأما الاشتغال المدعى ، فمن أين نعلم بفراغ الذمّة بمثل هذا العمل ، فلاّنه على
القول بلزوم التوجه إلى عين الكعبة والاستقبال كما يشترط البعض ، فلا مناص
من الصلاة إلى سبع جهات لا أربع ؛ بناءً على ما ذكرناه وتقدّم من أن نسبة
الجهة إلى دائرة الرأس نسبة السبع ، فكلّ سبع من هذه الدائرة الصغيرة مواجهة
لسبع الدائرة الكبيرة ، وعليه ينبغي تقسيم الأفق إلى سبعة أقسام ، وإيقاع الصلاة
في كلّ سبعٍ منها كي يحصل اليقين بأنّ الاستقبال قد حصل إلى عين الكعبة .

وأما بناءً على كفاية الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب عند الجهل بالقبلة ، فتكفي الصلاة إلى ثلاث جهات ينقسم فيها الأفق إلى ثلاث أقسام متساوية ، ومن ثم إيقاع الصلاة في وسط كلّ قوس ؛ لأنّه فقط على هذا التقدير يتحقّق الصلاة بين المشرق والمغرب ، فالقول إذن بالصلاة إلى أربع جهات ممّا لا وجه له .

واعتمد المشهور أيضاً على عدّة مراسلات نذكرها استيفاءً للفائدة :

منها: مرسلة عليّ بن الحسين ، قال : « روي فيمّن لا يهتدي إلى القبلة من مفازة أن يصليّ إلى أربعة جوانب »^(١) .

ومنها: مرسلة الكليني : « وروي أيضاً أنّه يصليّ إلى أربعة جوانب »^(٢) .

ومنها: مرسلة خراش عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قلت : جعلت فداك ، إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون : إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم تعرف السماء كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد ؟ فقال : ليس كما يقولون ، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه »^(٣) .

والمرسلات لا تصلح دليلاً للمسألة للإرسال ، ومنه يظهر أن لا وجه لمختار المشهور .

وأما الرأي القائل بجواز الصلاة إلى جهة واحدة - كما اختاره الماتن رحمته الله - فلصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : « يجزئ المتحيّر

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب القبلة ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٨ من أبواب القبلة ، الحديث ٤ .

(٣) الوسائل : الباب ٨ من أبواب القبلة ، الحديث ٥ .

أينما توجّه إذا لم يعلم وجه القبلة»^(١).

ووقع النقاش في سندها ، فإنّ طريق الشيخ الصدوق إلى زرارة ومحمّد بن مسلم مجتمعين مجهول.

لكنّه ليس بشيء ، فإنّهُ إذا علّم الطريق إليهما منفردين لم يחדش اجتماعهما إذا جهل به.

ودلالتها أيضاً: ففي بعض نسخ التهذيب: «التحرّي» بدل «المتحرّر»؛ إذ على رواية «التحرّي» تصلح الرواية لأن تكون دليلاً من أدلّة حجّية الظنّ بالقبلة عند تعدّد العلم بها ولا ترتبط بمقامنا المبحوث عنه أبداً ، وهو كفاية الجهة الواحدة عند الصلاة للمتحرّر.

والذي يقوى عندي أنّ «المتحرّر» هو الصحيح بقريضة ذيل الرواية ، فإنّ قوله ﷺ: «أينما توجّه» يتناسب مع «المتحرّر» لا «التحرّر».

ولصحيحة معاوية بن عمّار أنّه سأله الصادق ﷺ: «عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعدما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة ، يميناً أو شمالاً؟ قال له: قد مضت صلاته ، وما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢).

وقيل: إنّ ذيل الرواية «ما بين المشرق والمغرب قبلة» من كلام الصدوق ،

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب القبلة ، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب القبلة ، الحديث ١.

وإن كان الذيل يعمّم حكم المسألة لكنّ الرواية لا تصلح دليلاً للمتحرّر بل لمن شكّ في صلاته بعد أن رأى أنّه تحرّك عن القبلة ، وفي مناسبة قلنا: إنّ السيرة والارتكاز تامان ، وبهما يرفع اليد عن رواية أنّ المشرق والمغرب قبلة . (المقرّر)

كما ذكره جملة من المحقّقين، لكنّه في غاية البعد.
وكيف كان، فإنّ الماتن رحمته أنهى فتواه بالاحتياط بأن يصليّ إلى أربع جهات،
وهو لا بأس به وطريق للنجاة، ولعلّه يفرّ من مخالفة المشهور.

مسألة (٢٠١) : إذا اعتقد أن القبلة في جهة فصلّى إليها ، ثم انكشف له الخلاف ، فإن كان انحرافه لم يبلغ حدّ اليمين أو اليسار توجه إلى القبلة وأتمّ صلاته فيما إذا كان الانكشاف أثناء الصلاة ، وإذا كان بعد الفراغ منها لم تجب الإعادة ، وأمّا إذا بلغ الانحراف حدّ اليمين أو اليسار ، أو كانت صلاته إلى دبر القبلة ، فإن كان الانكشاف قبل مضيّ الوقت أعادها ، والأحوط الأولى القضاء إذا انكشف الحال بعد مضيّ الوقت (١) .

فروع في مسائل القبلة

(١) تتضمن المسألة عدّة فروع :

الفرع الأول : إذا صلى إلى الجهة التي يعتقد بأنّ القبلة فيها ، ثم انكشف الخلاف أثناء الصلاة ورأى نفسه منحرفاً عن القبلة لكتّنه ما زال بين المشرق والمغرب ، توجه إلى القبلة وأتمّ باقي صلاته مستقبلاً القبلة .

ودليله موثّق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « في رجل صلى إلى غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته ؟ قال : إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم ، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ، ثم يفتتح الصلاة » ^(١) .

ربّما يقال : إنّ الموثّقة يعارضها ما رواه قاسم بن الوليد ، قال : « سألته عن رجل تبين له وهو في الصلاة أنّه على غير القبلة ، قال : يستقبلها إذا ثبت ذلك ، وإن فرغ منها فلا يعيدها » ^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب القبلة ، الحديث ٤ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب القبلة ، الحديث ٣ .

فإنّ قوله: «يستقبلها» أي يستفتح الصلاة إلى القبلة ويستأنفها إذا كان في الأثناء، وهو دليل البطلان، وهو يتعارض مع ما ذكر في الرواية السابقة من أنّه يستقبل القبلة أثناء الصلاة.

لكنّ الرواية ضعيفة السند -أولاً- ولا تصلح للمعارضة، وثانياً: الرواية أجنبية عن الدلالة على البطلان؛ لأنّ الاستنتاج كلّ مبنيّ على أنّ قوله: «يستقبلها» بمعنى أنّه يستفتح الصلاة ويستأنف، وهو ليس صحيحاً؛ لأنّ الضمير في قوله: «يستقبلها» راجع إلى القبلة لأنها أقرب من الصلاة، أي يستقبل القبلة، فالرواية أدلّ على الصّحّة منها على البطلان، فبناءً على هذه الرواية لو تبين له وهو في الصلاة أنّه إلى غير القبلة استقبل القبلة وأتمّ الصلاة، فتوافق الرواية السابقة، لكن -وكما قلنا- الرواية ضعيفة السند.

الفرع الثاني: لو اكتشف أنّه لم يصلّ إلى القبلة بعد الفراغ من الصلاة، فهل تجب عليه إعادتها؟

الظاهر لا تجب الإعادة لصحيحة معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السلام «عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعدما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة، يميناً أو شمالاً؟ فقال له: قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»^(١).

وموثقة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين أنّه كان يقول: «مَنْ صَلَّى على القبلة وهو يرى أنّه على القبلة، ثمّ عرف بعد ذلك، فلا إعادة

عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»^(١).

ومقتضى إطلاق الروایتين صحّة التمسك بهما لإثبات صحّة الصلاة، سواء علم بعد خروج الوقت أو أثناءه، ولكن بشرط أن يكون إيقاعها بين المشرق والمغرب. وأدعى صاحب الحقائق رحمته معارضة الروايات بروايات أخرى دلّت على أنّ من صلّى إلى غير القبلة أعادها لو علم بعد الفراغ منها.

كصحيحة عبدالرحمن ابن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا صلّيت وأنت على غير القبلة، واستبان لك أنّك صلّيت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت، فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»^(٢).

وصحيحة زرارّة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا صلّيت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنّك صلّيت على غير القبلة فأعد صلاتك»^(٣)^(٤).

إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في نفس الباب.

لاحظ أنّ النسبة بين هاتين الروايتين وبين صحيحة معاوية بن عمّار هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ كلّ من الطائفتين يتضمّن الإطلاق من جهة والتقيد من جهة أخرى.

أمّا الإطلاق في صحيحة معاوية وموثّق الحسين فمن ناحية الوقت، فلا يجب الإعادة، سواء علم بمخالفة القبلة بعد الصلاة في الوقت أو خارج الوقت،

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٤) الحقائق الناضرة: ٤٣٧/٦.

وأما التقييد فمن ناحية أنّ الانحراف ليس مطلقاً بل كان انحرافاً عن القبلة يميناً أو يساراً.

وأما صحیحتنا زرارة وعبدالرحمن فمطلقتان من جهة ومقيّدتان من جهة أخرى. أمّا الإطلاق فمن ناحية الانحراف عن القبلة الذي اقتضى وجوب الإعادة، لكنّه لم يبيّن درجة الانحراف إذا كان لليمين أو اليسار أو الاستدبار، فهما مطلقتان من هذه الجهة، وأمّا جهة التقييد فلأنّ الحكم بالإعادة فيما إذا كان الانكشاف والعلم في الوقت.

فمادّة الافتراق من جهة صحیحة معاوية بن عمار وموثّق الحسين الانحراف اليسير المنكشف خارج الوقت، ومادّة الافتراق من ناحية صحیحة عبدالرحمن وصحیحة زرارة الانحراف الكثير المنكشف خارج الوقت.

ومن هذه الناحية لا معارضة بين الطائفتين في الموردين لتطابقهما على وجوب الإعادة بناءً على الطائفة الأولى وعدم وجوبه بناءً على الطائفة الثانية، وإنّما التعارض في مادّة الاجتماع ولهما موردان:

أحدهما: الانحراف اليسير المنكشف في الوقت حيث لا تجب فيه الإعادة نزولاً على إطلاق صحیح معاوية، ولكنّه يجب بمقتضى صحیحة زرارة وصحیحة عبدالرحمن.

ثانيهما: الانحراف الكثير البالغ حدّ المشرق والمغرب، فما زاد المنكشف خارج الوقت فصحيح معاوية يستوجب الإعادة لتعليق الحكم بالصحة فيه على ما إذا كان الانحراف لا يتجاوز المشرق والمغرب، ولكن صحیحة عبدالرحمن وصحیحة زرارة لا توجبان الإعادة، فيقع التعارض، ومقتضاه بدوّ التساقل ويرجع إلى

عموم اعتبار الاستقبال ، مضافاً لقاعدة الاشتغال .

إن قلت : وبناءً على ما قد ثبت في الأصول من أنّ أحد مرجّحات المعارضين إذا كانت النسبة بينها العموم والخصوص من وجه لزوم اللغوية ، وهو يقتضى تقديم روايتي معاوية والحسين بن علوان ؛ فإذا قدّمنا صحيحة عبدالرحمن وصحيحة زرارة لكان العنوان المأخوذ في صحيحتي معاوية والحسين بن علوان لغواً دون العكس ، ولأجل هذا يتقدّمان ويقيدان صحيحة عبدالرحمن ، فلا بدّ من ارتكاب التقييد بهذه الكيفيّة .

وتأسيساً للإشكال نبسط في البيان فنقول - كما عن الأستاذ الأعظم رحمه الله : « إنّ تقديم هذا الجمع يتضمّن التصرّف في الموضوع ، وأمّا الجمع الثاني فهو تصرّف في موضوع الحكم ؛ وذلك لأنّ المستفاد من الطائفة الأولى كصحيح معاوية - أنّ للانحراف ما بين المشرق والمغرب خصوصيّة بها يمتاز عن غيره ، ولذا خصّه بالذكر ، فلو قدّمنا هذه الطائفة على الطائفة الأخرى كصحيحة عبدالرحمن القاضية بوجوب الإعادة في الوقت مع الانحراف على الإطلاق وقيدناه بالانحراف الكثير البالغ حدّ المشرق والمغرب فما زاد - لم يلزم منه محذور عدا تقييد الإطلاق الذي هو هيّئ وغير عزيز في الأخبار ، وهذا بخلاف ما لو قدّمنا الطائفة الثانية وقيدناه بها إطلاق الأولى ، فإنّ فيه محذوراً زائداً على أصل التقييد ؛ إذ المتحصّل بعد حمل الأولى على الثانية أنّ العبرة في نفي الإعادة إنّما هو بخروج الوقت ، كما هو مفاد صحيحة عبدالرحمن ، سواء كان الانحراف يسيراً أم كثيراً ، فلا يكون للانحراف إلى ما بين اليمن واليسار المأخوذ في موضوع الطائفة الأولى خصوصيّة في نفي الإعادة ، فلازم ذلك إلغاء هذه الخصوصية مع أنّ لهذا القيد - المذكور في صحيحتي

معاوية والحسين بن علوان - خصوصيّة لنفي الإعادة، فلا مناص من تقديم الجمع الأوّل تحفظاً على هذه الخصوصيّة كي لا يلزم إلغاؤها»^(١).

ومثل هذا الجمع تعرّض لذكره السيّد الحكيم رحمته، فقال: «والجمع بين هذه النصوص على غير ما بين المشرق والمغرب يمكن بحمل هذه النصوص على غير ما بين المشرق والمغرب، يمكن بحمل تلك على نفي الإعادة في خارج الوقت، ومع تعارض وجوه الجمع يرجع إلى عموم ما دلّ على اعتبار القبلة ووجوب الإعادة بتركها».

ثمّ قال رحمته: «إنّ الجمع الأوّل بالتصرّف بالموضوع أظهر من الثاني بالتصرّف في متعلّق الحكم؛ لظهور النصوص الأوّل في كون ما بين المشرق والمغرب ذا خصوصيّة يمتاز بها عن غيره، ولا يتمّ ذلك في الجمع الآخر»^(٢).

ولم يرتضِ الأستاذ الأعظم رحمته هذا الجمع ونقاشه صغروي؛ لأنّ الكبرى مسلّمة عنده، وقال رحمته: «الكبرى مسلّمة لا غبار عليها، لكنّها غير منطبقة على المقام إلّا بناءً على القول بعدم وجوب الإعادة إذا كان الانكشاف خارج الوقت، وكان الانحراف كثيراً بالغاً حدّ المشرق والمغرب فما زاد»^(٣).

وتوضيحه: أنّ مسألة الانحراف الكثير المنكشف خارج الوقت ذات قولين، ذهب المشهور إلى عدم وجوب الإعادة، واختاره المحقّق رحمته في الشرائع وغيره،

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤٥/٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٢٨/٥.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤٦/٢.

واختار القول الآخر جماعة أخرى منهم الشيخان وغير واحد من الأعلام فقالوا
بوجوب الإعادة.

فعلى المشهور تنطبق الكبرى المزبورة في المقام؛ إذ لو قدّمنا صحيحة عبدالرحمن
وقيدنا عدم الإعادة في صحيح معاوية بما إذا كان الانكشاف خارج الوقت
فيلزم منه طرح العنوان وإلغاء خصوصية ما بين المشرق والمغرب المأخوذة في
صحيحة معاوية؛ إذ المفروض عدم وجوب الإعادة خارج الوقت إذا كان
الانحراف كثيراً فضلاً عن اليسير، فلا يبقى لهذا العنوان دخل في نفي الإعادة
فتلزم اللغوية كما أفيد.

وأما بناءً على القول الآخر -وهو وجوب الإعادة- فلا تلزم اللغوية للتحفظ
حينئذٍ على عنوان ما بين المشرق والمغرب؛ إذ المفروض اختصاص عدم الإعادة به
دون الانحراف الكثير، فيتعارض الإطلاقان من دون ترجيح في البين لعدم الموجب
لتقييد أحدهما دون الآخر وبعد التساقط يرجع في كلا موردي مادة الاجتماع
إلى العمومات الفوقانية القاضية باعتبار الاستقبال، كما لا يخفى^(١).

أقول: وليس فيما أفاده أي أثر للإشكال بالمعنى الفني، بل لا يعدو كونه مبنائياً،
وهو لا يثمر إلّا على بعض المباني لا على جميعها، وأحتمل أن الأستاذ الأعظم رحمته
التفت إلى هذا حتى أنهى البحث في المسألة بالقول: «بأن الحق ما عليه المشهور».
إذن فالانتصار لما أفاده السيد الحكيم رحمته.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «والصحيح في الجواب عن صاحب الحقائق رحمته:

بأن الطائفة الأولى كصحيح معاوية - لا إطلاق لها بحيث يشمل الانحراف المنكشف في الوقت وخارجه حتى تقع المعارضة بينها وبين الطائفة الثانية بالعموم من وجه ، بل هي ظاهرة في خصوص الأول ، فإن المتراءى من قوله في الصحيح : (عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى ...) أن الانكشاف إنما هو بعد الفراغ من الصلاة الظاهر في بقاء الوقت بعده لانصرافه إلى التبين الحادث عقب الصلاة بلا فصل معتد به ، ولا يشمل ما إذا كان الفراغ من الصلاة مساوقاً لخروج الوقت الذي فرض نادر ، كما لا يخفى»^(١).

ويلحظ عليه: نسلم أن الإطلاق لا ينصرف إلى الفرد النادر ، ولكن لا ينصرف عنه أيضاً ، فالإطلاق يشمل الصورة محل البحث وهو ما إذا كان الانكشاف بعد الوقت .

ثم إنه عليه السلام قال : «وأظهر منه موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : (في الرجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته ؟ قال : إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم ، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ، ثم يفتتح الصلاة) ، فإن الانكشاف أثناء الصلاة كالصریح في كونه قبل خروج الوقت ، فحملها على ما لو اتفق خروج الوقت في الأثناء كي يكون الانكشاف بعده الذي هو فرض نادر في غاية البعد»^(٢).

(١) المستند في شرح العروة الوثقى : ٤٧/٢ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى : ٤٨/٢ .

أقول: جوابنا كجوابنا السابق، فإن الإطلاق كما لا ينصرف إلى الفرد النادر كذلك لا ينصرف عنه. فجوابه رحمه الله عندنا غير تام، فالإطلاق منعقد لصحيحة معاوية وللحسين بن علوان، وعليه يستقر التعارض بين الطائفتين، وهو يحتاج إلى علاج دلالي أو سندي على تقدير وجوده، وإلا فالتساقط^(١).

وها هنا جمع آخر ذكره الهمداني رحمه الله، وحكاه العلامة، وذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله وعمل به، وهو: أن الطائفة الأولى كصحيحة معاوية بن عمار حاكمة على الطائفة الثانية كصحيحة عبد الرحمن؛ لأن المستفاد من قوله رحمه الله في صحيحة معاوية: «قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة» تكون شارحة للمراد من القبلة في الطائفة الثانية الواقعة في كلام الإمام رحمه الله نفسه في بعض تلك الأخبار، كصحيح عبد الرحمن وغيره ويوسّعها، وتدّل على أن المراد من القبلة في تلك الروايات ما بين المشرق والمغرب لغير المتعمّد، فيرتفع التعارض من البين، فيكون المراد من قوله رحمه الله: «إذا صليت وأنت على غير القبلة» هو على غير القبلة المتسعة الشاملة لما بين المشرق والمغرب، والتي نشرتها تلك الأخبار.

وبالجملة: فالمتحصّل من الطائفتين أن من صلى إلى ما بين المشرق والمغرب خطأً أو غافلاً على تفصيل مرّ، فلا مقتضى لإعادة لا في الوقت ولا خارجه؛ لأنّه صلى إلى القبلة المتسعة نفسها، وأمّا لو صلى مستدبراً أو إلى نفس النقطتين

(١) مقتضى القاعدة أن يعمل الشيخ الأستاذ (دام ظلّه) بمقتضى التخيير؛ لأنّ التعارض هنا بين دليلين لفظيين، ولا تصل النوبة إلى التساقط؛ لأنّ مبناه في الأصول هو ما ذكرناه لك.

فتجب الإعادة في الوقت دون خارجه ، فالأقوى ما عليه المشهور»^(١).
وفي كلام السيّد الحكيم رحمه الله تعرّض لهذه الحكومة مع عدم القبول بها ، حيث قال :
« والتأمل يقضي أنّه لا وقع لمثل هذا الإشكال لا للحكومة قوله عليه السلام : (ما بين المشرق
والمغرب ...) على هذه النصوص لأنّ لفظ القبلة في أكثر هذه النصوص في كلام
السائل لا في كلام الإمام عليه السلام ، وإرادة السائل عن القبلة تمام ما بين المشرق والمغرب
بعيداً جدّاً »^(٢).

ويلحظ عليه : أنّه يفهم من قوله عليه السلام لو وقع لفظ القبلة في كلام الإمام عليه السلام
لكان للحكومة وجه ، ولكن يراد بها ما بين المشرق والمغرب ، والحقّ أنها وقعت
في كلام الإمام عليه السلام ، كما في رواية عبدالرحمن^(٣) ، فيثبت أنّ مراد الإمام عليه السلام من القبلة
القبلة المتّسعة ، فيفهم من ذلك أنّ القبلة المستعملة في كلام السائل أيضاً هذا المعنى ؛
إذ لو كان مراده غيره فلا بدّ أن يتّجه الإمام عليه السلام على خطئه .

ولو سلّمنا دعوى السيّد الحكيم رحمه الله وقلنا : إنّ القبلة لم تذكر في كلام الإمام عليه السلام ،
فأقصى ما يمكن المصير إليه هو الاستقرار على التعارض بين تلك الروايات .
والحكومة التي نقول بها كفيلة برفع هذا التعارض ، ولا سبيل إلى ما قال السيّد

(١) المستند في شرح العروة الوثقى : ٤٨/٢ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٢٢٩/٥ .

(٣) لا فائدة من وقوع لفظ (القبلة) في الدليل المحكوم ، بل لا بدّ من النظر إلى الدليل الحاكم
حتى تصحّ الحكومة ، والحقّ كما أفاده السيّد الحكيم رحمه الله من أنّ لفظ القبلة لم يرد في كلام
الإمام عليه السلام بل في كلام السائل ، ولا يظنّ أنّ قصد السائل من القبلة ما بين المشرق
والمغرب .

الحكيم رحمه الله، حتّى مع القول بأنّ القبلة لم تذكر إلّا في كلام السائل فقط، ولكنّه رحمه الله عند بيان حكم مسألة ما وعلّق الحكم على القبلة المذكورة في كلام السائل، فكان الموضوع الذي ذكره السائل مذكور في كلام الإمام رحمه الله التزاماً، ولم يكن بتلك الصراحة الواضحة، مثلاً: قوله رحمه الله في صحيحة يعقوب بن يقطين: «يعيد ما كان في وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»^(١). وجوابه رحمه الله هذا ورد بعد سؤال السائل عن رجل صلّى على غير القبلة، وجواب الإمام رحمه الله بالإعادة يتضمّن الإقرار بما أفاده السائل. وعليه يظهر أنّ ما أفاده السيّد الحكيم رحمه الله من الإشكال على الحكومة غير وارد، والذي يقوى في النظر أنّ هذا الوجه من أليق وجوه الجمع المذكورة.

الفرع الثالث: ما إذا انكشف أنّه صلّى إلى أكثر من المشرق والمغرب وكان في الوقت أعادها.

ودليله عدّة وجوه:

منها: إطلاق أدلّة الشرطيّة، فإنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو القول بإعادة الصلاة غير المشتملة على الشرط الشرعي لأنّ المركّب ينتفى بانتفاء جزئه أو شرطه، ما لم يقيم دليل على الإمضاء. نعم، إطلاق أدلّة شرطيّة القبلة قيّدت بما إذا وقعت الصلاة في هذا المدى -أي بين المشرق والمغرب- فتصحّ، وأمّا إذا زاد عليها فلا دليل على الصحّة فتعاد.

ومنها: حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» التي منها القبلة، فأيّ خلل

فيها مبطل للصلاة في جميع الحالات ، غاية الأمر قيّد الإطلاق لو كان الكشف الإخلال بالقبلة في الوقت .

ومنها: الأخبار الكثيرة الدالة على وجوب الإعادة ، كموثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: « في رجل (صلى) على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته ؟ قال : إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم ، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ، ثمّ يفتتح الصلاة »^(١) ، وغيرها من روايات الباب .

الفرع الرابع : ما إذا انحرف عن القبلة ولكن لم يزد في انحرافه عن اليمين واليسار أو زاد ، ولكنه علم بالانحراف بعد مضيّ الوقت ، فلا يجب عليه القضاء . ولكنّ الماتن رحمته الله احتاط في المسألة وقال بوجوب الإعادة احتياطاً .

أمّا عدم وجوب الإعادة فهذا ما اقتضاه الجمع بين صحيحة عبدالرحمن وصحيحة معاوية بالنسبة إلى خارج الوقت (على ما فرضنا له في المباحث السابقة في الفرع الثاني ، فراجع).

وأيضاً تمسكاً بفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال : « إذا صلّيت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنّك صلّيت على غير القبلة فأعد صلاتك »^(٢) ؛ إذ هي بفهومها تدلّ على أنّ الاستبانة لو حصلت بعد أن يصبح أو قل مضيّ الوقت فلا إعادة .

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب القبلة ، الحديث ٤ .

(٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب القبلة ، الحديث ٣ .

ومن أدلة هذا الفرع صحيحة سليمان بن خالد ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة ثم يضحى فيعلم أنّه صلّى لغير القبلة ، كيف يصنع ؟ قال : إن كان في وقت فليعد الصلاة ، وإن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده » ^(١) .

وأيضاً صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « الأعمى إذا صلّى لغير القبلة فإن كان في وقت فليعد ، وإن كان مضى الوقت لا يعيد » ^(٢) .

وبما ذكرنا يظهر أنّ الصلاة لا تعاد لو انكشف أنّه صلاها لغير القبلة ، ولكن كان الانكشاف بعد مضيّ وقت الصلاة .

لكنّ هذه الروايات معارضة بروايات أخرى دلّت على وجوب الإعادة حتّى لو انكشف الحال بعد مضيّ وقت الصلاة .

لاحظ معي رواية معمر بن يحيى ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة ثمّ تبيّنت القبلة وقد دخل وقت صلاة أخرى ؟ قال : يعيدها قبل أن يصلّي هذه التي دخل وقتها » ^(٣) .

وأيضاً موثقة عمّار المتقدّمة من جهة أنّ ذيلها مطلق ، حيث قال عليه السلام : « وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحول وجهه إلى القبلة » ، ولكنّ رواية معمر بن يحيى ضعيفة السند ؛ لأنّ طريق الشيخ إلى الطاطري ضعيف باشتاله

(١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب القبلة ، الحديث ٦ .

(٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب القبلة ، الحديث ٩ .

(٣) الوسائل : الباب ٩ من أبواب القبلة ، الحديث ٥ .

على عليّ بن محمّد بن الزبير القرشي .

على أنّ الأستاذ الأعظم ﷺ لم يكتفِ بضعف السند ولكن ناقش في دلالتها وقال: «إنّ الوقت المذكور في الخبر إن كان المراد منه وقت الفضيلة في المترتّبين كالظهرين والعشائين - كما هو الظاهر - لكون المتداول في الأزمة السابقة توزيع الصلوات على الأزمنة الخمسة ، فكان يعبر عن حلول وقت فضيلة الصلاة بدخول وقتها ، ويعضده عدم التصريح في الخبر بخروج وقت الأولى . وكذا قوله: «قبل أن يصلّي هذه التي» المشعر بترتّبها على السابقة ، فالرواية حينئذٍ أجنبيّة عن القضاء رأساً ، بل هي متعرّضة لحكم الإعادة عند الانحراف المنكشف في الوقت ، كما هو ظاهر ، فتكون موافقة للنصوص المتقدّمة»^(١).

ولو كان المراد به وقت صلاة أخرى غير مترتّبة على الأولى كالمغرب بالإضافة إلى الظهرين وإن كان ذلك بعيداً عن ظاهر الخبر ، فلا مناصّ من حمل الإعادة على الاستحباب جمعاً بينها وبين النصوص المتقدّمة ، وفيها الصحاح المصرّحة بنفي القضاء لعدم مقاومة هذه مع تلك .

ويلحظ عليه ﷺ: أنّ الاكتفاء بضعف السند كان يغني عن مثل هذا الاستدلال الذي لا يمتّ إلى الواقع بصلّة ، فالرواية صريحة الظهور فيما يذهب إليه الخصم من دلالتها على ما يدّعيه ، وكلام الأستاذ الأعظم ﷺ غير تامّ أبداً . ناهيك عن أنّ الروايات الأخرى المستفيضة ولو كانت صريحة الدلالة إلّا أنّها لا تكون قرينة على رفع اليد عمّا بيدنا من الظهور؛ إذ هي ليست قرينة يصادم ظهور

هذه. نعم، يعارضها وهو على ما أسلفناه تامّ لو كان السند تامّاً.

إن قلت: إذا استقرّت المعارضة بين الطائفتين - لو كان سند الثانية تامّاً - كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «يعيد» في طائفة «ولا يعيد» في الطائفة الثانية كيف تسوّى للأستاذ الأعظم رحمته حمل «يعيد» على الاستحباب بعد القول باستقرار المعارضة.

فأجاب رحمته - على ما هو المنقول عن مجلس درسه: «من أنّ الصحيح هو استقرار المعارضة بين (يعيد) (ولا يعيد) الواردين في دليلين، وأنّه يمتنع في مثل المورد الجمع بالحمل على الاستحباب، من جهة أنّ الأمر بالإعادة إرشاد إلى فساد العمل وبقاء الأمر الأوّل، ولا معنى لاستحباب الفساد.

وأما في المقام إنّما هو فيما إذا كان الأمر بالإعادة في الوقت دون خارجه، كما في المقام؛ للقطع حينئذٍ بسقوط الأمر المتوجّه في الوقت على أيّ حال، ومعه لا مجال لدعوى الإرشاد إلى بقاء الأمر المستتبع لفساد العمل.

وبعبارة أخرى: العمل على المعنى الحقيقي للإعادة غير ممكن؛ لأنّ الإعادة معناها فساد الوجود الأوّل يستتبع التعرّض لأدائها إعادة، وهنا لا معنى لهذا، فإنّ الأمر بالصلاة قطعاً معلوم السقوط إمّا لصحّة الامتثال أو لخروج الوقت، فلا معنى للحمل على الإعادة.

ويلحظ عليه: نعم، وهو الصحيح لو كان المراد من «يعيدها» بقاء الأمر الأوّل - وهو لا محلّ له لعلنا بسقوطه، إمّا امتثالاً أو لخروج وقته ولكن يعيدها - هنا إرشاد إلى فساد الصلاة التي أتى بها في وقتها، ولهذا الحمل ثمة وهو وجوب القضاء الآن.

٣- الطهارة في الصلاة

مسألة (٢٠٢): تعتبر في الصلاة طهارة ظاهر البدن، حتّى الظفر والشعر وطهارة اللباس. نعم، لا بأس بنجاسة ما لا تتمّ فيه الصلاة من اللباس، كالقلنسوة والتكّة والجوراب، ولا بأس بحمل المتنّجس في الصلاة إذا كان ممّا لا تتمّ الصلاة فيه، بل لا يبعد جواز الحمل مطلقاً (١).

فالحقّ في المسألة أنّ الإعادة ليست واجبة عليه لو انكشف أنّه صلّى خلاف القبلة خارج الوقت.

فنبقى نحن والدليل الآخر، ألا وهو ذيل المؤثقة المطلق. والأمر فيه سهل، فإنّ ما من مطلق إلّا وقد قيّد كما هو كذلك في المقام، فإنّ ما دلّ على صحّة الصلاة خارج الوقت يقيّد ما دلّ بالإطلاق على ذلك، أي الشامل لكلّ الوقت قبل وبعد فوته.

تعتبر طهارة البدن في الصلاة

(١) في المسألة خمسة فروع نأتي على ذكرها تباعاً:

الفرع الأول: يعتبر طهارة ظاهر البدن في الصلاة، والدليل عليه:

أولاً: كون المسألة من الواضحات في الشريعة، ومع هذا قامت عليه نصوص شرعية:

منها: ما رواه الحسن بن زياد، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الدمل يسيل منه القيح كيف يصنع؟ قال: إن كان غليظاً أو فيه خلط من دم فاغسله كلّ يوم مرّتين

غدوة وعشية، ولا ينقض ذلك الوضوء، وإن أصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصلي فيه حتى تغسله»^(١).

ومنها: ما رواه علي بن مهزيار، قال: «كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال في ظلمة الليل وأنه أصاب كفّه برد نقطة من البول لم يشك أنه قد أصابه ولم يره، وأنه مسحه بخرقه ثم نسي أن يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفّه ووجهه ورأسه، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّى، فأجاب بجواب قرأته بخطّه: أمّا ما توهّمت ممّا أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقّق، فإن حققت ذلك كان حقيقاً أن تعيد الصلاة اللّواتي كنت صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل. إنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت، وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللّواتي فاتته؛ لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله»^(٢).

وغيرها من الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ طهارة البدن شرط في صحّة الصلاة.

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «اتّفقوا على اعتبار إزالة النجاسة عن البدن واللباس في صحّة الصلاة، وهو ممّا لا كلام فيه، وتدلّ عليه الأخبار الكثيرة المتواترة، إلّا أنّها وردت في موارد خاصّة من الدم والبول والمني ونحوها ولم ترد في اعتبار

(١) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

إزالة النجس بعنوانه من البدن واللباس في الصلاة كي تكون جامعة لجميع أفراد النجس».

ثم قال: «ويمكن استفادة عموميّة الحكم من حديث (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) وقد عدّ منها الطهور، والطهور هو ما يتطهّر به، فتعمّ الطهارة من الحدث والخبث»^(١).

الفرع الثاني: إنّ اعتبار الطهارة كما يشمل البدن كلّ كذلك يشمل توابعه، كالشعر وغيره؛ لأنّها تتبع البدن فتشملها حكمه.

الفرع الثالث: لا يشترط طهارة أجزاء ما لا تتم الصلاة إلّا به، فلو كانت نجسة لم يقدح ذلك في صحّة الصلاة كالتكّة والقلنسوة والجورب - والحكم في المسألة لم يقع محلاً للنزاع، خصوصاً وأنّ النصوص قائمة عليه، كموثقة زرارة عن أحدهما عليه السلام، قال: «كلّ ما كان لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بأن يكون الشيء مثل القلنسوة والتكّة والجورب»^(٢).

والرواية صريحة فيما قلناه.

الفرع الرابع: وفيه نتعرّض إلى مسألة حمل المتنّجس في الصلاة فإنّه وقع محلاً للنقض والإبرام، ولكن لا يقصد هنا أي محمول، بل المحمول الذي لا تتم الصلاة به، فهل النجاسة المحمولة مبطلّة للصلاة أم لا؟

الظاهر أنّ النجاسة هذه لا تكون مبطلّة للصلاة، وبالتالي حملها لا يكون مانعاً،

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٥٥/٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وهذا لا يتعارض مع ما هو المسلّم عدم صحّة الصلاة في النجس؛ لأنّه لا يطلق على مَنْ يصليّ حاملاً نجساً أنّه يصليّ في النجس أو صلىّ في اللباس النجس - مثلاً - والسّرّ فيه: أنّ الصلاة نظير الأكل والشرب فعل من أفعال المكلفين تحتاج إلى ظرف زماني لتقع فيه، وكذا ظرف مكانيّ، وأمّا النجاسة في الثوب أو التي على البدن فهي ليست من ظروف الزمان ولا المكان، وليست ظرفاً لسائر الأفعال، فإسناد الظرفيّة إلى النجس بالنسبة إلى أفعال المكلفين غير صحيح على وجه الحقيقة، ولكن مجازاً يجوز بأن يكون حالاً للمصليّ لا ظرفاً للصلاة، أي صلىّ في النجس، أي صلىّ في حال كان لباساً فيه لباساً نجساً بأن يكون الفاعل مظروفاً للنجس والنجس ظرفاً له، وهو ينطبق على الحال وعلى ذي الحال، وإن لم يكن ظرفاً لفعله فتسند النجاسة إلى فعله مجازاً، باعتبار أنّه ظرف للفاعل، فيصحّ أن يقال مجازاً: «صلىّ زيد في الثوب النجس»، وهذا العنوان لا يصدق على مَنْ يحمل النجس بأن كان موجوداً عنده ومعه كما إذا كان في جيبه لا بالإطلاق الحقيقي ولا بالإطلاق المجازي. ومن هنا يتّضح لك أنّ الأدلّة الدالّة على عدم جواز الصلاة في النجس لا تشمله، ومعه لا مانع من حمل المتنّجس في الصلاة.

وأشكل عليه: بأنّ عدم صحّة إسناد النجس فيما إذا لم تكن النجاسة ظرفاً للفعل أو المصليّ منقوض بالروايات الدالّة على جواز الصلاة في السيف ما لم ترّ فيه دمًا؛ بأنّها دلّت بالمفهوم على أنّ الصلاة غير جائزة بمعنى البطلان إذا كان بالسيف دم، مع أنّ السيف ليس ظرفاً للصلاة ولا للمصليّ، مثل رواية وهب بن وهب عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام قال: السيف بمنزلة الرداء

تصلي فيه ما لم تر فيه دماً ، والقوس بمنزلة الرداء»^(١).

وكرواية ابن بكير ، قال : «سأل زرارَةَ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبَر ، فأخرج كتاباً زعم أنه إِملاء رسول الله صلى الله عليه وآله : أنَّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد ، لا تقبل تلك الصلاة حتَّى يصلي في غيره ممَّا أحلَّ الله أكله... إلخ» الرواية^(٢).

حيث إنَّ الإمام عليه السلام حكم في هذه الرواية بفساد صلاة مَنْ يحمل بول وروث ما لا يؤكل لحمه مع أنَّها ليست ظروفاً للمصلي ، فكما أنَّ كلمة (في) في الروايات المذكورة تحمل على معنى (مع) أي لا تصلِّ في هذه الأمور المقارنة لها يكون حمل النجس من هذه الموارد المصحَّحة ، ومنه يعلم أنَّه يكفي في صحَّة الإسناد كلمة (في) مجرَّد المقارنة على الوجه الذي ذكرناه لك بأنَّ (في) تكون بمعنى (مع).

ويردّه: نحن وقانون الظهور وما يقتضيه ، فنحن وإن قلنا إنَّ الظاهر حجة ، إلَّا أنَّه لا يكون حجة ما لم يمكن الأخذ به لقيام قرينة على خلافه ، وفي الموارد المذكورة - كالموتقة وغيرها - لا يمكن بحال حمل كلمة (في) على الظرفيّة ، بل نحن مجبورون على صرفها إلى كلمة (مع) ليستقيم المعنى وصوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة. نعم ، في مورد البحث - حمل النجس - لاستحالة في الجمود على الظهور والعمل به حتَّى ولو كان معنىً مجازياً للكلمة ، فلا نرى مشاحّة في العمل به ؛ لأنّا

(١) الوسائل : الباب ٥٧ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٢.

(٢) الوسائل : الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١.

ذكرنا سابقاً في الأصول أنَّ الظهور حجة من طريق الحقيقة أو المجاز ، وفي المقام ظهور (في النجس) بعد استحالة حمله على الظرف الحقيقي ، بمعنى أن يكون حقيقة ظرفاً للمصلي حملناه على الحالية ، فإذا اندفع إشكال الظرفية بهذا المعنى أصبح مستحيلاً طرح هذا الظهور وحمله على معنى (مع) ^(١) ، وأمّا في موثقة ابن بكير ، فلأنَّ التحقُّظ على (في) يجعلها تدلّ على معناها الموضوع له يفسد المعنى ، اضطررنا لحملها على (مع) الدالة على التقارن .

وأجاب السيّد الحكيم رحمه الله بجواب آخر حاصله :

«وقوله ﷺ في موثق بكير : «وبوله وروثه ، وكلّ شيء منه» باعتبار تلوّث اللباس بها الموجب عدّها جزءاً منه» ^(٢) .

ويلحظ على ما أفاده ﷺ : لا يمكن تصحيح الإسناد بمجرد اندكاك البول أو روث ما لا يؤكل لحمه ليكون جزءاً لباس الملبوس ، فلا يقال : إنّه صلى بلباس متخذ ممّا لا يؤكل لحمه ، ولو افترضنا جدلاً كفايته في صحّة الإسناد إلّا أنّه أخصّ من المدعى ، فغاية ما يصحّح الوجه المذكور بعض ما يمكن اندكأكه في اللباس ليكون جزء له لكن لا مطلقاً ، فمثلاً : لو وقعت تلك الأجزاء على البدن لم يصحّح الوجه المذكور الظرفية هنا ، وعليه لا يمكن الذبّ عمّا ذهب إليه ﷺ على تقدير وعلى تقدير آخر أخصّ من المدعى .

(١) لا وجه لترجيح أحد المجازين على الآخر ، وبالتالي يتمّ الإشكال ، والدفع غير تامّ .
(المقرّر)

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٥٨٢/١ .

إذن هناك قصور في المقتضي للنجاسة المحمولة لأن تكون مانعاً من الصلاة، ويترتب عليه الجواز. ثم ذكر الأستاذ الأعظم رحمته دليلاً آخرأ على الجواز غير القصور في المقتضي، وهي رواية زرارة التي ذكرناها سابقاً، ولا بأس بإعادتها هنا لعموم الفائدة، فعن زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: «كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده لا بأس أن يكون عليه الشيء، مثل القلنسوة والتكة والجورب»^(١)، حيث قال: «إن موضوعها - الرواية - وإن كان هو الملبوس، وقد دلت على أنه قسمان: قسم تتم فيه الصلاة، وقسم لا تتم فيه، فلا تشمل لمثل السكين المتنجس وغيره مما لا يكون من الملبوس حقيقة، إلا أنها نفت البأس عن الملبوس إذا كان ممّا لا تتم فيه الصلاة ولم تقيّد ذلك بلبسه بالفعل في الصلاة ولم يقل: لا بأس بلبسه، وإطلاق نفيها البأس عن الصلاة في المتنجس الذي من شأنه اللبس يشمل ما إذا كان ما لا تتم فيه الصلاة ملبوساً بالفعل في الصلاة، وما إذا كان محمولاً فيها فإطلاق الموثقة يدلّ على جواز حمل المتنجس الذي من شأنه أن يكون ملبوساً في الصلاة وبالقطع بعدم الفرق بين مثل القلنسوة والتكة ممّا من شأنه اللبس، وبين مثل السكين المتنجس تنعدي إلى المحمولات المتنجسة التي ليس من شأنها اللبس؛ وذلك فإنّ الملبوس المتنجس إذا لم يكن حملاً مانعاً عن الصلاة فحمل غير الملبوس لا يكون مانعاً عنها بالأولوية^(٢).^(٣)

(١) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٧٢/٣.

(٣) لا وجه لما ذكره رحمته في استدلاله والأولوية ممنوعة، والرواية ليست ناظرة إلى عموم =

الفرع الخامس: جواز حمل المتنجس في الصلاة مطلقاً حتى لو كان ممّا تتم فيه الصلاة، كما إذا جعل ثوبه المتنجس في جيبه. والسيد اليزدي رحمته الله قال فيه إشكال^(١)، لكنك عرفت ممّا ذكرناه آنفاً أنّه لا إشكال فيه لا من باب أنّ موثقة ابن بكير لا تشمل المورد كما تعرّضنا له، بل لأنّ المقتضي للمنع قاصر أو قلّ لا دليل يدلّ على المنع؛ لأنّ الموضوع الذي اعتبره الشارع مانعاً هو الظرفيّة التي يدور الحكم مدارها، وهي لا تصدق فيما لو كان الثوب المتنجس محمولاً.

== ما يلبس ويحمل، بل خصوص الملابس، ومثّل له عليه السلام مثل والقلنسوة والتكّة الجورب، وهي وإن كانت من باب المثال لكن اقتصر النظر عليها بحيث لا يتعدّاها إلى المحمول. هذا أولاً.

وثانياً: يمكن أن تكون رواية ابن بكير مؤيدة ما ذكرناه إن لم تكن دالة قصدي ذكر الخصوصية.

(١) العروة الوثقى: فيما يعفى عنه في الصلاة: الرابع.

مسألة (٢٠٣) : لا بأس بنجاسة البدن أو اللباس من دم القروح أو الجروح قبل البرء إذا كان التطهير أو التبديل حرجياً نوعاً وإن لم يكن فيه حرج شخصاً (١).

دم الجروح والقروح

(١) في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: ما اختاره المحقق رحمته الله في الشرائع من عدم مانعية دم القروح والجروح، ولكنه مشروط بشرطين:

- ١ - سيلان الدم، وتفسيره -حكي عن بعض عبائره- أن يستمرّ الدم بنحو لا تكون له فترة تسع الصلاة فيها.
- ٢ - لزوم المشقة في التطهير.

القول الثاني: ما ذهب إليه السيّد اليزدي رحمته الله من أنّه يعفى دم الجروح أو القروح ما لم تبرأ، أمكن الإزالة أو التبديل بلا مشقة أم لا. نعم، المشقة النوعية معتبرة فيها، وكذا يعتبر أن يكون الجرح ممّا يعتدّ به.

القول الثالث: ما عن الصدوق وجماعة من المتأخّرين -كصاحب المدارك رحمته الله- عدم اعتبار المشقة والسيلان والعفو باقي حتّى يتحقّق البرء. قال صاحب المدارك رحمته الله: «إنّ المراد بالبرء الأمن من خروج الدم منها وإن لم يندمل أثرهما. هذه هي الأقوال في المسألة.

أقول: لو استلزم التطهير حرجاً شخصياً لارتفع وجوبه ولا رتفعت معه مانعية النجاسة الناشئة من الجروح والقروح لحكومة أدلة نفي الحرج. ولذا قد يخطر بالبال أنّ العفو أمر يختصّ بالجروح والقروح، وأنّه لو تسبّب تطهيرها

حرجاً شخصياً لم يجب ، وليس الأمر كذلك ، فإنّ أي تكليف شرعي يستلزم الإتيان به حرجاً شخصياً لارتفع وجوبه بدليل الحرج ، ومنها تطهير أي نجاسة لو استلزم تطهيرها الوقوع في الحرج لم تكن مانعاً ، مثل : تطهير البدن من نجاسة بماء بارد في الشتاء بحيث لا يستحمه شخصاً ، فلا خصوصية لدم الجرح والقرح وإفراد مسألة خاصة بهما ، بل تطهير جميع النجاسات على هذا السياق ، فنحن بهذا لا نحتاج إلى الاستدلال برواية ولا ذكره في مسألة مستقلة . إذن لماذا أفرد الفقهاء مسألة الجرح والقرح وذكروها بالخصوص ؟

لأنّ في الجروح والقروح توسعة خاصة ليست موجودة في سائر النجاسات ، وهو قرينة على أنّ مرادهم من الحرج والمشقة خصوص النوعية ، وقاعدة نفي الحرج لا تتكفل نفي الحرج النوعي ، بل لا بدّ وأن يكون مصبّ نظرنا الروايات المستدلّ بها في المقام للوقوف على أنّ دماء الجروح والقروح مقيدة بالحرج النوعي أم لا ؟

ونتعرّض إلى ذكر الأقوال السابقة في المسألة تباعاً .

أمّا القول الأوّل الذي اعتبر أنّ الجروح والقروح ليست مانعة ما لم تكن في حالة سيلان مستمرّ ، فأدلّته عدّة نصوص :

منها : صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام : « عن الرجل تخرج منه القروح فلا تزال تدمي ، كيف يصلي ؟ فقال عليه السلام : يصلي وإن كانت الدماء تسيل » ^(١) .

بيّان : أنّ ظاهر قوله : « لا تزال تدمي » أنّ الدم ما زال يسيل ، وأجابه عليه السلام

(١) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

بأن يصلي وإن كانت الدماء تسيل وإلا فلا ، وهو معنى آخر للعفو ، فنستطيع على ضوء هذه الرواية أن نقول بأن صورة العفو مختصة بما إذا كان الدم يسيل .

قال السيد الحكيم رحمته الله مستشكلاً : « إنَّ القيد المذكور في كلام السائل ، وغاية ما يقتضيه قصور الرواية عن شمول صورة الفترة . نعم ، لو كان مذكوراً في كلام الإمام عليه السلام أمكن أن يكون له مفهوم يدل على انتفاء الحكم بانتفائه بناءً على حجّة مفهوم القيد مع أنه خلاف التحقيق » ^(١) .

قال المحقّق الهمداني رحمته الله : « وقضية كلمة (إن) الوصلية كونه على تقدير عدم السيلان أولى بالعفو . ولا ينافيه كون المفروض في كلام السائل أنها لا تزال تدمي ؛ لأنَّ المتبادر منه إرادة تكرّر الخروج وشيوعه لا استمراره » ^(٢) .

وبعبارة أخرى : إنَّ الرواية لا تدلّ على المدعى وعلى خلاف المقصود أدلّ ؛ لأنَّ (إن) في كلام الإمام وصليّة وليست شرطية فهو يعزّز القول بأنَّ الصلاة واجبة حتّى ولو كانت الدماء تسيل ، وهو يعني لأجل التطابق ما بين كلام الإمام عليه السلام والسائل أنَّ الدماء الدامية ليست بالفعل تدمي بل إرادة تكرار الخروج لا استمراره .

أقول : ما ذكره رحمته الله لا يتبادر من اللفظ حيث إنّنا نراها ظاهرة في الاستمرار العرفي ، وإن كان هذا الظهور لا يضرنّا في نهاية المطاف ، فإنّ إطلاق قوله عليه السلام : « يعفى عنه وإن كانت الدماء تسيل » محكّم وهو يؤوّل بالنتيجة إلى ما ذهب إليه رحمته الله من دلالتها على خلاف المقصود ؛ لأنَّ المقصود من التمسك بالرواية إثبات اعتبار

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٥٥٦/١ .

(٢) مصباح الفقيه : ٦٣/٨ .

السيلان والاستمرار في العفو عن نجاسة الدم ، ولكن إطلاق جوابه عليه السلام يقتضي الحكم بالعفو عنها ، سواء سال الدم أم لا .

ومنها :مرسلة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا كان بالرجل جرح فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم »^(١).

بتقريب : أن الرواية جعلت الغاية للعفو وعدم وجوب إزالة الدم انقطاع الدم وتوقفه عن السيلان .

كما أن مفهوم صدرها أن الجرح إذا لم يكن سائلاً لا عفو عنه ويجب غسله . وكأنه استدلال بمفهوم الشرط « إذا كان بالرجل جرح سائل » يعني إذا كان بالرجل جرح غير سائل من جهة المفهوم فلا يجب غسله ، ولكن يلحظ على هذا الاستدلال :

إن الرواية مرسلة وهي تغني عن الخوض في الدلالة ، وإن عبّر عنها الهمداني رحمته الله بالموثقة^(٢) ، وهكذا المشهور اعتبروها حجة من باب أن مراسيل ابن أبي عمير حجة ، ولعلّ الهمداني رحمته الله قال بحجّيتها لا من هذا الباب بل لأنّ عمل المشهور جابر لضعف السند . وعلى التقديرين عندنا أنّ السببين لا يوجبان حجّة الرواية لأننا لا نرى أنّ مراسيل ابن أبي عمير حجة بل كباقي المراسيل غير المعتمدة ، كما أنّنا لا نرى أن عمل المشهور يجبر ضعف السند وفقاً للأستاذ الأعظم رحمته الله وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ، وأمّا الدلالة فتارة يتمسك فيها بمفهوم الوصف ، وهو قوله عليه السلام : « جرح سائل » ، وأخرى بمفهوم الشرط ، وهو قوله عليه السلام : « إذا كان بالرجل » .

(١) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٢) مصابح الفقيه : ٦٣/٨ .

أمّا الاستدلال بمفهوم الوصف فإن كان على طبق مبنى المشهور من أنّ الوصف لا مفهوم له فهو ليس بحجّة، وعلى مبنى الأستاذ الأعظم رحمته فهو يقول بحجّة مفهومه في الجملة، واختار هذا القول لأنّ القول بأنّ الوصف لا مفهوم له يستلزم كونه لغواً في كلام الشارع. قال رحمته: «نحن وإن كنّا نقول بمفهوم الوصف في الجملة في الأصول ولكن لأجل أنّه لو لم يكن له مفهوم لكان لغواً في كلام الشارع، أو قل: لولا دلالته على مدخلية الوصف في الحكم المترتب على موصوفه أصبح لغواً ظاهراً، وليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّه إنّما أتى لفائدة التمهيد والمقدّمة لإصابة الدم الثوب التي هي المقصودة بالإفادة في قوله: (فأصاب ثوبه...)، أي سال حتّى أصاب ثوبه؛ لأنّه لو لم يسأل لم يصب الثوب طبعاً، ولا دلالة معه للمفهوم»^(١).

وأما على ما نقوله بأنّ الوصف من القيود الاحترازية نزولاً على ما تقتضيه القاعدة من أنّ الأصل في القيود الاحترازية، فهو لا ينطبق على المقام، فالوصف حتّى بناءً عليه لا يكون له مفهوم؛ لأنّ قوله عليه: «فأصاب ثوبه من دمه» متفرّع على السيلان، فنفس التفرّع قرينة على نفي كونه قيداً احترازياً، بل يكون من باب التمهيد والمقدّمة. نعم، النتيجة واحدة لكن بطريق يختلف عن طريق الأستاذ الأعظم رحمته.

وقال السيّد الحكيم رحمته: «بأنّ ظاهر التوصيف بالسيلان التوطئة لأن يترتب عليه إصابة الدم للثوب»^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٢٢/٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٥٦/١.

أقول: حتى لو سلمنا أن للوصف مفهوماً لم يكن هذا المفهوم كمفهوم الشرط الذي ينفي ما عده بحيث يتعارض مع الأدلة الدالة على عدم اعتبار السيلان، فثلاً: لو انعقد مفهوم للوصف كان انعقاده بنحو الموجبة الجزئية، أي في الجملة بحيث يقصر معه عن شموله لغيره، ولم ينفِ غيره كي يكون مقيداً للمطلقات، وعليه فغاية ما يستفاد من المرسله عدم شمولها للدم غير السائل، ولا تدلّ بوجه على نفي العفو عن الدم غير السائل، وهذا المقدار لا يصلح لتقييد المطلقات الدالة على العفو عن الدم غير السائل، بل تبقى على ما هي عليه بحالها، فإنّ الدليل الذي يكون من قبيل اللاقتضاء لا يكون معارضاً للدليل الذي فيه اقتضاء للشمول.

إذن لم يقدّم دليل على اعتبار السيلان والاستمرار في دم القروح والجروح. هذا في المفهوم الأوّل الذي ثبت أنه لا دليل عليه، وأمّا مفهوم الشرط فالرواية لا مفهوم لصدرها؛ لأنّه عليه السلام لم يقل الجرح إذا سال فلا يغسله، ليكون مفهومه أنّه إذا لم يسال يغسله، ولا عفو عنه، وأمّا قال عليه السلام: «إذا كان بالرجل جرح سائل»، ومفهومه: إذا لم يكن بالرجل جرح سائل، فهو من ضروب القضايا السالبة بانتفاء موضوعها، وإذا تمتّ المسألة هذه لا بأس بالتعرض إلى ما ذكره الماتن في الفتوى من أنّه لا يلزم تطهير البدن أو اللباس إذا استلزم تطهيرهما حرجاً نوعياً، فدليله بناءً على ما قاله الأستاذ الأعظم عليه السلام هو أنّ الروايات موردها ما كان في التطهير مشقة نوعيّة وأن يكون للجرح ثبات واستقرار كما دلّت عليه عدّة روايات:

منها: موقّق أبي بصير، قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو يصلي فقال لي قائدي: إنّ في ثوبه دمًا، فلمّا انصرف قلت له: إنّ قائدي أخبرني بأنّ في ثوبك دمًا،

فقال لي: إنَّ بي دمايل ولست اغسل ثوبي حتَّى تبرأ^(١).

ومنها: عن سماعة، قال: «سألته عن الرجل به الجرح والقرح فلا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه؟ قال: يصلي ولا يغسل ثوبه كلَّ يوم إلا مرة، فإنَّه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كلَّ ساعة»^(٢).

ومنها: ما رواه إسماعيل الجعفي، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام يصلي والدم يسيل من ساقه»^(٣).

ومنها: ما رواه ليث المرادي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل تكون به الدمايل والقروح فجلده وثيابه مملوءة دماً وقيحاً، وثيابه بمنزلة جلده؟ فقال: يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه»^(٤).

فإنَّ الروايات المتقدمة موردها ذلك، فإنَّ موثقة أبي بصير إنما وردت في دمايل كانت على بدنه عليه السلام والمشقة النوعية في تطهيرها أمر جلي وإن لم تكن فيه مشقة شخصية، كما لو تمكَّن الجريح من تطهير ثوبه بسهولة لحرارة الهواء أو تمكَّنه من تبديل ثوبه، والدمايل ليست من الجروح الطفيفة سريعة الزوال، وكذلك الحال في موثقة عبد الرحمن وروايتي سماعة وعمار، فإذا كان في تلك الموارد مشقة نوعية ودوام لا يمكننا التعدي عنه إلى غيره، فالجروح الطفيفة التي لا ثبات لها ولا فيها

(١) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

مشقة نوعية تبقى مشمولة لإطلاق ما دلّ على مانعية النجس في الصلاة^(١).
أقول: لا أشكّ في ظهور صحيحة أبي بصير في الجرح النوعي، فإنّ من به الدماويل يجب عليه أن يتطهّر لكلّ صلاة، وهو الذي يستلزم الحرج النوعي.
وأما موثقة عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي؟ فقال: دعه فلا يضرّك أن لا تغسله»^(٢)، فقد تضمّنت كلمة «دعه» وهو أمر إرشادي لعدم مانعية وجود الدم في الصلاة؛ لأنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالأجزاء والشرائط دائماً إرشادية، والتقريب فيها كالسابق من حيث دلالتها على الحرج النوعي لا الشخصي؛ إذ لا كلام في أنّ الحرج الشخصي يرفع لزوم إزالة كلّ النجاسات التي تكون في إزالتها حرج شخصي، سواء كانت دم قروح أو جروح أو غيرها.
ولكنّ الحرج النوعي فلاّنه يفترض أنّ الشارع وسّع الاستثناء في هذه النجاسات وقال بأنّها لا تكون مانعاً نوعاً لاشخصاً، وإلاّ لم يكن معنى لهذا الاستثناء، فهذا المحكم حكم خاصّ في موارد خاصّة، وهو متى ما لزم إزالته أو تطهيره حرجاً نوعياً، والأمر في المسألة أن يقتصر على هذين الموردين ولا يتعدّى إلى غيرهما لا من باب أنّ المورد مخصّص، فإنّه لا يفعل ذلك لو كان للمورد إطلاق وهو لا إطلاق له هنا كي يتعدّاه إلى الموارد الأخرى، بل الجواب لا يتعدّى السؤال، ولذا اختصّت الرواية بموردها.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٢٧/٢.

(٢) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

إن قلت: لماذا يفهم من قوله ﷺ: «دعه» لزوم الحرج النوعي؛ إذ ربّ شيء يكون حرجياً لشخص لا يكون كذلك لشخص آخر، فالمقتضي للحرج أن يكون شخصياً لا نوعياً.

قلت: لو قال الإمام ﷺ بلزوم تطهيره للصلاة لم تنضبط القضية بالنسبة إلى عموم الناس، ولكان إلزاماً على أصحاب الجروح والقروح أن يتطهروا للصلاة حتى مع المشقة؛ لأنّ الإمام ﷺ حين يبيّن الحكم فإنّه يخاطب المكلف موضوعاً للقضية الحقيقية^(١).

وأما رواية سماعة التي ذكرنا أنّ المحقّق الهمداني رحمه الله وثّقها، وكذا السيّد الحكيم رحمه الله فاعتبراها، إلّا الأستاذ الأعظم رحمه الله فظلّت عنده ضعيفة لإضرارها، ومضمرات سماعة ليست كمضمرات زرارة.

فمن حيث الدلالة، قال السيّد الحكيم رحمه الله: «إنّ الظاهر من قوله في الموثّق: (ولا يغسل دمه) أنّه معطوف على (يربطه)، فيكون التقدير: لا يستطيع أن يغسل دمه، ولكنّه ينافيه الأمر بغسل الثوب في كلّ يوم مرّة، لامتناع التكليف بغير المستطاع، فلا بدّ أن تحمل على إرادة نفي الاستطاعة على غسل الدم في تمام المدّة، على نحو العموم المجموعي، فلا ينافي الاستطاعة على الغسل في كلّ يوم مرّة، ويشهد به التعليل بقوله ﷺ: «فإنّه لا يستطيع»، فتدلّ الرواية على العفو عن الدم إذا كان التطهير في مجموع المدّة غير مستطاع. وهذا أجنب عن اعتبار المشقة

(١) لا تنظم القضية لو حملناها على الحرج الشخصي، فإنّ عموم التكليف لا يعني عدم قابليّته للتخصيص أو أن يكون محكوماً لقاعدة العسر والحرج، فالوجه غير تامّ. (المقرّر)

في كلامهم المستوعبة للوقت كله مع قطع النظر عن غيره»^(١). هذا إجماله .
وتفصيله : أنَّ التعليل في موثقة سماعه لا يدلُّ على أنَّ مورد العفو ما إذا كان مستلزماً للخرج النوعي ، بل المعفو فيها تكرر الفعل في كلِّ ساعة ، وهذا لا ينسجم مع مَنْ يدَّعي دلالة الرواية على المخرج النوعي ، بل إذا كان في تكرر الغسل خرج لا يفعل ، وهذا لا ربط له بمسئلتنا ، وهذا إنما يستدلُّ عليه بالتعليل الوارد فيها ، أو قل : إذا نفى التكرار فإنه لا ينفي أصل التطهير .

ثمَّ إنه عليه السلام قال : «ومن غير البعيد في أمثال المقام أن يكون من قبيل تطبيق الكبرى على المورد لا تعليل حكمه ، وقد ذكرنا في مبحث قضاء المغمى عليه فرقاً بين التعليل بمثل : (لأنه كذا) وبين قوله : (فإنه كذا) ، وأنَّ الأوَّل ظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه دون الثاني» .

ويلحظ عليه السلام : بأنَّ الذي استظهره من الموثقة من عدم دلالتها على عموم العفو للمخرج النوعي في الجروح والقروح سليم ولا اعتراض عليه ، فإنَّ التعليل يقصر الحكم على التكرار المسبَّب للمخرج النوعي فإنه يناسب المشقة الشخصية ، كما ذكره عليه السلام ما لم يشكَّ في أنَّ التكرار بما هو لا موضوعيته له ، بل ذكره من باب المثال للمخرج النوعي لا سيما بملاحظة قوله عليه السلام : «فإنه يستطيع» الظاهر في الإرادة العرفية^(٢) ، إلَّا أنه يمكن أن يقال إنَّ مورد الروايات المتقدمة وإن كانت المشقة

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٥٥٧/١ .

(٢) وما ذكره (دام ظلّه) في غاية البعد ، فإنَّ حمل التكرار كونه مثلاً توضيحياً يخالف كون الإمام عليه السلام في مقام البيان ، بل التكرار له الموضوعية ، وما أفاده السيّد الحكيم عليه السلام في غاية المتانة . (المقرّر)

والأحوط ، بل الأظهر ، في غير موارد الحرج النوعي التطهير أو التبديل (١) .

النوعيّة إلّا أنّ عموم التعليل في موثقة عمّار يوجب التعدي إلى غيرها أيضاً .
نعم ، الفرق الذي ذكره ثانياً بين « لآئه » و « فآئه » في غاية الجودة ، لكنّ الذي يهوّن الخطب ضعف الرواية ولا تصلح دليلاً في المقام . إذن فالقول الأوّل لا دليل عليه .
وأما ما ذهب إليه السيّد اليزدي رحمته في القول الثاني - بناءً على ما هو المذكور في متن العروة - من أنّه يعنى عن دم الجروح والقروح ما لم تبرأ ، ويعتبر فيه أن يكون الحرج ممّا يعتدّ به ؛ ليس بتامّاً ؛ لأنّ نظر الروايات بحسب المورد وإن كان الحرج النوعي . ومثله ما ذهب إليه الهمداني رحمته ، فإنّ المستفاد من مورد هذه الروايات ما يلزم من تطهيره الحرج النوعي ^(١) فلا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنّ التعليل في الموثقة يشمل مطلق الجرح ، وكذا إطلاق صحيح عبدالرحمن ، عن أبي عبدالله ، فيتعيّن القول الثالث ، وهو عدم اعتبار المشقة والسيلان ، إلّا أن يناقش بسند رواية سماعة للآضمار وفي إطلاق صحيحة عبدالرحمن وغيرها ، فيتعيّن القول الثاني (١) لعدم شمول الأدلّة له ، فينبغي التمسك بالأدلّة الدالّة على اعتبار طهارة البدن واللباس من النجاسة للصلاة ، والأستاذ الأعظم رحمته وإن ترقّى عن الاحتياط إلى الإفتاء به وكان الوجه أن لا يذكر الاحتياط بل يفتي على ضوء ما اختاره في المسألة .

(١) لم يرد في لسان الشارع عنوان الحرج النوعي ، وإنّما هو من صنائع الفقهاء ولا يعول عليه ، بل الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته من عدم اعتبار شيء من القيدين : السيلان والمشقة ، لكنّ هذا على تقدير أن يكون المراد بهما السيلان الفعلي والمشقة الرافعة للتكليف ، والذي يغلب على الظنّ أنّ مرادهم بالمشقة هي المشقة العرفيّة الحاصلة باحتياجه في أغلب أوقاته إلى التطهير . (المقرّر)

مسألة (٢٠٤) : لا بأس بالصلاة في الدم إذا كان أقل من الدرهم (١) .

مقدار الدم المَعْفُو عنه في الصلاة

(١) لقيام النصوص على ذلك :

منها: صحيحة ابن أبي يعفور - في حديث - قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يكون في ثوبه نقطة الدم لا يعلم به ، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ، أيعيد الصلاة ؟ قال : يغسله ولا يعيد صلاته ، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً يغسله ويعيد الصلاة » ^(١) .

ومنها: صحيحة إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال - في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم - : فلا يعيد الصلاة ، وإن كان أكثر من قدر الدرهم ، وإن كان رآه فلم يغسل حتى صلى فليعد صلاته ، وإن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد صلاته » ^(٢) ، وغيرهما .

أقول : لا نقاش في دلالة هذه الروايات على العفو عن الدم على البدن أو الثوب إذا كان أقل من الدرهم وجواز الصلاة فيه ، كما أنه لا شبهة في عدم العفو عنه إذا زاد على الدرهم .

إنما وقع النقاش فيما لو كان الدم بمقدار الدرهم ، فهل هو معفو عنه أم لا ؟
اختار المشهور العفو ، وقال آخرون بعدم العفو - كما هو المحكي عن المراسم والانتصار - ويساعد على عدم العفو بعض الروايات ، كما في صحيحة عبد الله بن يعفور آفة الذكر ؛ إذ هي دللت على أن مقدار الدرهم غير معفو عنه ، ومع هذا

(١) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

فالاختلاف في الروايات حاصل.

أمّا صحيحة إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام: «... إلى أن قال: - إذا كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة».

فحيث إنّها قضية شرطية، وكلّ قضية شرطية لها مفهوم، والمفهوم يدلّ على أنّ الدم إذا لم يكن أقلّ من مقدار الدرهم، سواء كان بمقدار الدرهم أم كان زائداً عليه، فيعيد الصلاة. نعم، هنا قضية شرطية ثانية وهي قوله عليه السلام: «وإن كان أكثر من قدر الدرهم، وإن كان رآه فلم يغسل حتّى صلى فليعد صلاته» والمفهوم يشمل ما كان بمقدار الدرهم، وهو يدلّ على أنّ المقدار إذا لم يكن أكثر من الدرهم كان مساوياً له أو أقلّ، فلا يعيد صلاته، وهو معفو عنه، ولكننا سنقف في معارضة بين مفهومي القضيتين الشرطيتين؛ لأنّه بموجب الشرطية الأولى لا يجوز الصلاة في الدم إذا كان بمقدار الدرهم، وبموجب الشرطية الثانية يجوز الصلاة، وقيل بإهمال الصحيحة لانصرافها عن الدم المساوي مجموعه للدرهم لأنّه فرد نادر، كما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله، حيث قال: «إنّ الرواية لم تتعرّض إلى ما كان الدم بقدر الدرهم؛ لأنّها قليلة الاتّفاق، والتكلّم فيها مجرد بحث علمي»^(١)، وإنّما تعرّضت لما كان الدم أقلّ من الدرهم أو الأكثر، كما هو المتعارف، فعلى هذا يرجع فيما إذا كان الدم بمقدار الدرهم إلى أدلّة مانعية النجس في الصلاة. أقول: ولو كان الفرد نادراً فإنّ الإطلاق لا ينصرف عنه. نعم، إنّه لا ينصرف إليه، وكم فرق بين الأمرين.

ثم قال ﷺ: «وإمّا أن تكون متعرّضة لما إذا كان الدم بقدر الدرهم؛ لأنّ مفهوم الشرطيّة الأولى في الرواية أنّ الصلاة تجب إعادتها إذا لم يكن الدم أقلّ من مقدار الدرهم، سواء أكان بقدره أم كان زائداً عليه، كما أنّ مفهوم الشرطيّة الثانية - أعني قوله: (وإن كان أكثر من قدر الدرهم...) - عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن الدم بأكثر من مقدار الدرهم، سواء كان بقدره أم كان أقلّ منه، وحيث إنّ تعارضهما بالإطلاق فيحكم بتساقطهما والرجوع إلى عموم مانعيّة النجس في الصلاة»^(١).

وقال السيّد الحكيم ﷺ: «حمل الرواية على الإهمال خلاف ظاهر الجواب عن السؤال، فيدور الأمر بين حمل الشرطيّة الثانية على كونها تصريحاً بمفهوم الأولى، حيث كان مفهوم الشرطيّة الأولى أنّ الدم لو كان أكثر من الدرهم أو مساوياً له فليعدّ صلاته، وبين حمل الشرطيّة الأولى على كونها تصريحاً بمفهوم الثانية الدالّ على عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن الدم أزيد من الدرهم، سواء كان أقلّ أم كان مساوياً له، وفي هذا المورد يتعيّن حمل الشرطيّة الثانية على كونها تصريحاً بمفهوم الأولى لأنّ ترتيب البيان على حسب ترتيب الذكر أولى من عكسه»^(٢)، فتكون النتيجة عدم العفو إذا كان الدم بقدر الدرهم.

أقول: إنّ الله ﷻ يريد أن يقول مع تساوي الاحتمالين لا بدّ من تقديم أحدهما على الآخر ولكن بقرينة، وهي حسب ما ادّعاه أنّ البيان يترتّب على حسب

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٠٣/٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٦٥/١.

ما هو المذكور في الخبر؛ لأنّه أولى من عكسه، وكلامنا معه في هذه القرينة فإنّها لم تثبت فإنّ الترتيب وسبق الذكر لا يكون دليلاً على التقديم في الحكم، فترجيحه ﷺ لا يساعد عليه الدليل. نعم، ما ذكره من أنّ جواب الإمام عليه السلام ينافي أن يكون المورد مهملاً لا نقاش فيه.

والذي يظهر لي أنّ المفهومين في الرواية متعارضان ويتساقتان ويرجع في المسألة إلى عموم ما دلّ على مانعيّة النجس في الصلاة:

منها: حسنة محمد بن مسلم: «ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء»^(١)، حيث ذكرت أنّ المانع من الصلاة زيادة مقدار الدم على الدرهم، ويلزمه أن لو كان بمقدار الدرهم فلا يكون مانعاً.

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «يأتي في هذه الرواية الاحتمالان المتقدّمان: الإهمال والإجمال، أمّا الإهمال فلا تمّ لم تذكر قدر الدرهم، وأمّا الإجمال فلما ذكرناه في الرواية السابقة، وبعد التساقط يرجع إلى عموم مانعيّة النجس»^(٢).

إن قلت: لم لا يكون ذكر أحد الأمرين مقدّماً على الآخر قرينة على تقدّمه كما ذكره السيّد الحكيم ﷺ.

قلت: لأنّه ليس بقرينة ولا يرقى إلى مستوى القرينيّة.

فالرواية مجمّلة بعين البيان السابق.

أقول: في رواية الجعفي كان التعارض واضحاً بين مفهومي قضيتين شرطيّتين

(١) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٣٤/٢.

وانتهى بالتساقط ثم الرجوع إلى العام فوقاني.

ولكن في رواية مسلم ليس الأمر كذلك، وبالنتيجة لا تعارض هنا كما هناك، إلا أن تقول إنه عليه السلام في مقام التحديد، أي في مقام بيان أن الأقل من الدرهم معفو عنه، وهو يسلط ظهور المفهوم، فيكون حجة عندها فقط تتشابه الروايتان ويكون البيان فيها واحداً، فإما الإجمال أو التساقط، وعلى التقديرين العام فوقاني هو المحكم، وهو يدل على مانعية مقدار الدرهم من الصلاة، وهو خصص بما إذا كان مقدار الدم أقل من الدرهم فتجوز الصلاة فيه.

واختار هذا الوجه سيّدنا الأستاذ (دام ظله) فقال بأنها إما مهملة أو مجملة حيث قال: «فالصدر والذيل يتعارضان، فتصير الرواية مجملة، وعلى جميع التقادير تكون النتيجة المنع؛ إذ على تقدير عدم التعرض والسكوت عن حكم مقدار الدرهم يكون المرجح دليل المنع، كما أنه على تقدير الإجمال كذلك»^(١).

ويلحظ عليه (دام ظله): إننا لا نرى الرواية مهملة أو مجملة فالترديد لا محل له؛ لأن منطوق الرواية دلّ على بطلان ما زاد على الدرهم، ومفهومه يدلّ على عدم بطلان ما كان بحجم الدرهم أو أقلّ، ففهوم الرواية يدلّ على أن المساوي يعفى عنه. وأما الجملة الثانية، وهو يدلّ على أن ما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء ولكي يتم الاستدلال واعتبار تمامية ظهور المفهوم لا بدّ من إضافة مقدّمة إليه، وهي أنه عليه السلام في مقام التحديد، وبناءً على هذه المقدّمة يتعارض المفهوم ويبقى المساوي بعد تعارض المفهومين فيه بلا دليل، فيرجع فيه إلى عموم ما دلّ على مانعية مطلق

الدم. وذكر السيّد الحكيم رحمته بأنّه يشهد للعفو - عن مقدار الدرهم - صحيح ابن مسلم، فإنّه يدلّ عليه بالمفهوم أو المنطوق في الفقرات الثلاث والجمع بينهما بالتخصيص بحمل ما لم يزد على ما دون الدرهم أو كون المراد منه درهماً فما زاد»^(١).

بيان: أنّ قوله عليه السلام: «أقلّ من ذلك» أي أقلّ من ذلك الزائد عن الدرهم، فيدخل فيه المساوي فتوافق الجملة الأولى - التي ذكرت أقلّ من الدرهم، وأنّه لا مانع منه - وللجملة الثالثة من حيث المفهوم - وإن كان أكثر من مقدار الدرهم فأعد - فتدلّ الرواية بمجملاتها الثلاث على العفو عن مقدار الدرهم.

ويلحظ عليه: أنّ الجملة الثانية محلّ تردّد، فإنّ قوله: «من ذلك» إمّا أقلّ من الدرهم أو الزائد عن الدرهم، فعلى الأوّل وهو أن يكون العفو أقلّ من الدرهم فلا يعنى عن الدرهم، وهذا الظهور محتمل إن لم يكن ظاهراً فيه، ومع الجزم بأحد الطرفين لا شكّ أنّه يستتبع العمل على طبقه، وأمّا إذا بقي على التردّد كانت الجملة الثانية مجملة، ويكفيها إطلاق الجملة الأولى والثالثة، فيدلّ إطلاقهما على أنّ المساوي للدرهم معفو عنه.

ثمّ إنّ السيّد الحكيم رحمته خلص إلى القول بأنّ القول بأنّ ما كان من الدم مساوياً للدرهم معفوّاً عنه بعيد عن مقام الجمع العرفي بين الأخبار الواردة في مقام التحديد جوازاً أو منعاً^(٢).

إلا أنّ ما ذكره استبعاد محض، فإنّ مفهوم التحديد أيضاً كسائر المفاهيم قابل للتقييد.

بلا فرق بين اللباس والبدن (١).

قال صاحب الجواهر رحمته: «إنَّ المراد من قوله: (الزائد عن الدرهم) إنما هو مقدار الدرهم، وما زاد فتدلُّ الرواية على عدم العفو في مقدار الدرهم وما زاد؛ لأنَّ إطلاق الزائد على شيء من المقادير وإرادة ذلك المقدار وما فوقه معهود في الاستعمالات»^(١). وتعرّض له الأستاذ الأعظم رحمته، إلّا أنّه لم يجبه لا نفيّاً ولا إثباتاً، سوى السيّد الحكيم رحمته الذي قال ببعدها الوجه.

الخلاصة: أنَّ الروايات التي تعرّضنا لها لم تشمل مقدار الدرهم إمّا لإيهالها وهو استبعادناه بقرينة جواب الإمام عليه السلام، أو إجمالها لتكون النتيجة أمراً واحداً. إنَّ الدم الأقلُّ من الدرهم معفوٌّ في الصلاة ولا يكون مانعاً، وأمّا المساوي والزائد فلا عفو فيه، وإن كان يمكن التمسك بصحیحة عهد الله بن أبي يعفور - في حديث - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في ثوبه نقطة الدم لا يعلم به، ثمَّ يعلم فينسى أن يغسله فيصليّ ثمَّ يذكر بعد ما صلى، أيعيد الصلاة؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته، إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة»^(٢) في إثبات أنَّ ما مقداره الدرهم غير معفو عنه في الصلاة، فهي بمنزلة القرينة على الروايتين المتقدمتين.

(١) إذا قام الدليل على أنَّ ما كان من الدم أصغر من الدرهم حجماً سلبت عنه مانعيّته، فإنّه لا يكون مانعاً، سواء أكان في الثوب أم في البدن، وهو معنى الإطلاق.

وربّما يقال: إنَّ الروايات المستدلّ بها اشتملت على الثوب ولم تذكر البدن،

(١) جواهر الكلام: ٦: ١١١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وهي تكفي للتفريق بينهما.

وأجيب عنه بأنّ اشتغال الروايات على الثوب دون البدن إنّما هو لأجل غلبة وقوع الدم على الثوب دون البدن؛ لأنّه مستور غالباً. نعم، رواية مثنّى بن عبد السلام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: إنّني حككت جلدي فخرج منه دم؟ فقال: إن اجتمع قدر حمصة فاغسله، وإلا فلا» ^(١) دلّت على التفصيل بين الثوب والبدن.

بتقريب: أنّ القدر المعفو عنه في البدن ما كان أقلّ من الحمصة، وإذا كان في الثوب فبناءً على ما ذكرناه يكون الأقلّ من الدرهم هو المعفو.

قال الهمداني رحمته الله: «يحتمل أن يكون الأمر بغسل مقدار الحمصة منزلاً على الرجحان الجامع للاستحباب، كما هو المحكي عن الشيخ؛ إذ يكون مقدار الحمصة حدّاً في الواقع للدم المجتمع المتراكم بعضه على بعض؛ بناءً على خروج هذا الفرض من منصرف الفتاوى والأخبار المحدّدة بالدرهم، كما ليس ببعيد، أو يكون التحديد بالحمصة جارياً مجرى الغالب من انتشار هذا المقدار من الدم وتلوّث مقدار الدرهم من الثوب والبدن دون ما لا يبلغ هذا المقدار إلى غير ذلك من المحامل المحتملة غير المنافية للنصوص والفتاوى» ^(٢).

قال رحمته الله: «وما يؤكّد الوثوق بصدور هذه الموثقة وقوع التعبير بهذه الكلمة في مقام التحديد في عبارة الفقه الرضويّ، وكتاب الفقه الرضويّ وإن لم يحصل لنا

(١) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) مصباح الفقيه: ٧١/٨.

ولا بين أقسام الدم (١)، ويستثنى من ذلك دم نجس العين، ودم الميتة،

الوثوق بكونه من مصنفات الإمام عليه السلام لكنّ مضامينه متون روايات موثوق بها، فهي لا تقتصر عن المراسيل القابلة للانحجار بالفتاوى»^(١).

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ الرواية غير قابلة للاعتداد عليها سنداً ودلالة، أمّا السند فلأجل مثني بن عبد السلام حيث لم تثبت وثاقته»^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ سند الرواية لا يخلو من إشكال»^(٣).

ونضيف إليه أنّ عمل المشهور غير جابر لضعف السند، كما ذكرناه غير مرّة. والصحيح ما ذكره الهمداني رحمته الله: «من أنّ التحديد بالحمصة مخالف للفتاوى والنصوص، ولذا قد يناقش بأنّه من الشواذ التي لا يصحّ الاعتماد عليها»^(٤).

وإليه مال الأستاذ الأعظم رحمته الله حيث قال: «إنّ نجاسة ما زاد على الحمصة ممّا لم ينسب إلى أحد من أصحابنا، فالرواية متروكة فلا يبقى معه لتوهم انحجارها بعملهم مجال»^(٥).

(١) وذلك لإطلاق النصوص، إلّا أنّ صاحب الحقائق فصل بين دم المصلي وغيره، فألحق دم الغير بدم الحيض في عدم العفو عن قليله وكثيره قائلاً: بأنّي لم أفق على من تنبّه ونبّه على هذا الكلام إلّا الأمين الأسترآبادي، فإنّه ذكره واختاره.

(١) مصباح الفقيه: ٧٢/٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٣٦/٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٥٦٥/١.

(٤) مصباح الفقيه: ٧٠/٨.

(٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٣٦/٢.

ودم الحيوان المحرّم أكله (١).

وقال الأستاذ الأعظم: ولكنّ الصحيح ما ذهب إليه الماتن وغيره من عدم الفرق في العفو عمّا دون الدرهم بين دم نفسه وغيره، وأنّ الرواية المستدلّ بها على هذا التفصيل هي مرفوعة البرقيّ لا يمكن الاعتماد عليها^(١).

(١) نجس العين كالكلب والخنزير، فيجب تطهير الثوب والبدن من دمائها للصلاة، ولو كانت أقلّ من الدرهم البغلي، وتلك المطلقات المتمسّك بها قاصرة الشمول لدم نجس العين ولا اقتضاء فيها للشمول؛ لأنّ المستفاد من أدلّة العفو هو العفو عن النجاسة الدمويّة عدا دم نجس العين، فيبقى دم نجس العين تحت الأدلّة المانعة.

ولو أغمضنا عن مسألة القصور في الاقتضاء وقلنا بتأميّة الأدلّة وشمولها لهذا المورد لوقعت في طرف معارضة مع الروايات الدالّة على منع الصلاة في ثوب اليهودي والنصراني، وهي رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه؟ قال: لا بأس، ولا يصليّ في غيابهما، وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، ولا يقعد على فراشه ولا مسجده، ولا يصفحه.

قال: وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق للّبس لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصليّ فيه حتّى يغسله»^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٣٧/٢.

(٢) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

ونسبة المعارضة هي العموم والخصوص من وجه ، وهي تدلّ على أنّ الصلاة تبطل لو تنجّس الثوب بدمهما مطلقاً ، وبينما أدلّة الجواز فيما لو كان الدم أقلّ من الدرهم تشمل الدم ولو كان ليهودي أو نصراني ؛ لأنّه بطلت من هذه الجهة ، فيقع التعارض في هذا المورد ؛ لأنّ رواية عليّ بن جعفر تقول لا يجوز ، وروايات الدم تقول : يجوز ، وتتساقتان ، والمرجع هي المطلقات التي تقتضي بطلان الصلاة في دم نجس العين ولو كان أقلّ من درهم^(١) .

وأما دم الميتة فقد ظهر وجهه ممّا سبق في دم نجس العين ، فإنّ ظاهر أدلّة العفو النجاسة الدمويّة لا بعنوان تنجّسه بعنوان آخر ، فلا نظر له للأدلّة من هذه الجهة ، وأما دم الحيوان المحرّم أكله فأيضاً يتبعه في الحكم لنفس الدليل السابق من أدلّة العفو عن الدم فيما إذا كانت النجاسة دمويّة . هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا أنّ أدلّة نجاسة الدم لا تشمل دم غير المأكول فنفس كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعدّ مانعاً كما اقتضته موثقة ابن بكير ، حيث قال : « إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله

(١) أما الرواية فلم تتعرّض إلى ذكر القميص وتنجّسه بدم أو عرق النصراني ، بل لم يذكر السائل أنّه رأى دمّاً فيه أو عرقاً ، بل جرت العادة على أنّ المباع محكوم بالطهارة مع الشكّ ولو أخذ من يد النصراني ، ولو فرض أنّه نجس للدم ، فرواية الأقلّ من الدرهم تخصّصه ، يعني ولو كان دم نصراني ؛ لأنّ تلك الروايات مطلقة من هذه الجهة . إلّا اللهمّ عرقه ، وهذا يرجع إلى القول بأنّ أهل الكتاب نجسون أم لا ؟

وعلى تقدير القول بالنجاسة - كما يذهب إليه السيّد الخوئي رحمه الله - يكون أخصّ من المدعى ولا يصلح دليلاً مطلقاً عاماً . (المقرّر)

وروثه، وكلّ شيء منه، فاسدة» الخبر^(١).

وشبهة أنّ أدلّة العفو عن الدم الأقلّ من الدرهم مطلقة فلا مجال للقول بعدم شمولها لدم ما لا يؤكل لحمه وجعلها مختصة بدم ما يؤكل لحمه.

مدفوعة بأنّه لقرينة تناسب الحكم والموضوع الظاهر في أنّ الروايات مختصة بما إذا كانت النجاسة دمويّة، ولو سلّمنا الإطلاق في أدلّة العفو فغاية الأمر وقوع التعارض بينهما وبين الموثقة؛ لأنّ أدلّة العفو لم تعتبر الدم القليل مانعاً، وموثقة ابن بكير اعتبرته مانعاً إذا كان ممّا لا يؤكل لحمه، ولو كان قليلاً وأقلّ من الدرهم. ولكنّا نقول: بأنّ الموثقة تتقدّم على أدلّة العفو؛ لأنّ دلالتها على العموم بالوضع، وأدلّة العفو العموم مستفاد من مقدّمات الحكمة، وفي باب التعارض مسلّم أنّ ما بالوضع مقدّم على ما بالإطلاق.

ولو لم يتقدّم وقلنا باستقرار التعارض بين الدليلين لتساقطاً وقلنا بالرجوع إلى العامّ الفوقاني الدالّ على منعيّة النجس في الصلاة. واستظهر المحقّق الهمداني رحمه الله شيئاً آخرّاً من موثّق ابن بكير حيث قال: «إنّ الموثقة غير ظاهرة في إرادة الدم من عموم (كلّ شيء) بل عدم ظهوره فيه، فإنّ سياق الرواية يشهد بأنّ المراد بعموم كلّ شيء هو الأشياء التي يكون المنع من الصلاة فيها ناشئاً من حرمة الأكل، بحيث لو كان لاجل الأكل لكانت الصلاة فيها جائزة، فثلّ الدم والمني خارج ممّا أريد بهذا العامّ؛ لأنّ الحيوان لو كان محلّ الأكل أيضاً لم تكن الصلاة في منيته أو دمه جائزة لنجساتها، فإن لم يكن الدم ونحوه مشمولاً لعموم المنع من الابتداء

لبقيت أدلة العفو فيه غير معارضة بشيء»^(١).

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته بأن ما أفاده يعدّ من غرائب الكلام وذلك لأنّ للدم جهتين مانعتين للصلاة:

إحدهما: نجاسته ومنجسّيته للثوب والبدن.

ثانيهما: كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ولا يفرّق في المانعيّة من الجهة الأولى بين كون الدم ممّا يؤكل لحمه وكونه من غيره، وهذا بخلاف المانعيّة من الجهة الثانية لا اختصاصها بما لا يؤكل لحمه، كما أنّ المانعيّة من الجهة الثانية لا تتوقّف على تحقّق المانعيّة من الجهة الأولى. ومن هنا لو فرضنا الدم من غير المأكول كان طاهراً كما إذا ذبح وقتلنا بطهارة الدم المتخلّف في الذبيحة ممّا لا يؤكل لحمه أيضاً كان استصحابه في الصلاة مانعاً من صحّتها ولو لم يكن نجساً، ولا مانع من الصلاة فيها من ناحية الطهارة إذا استصحبناه في الصلاة على نحو لم يلاق الثوب أو البدن، فإنّه أيضاً يوجب البطلان، وليس ذلك إلّا جهة أنّ ما لا يؤكل لحمه مانع باستقلاله، سواء أكان نجساً أم لم يكن، وهل يسوغ القول بمانعيّة الأجزاء الطاهرة ممّا لا يؤكل لحمه، كالوبر والشعر - حيث تصحّ فيها الصلاة على تقدير حلّيّة حياتها - دون الأجزاء النجسة؟ فإنّه أمر غير محتمل بالوجدان، كيف وقد دلّت المؤثقة على مانعيّة ما لا يؤكل لحمه بجميع أجزائه النجسة والطاهرة، بل قد صرّحت ببطلان الصلاة في روثه مع أنّ حال الروث حال الدم بعينه^(٢).

(١) مصباح الفقيه: ٩٥/٨.

(٢) التنقيح في شرح العزوة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٤٢/٢.

ويلحظ على ما أفاده: والذي يجدر في النظر أن الحق مع ما أفاده المحقق الهمداني رحمته الله، والأمر ليس كما ادّعاء الأستاذ الأعظم رحمته الله من أن حال الروث حال الدم بعينه؛ لأنه ليس كذلك؛ لأنه إنما يكون مانعاً من جهة اعتباره من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ولو كان من أجزاء ما يؤكل لحمه لم يكن مانعاً، ولكن للدم حيثيتان: الأولى كونه بذاته نجساً، والثانية لأنه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فالمانعية إنما نشأت من إضافة الأجزاء إلى ما لا يؤكل لحمه، كما قال المحقق الهمداني رحمته الله.

فحال الروث حال الوبر من جهة إضافتها إلى ما لا يؤكل لحمه تكون مانعة، وأمّا ما كانت مانعة لأجل عناوين أخرى فالموثقة ليست بصدد بيانها، ولا التعرض لها - كالدّم مثلاً - فإنّ نظر الرواية قاصر عن شمول الدم.

وبعبارة أجلى: أن التحفظ على القيود بلحاظ أخذها في الحكم يقتضي دورانه - الحكم - معها وجوداً وعدمًا.

وأما قوله رحمته الله: «هل يسوغ القول بمانعية الأجزاء الطاهرة ممّا لا يؤكل لحمه وعدم مانعية الأجزاء النجسة» كدليل لشمول الرواية للدم، فجوابه: أن أحداً لم يدّع ولن يدّعي بأنّ وبر ما لا يؤكل لحمه يكون مانعاً، وأمّا دمه فلا يكون مانعاً؟ بل نحن نقول إنّ الرواية ليست في مقام بيان مانعية الدم؛ لأنّ الدم كمانع إنما لوحظ في دليله بعنوان الدم، فللحافظه من جهة أخصّ في المانعية ككونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعدّ لغويّاً.

ولم يدّع المحقق الهمداني رحمته الله جواز الصلاة بدم ما لا يؤكل لحمه كي يشكل عليه الأستاذ الأعظم رحمته الله بما يشكل بقول إنّ الدم مانع لكن بدليله العام، ومعه تنتفي الحاجة لتسليط المنع عليه من جهة أخصّ وهو بإضافته إلى ما لا يؤكل لحمه،

والأحوط إلحاق الدماء الثلاثة - الحيض والنفاس والاستحاضة - بهذه الدماء ، فلا يعفى عن قليلها أيضاً (١) .

فالذي ينتهي بنا المقام إليه أنّ الدم خارج عن رواية ابن بكير تخصصاً وليست ناظرة إلى ما يعفى عنه وما لا يعفى عنه ، فاستثناء دم الحيوان غير مأكول اللحم من النجس لا وجه له ، كما هو الموجود في كلام الفقهاء .

وعليه : يكون دم ما لا يؤكل لحمه مشمولاً بدليل العفو ، ويؤيد ما ذكرناه قول السيّد اليزدي رحمته الله في عروته : « بل أو غير المأكول ممّا عدّا الإنسان على الأحوط ، بل لا يخلو من قوّة » ، فإنّ الاحتياط كاشف عن أنّ استثناء دم ما لا يؤكل لحمه ليس مسلماً .

(١) أمّا دم الحيض فهو مانع قليلاً وكثيراً ، واستدلّ له بالإجماع المحكيّ عن جماعة ، وقال السيّد الحكيم رحمته الله : « فالعمدة فيه الإجماع المحكيّ عن جماعة » ^(١) ، ولكنّ الإجماع ليس بحجّة على ما عرفته متّسابقاً .

واستدلّ له أيضاً برواية أبو سعيد عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام - أو أبي جعفر عليه السلام - قال : « لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض ، فإنّ قليله وكثيره في الثوب إن رآه وإن لم يره » ^(٢) ، والرواية تامّة الدلالة وفوق المناقشة ، والإشكال كان في سندها ، وقد أورد عليه بأنّ الرواية مقطوعة وغير مسندة إلى الإمام وكأنّه كلام أبي بصير .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله في مقام الذبّ عنها : « بأنّ ذكر الرواية في الكافي

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٥٦٦/١ .

(٢) الوسائل : الباب ٢١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

والتهذيب مما يأبى ذلك ، كما تقدّم في نظيره أنها مروية في النسخ الموجودة بين أيدينا من الكافي والتهذيب عن المعصوم عليه السلام ^(١).

ويمكن المناقشة فيه :

أمّا القول بأنّ الكليني والشيخ لا ينقلان في كتبهم إلّا الرواية فلا يشكّ في هذا ، وقطعاً لما نقلوا رواية أبو سعيد اعتقدوا جزءاً أو لا أقلّ اطمئنوا بأنّها رواية مستندة إلى المعصوم ، لكنّ هذا الجزم والقطع أو الاطمئنان حجة عليهم وليس على غيرهم ، فربّ خبر يكون موثقاً عند فقيه ضعيف عند آخر والاطمئنان الشخصي للناقل لا يجدي في جعل الرواية حجة ، وترجع المسألة برمتها إلى الفقيه وما يعتقد .

والجواب الواقعي هو أنّ هذه الرواية وإن رويت مقطوعة على بعض نسخ التهذيب ، إلّا أنّها نقلت مسندة إلى أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في بعض النسخ الأخرى ، ورويت في الكافي مسندة أيضاً ، وعليه فالرواية تامّة السند ، وبهذا يدفع إشكال القطع ، ولكنّ الرواية تبقى ضعيفة بنفس أبي سعيد المكاربي لأنّه لم يوثّق ، وما ادّعاه المحقّق الهمداني رحمته الله من انجبار الضعف بعمل المشهور ، فليس بمسلّم ، وناقشناه أكثر من مرّة في أماكن متعدّدة صغرى وكبرى ، فدم الحيض لا يلحق الدماء المذكورة التي لا يعنى عن قليلها وكثيرها في الصلاة .

وأما دم الاستحاضة والنفاس ، فلم يرد فيهما نصّ وإنّما قام دليل على الإلحاق ، غاية الأمر حالهما حال الحيض ، ومع أنّه لم يقم دليل على استثناء دم الحيض من

وإذا شك في دم أنه أقل من الدرهم أم لا ، فلا تجوز الصلاة فيه (١) .

مطلق الدماء فيشملة أدلة العفو إذا كان أقل من الدرهم ، فكيف بدم النفس والاستحاضة ؟

ولعله لأجل هذا قال صاحب الحقائق رحمته : « إن إلحاق دمي الاستحاضة والنفس بالحيض لا يخرج عن القياس » ^(١) ، وإن قيل إن النفس حيض محتبس ، كما ورد في الخبر . وهما بذلك حقيقة واحدة ، إلا أن السيد الحكيم رحمته قال : « أنه لم يثبت كونه رواية معتبرة » ^(٢) .

ولكننا نقول : وعلى فرض أن تكون رواية معتبرة لم تكف لإثبات المدعى ، وغاية ما تقوله الرواية أن النفس كالحيض المحتبس والأخير لم تثبت مانعيته . نعم ، لو تم الإجماع مضافة له رواية أبي سعيد لدلت على مانعية الحيض فقط لا الحيض المحتبس ، فالإلحاق مخدوش .

وأما الاستحاضة ، فإنها ملحقه بالحيض لاشتقاقها من الحيض ، كما هو المحكي عن الذكرى ، وهو في غاية الضعف ، فإن الاشتراك في الكلمة لا يثبت تساوي حكميهما مطلقاً ، فيكون دليل إلحاق الاستحاضة بالحيض أيضاً غير تام ، ولو أغمضنا النظر عن ضعف أدلة الإلحاق وقلنا بأنهما ملحقان بالحيض ، وقد عرفت حكم الحيض وأنه لا يكون مستثنى من مطلق الدم فتشملة أدلة العفو ، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط هنا ، فإنه طريق النجاة .

(١) إذا رأى دماً على ثوبه وشك بأنه أقل من الدرهم أم لا ، لم تجز له الصلاة فيه ؛

(١) الحقائق الناضرة : ٥ : ٣٢٨ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٥٦٥ / ١ .

لأنَّ عموم أدلّة المنع قامت على أنَّ كلَّ دم ، قليله وكثيره ، يمنع من الصلاة ، لكنّه خصّص بما إذا كان أقلّ من الدرهم فتجوز الصلاة فيه ، وأمّا مع الشكّ في سعة هذا الدم بأنّه أقلّ أو أكثر لم يدخل تحت المخصّص ، واندرج تحت أفراد العامّ وهو أنَّ كلَّ دم يكون مانعاً ، وبالإستعانة بالاستصحاب في هذا الفرد المشكوك كونه أحد أفراد الخاصّ يستصحب عدمه وهو العدم الأزليّ يثبت عدم اتّصافه بكونه أقلّ من الدرهم ليدخل تحت أفراد العامّ الدالّ على أنَّ مطلق الدم مانع .

وبيان آخر: أنَّ المخصّص يعطي العنوان للعامّ ، وهو الأخبار الدالّة على مانيّة الدم للصلاة ، فكلّ دم لا يكون أقلّ من الدرهم يكون مانعاً ، وهذا المشكوك دم بالوجدان لكنّه مشكوك في أنّه أقلّ من الدرهم أم لا ، فيستصحب عدم كونه أقلّ من الدرهم فيخرج عن المشتبه ، ومن أدلّة ما يعنى عنه في الصلاة - الأدلّة المخصّصة - ويدخله تحت عنوان العامّ الذي هو الأدلّة المانعة .

وتحقيق البحث في أنَّ الدم المشكوك سعته هل هو من أفراد ما يعنى عنه في الصلاة ، وهي الأدلّة المخصّصة أو يدخل تحت عنوان العامّ وهي الأدلّة المانعة عن الدم في الصلاة يبتني على التحقيق أنَّ المانع هو الدم الذي تجب إزالته وهو مانع من الصلاة مقيّد بعنوان وجودي - أعني كونه بمقدار الدرهم وما زاد - أو أنّه مقيّد بعنوان عدمي - أعني عدم كونه أقلّ من مقدار الرهم - فعلى الأوّل يجري استصحاب عدم كون الدم بمقدار الدرهم فما زاد ؛ وذلك لاستصحاب العدم الأزليّ ، حيث إنّ الدم قبل أن يتحقّق في الخارج كنّا قاطعين من عدمه وعدم اتّصافه بمقدار الدرهم فما زاد ، فإذا علمنا بوجوده وشككنا في تحقّق اتّصافه معه

فالأصل عدم تحقق الاتّصاف فهو دم بالوجدان وليس بمقدار الدرهم بالاستصحاب فيدخل بذلك تحت العموم ويعنى عنه في الصلاة، وأمّا على الثاني فقتضى الاستصحاب المجاري في العدم الأزلي عدم اتّصافه بالقلّة حيث إنّ قبل وجوده كنّا عالمين من عدمه وعدم اتّصافه بالقلّة، فإذا شككنا في تحقّقه بعد العلم بذاته نبي على عدمه بالاستصحاب وبضمّ الوجدان إلى الأصل نحرز دخوله تحت العموم ومانعيّته فتجب إزالته لمعرفة الحقّ في المسألة لا بدّ من الاّطلاع على الروايات، وما تدلّ عليه، وأنّ الموضوع مقيدّ بأيهما.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الأخبار الواردة في المقام مختلفة، حيث يستفاد من بعضها أنّ المانع يكون أمراً وجوديّاً، كما في الروايات الدالّة على أنّ المانع هو الدم بمقدار الدرهم، كما في رواية الجعفي: «وإن كان أكثر من قدر الدرهم»، وصحيحة ابن أبي يعفور: «إلاّ أن تكون مقدار الدرهم»، ويستفاد من بعضها الآخر أنّ المانع هو الدم الذي لا يكون أقلّ من قدر الدرهم، كما في حسنة محمّد بن مسلم: «وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء»، ورواية الجعفي في قوله: «إن كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة»، فإنّ المانع ما لا يكون أقلّ من قدر الدرهم.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ مقتضى كلماتهم هو الأخير - أي إذا اتّصف أنّ المانع بالأمر العدميّ - حيث ذكروا: إنّ ما دون الدرهم يعنى عنه... فاستثنوا الدم الأقلّ من قدر الدرهم عن مانعيّة النجس، وعليه فيكون المانع هو الدم المقيدّ بأن لا يكون أقلّ من ذلك وهو وصف عديميّ، وهذا غير بعيد، بل يمكن استظهاره من الأخبار أيضاً نظراً إلى أنّها وردت تخصيصاً لعموم مانعيّة النجاسة أو تقييداً لإطلاقها بالدم الأقلّ من مقدار الدرهم، فإذا كان الخارج هو الدم

الأقلّ فلا محالة يكون المانع هو ما لا يكون أقلّ من ذلك المقدار، والاستظهار موكول إلى نظر الفقيه، فكلّما استظهر أنّ الدم المانع عن الصلاة مقيّد بقيّد عدمي فلا محالة يكون إحراز ذلك القيد باستصحاب العدم الأزليّ، ويحكم على الدم المشكوك فيه بوجوب الإزالة وعدم العفو، وإذا استظهر أنّه مقيّد بقيّد وجوديّ فلا يمكن إحرازه بالاستصحاب، بل هو يجري في عدمه، ويحكم على الدم المشكوك فيه بالعفو وعدم وجوب إزالته، وأمّا إذا شكّ في ذلك ولم يستظهر أنّه مقيّد بهذا أو بذاك، فلا يبقى للأصل الموضوعيّ مجال، وتصل التوبة إلى البراءة عن تقيّد الصلاة بعدم وقوعها في الدم المشكوك فيه وبها يثبت العفو»^(١).

أقول: وما تفضّل به ﷺ تامّ، ولكن لو كان سياق الأدلّة ولسانها أنّ الدم المنجّس مانع من الصلاة بقول مطلق ثمّ يرد المخصّص أو المقيّد فيقول: إذا كان الدم أقلّ من الدرهم فلا بأس به، وعندها يجري الاستصحاب ويثبت المانع لهذا الدم المشكوك. لكن ذكر ﷺ - وهو الصحيح - أنّ الروايات مختلفة، وقد حدّد في بعض الروايات أنّ المانع إذا كان بمقدار الدرهم وما زاد، وكذلك ورد إذا كان الدم أقلّ من الدرهم فليس بمانع، فعلى الأوّل يكون إطلاق مانعيّة الدم مقيّدة بالدم المساوي للدرهم وما زاد بمعنى أنّ الروايات المقيّدة حاکمة على الأدلّة المانعة ومفسّرة للمراد منها، وعلى هذا فيجري استصحاب عدم كون الدم بقدر الدرهم وما زاد عند الشكّ فيدخل تحت عنوان المخصّص، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بما ذكره، فيصل المجال إلى البراءة خلافاً لما ذكره

الأستاذ الأعظم رحمته الله ^(١).

وأما رأي السيد الحكيم رحمته الله في المسألة، فقال: «فإنه يجري أصالة البرائة عن مانعية المشكوك المقتضية للعفو ظاهراً. نعم، يفترق عنه في جريان الأصل الموضوعي وهو أصالة عدم كون الدم درهماً نظير أصالة عدم كون الدم من دم الحيض، فإنه لا يجري في المقام لأن زيادة الدم ليست من قبيل عوارض الوجود المسبوبة بالعدم الأزلي، بل هي منتزعة من نفس تكثر حصص الماهية، فهذه الكثرة كثرة قبل وجودها وبعده، لا أنها قبل الوجود لا كثرة، وبعد الوجود صارت كثرة؛ لأن موضوع العام قد أخذ معنوياً بما دون الدرهم، ومع الشك في عنوان العام لا يجوز الرجوع إليه إجماعاً، وكيف كان يكفي الحكم بالعفو أصالة البرائة عن المانعية» ^(٢).

وبيان آخر مختصر: أن السيد الحكيم رحمته الله يوافق المحقق آقا ضياء العراقي رحمته الله في عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، والسّر فيه: التفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهية بجريانه في الأوّل دون الثاني، فلو كانت الصفات من صفات الوجود وعوارضه جرى استصحاب العدم الأزلي، وأما إذا كان الوصف من عوارض الماهية لم يجر لعدم وجود الحالة السابقة.

أقول: على ما حققناه في مباحث الاستصحاب في الأصول ذكرنا أن استصحاب

(١) أستاذ الفقهاء الخوئي رحمته الله حرّر المسألة علمياً مع ذكر وجوهها، ولم يبيّن نظره في المسألة، وتحرير محل النزاع محل اتفاق الكل، وفتواه بالعمل على أنه مانع يرجع إلى القول بالرجوع إلى المحكوم، ما دلّ على المانعية بعد إجمال المخصّص لتعارضه. (المقرّر)

نعم ، إذا علم أنّه أقلّ من الدرهم ، وشكّ في كونه من الدماء المذكورة المستثناة ، فلا بأس بالصلاة فيه (١) .

العدم الأزلي يجري ، بلا فرق بين أن يكون المشكوك من عوارض الوجود أو كان من عوارض الماهيّة ، فإنّ شكّك به ﷺ ليس بتامّ ، بل الإشكال يقتصر على ما ذكرناه .

(١) لجرى استصحاب العدم الأزليّ الذي يثبت عدم كون الدم المشكوك من الدماء المستثناة .

بتقريب : أنّ الدم قبل وجوده لم يكن متّصفاً بكونه أحد الدماء المستثناة ، وهو الآن موجود ونشكّ في اتّصافه بأنّه من الدماء المستثناة أم لا ، فيستصحب عدم اتّصافه بها ، فيصدق عليه أنّه دم أقلّ من الدرهم وجداناً ولم يتّصف بعدم كونه دم حيض بالتعبّد ، فيكون من مصاديق الدماء المعفو عنها في الصلاة لأنّه أقلّ من الدرهم .

مسألة (٢٠٥): إذا صَلَّى جاهلاً بنجاسة اليد أو اللباس ثم علم بها بعد الفراغ منها صحَّت صلاته (١).

إذا صَلَّى جاهلاً بالنجاسة

(١) اختلفت الأقوال في المسألة إلى أربعة:

القول الأول: مختار الماتن رحمهم الله الذي ذهب إلى أنَّ صلاته صحيحة ولا تجب الإعادة عليه.

القول الثاني: وهو وجوب الإعادة، سواء علم في الوقت أو خارجه، وقال الأستاذ الأعظم رحمهم الله: «وهذا القول لم يسمَّ قائله».

القول الثالث: المحكي عن المبسوط والنهاية والنافع والقواعد وغيرها من التفصيل بين ما إذا علم بالنجاسة في الوقت فيعيد صلاته وبين ما إذا علم بالنجاسة خارج الوقت فلا يعيد.

القول الرابع: ما احتمله الشهيد في الذكرى، ومال إليه في الدروس، وقوّاه في الحقائق، وادّعى أنه ظاهر الشيخين والصدوق، وهو التفصيل بين مَنْ شكَّ في طهارة ثوبه أو بدنه ولم يتفحص عنها قبل الصلاة وبين غيره فيعيد في الأوّل دون غيره.

أمّا القول الأول -وهو الذي اختاره الأستاذ الأعظم رحمهم الله- من عدم وجوب الإعادة مطلقاً، علم بالنجاسة في الوقت أو خارج الوقت، فدليله:

الأول: حديث «لا تعاد». بيان: أنَّ الإخلال بالنجاسة ليس من الخمسة التي تعاد الصلاة لأجلها، سواء كان الإخلال لجهل أو نسيان، وطهارة البدن أو الثوب ليس من الخمسة، فتكون صلاته صحيحة بموجب هذا الحديث.

الثاني: عدّة نصوص:

الأول: صحيحة العيص بن القاسم ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى في ثوب رجل أيتاماً ثمّ أنّ صاحب الثوب أخبره أن لا يصلي فيه ؟ قال: لا يعيد شيئاً من صلاته» ^(١).

الثاني: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو ستّور أو كلب ، أيعيد صلاته ؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد» ^(٢).

الثالث: صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام ، قال: «سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمّاً وهو يصلي ، قال: لا يؤذنه حتّى ينصرف» ^(٣).

وغير ذلك من الروايات ، وقوله عليه السلام: «لا يعيد» إرشاد إلى صحّة الصلاة ، كما أنّ قوله: «أعد» إرشاد إلى بطلانها.

ولعلّه بهذه النصوص الصريحة ينقدح أنّ لا مجال لما ذكر في القول الثاني ويظهر فساده أيضاً.

وأما القول الثالث ، وقد فصل في هذا القول بين العلم في الوقت وخارجه أنّ في الوقت يجب الإعادة ولا يجب خارجه ، فدلّله روايتان:

الأولى: ما رواه وهب بن عبد ربّه عن أبي عبد الله عليه السلام «في الجنابة تصيب الثوب

(١) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

ولا يعلم به صاحبه فيصلي فيه ، ثم يعلم بعد ذلك ، قال : « يعيد إذا لم يكن علم »^(١).

الثانية : موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألته عن رجل صلى وفي ثوبه بول أو جنابة ، فقال : علم أو لم يعلم فعليه إعادة الصلاة إذا علم »^(٢).

فإن هاتين الروایتين دالتان على وجوب الإعادة مطلقاً ، من غير تعرض للتفصيل بين داخل الوقت وخارجه ، فتكون معارضة للأخبار الدالة على عدم وجوب الإعادة ؛ لأن النسبة التي بينها وبين الصحاح النافية للإعادة مطلقاً هي التباين ، إلا أن القاعدة تقتضي تخصيصها أولاً بما هو صريح في عدم وجوب الإعادة خارج الوقت ؛ لأن النسبة بينهما وبينه بالإضافة إلى الإعادة في خارج الوقت نسبة النص أو الأظهر إلى الظاهر ، ثم تنقلب النسبة بينهما وبين الطائفة الثانية إلى العموم المطلق حيث أنهما تقتضيان وجوب الإعادة في الوقت ، والطائفة الثانية تنفي وجوب الإعادة في الوقت وخارجه ، فلا مناص من الجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على إرادة الإعادة خارج الوقت ، وحمل الروایتين الآمرتين بالإعادة على الإعادة في الوقت .

أمّا طائفة الروايات التي تنفي بالصراحة وجوب الإعادة خارج الوقت بقول مطلق :

فمنها : ما رواه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع ؟

(١) الوسائل : الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ .

(٢) الوسائل : الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩ .

فقال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء وإن كان رآه وقد صلى فليعتدّ بتلك الصلاة ثمّ يغسله»^(١).

ومنها: صحيحة العيص المتقدمة حيث قال عليه السلام: «لا يعيد شيئاً من صلاته»، فهاتان الروايتان تخصّصان من باب أنّها نصّ الأدلّة الدالّة على عدم وجوب الإعادة مطلقاً وبعد التخصيص ينحلّ الحكم إلى ما يدلّ على وجوب الإعادة في الوقت. وعدم وجوب الإعادة خارج الوقت، أي ما دلّ على وجوب الإعادة مطلقاً في الوقت وخارجه بعد التخصيص ينحلّ إلى وجوب الإعادة في الوقت وعدم وجوبها خارج الوقت، وبعد التخصيص تنقلب النسبة بين الطائفة الدالّة على وجوب الإعادة مطلقاً وبين الطائفة الدالّة على عدم وجوب الإعادة مطلقاً من التباين إلى العموم المطلق؛ لأنّه وبعد تخصيص الطائفة الدالّة على وجوب الإعادة مطلقاً تكون دالّة على وجوب الإعادة في الوقت، فتخصّص ما دلّ على عدم وجوب الإعادة مطلقاً لتكون دالّة على أنّ الإعادة لا تجب خارج الوقت.

وهذا الجمع ممّا لا بدّ من ارتكابه لتوجيه القول الثالث في المسألة والذي نصّ في الإعادة على ما بيّناه.

إلّا أنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله أورد على الجمع المذكور، وقال:

«أولاً: إنّ صحيحة وهب وإن كانت تامّة سنداً إلّا أنّها مضطربة المتن جدّاً؛ لأنّها علّقت وجوب الإعادة على ما إذا لم يكن علم، ومقتضى مفهومها عدم وجوب الإعادة فيما إذا علم، ولا يمكن إسناد الحكم بوجوب الإعادة على الجاهل

بالنجاسة وعدم وجوبها على العالم إلى الإمام عليه السلام، حيث إنَّ العالم أولى بوجوب الإعادة من الجاهل بالارتكاز، وهو يوجب الظنَّ القويَّ بل الاطمئنان على وجود سقط في الرواية، ولعلَّ الساقط كلمة (لا) قبل كلمة (يعيد)، فيكون مدلولها عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن علم. وكيف كان، فالرواية مجملة ولا يمكن الاعتماد عليها أبداً.

ومثله قال عليه السلام في موثقة أبي بصير أي اضطراب المتن حيث أفاد: أنَّ قوله عليه السلام: «فعليه إعادة الصلاة إذا علم» يحتمل أمرين ومعنيين:

أحدهما: أن يكون معناه أنَّ الإعادة يشترط فيها العلم بوقوع الصلاة في النجس، وحيث إنَّه علم بذلك بعد الصلاة، فلا محالة وجبت عليه إعادتها، فتكون هذه الجملة مسوقة لبيان حكم عقليٍّ، أعني اشتراط العلم في تنجز التكليف، والشرطيَّة مسوقة لبيان التسوية والتعميم في الإعادة بين الصورتين المذكورتين في قوله: «علم به أو لم يعلم» فتجب فيها الإعادة لعلمه بوجود الخلل في صلاته.

ثانيهما: إنَّ الإعادة تختصُّ بما إذا علم بالنجاسة دون ما إذا لم يعلم بها، فيكون شارحاً للتفصيل المتقدم عليه في قوله: «علم به أو لم يعلم»، وقرينة على أنَّ قوله تشقيق لا تفصيل، وحاصله: أنَّه عليه السلام لما شقَّق الموضوع وبيَّن أنَّه قد يكون عالماً بنجاسة ثوبه وقد لا يكون، فرَّع عليه الحكم بالإعادة إذا علم مشعراً بعدم وجوبها إذا لم يعلم، وأنَّ الحكم بالإعادة لا يعمُّ كلا الشقَّين، وحيث لا قرينة على تعيين أحد المحتملين فتصبح الموثقة مجملة كالصحيحة^(١).

ويلحظ على ما أفاده على رواية وهب: بأنّ عدم إمكان الأخذ بمفهوما لا يوجب جعل الرواية مجعمة ، ولا يكون سبباً لرفع اليد عن المنطوق إذا كان سليماً من الاضطراب .

والحال كذلك في موثقة أبي بصير مع ترجيح دلالتها على الوجه الأوّل ، والظهور لا يحتاج إلى قرينة ولو انتهى المطاف إلى القول بإجمالها على ما يقول ﷺ كفتنا صحيحة وهب بن عبد ربّه ، وهو انتصار إلى القول بالتفصيل بالبيان المتقدم من انقلاب نسبة التباين إلى العموم المطلق بعد تخصيص طائفة الروايات الدالة على وجوب الإعادة مطلقاً بما دلّ على وجوب الإعادة في الوقت .

ثمّ إنّ الأستاذ الأعظم ﷺ ، وكذا السيّد الحكيم ﷺ ذكر الروايات وقالاً بأنّها آية عن التخصيص :

قال الأستاذ الأعظم ﷺ : « إنّ حمل الأخبار النافية للإعادة على نفيها خارج الوقت ممّا لا يتحمّله جميعها ، كصحيحة زرارة ، حيث ورد فيها : (فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ، ثمّ صلّيت فرأيت فيه ، قال : تغسله ولا تعيد الصلاة .

قلت : لم ذلك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً ^(١) .

وقد علّلت الرواية عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب لا بالعلم بالنجاسة بعد خروج الوقت ، فلو كان عدم وجوب الإعادة مستنداً إلى خروج وقت الصلاة

لكان الأولى أن يعلّل به لا بالاستصحاب المشتمل بين الوقت وخارجه؛ وذلك لأن استصحاب طهارته إنّما يناسب أن يكون علّة لجواز دخوله في الصلاة -وهو شاكّ في طهارة ثوبه- ولا يناسب أن تكون علّة لعدم وجوب الإعادة في مفروض المسألة؛ لأنّ الأحكام الظاهرية لا تقتضي الإجزاء. ومع ذلك علّل عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب، وبذلك نستفيد من الصحيحة أنّ الطهارة التي هي شرط الصلاة أعّم من الطهارة الظاهرية والواقعية، فعلى إحرارها يحكم بصحة الصلاة، ولا تجب إعادتها في الوقت ولا في خارجه لكونها واجدة لشرطها، ومعه كيف يصحّ حملها على إرادة الإعادة في الوقت دون خارجه، فالروايتان الأمرتان بالإعادة في الوقت على تقدير تماميتهما لا تصلحان أن تكونا مقيّدتين لها، وتحملان على عدم وجوب الإعادة خارج الوقت، كصحيحة محمد بن مسلم ورواية أبي بصير.

أمّا صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي؟ قال: لا يؤذنه حتّى ينصرف»^(١).

وهي صريحة في أنّه لا أثر للعلم المحاصل من إعلام المخبر بنجاسة الثوب بعد الصلاة، وإنّما الأثر يترتب -وهو وجوب الإعادة- على العلم بالنجاسة حال الصلاة -أو قبلها- بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة وعدمه، ولا بين كون العلم بالنجاسة في الوقت وبين كونه خارج الوقت؛ لأنّ المناط الوحيد في وجوب الإعادة هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة.

وأما موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (في رجل صلى في ثوب فيه جنابة

ركعتين ثمّ علم به ؟ قال : عليه أن يبتدئ الصلاة.

قال : وسألته عن رجل يصليّ وفي ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته ثمّ علم ؟ قال : مضت صلاته ولا شيء عليه^(١) ، فإنّ التقابل - بين العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة ولحكم بوجوب الإعادة حينئذٍ ، وبين العلم بالنجاسة بعد الفراغ والحكم بوجوب الإعادة - صريح في أنّ المدار في وجوب الإعادة وعدمه إنّما هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة أو في أثناءها ، والعلم بها بعد الفراغ بلافرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة وعدمه ، ولا بين داخل الوقت وخارجه^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمه الله : «إنّ نصوص نفي الإعادة مطلقاً تأبى العمل على خصوص نفي القضاء»^(٣).

أقول : إن كان التعويل على رواية محدّد بن مسلم وأبي بصير فلا يتّضح لي وجه إباطها عن التخصيص ؛ لأنّ القاعدة تقتضي أنّ كلّ إطلاق قابل له ، والأستاذ الأعظم رحمه الله ذكر ذلك في مناسبات عديدة ، وأيدناه بها ، وأمّا إن كان التعويل على رواية زرارة بالتقريب المتقدّم ، والتي دلّت على أنّ الطهارة التي هي شرط الصلاة أعمّ من الظاهريّة والواقعيّة ، ومع إعادة الشرط ظاهراً فإذا علم بالنجاسة بعد الصلاة لا يقال إنّهُ صلى بالنجس ، بل أحرز الطهارة في مقام الظاهر ، وهو

(١) الوسائل : الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٣٥٤/٢ ، ٣٥٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٥٣١/١.

يكفي للقول بعدم وجوب الإعادة مطلقاً، أي داخل الوقت أو خارجه، فهو وجه وجهه للقول بإبائه الرواية عن التخصيص بالنظر العرفي.

فيتلخص عندنا التالي: حتى مع إمكان المناقشة في دعوى إباء رواية محمد بن مسلم وموثقة أبي بصير فإنهما آبيتان عن التخصيص لا يمكن المناقشة في رواية زرارة، فإنّ التعليل الوارد فيها آبي عن التخصيص من دون أدنى شك، وينقدح على ضوء ذلك الحق في المسألة، وأنه لا وجه للتفصيل بين الإعادة خارج الوقت وداخله، بل القاعدة - واعتماداً على التعليل الوارد في ذيل صحيحة زرارة - أنّ الإعادة لا تجب مطلقاً إذا علم بالنجاسة.

القول الرابع: وهو التفصيل بين الفحص وعدمه فيما إذا شكّ بطهارة بدنه أو ثوبه قبل الشروع في الصلاة ثم بعدها يعلم بالنجاسة بالحكم بوجوب الإعادة إذا لم يفحص، وعدم وجوب الإعادة مع الفحص. وقد استدلل به بعدة أخبار:

منها: ما رواه زرارة، قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف - إلى أن قال: - قلت: إن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه، فطلبت فلم أقدر عليه، فلما أن صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد الصلاة.

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله لا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك... إلى آخر الخبر»^(١).

بتقريب: أنّ الحكم بعدم إعادة الصلاة ترتب على ما إذا نظر المكلف وفحص

عن النجاسة ثم لم ير شيئاً قبل الصلاة.

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمته وقال: «إن فرض النظر والفحص عن النجاسة قبل الصلاة إنما ورد في سؤال الراوي لا في جواب الإمام عليه السلام، ولم يعلق الحكم في كلامه على الفحص قبل الصلاة، على أن الصحيحة فيها جملتان صريحتان في عدم اعتبار الفحص والنظر في عدم وجوب الإعادة:

إحداهما: قوله: (ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك) بعد ما سألّه زرارة بقوله: (فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟)، حيث إنها تنفي وجوب الفحص والنظر وتدلل على فائدتها منحصرة بزوال الوسوسة والتردد الذي هو أمر تكويني، فلو كانت لها فائدة شرعية - كعدم وجوب الإعادة بعد الالتفات - لم تكن الثمرة منحصرة بذهاب الوسوسة، ولكان الأولى، بل المتعين، التعليل بتلك الفائدة الشرعية.

ثانيتهما: قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً)، حيث علّل عدم وجوب الإعادة بأنه كان مورداً للاستصحاب الذي مرجّعه أن شرط الصلاة أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وهو متفق في مورد السؤال بلا فرق بين الفحص والنظر قبل الصلاة وعدمهما^(١).

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ذكر المنى فشدّه فجعله أشد من البول، ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة

فعليك إعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ، ثم صليت فيه ، ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك ، فكذا البول»^(١).

بتقريب: أن الحكم بعدم الإعادة مترتب على النظر في الثوب قبل الصلاة ، وهي تقتضي بحسب المفهوم وجوب الإعادة إذا رأى المني أو البول على ثوبه بعد الصلاة ولم يكن نظر فيه قبلها.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمته: إن سوق العبارة وظاهرها أن المناط في الإعادة وعدمها إنما هو رؤية النجاسة - أي العلم بها - وعدمها قبل الصلاة أو بعد ما دخل فيها ، فإذا لم يعلم بها قبل الصلاة ولا في أثنائها صحّت صلاته ولا تجب إعادتها ، وإن رأى النجاسة علم بها قبل الصلاة وفي أثنائها وجبت إعادتها ، فلا مدخلية للنظر في ذلك بوجه ، وإنما عبّر عن العلم بالنجاسة ورؤيتها بالنظر في قوله: (وإن أنت نظرت...) من جهة أنها يحصلان بالنظر في الأغلب»^(٢).

أقول: وحمله النظر على ما ذكره رحمته خلاف الظاهر.

ومنها: رواية ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: رجل أصابته جنابة الليل فاغتسل ، فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة ؟ فقال: الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلّا وله حدّ. إن كان حين نام نظر فلم ير شيئاً فلا إعادة عليه ، وإن كان حين نام لم ينظر فعليه الإعادة»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٥٥/٢.

(٣) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣.

وإذا علم بها في الأثناء ، فإن احتمل حدوثها فعلاً وتمكّن من التجنب عنها -ولو بغسلها على نحو لا ينافي الصلاة- فعل ذلك وأتمّ صلاته ولا شيء عليه ، وإن علم أنّها كانت قبل الصلاة بطلت صلاته على الأظهر (١) .

والرواية ضعيفة السند لجهالة ميمون الصيقل ، وفي هامش الوسائل عن الكافي المطبوع : منصور الصيقل بدلاً عن ميمون الصيقل ، وصرح في تنقيح المقال بأنّ أبدال ميمون الصيقل بالمنصور اشتباه ، ولا أثر له ، فإنّ الثاني كالأول مجهول الحال ، فلاثرة من هذه الجهة .

ولو كانت صحيحة محمد بن مسلم دالّة على اعتبار النظر -كما نراه كذلك- فهذا لا يجعلها مخصّصة لروايات الإعادة والوجه فيه ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ .
إنّ تلك الأخبار لا تنهض حجة في مقابل الأخبار الدالّة على عدم الفرق بين الفحص والنظر قبل الصلاة وعدمه ، كصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة أبي بصير المتقدّمة في مبحث التفصيل بين العلم بالنجاسة قبل الفراغ أو بعده ، فإنّ تمّ هذا الوجه بأن لا تكون العمومات قابلة للتخصيص فهو ، وإلا إذا قبلت التخصيص لعدم استفادة العليّة المنحصرة ، خصّصت ووجب الالتزام بهذا التفصيل .
(١) وفي المسألة فروع :

الفرع الأوّل : وهو الذي ذكره الماتن ﷺ ما إذا علم بالنجاسة أثناء الصلاة مع احتمال طروّها في الآن الذي التفت فيه إلى نجاسة ثوبه أو بدونه بحيث لم تقع الأجزاء السابقة من الصلاة قبل العلم بالنجاسة .

المحكّي عن المشهور أنّ المكلف في هذه الصورة إن تمكّن من إزالة النجاسة من غير إخلال بشرائط الصلاة وجبت عليه الإزالة وإتمام الصلاة ولا شيء عليه وتصحّ صلاته ، ومع عدم التمكن قطع ما بيده وأزال النجاسة واستأنف صلاة

جديدة، والاستئناف هو المفروض أن يكون بناءً على ما تقتضيه القاعدة من عدم جواز الصلاة بالنجس، واعتبار طهارة البدن والثوب شرطاً، وهو في حال لا يتمكّن من الإزالة فيقطع ما بيده ويظهر ثم يعيد.

إن قلت: فما وجه صحّة الصلاة في الفرض الأوّل؟

قلت: لا إشكال في صحّة الصلاة إذا تمكّن من تطهير بدنه أو ثوبه من غير إخلال بها في الشرائط، كالقبلة أو الفصل الطويل المخلّ وما شابه، وهي تتوقّف على أمرين:

الأوّل: لا بدّ وأن يعلم أنّ الأجزاء السابقة لم تقع مع النجاسة وأنّ طروّها كان في الوقت الذي التفت إليها.

الثاني: أنّ النجاسات الواقعة في الآتات المتخلّلة غير مانعة من صحّة الصلاة. وبموجب هذين الأمرين لو تمّ فإنّ الحكم يكون صحّة الصلاة، ولو أردنا إثبات أنّ الأجزاء السابقة لم تقع في النجاسة لتمسكنا بالاستصحاب لإثبات عدم طروّ النجاسة على البدن أو الثوب إلى آن الالتفات، وهو دليل يحرز معه أنّ الأجزاء السابقة وقعت في الثوب غير النجس، فيثبت معه طهارة الثوب والبدن إلى حين العلم بالنجاسة، وأمّا الأجزاء الآتية فإنّ الأمر فيها سهل؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف تمكّن من غسل ثوبه وتحصيل الطهارة للأجزاء القادمة، ولكن يبقى مشكلة ما بأيدينا أو قل: إنّ الآن الذي وقعت فيه النجاسة على الثوب أو البدن، أو قل: إنّ الالتفات كيف يمكن تصحيحه وإلحاقه بباقي الأجزاء؟

فالجواب: هناك أخبار دلّت على عدم الإخلال بالنجاسة الطارئة في الآتات المتخلّلة:

منها: صحيحة زرارة، قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو شيء من المنيّ - إلى أن قال: - قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة، وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(١).

وهي تامة الدلالة على أن وقوع النجاسة في الآن المتخلّل لا يبطل الصلاة. ومنها: ما رواه عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأل عن الرجل يعرف وهو في الصلاة وقد صلى بعض صلاته؟ فقال: إن كان الماء عن يمينه أو عن شماله أو عن خلفه فليغسله من غير أن يلتفت، فإن لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلاة»^(٢).

بتقريب: لو كان وقوع النجاسة في الآتات المتخلّلة مبطلاً لبطلت صلاته ولم يبق موضوع لغسل الدم مع الإمكان.

ومنها: رواية محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: عن الرجل يأخذه الرعاف والقيء في الصلاة كيف يصنع؟ قال: ينفلت فيغسل أنفه ويعود في صلاته، وإن تكلم فليعد صلاته وليس عليه وضوء»^(٣).

ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصيبه

(١) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

الرعاف وهو في الصلاة، فقال: إن قدر على ماء عنده يميناً وشمالاً أو بين يديه وهو مستقبل القبلة، فليغسله عنه ثم ليصلي ما بقي من صلاته، وإن لم يقدر على ماء حتى يتصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته»^(١).

وهي تدلّ على أنّ وقوع الدم أثناء الصلاة لا يكون مبطلاً، وإلا لكان إرشاد الإمام عليه السلام إلى الغسل لغواً، وبضمّ هذه الروايات إلى الاستصحاب الجاري في الأجزاء السابقة يثبت صحّة الصلاة التي بيده وإن وقوع النجاسة في الآفات المتخلّلة لا يبطل الصلاة. هذا إذا تمكّن من تطهير النجاسة من غير إخلال بباقي الشرائط، وأمّا إذا لم يتمكّن من ذلك بطل ما بيده ويستأنف من رأس.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ نصوص المسألة متظافرة، التي فيها الصحاح وغيرها الواردة فيمن رعف أثناء الصلاة، حيث دلّت على عدم بطلانها بذلك فيما إذا تمكّن من إزالته من دون استلزامه التكلم كما في بعضها، أو استدبار القبلة كما في بعضها الآخر، والظاهر أنّهما من باب المثال والجامع أن لا تكون إزالة النجاسة مستلزماً لشيء من منافيات الصلاة، فطرو النجاسة في أثناء الصلاة لا يبطلها مع إمكان إزالتها»^(٢).

فالحق في هذه الصورة مع ما ذهب إليه المشهور.

الفرع الثاني: ما إذا علم في أثناء الصلاة بأنّ الأجزاء السابقة من الصلاة وقعت مع طرو النجاسة على ثوبه أو بدنه، مع العلم بطروها قبل الصلاة، أي أنّ المصلي

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٥٨/٢.

أتى ببعض أجزاء الصلاة مع نجاسة بدنه أو ثوبه .

الظاهر أنَّ المشهور صحَّحوا هذه الصلاة كسابقتها ، والوجه فيه ما ذكرنا في بيان الفرع السابق ، وهو أنَّ المستفاد من تلك الأخبار صحَّة الصلاة لو علم بعد الفراغ منها بوقوعها في الثوب النجس باعتبار أنَّ الطهارة من الخبث ليست من الشرائط الواقعيَّة كي يقال ببطان الصلاة لعدم إجزاء الأمر الظاهريِّ من المأمور به الواقعي ، بل الطهارة من الخبث أعمُّ من الطهارة الواقعيَّة والظاهريَّة ، وتلك الأخبار تدلُّ بالفحوى على صحَّة الصلاة الواقعة مع النجاسة المجهولة في هذا الفرض ؛ لأنَّ الصلاة الواقعة في النجاسة بتمامها إذا كانت صحيحة فالصلاة الواقعة في النجس ببعضها صحيحة بالأولويَّة .

ويلحظ عليه : أنَّ ما ذكره المشهور تامٌّ بمقتضى الأخبار ، والأولويَّة تامَّة على ما يبدو لولا عدَّة أخبار دلَّت على بطلان هذه الصلاة في هذا الفرع ، وفي الفرع القادم ، وسنتعرَّض إلى تفصيله في محله .

المهمُّ أن نتعرَّض إلى ذكر الروايات المستدلِّ بها على بطلان الصلاة في هذا الفرع .

منها : رواية زرارة المتقدِّمة حيث قال عليه السلام : «لأنَّك لا تدري لعلَّ شيء أوقع عليك» فهي ظاهرة في أنَّ الحكم بالصحة مبنيٌّ على احتمال أن يكون وقوع النجاسة في آن الالتفات ، وأمَّا إذا علم بوقوع النجاسة قبل ذلك ، سواء كان قبل الشروع في الصلاة أو إذا وقعت الأجزاء السابقة في النجس فالصلاة تبطل .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم : «في الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا

وهو يصلي؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف»^(١).

بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام أرشد السائل بعدم إعلام المصلي في أثناء صلاته بتنجس ثوبه وأذن له بالإعلام بعد الفراغ من الصلاة، وهو إرشاد إلى أنّ العلم بالنجاسة أثناء الصلاة مبطل لها، ولأجله لم يحزه عليه السلام بذلك.

وأما الإعلام بعد الصلاة فهو لا يبطل الصلاة ولا تستوجب الإعادة، ولأجل ذلك أجاز الإمام عليه السلام السائل بالإعلام. ومن هذا ينكشف أنّ علمه بالنجس في أثناء الصلاة يوجب البطلان.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم الأخرى، حيث قال: «إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت ثم رأيت بعد، فلا إعادة عليك، فكذلك البول»^(٢).

وهي تدلّ على أن علمه بالنجاسة في أثناء الصلاة وأنها وقعت قبلها مبطل لها أي الصلاة.

وجعل الأستاذ الأعظم رحمه الله قوله: «ذكر المني» قرينة على حدوثه قبل الصلاة لبعد ملاقاته الثوب في أثناءها^(٣).

وفيه نظر، فإنّ الرواية ذكرت البول أيضاً بقوله عليه السلام: «فكذلك البول» فليس الأمر مختصاً بالمني فالرواية مطلقة من هذه الناحية، كذلك فهي دلّت على البطلان

(١) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٦٠/٢.

حتى لو علم بها في أثناء الصلاة لقوله ﷺ: «فكذلك البول»، فهو كما يحدث قبله كذلك من الممكن أن يحدث في أثناءها.

ومنها: ما عن أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ: «في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به؟ قال: عليه أن يبتدئ الصلاة»^(١).

وهذه الرواية تدلّ على بطلان الصلاة مطلقاً، أي ليس فقط فيما لو علم في أثناء الصلاة بوقوع النجاسة، بل حتى لو علم بعد الفراغ من الصلاة بوقوع النجاسة، ولكن الروايات المتقدمة تقيّد المورد في صورة ما لو علم في الأثناء.

إذن مجموع الروايات تدلّ على بطلان صلاة من علم بوقوع النجاسة في أثناءها بحيث وقعت بعض أجزائها في النجس، خلافاً لما ذهب إليه المشهور القائلون بالصحة في هذا الفرض أيضاً.

إن قلت: يمكن تصحيح ما ذهب إليه المشهور من القول بالصحة في هذا الفرض بالتمسك بروايات حكم الرعاف أثناء الصلاة، إذ الاستفادة منها أنها لا تكون باطلة حتى مع علمه بالنجاسة في أثناءها، بل حتى مع وقوع بعض أجزائها في النجاسة واقعاً.

قلت: لا إشكال في دلالة تلك الروايات على صحة الصلاة مطلقاً، أي حتى مع العلم بالنجاسة في أثناءها، إلا أنّ الإطلاق المذكور يقيّد بالروايات الدالة على البطلان في الفرض المذكور كتعليل صحيحة زرارة وغيرها.

إن قلت: أليس الحكم بالبطلان في هذا الفرع وفي الفرع القادم ينافي القول

(١) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

بأنّ الطهارة من الخبث أعمّ من الظاهريّة والواقعيّة؛ إذ لا تبعض في أجزاء الطهارة الظاهريّة وهي لو كانت كذلك لكانت في جميع الصور، وإذا لم تكن مجزئة لم تكن في جميع الصور؟

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته بأنّ: «ما ذكرناه في المقام من القول ببطلان الصلاة لا ينافي كون الطهارة الظاهريّة مجزئة عن إحراز شرط الواقع؛ لأنّه من الجائز أن تكون الطهارة الظاهريّة مجزئة في خصوص ما إذا كانت الصلاة واقعة في النجس بأجمعها دون ما إذا وقع شيء منها في النجس بأنّ انكشف في أثناء الصلاة، فإنّ ذلك ممكن لا استحالة فيه.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ الأحكام الشرعيّة تعبدية لا تنال ملاكاتها عقولنا فنلتزم بالبطلان في المقام ونلتزم بالصحة فيما لو وقعت بتمامها في النجس بشرط عدم العلم إلى الفراغ من الصلاة»^(١). ولكن يمكن أن يجاب عنه أنّ ظاهر ما دلّ على أجزاء الطهارة الظاهريّة عن الواقع فيما إذا كانت الصلاة بأجمعها واقعة في النجس، يدلّ على أجزاءها عن الواقع فيما إذا وقعت بعض أجزاء الصلاة في النجاسة الواقعيّة بالأولويّة، والقول بصحة الصلاة فيما إذا وقعت جميع أجزائها في النجس الواقعيّ وبيطلانها فيما إذا وقع بعض أجزائها فيه خلاف المتفاهم العرفيّ من الرواية لا بالملاك كي يرد عليه ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بأنّ الملاكات لا طريق إلى إحرازها.

وعوداً على قول المشهور في المسألة، فإنّهم استدلّوا مضافاً إلى الفحوى

القطعية - عدة من الروايات:

منها: ما رواه داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يصلي فأبصر في ثوبه دماً؟ قال: يتم»^(١).

بتقريب: أن الصلاة صحيحة في هذه الصورة حتى مع عدم إزالة النجس في فرض التمكن ولا تبديل الثوب.

أقول: التمسك بإطلاق هذه الرواية لا يخلو من إشكال، فإن أحداً لم يذهب إلى القول بصحة هذه الصلاة، ولو كانت مطلقة إلا أن إطلاقها يقيد بما دلّ على البطلان، وتكون نتيجة التقييد حمل رواية داود على ما إذا احتمل وقوع النجاسة حال الالتفات، فتكون من الأدلة الدالة على الصحة في الفرع الأول لا لما ذهب إليه المشهور.

ومنها: ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن رأيت في ثوبك دماً وأنت تصلي، ولم تكن رأيت قبل ذلك، فأتّم صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله. قال: وإن كنت رأيت قبل أن تصلي فلم تغسله، ثم رأيت وأنت في صلاتك، فانصرف فاغسله وأعد صلاتك»^(٢)، فإنّ قوله عليه السلام: «فأتّم صلاتك» دلّت على صحة الصلاة حتى لو علم بالنجاسة في أثناء الصلاة.

أقول: لا إطلاق في الرواية من ناحية الدم ليشمل ما يعنى وما لا يعنى عنه في الصلاة، بل تختص بما لا يعنى بقيرنه أمره عليه السلام بالانصراف وإعادة الصلاة

(١) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

على تقدير رؤيته قبل الصلاة ، ولو كان ممّا يعنى عنه لحرم الإنصراف لحزمة إبطال الصلاة .

ولكنّ الإطلاق من ناحية شمولها الدم الحادث في أثناء الصلاة وما حدث منه قبلها ، فهذه الرواية كسابقتها وشمولها للمقام بالإطلاق ، ولكنّ إطلاقها يقيّد بالروايات الدالة على بطلان الصلاة لو وقعت في بعض أجزائها في النجس ، فتختصّ الرواية بصورة ما لو التفت إلى النجاسة حين وقوعها .

ومنها : ما رواه محمد بن مسلم ، قال : « قلت له : الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة ؟ قال : إن رأيته عليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره ، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك 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 صلاة كثيرة ، فأعد ما صليت فيه »^(١) .

بتقريب : أنّ الاستفادة منها أنّ الصلاة صحيحة إذا علم بالنجاسة في أثناءها ولو وقعت قبل الالتفات إليها لمكان قوله ﷺ : « إن رأيته عليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره » ، فإنّه يدلّ على أنّ ما مضى من الصلاة صحيح وإن وقعت مع النجاسة ، وأنّه سيتمّ الصلاة بعد أن يطرح الثوب المتنجّس وهو يدلّ على قول المشهور .

واعتبر السيّد الحكيم ﷺ هذه الرواية شاهد الجمع بين روايات الصحة وروايات

(١) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

البطلان بحمل ما دلّ على الصّحة على إذا تمكّن من طرح ثوبه المتنجّس والبطلان على ما إذا لم يتمكّن من طرح ثوبه المتنجّس لمكان قوله ﷺ: «إن رأسته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره».

وقال ﷺ: فيقيد بمنطوق الشرطيّة الأولى - الدالّة على صّحة الصلاة مع إمكان الطرح - الروايات الأول وبمفهومها - الدالّ على البطلان مع عدم إمكان الطرح - الروايتان الأخيرتان»^(١).

توضيح قوله ﷺ بذكر احتمالات الرواية:

الأول: أن يرى المصلّي الدم في أثناء الصلاة، وكان أقلّ من الدرهم، فالصلاة صحيحة لما دلّ على أن الدم لو كان أقلّ من الدرهم فيعفى عنه.

وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية أجنبيّة عن المقام لرجوع القيد في قوله ﷺ: «ما لم يزد على مقدار الدرهم» إلى كلتا الجملتين الشرطيّتين:

الأولى: قوله ﷺ: «إن رأسته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره».

الثانية: قوله ﷺ: «إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك».

فتخصّص الرواية بناءً على ذلك بما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، فإذا كان كذلك ورجع القيد إلى الشرطيّتين يكون الأمر بطرح الثوب في الشرطيّة الأولى محمولاً على الاستحباب؛ لأنّ الصلاة لا تبطل بالدم الأقلّ من الدرهم، والإمام ﷺ صرّح بذلك في قوله: «وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء».

وبهذا التقريب تخرج الرواية من الأدلة الدالة على قول المشهور، وستختص بالأدلة الدالة على ما يعنى عنه من الدماء في الصلاة.

الثاني: أن يكون المراد من الدم في الرواية مطلق الدم أي ما يعنى عنه وما لا يعنى عنه، كما إذا رجع القيد إلى الشرطية الثانية مع بقاء الشرطية الأولى على حالها، فعلى هذا الاحتمال الثاني تدلّ الشرطية الأولى بإطلاقها على أن الدم لا يبطل الصلاة بقول مطلق إذا علم به في أثناء الصلاة، بل يجب غسله فقط إلا إذا كان الدم قليلاً فإنه لا يجب.

وبهذا الاحتمال تصلح الرواية دليلاً لما ذهب إليه المشهور.

الثالث: أن يكون مورد الرواية الدم الكثير، وأظنه المتعين بناءً على رواية الشيخ عن الكليني رحمته الله بإضافة لفظة (واو) قبل قوله رحمته الله: «ما لم يزد على مقدار الدرهم»، وإسقاط قوله: «وما كان أقل من ذلك»، فجاءت الرواية هكذا: «ولا إعادة عليك، وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء...»^(١).

وعليه: يكون قوله رحمته الله: «وما لم يزد» كلاماً مستقلاً، والشرطية الثانية تصریحاً بفهوم الشرطية الأولى، وهذا إذا رأى دماً كثيراً في أثناء الصلاة صحّت صلاته، وهذا هو مختار المشهور.

لكنّ هذا يتوقّف على أن يكون المراد من الشرطية الأولى الدم الكثير، وكون مورد الشرطية الثانية مطلق الدم الأعم من القليل والكثير، ثم جعل قوله رحمته الله: «ما لم يزد...» قيداً للثانية لا غير، وأن يكون رحمته الله قد اكتفى من بيان

مفهوم الشرطيّة بالمفهوم المستفاد من القيد ، حيث يدلّ التقييد على وجوب الإعادة إذا لم يكن عليه غيره وقد زاد الدم على مقدار الدرهم ، لكنّه كلّ خلاف الظاهر ، بل الظاهر كون الشرطيّة الثانية تصريحاً بمفهوم الأولى والقيد راجع إليهما معاً ، فيتعيّن حمل الأمر بالطرح في الشرطيّة على الاستحباب بقرينة قوله ﷺ : « وما كان أقلّ » ، فتكون الرواية أجنبيّة عمّا نحن فيه ، ويكون موردها الدم المعفو ، وبناءً على رواية الكليني يكون لقوله : « وما لم يزد » كلاماً مستقلاً ، ويكون الشرطيّة الثانية تصريح بمفهوم الشرطيّة الأولى وموضوعها الدم الكثير ، فتكون كرواية ابن سنان وسرحان ، فلا تكون الرواية دليلاً على مسلك المشهور .

قال الأستاذ الأعظم ﷺ : « الظاهر عدم ثبوت رواية الشيخ ﷺ ؛ لأنّ الجملة الثانية (وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك) بناءً على رواية الشيخ مطلقة ، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في المضيّ على الصلاة بين صورة التمكن من إزالة النجاسة ولو بإلقاء ثوبه وبين صورة العجز عن إزالتها ، وهو على خلاف الإجماع وغيره من الأدلّة القائمة على بطلان الصلاة في النجس متعمداً ، وليس الأمر كذلك في رواية الكليني ﷺ حيث إنّ الجملة الثانية مقيدة بما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم ، سواء رجع القيد إلى الشرطيّة الثانية فقط أو إلى كلا الشرطيتين ، وهذا يدلّنا على وقوع الاشتباه فيما نقله الشيخ ﷺ » ^(١) .

أقول : ولا أعلم كيف جعل ﷺ ما ذكره علّة لترجيح أحد النقلين على الآخر ، فلو كان الاعتماد على نقل الشيخ ﷺ يجعل الحكم مطلقاً كما ذكره ، فالتخصيص

ليس بعزيز. نعم، لو كان ترجيحه لرواية الكليني لأجل أنه أضبط من الشيخ، وفي حال معارضته للشيخ يكون الترجيح لكلام الكليني لكان أجدى، كما إذا تعارض كلام الشيخ مع النجاشي يقدم كلام النجاشي، وإن كنا نخالف هذا الوجه أيضاً فهو ليس سبباً للترجيح عندنا.

هذا تمام الكلام في الفرع الثاني. فالمتحصّل أنّ مقتضى الأخبار بطلان الصلاة في هذه الصورة.

الفرع الثالث: وهو ما إذا انكشف وقوع النجاسة على ثوبه أو بدنه بعد دخوله في الصلاة وقبل الالتفات إليها بأن علم بوقوع جملة من الأجزاء المتقدمة في النجس، فما هو حكم المسألة؟

هل يلحق هذا الفرع بالفرع الأوّل فيحكم بصحّة الصلاة ووجوب إزالته النجس أثناء الصلاة، أو يلحق بالفرع الثاني فيحكم ببطلان الصلاة واستئنافها مع الطهارة.

واستظهر الأستاذ الأعظم رحمته أنّ الماتن ألحق هذا الفرع بالثاني؛ لأنّ الفرعين مندمجان في قوله: «فإن علم سبقها، وإن وقع بعض صلاته مع النجاسة» وحكم فيهما ببطلان الصلاة عند سعة الوقت للإعادة، ولعلّ الوجه فيه أنّ العبرة في الحكم ببطلان الصلاة ووجوب الإعادة عند الماتن رحمته إنّما هو وقوع بعض الصلاة مع النجاسة، بلا فرق بين الأجزاء المتقدمة - على زمان الالتفات - واقعة بالنجس بتمامها وبين ما إذا كانت واقعة فيه ببعضها، إلّا أنّ ظاهر الأصحاب إلحاق هذا الفرع بالأوّل، وهو ما إذا علم بوقوع النجاسة أثناء الصلاة من دون

أن يقع شيء من الأجزاء السابقة في النجس^(١).

وأضاف الأستاذ الأعظم رحمته: «الظاهر صحة الصلاة في هذه الصورة، كما هو ظاهر الأصحاب؛ لأنَّ حسنة محمد بن مسلم وموثقة داود بن سرحان وغيرهما من الأخبار المتقدمة تقتضي صحة الصلاة في النجس في جميع الفروع المتقدمة لدالاتهما على إتمام الصلاة لو علم بوقوع النجاسة على الثوب أو البدن أثناء الصلاة، وتركت التفصيل بين ما إذا كانت النجاسة واقعة في أثناءها أو حادثة بعد شروعه في الصلاة وقبل الالتفات أو إذا كانت سابقة عليها، ولكن خرجنا من إطلاقها في الفرع الثاني، وهو ما إذا علم بوقوع الصلاة في النجاسة السابقة عليها بالأخبار المصححة الدالة على بطلانها.

وأما الفرع الثالث والأول، وهو ما لو حدثت النجاسة أثناء الصلاة، وما إذا كانت طارئة بعد شروعه في الصلاة وقبل الانكشاف، فهما باقيتان تحت إطلاقاتها، على أنَّ التعليل الوارد في ذيل صحيحة زرارة: «ولعله شيء أوقع عليك...» يشمل الصورة الثانية يشمل هذا الفرع أيضاً؛ لأنَّ معناه أنَّ النجاسة المرئية لعلها شيء أوقع عليك وأنت تصلي لا وأنت في زمان الانكشاف، أعني الآنات المتخللة التي التفت فيها إلى النجس ولم تقيّد الوقوع بما إذا كان في ذلك الزمان، فإنَّ العبرة بعدم سبق النجاسة على الصلاة وقعت بعد الشروع فيها أم زمان الالتفات»^(٢).

وهذا ما اختاره صاحب المدارك رحمته حيث قال: «والأظهر وجوب طرح

النجاسة أو غسلها وإتمام الصلاة ما لم يكثر الفعل».

وما اختاره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) حيث قال: «إنّ المستفاد من حديث زرارة أنّ الذي يوجب بطلان الصلاة كون اللباس نجساً من أوّل الأمر بحيث يكون المصلّي داخلاً في الصلاة مع الثوب النجس، وأمّا إذا وقعت النجاسة عليه أثناء الصلاة فلا تكون الصلاة باطلة، بل يمكن الاستدلال على المدعى بقوله عليه السلام: (إن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة)، فإنّه بإطلاقه يشمل صورة وقوع بعض الصلاة في النجس. أضف إليه أنّ صورة العلم بوقوع النجاسة في الكون المتخلّل بحيث لم يقع جزء من الصلاة في النجس في غاية الندرة.

مضافاً إلى أنّ البطلان منافي لقاعدة (لا تعاد)^(١).

لكنّ المظنون قوياً عندي هو بطلان الصلاة في الصورة الثالثة لعدّة روايات، كصحيفة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام: «إلى أن قال: لا يؤذنه حتّى ينصرف»، وهذه الصحيحة دالّة على أنّه لا أثر للعلم الحاصل من إعلام المخبر بنجاسة الثوب بعد الصلاة، بل الأثر يحصل من حيث الإعلام أثناء الصلاة، وهو وجوب الإعادة، سواء علم بوقوع النجاسة حال الالتفات أو قبله، وإنّما رفعت اليد عن إطلاقه بالنسبة حال الالتفات ويبقى الباقي تحت الإطلاق^(٢).

(١) مباني المنهاج: ٣٥٧/٣.

(٢) فرض البطلان في الرواية غير ظاهر؛ لأنّ الرواية في مقام بيان عدم وجوب الإعلام فقط ولا يفهم منها أنّه لو أعلم المصلّي لبطلت الصلاة لاحتمال أنّ طرح الثوب سيكون كافياً لو كان يلبس ثوباً آخرًا، ومن المحتمل أن لا يكون المصلّي عالماً بحكم المسألة ممّا يسبّب حرجاً له في إتمامها، وربّما زيادة مشقّة عليه. كلّ ذلك دفعه الإمام عليه السلام =

وكصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل صَلَّى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به؟ قال: عليه أن يبتدئ الصلاة.

قال: وسألته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم؟ قال: مضت صلاته ولا شيء عليه»^(١).

بتقريب: أنه عليه السلام قال بوجوب استئناف الصلاة فيما لو علم بالنجاسة في الأثناء وحكم بصحة الصلاة إذا علم بعد الفراغ، وهو يكشف من أن المدار في وجوب الإعادة وعدمه، إنما هو العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة أو قبلها أو بعدها^(٢).

منها: صحيحة زرارة حيث ورد فيها: «قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(٣).

بتقريب: أنه عليه السلام علّل عدم وجوب الإعادة على علمه بعدم النجاسة ولو بتوسط

== بقوله: «لا تعلمه»، وافترض الإعادة، فظاهر الرواية لا يتكفل هذا الخارج عن حدوده.

والحق مع أستاذنا السيد القمي (دام ظلّه) والتخصيص ليس بحريّ. (المقرّر)

(١) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٢) وتخصّصه رواية محمد بن مسلم الأخرى: «قلت له: الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في

الصلوة؟ قال: إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره». والحمل على أن يكون

وقوع الدم مساوق لأنّ الالتفات - كما ذهب إليه سيّد الفقهاء رحمته الله - في غاية الندرة،

ولا يحمل إطلاقاً على الفرد النادر. والحق مع أستاذنا السيد القمي (دام ظلّه). (المقرّر)

(٣) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

إجراء الأصل ، فيعلم من ذلك كفاية الطهارة الظاهرية ، وهي محرزة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة ، وأمّا إذا لم تكن محرزة ولو ظاهراً وعلم بوقوع أجزاء من الصلاة في النجس فتبطل^(١).

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «ذكر المنيّ فشدّه فجعله أشدّ من البول ، ثمّ قال: «إن رأيت المنيّ قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت ثمّ رأيته بعد ، فلا إعادة عليك ، فكذاك البول»^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ ذكر المنيّ قرينة على حدوث المنيّ قبل الصلاة لبعد ملاقاته للثوب في أثنائها»^(٣).

أقول: كما ذكرناه سابقاً أنّه ذكر البول في ذيل الرواية والبول لا يبعد إصابته للثوب أثناء الصلاة ، أي إن رأيت البول قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة^(٤).

وأما ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «بأنّ صورة العلم بوقوع النجاسة في الكون المتخلّل بحيث لم يقع جزء من الصلاة في النجس في غاية الندرة ، فيكون

(١)

(٢) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٦٠/٢.

(٤) الرواية محمولة على الناسي للنجاسة وقد صلى بقرينة رؤية النجاسة قبل الصلاة ، فإنها لا تستلزم شيئاً إلاّ عدم الصلاة في الثوب المتنجّس بها ، ولو صلى به لأعادها ، سواء رأى النجاسة في الأثناء أو بعدها ، وهذه الرواية لا تشمل مورد البحث . (المقرّر)

حمل الأخبار الدالة على صحّة الصلاة بما أنّه أوقع النجاسة في الآن المتخلّل مستلزماً لحمل المطلقات على الفرد النادر.

فيلحظ عليه: أنّ المطلقات تحمل على صورة ما إذا حصل الالتفات إلى وقوع النجاسة في الآن الذي وقعت فيه، وهو ليس حملاً للإطلاق على الفرد النادر؛ لأنّ وقوع النجاسة على ثوب أو بدن المصليّ له فردان: الأوّل: ما إذا وقعت قبل أن الالتفات.

الثاني: إذا وقعت مساوقة لأن الالتفات، فلا مانع من حمل المطلق على الفرد الثاني، ولا يلزم منه حمل المطلق على الفرد النادر.

نعم، كان المصداق الخارجي بالنسبة لهذا العنوان الثاني نادراً وهو لا يضّر بالإطلاق، نظير أن يقول المولى: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق»، وكان نسبة العالم نسبة الواحد إلى كلّ ألف فاسق لم يחדش هذا في الإطلاق لو كان المصداق الخارجي منحصرّاً بالفرد الواحد، ولما كان مستهجناً؛ لما قرّر في محله من أنّ المعيار في الاستهجان تخصيص الأكثر عنواناً لا مصداقاً.

ثمّ إنّك رأيت أنّ الأخبار المصحّحة إنّما صحّحت الصلاة التي علم المكلف أنّ النجاسة وقعت عليه في آن الالتفات مع إمكان التدارك، فلو التفت أنّ النجس وقع عليه في أوّل قراءة الفاتحة، وكان هو في آخرها طهر ثوبه ثمّ أعاد الفاتحة، ولا يلزم منه ذلك زيادة مبطلّة في المكتوبة كمن التفت أنّه لم يأت بالسجود الثاني في الركعة الأولى وهو في الفاتحة من الركعة الثانية، فإنّه يهدم ويأتي بالسجدة وليس هذا من الزيادة المبطلّة، وللتخلّص من الإشكالات المترتبة على الزيادة له أن يأتي بالقصد الرجائي لا بعنوان الجزئية. هذا أولاً.

وثانياً: أنَّ الذي يبطل الصلاة بإيجاد الزيادة ، وفي المقام أوجد وصف الزيادة ولم يقم دليل على مبطلتيه .

وأما قاعدة « لا تعاد » التي تمسك بها سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فنجيبه بالنقض والحلّ .

أما النقص ، ففيما لو علم بالنجاسة قبل الصلاة ثمّ صلى نسياناً ، قطعاً تعاد للدليل القائم على وجوب الإعادة للناسي ، و « لا تعاد » لا تشملها ، وأما الحلّ فإنّ القاعدة محدّصة بما دلّ على وجوب الإعادة ، والتخصيص ليس عزيزاً^(١) .

ومّا ذكرنا ظهر الجواب عمّا أفاده صاحب المدارك رحمه الله حيث قال : « إنّ الروايتين المتضمّنتين للاستئناف مختصّتان بما إذا كانت النجاسة متقدّمة على الصلاة » .

وظهر أيضاً جوابنا عمّا أفاده الأستاذ الأعظم رحمه الله من أنّ مقتضى النصوص الصّحّة ؛ لأنّ الصورة الثانية خرجت من إطلاق رواية محمّد بن مسلم وداود بن سرحان وغيرهما .

بأنّ الصورة الثالثة أيضاً خرجت عن الإطلاق كما عرفت ، وأمّا ما أفاده رحمه الله من أنّ قوله عليه السلام : « لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك » يدلّ على أنّ النجاسة الواقعة أثناء الصلاة لا تبطل الصلاة . نعم ، التعليل يدلّ على أنّ النجاسة الواقعة قبل الصلاة مبطلّة ، وهو دليل على صّحة صلاة وقعت النجاسة على الثوب في أثناءها ، أو قل في الآنات المتخلّلة ، وهو لا يبطل ؛ فالآن محمول على الحدّ

(١) بعد المناقشة في روايات المستمسك بها على وجوب الإعادة لا يبقى حيثيّة لأي تخصيص في المورد ، فالقاعدة جارية بلا معارض ، فالتخصيص عزيز . (المقرّر)

العربي لا الدقيّ العقليّ لأنّ الثاني لا تمدّد له .

نتيجة البحث: أنّ مقتضى النظر في الأخبار المتقدمة هو بطلان الصلاة في الفرع الثاني والثالث ولكّنها تصحّ في الفرع الأوّل .

والمسألة كلّها مبنيّة على سعة الوقت بحيث يتمكّن من إعادتها فيه مع الطهارة ، وأمّا مع ضيق الوقت فإنّ بنينا على ما يقوله المشهور من وجوب الإتيان بالصلاة عارياً إذا لم يتمكّن من الثوب الطاهر ، ولو كان الوقت متّسعاً ولم يكن له إلّا ثوب واحد وقد تنجّس ولم يتمكّن من التطهير وجب إعادة الصلاة عارياً على قول المشهور .

وأمّا إذا بنينا على وجوب الصلاة في الثوب ولو كان متنجّساً فلا موجب لاستئناف الصلاة لأنّه لو استأنفها لكان حصول ذلك أيضاً في الثوب المتنجّس مع العجز عن الثوب الطاهر ، فما دلّ على بطلان الصلاة في الثوب النجس لا يشمل المقام .

مسألة (٢٠٦): إذا علم بنجاسة البدن أو اللباس فنسيها وصلى، بطلت صلاته، ولا فرق بين أن يتذكرها أثناء الصلاة وبين أن يتذكرها بعد الفراق منها، بل لو تذكرها بعد مضي الوقت قضاها (١).

الصلاة مع نسيان النجاسة

(١) للمسألة صورتان:

الصورة الأولى: أن يعلم بالنجاسة ثم نسيها وصلى فيها، ثم تذكر أثناء الصلاة، فالصلاة هنا محكومة بالبطلان.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بفحوى الأخبار الآمرة بالإعادة على الجاهل إذا التفت إلى نجاسة ثوبه أو بدنه في أثناء الصلاة حيث إنها تدل على وجوب الإعادة عند نسيان النجاسة والالتفات إليها في أثناء الصلاة بالأولوية؛ لأن النسيان هو الجهل بعينه بزيادة سبق العلم، فالبطلان مع النسيان أولى منه مع الجهل»^(١).
 ويلحظ عليه: أسلم أن الواقع غير منكشف بالنسبة إلى الجاهل والناسي، لكن الشريعة فرقت بينهما وجعلت أحكاماً مخصوصة لكل واحد منهما. والعرف لا يصنف الناسي تصنيف الجاهل وعليه لا يصح إبراء حكم ثبت لموضوع إلى موضوع آخر لمجرد عدم انكشاف الواقع لها، ولذا شمول لا تعاد للناسي مسلّم بين الفقهاء، وأمّا شموله للجاهل فحلّ كلام قد أنكره النائيين وغيره، فالأولوية ممنوعة، والعمدة أن يبحث عن الروايات المستدل بها على المسألة، فإن الاستحسانات لا تعدّ دليلاً.

فمن الروايات صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن رأيت في ثوبك دماً وأنت تصلي، ولم تكن رأيته قبل ذلك، فأمّ صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله. قال: وإن كنت رأيته قبل أن تصلي فلم تغسله، ثم رأيته وأنت في صلاتك، فانصرف فاغسله وأعد صلاتك»^(١).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ذكر وهو في صلاته أنه لم يستنج من الخلا؟ قال: ينصرف ويستنجي من الخلا ويبعد الصلاة»^(٢).

ولا نقاش في دلالة هاتين الروايتين على بطلان الصلاة لو تذكّر أثناء الصلاة النجاسة التي عليه وقد رآها قبل الصلاة ولم يطهرها.

الصورة الثانية: أن يتذكّر النجاسة بعد الفراغ من الصلاة، فيجب عليه الإعادة لو كان الوقت باقياً والقضاء خارجه. هذا عند مشهور الفقهاء، لكن المنقول عن الشيخ في المبسوط - وكذا الفاضل في بعض كتبه - أنه يعيد فقط إذا كان الوقت باقياً، ولا قضاء لو تذكّر خارج الوقت، بل حكي عن بعض عدم وجوب الإعادة مطلقاً في الوقت وخارجه، واستحسنه المحقق رحمته الله وجزم به صاحب المدارك رحمته الله.

فهذه الصورة فيها أقوال ثلاثة:

القول الأول: وهو ما اختاره المشهور من وجوب الإعادة مطلقاً، واستدل له

بعدة نصوص:

(١) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

منها: حسنة محمد بن مسلم ، قال : « قلت له : ... إلى أن قال : - وإذا كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله وصليت فيه صلاة كثيرة ، فأعد ما صليت فيه »^(١).

ومنها: مصحح المعني عن أبي جعفر عليه السلام : « ... إلى أن قال : - وإن كان أكثر من قدر الدرهم ، وإن كان رآه فلم يغسل حتى صلى فليعد صلاته ، وإن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد صلاته »^(٢).

ومنها: صحيحة عبدالله بن أبي يعفور ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : « ... إلى أن قال : - يغسله ولا يعيد صلاته ، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة »^(٣).

منها: مضمة زرارة ، قال : « إلى أن قال : - تعيد الصلاة وتغسله »^(٤). إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على وجوب إعادة الصلاة في هذا الفرض ، إلا صحيحة الحسن بن محبوب عن العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألت عن الرجل يصيب ثوبه شيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه ، ثم يذكر أنه لم يكن غسله ، أيعيد الصلاة ؟ قال : لا يعيد قد مضت صلاته وكُتبت له »^(٥) ، فإنه تعارض تلك الطائفة من الروايات الدالة على وجوب الإعادة ، وجمع بينها بحمل ما دلّ

(١) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٤) الوسائل : الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٥) الوسائل : الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

على وجوب الإعادة على استحباب الإعادة؛ لأنّ صحيحة العلاء صريحة في عدم وجوب الإعادة، فيرفع اليد عن ظاهر كلّ من الطائفتين بنصوصيّة الآخر، وهو الذي أثمر استحباب الإعادة.

أقول: كبرى القاعدة في الجمع ممّا لا يقبل التشكيك، ونقاشنا في الصغرى، فإنّا لا نرى أنّ صحيحة العلاء صريحة في عدم وجوب الإعادة كي يقال بذلك الجمع. هذا أول الكلام، فتأمّل. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ حمل ما دلّ على الوجوب إلى الاستحباب تامّ في الموارد التي تكون المعارضة فيها بين دليلين يتكفّل كلّ منها للحكم التكليفي لا في مثل المقام الذي لا ربط له بالحكم التكليفي، بل الأمر بالإعادة إرشاد إلى بطلان الصلاة، والآخر إرشاد إلى الحكم بالصحة، فيقع التعارض بينهما.

وثالثاً: ما عن الأستاذ الأعظم رحمته الله من أنّ: «بعض روايات وجوب الإعادة غير قابلة للحمل على الاستحباب، خذ مثلاً قوله عليه السلام: (يعيد صلاته كي يهتمّ بالشئ إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه) فإنّ العقوبة لا تناسب الاستحباب.

ويلحظ عليه: لو كانت العقوبة أخرويّة لكان لما تنفّل به محلّ واعتبار، وأمّا إذا كانت العقوبة دنيويّة فلا مانع ويناسبه^(١)، بقرينة التعليل المذكور، فلاحظ.

وأضاف الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بل التفصيل في بعض الأخبار المتقدّمة بين

(١) العقوبة على التقديرين جزاء على تقدير فعل، وهذا الفعل غير محبوب، وجعل العمل مستحبّاً عقوبة له لا تناسبه، بل لو كانت عقوبة لكان الأولى أن تكون واجبة، فالحقّ مع أستاذ الفقهاء. (المقرّر)

الجاهل والناسي أظهر قرينة على وجوب الإعادة عليه؛ إذ لو استحبّت الإعادة عليه لما كان هناك فرق بينه وبين الجاهل؛ لأنّ الجاهل تستحبّ الإعادة في حقّه أيضاً، هو ظاهر صحيحة وهب بن عبد ربّه وموثّقة أبي بصير التي حملناها على استحباب الإعادة عليه»^(١).

وبهذا يظهر أنّ الجمع المذكور ممّا لا يمكن المصير إليه، بل التعارض مستقرّ بين الطائفة الأولى الدالّة على وجوب الإعادة وبين صحيحة العلاء الدالّة على عدم وجوب الإعادة، ولكن ذكر وجهان لتقديم روايات وجوب الإعادة على الطائفة الثانية:

الأوّل: ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله بأنّ النصوص الآمرة بالإعادة هي الروايات المشهورة المعروفة، وصحيحة العلاء النافية لوجوب الإعادة رواية شاذّة نادرة بشهادة الشيخ في تهذيبه، حيث قال: (إنّه خبر شاذّ لا يعارض به الأخبار التي ذكرناها هنا وفيما مضى من كتابنا)^(٢)، وبذلك تسقط الصحيحة عن الاعتبار؛ لأنّ الرواية النادرة لا تعارض المشهورة بوجه، وهذا لأنّ الشهرة مرجّحة حتّى يقال إنّه لا دليل على الترجيح بها، فإنّ المرفوعة ضعيفة، بل من جهة أنّ الشهرة إذا بلغت تلك المرتبة في المقام كان معارض المشهور ممّا خالف السنّة، وقد أمرنا بطرح ما خالف السنّة أو الكتاب»^(٣).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٧٠/٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٣٤/١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٧١/٢.

إضافة توضيحية: المراد من السنّة كلّ خبر مقطوع الصدور، والخبر المشهور هو الخبر الذي رواه جميع الأصحاب، وعلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام، ففرض كون الرواية مشهورة معناه دخولها في السنّة القطعيّة، وأيّ رواية تعارضها ستكون معارضة للسنّة القطعيّة، ولن تشملها أدلّة حجّية الخبر بمقتضى ما دلّ على طرح ما كان مخافاً للكتاب والسنّة.

أقول: والبحث معه صغروي، فإنّ روايات وجوب الإعادة ليست مشهورة بالمعنى اللغوي لتكون داخلة تحت السنّة القطعيّة. نعم، مشهورة اصطلاحاً وبالتالى لا يكفي ذلك دليلاً لترجيحها^(١).

الثاني من وجهي التقديم: إنّ الصحيحة موافقة للعامة، فقد نسب عدم وجوب الإعادة إلى أحمد، نسبه الشيخ عليه السلام إلى جملة معظّمة من علمائهم، كالأوزاعي والشافعي في القديم، وأبي حنيفة، وقال: «وروى ذلك ابن عمر».

إن قلت: إنّ القول بعدم وجوب الإعادة ليس منحصراً برواية العلاء، بل هناك روايات أخرى في المقام، كموتقة عمّار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو أنّ رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتّى يصلي لم يعد الصلاة»^(٢)، وغيرها من الروايات الواردة بنفس المضمون.

قلت: أقصاها استقرار المعارضة والترجيح مع الأخبار الملزمة بالإعادة لموافقة

(١) أقول: تعبير الشيخ في التهذيب بأنّ خبر العلاء شاذّ كافٍ في طرحه ولو لم تكن تلك الروايات مشهورة لغة أو اصطلاحاً. (المقرّر)

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

أخبار عدم الإعادة مع العامة على ما سمعت في الجواب عن صحيحة العلاء. على أن هذه الروايات روايات معارضة في خصوص المورد صحيحة عمرو بن أبي نصر، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أبول وأتوضأ وأنسى استنجائي، ثم أذكر بعدما صليت؟ قال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك، ولا تعد وضوئك»^(١)، وغير ذلك من الروايات، فالذي عليه العمل طبق القول الأول من الصورة الأولى وهو وجوب الإعادة.

القول الثاني: القول بعدم وجوب الإعادة مطلقاً، وهو المحكي عن المدارك وغيره، والوجه فيه أمور:

الأول: قبح تكليف الناسي بما نسي حيث إنه لا يتمكّن إلا من الصلاة في النجس، فتركه الطهارة ليس عن اختيار وإنما عن اضطرار. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: الصلاة لا تترك بحال، فكّل ما أتى به بالأمر الاضطراري يجرى عن التكليف الواقعي.

الثاني: إن النسيان رفع الحكم، فالناسي غير مكلف بالصلاة المقيّدة بالجزء المنسي أو الشرط المنسي أو المانع المنسي، فإنيّة النجاسة أو شرطية الطهارة قد ارتفعت عنه، فلا بدّ من الحكم بصحة صلاته وعدم وجوب الإعادة عليه.

الثالث: حديث «لا تعاد».

والجميع محلّ نقاش عندنا:

أمّا الأول، فإنّ الاضطرار برفع الأمر بالواجب المركّب من الجزء أو الشرط

المضطّرّ إلى تركه وسائر الأجزاء والشرط ، فالصلاة مع الطهارة غير مأمور بها في حقّه ، وأمّا أنّ الأمر تعلّق بغير الجزء أو الشرط المضطّرّ إلى تركه -وهو الصلاة الفاقدة للطهارة في المقام- فهو يحتاج إلى دليل .

فإجزاء الأمر الاضطرابي عن الواقعي في صورة استيعاب الاضطراب وقام دليل على أنّ المضطّرّ إليه هو المأمور به ، كالتيّم ووضوء الجبيرة ، وأمّا في المقام فلا دليل على أنّ الباقي هو المأمور به كي يجزئ عن الواقع .

وأما الثاني ، فالنسيان يرفع التكليف ولا يشبهه . وأمّا الثالث وهو الاستدلال بحديث « لا تعاد » فهو خصّص بالروايات الدالة على وجوب الإعادة .

القول الثالث : التفصيل بين خارج الوقت وداخله ، فيجب الإعادة إذا تذكّر في الوقت ولا تجب إذا تذكّر خارجه ، ودليله رواية عليّ بن مهزيار ، قال : « كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال في ظلمة الليل -إلى أن قال :- أمّا ما توهّم من ممّا أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقّق ، فإن حققت ذلك كان حقيقاً أن تعيد الصلاة اللّواتي كنت صليّتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها ، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها ... » ^(١) .

أقول : هناك إجمال في بعض جمل الرواية واضطراب في معناها ، وهو ما دفع المحقّق الكاشاني رحمته الله إلى القول بأنّ الرواية يشبه أن يكون وقع فيه غلط من النسخ ، ومع إجمال الرواية لا يمكن أن تنهض حجة لإثبات حكم شرعي ، لكنّه ليس بشيء ، فإنّه على تقدير أن يكون بعض الجمل مضطربة أو مجعلة ، فإنّ ذلك

لا يؤثر في الجمل الصريحة أو الظاهرة ، فلا بأس برفع اليد عما أجمل ويتمسك بالجملات الصريحة ، فقوله عليه السلام : « لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت » خالٍ من أي إجمال واضطراب ، وهو يدل على أن الإعادة مختصة بالوقت ولا إعادة خارج الوقت ، فالرواية من هذه الجهة قابلة للاستدلال على هذا القول .

لكن الأستاذ الأعظم رحمته الله يشكل في الرواية من جهة أخرى ، وهي سندها ، فهو مشتمل على سليمان بن رشيد حيث لم يظهر أنه من هو ولم يعلم حاله ، ولعله قاضٍ من قضاة الجمهور ، ومن أحد حكامهم ، ومثله إنما ينقل عن أئمة مذهبه لا عن أئمتنا عليهم السلام ، فلم يثبت أن الرواية منقولة عنهم عليهم السلام ، فكيف يصح الاعتماد عليها في الاستدلال ^(١) .

أقول : إذا قال علي بن مهزيار أن فلاناً كتب إليه كما في الرواية محلّ الكلام فهو في الواقع شهادة على أنه كتب إلى الإمام عليه السلام ، فالمضمرة في الواقع تنسب إلى علي بن مهزيار ، وهو يثبت المطلوب ، فالظاهر الرواية لا إشكال بها من هذه الجهة .

واتفق الأستاذ الأعظم رحمته الله مع صاحب المدارك رحمته الله القائل بأن الكاتب هو سليمان بن رشيد ، وهو لم يثبت أنه من الذين يبلشرون الإمام عليه السلام بالسؤال ؛ لأننا لا نعرفه ولا ندري من هو ، إذ لعله من علماء السنة الكبار ، ويحتمل أنه توجه بالسؤال لأحد فقهاءهم ، غاية ما يقال : إن علي بن مهزيار ظن بطرق معتبرة عنده أن سليمان كتب السؤال إلى الإمام عليه السلام واطمأن به ، إلا أن ظنه واطمئنانه

ليسا بحجّة لا ينفعنا في شيء^(١).^(٢)

ويلحظ عليه: تتفق أنّ ظنّه واطمئنانه لا يكاد يجدي في توثيق الصدور، لكنّ شهادته تنفع، وظاهر الرواية أنّ عليّ بن مهزيار يشهد بأنّ سليمان بن رشيد سأل الإمام عليه السلام، وكذلك أنّه شهد بأنّه عليه السلام أجابه بخطّه، حيث قال: «فأجابه بجواب قرأته بخطّه». إذن فالسند عندنا تامّ خلافاً للعلمين.

وأما الدلالة فلم يعتمد عليها صاحب المدارك عليه السلام واعتبره مجملًا، وقال السيّد الحكيم عليه السلام: «بأنّ ذيل الخبر صريح في التفصيل بين الوقت وخارجه، لكنّه غير ظاهر في الناسي ومورده، وإن كان هو الناسي، لكنّه لا يظهر كون الذيل حكمًا له لما فيه من الاضطراب في المتن، فإنّ ظاهر صدره أنّ الخلل كان من الوضوء لا من مجرد النجاسة، وذيله ظاهر في كون الخلل من جهة النجاسة، ومع هذا الاضطراب لا يحصل الوثوق النوعي بعدم طروء الخلل من جهة الزيادة أو النقص، بل قيل إنّ يشبه أن يكون وقع فيه غلط من النسخ»^(٣).

أقول: الأفضل أن نذكر تمام الرواية لنكون على بينة من الإشكالات المتعلقة باضطراب متنها:

عن عليّ بن مهزيار، قال: «كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل وأنّه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشكّ أنّه قد أصابه ولم يره،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٧٦/٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٤٦/٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٥٣٩/١.

وأنه مسحه بخرقه ثم نسي أن يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّى ، فأجاب بجواب قرأته بخطّه : أمّا ما توهّمت ممّا أصاب يدك فليس بشيء إلّا ما تحقّق ، فإن حققت ذلك كان حقيقاً أن تعيد الصلاة اللواتي كنت صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها ، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل . إنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت ، وإذا كان جنباً أو صلّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته ؛ لأنّ الثوب خلاف الجسد ، فاعمل على ذلك إن شاء الله ^(١) .

فمراد السيّد الحكيم رحمته من قوله : « إنّ مورد الرواية وإن كان الناسي » يفهم من سؤال السائل عن صحّة صلاة من نسي النجاسة ، ثمّ أردف قوله : « أنّ ذلك لم يظهر من الذيل المفضّل بين الوقت وخارجه بالحكم بأن يعيد في الوقت دون خارجه » وأنّ ذلك كان لأجل نسيان النجاسة ، وهو ما يعني من اضطراب المتن ، وأنّ قوله عليه السلام : « أن تعيد الصلاة اللواتي صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها وما فات وقتها ، فلا إعادة عليك لها » ظاهر في أنّ الخلل كان من الوضوء لا مجرد النجاسة ، ومع هذا الاضطراب لا يحصل الوثوق النوعي بعد طرؤ الخلل من جهة الزيادة أو النقيصة .

قال صاحب المدارك رحمته : « إنّ الرواية أفادت عدم اعتبار طهارة محلّ الوضوء ، وهو مشكل ، والتحقيق أن يقال : إنّ مورد السؤال في الرواية هو إنّ الرجل

قد تنجّست يده بالبول وهو لم يغسلها بل مسحها بخرقه ، ثمّ تمسّح بالدهن ومسح به كفّيه ووجهه ورأسه ، ثمّ توضّأ وصلى ، والإمام عليه السلام أجاب: بأنّ من التفت إلى النجس بعد الصلاة فيه فيجب عليه إعادتها في الوقت ، ولا يجب قضاؤها خارج الوقت ، سواء كان محدثاً بالأصغر أم بالأكبر ، وقد علم من جواب الإمام عليه السلام عن مورد السؤال أمران:

الأوّل: أنّ المتنجّس غير منجّس .

الثاني: أنّ بطلان الصلاة لأجل نجاسة البدن ، فإنّه لو لا ذلك لتعيّن الحكم ببطلان الوضوء لانفعال الماء المستعمل فيه بملاقة يده المتنجّسة ، ومعه تجب إعادة الصلاة التي صلاها بذلك الوضوء في وقتها ، كما يجب قضاؤها خارج الوقت . مع أنّه عليه السلام لم يحكم ببطلان الوضوء ، بل عدّ الرجل ممّن صلى بوضوء وأوجب عليه الإعادة في الوقت لانكشاف وقوعها في النجس في الوقت ، ولو كان وجوب الإعادة لأجل بطلان الوضوء لافرق بين وجوب الإعادة في الوقت وخارجه .

إن قلت: على جميع التقادير لا شك أنّ الوضوء في مورد الصحيحة محكوم بالبطلان لاعتبار طهارة المحلّ في صحّة الوضوء ، وحيث إنّ يده كانت متنجّسة لملاقاتها البول ، فلا مناصّ من الحكم ببطلان الوضوء وصلاته التي صلاها بهذا الوضوء .

قلت: لم يقدّم دليل على اعتبار طهارة المحلّ واعتباره لو كان إنّما هو لأجل أن لا ينفع ماء الوضوء بملاقاته وطهارة الماء شرط في صحّة الوضوء ، ثمّ إنّ مع إنكار تنجّس المتنجّس بحيث لا ينفع بملاقة اليد المتنجّسة فإنّ ماء الوضوء باقٍ على طهارته ، وسيكون بطلان الصلاة مستنداً إلى نجاسة بدنه وكفّه .

إن قلت: إنَّ الغسل الوضوئي كافٍ في تطهير نجاسة اليد.

قلت: نعم، لكن للبول خصوصية، وهو أنه يحتاج إلى الغسل مرّتين ليظهر المحلّ منه، ولعلّه إلى هذا أشار عليه السلام في قوله: «تعيد الصلاة اللواتي كنت صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه»، فإنّه يفهم منه أنّ لو توضّأ مرّة ثانية لظهرت كفّه المتنجّسة لتعدّد غسلها، ومعه لا مجال للقول ببطلان الصلاة.

وبهذا يندفع ما أفاده صاحب المدارك رحمته الله من الإشكال باضطراب متن الرواية، فإنّه بالتقريب الذي ذكرناه لا يبقى أي مجال لدعوى الاضطراب، وبه ندفع ما ادّعاه السيّد الحكيم رحمته الله من الاضطراب وأنّه لا يبقى أي مجال للوثوق النوعي.

فإنّه مضافاً إلى ما ذكرناه - نقول إنّ حجّية الظهور ليست دائرة مدار الوثوق النوعي، وقلنا مراراً أنّ الدليل قاصر عن إثبات حجّية الوثوق النوعي، بل المدار بالأطمئنان والوثوق وهما ممّا قامت السيرة عليهما، وأعني بالسيرة العقلانيّة التي أعطت الحجّية بالخصوص للوثوق الشخصي.

إذن نهاية المسألة التالي:

إنّ رواية عليّ بن مهزيار تامّة سنداً ودلالةً، ومعه يثبت القول الثالث المبنيّ على التفصيل بين الوقت وخارجه؛ بناءً على قوله عليه السلام: «ما كان منهنّ في وقتها»، وربّما يكون في اختيار هذا القول مجازفة لمخالفته بعض الأعاظم كالأستاذ الأعظم رحمته الله والسيّد الحكيم رحمته الله، لكنّ الذي يطمئنّ النفس أنّ الدليل تامّ على هذا التفصيل ونحن أبناء الأدلّة.

مسألة (٢٠٧): تجب الطهارة من الحدث بالوضوء أو الغسل أو التيمّم ،
وقد مرّ تفصيل ذلك في مسائل الوضوء والغسل والتيمّم (١).

اشتراط الطهارة مطلقاً

(١) كما هو المذكور في المتن من ذكر تفصيل ذلك في طيّ المسائل السابقة في
الأجزاء المتقدّمة ، فلا نعيد.

٤- مكان المصلي

مسألة (٢٠٨): يعتبر في مكان المصلي ياحته ، فلا تصح الصلاة في المكان المغصوب (١).

شرائط مكان المصلي

(١) عن المستند تقريراً لأستاذنا الأعظم رحمته: أن المكان يطلق على معنيين:

أحدهما: ما يستقرّ عليه الشيء ويثبت فيه ، ويكون كوعاء وظرف له .

ثانيهما: الفضاء والفراغ الذي يشغله الإنسان في قيامه وقعوده ، وركوعه وسجوده . ومنه قول الفلاسفة: «إنّ الجسم الطبيعي يحتاج في وجوده إلى مكان ، أي إلى فراغ وحيز يحيط به ويستوعبه . وهو في المقام المعنى العامّ الجامع بين المعنيين ، فإنّ بعض الأحكام يختصّ بالمعنى الأول كاشتراط عدم الإتيان بالصلاة تحت سقف مشرف على الانهدام ، فإنّ ذلك من شرائط الفضاء دون المقرّ وموقف المصلي ، كما لا يخفى .

ومنها ما يعمّ كلا المعنيين كاشتراط الإباحة المعتبرة فيما يستقرّ عليه المصلي ولو بوسائط ، وما يشغله من الفراغ والفضاء^(١) .

وهو مأخوذ عن المحقق الهمداني رحمته ، حيث عرّف مكان المصلي عرفاً بأنّه موضعه ، أي محلّه الذي يستقرّ عليه حال تشاغله بأفعال الصلاة من القيام والقعود ،

والركوع والسجود، وغيرها، ولكن يراد به في المقام ما يعمّ الفضاء الذي يشغله المصلي، كما لعله هو معناه لغةً بمقتضى وضعه الأصلي^(١).

ويشترط فيه أمران:

الأول: الإباحة.

الثاني: الطهارة.

والمكان باعتبار الإباحة غير المكان باعتبار الطهارة، وقد عُرِفَ بناءً على الأول بأنه ما يستقرّ عليه المصلي ولو بوسائط أو ما يلاقي بدنه وثيابه، كما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره، وأمثال ذلك.

وأورد صاحب المدارك^(٢) على هذا التعريف بأنه يقتضي بطلان صلاة ملاصق الحائط المغصوب، وهو مما لم يلتزم به أحد، وكذا يقتضي بطلان صلاة واضع الثوب المغصوب بين الركبتين والجهة لكونه متخللاً بين مواضع الصلاة، ومنه يتضح أنّ التعريف محلّ نقاش.

وقد عُرِفَ بعضهم المكان بأنه عبارة عن الفراغ الذي يشغله بدن المصلي ويشمل الفضاء أو يستقرّ عليه ولو بوسائط.

وعرّف السيّد اليزدي^(٣) المكان بتعريف آخر فقال: «ما استقرّ عليه ولو بوسائط وما شغله من الفضاء في قيامه وقعوده، وركوعه وسجوده، وغيرها»^(٢).

وهو يشمل التعريف السابق، ولكنّه عدل عنه إلى ما ذكر حذراً من الإشكالات

(١) مصباح الفقيه: ٧/١١.

(٢) العروة الوثقى: مكان المصلي.

الواردة على التعريف الأول.

وبتقديري: أنّ الإشكال على التعريف الأول غير وارد، فإنّ صاحب المدارك رحمته نقض عليه بطلان صلاة ملاصق الحائط المغصوب، وهو لم يلتزم به أحد، أو هو غير واضح - على حدّ تعبيره - وجوابه: أنّ المراد من الموصول المكان بحسب المتفاهم العرفي، وهو لا ينطبق على الجدار الملاصق. نعم، يرد عليه إشكال آخر وهو أنّ لازم التعريف صحّة الصلاة إذا وقعت في الفضاء المغصوب مع إباحة القرار مع المقدار الذي يتخلّل من مواضع الملاقة.

ولكن أورد على التعريف الثاني - تعريف الزدي رحمته - بأنّ لازمه صحّة الصلاة تحت السقف والخيمة المغصوبة.

وجوابه عندي: أنّ الصلاة تحت السقف المغصوب والخيمة المغصوبة ليست تصرّفاً غصبيّاً كي تبطل الصلاة على ما بيّناه في محله.

إلاّ أن الإيراد عليه هو: عدم بطلان الصلاة على سطح الجدار إذا كان أساسه حجراً منصوباً لعدم صدق التصرّف فيه.

ثم إنّ صاحب المدارك رحمته فسّر المكان باعتبار الطهارة ممّا لا يلاقي بدن المصلّي وثوبه.

أقول: والحقّ في تمام ما بيّناه هو ما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته حيث أفاد: «وكيف كان فلا يترتّب على شرح مفهومه عرفاً أو لغة أو اصطلاحاً فائدة مهمّة؛ لأنّ الأحكام اللاحقة له - والتي يقع البحث عنها في هذا المبحث - بلسرها معلّقة - بحسب أدلّتها - على موضوعات لا تتوقّف معرفة شيء منها على

صدق مفهوم المكان»^(١).

إذن لا نحتاج إلى البحث عن الإباحة لكي نصل إلى مفهوم المكان؛ لأنّ الإباحة من الشرائط العقلية ولم ترد في لسان دليل شرعيّ، وكذا المكان فإنّه لم يدخل في الحكم العقلي بل حين تقع الصلاة - مثلاً - في الأرض المغصوبة فيقال هنا اتّحد المأمور به مع المنهيّ عنه، ولو بجزء منها لتحقيق موضوع الحكم العقلي فتبطل الصلاة، وأمّا إذا لم يتّحد لم تبطل، فالنظر إذن لا بدّ وأن يتوجّه إلى مسألة اجتماع الأمور والنهي لملاحظة أنّ الاتّحاد بينهما متحقّق ولو بجزء أم لا. ومع أنّ السيّد اليزدي رحمه الله قال: «إنّ المراد من المكان ما استقرّ عليه ولو بالوسائط، وما شغله من الفضاء بقيامه وقعوده، وركوعه وسجوده، ونحوها» الظاهر في اعتبار إباحة ما يستقرّ عليه المصلّي مع الفضاء الذي يشغله في قيامه وقعوده، وركوعه وسجوده، إلّا أنّ إطلاق المكان بهذا المعنى يتناسب مع الذوق الفلسفي الذي يقول: إنّ الجسم الطبيعي يحتاج في وجوده إلى مكان، وسنتعرّض إلى هذا القول.

وأما المشهور فاعتبروا الإباحة شرطاً في المكان بكلا معنييه: المستقرّ والفضاء الذي يشغله المصلّي مجسّمه أيضاً يعتبر فيه الإباحة، وتمسّكوا بالإجماع.

وسنتعرّض إلى دليلهم في المسألة وبدوا نقول: إنّ الإباحة إنّما في الصلاة اقتصر على اعتبارها في المستقرّ، أي المكان بالمعنى الأوّل، أي ما يستقرّ عليه المصلّي ولم يعتبر الفضاء الذي يشغله الإنسان في قيامه وقعوده، وركوعه وسجوده؛ لما عرفت من أنّ إباحة المكان لم ترد في لسان دليل شرعي كي يؤخذ بإطلاقه؛

لأنّ المسألة من إحدى ثمرات اجتماع الأمور التي في مورد واحد، بمعنى أنّ العبادة التي وقعت في الأرض المغصوبة تكون باطلة -بناءً على القول به- لأنّ الاجتماع لوحظ أنّه صلاة في الأرض المغصوبة وتصرف في المغصوب من دون النظر إلى الفضاء؛ لأنّ الاجتماع بين الأمر والنهي لا يتحقّق في الفضاء المغصوب.

وبتوضيح نقول: إنّ حقيقة الصلاة مؤلّفة من عدّة من الأذكار -كالقراءة ونحوها- ومن الهيئات -كالركوع والسجود والقيام وغيرها- وشيء من ذلك لا يتّحد مع الغضب عدا السجود من أجل أنّ مفهومه متقومّ بوضع المحبة على الأرض، أمّا بالنسبة إلى الأشياء المقروءة -كالأذكار والقراءة- فهي توجب تموجاً وتحريكاً في الهواء، وهو تصرف في الفضاء المغصوب، ولكنّ ذلك بحسب الدقّة العقلية لا بحسب النظر العرفي الذي هو المناط في تعلّق الأحكام الشرعية.

فلا يقال لمثل هذا المتكلّم أو الذي ينفخ في أرض الغير أنّه تصرف في ملك الغير بدون رضاه بحيث يكون عقاب المتكلّم في الأرض الغصبية أشدّ من عقاب الساكت؛ لأنّه تصرف تصرفاً آخرّاً في المغصوب زيادة على الاستيلاء، فالأذكار أو المقولات اللفظية لا تتّحد مع الغضب.

وأما الهيئات الخاصة من الركوع والسجود ونحوها فأيضاً لا تستوجب تصرفاً في المغصوب؛ ضرورة أنّ الواجب منها إنّما هو نفس الهيئة وهي بمجردّها لا تعدّ تصرفاً في المغصوب ولو كانت مقدماتها تعدّ تصرفاً، كالهويّ والنهوض، إلّا أنّها خارجة عن حقيقة المأمور به وماهيته.

فما هو الواجب لم يكن منهياً عنه، وما هو المنهي عنه لم يكن مصداقاً للواجب، فأين الاتحاد؟

نعم ، في خصوص السجود يمكن أن يقع الكلام حول مسألة الاتحاد بين المأمور به والمنهي عنه .

يقول الأستاذ الأعظم رحمه الله : « إنَّ الاعتبار وضع الجبهة ، بل المساجد السبعة ، على الأرض ، والوضع متقوم في مفهومه بالاعتماد ، وإلقاء الثقل ، ولا يكفي فيه مجرد المماسّة ، فلا جرم يتحقّق الاتحاد بالإضافة إلى هذا الجزء خاصّة لكون الاعتماد المزبور مصداقاً بارزاً للتصرّف في ملك الغير فيحرم ، وبما أنّ الحرام لا يقع مصداقاً للواجب ، فبطبيعة الحال تبطل الصلاة المشتملة على السجدة بهذه العلة » ^(١) .

إلا أن نقول : إنّ الاتحاد بينهما غير مسلم ، أي أنّ السجدة لا تتحد مع الغضب في الصلاة في الأرض المغضوبة إن لم يكن مستحيلاً ؛ ذلك لأنّ الصلاة من مقولة والغضب من مقولة أخرى ، وفلسفياً أنّ المقولات متباينات فيما بينها .

لكنّه يقال : إنّ الغضب مفهوم انتزاعي ينتزع من مقولات متعدّدة وليس من المفاهيم المتأصّلة والماهيات المقولية ، وعليه فلا مانع من اتّحاده مع الصلاة في الخارج أبداً بأن يكون منشأ انتزاعه بعينه ما تصدق عليه الصلاة ، بل هو متحد مع السجدة خارجاً ، ومع الهويّ والنهوض بناءً على كونها من أجزائها . وكذا الصلاة فإنّها ليست مقولة مستقلة برأسها مقابل سائر المقولات كي يقال إنّ مقولة الصلاة لا تجتمع مع مقولة الغضب ، بل هي مركّبة من مقولات مختلفة تشرع من الكيف النفساني - النية - والكيف المسموع كالأذكار والقراءة ومن مقولة الوضع كالركوع والسجود والقيام ، وكلّ الهيئات المعهودة في الصلاة من مقولة الوضع .

فالسجدة كجزء من أجزاء الصلاة من حيث أنها هيئة داخلية تحت الوضع لا تجتمع مع الغضب ، ولكن لأنّ وضع الجبهة أخذت في حقيقة السجدة فتتحد مع الغضب ويكون تصرفاً في المغصوب .

لا يقال : من هذه الزاوية تكون السجدة كالقيام باعتبار اعتناؤه على الأرض فيتحد المأمور به مع الغضب .

لأنّه يقال : وهذا الإشكال غير وارد ؛ لأنّ المعترف في القيام لا علاقة له بالاعتناء على الأرض ؛ لأنّ الاعتماد معتبر في تحقّقه لا في حقيقته .

لكنّ المحقّق الهمداني رحمته الله قال : « الإنصاف إنّ العرف يرى أنّ المصلّي في المكان المغصوب غاصباً لملك الغير ، وهذه التحقيقات العقلية لا يعول عليها » ^(١) .

أقول : لا شك بأنّ المصلّي في المكان المغصوب غاصب لحقّ الغير ومستحقّ للعقوبة ، لكنّ المدّعي يقول إنّّه يرى أنّه لا اتّحاد بين الصلاة وبين التصرف في المغصوب ، بل يراها شيئين متباينين ، وبالتالي لا تصل النوبة إلى القول بإبطال الصلاة .

وأما من قال بأنّ القرار على الأرض أخذ في مفهوم القيام ، فمن صلّى في الهواء بطلت صلاته لفقدان القرار ، وحينئذٍ تبطل الصلاة في الدار المغصوبة لاتّحاد الصلاة مع القرار على الأرض في القيام والجلوس والركوع ، وهو تصرف في المغصوب .

فأجابه السيّد الحكيم رحمته الله : « لو سلّم اعتباره فلا دليل على كونه بنحو الجزئية ، ولم لا يكون بنحو الشرطية وشروط العبادة - من حيث هي شروط عبادة - لا يعتبر

فيها التقرب ، فكونه محرماً لأنّه تصرّف بالمغصوب لا يقتضي فساد الصلاة ، كما هو ظاهر»^(١).

وتمام النكتة فيما ذكره أنّ الطبيعة المأمور بها مقيدة بالشرط والتقيّد وإن كان داخلاً إلا أنّ الشرط خارج.

الخلاصة: أنّ الإراد على الصلاة في الأرض المغصوبة منحصر بالسجدة؛ بناءً على ما ذكرناه من أنّ التصرفات في الأرض المغصوبة لا تجتمع أي مقولة من مقولات الصلاة إلاّ السجدة باعتبار أنّها متقومة بوضع الجبهة على الأرض ، فيكون السجود تصرّفاً في الأرض المغصوبة فيتحدان ، وإذا اتّحدا لا يمكن بعد هذا قصد التقرب به ؛ لأنّه سيكون منهياً عنه ، أي مبغوضاً . والمبغوض لا يصلح للتقرب .

وقد يناقش في مسألة السجدة وأنّ حقيقتها ليست متقومة بالأرض ، وليست هي إلقاء الثقل على الأرض كما ادّعي ، بل هي عبارة عن مجرّد المماسّة مع الأرض ، أو إبقاء الثقل على الأرض وادّعي أنّ هذا هو المأخوذ في مفهوم السجدة ، لكن لا على نحو الجزئية ، بل هو مأخوذ من مفهومها على نحو الشرطية ، فلا تكون السجدة باطلة . هذا لو ثبت أنّ الاعتماد على الأرض وإلقاء الثقل عليها مأخوذ من مفهوم السجدة على نحو الشرطية ، وأمّا إذا شككنا في أنّه هل هو مأخوذ من مفهومها على نحو الشرطية أو الجزئية ، فالأصل عدم أخذه على نحو الجزئية ، ولا يعارضه أصالة عدم أخذه على نحو الشرطية ؛ لأنّه أصل مثبت . وآخر الكلام: أنّ الحكم

بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مشكل، والاحتياط أمر آخر.

ولذا حكي من الكليني عن الفضل بن شاذان ما يظهر منه اختياره القول بالصحة في هذا الفرض، بل المحكي عن البحار أنّ القول بالصحة كان قول مشهور الشيعة.

وقال السيد الحكيم رحمته الله بعد الإيراد على الأدلة المعتمدة الدالة على البطلان: «والإنصاف أنّ التشكيك في الإجماع في غير محله»^(١). ولكنك قد عرفت منا مراراً أنّ الأمر في الإجماع سهل خصوصاً في مثل المقام.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «قد قوى القول بالصحة جملة من المتأخرين لزعمهم جواز اجتماع الأمر والنهي في محل واحد شخصي إذا اختلفت جهتهما. وقد تقرّر في محله بطلانه، فإنّه لو كان لفعل واحد شخصي جهات مختلفة وعناوين متعدّدة يتبع الحكم الفعلي جهته القاهرة المؤثرة في حسن الفعل وقبحه من حيث صدوره عن المكلف، فإنّه بهذه الملاحظة ليس له إلاّ جهة واحدة، فإن كانت مفسدته القاهرة فقيح أو مصلحته فحسن، وإن تكافأ فباح»^(٢).

وعليه: فالقائلون ببطلان الصلاة يرون أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة توجب اتّحادهما في السجدة، وأنّه بعد تصرّفاً في ملك الغير المحرّم شرعاً. وقد عرفت الجزم به مشكل.

وقد يقال: إنّ للبطلان أدلة أخرى كرواية غوالي اللثالي عن الصادق عليه السلام: «بل نبیح لهم المساكن كي تصحّ عباداتهم»^(٣).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤١٩/٥.

(٢) مصباح الفقيه: ٢٤/١١.

(٣) مستدرك الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٣.

والأحوط اعتبار الإباحة فيه ، حتّى إذا كان الركوع أو السجود بالإيماء (١) .
وقد ذكر الفقهاء أنّ من صلّى في المكان المغصوب جهلاً به صحّت صلاته ،

وبالمرويّ عن تحف العقول : « يا كميل ، انظر فيما تصلّي وعلى ما تصلّي
إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول »^(١) .

لكنهما مرسلتان ولا تصلحان للاستدلال ، فالاعتقاد كلّ الاعتقاد على معنى
السجدة ، فمن يراها وضع الجبهة على الأرض بحيث تتقوّم حقيقة السجدة به فتكون
الصلاة باطلة لاتّحاد الغصب مع جزء الصلاة ، فتبطل ، وأمّا من يرى أنّ السجود
عبارة عن مماسّة الجبهة للأرض ، وليس الاعتقاد عليها داخلياً في حقيقته ،
أو أنّ الاعتقاد عليها مأخوذ في مفهوم السجدة على نحو الشرطيّة ، فلا تعدّ المماسّة
وضعاً والأرض ليست داخلية في حقيقة الصلاة ، فتصحّ إذ لا اجتماع بينهما حتّى
في السجود . وتصحّ الصلاة أيضاً إذا اعتبرنا عدم اعتبار اعتقاد الجبهة على الأرض
أو اعتبار الاعتقاد على الأرض على نحو الشرطيّة .

(١) الظاهر من الاحتياط هنا أنّه وجوبي ، وبناءً على ما تعرّضنا له في بيان
مراد الأستاذ الأعظم ﷺ لا أرى وجهاً له ؛ لاقتصار الإشكال عنده - في
هذا الفرض - على إذا ما أراد السجود بوضع الجبهة على الأرض ؛ لأنّه في
هذه النقطة يتّحد المأمور به مع الغصب فيكون مبغوضاً ، ولكن مع الإيماء
كيف صحّ الاحتياط الوجوبي ، ولعلّه فراراً عن مخالفة المشهور الذين
اعتبروا الإباحة مطلقاً أرضاً وفضاءً ، لكنك عرفت متناضعفه . نعم ،
الاحتياط المستحبي لا بأس به ؛ لأنّ الاحتياط حسن دائماً .

ولكنّه يشكل فيما إذا كان محلّ السجود مغضوباً، بل الأظهر فيه البطلان (١).

(١) تقتصر الفتوى على الجاهل القاصر بلا شك؛ لأنّ المقصّر - كما في الشبهات الحكميّة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي - الذي يتنجّز فيها الواقع من دون مؤمّن لم يكن الحكم في حقّه إلّا البطلان ولا أعلم فيه مخالفاً، وأمّا الجاهل القاصر كمّن تصرّف في المغضوب اعتماداً على المؤمّن كما في الشبهات الموضوعيّة أو الحكميّة بعد الفحص إذا صلّى في المكان المشكوك الغصبيّة اعتماداً على أصالة الإباحة - مثلاً - ثمّ انكشفت غصبيّته، فقد ذهب المشهور إلى القول بصحّة الصلاة بدعوى أنّ تصرّفه في المغضوب كان بالاعتداد على أصالة الإباحة التي هي أصل مؤمّن شرعاً، والواقع على هذا لم يتنجّز في حقّه، فلا تكون مانعة من قصد القربة؛ لأنّ التمانع والتدافع بين المتزاحمين متقوم بالوصول، وبما أنّ النهي لم يصل فلا يكون مزاحماً للوجوب؛ إذ التكليف غير المنجّز لا يزاحم التكليف الواصل المنجّز، فيكون فعليّة الأمر وتنجزه سليماً عن المزاحم، أو قل: إنّ الجاهل في هذه الصورة معذور والحزمة بوجودها الواقعي لا تؤثر في المغفوضيّة.

ويلحظ عليه: أنّ المسألة على الفرض من صغريات مسائل اجتماع الأمر والنهي، ودخول اجتماع الأمر والنهي في المتزاحمين بعد الفراغ عن كون الاتحاد بينهما انضمامي أو التركيب انضمامي في باب التزاحم لا إشكال فيه، ويكون الانتصار بهذا التقريب لما اختاره المشهور؛ لأنّ التزاحم مبنيّ على وصول كلا التكليفين والحكم ما لم يصل إلى المكلف فلا يكون مزاحماً، وبما أنّ الحكم النهوي لم يصل إلى المكلف كان الأمر بالصلاة فعليّاً وبلا مزاحم، وتصحّ على

ضوء ذلك الصلاة، ويثبت بناءً عليه أنّ التصرّف في الأرض المغصوبة ليس محرّماً في صورة الجهل.

وأما على القول بامتناع الاجتماع في مورد واحد بناءً على أنّ التركيب اتّحادي فتدخل المسألة في باب التعارض، وهو يعني أنّ المفعول هو أحدهما لا غير، فإنّما أن تكون السجدة مأوراً بها، وإما أن تكون منهيّاً عنها، فإذا استقرّ التعارض رجع الأمر إلى إعمال قوانين التعارض بين الأمر والنهي، ودائماً إذا وقع التعارض بين الأمر والنهي يتمّ تقديم النهي على الأمر إذا كان عبادياً؛ لأنّ تعلّق النهي بهذا الفرد يجعله من أفراد ومصاديق المنهيّ عنه، وإذا كان منهيّاً عنه لا يصحّ بعد هذا التقرب به لكونه مبغوضاً، فتدخل المسألة في باب النهي في العبادة وأنّه يبطلها دائماً.

لا يقال: إنّ حديث الرفع يدفع النهي لكونه جاهلاً. لأنّه يقال: التكليف لو ارتفع ظاهراً إلّا أنّ المبغوضية في الفعل موجودة، وهي مشتركة بين العالم والجاهل، ولو مع عدم كون الجهل غير منجز، وغاية ما يترتب على الجهل أنّه معذور فقط.

إن قلت: إنّ «لا تعاد» تجري في المقام باعتبار أنّ الإباحة داخلة في المستثنى منه وليست هي من الخمسة التي تعاد الصلاة لأجلها فتصحّ الصلاة.

قلنا: أنّ «لا تعاد» إذا قيّدت الأجزاء والشرائط فإنّها تقيّد خصوص ما كان شرعاً كذلك، والإباحة ليست من الشرائط الشرعيّة، بل شرط عقلي، ومن شرائط العبادة أن لا يكون العمل مبغوضاً لكي يحصل التقرب به، فلبّ الإباحة يرجع إلى المبغوضية، و«لا تعاد» لا تشمل ما كان اشترطه العقل.

نعم، إذا نسي الغضب وصلى فيه ثم تذكر صحت صلاته إذا لم يكن هو الغاصب (١).

(١) تتضمن الفتوى البحث عن مسألتين لمن صلى في الأرض المغصوبة نسياناً:
الأولى: الناسي الغاصب.

الثانية: الناسي غير الغاصب.

أما بناءً على الأولى، أفاد الأستاذ الأعظم رحمته بأن النهي الساقط بالنسيان أثر في اتّصاف تصرّفه بالمبغوضية، فالفعل الصادر منه حال النسيان ولو كان متّصفاً بالجواز والإباحة، لكنّه متّصف بالمبغوضية الفعلية، غاية الأمر أنّ النسيان تكفل بإسقاط النهي ولا خطاب بالنهي يتوجّه إليه؛ لأنّه على الفرض ناسي، والناسي لا قابلية له لأن يخاطب، إلّا أنّ ملاك النهي باقي بحاله، والمبغوض الفعلي لا يمكن أن يكون مقرباً^(١).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «لا يكون النهي فعلياً في صورة النسيان أو اعتقاد عدم الغضب، فلا يكون العقل مبغوضاً من المكلف، فتصحّ الصلاة. نعم، إذا كان هو الغاصب يكون الفعل الصادر عنه مبغوضاً لكونه مقصّراً في مقدّماته والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وفي شمول حديث (لا تعاد) للمقصر إشكال»^(٢).

ويلحظ عليه (دام ظلّه) القول بمغوضية فعل الناسي إشكال إذا التزمنا أنّ الكاشف عن المبغوضية منحصر بالخطاب؛ لأنّ خطاب النهي قد سقط لنسيانه، فمن أين علم بقاء المبغوضية؟ إلّا إذا أجريت الاستصحاب وقلت إنّّه بعد النسيان ما زالت

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٦/٣.

(٢) مباني المنهاج: ٢٨٠/٤.

المبغوضية باقية على ما كانت عليه قبل النسيان ، ولكنه لا ينفع أيضاً ؛ لأنّ موضوع الاستصحاب قد تبدّل . نعم ، هو مبغوض قبل أن ينسى ، وأمّا بعد أن ينسى فهو غير معلوم .

إن قلت -وكما قاله سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): قد ذكر القوم أنّ من أكره نفسه أو جعلها مضطّرة عن عمد لم يشمله حديث الرفع لا من باب أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل لأنّ حديث الرفع امتناني ، ومع جعل الشخص نفسه مضطّراً أو مكرهاً فحديث الرفع لا يشمله ، ومقامنا من هذا القبيل ، فإنّ من أوقع نفسه في النسيان لا يشمله حديث الرفع ، وبالتالي لو صلى نسياناً في المكان المغصوب لم يشمله حديث الرفع .

قلت : ليس المدرك حديث الرفع فقط كي تنتهي عنده القضية ، وهو إن كان لا يشمل من أوقع نفسه عمداً في النسيان وجعل نفسه موضوعاً له ، ولكنّ الدليل في المقام عقليّ ، فإنّ عدم شمول التكليف للناسي لا لأنّه مرفوع الحكم شرعاً ، ولكن بحسب حكم العقل لا يمكن خطاب الناسي ، فإذا لم يكن مكلفاً ولم يكن النهي متوجّهاً إليه ، فكيف نعلم بوجود المبغوضية في فعله كي يقال بأنّ التصرف في المكان المغصوب المنسيّ ولو كان مباحاً ظاهراً ، إلّا أنّه مبغوض فعلاً ، بل المبغوضية مشكوكه ^(١) ، فتصحّ الصلاة للناسي الغصب إذا لم يكن هو الغاصب .

(١) أقول : في التشقيق على هذه الصورة خلاف الفرض ، فإنّ الغاصب لم يجعل نفسه ناسياً كي يقال لا يشمله حديث الرفع ، بل هو غصب اختياراً وعمداً ، ولكنه تصرف نسياناً ، والرواية -أي حديث الرفع- يشمله بناءً على إطلاقه ، فيرفع الحديث النهي عنه فلا نهى وأمر فقط ، فتصحّ منه الصلاة . أمّا قضية أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو =

وأما المسألة الثانية: وهي فيما لو لم يكن المصلي في المكان المغضوب هو الغاصب ولكنه نسي الغضب، فلا بد وأن يلتزم - كما في سابقه - بأن التصرف لا حرمة فيه باعتبار أن الناسي لا يخاطب، والرفع في حديث الرفع بالنسبة إليه واقعي، أي أن الناسي ليس مكلفاً واقعاً، فلا يكون تصرفه في المغضوب مبعوضاً؛ إذ لا خطاب بالحرمة فتكون الصلاة واجبة لتوجه الأمر إليه بلا منهي، فخطاب «صل» لا يعارضه خطاب «لا تغضب»، والصلاة صحيحة.

= كانت تامة لكنها لا تشمل الفرض.

قال السيد الحكيم رحمه الله: «ناسي الغضب بمقتضى حكم العقل إلحاقه بجاهل الحكم فتصح صلاته مع القصور وتفسد مع التقصير، ومقتضى إطلاق حديث الرفع الصحة مطلقاً، وتقييد الحديث بالقاصر بالنسبة إلى جهل الأدلة القطعية على عدم معذورية الجاهل المقصر لا تقتضي تقييده بالنسبة إلى الناسي، فالبناء على الصحة مطلقاً - ولو كان مقصراً - عملاً بالحديث الشريف في محله». مستمسك العروة الوثقى: ٢٨٤/٥.

بل حتى على القول بأنه يفتقر عن القاصر ولكن الافتراق يكمن فقط في أن القاصر لا يعاقب والمقصر معذور ظاهراً، لكنه يعاقب لتفويته المصلحة عن اختيار. (المقرّر)

مسألة (٢٠٩) : إذا أوصى الميّت بصرف الثلث من داره - مثلاً - في مصرف ما لم يجز التصرف فيه قبل إخراج الثلث ، فلا يجوز الوضوء أو الغسل ولا الصلاة في ذلك المكان (١) .

لا يجوز التصرف في دار الميّت قبل إخراج الثلث

(١) لأنّ الآيات والروايات دلّت على أنّ مال الميّت يبقى في ملك الميّت حتّى يخرج منه ثلثه ، فإنّه لا يجوز التصرف في ملك الغير حتّى يخرج الثلث ثمّ يتصرّف فيه .

مسألة (٢١٠) : إذا كان على الميّت حقّ واجب من خمس أو زكاة لم يجز التصرف في تركته قبل أدائه ، ولا يجوز الوضوء أو الصلاة فيها قبل أداء ذلك الحقّ (١) .

لا يجوز التصرف في مال الميّت قبل إخراج ما عليه من خمس أو زكاة

(١) بما أنّ التركة متعلّقة لحقّ الغير فلا يجوز التصرف فيها بدون إذن منهم ؛ لأنّه لا يجوز التصرف في مال الغير من دون إذنه ، وأيّ تصرف كان سواء في العين أو المنافع أو الحقّ كلّ ذلك لا يجوز التصرف فيه .

مسألة (٢١١): لا تجوز الصلاة ولا سائر التصرفات في مال الغير إلا بإذنه ورضاه (١).

التصرف في مال الغير

(١) ونصّد البحث بسؤال، وهو: أن الرضا المعتبر في جواز التصرف هل يكفي فيه الرضا الباطني وطيب النفس، أو أن العبرة بإبراز ذلك بإذن ونحوه، كما هو المعتبر في باب المعاملات؟

ظاهر المتن أن اللازم إحراز الرضا بالإضافة إلى الإذن، والثمرّة تظهر في موارد الشكّ في إحراز الرضا، فإنه لا بدّ من أن يحتفّ المقام بقرائن كاشفة عن رضاه، وإن دلّت بعض الأدلّة على كفاية الرضا الباطني حتّى ولو لم يحصل إذن من المالك. يقع الكلام في هذه المسألة تارة على مقتضى القاعدة، وأخرى على مقتضى الأمارات، أمّا مقتضى القاعدة فهو عدم جواز التصرف في ملك الغير عند الشكّ فيه بمقتضى أصالة عدم رضاه، وأمّا مقتضى الإمارات فاستدلّ عليه بوجوه: منها: السيرة المشرعيّة.

ومنها: إطباق العقلاء كافّة على جواز التصرف في مال الغير برضاه بلا إضافة الإذن.

ومنها موثقة سماعيّة عن الإمام الصادق (عليه السلام): «فإنّه لا يحلّ دم امرئ مسلم لا ماله، إلا بطيبة نفس منه»^(١) الدلّ على أن المعيار في حلّيّة مال الغير هو طيب النفس ورضاه، أي سواء أبرز رضاه بمنشئ أم لم يبرزه. لكن يعارضها التوقيع المرويّ عن الاحتجاج: «لا يجوز التصرف في مال

الغير إلا بإذنه»^(١)، لكنّه ضعيف ولا يصلح للمعارضة فضلاً عن ضعف دلالاته على اعتبار الإذن الصريح الإنشائي وعدم كفاية الرضا الباطني.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله في مقام المناقشة في الدلالة: «إنّ الإذن هنا لم يؤخذ على نحو أن يكون له المدخلية في جواز التصرف، بل بتناسب الحكم والموضوع أنّ أخذه بعناية الطريقيّة وكونه كاشفاً نوعاً عن الرضا الباطني الذي هو مناط الجواز، فهو مأخوذ في لسان الدليل على سبيل الطريقيّة دون الموضوعيّة، نظير التبيّن المعلق عليه الإمساك في آية الصوم، حيث إنّ الموضوع لوجوب الإمساك هو طلوع الفجر واقعاً والتبيّن طريق إليه لا أنّه هو الموضوع»^(٢).

الخلاصة: أنّ الإذن بما هو إذن لا موضوعيّة له، بل بما هو كاشف عن الرضا الباطني، فيكون الجمع العرفي بينهما حمل الرواية الدالّة على اعتبار الإذن على الحكم الظاهري، ومعناه متى أذن فقد جاز التصرف حتّى لو لم يكن راضياً بالرضا الباطني عند الشكّ، إلّا أن يقطع جزماً بعدم رضاه؛ لأنّه ومع القطع لا يكون الحكم الظاهري حجة، فما دلّ على اعتبار الإذن محمول على الحكم الظاهري، وأمّا الرضا الباطني فمحمول على الحكم الواقعي، فجواز التصرف واقعاً متوقّف على رضاه، ولكنّ الإذن طريق ظاهري إلى الرضا الباطني. هذا تفصيل ما أراد رحمته الله.

ونجيب: بأنّ ظاهر كلّ عنوان أخذ في الموضوع هو الموضوعيّة، فيدور الحكم

(١) الاحتجاج: ٥٥٩/٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٤٦/٣.

مداره ، وبناء عليه يكون المستفاد من التوقيع اعتبار الإذن وعدم كفاية الرضا في جواز التصرف ، فيكون التعارض بين الموثقة والتوقيع مستقراً ، إلا أن التوقيع لا اعتبار له من حيث السند .

وأما إذا لم يقبل البيان السابق وقيل باستقرار المعارضة بين النبوي وموثق سماعة ، فلا مناص من القول بالتساقط ، ويصل المجال إلى السيرة العقلية ، وهي قائمة على كفاية الرضا الباطني ، وهو يكفي حتى لو لم يحصل منه على الإذن صريحاً .

تفريع على النتيجة السابقة: هو إذا ثبت بدليله كفاية الرضا فهل يشترط في الرضا أن يكون فعلياً ، أو يكفي التقديري مع ملاحظة أن التقديري ينقسم إلى قسمين ، فتارة يكون الرضا متحققاً في نفس المالك إلا أن نفسه غير متصفة به فعلاً لأجل غفلة لا يلتفت إليه - مثلاً - فهذا لا شبهة في كفايته في جواز التصرف بالأموال المشروطة برضاه ، وهو يسمى الرضا التقديري ، وأخرى يكون معنى الرضا التقديري عدم تمامية مبادئ الرضا الفعلي ، بمعنى أن الرضا الفعلي لم يتحقق لنقص في مبادئه بما يحتاج معه إلى سؤال المالك كمقدمة تضاف إلى باقي المقدمات ، فلو كان المتصرف قاطعاً برضا المالك على تقدير السؤال والاستئذان ولم يقطع به بدونه لم يجز التصرف حينئذ لعدم تمامية مبادئ الرضا الفعلي ودخل الاستئذان في تحققه ، فمثل هذا التقدير الذي يتخلل بين المقدّر والمقدّر عليه شيء آخر وراء الالتفات إلى الموضوع لا دليل على جواز كفايته في جواز التصرف ولا يقاس عليه الرضا التقديري بالمعنى الأول .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «ومثله ما إذا كان في التصرف مصلحة للمالك

ولم يعلم بها فلم يأذن بحيث لو كان عالماً بها لأذن ورضي بالتصرّف ، فثله أيضاً لا يجدي لكون العلم بالصّلاح من مبادئ فعليّة الرضا كالاستئذان - مثلاً - فالرضا التقديري بهذا المعنى غير كافٍ^(١) ؛ لعدم قيام دليل على كفاية الرضا التقديري بهذا المعنى ، وموثّق سماعه ظاهري في الرضا الفعلي ، وأمّا السيرة فأيضاً قاصرة الشمول لمثل هذا الرضا التقديري والشكّ فيها مساوق لعدمها ، وأوضح منه ما لو رضى نفسه بدخول من يعتقد أنّه صديق وهو في الواقع من أعدى أعدائه ، ويعلم العدو أنّ المالك لو يعلم أنّه الداخل لما رضى بذلك ، فهل يكفي مثل هذا الرضا ؟ الظاهر أنّه كافٍ بناءً على ما ذكرناه من أدلّة ؛ ولأنّ الكراهة التقديرية لا تراحم الرضا الفعلي .

مسألة : لو منع المالك دخول شخص إلى داره لاعتقاد أنّه عدوّ له وهو في الواقع أبوه - مثلاً - والمالك في الواقع راضٍ بدخول الأب ، فهنا الرضا فعلي كما أنّ الكراهة فعليّة ، أو بالعكس . إذا أذن بدخول من يعتقد أنّه أبوه ولكنّه عدوّه في الواقع ، وهو يكره دخول عدوّه إلى داره ، فهل يحكم بجواز الدخول في كلتا الحالتين أو يلزم على الداخل في الصورة الأولى إعلام المالك بأنّه أبوه كي يتحقّق منه الرضا الفعلي بشخصه ، أو يفصل بين الصورتين فيخصّ الجواز بالثانية دون الأولى عملاً بما صدر منه من الإذن أو المنع ؟

الظاهر أنّ الأوّل هو الأنسب من حيث الأدلّة ، فبناءً على موثّق سماعه أنّ المدار هو طيب النفس لا الإذن ؛ لأنّه كاشف ليس إلّا ، وإذا لم يكشف عن

الرضا الباطني فلا عبرة به. وعليه: فإنّ -وبناءً على الصورة الأولى- منع دخول مَنْ اعتقد أنّه عدوّه وإن أعطى الإذن فعلاً؛ لأنّه كاره فعلاً دخول عدوّه وراضياً فعلاً بدخول أبيه، غير أنّ الجهل بالمصداق منع من انطباق العنوان عليه بحيث لو علم به والتفت إلى الانطباق لرضي بدخوله وتحقّق منه الطيب النسبة إليه، ونتيجة ذلك هو راضٍ بدخول زيد برضا تقديري بحيث لا يتوسّط بينه وبين الرضا الفعلي عدا التفاته إلى الانطباق، أو قل: هو راضٍ بالرضا التقديري على التقدير بالمعنى الأوّل، وهو مشمول بالموثّق، فلا مانع من دخوله ويكفي في جواز التصرّف. تبقى مسألة الكراهة الفعلية وهي ليست موضوعاً للحكم كي تزاخم الرضا التقديري، بل تمام الموضوع الرضا كما تضمّنته الموثّقة بعقده السلبي والإيجابي، فمتى تحقّق الطيب جاز التصرّف، ومتى لم يتحقّق لم يحز وحرّم التصرّف. تبقى قضية أخيرة هنا، وهي: الفرق بين هذا الرضا التقديري الذي يعدّ كافياً لجواز التصرّف وبين الرضا التقديري الآخر الذي لا يكون كافياً لجواز التصرّف، وأعني صورة جهل المالك بكون التصرّف مصلحة له، والفرق هو في العلم بالصلاح، فإنّه من مبادئ تحقّق الرضا، كالسؤال الذي مرّ التمثيل به؛ إذ بدونه لا يتحقّق الرضا أصلاً.

وأما الرضا التقديري فهو متحقّق فعلاً، أقصى المسألة أنّ المالك جهل الانطباق ولم يكن ملتبساً إليه، فيكون الرضا التقديري بالمعنى الأوّل الذي عرفت اعتباره وإلحاقه بالرضا الفعلي.

إن قلت: إنّ الرضا التقديري في المثالين على حدّ سواء؛ إذ في صورة الجهل يمكن أن يدعى أنّ المالك راضٍ بالرضا التقديري بعنوان التصرّف الذي فيه صلاح،

وهو يتحقّق بوجوه:

١ - الإذن الصريح من المالك (١).

٢ - الإذن بالفحوى: فلو أذن له التصرف في داره - مثلاً - بالجلوس والأكل والشرب والنوم فيها، وعلم منه إذنه في الصلاة أيضاً، جاز له أن

ولكنّه جاهل بالانطباق كرضاه بدخول الأب في الدار مع جهله بالانطباق.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ عنوان ما فيه الصلاح من الحيثيّات التعليليّة الدخيلة في ملاك الحكم، وهو بوجوده العلمي من المبادئ الواقعة في سلسلة علل الرضا، فلا يكون بنفسه متعلّقاً للرضا، وهذا بخلاف عنوان الأب أو الصديق الذي هو حيثيّة تقييدية ويتعلّق الرضا به بنفسه بعد استكمال المبادئ وعدم قصور فيها»^(١).

الخلاصة: أنّ الرضا التقديري كالفعلّي كافٍ في جواز التصرف، ولكن إذا كان الفرق بينهما مجرّد الالتفات أو ارتفاع النسيان والغفلة، وأمّا غير هذا الرضا التقديري لا يعدّ كافياً وإن استجمع بعض مبادئه؛ لأنّ المبادئ ليست تامّة والمعلول عدم عند عدم علّته.

(١) الإذن من الكواشف النوعيّة عن رضا المالك، وقد تباين العقلاء على اعتباره كاشفاً، وبضميمة الموثّقة السابقة الدالّة على حلّيّة مال الغير عن طيب نفس لا يكون العلم بالرضا الباطني شرطاً إذا أذن. نعم، إذا علم بعدم رضاه فإنّ الإذن لا يكون كاشفاً لأنّ الإذن طريق إلى الرضا، فإذا علم بعدم رضاه انتفت طريقيّة الإذن.

يصلّي فيها وإن لم يأذن بالصلاة صريحاً (١).

٣ - شاهد الحال؛ وذلك بأن تدلّ القرائن على رضا المالك بالتصرّف في ماله (٢).

(١) لأنّ الرضا هو الشرط الذي يبيّز التصرّف فيما يشترط فيه رضا المالك، فقد يكون إحراز الرضا صريحاً بالإذن، وقد يكون الكاشف عن رضاه الإذن الفحوائ، وقد يكون غيرهما.

(٢) كما أنّ الإذن طريق كاشف عن رضا المالك -ومنه الإذن الفحوائ على ما عرفته ممّا سابقاً- فإنّ شاهد الحال كاشف عن رضاه فيما لو اعتمد على قرائن تدلّ على رضا المالك، والعمدة هو الرضا وهو لو حصل بأيّ طريق لكفى.

مسألة (٢١٢) : لا بأس بالصلاة في الأراضي الواسعة ، المزروعة منها وغير المزروعة ، فيما إذا لم يكن مالکها صغيراً أو مجنوناً ، ولم يكن لها حائط ولم يحرز منع المالك وعدم رضاه (١) .

الصلاة في الأراضي الواسعة

(١) السيرة قائمة على جواز التصرف في الأراضي الواسعة ، فمثل الجلوس على تلك الأراضي والصلاة فيها كلّها جائزة عند المشرّعة بموجب تلك السيرة ، ومثله التوضّأ من الأنهار الكبيرة ، ولكن هل خصّصت تلك السيرة بما دلّ على اعتبار رضا المالك أم لا؟ كمؤثقة سماعه التي اعتبرت رضاه شرطاً في جواز التصرف؛ لأنّ التخصيص معناه سقوط رضاه ويحيز التصرف في أراضيه الواسعة ، ولو مع العلم بعدم رضاه حتّى على تقدير أنّ المالك صغير أو مجنون ، فما دام صدر الإذن من ربّ الأرباب فلن تصل النوبة إلى التراب .

ذهب السيّد اليزدي رحمته الله إلى جواز التصرف في الأراضي الواسعة حتّى مع العلم بأنّ المالك يكره ذلك وبالتالي لا يرضى ، ولكن ليس دليله في المسألة ما ذكرناه ، بل يقول : إنّ القضية عسرة وحرّجة .

ويلحظ عليه : إذا قلنا إنّ المعيار في العسر والمخرج الشخصي كما هو كذلك بطل قوله ؛ لأنّ في الاجتناب عن الأراضي الواسعة حرج نوعي ، وهو قد لا يكون حرجياً لشخص آخر ، وأمّا لو التزم بالمخرج الشخصي فلا يبقى فرق حينئذٍ بين الأراضي الواسعة وغير الواسعة ، فإنّه لو استلزم الاجتناب عن الأراضي غير الواسعة المخرج جاز التصرف فيها كما الواسعة ، ومنّ يعلم أن لا وجه لجعل الأراضي الواسعة عنواناً مستقلاً برأسه . هذا إذا لم نقل إنّ الأدلّة الحرجيّة امتنائيّة ،

وفي جريانها على المتصرّف عدم الامتنان على المالك ، فتأمل .
 إذن نرجع إلى أصل البحث في أنّ السيرة هل خصّصت أدلّة اعتبار رضا المالك أم لا ؟ أو لنوجّه القضية بتوجيه آخر فنقول : بموجب هذه السيرة هل الشارع أسقط إذن المالك في الأراضي الواسعة وأجاز للناس التصرّف فيها ولو لم يرض المالك ، فيكون المورد نظير التصرّف في موارد حقّ المارّة ؟ أو أنّ السيرة قامت بعد إحراز رضا المالك من شواهد الحال ، وهي القرائن التي تدلّ على رضاه ، مثل ترك الأراضي بلا حيطان أو ترك الأبواب مفتوحة بلا حواجز وموانع باعتبارها القرائن كواشفاً نوعيّة عن رضاه وطيب نفسه ، وإلّا لما تركها هكذا ، والشارع أمضى الكاشفيّة بعدم الردع عنها .

الحقّ في المسألة أن يقال : كما أنّ السيرة دليل لبي لا إطلاق لها كي يؤخذ به ، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن ، والقدر المتيقّن للسيرة هو الأخذ بها عند الشكّ في رضا المالك ، وأمّا مع العلم بکراهة المالك فالسيرة لا تكفي دليلاً لجواز التصرّف .

ومن هنا ينكشف أنّ السيرة لا تخصّص أدلّة اعتبار الرضا كالموثّقة ، كما لا تجري فيما لو علم أنّ المالك صغير أو مجنون . نعم ، مع عدم العلم بالکراهة قامت السيرة على التصرّف فيها وإن احتمل أنّه مال الصغار والمجانين ؛ لأنّ السيرة المضادة جرت على التصرّف في هذا الحال ، ولم يفتش عن أحوال مالکها إن كان صغيراً أو مجنوناً أم لا ، أي تجري من غير اعتناء بذلك .

وقال بعض الأكابر في مبحث لا ضرر على ما كتبه مقرّره : « ومن هنا أخذنا وفاقاً لجمع من المحقّقين جواز الوضوء والشرب من الأنهار الكبيرة وإن علم کراهة

المالك وكان فيهم صغير أو مجنون ، ومستند ذلك بناء العقلاء على عدم ثبوت الملكية المطلقة للملّك^(١) في أمثال هذه الأشياء».

ثمّ قال : « قد يتوهّم أنّ قوله ﷺ : (لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه) يكون رادعاً عن البناء العقلائي ».

وأجاب : بأنّ هذا التوهّم في غير محله ؛ لأنّ هذه الرواية لا تتضمن حكماً تأسيسياً شرعياً كي يؤخذ بإطلاقها ، بل مفادها إمضاء ما بنى عليه العقلاء ، فيمتنع أن يكون رادعاً عن نفس هذا البناء .

وأقول في ردّه :

أولاً : أنّ بناء العقلاء دليل لبي وقدره المتيقّن جواز التصرف عند الشكّ برضا المالك . فمن أين يعلم المستشكل أنّ السيرة أباحت التصرف حتّى ولو كان المالك صغيراً أو مجنوناً وهي لا إطلاق لها ؟

ثانياً : حتّى لو سلّمنا أنّ بناء العقلاء قام على جواز التصرف في مال الغير حتّى مع العلم بعدم رضاه ، إلّا أنّ هذه قضية ، وقضية تحديد الملكية شيء آخر ، ولا أعلم كيف دلّت السيرة وهي دليل لبي على تحديد الملكية ؟ إذ لعلّ جلّ القضية منحصرة بتخصيص ما دلّ على اعتبار الرضا في التصرف كما هو كذلك .

وبعبارة أخرى : إن قامت السيرة على جواز التصرف في الأنهار الكبيرة

(١) البناء العقلائي يساوق الجزئي العملي ، والبناء على العمل بالشيء ، فإذا قام فإنّه يقوم على جواز شيء أطبقوا على العمل به ، ولا يقوم بناء عملي على شيء عدمي ، ومن هنا فإنّ التعبير بالبناء العقلي على عدم يعني لم يقم بناء عقلي على الملكية . (المقرّر)

والأراضي الوسيعة حتى مع عدم رضا المالك ، فإنّ هذا لا يكشف عن تحديد ملكية المالك ؛ إذ من المحتمل أن تكون السيرة مخصّصة لاعتبار رضاه في التصرفات .

ثالثاً : إنّ إطلاقات أدلّة الملكية - كالبيع والحيازة والإرث وغيرها - دلّت على أنّ هذه الأراضي ملكاً مطلقاً للمالكها ، وهي كافية لردع تلك السيرة العقلائية على تقدير انعقاد البناء منهم ^(١) ، فتأمل .

رابعاً : لو كانت موثّقة سماعاً دليلاً إمضائياً والمضى السيرة العقلائية لما اختلف الموضوعان فيهما ولكنهما مختلفان ، أمّا السيرة العقلائية فموضوعها بناء العقلاء ، وأمّا الدليل الإمضائي فموضوعه المسلم ، وفرق بين الاثنين ، أو قل : إنّ الأموال الشخصية لغير المسلم ليست محترمة عند الشارع ، فالدليل الإمضائي لا يشملها .

خامساً : لو تنزّلنا وقلنا إنّ الموثّقة دليل إمضائي لما بنى عليه العقلاء ، لكن لماذا لا يكون للدليل الإمضائي إطلاق ، أليست أدلّة العقود والمعاملات إمضائية ، فكيف يتمسّكون بإطلاقها في موارد الشك ؟ ومن هنا يعلم أن لا منافاة بين الإمضاء والإطلاق .

ولتوضيح الصورة نقول : إنّ الإمضاء له معنيان :

الأوّل : توقيع ما صدر من العقلاء وإمضاؤه ، والبناء على هذا معناه القول

(١) إذا ثبت العمل بهذه السيرة واتّصالها بزمان المعصوم عليه السلام ، وبالتالي إمضاؤها ، فلا معنى للردع ، بل تكون مخصّصة لتلك المطلقات الدالّة على الملكية ، ولكن - كما قال أستاذ الفقهاء - السيرة التي اعتمدت قرائن وشواهد الحال الكاشفة عن رضا المالك لا مطلقاً ، فتلك المطلقات ليست رادعة بل الرادع موثّقة سماعاً . (المقرّر)

بأن دليل الإمضاء لا إطلاق له.

الثاني: التطابق بينهما، فعني أن العقود إمضائية المطابقة بين ما هو المتباني عليه العقلاء والدليل الشرعي، فلو وافق مسلك العقلاء مسلك الشارع لكان مقبولاً ولو لم يكن موافقاً فلم يمضه، فلو كان الإمضاء بهذا المعنى لكان عارياً عن الإشكال ولكانت الأدلة الإمضائية مطلقة من هذه الجهة.

ولعل إيراد هذا المستشكل ناظر إلى ما أورده السيد الحكيم رحمته في المستمسك حيث يقول: «إنّ الدليل على جواز التصرف هو السيرة الكاشفة عن رأي المعصوم»^(١).

حيث أورد عليه المستشكل: بأن المورد ليس من موارد التمسك بالسيرة المشترعية، بل هو إذا انفرد المسلمون أو الإمامية بفعل شيء أو تركه، وامتازوا بذلك عن بقية العقلاء حيث يستكشف بذلك حكم تأسيس شرعي، وأمّا في أمثال المقام حيث يكون الكاشف بناءً عموم العقلاء والمكتشف به الحكم الإمضائي، فلا معنى للتمسك بسيرة المشترعة، وأقول:

أولاً: إنّ محلّ بحثنا ومورد كلامنا والأمثلة المذكورة هنا ما كان عن الصلاة والوضوء من الأنهار الكبيرة، أو الصلاة في الأراضي الوسيعة من غير إذن صاحبها، وهي مسائل تخصّ المسلمين.

إن قلت: إنّ الصلاة والوضوء من المسائل الخاصة بالمسلمين وبناء العقلاء لم يقتصر على جواز هذين في الأراضي الوسيعة والأنهار الكبيرة، بل شمل كلّ

كما لا بأس بالتصريف في البيوت المذكورة في القرآن والأكل منها ما لم تعلم كراهة المالك ، وتلك البيوت بيوت الأب والأم ، والأخ والأخت ، والعَمّ والعَمّة ، والخال والخالة ، والصديق ، والبيت الذي كان مفتاحه بيد الإنسان (١) .

التصرفات الأخرى ، ومنه يتكشف أنّ بناء العقلاء استقرّ على جواز الصلاة والوضوء .

قلت : إنّ جواز سائر التصرفات يدلّ على جواز الصلاة والوضوء بالإذن الفحوائى والسيرة المشترعية تدلّ عليه ، أي على جواز سائر التصرفات ، وكاشفة عن الرضا بالمطابقة فيما يخص الصلاة والوضوء . هذا أولاً .

وثانياً : لا أرى بأساً أن تكون لدعوى واحدة دليلان ، بناء العقلاء والسيرة المشترعية ، فأنا لا أرى منافاة ، فمن جهة يكون بناء العقلاء كافياً لجواز التصرف ، والسيرة دليلاً آخرًا في المقام .

وثالثاً : وأمّا ما ذكره من أنّ الحكم العقلائي إمضائي والسيرة المشترعية حكم تأسيسي فيمكن القول إنّ السيرة لا تتعدّى في جواز التصرف عن الوضوء والصلاة ، وأمّا بناء العقلاء فأجنبي عن الوضوء والصلاة . نعم ، إذا ثبت أنّ باقي التصرفات تشبه الوضوء مثل الشرب من النهر الكبير فيمكن أن يكون دالاً عليه بالفحوى إلّا أنّ السيرة المشترعية قامت على خصوص الوضوء والصلاة .

(١) لا إشكال في جواز الأكل بنص الآية المباركة : ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ

خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقُكُمْ ﴿١﴾.

وأما سائر التصرفات كالصلاة والوضوء والمشي ونحوها - فبالفحوى؛ إذ لو جاز الأكل الذي هو تصرف متلف فغير المتلف بطريق أولى على أن نفس الإذن بجواز الأكل من هذه البيوت هو إذن بالمشي فيها والدخول والمكث فإن الإذن بالشيء إذن بلوازمه.

وقد يفهم غلطاً أن الإذن هنا عبارة عن تخصيص لما اعتبره الشارع من الرضا الباطني في جواز التصرف في مال الغير وليس الأمر كذلك بل هو بمنأى الإمضاء لما يقتضيه ظاهر الحال من رضا المالك بالأكل وما دونه من التصرفات، فيختص الحكم بما إذا لم يعلم بالكراهة، وأما مع العلم بالكراهة فلا يجوز التصرف؛ لأن شاهد الحال أمارات وطرق ظنيّة توجب الكشف الظاهري عن رضا المالك، فإذا علم فعلم العلم لا تكون كاشفة، فإن حجّة الطريق الظاهري منوطة بعدم انكشاف الخلاف، وإن دلّ ظاهر الآية على صدور الإذن من المالك الحقيقي، فإنه يلغي حق المالك تماماً، كمثل حق المارة، ولكن هذا مما لا يمكن الالتزام به، ولا يقول به أحد؛ لوجود قرينة خارجية على أن التصرفات يجب أن تكون برضا المالك، وإلا فهي تصرفات عدوانية غير جائزة، فالأمر كما قلنا من عدم كونه تخصيصاً بل محمول على الحكم الظاهري.

مسألة (٢١٣) : الأرض المفروشة لا تجوز الصلاة عليها إذا كان الفرش أو الأرض مغصوباً (١) .

الصلاة على الفرش المغصوب دون الأرض

(١) أمّا لو كان الفرش مغصوباً والأرض مباحة فبطلان الصلاة لأجل التصرّف بالمغصوب بالمباشرة ، وأمّا إذا كان الفرش مباحاً والأرض مغصوبة ، فالحال كذلك لأنّه تصرّف بالمغصوب ثانياً وبالعرض ، وحرمة الغصب بقول مطلق تشمل المباشرة أو مع الواسطة .

لكنّ هذا ما اختاره المشهور الذي بنى القول على أنّ الاعتماد على الأرض مقوّم لحقيقة السجدة ، ولكن وبناءً على ما اخترناه من أنّ الاعتماد على الأرض وإلقاء الثقل عليها لم يؤخذ في مفهوم الوضع ، فتكون الصلاة صحيحة في هذا الفرض وإن كان التصرّف حراماً ويستحقّ العقاب لأجل تصرّفه في مال الغير ، ولكنّ هذا لا يبطل صلاته على ما بيّنا تفصيله سابقاً .

مسألة (٢١٤) : الأرض المشتركة لا تجوز فيها الصلاة ولا سائر التصرفات ، إذا لم يأذن فيها جميع الشركاء (١) .

الصلاة في الأرض المشتركة

(١) لإطلاق ما دلّ على حرمة التصرّف في مال الغير ، والشريك يملك حصّة في المال فلا يجوز التصرّف في حصّته بدون رضا .

مسألة (٢١٥): العبرة في الأرض المستأجرة بإجازة المستأجر لا المؤجر (١).

الصلاة في الأرض المستأجرة

(١) في الإجارة تبقى العين على ملك مالكيها الأصلي، والمستأجر يملك المنفعة، ويكون مسلطاً على سائر التصرفات الانتفاعيّة وتصرف الغير فيها غير جائز؛ إلاّ التصرفات التي لا تضرّ المستأجر ولا تنافي حقّه، فلا تحتاج إلى إذن المستأجر حينئذٍ بل إذن المالك.

مسألة (٢١٦): إذا كانت الأرض المملوكة متعلّقة لحقّ موجب لعدم جواز التصرف فيه، فلا بدّ في جواز التصرف فيها من إجازة المالك وذوي الحقّ معاً (١).

التصرف في الدار المرهونة

(١) كدار زيد المرهونة عند عمرو، أمّا عدم جواز التصرف من دون إذن الراهن فلاّنه مالك العين، وأمّا عدم جواز التصرف من دون إذن المرتهن فلاّنها متعلّقة لحقه، والتصرف في مال الغير من غير إذنه غير جائز شرعاً فيحرم، ولا تقاس القضية بما إذا استأجر داراً فإنّ التصرفات تكون حينئذٍ بإذن المستأجر دون ما إذا كانت مرهونة؛ لأنّه في الإيجار وفي مدّة الإجارة لا تكون الدار بيد المالك بخلاف العين المرتهنة فإنّ مالك العين يجوز له التصرف في العين إذا لم يكن منافياً لحقّ المرتهن.

وذكر والعدم جواز تصرّف الراهن والمرتهن بالعين أدلّة عمدتها الإجماع والنبويّ الذي استدلّ به غير واحد من الأصحاب «الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف»^(١)، لكنّ المشكلة ضعف سنده، فلا بدّ من البحث في جواز تصرّفهما بمقتضى القاعدة.

أمّا عدم جواز تصرّف المرتهن فهو الصحيح؛ لأنّه لا يملك العين، بل هي ملك الراهن وتكون بيده أمانة لحين أداء الدين؛ لما ثبت من عدم جواز التصرف في ملك الغير بلا إذن مع كونها بيده لكن هي خاضعة لتصرّفاته كيف يشاء فهي وثيقة الدين بحيث لو لم يؤدّ الراهن دينه عند بلوغ أجله جاز له التصرف حينئذٍ بالبيع ليستوفي دينه.

وأمّا بالنسبة إلى الراهن -وهو المالك للعين المرهونة- فهو أيضاً ممنوع من التصرف بناءً على المشهور، ولكنّه ليس بشيء، بل يجب تقنين القضية ولا يقبل الأمر على إطلاقه، خصوصاً بعدما عرفت من عدم الدليل النصّي عليها، ولذا فينبغي التفصيل في المسألة بين ما إذا كانت تصرّفات الراهن منافية لحقّ الرهانة وبين إذا لم تكن منافية بالمنع في الأولى، سواء اعتباريّة بأن يقوم الراهن بتوقيف العين لأنّ قضية تضادّ كون الدار وثيقة الدين، فإذا جاز الوقت لم يستطع المرتهن استيفاء حقّه لو لم يؤدّ الراهن دينه في الوقت المحدّد لتعذر بيعها، ولذا يمنع تصرّف الراهن في العين بهذا النحو الاعتباري، وقد يكون تصرّفه خارجيّاً تكوينيّاً بأن يقوم بإتلاف العين، فهذا أيضاً غير جائز لتضييع حقّ المرتهن.

(١) المستدرك: الباب ١٧ من أبواب الرهن، الحديث ٦.

وأما إذا كانت تصرّفات الراهن لا تنافي حقّ المرتهن فلا مانع منها، سواء كانت اعتباريّة - كالبيع - أم خارجيّة - كاللبس ونحوه - وأنّ منع المشهور البيع في هذه الصورة بدعوى اعتبار الإطلاق في العين وهو أمر مفقود في الرهن، لكن لا دليل عليه، مضافاً إلى أنّ البيع من التصرفات التي لا تنافي حقّ المرتهن، بل تنتقل إلى المشتري بهذا الوصف. غاية الأمر أنّ المشتري لو لم يعلم بأنّ العين مرهونة ثبت له الخيار.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «نعم، للمرتهن الامتناع عن العين والمنع من التصرف فيها؛ لأنّها متعلّق حقّه» ^(١).

ويمكن الجواب عنه: أنّ حقّه يكون بمقدار أن يثق لاستيفاء دينه، ولا يثبت أكثر من هذا المقدار، وحيث أنّ البيع لا ينافي حقّ المرتهن فلا مانع منه.

مسألة: هل يدخل في الغصب ما لو أقدم شخص على أخذ مكان سبقة غيره إلى أخذه في المسجد أم لا؟

ذكر السيّد اليزدي رحمته الله أنّ حقّ السبق من الحقوق المانعة للصلاة فيه، فمن سبق إلى مكان مباح يشترك فيه الكلّ - كالمسجد أو الحرم الشريف - فلا شبهة في أحقيّة السابق ما دام جالساً فيه ولا تجوز مزاحمته، ويكون آنماً لو فعل ذلك، ولكنّ الكلام في صحّة الصلاة في المكان بعد أن أخذه ممّن سبقه بالقهر والعدوان، فهل يثبت لمن أخذوا المكان زائداً على ذلك حقّ متعلّق بذلك المكان، بحيث لو تصرف فيه بعد ارتكاب الإثم كان ذلك تصرفاً في متعلّق حقّ الغير ويكون

غصباً تبطل الصلاة فيه ؟

ذهب المشهور إلى القول بطلان الصلاة ، ودليلهم روايتان :

الأولى : ما رواه محمد بن إسماعيل عن بعض أصحابه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قلت له : تكون بمكة أو بالمدينة أو بالحيرة أو المواضع التي يرجى فيها الفضل ، فربما خرج الرجل يتوضأ فيجئ آخر فيصير مكانه ؟ فقال : من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه وليته » ^(١) ، وهي ضعيفة السند حتى ولو كان الراوي محمد بن إسماعيل ، وهو ابن بزيع ظاهراً لأنها مرسلة .

الثانية : خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : سوق المسلمين كمسجدهم ، فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل » ^(٢) ، لكنها مخدوشة السند بنفس طلحة بن زيد ، فإنه عامي ولم يوثق .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « له كتاب معتبر لكن لم يعلم أن الرواية عن كتابه أم عنه مشافهة ؛ إذ الراوي عنه هو الكليني رحمته الله ، ولم يلتزم بنقل الرواية عمن له أصل أو كتاب عن نفس الكتاب ، فالرواية ضعيفة السند ، وإن وقع في إسناد كامل الزيارات ؛ لأنه رحمته الله عدل عن قبول توثيقاته » ^(٣) . ولكنه مقبول عندنا ، فتكون الرواية تامة السند .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « الدلالة ضعيفة ؛ لأنها غير ظاهرة في إثبات الحق

(١) الوسائل : الباب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ٢ .

(٣) كان رأي شيخنا الأستاذ (دام ظله) مطابقاً لرأي أستاذه الأعظم رحمته الله لكنه رجع عن ذلك وقال

بقبول التوثيق العامة ، فالرواية تكون عنده معتبرة . (المقرر)

بالمعنى المبحوث عنه هنا، بل المتيقّن عدم جواز مزاحمة السابق ما دم شاغلاً له، ولا تدلّ على أكثر منه».

أقول: الرواية -بناءً على نظرنا- تامّة السند، ومعه نلتزم ببطلان صلاة الغاصب لأنه تصرّف في حقّ الغير، فالرواية واضحة الدلالة، لكنّ الملفت أنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله يחדش في سند الرواية من جهة طلحة بن زيد وهو وثّقه في موارد مختلفة، وهو الصحيح، لا لاعتبار وقوعه في أسناد كامل الزيارات الذي غير رأيه في حجّيته، بل لأنّ له كتاب معتمد، وهو وإن كان لا يكفي للتوثيق عنده لكنّه جعله من رجال تفسير عليّ بن إبراهيم.

قال الشيخ: «طلحة بن زيد له كتاب، وهو عامّي المذهب إلا أنّ كتابه معتمد»^(١).

مع أنّه يمكن المناقشة في هذا؛ إذ حتّى لو كان كتابه معتمداً فربّما لأجل مطابقتها الأصول المعتمدة عندنا حتّى قيل بأنّ ما ذكره في كتابه موجود في الكتب المعتمدة، ولكنّه لا يثبت وثاقة زيد، ولعلّه كان موثقاً في الواقع والكتاب لا يكشف عنه ولو كان الكتاب معتمداً، ولكن يكفينا في توثيقه وقوعه في تفسير عليّ بن إبراهيم، وذكر في أوّل التفسير عبارة تدلّ وثاقة الرواة، فلا شبهة عندنا في سند الرواية؛ لأنّ رجال تفسير القمّيّ عندنا أنّهم ثقة جميعاً، كما أنّ الدلالة تامّة^(٢).

(١) معجم رجال الحديث: الجزء ١٠، طلحة بن زيد.

(٢) في دلائلها نظر. (المقرّر).

مسألة (٢١٧) : المحبوس في الأرض المغصوبة - إذا لم يتمكن من التخلّص - تصحّ صلاته فيها ما لم يتصرّف فيها بما يزيد على قدر الضرورة (١).

صلاة الحبيس في الأرض المغصوبة

(١) لأنّه وبعد اضطرابه إلى إشغال الفضاء بمقدار يعادل حجم بدنه ، وإيقاع ثقله على الأرض بما يعادل وزنه ، وأنّ ذلك لا يختلف إذا اختلفت هيئاته بسبب الركوع والسجود ، والقيام والقعود ، وغيرها من سائر التصرفات ، بل هو في جميع تلك الحالات على حدّ سواء ، ولم يضطرّ إلى أحد تلك الأكوان - كما هو المفروض - حكم عقله بالتخيير بين الجميع لأنّ نسبة الغصب أي الكلّ على حدّ سواء ، وبعضها لا يزيد على بعض ، فيجب في هذه الصورة أن يأتي بصلاة المختار لجميع أجزائها وشرائطها لارتفاع المانع نزولاً على ما يقتضيه الاضطراب بالمتعلّق بجامع الكون في المكان المغصوب ، فيحكم العقل على ضوء ذلك بالترخيص .

إن قلت : هذا إذا كانت صلاته لا تستلزم تصرّفاً في المغصوب ، كما في المقام ، فكيف الحال إن استلزمت تصرّفاً زائداً على الصلاة ، كما لو كان مكان حبسه ضيقاً وإتيانه بها يستلزم أن يحفر الأرض - مثلاً - أو الصلاة على مكان يكون سجوده على مكان به فرش ، فهل يكون التكليف كما في الصورة السابقة .

قلت : في هذه الصورة تنتقل الصلاة من الاختيارية إلى الاضطرارية ، وهو الإيماء .

إن قلت : في الصورة الاختيارية التي يتخيّر العقل بين أفراد الغصب

وأنّ المغصوب لا يختلف من جهة تغيّر الهيئات لا يستقيم ذلك لأنّه صحيح بالنسبة إلى الفضاء وليس بصحيح النسبة إلى الأرض، فإنّ هيئة الجلوس للتشهد أقلّ من هيئة القيام من حيث سعة الأرض؛ لأنّ الجلوس يشغل من الأرض حيّزاً أكبر من القيام، والسجود أكبر، فكيف قلتم بصحّة الصلاة الاختيارية في هذا الفرض مع استلزامه تصرّفاً زائداً على الصلاة. نعم، الفضاء لا يتغيّر ولكنّ الأرض تتغيّر بتغيّر هيئات المصلّي.

قلت: كما أجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله: «التصرّف في الأرض يتحقّق معه أمور ثلاثة: إشغال الفضاء، وكون ثقله على الأرض، ومماسّتها، ومحقّق التصرّف هما الأوّلان، والمفروض عدم تغيّرهما عمّا هما عليه باختلاف الهيئات كما ذكر، وأمّا الأخير فهو بمعزل عن الدخّل في صدق التصرّف، كما لا يخفى. وأمّا مجرّد المماسّة - أي مماسّة البدن مع سطح الأرض من دون إلقاء الثقل عليه - فلا يعدّ تصرّفاً في أرض الغير، وإلّا لزم على المحبوس أن يصلي واقفاً على الجلوس مهما أمكن، وهو واضح البطلان، فالمماسّة من غير إلقاء الثقل فلا يعدّ غصباً»^(١)، فتأمل.

وقال صاحب الجواهر رحمته الله: «ومن الغريب ما صدر عن بعض متفكّهة العصر - بل سمعته عن بعض مشايخنا المعاصرين - من أنّه يجب على المحبوس فيه الصلاة على الكيفيّة التي كان عليها أوّل الدخول إلى المكان المحبوس فيه، إن قائماً فقائم، وإن جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضاً لما فيه أنّ الحركة التي هي من التصرّف في مال الغير بغير إذنه، ولم يتفطن

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة:

أن البقاء على السكون الأول تصرف أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما أنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد ما عامله الظالم، بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد إلا اللهم أن يكون في يوم القيامة مثله، خصوصاً وقد صرح هؤلاء أنه ليس له حركة أجفان عيونه زائداً على ما يحتاج إليه، ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك»^(١).

وأجابه السيد الحكيم رحمه الله فقال: «إن ما ذكره إنما يتم بالإضافة إلى الفضاء، وأما بالإضافة إلى الأرض فالتصرف فيها بالجلوس أكثر من التصرف فيها بالقيام، وكذا التصرف فيها بالسجود»^(٢).

ويلحظ عليه: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله من أن الجسم يشتمل مقداراً واحداً من حيث المساحة والوزن، وبالتالي لو كان قائماً سيكون كما لو جلس أو سجد لن يأخذ أكثر مما هو وزنه، وهذا يساعد عليه العرف السليم والذي يحصل بأدنى التفاتة للمطلب.

وقال المحقق الهمداني رحمه الله: «لو أكره على الكون في مكان مغصوب أو اضطر إليه جاز له القيام والقعود، والنوم والمشي، وغير ذلك من الحركات والسكنات الاختيارية التي ليس لبعضها مزية على بعض من حيث المفسدة وتضرر المالك به أو شدة كراهته له، فإن كلاً من هذه الأفعال نحو من وجودات مطلق الكون الذي اضطر إليه، وليس لخصوصية شيء منها خصوصية مقتضية لتعيبه، ولو

(١) جواهر الكلام: ٣٠٠/٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٢٩/٥.

ألزمتنا بالهيئة الأولى التي أدخل عليها لكان فيه مشقة شديدة ينفيها أدلة نفي الحرج»^(١).

أقول: ما أفاده من أنّه مخير بين مطلق الأكوان بعد عدم ترجيح بعض آخر بالنسبة إلى المالك في غاية الجودة، وإليه يرجع ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته سابقاً. إلا أنّ مسألة نفي الحرج، وأنّه يقوم بنفي ما وجب عليه على تقديره من الهيئة الأولى التي دخل عليها فيمكن المناقشة فيه؛ لأنّ أدلة لا حرج امتنانية كما اختاره الأستاذ الأعظم رحمته، وهي لا تجري لو كان في جريانها خلافاً للامتنان لآخر كالنسبة إلى المالك. فعلى هذا الوجه يكون الامتنان للمحبوس معارضاً مع إضرار الغير فلا تجري، وأمّا الذي يشترط في جريان لا حرج أن لا يكون خلاف الامتنان لآخر، فلا مانع من جريانه؛ لأنّه امتنان بالنسبة إلى المحبوس. ويمكن إجراء حديث الرفع أيضاً بناءً على أنّه امتناني بالنسبة إلى النبي صلّى الله عليه وآله، ومن باب المناسبة أيضاً نقول: إنّنا في قاعدة نفي الحرج اتفقنا في المختار مع الأستاذ الأعظم رحمته في أنّ القاعدة امتنان على الجميع، وحديث نفي الحرج لا يصلح أن يكون دليلاً في المقام. فاستدلال المحقق الهمداني رحمته بالنسبة إلى هذه النقطة لا يمكن المساعدة عليه، ولكن ما أفاده أولاً سليم ومتين.

مسألة (٢١٨): يعتبر في مكان المصلي أن لا يكون نجساً على نحو تسري النجاسة منه إلى اللباس أو البدن، ومع عدم السراية لا بأس بالصلاة عليها (١).

نعم، تعتبر الطهارة في مسجد الجبهة، كما سيأتي (٢).

اشتراط الطهارة في مكان المصلي

(١) لا يشترط طهارة مكان المصلي بقول مطلق، وإلا لما جازت الصلاة في فرد الجفاف وعدم السراية، والفتوى تتحدث عن لباس المصلي أو بدنه، ففي حال كانت النجاسة على مكان المصلي رطبة فإنه يوجب سراية النجاسة منه إلى الثوب أو البدن، وهذا مبطل للصلاة، فالقضية بواقعها تنظر وتنحصر في اشتراط طهارة بدن وثوب المصلي من النجاسة، إلاّ ممّا عفي عنه، ولذا قال: «لا بأس بالصلاة على النجاسة إذا لم تكن النجاسة مسرية إلى البدن أو اللباس، وأمّا لم لم تبطل الصلاة على هذا الفرض الأخير، فلأجل عدم قيام ما يدلّ على اعتبار طهارة مكان المصلي ومانعية النجس».

(٢) وسنتعرّض للمسألة في موطنها.

مسألة (٢١٩): لا يجوز في الصلاة التقدّم على قبور المعصومين عليهم السلام إذا كان فيه هتك أو إساءة أدب (١).

الصلاة أمام قبر المعصوم عليه السلام

(١) في الوجوه التي استدلّ بها على المنع:

الأوّل: المرويّ في الاحتجاج عن صاحب الزمان عليه السلام: «لا يجوز أن يصلّي بين يديه ولا عن يمينه، ولا عن يساره؛ لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه ولا يساوى»^(١)، وهي مخدوشة سنداً ودلالة.

أمّا السند، فلائها مرسله، وأمّا الدلالة فلائّ الظاهر من عود الضمائر في الحديث أنّ المراد منه المعصوم نفسه لا قبره، والتقدير خلاف الأصل.

الثاني: رواية هشام بن سالم المروية في كامل الزيارات عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث - قال: «أتاه رجل فقال له: يا بن رسول الله، هل يزار والدك؟ قال: نعم، ويصلّي عنده. وقال: ويصلّي خلفه ولا يتقدّم عليه»^(٢)، لكنّ الرواية ضعيفة بعد الرحمن الأصمّ، وقد ضعّفه النجاشي.

الثالث: ما رواه الشيخ بسنده عن محدّد بن عبد الله الحميري، قال: «كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة، هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة، ويقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصلّي ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب - وقرأت التوقيع ومنه نسخت -: وأمّا السجود على القبر فلا يجوز

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

لا في نافلة ولا فريضة ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر، وأما الصلاة فإنها خلفه ويجعله الإمام، ولا يجوز أن يصلي بين يديه؛ لأن الإمام لا يتقدم، ويصلي عن يمينه وعن شماله^(١)، وقد يشكل على سند الرواية بأن طريقها غير مبين؛ لأن الشيخ رواها عن محمد بن أحمد بن داود، وطريقه غير مبين في المشيخة، ودفعه: الميرزا الاسترآبادي في منهج المقال من عدم استقصاء الشيخ جميع طرقه في المشيخة، بل ذكر جملة منها وأحال الباقي إلى الفهرست^(٢).

وقال في الفهرست في ترجمة محمد بن أحمد بن داود القمي: «أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيدالله وأحمد بن عبدون، كلهم عنه»^(٣). إذن فالطريق صحيح.

وقال الأستاذ الأعظم^(٤): «وهو الصحيح كما نبّه عليه الأردبيلي في جامع الرواة، ولكنه اشتبه في عطف المشيخة عليه، فقال: إن طريقه إليه صحيح في الفهرست والمشيخة؛ لأن الثاني خال عنه، وكم له نظائر هذا الاشتباه، فأُسند ما في الفهرست إلى المشيخة أو بالعكس، أو إليهما معاً، وليس إلا في أحدهما، وقد ظفرنا على هذا النوع من اشتباهاته ما يقرب الأربعين مورداً، والعصمة لأهلها»^(٥).

تبقى قضية أخرى ينبغي زيادة البحث فيها وهي البحث حول المراد من الفقيه.

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

(٢) منهج المقال: ٤٠٧.

(٣) الفهرست للشيخ الطوسي: ترجمة محمد بن أحمد بن داود البرقي.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠١/٣.

الظاهر أنّ المراد منه الإمام الكاظم عليه السلام؛ لأنّ الفقيه من ألقابه، والظهور مبنيّ على ملاحظة تأخّر طبقة الحميري عنه عليه السلام، وعدم إمكانية أن يروي عنه بلا واسطة، فلاحتمال يكون السند مشتملاً على السقط فيكون بحكم المرسل.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «وهذه المناقشة في محلّها، فإنّ الرواية إمّا ظاهرة في إرادة الكاظم عليه السلام بقرينة: «فأجاب وقرأت التوقيع، ومنه نسخت» حيث إنّ استنساخ الحميري لا يستقيم لو كانت المكتابة بينه وبين صاحب عليه السلام، وكان هو بنفسه صاحب التوقيع، وإنّما يتّجه لو كان التوقيع صادراً عن الكاظم عليه السلام إلى غيره فوصلت إليه فاستنسخ منه نسخة، وحيث لم يعلم ذلك الغير في السند سقط يلحقه بالمرسل أو لا أقلّ احتمال ذلك، والترديد بين إرادة الكاظم عليه السلام والحجّة عليه السلام، فلا جزم بالسند بعد احتمال الإرسال، وقد استقصوا^(١) مكاتبات الحميري مع الحجّة عليه السلام ولم تكن هذه منها.

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله: «إنّ الفقيه في عرف الرواة إنّما يطلق على أبي الحسن موسى عليه السلام والحميري ليس من أصحابه، فقوله: «كتبت إلى الفقيه» إمّا مقول قول شخص آخر فحذفت الواسطة، فتكون الرواية مرسلة، أو أنّه قوله ولكنّه أراد بالفقيه غير ما جرى عليه اصطلاحهم، فيشكل على هذا الجزم بإرادة الأئمة أحد المعصومين عليهم السلام من الذين أدرك أصحابهم؛ إذ لا شاهد عليه إلّا بعض قرائن الأحوال التي يشكل الاعتماد عليها ما لم تكن مفيدة للقطع، وادّعاء حصول القطع به من شهادة حاله بأنّه لا يكتب أو لا يروي إلّا عن الإمام

(١) تقصّوا المكاتبات وتغلّفوا هذه، والعصمة لأهلها.

عهدته على مدّعيه»^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ قول الحميري: (كتبت إلى الفقيه) قرينة على أنّ الفقيه من ألقاب الحجّة رحمته الله - أو أنّ المراد منه معناه الوصي - ولم يقم دليل على عدم صحّة استعماله، إلّا في الكاظم عليه السلام ليكون ذلك قرينة على السقوط في السند»^(٢).

أقول: ترديده رحمته الله بين أن يكون «الفقيه» هو الحجّة رحمته الله واحتمال أن يكون معناه الوصي يكشف عن أنّ القرينة في كونه للحجّة محلّ كلام. وكيف كان فقد أجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله أنّ الفقيه من الألقاب التي لم يعهد إطلاقها على الحجّة رحمته الله بل الكاظم عليه السلام بقرينة «كتبت... نسخت» بناءً على عودة ضمير المتكلّم على الحميري، وهو غير ثابت.

ويلحظ عليه رحمته الله: أنّ الفقيه من الألقاب التي تطلق على الحجّة وعلى العسكري عليه السلام كما في جامع الرواة، وللعسكري مكاتبتان لُقّب فيها بالفقيه نقلهما صاحب التهذيب، وإذا ادّعت الانصراف كما ليس ببعيد لتباني الرواة على انحصار لفظ الفقيه في الكاظم عليه السلام لكن لأنّ الحميري قال «كتبت» فهذه قرينة مانعة منه.

وربّما يجذّ عندي في النظر أنّ الحميري قال: «نسخت منه»، فمن المحتمل جدّاً أن يكون المراد من الفقيه الكاظم عليه السلام، وأنّ السائل هو محمّد بن أحمد أو أبوه، وهو احتمال يوازي احتمال أن يكون «الفقيه» هو الحجّة رحمته الله مع تكافؤ الاحتمالين

(١) مصباح الفقيه: ١١/١٣٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥/٤٦٤.

لا يمكن الأخذ بأحدهما، والأقوى عندي أنها ساقطة عن الاعتبار سنداً. هذا من جهة السند، ولمن يعتمد سند الرواية فلنا المناقشة في الدلالة، فإنّ قوله ﷺ: «وأما الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الإمام»، وبالنصوص «يجعله الإمام» - أي القبر - ثلاث احتمالات:

الأوّل: أن ينزل القبر بمنزلة الإمام، فكما لا يجوز التقدّم على الإمام ﷺ كذلك لا يجوز التقدّم على هذا القبر.

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إنّ الجعل والفرض لا يترتب عليه أثر ولا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، ومجرّد الفرض لا يوجب إجراء حكم الإمام ﷺ عليه على أنّ التقدّم على الإمام ﷺ في نفسه لا حرمة فيه ما لم يستلزم اهتك المنفى^(١) في المقام»^(٢).

الثاني: أن ينزل القبر الشريف بمنزلة إمام الجماعة، وحيث إنّ المأموم لا يجوز له أن يتقدّم على الإمام، فكذلك المصلي لا يتقدّم على القبر.

ورده الأستاذ الأعظم رحمه الله بما ردّ به الاحتمال الأوّل، وقال: «إنّ فيه ركة رغم استقامة التعليل، وهو قوله: (لأنّ الإمام لا يتقدّم)، فإنّ إمام الجماعة لا يتقدّم عليه، وأنّ الجعل هنا لا يؤثر في صيرورة القبر بمنزلة الإمام لكي يترتب عليه الأحكام»^(٣).

(١) ما زال البحث قائماً على أنّه يجوز التقدّم أم لا؟ ولا يمكن جعل محلّ النقاش نتيجة، فإنّها

مصادرة على المطلوب. (المقرّر)

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠٣/٣.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠٤/٣.

الثالث: أن يكون المراد من الإمام (الأمام) بفتح الهمزة - بمعنى القدام، وتكون الجملة تأكيداً لسابقتها، وهي قوله ﷺ: «فإنها خلفه»، والمراد أن يصلي خلف القبر الشريف.

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «وهذا الاحتمال هو المتعين، بأن يصلي ويجعل القبر قدامه وبهذا يتحفظ على سلامة الكلام، فإن مراعاة كيفية وضع القبر ونسبته إلى موقف المصلي باختياره وتابع لجعله، فيمكنه جعل القبر خلفه أو قدامه، أو عن يمينه أو شماله، فأمر ﷺ بأن يجعله قدامه معللاً بأن الإمام ﷺ لا يتقدم عليه^(١). والتعليل محمول على كونه حكماً تأديتياً قطعاً؛ لعدم المحذور في التقدم على شخص الإمام ﷺ، فضلاً عن قبره؛ إذ لم يعهد أنه ﷺ عند مشيه في الطريق كان الناس يقفون على جانبيه حتى يتعدى ولا يمشون قدامه، فهو محمول على الكراهة ولا يتضمن الحرام والمنع^(٢).

أقول: ولنا تعليق على ما أفاده ﷺ من أن الجمود على ظاهر التعليل يورث القول بأنه في الإلزام كما هو ظاهر كلّ نهي يدلّ على الحرمة، وهو ﷺ على ما يبدو يريد أن يرفع اليد عن هذا الظاهر بالقرينة الخارجية القطعية عنده، على أنه يمكن المناقشة في هذه القرينة المدّعاة فإنه لم يثبت صدور مثل هذا العمل من

(١) في هذا الوجه تكلف واضح، فإنه في نهاية المطاف التعليل كاشف من أن القبر بمنزلة الإمام لقوله: «لأن الإمام لا يتقدم»، فجعله في منزلته، وهو تنزيل لم يؤمن به أستاذ الفقهاء ﷺ، والتعليل كاشف عن التنزيل. (المقرر)

(٢) المستند في شرح البروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠٤/٣.

الأصحاب في سلوكهم مع الإمام عليه السلام ^(١).

ولذا نحن لا نعتمد على هذه السيرة في إثبات حرمة التقدّم على قبر المعصوم عليه السلام، بل نحن والرواية والتعليل الوارد فيها كافٍ لإثبات حرمة التقدّم على الإمام عليه السلام، لكن المشكلة تنحصر في السند.

إذن لا دليل على حرمة التقدّم على القبر الشريف في صورة عدم اهتكم وفاتنا أن نذكر ما أفاده السيّد الحكيم رحمته الله بالنسبة إلى رواية محمد بن أحمد، حيث ارتأى أن قوله عليه السلام: «ولا يجوز أن يصلي بين يديه» ظاهراً ظهوراً لا ينكر في المنع، لكن قرينة مورد السؤال تعيّن حمل الإمام عليه السلام في قوله: «يجعله الإمام» على الإمام المعصوم لا إمام الجماعة، فيكون الضمير في قوله عليه السلام: «يجعله» راجعاً إلى القبر، وحينئذ يكون قوله عليه السلام: «لأن الإمام لا يتقدّم» مراداً منه المعصوم في الموقف ليس حكماً إلزامياً بل أدبياً قطعاً، يكون التعليل قرينة

(١) يمكن أن يضاف إليه أيضاً: أن فرق بين السلوك في الطريق العام وبين الصلاة عنده عليه السلام، ولا يمكن جرّ السلوك الشخصي ليكون علّة لحكم ولو كان مستحبّاً على تقديره في موضوع آخر. (المقرّر)

ودفعه السيّد الحكيم رحمته الله بأنّ الظاهر من التعليل مطلق التقدّم لا في خصوص الصلاة لعدم القرينة عليه. وبالجمله: ظهور التعليل في كونه أدبياً لا إلزامياً يوجب صرفه قوله عليه السلام: «لا يجوز» إلى الكراهة.

قلت: التعليل ظاهر في حرمة التقدّم على الإمام مطلقاً، لكن قامت القرينة الخارجيّة القطعية على جوازه في غير الصلاة، فيحمل على الكراهة وعلى الأذى.

لا يقال: إنّ هذا استعمال للفظ في معنيين، وبالتالي باطل.

لأنّه يقال: إنّه قرينة على الترخيص لا على رفع الوجوب. (المقرّر)

على الكراهة^(١).

أقول: بعد إنكار أنّ الرواية غير منصرفة إلى الكراهة وبعد المناقشة في السيرة التي ادّعاها الأستاذ الأعظم رحمته يظهر جوابنا عما أفاده، فإنّ ادّعاء الكراهة لا مصحّح له، فلو كنّا نحن والرواية لقلنا بالحرمة إذا اقتصرنا في النظر على الدلالة، لكنّ السند لا يمكن علاجه، ولو ادّعى السيّد الحكيم رحمته صحّة الرواية.

مسألة (٢٢٠) : لا يجوز تقدّم المرأة على الرجل ، ولا محاذاتهما في الصلاة بأقلّ من شبر (١) .

المسافة المعتبرة بين المرأة والرجل في الصلاة

(١) في المسألة ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : المنسوب إلى المشهور - وادّعي الإجماع عليه - المنع من صلاة الرجل والمرأة في مكان واحد مع تقدّم المرأة أو محاذاتها له .

القول الثاني : القول بجواز المحاذاة بينهما في الصلاة ، لكن على كراهة ، وهو المنسوب إلى أكثر المتأخّرين ، بل إلى عامّتهم ، عدا النادر ، كما في مصباح الفقيه .

القول الثالث : التفصيل في المسألة بين ما إذا كانت المسافة أقلّ من عظم الذراع ، وهو بمقدار شبر ، فلا يجوز وإن كان يساوي العظم في المقدار أو أكثر فالكرهة ، ونسب هذا القول إلى الجعفي ، واختاره الأستاذ الأعظم رحمته الله .

ونشأت الأقوال من اختلاف الأخبار ، ولا بدّ للوقوف على حقيقة الحال من ذكر جميع الروايات في الباب والخروج بنتيجة للجمع بينها ، وهي على طوائف :

الطائفة الأولى : ما دلّ على عدم جواز تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة أبداً .

منها : صحيحة إدريس بن عبدالله القميّ ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصليّ وبجباله امرأة قائمة على فراشها جنباً ، فقال : إن كانت قاعدة لا تضرك وإن كانت تصليّ فلا » ^(١) .

ومنها : صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « سألت عن المرأة تصليّ

اعتمد الشيخ الأنصاري رحمته الله على رواية مرسله لبني فضال ثم تبعه جمع من المتأخرين.

ولكن السيد الحكيم رحمته الله قال: «إن الإرسال غير قادح في الحجية بعد الانجبار بالعمل»، لكن أعقب قوله بـ«تأمل»^(١)، ولعل سر التأمل أن الانجبار لم يحصل لأن المشهور عمل بالقول الأول من حرمة تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة، وبالتالي هذه الرواية لا تدلّ على مسلكهم.

ثم قال رحمته الله: «إن الرواية من روايات بني فضال الذين قال عنهم العسكري في كتبهم: (خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا)»^(٢).

وأما الأستاذ الأعظم رحمته الله فلم يقبل التصحيح من هذا الطريق وقال: «إن الرواية نفسها ضعيفة السند لأنها مروية عن عبدالله الكوفي خادم الشيخ حسين بن روح، وهو مهمل في كتب الرجال، فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية مع الخدشة في السند».

وقال أيضاً رحمته الله: «مع الغض عن السند أن غاية ما تقتضيه الرواية توثيق بني فضال بأنفسهم وأن انحراف عقيدتهم لا يضّر بوثاقهم كما كانوا عليه حال استقامتهم من الأخذ برواياتهم، ومن الظاهر أن هذا لا يقتضي تصحيح كلّ خبر كانوا في طريقه حتى لو ورد مرسلًا عن مجهول بحيث يكونون أعظم شأنًا من مثل زرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما من الثقة الذين لا يعمل براسيلهم حتى نفس بني فضال حال استقامتهم؛ إذ لا يحتمل أن يكون انحرافهم

موجباً لارتفاع شأنهم عن حال الاستقامة حتّى يقضى الأخذ بمراسيلهم»^(١).

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ هذا الخبر المرسل كباقي الرسائل عديم الاعتبار.

ومنها: صحيح جميل عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتّى يسجد»^(٢).

قال صاحب الحقائق رحمته الله: «إنّ التعليل الذي اشتمل عليه الخبر لا يلائمه ولا ينطبق عليه»^(٣).

وبه قال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)، وأضاف احتمال التصحيف، وأنّ الصحيح أنّه «لا بأس أن تضطجع» إلى آخرها^(٤).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الرواية مذكورة في جميع كتب الحديث بصورة «تصلي» كما أثبتناها دون «تضطجع»، فالرواية تامّة سنداً ودلالة، وإنّما الكلام في ربط التعليل بالحكم.

ويمكن توجيهه -بناءً على المشهور بين المتأخّرين من الجواز عن كراهة- من أنّ التقدّم لو كان مانعاً فمن جهة وجود المرأة بين يدي الرجل من غير خصوصيّة لصلاتها، وحيث قد ثبت صلاة النبي صلى الله عليه وآله وعائشة بين يديه فلا مانع إذن من

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠٧/٣.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٤.

(٣) الحقائق الناضرة: ١٧٨/٧.

(٤) مباني المنهاج: ٢٨٧/٤.

تقدّمها عليه ، وإن كانت تفترض حالة الصلاة عن غيرها من حيث الكراهة وعدمها بمقتضى نصوص التفصيل والجمع بين الأخبار. نعم ، مفاد التعليل جواز التقدّم وهو غير المحاذاة المذكورة في صدر الصحيحة ، ولكنّ جوازه يدلّ على جوازها بالألويّة ، وكيف ما كان ، فلو سلّم فغايته تشويش الصحيحة من هذه الناحية ، وغير ضائر بما هو محلّ الاستشهاد بعد صراحته فيها ، كما لا يخفى^(١) ، فالرواية على هذا تدلّ على الجواز مطلقاً .

ومنها: صحيحة الفضل عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إِنَّمَا سَمِيَتْ بِكَهَّ لِأَنَّهَا تَبَكَّ فيها الرجال والنساء ، والمرأة تصلّي عن يمينك وعن يسارك ومعك ، ولا بأس بذلك ، وإنّما يكره في سائر البلدان »^(٢) .

فإنّها دلّت على جواز أن تصلّي المرأة بمحاذاة الرجل يميناً وشمالاً ، ولا يضرّ المسألة أنّها اقتضت على مكّة بناءً على عدم الفصل بين مكّة وغيرها ، جوازاً ومنعاً ، إلّا الفصل من جهة الكراهة بالنظر إلى هذه الرواية ، فإنّه يكره في غير مكّة على أن يراد من الكراهة فيها المصلحة ، فتكون الرواية صريحة في الجواز ، ولعلّه واستناداً إلى هذه الرواية - يحمل المنع في الطائفة الأولى على الكراهة ، ومعه ترتفع المناقاة بين الطائفتين .

لكنّ سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) أشكل في القول بعدم الفصل بين مكّة وغيرها . قال : « إنّ القول بعدم الفصل أول الكلام فإنّ المناسبة بين الحكم والموضوع

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ١٠٨/٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١٠ .

تقتضي التفصيل»^(١).

أقول: للكراهة معنيان: الأول لغوي والثاني اصطلاحى، وأمر الكراهة في الرواية دائر بينهما، إذا ذهبنا إلى المشهور فإنهم حملوا الكراهة على المعنى الاصطلاحى ثم قالوا إن هذا هو الظاهر، فبمقتضى ما ورد في الرواية إذا صلّت المرأة بمجاء الرجل كان هذا مكروهاً، إلّا في مكّة، فإنّ الكراهة ترتفع فيها. ولكن في نهاية المطاف الكراهة تدلّ على الجواز بالمعنى الأعمّ.

وأما لو قلنا إنّ الكراهة لغة تدلّ على الحرمة - كما يذهب إليه الأستاذ الأعظم - في موارد كثيرة - فيلزم من العمل بهذا القول أن نقول بطلان صلاة المرأة بمجاء الرجل إلّا في مكّة، فإنّها جائزة، فواقع القضية هو في الكراهة، وما هو مدلولها في الرواية، المعنى الاصطلاحى أو اللغوي؟

وبما أنّ المعنى الاصطلاحى يثبت أنّه مقصود في الرواية فلا مناصّ من حمله على المعنى اللغوي الجامع للكراهة والحرمة بحيث ينطبق على كلا فرديه، ولكن لا قرينة على تعيين أحدهما، فلا بدّ من حمله على القدر المتيقّن، وهو الكراهة الاصطلاحية، ويترتب عليه جواز الصلاة في مكّة، ولكن على كراهة في باقي الأماكن.

وقال المحقّق الهمداني رحمه الله: «المراد بالكراهة في الرواية المعنى المصطلح - على الظاهر - لا لوقوع التعبير بلفظ (يكره) الذي قد لا يأبى عن إرادة الحرمة، بل لعدم القول بالفصل بين مكّة وغيرها؛ بناءً على الحرمة، واستبعاد كون

الرخام في مكّة موجباً لرفع المنع على تقدير كونه تحريمياً»^(١).

أقول: الجزم بضرس قاطع بعدم الفرق بين مكّة وغيرها في غاية الإشكال، فهل يمكن دعوى أنّ عدم الفرق وصل وضوحه إلى القطع بعدمه بحيث أصبح قرينة يرفع اليد بها عن ظاهر الكراهة في الحرمة لو كانت ظاهرة فيه؟ الظاهر لا يمكن. فثبت أنّ الرواية تدلّ على المرجوحية في سائر البلدان إذ لم يقم دليل على الحرمة.

الطائفة الثالثة: وهي الروايات التي تضمّنت التفصيل بالمسألة التفصيل بالنظر إلى المسافة بين المرأة والرجل، ففي موثقة عمّار التي ذكرناها آنفاً أنيط الجواز فيها بالفصل بينهما بمقدار عشرة أذرع، فعن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل... إلى أن قال عليه السلام: - لا يصلّي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع» إلى آخر الخبر^(٢).

وتصلح هذه الرواية أن تكون شاهداً للجمع بين الطائفتين الأُولتين بحمل ما دلّ على الجواز على الكراهة فيما إذا كانت المسافة بينهما عشرة أذرع فأقلّ.

الطائفة الرابعة: وهي الروايات التي تضمّنت تحديد الفصل بمقدار الشبر، وأنّه إذا كانت الفاصلة بهذا المقدار صحّت الصلاة، وتبطل إذا كانت دون ذلك.

منها: ما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سأله عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، قال: إذا كان بينهما شبر صلّت بحذاء وحدها،

(١) مصباح الفقيه: ٦٣/١١.

(٢) الوسائل: الباب ٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

وهو وحده، ولا بأس»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كان بينها وبينه ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس»^(٢).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أبي بصير ليث المرادي، قال: «سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: لا، إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع، ثم قال: كان طول رجل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعاً، وكان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممّن يمرّ بين يديه»^(٣).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذاه في الزاوية الأخرى؟ قال: لا ينبغي ذلك بأن كان بينهما شبر أجزأه، يعني إذا كان الرجل متقدماً بشبر»^(٤)، وهي رواية هكذا في التهذيب، ولعلّ التفسير من الشيخ نفسه لا الراوي، ويعضده خلوّ رواية الكافي منه، وروي في الكافي مكان «شبر» «ستر» في قوله: «فإن كان بينهما ستر أجزأه»، ويؤيد هذا الوجه وكون التفسير من الشيخ في روايته استبعاد أن يكون الفاصل بين زاويتي الحجرة لا تكون بمقدار شبر.

على أنّ تماميّة الاستدلال بهذه الرواية يتوقّف على أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «لا ينبغي» الحرمة، كما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته، ولكن لو حملناها على

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٨.

(٣) الوسائل: الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٠.

المرجوحية فلا تفيد الرواية إلا الكراهة، وقال: «إنّ العمدة هما الروایتان الأولتان».

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله - في مقام الجمع بين طوائف الروایات: «ومقتضى الجمع العرفي بين بقيّة الروایات هو الالتزام بمقالة الجعفي من المنع فيما دون الشبر، والجواز عن كراهة فيه فما فوق إلى العشرة أذرع حسب اختلاف المراتب. ويكفي تقدّم الرجل عليها ولو بصدرة»^(١).

وأورد عليه السيّد الحكيم رحمه الله: «نصوص التفصيل بين التباعد وعدمه لا تصلح شاهداً للجمع لاختلافها فيه، ففي بعضها الاكتفاء بالشبر، وفي بعضها شبر أو ذراع، وفي بعضها موضع رحل، وبعضها ما لا يتخطّى، أو قدر عظم الذراع فصاعداً، وفي بعضها أكثر من عشرة أذرع، وهذا الاختلاف قرينة الكراهة، فلا بدّ من الالتزام بها في الزائد عن الشبر؛ لصراحة نصوص ارتفاع المانع به، فليحمل هو على الكراهة أيضاً لوحدة السياق، بل يمكن أن تؤيّد بالتعبير بـ (لا ينبغي) في رواية محمّد بن الحلبي والثقي، وبـ (يكره) في صحيح الفضيل، وبـ (لا يستقيم) في موثّق عمّار المتقدّمين»^(٢).

ونجد ما أفاده رحمه الله أيضاً في كلام المحقّق الهمداني رحمه الله حيث قال: «لو حمل (قدر ما يتخطّى) أو (عظم الذراع) أو (الشبر) على إرادة ما لو كان بينها حاجب بهذا المقدار لكان أولى من ذلك الحمل البعيد».

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١١١/٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧١/٥.

ثم قال: «ثم لا يخفى عليك أن إبداء الاحتمال المزبور في تفسير الشبر والذراع الواردين في الأخبار غير قادح في الاستدلال للقول بالمنع، بل يؤكد دلالة عليه؛ إذ لو أريد بها ظاهرها من اعتبار هذا المقدار من الفصل لتوجه عليه ما قد يقال من أن اختلاف التحديدات الواردة في الباب من أمارات الكراهة القابلة للشدة والضعف، كما في منزوحات البئر»^(١).

فدفعه الأستاذ الأعظم رحمته فقال: «التحديد بالشبر الذي هو أقل من تلك المراتب صريح في المانعية فيما دون هذا الحد من غير معارض، وفي عدم المانعية في نفس هذا الحد فما فوق، فيحمل ما دلّ على المنع في ذلك على الكراهة حسب اختلاف مراتبها من حيث قلة الفصل وكثرته»^(٢).

وهذا جمعه رحمته بين الأخبار.

وقال المحقق الهمداني رحمته - في مقام الجمع بين الروايات: «إن الإنصاف أن حمل أغلب الأخبار النافية للبأس عنه إذا كان بينها شبر أو ذراع على المعنى المزبور كحملها على تأخرها عنه بهذا المقدار لا يخلو من بعد، فلا يبعد أن يدعى أن هذا النحو من الاختلاف الواقع في هذه الأخبار على كثرتها وتظاferها مع كونها بأسرها واردة في مسألة خاصة - وهي ما لو صلى الرجل بجذء المرأة - من أقوى الشواهد على الكراهة.

وإن أبيت عن هذا الحمل، فالمتعين هو الالتزام بمقالة الجعفي بعد حمل ما وقع

(١) مصباح الفقيه: ٥٩/١١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١١٠/٣.

في كلامه من التحديد بعظم الذراع على إرادة التحديد التقريبي بحيث لا ينافيه الاكتفاء بالشبر الذي هو أقل من عظم الذراع بمقدار غير معتد به؛ لاستفاضة الأخبار النافية للبأس عما إذا كان الفصل بينهما بمقدار شبر أو عظم الذراع أو ما لا يتخطى أو قدر موضع رحل، ولا منافاة بين هذه الأخبار لقرب مضامينها وشهادة بعضها بكون التحديد بما زاد على الشبر تقريباً، حيث وقع في بعضها التحديد بشبر أو ذراع على سبيل التردد، وفي بعضها الآخر بمقدار لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً».

ثم قال: «ولا تصلح موثقة عمار - الدالة على المنع - وكذا صحيحة زرارة الناهية أن تصلي المرأة بحمال الرجل، إلا أن يكون قدّامها ولو بصدرة، فإن حمل الصحيحة على الكراهة أولى من ارتكاب التأويل في هذه الأخبار المستفيضة التي قد يأبى بعضها عن التأويل، والأخبار المطلقة النافية للبأس أيضاً لا تصلح للمعارضة؛ لأنّ تقييدها بما إذا كان بينهما شبر أو ذراع من أهون التصرفات، حيث إنّ الغالب وجود هذا المقدار من الفصل بين الرجل والمرأة التي تصلي بحماله، فلا يبعد كون الإطلاقات جارية مجرى الغالب، فالإنصاف عدم صلاحية شيء من الأخبار لمعارضة هذه الروايات، فمن هنا يقوى في النظر القول المحكي عن المعني، إلا أن الأقوى خلافه لضعف ظهور هذه الأخبار في حدّ ذاتها في الحرمة، بل عدم دلالتها عليها إلا بملاحظة ما قد يدعى من المتاح إلى الذهن من البأس المفهوم منها عند انتقاء الفصل بمقدار الشبر هو العذاب الذي هو ملزوم للحرمة وهو في حدّ ذاته لا يخلو من تأمل، وعلى تقدير التسليم فليس ظهوره في ذلك بأقوى من ظهور المطلقات النافية للبأس في الجواز على الإطلاق، مع اعتضاها بالأخبار المتقدمة

التي ظاهرها الكراهة. هذا مضافاً إلى شذوذ القول بالمنع فيما دون الشبر فقط، بل مخالفته للإجماع ظاهراً، والله العالم»^(١).

وقال صاحب الحقائق رحمته في المقام: «إنَّ الاستفادة من هذه الأخبار بعد ضمِّ مجملها إلى مفسرها، ومطلقها إلى مقيدها، أنَّ الواجب في صلاة الرجل مع المرأة في مكان دفعة أن المرأة إن كانت متقدمة فلا بدَّ من حاجز أو قدر عشر أذرع فصاعداً، وهكذا إذا كانت إلى أحد جانبيه محاذية له في الموقف، فلا بدَّ من أحد الأمرين، وأمّا مع تأخرها ولو بشيء من المقادير المذكورة في تلك الأخبار، فإنّه لا بأس، وصلاة كلّ منهما صحيحة، ولا يشترط هنا أزيد من ذلك».

وقال: «وهنا أخبار صرّحت بما ذكرناه من أنَّ المراد بهذه المقادير في تقدّم المرأة على الرجل لا مع المحاذاة، كما في موثّق ابن بكير الدالّ على نفي البأس إذا كان سجودها مع موضع ركوعه، وصحيحة زرارة الدالّة على أنّه لا يجوز أن تصلي بحيله إلّا أن يكون الرجل قدّامها بصدّره، وهو ممّا يقرب من الشبر، وبذلك يظهر لك وجه حمل إجمال تلك الأخبار على هذين الخبرين، وبه يحصل انتظام هذه الأخبار مع أخبار المنع الصريحة في التحريم»^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته: «لا معدل عمّا هو المشهور من البناء على الكراهة مع عدم التباعد، وأنّها تخفّف به وتختلف باختلاف مراتبه زيادة ونقصاً، وأمّا عن الجعني من المنع إلّا مع الفصل بقدر عظم الذراع فيه: أنّه عمل

(١) مصباح الفقيه ٦٤/١١.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٨٣/٧.

ببعض النصوص وطرح لما سواه من غير وجه ظاهر»^(١).

ويرد على ما أفاده صاحب الحقائق رحمته: أن صحيحة معاوية بن وهب وكذا رواية أبي بصير المذكور فيها إذا كان بينها شبر أو ذراع صلت بحذاه، آبيتان لهذا الحمل، فإن المحاذاة معناه كونها في خطّ واحد عرفاً، والتباعد بمقدار شبر ينافي ما ذكره صاحب الحقائق رحمته. لا يقال: إن الروایتين مخدوشتان سنداً؛ لأنّ في الصحيح منها غنى وكفاية، وقد ورد بهذا المضمون رواية صحيحة، فلاحظ.

وأما سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فقال سبّعد ذكر روايات الباب: «ومقتضى القاعدة أن يلتزم بلزوم البعد أكثر من عشرة أذرع فيما تكون المرأة متقدّمة على الرجل وبين يديه، فإنّ حديث عمّار حيث قال عليه السلام: (لا يصليّ حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع...) يقتضي ذلك بلا معارض، ولو فرض أنّه يعارضه رواية زرارة حيث قال عليه السلام: (إذا كان بينهما قدر موضع رحل) يقدّم هذا الحديث على ذلك؛ لأنّ هذا الحديث أحدث، حيث روي عن أبي عبد الله عليه السلام وذاك الحديث روي عن أبي جعفر عليه السلام، ولكنّ التسالم عند الكلّ عدم لزوم البعد أكثر من عشرة أذرع»^(٢).

وفي ختام المسألة أقول: إنّ المعوّل عليه ما هو نظر الفقيه، فإنّه لو استظهر من تلك الأخبار أنّ اختلاف الحدود المذكورة فيها بمنزلة القرينة أو قرينة على الكراهة كان لزاماً عليه أن يفتي بالكراهة في جميع تلك الصور، ولو لم ينهض

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٧٣/٥.

(٢) مباني المنهاج: ٢٩٠/٤.

الاختلاف إلى حدّ القرينية فلا بدّ من القول بالتعارض إذا لم يرجح أحدها بناءً على مرجّح ، ومع التساقط تصل النوبة إلى الأخبار المانعة من تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة ، مع أنّ النفس لتميل إلى ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته والمحقّق الهمداني رحمته والجعفي بالأصل أنّ أقلّ من الشبر ليس له معارض ، فلا بدّ من القول بأنّ الأقلّ من الشبر لا يجوز ومبطل للصلاة ، وما زاد عليه محمول على الكراهة وهي تضعف مع بعد المسافة وترتفع بال عشرة أذرع . وهذا بمعرفة اختلاف المقادير ، فإنّه قرينة للحمل على الكراهة .

مسألة (٢٢١) : يستحبّ للرجل أن يأتي بفرائضه في المسجد ، والأفضل للمرأة أن تصلّي في بيتها (١) .

يستحبّ للمرأة أن تصلّي في بيتها ، والرجل في المسجد

(١) لرواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « صلاة المرأة في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها ، وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في الدار » ^(١) .

٥ - لباس المصلي

مسألة (٢٢٢) : يعتبر في الصلاة ستر العورة (١).

يجب ستر العورة في الصلاة

(١) ليس البحث هنا عن الستر بقول مطلق لأننا نقصد الستر حال الصلاة، وما عداه فنبحث عنه في موطنه، والستر حال الصلاة له كيفية خاصة، ويتفاوت المقدار الواجب ستره في الصلاة للرجل والمرأة؟ وعلى كل حال الستر الواجب حال الصلاة ليس فقط لأجل وجود الناظر المحترم، بل بقول مطلق حتى ولو كان المصلي محتلياً بنفسه، والدليل عليه الإجماع عند بعض، ولكنه عندنا محلّ مناقشة لأنه إمّا مدركيّ وهو ليس بحجّة، وإمّا محصلّ وهو حجّة لكنه غير حاصل.

وأيضاً الروايات:

منها: ما رواه جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوبه 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).

والرواية معتبرة السند؛ لأن الشيخ وكذلك الصدوق رواها عن علي بن جعفر، وطريق الثاني إليه صحيح، وأمّا الشيخ فله طريقان: أحدهما ضعيف، وقد رواه

(١) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

في المشيخة لوقوع أحمد بن محمد بن يحيى العطار فيه ، وهو لم يوثق ، والطريق الثاني ذكره في الفهرست المنتهي إلى الصدوق ، وهو صحيح ، فتصير الرواية للصدوق بحسب الظاهر .

وأما دلالتها ، فإنه عليه السلام أرشد السائل إلى لزوم غسل الثوب المتنجس حتى تصح الصلاة فيه على تقدير وجود الماء ، وهو دليل على اعتبار الستر ووجوبه ؛ إذ لو لم يكن واجباً لما أمره بغسل الثوب . ومنه يعلم شرطية الساتر في الصلاة .

وأورد عليه السيّد الحكيم رحمته الله بأنّ الأمر بغسل النجاسة عند إمكانه إرشاديّ إلى مانعيّة النجاسة لا إلى شرطية الستر ، والأمر بالصلاة فيه مع إمكان تطهيره لم يثبت البناء عليه منهم كما تقدّم في أحكام النجاسات ، فلا استدلال به يتوقّف على القول بذلك ، ولا يتمّ بناءً على القول بالآخر ، والأمر للمرأة بالتسترّ مختصّ بمورده ، فإثبات عموم الحكم لصورتي وجود الناظر وعدمه بالنصوص غير ظاهر ^(١) .

أقول : إلّا أنّ المتفاهم العرفي من الشرطيّة الأولى في كلامه هو شرطية الستر ، فلو لم يكن الستر واجباً وكان الأمر بغسل النجاسة إرشادياً إلى مانعيّة النجاسة لما أمر بوجوب الغسل تعييناً ، بل ينبغي أن يقول يصليّ عرياناً ، وإذا أراد أن يصليّ في الثوب فلا بدّ أن يغسله .

وأما الذيل فهو وإن يجوز الصلاة في الثوب المتنجس أيضاً ، لكنّه مخالف للروايات الكثيرة الصريحة والدالة على أنّه لو دار الأمر بين الصلاة عارياً أو الصلاة في الثوب المتنجس صلىّ عارياً ، وقد مضى بحثنا في ذلك ، وقلنا حينها إنّ الذيل

معارض مع موثّق سماعة المانعة من الصلاة في الثوب النجس ويصلي عارياً.
وربّما لا يحتاج في بيان هذا الشرط بعد كون المسألة مرتكزة في أذهان الرواة
حتّى عُدّ من المسلّمات ، وقد أقرّهم عليه السلام على ذلك ، والشاهد على هذا الارتكاز
الروايات الكثيرة :

كصحيح زرارة ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل خرج من سفينة عرياناً
أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلي فيه ؟ فقال : يصلي إيماءً » ^(١) ، مضافاً إلى غيرها ،
وهي تدلّ على أنّ أصل اعتبار الستر أمر مفروغ منه .

ومنها : صحيح محمّد بن مسلم : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : الرجل يصلي في قميص
واحد ؟ فقال : إن كان كثيفاً فلا بأس به » ^(٢) .

ومنها : صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل يصلي
في قميص واحد أو قباء طاق ، أو قباء محشوّ وليس عليه أزرار ؟ فقال : إذا كان
عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا بأس ، والثوب الواحد يتوسّع به ،
والسراويل ، كلّ ذلك لا بأس به .

وقال : إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً لو حبلاً » ^(٣) . الصفيق
لغة : أي جيّد النسخ ، ولعلّه يريد أنّه ليس برقيق كما يظهر ، والظاهر دلالة الرواية
على اعتبار الستر في الصلاة ممّا لا يعتريه الشكّ .

(١) الوسائل : الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٦ .

(٢) الوسائل : الباب ٢١ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١ .

(٣) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٢ .

ومنها: الأخبار الكثيرة الدالة على أنّ المكلف إذا لم يجد ساتراً صلى عارياً أو مومئاً أو قاعداً أو قائماً بالسنن المختلفة، لاحظ الباب (٥٠) من أبواب النجاسات، والباب (٤٦) أيضاً.

وكيف كان، فاعتبار الستر في الصلاة من القضايا المسلّمة، ولكنّ البحث عادة ما يكون عن مقدار ما يجب ستره في الصلاة، وكيفيّة الستر.

قال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ عمدة الأدلّة الإجماع، وأمّا الروايات المستدلّ بها فقد ناقش في دلالتها جميعاً»، أمّا رواية محمد بن مسلم فنظره أنّها ليست واردة في مقام تشريع شرطية التستر ولو مع عدم الناظر، بل في مقام الاجتزاء بالواحد في مقابل اعتبار التعدّد^(١)، أي كان السائل توهم اعتبار التعدّد كشرط في لباس الصلاة، ولذا هو يسأل عن كفاية قيص واحد، فالرواية من هذه الناحية لا إطلاق لها.

وأقول في ردّه: نعم، السؤال وإن كان عن كفاية قيص واحد في الصلاة لتوهمه اعتبار التعدّد بناءً على الروايات الدالة على الصلاة في الثوبين وتحيل السائل اعتباره لاستحبابه، فوقّع الجواب بلا بأس منه عليه السلام في ثوب واحد شرط أن يكون كفيفاً لا رقيقاً يحكي ما تحته، إلّا أنّ مفهومه يدلّ على عدم جواز الصلاة في ثوب إذا كان رقيقاً، فالمانع من جواز الصلاة فيه هو كونه رقيقاً وحاكياً عمّا تحته وهو دليل على اعتبار الستر مطلقاً، سواء كان ناظراً أم لا.

وقال أيضاً رحمته الله: «نصوص العاري مضطربة، وسيأتي القول من بعض بجواز

وهي في الرجل القبل والدبر والبيضتان (١).

الصلاة تامة مع أمن المطلع»^(١).

أقول: النظر عندنا أنَّ الروايات تامة الدلالة ولا اضطراب فيها كما ادَّعاه عليه السلام، وإجماعه ليس بحجة لكونه مدركيًا.

(١) هذا هو القدر المتيقن مما يجب ستره في الرجال للصلاة، والعرف يساعد عليه، وما عدا ذلك لا دليل على وجوب ستره، والشكُّ بأكثر مما قلنا تجري فيه البراءة حتَّى العجان أيضاً غير مشمول؛ لأنَّ العورة لا تشمل العجان عرفاً، ولكنَّ العجان يستتر عادة مع سدِّ القبل والدبر، ففرض تسترهما من دونه مما قد لا يتفق أو نادر إلى حدِّ العدم، ولكن بحسب الأدلة لا يجب ستر العجان. والمنقول عن القاضي تحديد العورة بما بين السرة والركبة، وعن أبي الصلاح ستر ما بين الركبة إلى نصف الساق، لكن لا دليل يدلُّ عليه، إلَّا اللهمَّ ما يمكن استظهاره من موثقة الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، قال: «إذا زَوَّج الرجل أمته فلا ينظرنَّ إلى عورتها، والعورة ما بين السرة والركبة»^(٢).

ودفعه الأستاذ الأعظم عليه السلام: «ليست الرواية في مقام تحديد مطلق العورة، بل خصوص عورة النساء السابق ذكرها في كلام الإمام عليه السلام؛ لأنَّ المعروف المكرَّر لا يراد بالثاني إلَّا الأوَّل، فلا ينبغي الإشكال في جواز النظر إلى ما عدا القبل والدبر»^(٣). والمحقق الهمداني عليه السلام رمى الرواية بالضعف وغيره فعل كذلك؛ لأنَّ الحسين بن علوان عامِّي وهو لم يوثَّق لكنَّه اشتباه منه عليه السلام؛ لأنَّ النجاشي وثَّقه على ما تؤدِّي

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٧.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٩٣.

وفي المرأة جميع بدنّها غير الوجه الواجب غسله في الوضوء ، واليدين إلى الزند ، والرجلين إلى أوّل جزء من الساق (١) .

ظاهر عبارته فيه ، حيث قال : « الحسين بن علوان الكلبي مولا هم ، كوفي ، عامّي ، وأخوه الحسن يكتّى أبا محمّد ثقة ... » ، فإنّ الظاهر أنّ التوثيق عائد إلى الحسين المصدّر به الكلام الذي له كتاب ، وقد صرّح ابن عقدة بأنّ الحسن كان أوثق من أخيه ، وأحمد عند أصحابنا .

والمظنون قوياً أنّ دلالة الرواية تامّة على أنّ العورة كما ذكرها القاضي وأنها من الركبة إلى السرة ، وأنها في مقام بيان الكبرى الكلّية وليست في مقام بيان عورة النساء من المحارم فقط ما لم يدّع الانصراف إلى ما هو المرتكز في ذهن العربي ، أو بأنّ يقال : إن اللام في قوله ﷺ : « والعورة ... » عهديّة ، فيكون قرينة على المراد ، وهو بيان عورة النساء من المحارم .

(١) المرأة الحرّة يجب أن تستر بدنّها في الجملة في الصلاة ، ونهضت على ذلك عدّة نصوص :

منها : صحيحة عليّ بن جعفر : « أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر ﷺ عن المرأة ليس لها إلاّ ملحفة واحدة كيف تصلّي ؟ قال : تلتفّ بها وتغطّي رأسها وتصلّي ، فإن خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس » (١) .

ومنها : ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ ، قال : « المرأة تصلّي في الدرع والمقنعة إذا كان كثيفاً يعني ستيراً » (٢) .

(١) الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٣ .

إلى غير ذلك من روايات الباب، فراجع.

وحكى في المختلف أن ابن الجنيّد يقول بمساواة المرأة للرجل في الساتر الصلّاتي، لكنّه ضعيف جداً، ولم تنقل رواية ولو ضعيفة تقول به، فالطرح به أولى لأنّه شاذّ.

ولذا فالكلام في مواضع نتعرّض له فيما يجب ستره عليها في الصلاة:

منها: الرأس، فالمشهور ذهب إلى القول بوجوب ستره، بل لا وجود لمخالف له - عدا ابن الجنيّد - بناءً على النصوص الصريحة في ذلك، ولكن لابن بكير روايتان ذكرتا أنّ تغطية الرأس لا تجب على المرأة في الصلاة:

الأولى: عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن تصلي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع»^(١).

الثانية: عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بالمرأة المسلمة الحرة أن تصلي مكشوفة الرأس»^(٢).

والعمدة هي الثانية؛ لأنّ الأولى ضعيفة السند بأبي عليّ بن محمّد بن عبد الله بن أيّوب، فإنّه مجهول، والغريب من المحقّق في المعتمد تضعيف الرواية الثانية لمجرّد أنّ ابن بكير فطحي المذهب، لكن لا شبهة في وثاقته ولو كان فطحياً، ومن رواة الرواية محمّد بن عبد الله الأنصاريّ، فإنّه بهذا الاسم لم يوثّق بل التوثيق شمل ابن عبد الله بن غالب الأنصاريّ.

(١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «الظاهر أنّ المراد بهما واحد لاتّحاد الطبقة ومَن يروي عنه، فالرواية على هذا تامّة السند، وهي تدلّ على أن تستير الرأس على المرأة ليس واجباً في الصلاة».

لكن في قبالتها طائفة الروايات قالت بوجوبه على المرأة، وادّعى الأستاذ الأعظم رحمته الله بتواترها الإجمالي:

منها: ما رواه الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صَلَّتْ فَاطِمَةُ عليها السلام فِي دَرْعِهَا، وَخِمَارِهَا عَلَى رَأْسِهَا، وَلَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِمَّا وَارَتْ بِهِ شَعْرَهَا وَأُذُنَيْهَا»^(١).

ومنها: ما رواه ابن أبي يعفور، قال: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: تَصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ: إِزَارٍ وَدَرْعٍ وَخِمَارٍ، وَلَا يَضُرُّهَا بَأَن تَقْنَعَ بِالْخِمَارِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَثَوْبَيْنِ تَنْزُرُ بِأَحَدِهِمَا وَتَقْنَعُ بِالْآخَرِ.

قلت: فإن كان درع وملحفة وليس عليها مقنعة؟ فقال: لا بأس إذا تقنعت بملحفة، فإن لم تكفها فتلبسها طويلاً»^(٢).

إلى غير ذلك من روايات الباب (٢٨)، فراجع.

فيقع التعارض ولا بدّ من معالجته طرحاً إذا لم يكن الجمع أو جمعاً إذا أمكن، وقد ذكرت وجوه للجمع بين الطائفتين:

الأوّل: ما عن الشيخ رحمته الله الذي حمل رواية ابن بكير على الصبية لكنّه مخالف واضح لنصّ الرواية التي ذكرت (المرأة)، وهذا اللفظ لا يصدق على المرأة

(١) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٨.

بالضرورة، أو قال: إنه لأجل الضرورة، وكلا الجمعين تبرّعيان لا دليل عليه.

الثاني: الجمع الذي ذكره صاحب الحقائق رحمته، وهو حمل رواية ابن بكير على أن المراد من كشف الرأس نفي وجوب التستر بخصوص القناع الذي أشرنا إليه سابقاً إلا أنه يستحب لها التقنع زيادة على ستر الرأس الواجب، وهو ليس بعيد في مقام التأويل، والجمع بين الأخبار على من جاس خلال الديار^(١).

أقول: وهو مخالف لصريح قوله عليه السلام في الرواية: «مكشوفة الرأس» فالجمع غير تام.

الثالث: ما ذهب إليه البعض، حيث قال فيه بطرح الموثقة وقال: «إن رواية ابن بكير لا جواب لها، ولا مناص من الاعتراف باستقرار المعارضة بينها وبين النصوص المتقدمة بعد تعذر الجمع - في خصوص المقام - بالحمل على الاستحباب لما في تلك النصوص ما يأي لسانه عن الحمل عليه كصحيحة زرارة في سؤاله الإمام عليه السلام عن أدنى ما تصلي فيه المرأة، قال عليه السلام: (درع وملحفة فتنشرها على رأسها وتجلل بها)، فإن السؤال عن أقل الواجب وأدنى ما يجزأ عنه فكيف يحمل على الاستحباب. إذن فالتعارض بينها مستقر إلا أن الموثقة لا تقاوم تلك النصوص المستفيضة، بل المتوترة إجمالاً لعدم المجازفة في دعوى القطع بصدور بعضها إجمالاً، فتكون تلك النصوص من المشهورات ومن قبيل بين الرشد، وهذا من الشاذ النادر المأمور بطرحه والأخذ بالمشهور».

أقول: استفاضة الروايات لا تجدي بوحدها والتواتر المدعى غير معلوم

ويشتم من قوله التردّد في دعوى التواتر^(١).

الرابع: ذكر السيّد الحكيم رحمته الله أنّ الموثّقة مهجورة، وقال: «إنّ الهجر مانع من العمل به»^(٢).

أقول: ويبدو أنّ هذا هو الحقّ في المسألة.

الخامس: ما ذكره سيّدنا الأستاذ بأنّه على تقدير سقوط الروايات عن الاعتبار بالتعارض يصل المجال إلى السيرة المشترعيّة بحيث يكون كشف الستر أمراً مستنكراً عنده.

ومنها: الشعر.

والأقوال فيه ثلاثة:

الأوّل: وجوب ستره.

الثاني: عدم وجوب ستره.

الثالث: التوقّف فيه.

والدليل على القول الأوّل وجوه:

الأوّل: أنّ الشعر تابع للرأس، فما دلّ على وجوب الرأس يشمل الشعر أيضاً بنفس الإطلاق.

ويمكن المناقشة فيه، بأنّ هذا يمكن تصوّره في الشعر القصير، وأمّا الشعر الطويل فدعوى التبعيّة فيه مشكل.

(١) يرى سيّد الفقهاء أنّ التواتر ممكن الحصول بثلاث روايات فأكثر، وعلى نظره لا مجازفة إذا ادّعه، والمناقشة فيه بالإلكار من رأس لا يثبت شيئاً.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٦/٥.

الثاني: صحيح الفضيل، قال: «صَلَّتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ ...، وليس عليها أكثر ممَّا وارت به شعرها وأذنيها»^(١).

ونوقش في سندها لوقوع مُحَمَّد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعدآبادي وهما لم يوثقا في كتب القدماء من الرجاليين، إلا أن العلامة وثق مُحَمَّد بن موسى صريحاً، والظاهر أنه اعتمد توثيق أستاذه ابن طاووس في فلاح السائل، فإنه عليه السلام بعد ذكره في سلسلة السند، قال: «رجال السند ثقات بالاتفاق، فإمَّا أن تقول إن ثقتَه محرزة اتفاقاً أو وثقه جماعة كثيرة بحيث اشتهر بذلك، وهو يكفي للتوثيق؛ إذ لا يسعنا ترك قول السيد عليه السلام مع ما هو عليه من العظمة والجلالة».

وأما السعدآبادي فهو من مشايخ الكليني، وقد صرح ابن قولويه والرجل من مشايخه أيضاً في كامل الزيارات بأنه لا ينقل في كتابه إلا عن الثقات، فإنه لو سلم التشكيك في إرادة التعميم فلا نكاد نشك في مشايخه الذين ينقل عنهم بلا واسطة، ومنهم الرجل نفسه، وأما فضيل، فسواء كان هو فضيل بن يسار أو فضيل بن عثمان الأعور، فلا يضر هذا التردد؛ لأن كلاً من الرجلين ثقة، فلا حاجة إلى تعيين أيهما الراوي. هذا ما ادَّعاه الأستاذ الأعظم عليه السلام في مقام توثيق الرجلين^(٢).

ولنا عليه بعض الملاحظات:

أولاً: أنه عليه السلام لا يقبل توثيقات المتأخرين فما عدا ممَّا بدا حتَّى في ادَّعائه أن توثيق

(١) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠٠/٢.

العلامة مستند إلى توثقات ابن طاووس هو لا يقطع به ، بل يستظهر وهو غير كافٍ ؛ لأنّ هذا الظاهر يعانده احتمال أن يكون له طريق لا نعرفه والجهل به لا يعطي الوثاقة للراوي .

وثانياً : لو كان الرجل بهذا الظهور ومحلّ لاتّفاق جماعة أو اشتهاه بذلك لما خفي على أساطين الفنّ ، كالشيخ والنجاشي وأضرابها ، وهم من أهل هذا الفنّ ولا يدانيهم أحد في ذلك .

ثالثاً : إنّ دعوى السيّد ابن طاووس رحمته من أنّ رجال السند ثقات اجتهديّ وليس حسّيّ كي يقبل به بدليل أنّه لم يثبت توثيق للرجل في كتب القدماء ، وهل قرينة أقوى من هذه ؟ وإن كنّا في سعة من ذلك لأننا كنّا من القائلين بحجّية توثيق المتأخّرين ، فتكون الرواية تامّة السند عندنا أيضاً ، إلّا أنّا عدلنا عنه أخيراً ، إلّا إذا كان الموثّق كالشهيدين ونحوهما .

وأما فيما يخصّ الدلالة فقد قال السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما : « بأنّها قاصرة لاحتلال الرواية إلى دالتين : عقد سلمي ، وهو عدم ستر عليه وجهها عند الصلاة ، وعقد إيجابي وهو سترها الشعر والأذنين .

أما الأوّل فهو لا محالة يدلّ على عدم الوجوب لأنّها عليها معصومة وفعلها حجّة ، فعدم ستر الوجه يدلّ على عدم الوجوب بلا شكّ ؛ لأنّه لو كان واجباً لما تركه المعصوم .

وأما الثاني - العقد الإيجابي - وهو محلّ بحثنا فلا دلالة فيه على الوجوب ، بل غايته الرجحان من منطلق أنّ الفعل لا لسان له ، ومن الإمكان بمكان أن يكون فعلها عليها نديباً كالفرض ؛ لأنّه فضل على التقديرين ، ولا يدلّ على أحدهما

بالخصوص ، ولعل الإمام الباقر عليه السلام في مقام بيان العقد السلبي^(١).

والذي ينقدح في النفس جواباً عما أفاده عليه السلام: بأننا نقبل أن الفعل لا لسان له ولكن إذا كان الإمام في مقام البيان وحكى الفعل فهو يعطيه قوة بيانية ، وكأنه عليه السلام يبين الحكم مبشرة ، وعلى ما أفهم أن الحكم إلزامي ، ويصلح أن يكون دليلاً لاعتبار تغطية الشعر في الصلاة ، فما ذكره من حمله على الاستحباب لا يمكن المساعدة عليه وخلاف الظاهر^(٢)؛ لأن الظاهر أنه عليه السلام في مقام تحديد الواجب لا مجرد نفي وجوب الزائد.

الثالث: عدّة روايات استدللّ بها على وجوب تغطية الرأس ، وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ أوضح رواية من روايات الباب صحيحة زرارة والسؤال فيها من أدنى ما تصلي فيه المرأة ، قال عليه السلام: (درع وملحفة فتتشرها على رأسها وتجلّل بها)»^(٣)؛ لمكان التصريح بالتجلّل الذي هو بمعنى التغطية الكاملة والاستيعاب

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠١/٢.

(٢) ذكر سيّد الفقهاء الخوئي (أعلى الله مقامه) أنّه من المحتمل أن يكون الإمام في مقام بيان العقد السلبي لا وجه له بعد أن ذكر أن الفعل لا لسان له . فالعقدان من هذه الناحية سواء . هذا أولاً.

وثانياً: أنّ شيخنا الأستاذ (دام ظلّه) استظهر البيانية وهو من الصعب إحرازه؛ إذ لا سؤال من أحد الأصحاب ، بل الإمام عليه السلام يبادر ولا مشاحة له البيان وجرت العادة أن لا يكون البيان الابتدائي بهذه الكيفية ، ومن المظنون أنّ الإمام في مقام بيان فضائل أمّه الزهراء (روحي لها وله الفداء) بأنّها لم تكن تملك إلّا ما تغطّي به هذا المقدار . فالحمل على البيانية لا يساعد عليه . (المقرّر)

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٩٩/٢.

التام. يقال: جلّل المطر الأرض: إذا عمّها وطبقها فلم يدع شيئاً إلا غطّى عليه، فالأمر بنشر الملحفة على الرأس والتجلّل بها معناه استيعاب التغطية للرأس بحيث لم تدع شعرة وإن طالت إلا سترتها كي يكون التستر مستوعباً لجميعها تحقيقاً لمعنى التجلّل، والدليل الصحيح ما ذكرناه^(١).

أقول: الظاهر عندي من الرواية أنّ نشر الملحفة على الرأس لتستر بها تمام بدنّها ولا يعني أنّ تستوعب تمام الرأس؛ إذ مجرد تغطية الرأس بتمامه لا يحتاج إلى نشر ملحفة والتستر بهذا المعنى يلزم عادة ستر الشعر الطويل أيضاً، وأمّا ما ذكره الأستاذ الأعظم من الأمر بنشر الملحفة على الرأس معناه استيعاب التغطية للرأس بحيث لم تدع شعرة وإن طالت إلا وسترتها، فيمكن الجواب عنه بأنّ استيعاب التغطية للرأس ليس معناه تغطية الشعر الطويل؛ لأنّه لا يصدق عليه عنوان الرأس. نعم، الشعر المتعارف يكون من توابع الرأس عرفاً، فإنّ معنى التجلّل الاستيعاب التام للبدن بالملحفة، وإن لم يكن هذا ظاهراً فلا أقلّ هو احتمال يوازي ما استظهره الأستاذ الأعظم ﷺ، وهو كافٍ للمنع من الاستدلال بها.

وقال السيّد الحكيم ﷺ: «ولعلّ الأمر محمول على الاستحباب لعدم اعتبار تجليل الجسد»^(٢)، فالقضية ترجع إلى رواية الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام فيما رواه

(١) لعمري هذا في غاية الغرابة منه، فإذا كان هذا الأدنى فما هو الأكثر؟ ومنه يعلم أنّ ما ذهب إليه ليس تاماً.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٥/٥.

عن فاطمة عليها السلام فإن تمّ كان بها وإلا فإن الأمر محمول على الاحتياط .
ولكن يمكن أن يجاب عنه : بأنّ مورد الرواية يأبى الحمل على الاستحباب ،
فإنّ السؤال إنّما يكون عن أقلّ الواجب الشرطيّ في الصلاة ، وأدنى ما يجزي عنه ،
وقد اعتبر عليه السلام في الجواب ستر الرأس والبدن ، ومع ذلك كيف يحمل الأمر بالتجلّل
على الاستحباب ؟ إذن فيؤخذ بإطلاق الجواب إلّا ما خرج ولم يثبت كون الشعر
الطويل ممّا خرج . وكيفما كان فالظاهر من بعض الروايات وجوب ستر الشعر
وإن كان طويلاً .

ثمّ إنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله بناءً على ما تدلّ عليه عبارته في المتن - لم يذكر الشعر
بل قال بوجوب ستر بدنها ، ومن الواضح أنّ البدن لا يشمل الشعر ^(١) ، وأخيراً
نقول : إنّ الأمر بستر الرأس أمر بستر الشعر أيضاً بالتبعية إذا كان الشعر قصيراً ،
وهذا هو ما استقرّ عليه النظر أخيراً ، وإنّما كان في وجوب ستر الشعر بعنوانه ،
فقد ظهر ممّا ذكرنا وجوبه أيضاً وإن كانت كلمات الأصحاب خالية عن التعرّض
للشعر ، بل عن الحدائق قلّ من تعرّض له من أصحابنا ، وقال في المدارك :
واعلم أنّه ليس في العبارة كغيرها من عبارات الأصحاب تعرّض لوجوب ستر
الشعر ، بل ربّما يظهر منها أنّه غير واجب لعدم دخوله في مسمّى الجسد ، ثمّ قال :
ويدلّ عليه إطلاق الأمر بالصلاة ، فلا يتقيّد إلّا بدليل ؛ إذ الأخبار لا تعطي ذلك ،
إلّا أنّك قد عرفت ممّا دلالة بعض الأخبار على وجوب ستر الشعر .

ومنها: العنق. وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « لا ينبغي الإشكال في وجوب ستره

(١) باستثنائه الوجه يفهم أنّ مراده جميع البدن بما في ذلك الشعر . (المقرّر)

ولو أنّ البعض أشكل فيه؛ لأنّ الخمار والقناع المأخوذين في الأخبار يقتضي تستره، كما هو ظاهر جدّاً.

قال صاحب المدارك: يمكن الاستدلال بصحیحة الفضیل علی عدم وجوب ستره، حیث قال عليه السلام: «صَلَّتْ فَاطِمَةُ عليها السلام فِي دَرَعٍ وَخِمَارٍ لَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِمَّا دَارَتْ بِهِ شَعْرَهَا وَأُذُنُهَا فَبَقِيَ عُنُقُهَا مَكْشُوفاً». وأُجِيبَ عَنْهُ بِوَجْهِهِ:

الأوّل: للمحقّق الهمدانيّ من أنّه من الجائز أن يكون قوله عليها السلام: «ليس عليها...» تأكيداً لما بيّنه أولاً من أنّها صَلَّتْ بِدَرَعٍ وَخِمَارٍ، وقصد به التصريح بالانحصار، فعناه أنّه لم يكن عليها أكثر من الخمار الذي سترت به شعرها وأذنها من مقنعة أو إزار^(١). الثاني: أيضاً له عليه السلام وقال: أنّه يحتمل أن يكون المقصود بيان صغر الخمار وعدم كونه كالخمر المتعارفة مشتتلاً على طول زائد على ما يحصل مواراة الشعر المسترسل مع ما هو عليه استرساله^(٢).

الثالث: ما ذهب إليه صاحب الحدائق من الحمل على الاضطرار.

الرابع: ما ذكره السيّد الحكيم من أنّه يحمل على إرادة نفي وجوب ستر الوجه لغلبة ستر العنق بالخمار^(٣).

وقد استدللّ على وجوب الستر بالروايات الدالّة على الأمر بالتجلّل بالملحفة، وما دلّ على لزوم الخمار والمقنعة، والعمدة هي الأخيرة كرواية محمد بن مسلم عن

(١) و (٢) مصباح الفقيه: ٣٩٤/١٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٦/٥.

أبي جعفر عليه السلام، قال: «المرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان كثيفاً، يعني ستيراً»^(١)، ولا شبهة في أن المقنعة تستر العنق.

ومنها: الوجه، ومقداره المقدار الذي يجب غسله في الوضوء، فنحن نبحت تارة عن استثنائه وتارة أخرى عن تحديده.

أما عدم وجوب ستر الوجه، فهو مشهور، وادّعي الإجماع عليه، وفيه ما فيه. ومن أدلته أيضاً:

١ - السيرة المستمرة القائمة على عدم وجوب الستر.

٢ - صحيحة الفضيل آفة الذكر ونظيرها من الروايات الدالة على كفاية التستر بالمقنعة. بتقريب: أن الخمار أو المقنعة لا يستران الوجه بحسب المتعارف.

٣ - موثقة سماعة، قال: «سألته عن المرأة تصلي متقنبة؟ قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، وإن أسفرت فهو أفضل»^(٢)، وهي تدلّ على أن السفر أفضل. هذا تمام الكلام في الأدلة الدالة على عدم وجوب ستر الوجه.

وأما تحديد الوجه فنقول: إن ما حدّده الماتن في المتن بأنه الحدّ الذي يجب غسله في الوضوء هو القدر المتيقّن من الوجه؛ لأنّ الشارع لم يتكفّل حدوداً خاصة، بل أوكل المسألة إلى العرف، ولعلّ الوجه في باب ستر الصلاة أوسع حدّاً من الوجه في باب الوضوء، ويمكن استفادة ذلك من صحيح الفضيل لأنّها عليها السلام سترت رأسها إلى أذنيها، فما بين الأذن إلى جانب الحدّ الذي يدور عليه الإيهام عرضاً، وإلى تحت

(١) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

الزمن طويلاً هو كلّ لا يجب ستره والمقنعة والخمار لا يستتره بحسب المتعارف .
وزبدة الكلام: إنّ وقع النزاع بينهم في أنّ المدار في معرفة حدود الوجه هل هي على ما دارت عليه الإبهام والوسطى - كما في باب الوضوء - أو أعمّ من ذلك ، فيدخل فيه الصدغان ونحوهما ، فيه قولان .

وقال المحقّق الهمداني: أنّ المتبادر من كلمات الأصحاب في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم إرادة الوجه العرفي ، وهو أعمّ من الوجه المعتبر في الوضوء ، وكذا قوله عليه السلام: « وإن أسفرت » فهو أيضاً ظاهر في الوجه العرفي ، وأمّا الدليل على أنّ المراد منه الوجه في الوضوء ومن أنّه بعد ورود تحديد شرعيّ للوجه ينزّل الأحكام الشرعيّة الثابتة له على إرادته مع أنّ المنساق من الخبر الوارد لتحديد الوجه هو كونه كاشفاً عن معناه العرفي ومبيّناً لما في حدوده من الإجمال لدى العرف ، فدعوى كونه عرفاً أعمّ من ذلك قابلة للمنع ، ثمّ قال: وهذا الوجه مع أنّه أحوط لا يخلو من قوّة^(١) .

أقول: إنّ تحديد الشارع الوجه في باب الوضوء لا يكون دليلاً على أنّ الوجه بهذا المعنى موضوع للأحكام في جميع أبواب الفقه ، بل يؤخذ فيها بالمفهوم العرفي ، إلّا فيما ثبت الحقيقة الشرعيّة فيه ، وأيضاً ما ذكره من أنّ المنساق من الخبر أنّ التحديد الشرعيّ كاشف عن معناه العرفيّ غير ثابت .

إذن فيحمل الوجه على المتفاهم العرفي ، ولو شكّ في مفهومه العرفي من حيث السعة والضيق ، فيؤخذ بالقدر المتيقّن ، وهو ما ثبت في باب الوضوء ، ويرجع

والبيدين إلى الزند (١).

إلى البراءة في الزائد منه.

أضف إليه أنّ الظاهر من الأخبار الدالة على كفاية الدرع والخمار والمقنعة هو كفاية ستر الوجه المتعارف، والخارج من الوجه المتعارف من الوضوء خارج عن حدود الخمار والدرع والمقنعة، وعلى تقدير الشك تجري أصالة البراءة فيه.

(١) وهو المشهور، وأدعى غير واحد قيام الإجماع عليه، واستشكل فيه صاحب الحقائق رحمته، وقال: «استثناء الكفّين والقدمين لا يخلو من غموض، بل ربما كان الظاهر منها العدم لأنّ مبنى استدلالهم بصحیحة محمد بن مسلم المذكورة على أنّ الظاهر أنّ القميص لا يستر ذلك عادة، وهذا يتم لو علم أنّ ثياب النساء في وقت خروج هذه الأخبار في تلك الديار كانت على ما يدعونه، ولم لا يجوز أنّ دورهنّ كانت مفضية إلى ستر أيديهنّ وأقدامهنّ، كما هو المشاهد الآن في نساء أعراب الحجاز، بل أكثر بلدان العرب فإنّهم يجعلون القميص واسعة الإكمام مع طول زائد فيها، بحيث تكون طويلة الذيل تجرّ على الأرض، ومن القريب كون ذلك جارياً على الزمان القديم في تلك البلدان فجرت الأخلاف على ما عليه الأسلاف»^(١).

وناقش السيّد الحكيم رحمته بعد دعوى الإجماع على عدم وجوب سترهما في الاستدلال بالنصوص، وقال بعد نقل ما في الذكرى «إجماع العلماء إلّا أحمد وداود»: «وكفى بهذا دليلاً على العدم، وأمّا نصوص الاكتفاء بالدرع والخمار فإثبات العدم بها موقوف على عدم ستر الدرع للكفّين، وهو غير ثابت،

واحتمل قول صاحب الحقائق رحمته «^(١)».

ومثله سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) حيث قال: «إنّ الاستدلال برواية المقنعة والدرع إذا كان كثيفاً فلا بأس تصليّ به؛ لأنّ الدرع لا يستر الكفّين والقدمين يرده ما أورده صاحب الحقائق رحمته وأنه مع مثل هذا الاحتمال كيف يحكي الحكم بعدم وجوب الستر، وقال: «ومما يمكن أن يستدلّ به السيرة الخارجيّة، فإنّ ستر الكفّين لو كان لازماً وواجباً لَبان ولما بقي مورداً للشكّ»^(٢)، وكأنّه يقول بعدم وجوب الستر؛ لأنّ المسألة عامّة البلوى ولو كان سترهما واجباً حتّى في الصلاة لاستنكر المشرّعة عدم سترهما، ولكنّهم لا يفعلون، وأمّا المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمته فاكْتفيا بدلالة موثقة بمحمد بن مسلم على عدم وجوب سترهما، أو قل نصوص الدرع والمقنعة بقول مطلق شمالا يدين والقدمين أم لا، وعلى الشكّ يرجع إلى البرائة»^(٣). كما ودفعاً إشكال صاحب الحقائق رحمته بالقول - كما عن المصباح - بأنّ دروعهنّ إن كانت واسعة الأكمال طويلة الذيل لكنّ طول ذيلها غالباً من خلفها لا من قدّامها أمام الساق، فلا يستر ظاهر القدم بها غالباً، وكذا سعة الكمّ ليست بحيث توجب ستر الكفّين على الإطلاق ولا أقلّ من عدم كون ما يصل إلى هذا الحدّ خلاف المتعارف كي ينصرف عنه الإطلاق»^(٤).

وتوضيحه - كما عن الأستاذ الأعظم رحمته : «أمّا ما ذكره من توسعة الأكمام وطول

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢٥٨/٥.

(٢) مباني منهاج الصالحين : ٢٠٠/٤.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ١٠٣/٢ . مصباح الفقيه : ٣٩٠/١٠.

(٤) مصباح الفقيه : ٣٩٠/١٠.

والرجلين إلى أول جزء من الساق (١) .

الذيل فإنه إنما ينفع لو كانت كذلك من جميع الأطراف كي يتحقق به ستر باطن القدمين وظاهرهما ، وهذا من البعد بمكان أو مقتضاه أن لا تتمكّن المرأة من العمل لا في بيتها ولا الخروج منه لتعسر المشي عليها ، كما لا يخفى ، بل الظاهر أنها كانت واسعة الأكمام من طرف واحد الذي يلي باطن الكفّ ، كما أن طول الذيل كان من الخلف فقط كما هو المشاهد في نساء أهل الحجاز وغيرهنّ ، ومن الواضح أن مثل ذلك لا يكون ساتراً لظاهر اليدين ولا القدمين ، بل يكونا مكشوفين . ويكفينا صحّة الإطلاق لشمولها لهذا البعض الذي ذكرناه»^(١) .

وبمثله نقول ، فإنّ التمسك بروايات الدرع والخمار يورث القول بكفايته للستر حتّى ولو لم يسترا اليدين .

(١) لا يجب ستر الرجلين إلى الساق لعين ما تقدّم في اليدين ، ولعلّه يفهم من عبائر المحقّق رحمه الله في الشرائع التفصيل بين اليدين والقدمين حيث قال : «عدا الوجه والكفّين والقدمين على تردّد في القدمين»^(٢) .

وقال في الجواهر : «إنّ القول بالوجوب فيهما مع القول بعدمه في الكفّين خرق للإجماع المركّب»^(٣) .

وقال المحقّق الهمداني رحمه الله : «يظهر من قول المصنّف (عن تردّد في القدمين) وجود القول بالتفصيل بين القدمين والكفّين وهو ممّا لم نعرف قائله»^(٤) .

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ١٠٣/٢ .

(٢) شرائع الإسلام : ٨٢/١ .

(٣) جواهر الكلام : ١٧٣/٨ .

(٤) مصباح الفقهي : ٣٩٠/١٠ .

وأقصى ما يمكن الاستدلال به لإثبات وجوب الستر صحيحة عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام: «عن المرأة ليس لها إلاّ ملحفة واحدة كيف تصلي؟ قال: تلتفّ فيها وتغطّي رأسها وتصلّي، فإن خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس»^(١).

بتقريب: أنّ الستر واجب عند التمكن بحسب ما يدلّ عليه مفهومها. وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «يتعيّن العمل بالمشهور في حال الإعراض عن الرواية الموجب لسقوطه عن الحجّة»^(٢)، وكأنّه تسليم تامّ بدلالة الرواية لولا الإعراض على تقديره.

كما أنّ سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) سلّم بدلالة الرواية على وجوب ستر القدمين^(٣). أقول: ويمكن المناقشة في الرواية بأنّ الرجل المذكورة غير ظاهرة في القدم وشموها للساق بكان من الإمكان، وعليه: فالمفهوم من الرواية أنّ السائل افترض أنّ المصلّي ليس عندها إلاّ ملحفة واحدة، وبطبيعة الحال هي لا تكفي لستر جميع البدن، بل الأمر دائر بين أن تصليّ مكشوفة الرأس أو مكشوفة الرجل، وكان حكمه عليه السلام حينئذٍ بتقديم الثاني، فالرواية على ذلك لا تدلّ على وجوب ستر القدمين.

فنبقى نحن وإطلاقات الدرع والخمار، والظاهر أنّهما يكفيان اعتباراً في الصلاة،

(١) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٩/٥.

(٣) مباني المنهاج: ٢٠٠/٤.

سواء غطّي القدم أم لا ، وعلى فرض الشكّ في اعتبار تغطية القدم فإنّ البراءة تتكفّل فيه .

بقي أن نذكر شيئاً هنا : يظهر ممّن قيّد القدمين - في مقام الاستثناء - بظاهرهما التفصيل بين الظاهر والباطن ، فكأنّهم زعموا أنّ المرأة كلّها عورة يجب ستر جميع جسدها في الصلاة ، ولكن ثبتت الرخصة في ظاهر القدمين ، بما دلّ على جواز الصلاة في قيص ولم يثبت ذلك بالنسبة إلى باطنها لاستتاره حال القيام بالوقوف عليهما وعدم ظهورهما ، وفي حال التشهد ونحوه بالدرع ، فإنّ الدليل منصرف عن مثله ، أي ما كان مستغنياً عن شموليّة الدليل لكونه مستوراً بنفسه موجب لانصرافه عنه ، كما لا يخفى .

ولكن يلحظ عليه :

أولاً : ما دلّ على أنّ المرأة كلّها عورة لا يقتضي أزيد ممّا اقتضاه دليل الستر من وجوب ستر الجسد عدا القدمين ، ظاهرهما وباطنهما . هذا إن لم يقم دليل على عدم وجوب سترها وهي ما دلّ على كفاية الصلاة بالدرع والخمار .
وثانياً : أنّ الساتر الأرضي لا ينفي الساتر الصلاقي ، فإنّ المعبر الصلاة نوع ستر خاصّ يطلق عليه اللباس .

وأجاب المحقّق الهمداني رحمته الله : « بأنّ الأرض لا تكون ساتراً إذا استقلتّ في الستر ، كما في مثل الحفيرة ، وأمّا مع الانضمام بالثوب فلا مانع من الاكتفاء به . ألا ترى أنّ من صلب بالقميص فقط من غير سروال صحّت صلاته مع أنّ عورته من طرق التحت لم تكن مستورة إلّا بالأرض ، ومثله لو بلّث بعض جسد المرأة للأرض حال جلوسها عليها للتشّهد ، فكما أنّ ذلك لا يمنع من صدق مستوريّة

ولا يعتبر ستر الرأس والرقبة في صلاة غير البالغة والأمة (١).

المجموع بالثوب فكذا في المقام»^(١).

وأجابه الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّ الأمر سيكون وجيهاً في فرض أن يكون الثوب طويلاً من جميع الجوانب بحيث يستر ظاهر القدم وتقوم الأرض بستر باطن القدم ليكون الستر معزواً إلى الاثنين معاً، لكنّ الدليل قام على عدم لزوم ستر ظاهر القدم؛ لأنّ الدروع الواردة في الرواية لم تكن طويلة الذيل، فلا تقوم بستر ظاهر القدم. إذن فيكون الباطن مستوراً بالأرض فقط لا بالأرض والثوب، ومثل هذا الستر غير كافٍ في الصلاة. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الاستتار بالأرض سيكون نافعاً مع الثبات وعدم الحركة، وأمّا إذا تحرّك المصلّي ورفع قدمه فلا ستر حينئذٍ، ولا شبهة في أنّ نصوص الاكتفاء بالدرع والملحفة ونحوهما يشمل هذه الصورة أيضاً.

وثالثاً: أنّ باطن القدم لن يكون مستوراً في جميع حالات الصلاة، لاسيّما في حالة الجلوس متورّكاً»^(٢).

إذن الحقّ ما ذهب إليه المشهور من شمول الاستثناء لظهر وباطن القدمين.

(١) أمّا الستر بالنسبة إلى التي لم تبلغ، فإنّه استدلّ على عدم وجوبه بعدّة نصوص: منها: ما رواه أبو البختری عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلّا بخمار»^(٣)؛ بناءً على أنّ المراد من الحيض

(١) مصباح الفقيه: ٣٩٢/١٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٠٥/٣.

(٣) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٣.

البلوغ ، فدلّت الرواية بفهومها أنّها لا تجب على الصبيّة الاختار إذا لم تبلغ ، لكنّ الرواية ضعيفة السند بأبي البخري .

منها : ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : « على الصبي إذا احتلم الصيام ، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار ، إلّا أن تكون مملوكة ، فإنّه ليس عليها خمار إلّا أن تحبّ أن تختمر وعليها الصيام »^(١) .

والتقريب في الرواية السابقة ، وهي أيضاً كسابقها ضعيفة السند بأبي حمزة البطائنيّ عند القوم ، لكن قد بينّا أنّ كونه وكيلاً من قبل الإمام عليه السلام يدلّ على وثاقته .

منها : مرسلّة الصدوق ، قال : « وقال النبي ﷺ : ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة ، منهم المرأة المدركة تصلّي بغير خمار »^(٢) . لكنّها ضعيفة أيضاً لإرسالها .

ومنها : ما رواه الصدوق بإسناده عن يونس بن يعقوب « أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي في ثوب واحد ؟ قال : نعم .

قال : قلت : فالمرأة ؟ قال : لا ، ولا يصلح للحرّة إذا حاضت إلّا الخمار ، إلّا أن لا تجده »^(٣) . وهذه أيضاً ضعيفة لوقوع الحكم بن مسكين في طريقها ، والرجل وإن وقع في أسناد كامل الزيارات . ومع هذا لا نقول بتأميّة توثيقه ؛ لأنّه ليس من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة ، لكنّنا رجعنا عنه ، وقبلنا القول بتوثيقه .

وربّما يستدلّ للمسألة بحديث « رفع القلم عن الصبي » ، لكنّه ليس بصحيح

(١) الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٦ .

(٣) الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٤ .

إذا ورد عليه أنَّ الحديث إنما يرفع الإلزام ولا يرفع الجزئية والشرطية، ولو كانت العبادة ندية.

ولكن يمكن أن يقال في دفعه: إذا كان التمسك بالإطلاق فهو يورث القول برفع الحكم التكليفي والوضعي، ومع هذا لو جرى الحديث في المقام لرفع أصل العبادة عنه بنفي أصل المشروعية، وعندنا أنَّ القضية معكوسة، فالدليل الذي دلَّ على مشروعية عبادة الصبي يختص حديث رفع القلم، والتخصيص معناه أنَّ عبادات الصبي مشروعة له على النحو المقرر للبالغين، فإذا لم يدل دليل على اعتبار الستر في الصبي رجعنا إلى التمسك بأدلة المشروعية، وهي تشمل كل الشرائط المعتبرة حينئذٍ لو كانت بالغة كستر الرأس والرقبة، ويمكن الفرار من هذا بالقول بأنَّ المشروعية لا يعني أن تكون مشروعة بتمام أجزائها وشروطها، بل المشروعية تعني القبول ولا دخل للشرائط فيها.

وبعبارة أخرى: إنَّ دليل مشروعية عبادات الصبي إنما يكون في بيان أصل مشروعية العبادات وليس في مقام بيان أجزائها وشروطها.

فلا بدَّ من التوسل بالإجماع والتسالم، والظاهر أنَّها أقوى ما في الباب من الأدلة كما اختاره الأستاذ الأعظم رحمته الله. أضف إليه ما رواه البطائني.

وأما ستر الرأس والرقبة للأمة فغير واجب في الصلاة، ودليله نصوص المسألة:

منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «قلت: الأمة تغطي رأسها إذا صلَّت؟ فقال: ليس على الأمة قناع» ^(١).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسين عليه السلام في حديث، قال: «ليس على الإمام أن يتقنع في الصلاة»^(١)، وغيرها وإن كانا كافيين في إثبات المطلوب.

إن قلت: الروايتان دلّتا على أنّ الرأس لا يجب ستره في الأمة لكنّ العنق لم يذكر له دليل، فما وجه سقوط وجوب ستره؟

قلت: قلنا في مظانّه أنّ البالغة إنّما يجب عليها ستر الرقبة في الصلاة لا من باب ورود دليل خاصّ في ذلك بل تمسكاً بأدلة المقنعة، والخمار حيث يفهم منها شمولها للرقبة، فإذا دلّ الدليل على أنّ الأمة لا يجب أن تتقنع ولا تختمر فنه يعلم أنّ الرقبة لا يجب سترها.

(١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

مسألة (٢٢٣): يعتبر في الستر أن يكون باللباس، ومع عدم التمكن جاز الستر بغير المنسوج من القطن أو الصوف ونحوهما، ويجزي الستر بالطين والحناء ونحوهما مع الاضطرار (١).

الساتر الصلاتي

(١) البحث في هذه المسألة يرجع إلى البحث عن اعتبار شرائط خاصة في نفس الساتر أو يكفي مطلق ما يستر وإن لم يكن منسوجاً، فالمسألة ذات أقوال:

الأول: المنسوب إلى المشهور من جواز التستر بكل شيء يتحقق به الستر حتى الطلي بالطين ونحوه وإن لم يكن مضطراً إليه، بل ابتداء واختياراً للمصلي ذلك، ومن غير فرق بين أن يكون الستر بالثوب أو الحشيش أو الورق، وحتى الطين وغيره، مطلق فالستر العورة.

الثاني: ما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته الله فهو وإن قوى ما ذهب إليه المشهور، إلا أنه لم يرض بالإطلاء بالطين سترًا حيث قال: «ويقوى في النظر العدم في الإطلاء به؛ لعدم شاهد على إرادة المثال لما يشمله مما في النصوص. نعم، لو أمكن التستر به على وجه يساوي التستر بالحشيش ونحوه في الانفصال وشبهه أمكن الصحة» (١).

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «والتحقيق ما حققه في الجواهر من أنه لا خصوصية للثوب لا في حق الرجل ولا في حق المرأة، وذكره في النصوص والفتاوى جارٍ مجرى العادة، فالمدار على لبس ما يستر به جسد المرأة وعورة الرجل مما تجوز الصلاة فيه من غير فرق بين كونه ثوباً أو ورقاً أو حشيشاً أو جلدًا أو قرطاساً

أو قطناً أو صوفاً، منسوجاً أو غير منسوج، ولكن لا يكفي الطلي بالطين وأشباهه»^(١).

الثالث: ما ذهب إليه جماعة من جعلهم النزول في الوحل والرمس في الماء والدخول في الحبّ أو التابوت أو الحفيرة، ونحوها من مصاديق الستر، وأنّ المذكورات في عرض الطلي بالطين أو في طوله أو مقدّمة عليه.

الرابع: ما اختاره بعض -كالشهيد في البيان وغيره- بأن رتب بين الثوب وغيره فلم يجوز التستر بغير الثوب اختياراً، ولكن مع الضرورة عند عدم التمكن من الثوب أجاز الستر بكلّ شيء حتّى الطين، وأنّ جعل بعض الطين ساتراً لكنّه متأخّر رتبة عن الحشيش وأمثاله، والثوب متقدّم على الحشيش.

الخامس: إنّ الطين متأخّر عن غيره في الرتبة مع الالتزام بتقديم الثوب على الحشيش.

أقول: لا بدّ من النظر إلى المسألة من زاويتين: الأولى: حسب ما يقتضيه الأصل العملي، الثانية: ما تقتضيه الأدلّة الاجتهادية.

أمّا الأولى فاللازم أن نقول: إنّ البراءة تتكفّل نفي كلّ ما شكّ في اعتبار الخصوصية الزائدة على أصل الستر.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله بالنسبة إلى جريان الأصل: «إنّ الظاهر أنّ منشأ الشكّ هو في اعتبار هيئة مخصوصة للساتر منها، لا الشكّ في جواز التستر بمادّتها -إذ لا يظنّ الإشكال من أحد في جواز التستر بالثوب المصنوع من الحشيش

أو الورق كالمنسوج من سعف النبل ونحوه - يكون المقام من الشك في الشرطيّة الذي يكون المرجع فيه أصل البراءة، ومقتضاه جواز التسرّب بهما اختياراً لا من الشك في التعيين والتخير ليكون المرجع فيه أصالة الاحتياط»^(١).

أقول: بل حتّى المسألة الفقهيّة لو دار الأمر فيها بين التعيين والتخير فالمرجع البراءة من الأكثر لا الاحتياط.

هذا في الأصول العلميّة:

وأما بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهاديّة فلا بدّ أن نبحث عن الحكم حال الاختيار وأخرى حال الاضطرار.

أما حال الاختيار فلا شبهة في أنّ النصوص دلّت على أنّ المعتر في اللباس الصلّاتي أن يكون ثوباً أو قبيصاً ونحوهما:

منها: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة، فأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه دم، يصليّ فيه أو يصليّ عريانياً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، وإن لم يجد ماءً صلىّ فيه ولم يصلّ عريانياً»^(٢)، وهي تدلّ على أنّ الصلاة في الثوب الطاهر شرط عند التمكن منه بتطهيره في الفرض ولا يصليّ عريانياً، ولو كان الستر بغير المنسوج جائزاً أو يحقّق معنى الساتريّة - كالحشيش والصوف والطين وأمثالها - لأرشد الإمام إلى ذلك، ومنه يعلم أنّ هذه الأمور ليست من مصاديق اللباس ولا تحقّق شرط الساتريّة للصلاة.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٧٦/٥.

(٢) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

منها: النصوص التي دلت على أن أدنى ما يصلي فيه الرجل قيص أو المرأة درع وملحفة أو خمار ومقنعة وما شاكل ذلك، كرواية محمد بن مسلم، حيث قال عليه السلام: «إذا كان كثيفاً فلا بأس به» جواباً عن سؤال: «عن رجل يصلي في قيص واحد أو قباء طاق أو قباء محشو وليس عليه إزار»^(١).

ومثله بالنسبة إلى المرأة في الباب (٢٨) من لباس المصلي، فإنَّ الاستفادة من مجموع هذه الروايات أنَّ المعتبر في الصلاة إنما هو لبس ما يصدق عليه اللباس. ومنها: صحيحة علي بن جعفر الأخرى عن أخيه موسى بن جعفر، قال: «سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمَّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو مأ وهو قائم»^(٢)، حيث يظهر منها أنَّ السائل يسأل عن المضطرَّ إلى الصلاة عارياً بفقد المتاع بالغرق أو بالقطع، وهو يعني أنَّ المرتكز في ذهن السائل أنَّ الصلاة باللباس أمر مفروغ عنه، ولأنَّه بعد العجز سأل كيف يصلي اضطراراً.

إذن في حال الاختيار لاشيء غير اللباس بجزء عنه في تحقيق شرط الساتريَّة بالنسبة إلى الصلاة.

وأما حال الاضطرار فإنَّ حكم المسألة ظهر من نفس صحيحة علي بن جعفر التي أرشده الإمام عليه السلام فيها إلى ستر العورة بالحشيش، والذي يبدو في النظر أنَّ الحشيش

(١) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١ و ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

لا خصوصية له؛ لأنَّ الحكم مبنيٌّ على بيان أنَّ الصلاة عارياً لا تجوز ما دام عنده ما يستر به عورته، وإن لم يكن لباساً، وقد ناقش السيّد الحكيم رحمته في العناوين المذكورة في الروايات، وقال: «إنَّ نصوص اعتبار الساتر المشتملة على الثوب والقميص والدرع والملحفة والقناع والخمار ونحوها ممّا لا مجال لأن يستفاد منها جواز التستر بمثل الحشيش والورق اختياراً بل لا يستفاد منها كونها ساتراً صلاتياً ولو في بعض الأحوال؛ لخروجها عن العناوين المذكورة فيها، والتعدي منها إليهما يحتاج إلى قرينة مفقودة، كما لا يستفاد منها عدم الجواز أيضاً؛ لعدم ظهورهما في التقييد بغيرهما لقرب احتمال كون العناوين المذكورة فيهما لمطلق الساتر، فلا تصلح دليلاً لنفي سائرتهما.

ومثله صحيح عليّ بن جعفر الآخر، فإنَّ فقد الثوب ونحوه فيه لم يؤخذ قيداً لجواز التستر بالحشيش في كلام الإمام عليه السلام، وإنما ذكر في مفروض السؤال وذلك إنّما يقتضي الإجمال، وحينئذٍ فالمرجع في جواز التستر بالحشيش والورق الأصل، ومقتضاه جواز التستر بهما اختياراً؛ إذ لا يظنُّ الإشكال من أحد في جواز التستر بالثوب المصنوع من الحشيش أو الورق المنسوج من سعف النخل ونحوه، وأمّا الطين والوحل ونحوهما، فلا دليل على كونهما ساتراً صلاتياً فضلاً عن كونهما ساتراً في حال الاختيار، ولأجل أن الشكَّ هنا في تعيين ما عداهما من أنواع الساتر يكون المقام من الشكَّ في التعيين والتخير لا في اعتبار خصوصية فيها ليكون من الشكَّ في الشرطيّة، كما في الحشيش والورق، فالمرجع فيه أصالة الاحتياط لا البراءة، فلا يجوز الستر بهما في حال الاختيار.

وأمّا في حال الاضطرار، فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوب التستر بهما لأجل

الصلاة. نعم، لما كان التستر بهما موجباً للأمن من المطلع الموجب للصلاة قائماً، مؤمناً أو راکعاً أو ساجداً، فلا بأس بدعوى وجوبه مقدّمة لقيام الواجب وحده، أو مع الركوع والسجود، وهو واضح بناءً على وجوب إتمام الركوع والسجود على العاري إذا أمن المطلع».

ثم قال: «نعم، قد يقال إن مقتضى إطلاق قول الكاظم عليه السلام في صحيح ابن جعفر عليه السلام: (وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته...) كون الطين ساتراً صلاتياً؛ لأنّه ممّا يستر به العورة، فيكون موضوعاً لإتمام الركوع والسجود، ولا مجال للرجوع لأصالة عدم ساتريته شرعاً، فدعوى ساتريّة الطين في حال الاضطراب غير بعيدة، لكن في ثبوت ذلك في الوحل والماء الكدر تأملاً لانصراف الصحيح عنهما جدّاً»^(١).

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ الروايات لم تتعرض إلى الحشيش والورق ونظائرها وإلى جواز الستر بهما فهو مسلّم، بل الروايات ذكرت ما ينسج من اللباس، سواء للمرأة أو الرجل، ولكنّ عدم ذكرهما لا يعني عدم جواز الصلاة بهما -الحشيش والأوراق ونظائرها- لاحتمال أن تكون العناوين المأخوذة أمثلة، كيف وكلّ عنوان أخذ في موضوع حكم فإنّ له الموضوعيّة وعليه لا وجه لحمل العناوين تلك على المثال، فلو كنّا وهذه الروايات لكان مقتضى الجمود على اللفظ الاقتصاد في الستر عليها، ولكن لوجود القرينة الخارجيّة القطعيّة على أنّه ليس للساتر هيئة مخصوصة فليس بالضرورة أن يكون درعاً أو قيصاً أو سروالاً،

والذي لا بدّ منه اتّخاذ ما يصدق عليه اللبس كما هو المستفاد من هذه الروايات ، فاهيئة مطلقة ، وأمّا المادّة فلا بدّ من الاختصار على ما يكون ملبوساً لكي يحقّق الستر المطلوب في الصلاة. هذا أولاً.

والقول بأنّه لا خصوصيّة للعناوين المأخوذة في الروايات وكفاية مثل الحشيش ونحوه مخالف لظواهر هذه النصوص . نعم ، نسلم أنّ الهيئة ليست شرطاً لكنّ اللبس قضيّة ممّا لا بدّ منها ، فلا بدّ وأن يكون الساتر ممّا يصدق عليه اللبس ، والإطلاق في الهيئة لا يوجب رفع اليد عن هذا الظاهر .

وثانياً : وكما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله أنّ صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام دلّت على أنّ اللباس شرط في الساتريّة لقوله : « إن وجد ماءً غسله » ولو كان مطلق ما يستتر كافياً لبين الإمام له ذلك . إذن فالساتر المشترط به الصلاة لا بدّ وأن يكون شيئاً ملبوساً وليس شرطاً أن يكون بالعناوين المذكورة في الرواية ؛ لأنّها أمثلة رفعنا اليد عنها للقرينة القطعيّة الخارجيّة .

وآخر البيان : أنّ الساتر لا بدّ وأن يكون نسيجيّاً حتّى يصدق عليه اللبس اختياراً على أنّ صحيحة عليّ بن جعفر الأخرى ، والتي يسأل السائل فيها الإمام عليه السلام عن قطع المتاع أو فقدته بغرق ، كيف يصليّ ولو كان مذكوراً في كلام السائل ولم يكن في كلامه عليه السلام لكن يفهم منه أنّ الشخص الذي متاعه عنده لا بدّ وأن يصليّ بمتاعه ، وكأنّ الإمام أقرّ ما في ذهن السائل الذي افترض أنّ المصليّ لا متاع له ، فلا شيء يلبس وافترض أنّ اللباس محقّق لشرط الساتريّة .

لكنّه بفقدانه ذكر له أنّ الحشيش يكفي عند فقد المتاع . والحقّ كما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله من أنّ المعيار في كلام الإمام عليه السلام ، وأنّه لا قيمة لسؤال السائل لكنّا

هنا نستدل بإمضاء الإمام لما هو المرتكز في ذهن السائل .

قال المحقق الهمداني رحمته الله : « ولنا في المسألة دعويان :

الأولى : أنه لا فرق فيما يتحقق به الستر بين مصاديقها التي لا يكون التلبس بها من حيث هي ممنوعاً عنه في الصلاة ، كالمتنجس أو أجزاء ما لا يؤكل لحمه .

الثانية : أنه لا عبرة بالتلطّخ بالطين ونحوه أو الغور في الماء أو النزول في الوحل ، أو الدخول في الحفيرة والجبّ وأشباهه في حصول الستر المعتبر في الصلاة .

أمّا الدليل على الأوّل : الأصل بعد منع ما يدلّ على اعتبار خصوص الثوب لدى التمكن منه ؛ إذ لا شاهد عليه من نقل أو عقل .

إن قلت : الثوب هو أكمل الأفراد كما النصوص دلّت عليه ، فلماذا لا ينصرف الإطلاق إليه ؟

قلت : إذا وجد إطلاق فإنّه لا ينصرف إلى الفرد المتعارف ؛ لأنّ الفرد المتعارف لا يكون منشأً للانصراف .

إن قلت : في خبر زرارة سئل الإمام عليه السلام عن أدنى ما تصليّ به المرأة ، وذكر الدرع والملحفة وهما دالّان على اعتبار التستر بما يُلبس .

قلت : أمّا الدرع والملحفة فهما ذكرنا من باب جري العادة ، وبحسب المفهوم العرفي يعتبر كفاية ماهيّة الستر من دون استفادة هيئة خاصّة .

وأما الدعوى الثانية ، إنّ المنساق من الأخبار الواردة في المرأة ، وكذا من صحيحة عليّ بن جعفر الواردة في العاري ، وغيرها من الأدلّة : أنه يعتبر في صحّة الصلاة اختياراً أن لا يكون المصليّ عارياً بل لا بساً لما يستر رأسه وجسده من درع وملحفة أو ما هو بمنزلتها على تقدير أن يكون المصليّ امرأة ، أو لما

يستر عورته من ثوب أو حشيش أو غير ذلك إذا كان رجلاً، ومن يطلي بالطين أو الحنّاء لا زال يعتبر عاريّاً، فكما يفهم من قوله ﷺ: «أدنى ما تصلّي المرأة فيه درع وملحفة» بطلان صلاتها حال كونها مكشوفة الجسد، كذلك يفهم منه بطلان صلاتها عند عرائها من اللباس وإن لطخت بالطين أو الحنّاء على سائر جسدها أو وقفت في ماء كدر.

لا يقال: إنّ قوله ﷺ: «أو شيء يستر به عورته» في صحيحة عليّ بن جعفر تشمل الطين والحنّاء باعتباره شيء.

لأنّه يقال: لو كان الطلي بالطين فضلاً عن الغور بالماء ونحوه من مصاديق الستر المعتبر في الصلاة للزم تنزيل الأخبار المستفيضة الواردة في كيفة صلاة العاري جمعة وفردى على الفرض النادر لغلبة تمكّنه من ذلك ولو بمزج شيء من التراب بفضالة طهوره.

نعم، لا يبعد الاكتفاء بذلك في الستر الذي قصد به حفظ الفرج عن النظر، حيث إنّ المقصود بالستر في ذلك الباب مجرد المنع عن تعلّق الرؤية بالعورة.

ثمّ قال ﷺ: «مع أنّ الالتزام بكفاية طلي الطين أو النورة وأشباهه في ذلك الباب أيضاً على إطلاقه لا يخلو من إشكال؛ لإمكان منع مساعدة العرف على إطلاق حفظ الفرج بمجرد طلي الطين عليه، إلّا أن يكون ما عليه من الكثرة بحيث يكون بمنزلة جسم مستقلّ مانع عن ظهور العورة لوناً وحجماً، فتكون العورة كالمدفونة فلا يبعد الالتزام بكفايته حينئذٍ في باب الصلاة أيضاً»^(١).

أقول: ولو من باب التذكير لما قلناه سابقاً من أن العبرة عندنا وبحسب ما تبيناه في هذه المسألة أن الساتر أن يكون ممّا يلبس، وما ذكره من الاكتفاء بمطلق ما يستر به إنما يتم في طول اللباس لا في عرضه، والثاني هو الثابت عندنا، فكلامه بقول مطلق ليس تاماً».

البحث في وجوب التستر عن الأجنبي

ولأنّه قد انجزّ الكلام إلى هنا فالمرأتى عندي أن نتعرّض إلى مسألة تابعة للبحث الأصلي، وهي مسألة ما يجب على المرأة ستره عن الأجنبي.

قال السيّد اليزدي رحمته الله «ويجب ستر المرأة تمام بدنّها عمّن عدا الزوج والمحارم، إلّا الوجه والكفّين مع عدم التلذّذ والريبة، وأمّا معها فيجب الستر ويحرم النظر حتّى بالنسبة إلى المحارم وبالنسبة إلى الوجه والكفّين»^(١).

وفي المسألة فروع:

الفرع الأوّل: يجب على المرأة أن تستر تمام بدنّها، واستدلّ عليه بأمور:

منها: الإجماع. قال في الجواهر: «دعوى الإجماع عليه، بل الضرورة، لكنّه مدركيّ ليس بحجّة. نعم، إنكار الضرورة لا يخلو من مجازفة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(٢). خمرهنّ: جمع خمار، وهو ما تغطّي به المرأة رأسها وينسدل

(١) العروة الوثقى: فصل في الستر والساتر.

(٢) النور ٢٤: ٣١.

على صدرها. الجيوب: جمع جيب بفتح الجيم وتسكين الياء - والجيب لغةً هو الصدر.

وبتوضيح هاتين المفردتين يكون معنى الآية: وليلقين بأطراف مقانعهنّ على صدورهنّ ليستترن بها، وأمّا الزينة فالمقصود مواضع الزينة لانفس الزينة، فإنّ الزينة كسوار المعصم لا حرمة في إبدائه، فالمعنى لا يستقيم إلّا بحمل الزينة على مواضع الزينة أو قل هو البدن، لكن توجد هنا رواية تفتر المراد من الزينة عن الفضيل في صحيحة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾؟ قال: نعم، وما دون الخمار من الزينة، وما دون السوارين»^(١).

وعن الحدائق الناضرة: «إنّ المراد بما دون السوار تحت السوار. وعن مجمع البحرين: «أنّ (دون) نقيض فوق»، فتدلّ الآية الشريفة على وجوب إلقاء مقانعهنّ على صدورهنّ وحرمة إبداء مواضع الزينة للأجنبيّ، وهي عبارة عمّا تحت الخمار وتحت السوار، وكقوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَغْفِنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢)، حيث دلّت الآية على نفي الجناح عن القواعد خاصّة إذا أردن وضع الثياب، وهو يعني أنّ الجناح ثابت لغيرهنّ، وقد فسر الثوب في الآية بالجلباب والخمار.

(١) الوسائل: الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمة النكاح، الحديث ١.

(٢) النور ٢٤: ٦٠.

وكرواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قرأ: ﴿أَنْ يَضَعَنَّ ثِيَابَهُنَّ﴾، قال: الخمار الجلباب.

قلت: بين يدي مَنْ كان؟ فقال: بين يدي مَنْ كان غير متبرجة بزينة، فإن لم تفعل فهي خير لها، والزينة التي يبدين لهنَّ شيء^(١).

والجلباب وجمعه جلابيب وهو ثوب واسع أوسع من الخمار ودون الرداء تلويه المرأة على رأسها وتبقى منها ترسله على صدرها. وقيل الجلباب: الملحفة، وقيل: هو كل ما يستتر به من كساء أو غيره. وعن القاموس: «الجلباب -كسرداب: القميص، ومعنى يدين عليهنَّ جلابيبهنَّ أي يرخينها عليهنَّ ويغطين به وجوههنَّ وأعطافهنَّ، أي أكتافهنَّ».

ولن شاء الاستزادة فله أن يرجع إلى روايات الباب (١١) من أبواب مقدمات النكاح وآدابه.

ومنها: السنّة المطهرة، وقد وردت المسألة في أبواب مختلفة:

كصححة البنظري عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: إلا أن تكون من القواعد»^(٢).

وأيضاً ما ورد من حرمة النظر إلى الأجنبية بناءً على وجوب الملازمة بين حرمة النظر ووجوب الستر، وسيأتي توضيح الكلام فيه.

ولعلنا نخلص من مجموع الأدلّة السابقة إلى القول بأن وجوب التستر من

(١) الوسائل: الباب ١١٠ من مقدمات النكاح وآدابه، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٠٧ من مقدمات النكاح وآدابه، الحديث ١.

الواضحات ، ولذا لم تتعرض لها أكثر النصوص إلا عرضاً بملاحظة حكم موارد الاستثناء أو توهمه كالقواعد ، والمملوك ، والخصي ، والأعمى ، وعند العلاج ، والصبي والصبيّة ، والوجه والكفين ، ومن يراد تزويجها ، ونساء أهل تهامة ، ونحوهنّ ممن لا ينتهين إذا نهين ، والمرأة التي تموت وليس لها محرم ، ولذا يثبت عندنا أنّ المسألة في الجملة مسلّمة إن لم تكن من الضروريّات .

الفرع الثاني : ويستثنى عمّن يجب تسرّ المرأة عنه الزوج والمحارم لقوله تعالى : ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾ (١) .

إن قلت : إنّ الآية لم تتعرض إلى ذكر الأعمام والأخوال والأصهار من المحارم ولا شكّ في كونهم من المحارم .

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمه الله : « إنّ السيرة القطعيّة دلّت على ذلك ، ومضافاً لها أنّه يمكن استفادة حكم الأوّلين من نفس الآية المباركة لاستثناء ابني الأخ والأخت فيهما المقتضي لاستثناء العمّ والخال أيضاً ؛ لوحدة النسبة بين الطرفين ، فإنّ المرأة إذا لم يجب تسرّها عن ابن أخيها وابن أختها وهي عمّة له أو خالة لم يجب تسرّها عن عمّها أو خالها أيضاً ؛ لوحدة النسبة بعينها ، وإنّما التبدّل في طرفيها فكأنّه استغنى عن ذكر الأخيرتين في الآية المباركة اعتماداً على الأوّلين . وأمّا الصهر فيمكن استفادة الحكم بالنسبة إليه - أعني عدم وجوب تسرّ المرأة عن زوج ابنتها - مضافاً إلى ما عرفت من السيرة القطعيّة المتّصلة بزمان المعصومين عليه السلام من الأخبار الكثيرة

المتضمنة أن المرأة الميَّنة يغسلها محارمها، فإنها تدلّ على جواز نظر المحارم إلى المرأة المستلزم لعدم وجوب تسترّها منهم. ولا شك بأن الصهر من المحارم لشهادة قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾، بل يمكن الاستدلال بهذا الوجه للأعمام والأحوال، كما هو الظاهر^(١).

أقول: إن الجزم بما ذكره لا يخلو من إشكال، فإن دلالة الآية على وجوب التسترّ أولى من دلالتها على عدم الوجوب؛ لأنها آية وردت في مقام البيان ولم تتضمن ذكر تلك الموارد كمستثنيات، فيدلّ على عدم استثنائها ممّا يجب التسترّ عنه.

وإن كان الإشكال صناعيًّا؛ إذ لنا أن نستدلّ بالسيرة القطعية الكاشفة عن رأي المعصوم، بل عدم وجوب تسترّ المرأة عن العمّ والخال من الضروريات. ويمكن أيضاً الاستدلال بما ورد من أن المرأة الميَّنة يغسلها محارمها، فالكبرى مستفادة من هذه الروايات والصغرى من الآية الشريفة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾^(٢). بتقريب: أن الغسل يستلزم النظر، فجواز الغسل مستلزم لجواز النظر، وهو مستلزم لعدم وجوب التسترّ إلّا أن يناقش في ثبوت الملازمة، وهذا سنعرّض له في مظانّه.

ومنه الصهر الذي ثبت حكم الضرورة في اعتباره في المحارم، وأنه لا يجب التسترّ منه بدليل جواز أن يغسل المرأة صهرها، وهو مستلزم لجواز النظر

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة:

(٢) النساء ٤: ٢٣.

الدالّ على عدم وجوب التسترّ عنه بالملازمة إن تَمَّت؛ إذ من الإمكان بمكان الخدشة في هذه الملازمة ليقال إنّ جواز التغسيل لا يدلّ على جواز النظر، وأنّه لا يجب التسترّ عنه، والملازمة إنّما تتمّ لو كانت بين جواز النظر إلى الحيّ وبين عدم وجوب تسترّ الحيّ لا الميّت.

إلاّ أن يدعى أنّ جواز النظر إلى الميّت الأجنبيّ يلازم جواز النظر إلى الحيّ أيضاً، لكنّ إثباته مشكل.

الفرع الثالث: أنّه لا يجوز النظر إلى بدن الأجنبية، واستدلّ له بعدة أمور:
منها: الإجماع، وادّعى الشيخ الأعظم الأنصاريّ ﷺ قيام الضرورة عليه.
 وهو الصحيح، فإنّ حرمة النظر إلى بدن الأجنبية من الضروريات في الجملة.
ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ إلى آخر الآية.

بتقريب: أنّ المراد من حرمة إبداء الزينة حرمة إبداء محالّ الزينة، وهو ينطبق على البدن، فإذا ثبتت حرمة الإظهار ثبت حرمة النظر أيضاً لتلازمهما، ولكنّا أنكرنا الملازمة المذكورة، فإنّ حرمة الإظهار لا تلازم حرمة النظر لمكان أن يكون النظر حراماً ولا يكون التسترّ على المرأة واجباً، فإنّ نظر المرأة إلى بدن الرجل عن شهوة حرام، ولا يجب على الأمرد التسترّ، بل كلّ شخص يعمل بوظيفته، إلاّ أنّ وجوب التسترّ وحرمة الإبداء يلازم حرمة النظر ولو جاز لم يكن مقتضي لوجوب الستر، ولذا لا يكون إبداء الزينة حراماً إذا كانت المرأة في أمن من وجود ناظر ينظر إليها.

وأورد عليه بوجهين:

الأوّل: للنراقي ﷺ الذي احتمل إجمال الآية؛ لأنّه كما يحتمل أن يراد من الزينة

مواضع الزينة كذلك يحتمل أن يكون المراد منها نفس الزينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، فتصير الآية مجملة لتعارض الاحتمالين.

ولا يدفع هذا بالقول بأنه لا حرمة في إبداء نفس الزينة في الخارج، فإنه يقال: إن المراد من النهي عن الزينة حال كونها مزيّنة للبدن، فالنهي عن إبداء الزينة أو مواضعها حال كونها مزيّنة لأنها مهيّجة للشهوة، فلا تكون الآية دليلاً على حرمة النظر إلى الأجنبية.

أقول: الظاهر أن ما ذكره الزاقي يوافق بعض الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ حيث قال عليه السلام: «الخاتم والمسكة، وهي القلب» أي السوار، وهذا الاستثناء دليل على أن المراد من حرمة الإبداء إنما هو حرمة إبداء نفس الزينة لا موضع الزينة، وإلا لكان مخالفاً لظاهر الاستثناء الذي لولاه لكان المستثنى داخلاً فيما استثني، والحمل على أن الزينة إنما هو الخاتم يوجب حمل الاستثناء على معناه الحقيقي.

وأما حمله على البدن فسيجعل الاستثناء منقطعاً وهو خلاف الظاهر. هذا من جهة.

لكن من جهة أخرى هناك عدّة روايات فسّرت قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ بالوجه والكفين، وهو يناسب أن يكون المراد منها موضع الزينة، وهي تخالف ما ذهب إليه العلامة الزاقي، فإن ظاهر الاستثناء أن المستثنى منه هو محلّ الزينة، أي البدن؛ إذ الوجه والكفّان مستثنيان من البدن لا من نفس الزينة، كما في صحيح الفضيل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾؟

قال: نعم، وما دون الخمار من الزينة، وما دون السوارين»^(١).
 فيظهر أنّ المستفاد من مجموع الروايات أنّ المراد من الزينة الأعمّ من الزينة التي زينت بها مواضع البدن ومن البدن الذي لم يكن مزيناً بهذه الزينة.
 وعليه: لا تتفق مع ما ذهب إليه العلامة العراقي رحمته الله من إجمال الآية اعتماداً بالخصوص على صحيح الفضيل التي فسّرت المراد بالزينة فلا إجمال.
 الثاني: ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من أنّ المستفاد من الآية حرمة الإظهار، وأمّا حرمة النظر فلا يستفاد منها، والملازمة المدّعاة بينها ممنوعة^(٢).
 ويرد عليه: أنّ القاعدة وإن اقتضت أن توجّه الخطاب لشخص في بيان الوظيفة له يقتضي الإتيان بنفس التكليف من دون نظر إلى شخص آخر، مثلاً: إذا خوطب النساء بتكليف فوجب عليهنّ أن يلتزم به ولا ربط لهذا التكليف بالرجل، بل يشمله لو قام دليل على التعميم، لكن من شأن تكاليف أخرى حتّى ولو توجّه إلى شخص أو جماعة، فإنّه يشمل وظيفة الآخرين أيضاً وليس خصوص مَنْ خوطب بدلالة الاقتضاء.

خذ على سبيل المثال: آية النفر، فإنّها تدلّ بالمطابقة على وجوب الإنذار لمن نفر ولكن يجب على المُنذرين قبول قولهم وتصديقهم، وهو ما نعبر عنه بدلالة الاقتضاء؛ إذ لو لم يجب على المُنذرين قبول قول المُنذرين لكان الأمر بالإنذار لغواً، فدلالة الاقتضاء هي التي تحفظ كلام المولى عن اللغوّة، وتقول: إنّ قصد

(١) الوسائل: الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح وأدابه، الحديث ١.

(٢) مباني المنهاج: ٥٦٨/٩.

المولى كذا، فلو كان الخطاب الشرعي من هذا القبيل وأنه بموجب دلالة الاقتضاء يمثل الآخرون الحكم الشرعي ولو لم يخاطبوا به لم يبق مجال إلا من القول بالملزمة. وفي مقامنا دلت الآية ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ على حرمة إظهار الزينة، فهل الدلالة الاقتضائية هنا تامة أم لا؟ فإذا قال هنّ يحرم عليكن إظهار أبدانكن للأجنبي وقال للأجنبي يجوز لكم النظر إلى أبدانهنّ ألا يعدّ هذا لغوياً وسفهياً؟ الظاهر نعم، لا بدّ إذن من القول بأنّ حرمة الإظهار تلازم حرمة النظر، ولو نوقش في دلالة الاقتضاء لقننا بالدلالة الالتزامية، فإنّ العرف يفهم من خطاب ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ حرمة النظر للأجنبي.

وذهب السيّد الحكيم رحمته الله إلى القول بإجمال الآية، وأنّ المراد من حرمة إظهار الزينة مخصّص بالزينة غير الظاهرة، وإجماله مانع من العموم ^(١).

بيان: أنّ أمر المخصّص دائر بين الأقلّ والأكثر؛ إذ ما ظهر مخصّص، ولكن لا نعلم أنّ المراد ممّا ظهر نفس الزينة أو موضع الزينة، فيكون مجعلاً وإجماله يسري إلى العامّ الذي هو قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، وعليه: لا يمكن الاستدلال بالآية لإثبات حرمة نظر الأجنبي إلى الأجنبية.

ولكنّه رحمته الله لم يذكر كفيّة الإجمال على وجه ظاهر، ولعلّه في النهاية يؤوّل إلى ما ذكره المحقّق النراقي رحمته الله من احتمال إرادة نفس الزينة لكن حال كونها على البدن لا مطلقاً، فيكون المراد من النهي عن إبداء مواضع الزينة حال كونها مزيّنة. وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «لا ينبغي الإشكال في عدم كون المراد من الزينة

نفسها من الثياب ونحوها لعدم المانع من إظهارها في حدّ نفسها بالضرورة، مضافاً إلى بعد هذا المعنى عن سياق الآية في حدّ نفسه، بل المراد مواضعها، أعني البدن نفسه كما فسّرت بذلك جملة من النصوص، ومن الواضح أنّ الوجه والكفين من أظهر المصاديق لمواضع الزينة الظاهرة المستثناة في الآية.

كما صرّحت بذلك جملة من النصوص ذكرت أنّ الزينة الظاهرة ما دون الخمار وما دون السوارين، كصحيفة الفضيل وموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾؟ قال: الزينة الظاهرة: الكحل والخاتم»^(١)، إلّا أنّها ضعيفة بالقاسم بن عروة.

ومثله في الضعف الرواية التي فسّرت الزينة بالخاتم والمسكة وهي القلب، كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾؟ قال: الخاتم والمسكة، وهي القلب»^(٢)، والرواية أيضاً ضعيفة بسعدان بن مسلم، فبقى نحن والرواية التي فسّرت الزينة بالوجه والكفين فهي تامّة السند تصلح لأن تكون مبيّنة للمراد من الزينة ومفسّرة لها، ومنه صحيح الحلبي آفة الذكر، وقلنا في محلّه أنّ استثناء الوجه والكفين قرينة على أنّ المراد من الزينة موضع الزينة من البدن وإلّا فإنّ استثنائهما سيكون منقطعاً، وهو خلاف الأصل في الاستثناء. وعليه فالنتيجة هي ما ذكرناه أخيراً، فإنّ المراد من الآية بضميمة الروايات المفسّرة أنّ موضع الزينة البدن.

(١) الوسائل: الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٣.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(١)، وهي ظاهرة في أن النظر حرام لمحل الأمر بوجوب غَضِّ النظر ولازمه حرمة النظر إلى الأجنبية. وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إِنَّ الْآيَةَ لَا سِيَّامًا بِمَلَا حِظَةَ شَأْنِ نَزْوِهَا دَالَّةٌ عَلَى التَّحْرِيمِ وَظَاهِرَةٌ فِي الْمَطْلَبِ، أَمَّا شَأْنُ نَزْوِهَا فَهِيَ قِصَّةُ الشَّابِّ الْأَنْصَارِيِّ الْمَرْوِيَّةِ فِي حَدِيثِ سَعْدِ الْإِسْكَافِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (اسْتَقْبَلَ شَابًّا مِنَ الْأَنْصَارِ امْرَأَةً فِي الْمَدِينَةِ، وَكَانَ النِّسَاءُ يَتَّقْنَ خَلْفَ آذَانِهِنَّ، فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَهِيَ مُقْبِلَةٌ، فَلَمَّا جَازَتْ نَظَرَ إِلَيْهَا وَدَخَلَ فِي زَقَاقٍ قَدْ سَمَّاهُ بِنِي فَلَانَ، فَجَعَلَ يَنْظُرُ خَلْفَهَا، وَاعْتَرَضَ وَجْهَهُ عَظَمٌ فِي الْحَائِطِ أَوْ زَجَاجَةٌ فَشَقَّ وَجْهَهُ، فَلَمَّا مَضَتْ الْمَرْأَةُ نَظَرْنَا فَإِذَا الدَّمَاءُ تَسِيلُ عَلَى ثَوْبِهِ وَصَدْرِهِ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا تَيْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَلَا خَيْرَ نَفْسٍ، فَأَتَاهُ، فَلَمَّا رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَا هَذَا؟ فَأَخْبَرَهُ، فَهَبَطَ جَبْرِئِيلُ بِهَذِهِ الْآيَةِ: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾... فَأَيضًا يُوَكِّدُ حَرَمَةَ النَّظَرِ كَدَلَالَتِهَا».

أقول: ليكن على ذكرك أن الأستاذ الأعظم رحمه الله هنا يقول بدلالة الآية على الحرمة، أي حرمة النظر، ولكنه في مطاوي البحث سينكر الدلالة، ولست أعلم الوجه في ذكر شأن النزول مع ضعف المخبر بسعد الإسكافي، والأولى الاكتفاء بالدلالة لو دلت.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ...﴾ إلى آخر الآية.

بتقريب: أن التخصيص بالقواعد يدل على ثبوت البأس لغير القواعد،

فيجب عليهنّ التستّر ، وقد تقدّم أنّ وجوب التستّر ملازم لحرمة النظر وإن لم يكن الأمر بالعكس .

ومنها: صحيح البزنطي الدالّة على حرمة النظر إلى شعر أخت الزوجة حيث دلّت على أنّها والغريبة سواء ، فعن عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد: عن أحمد ابن محمّد بن عيسى ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، عن الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن الرجل يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته ؟ فقال : لا ، إلا أن تكون من القواعد .

قلت له : أخت امرأته والغريبة سواء ؟ قال : نعم .

قلت : فما لي من النظر إليه منها ؟ فقال : شعرها وذراعها» ^(١) . ويقصد عليه السلام شعر القواعد وذراع القواعد .

والرواية ولو اختصّت بالشعر لكن إذا تمّ عدم الفصل بين الشعر والبدن أو الأولويّة - كما هو ليس ببعيد - يكون الحكم شاملاً له ، فتأمل .

ومنها: موثقة عبّاد بن صهيب ، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة ، والأعراب ، وأهل السواد ، والعلوج ؛ لأنّهم إذا نهوا لا ينتهون .

قال : والمجنونة ، والمغلوبة على عقلها لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك» ^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ١٠٧ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ١١٢ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ١ .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «والصحيح: لأنهن لا يستهينن إذا نهين، كما في الوافي»^(١)

وليس ببعيد، لكنّه لا يغيّر الاستدلال في شيء، وكيف كان فقتضى التعليل حرمة النظر إلى رؤوس غير من ذكر في الخبر بمن تنتهي إذا نهيت من باب أنّ للمؤمن حقّ على المؤمن، وهو أن لا ينظر إليها فيهلك حرمتها.

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظله) بأنّ الدليل أخصّ من المدعى، والرواية تدلّ على حرمة النظر إلى رؤوسهنّ ولا وجه للتعدّي^(٢).

أقول: الأوليّة عندي أنّها تامّة هنا، كما ذكرناه سابقاً، فتأمل.

ومنها: النصوص الدالّة على جواز النظر إلى من يريد الزواج بها أو شرائها. ونذكر بعضاً لليمن والبركة:

الأولى: لمحمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوّج المرأة أينظر إليها؟ قال: نعم، إنّما يشتريها بأعلى الثمن»^(٣).

الثانية: عن حفص البخري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوّجها»^(٤).

بيان: أنّ الروايات دلّت على حرمة النظر إلى من لا يريد الزواج بها.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة:

(٢) مباني المنهاج:

(٣) الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ١.

(٤) الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٢.

ولمزيد من الروايات يمكن الرجوع إلى الباب (٣٦) ليطلع عليها.
فعن علي بن عقبة، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: النظرة سهم من سهام إبليس سموم، وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة»^(١).
ومنها: عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، عمّن ذكره، عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبدالله عليه السلام، قالوا: «ما من أحد إلّا ويصيب حظاً من الزنا، فزنا العين النظر، وزنا الفم القبلة، وزنا اليدين اللمس، صدق الفرج ذلك أو كذب»^(٢).

ومنها: عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً ينظر إلى فرج امرأة لا تحلّ له، ورجل خان أخاه في امرأته، ورجلاً يحتاج الناس إلى نفعه فيسألهم الرشوة»^(٣).

إلى غير ذلك من الروايات. ولو خدش البعض بالضعف لكنّ الصحيح يغني ويكفي في إثبات المطلوب، فالنظر إلى بدن الأجنبية لا شك في حرمة إن لم يصل إلى حدّ الضرورة.

الفرع الرابع: حكم النظر إلى الوجه والكفين من غير ريبة.

وفي المسألة أقوال أربعة:

الأول: ما اختاره صاحب الجواهر رحمته الله من حرمة النظر متفقاً فيه مع المشهور.

(١) الوسائل: الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وأدابه، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وأدابه، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وأدابه، الحديث ٣.

الثاني: الجواز، كما ذهب إليه جماعة كما عن الشيخ الطوسي وتبعه في ذلك بعض المتأخرين، منهم الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله.

الثالث: التفصيل في المسألة بين أن تكون النظرة الأولى أو الثانية فتحرم الثانية وتجاوز الأولى، والذي خلص إلى هذا القول إنما هو بعد الجمع بين الأدلة، كما استراه. الرابع: الاحتياط بالحرمة في المسألة، كما اختاره السيد اليزدي والأستاذ الأعظم رحمته الله.

أما القول الأول: وهو الحرمة، فدليله عدة أدلة:

منها: الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾.

بتقريب: أن وجوب الغضّ مطلق فيشمل الوجه والكفين، فلا يجوز النظر إلى الأجنبية وإلى أي جزء منها.

وأجيب عن الاستدلال:

أولاً: ما عن الأستاذ الأعظم رحمته الله: «من أن الغضّ ليس ظاهراً في تحريم النظر لعدم ظهور الغضّ في الغمض، بل لا يبعد أن يكون المراد التجاوز عن المرأة وعدم القرب منها والإعراض عنها المعبر عنه بالفارسية (چشم پوشی)، وهو استعمال دارج في العربية وغيرها، فيكون كناية عن الكفّ عن الزنا المساوق لقوله: ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾».

وبعبارة أخرى: بعد امتناع حمل الغضّ على معناه المطابق وهو إطباق الجفنين وغمض العينين لعدم وجوب ذلك بالضرورة يدور الأمر بين كونه كناية عن أحد معنيين: إما المنع عن إيقاع النظر على المرأة فيصرف نظره عنها بأن ينظر إلى الفوق أو التحت من السماء، أو الأرض أو أحد الجانبين تحفظاً عن

وقوع النظر عليها.

وإما إرادة الإعراض عنها وعدم الدنو منها ، بأن لا يعقبها ولا يتصدى لمقدمات الوقوع في المحرام ، وهو الزنا ، فيكفّ البصر عنها بتاتاً ، وليس المعنى الأول -الذي هو مبنى الاستدلال- أولى من الثاني لو لم يكن الأمر بالعكس .

وثانياً: أنه مع تسليم دلالة الآية على المنع عن النظر إلا أن الإطلاق ممّا لا يمكن الأخذ به لجواز النظر إلى سائر الموجودات من بحر وسماء ، وشجر وحجر ، وهكذا ، وتخصيصه بحيث لا يبقى تحت الإطلاق إلا الأجنبية تخصيص للأكثر القبيح الذي هو من مستهجن الكلام جداً ، سيّما في المقام الذي لا يبقى تحت العام إلا فرد واحد ، فلا بدّ أن يكون المراد من الآية المباركة غضّ البصر عمّا حرّم الله ، فيتوقّف ذلك على إثبات الحرمة من الخارج ، والقدر الثابت ما عدا الوجه والكفّين من الأجنبية ، فلا يمكن الاستدلال بالآية مجردة على تحريم النظر إليهما .

وبالجملة: أن الأمر بالغضّ في الآية إرشاد إلى ترك النظر إلى ما ثبت حرمة بدليله ، فهي جملة بالإضافة إلى الوجه والكفّين ، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام ، كما هو الظاهر^(١).

وثالثاً من الإشكالات على دلالة الآية على حرمة النظر: ما ذكره العلامة النراقي رحمته من أن: «الاستدلال بالآية على حرمة النظر ليس بجيّد؛ للإجمال في جهة موضع النظر ، فلعله العورة ، وحمله على العموم لا وجه له ، والقول بأنّ

الأمر بغضّ البصر مطلق لا يحتاج إلى تقدير ، خرج منه ما خرج ، باطل لإيجابه خروج الأكثر»^(١).

ورابعاً من الإشكالات على دلالة الآية: ما ذكره السيّد الحكيم رحمته: «من أن الأمر بالغضّ لا عموم في متعلّقه ، وحمله على العموم على كلّ شيء ممتنع ، لا سيما بلحاظ التعبير بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ ، فإنّ ﴿مِنْ﴾ ظاهرة في التبعية ، وهو إنّما يكون بلحاظ متعلّقه ، وتقدير كلّ شيء من بدن المرأة لا قرينة عليه ، بل المناسب بقرينة ما بعده أن يكون متعلّقه الفروج ، ولا يدلّ على الغضّ عن الوجه والكفين مع أن كون المراد من الغضّ غير ظاهر»^(٢).

وخامساً: ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «بأنّ الغضّ لغةً كما فسّر هو قصر النظر لا ترك النظر ، أي دنى بين جفونه ، وفي الحديث: (كان إذا فرح غَضَّ طرفه) أي كسره وأطرق ولم يفتح عينه . قال في مجمع البحرين في بيان المراد من الآية: (أي ينقص من نظرهم) فتكون كلمة ﴿مِنْ﴾ للتبعية»^(٣).

يعني لو كان دالّاً على الحرمة فلا وجه للتبعية.

وسادساً: وهو لسيّدنا الأستاذ (دام ظله) أيضاً: «بأنّ قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ يدلّ على أن الغضّ أنفع فلا يكون حراماً»^(٤).

ثمّ أورد على نفسه بأنّ الآية ذكرت حفظ الفرج ولا إشكال في وجوبه ،

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة :

(٢) مستمسك العروة الوثقى :

(٣) مباني منهاج الصالحين: ٥٦٧/٩.

(٤) مباني المنهاج: ٥٦٧/٩.

فإنَّه لا إشكال في حرمة الزنا ، فلا يمكن أن يكون المراد من قوله: ﴿أَزْكَى﴾ التفضيل ، بل المراد التعيّن .

وأجاب (دام ظلّه): «بأنّه سيكون تامّاً لولا رواية لأبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: (كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفَرْجِ فَهِيَ مِنَ الزَّانِ إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ ، فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ ، فَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ ، وَلَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخْتِهَا) ^(١) الدالّ على أنّ المراد من حفظ الفرج إنّما هو النظر» .
فهذه ستّ إشكالات على الاستدلال بالآية الشريفة .

فنقول في مقام الجواب :

أمّا الأوّل - وهو ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله من إجمال المراد من (الغضّ) - فإنَّه لا يراد به الغمض قطعاً ، بل يراد به المعنى الكِنَافِيّ ، وهو الإعراض عن المرأة وعدم القرب منها ، فنقول في ردّه :

حتّى لو لم يستعمل الغضّ بمعنى الغمض ، وكان المعنى كِفَائِيّاً - كما ادّعاه - لم يضّر ذلك في الظهور ؛ لأنّ الأصولي إنّما يشخّص الظهور الذي يعتمد عليه في بيان الحكم ، سواء كان المعنى حَقِيقِيّاً أو مجازيّاً وكان له ظهور كان العمل هو الجري على طبقه ، ولا شبهة بأنّ المتبادر ، وبحسب المعنى العرفي هو أنّ الأمر بغضّ البصر يعني الترك ، أي ترك النظر .

والمقابلة بين غَضِّ الْمُؤْمِنِ الْبَصَرَ وَغَضِّ الْمُؤْمِنَةِ الْبَصَرَ حيث قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ

أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ... ﴿١﴾ بتناسب الحكم والموضوع دليل على أن المراد من غَضُّ البصر أن يترك كلَّ منهما النظر إلى الآخر ، مضافاً له : أن قوله تعالى : ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ مفسرة بالرواية على أنه النظر ، فيعطي اتحاد السياق ظهوراً للغَضِّ في حرمة النظر . فن ظاهر الآية هو يعضده القرائن التي ذكرناها - يتضح أن المراد من غَضُّ النظر هو الحرمة وليس هناك معنى آخر يقابله ، بل ولا قرينة تضاد هذا الظهور»^(١).

ثم الأستاذ الأعظم رحمته الله أشكل مع تسليم ظهور الغَضِّ في المنع لكن يلزم منه

(١) هناك عدّة قضايا في كلام الأستاذ الشيخ (دامت إفاضاته) ينبغي التوقّف عندها ، وقد ذكر السياق دليلاً على ما أفاد . ونحن قبل كلّ شيء نبطل السياق محلاً للاعتماد لأنه من الظنون العامة ما لم تكن القضية راجعة إلى تشخيص الفقيه وقوة استظهاره ، ولكنها تبقى قضية شخصية ومثلها المقابلة ، فإنها لا تصلح دليلاً على ما ذهب إليه ، فأيّ شيء يمكن أن يفهم من أن غَضُّ المؤمن بصره في مقابل أن تغضّ المؤمنة بصرها ؟ لكن النقطة المركزية هنا بيان الحقيقة والمجاز ، وذكر أن الفقيه ينشئ بالظهور ويتلمسه أينما كان من المجاز أو الحقيقة ، وهو مخدوش لجهات :

الأولى : أن المعنى المجازي يضاد المعنى الحقيقي والقرينة تعاند الحقيقة .

الثانية : أن التبادر علامة الحقيقة وليست علامة المجاز . نعم ، الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، ولكن هذا في مقام تعيين المعنى الموضوع له لا ينفع ، وبالتالي إذا كان المعنى الحقيقي لا يدلّ على الحرمة فمن باب أولى أن لا يدلّ المجاز عليه ، والأولى أن يظّل على إجماله ، كما اختاره السيّد الخوئي رحمته الله .

الثالثة : لم يعهد أن يستعمل المجاز في مقام البيان ، ولو استعمل ففي بعض الموارد التي يقبح التصريح بها ، أي لغاية خاصّة جدّاً ، فالحقبة ليست مطردة . (المقرّر)

تخصيص الأكثر وهو قبيح .

وأجيب عنه نقضاً وحلاً :

أما النقض فبقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ ، والمورد كال مورد إذا كان حذف المتعلّق في آية الغضّ هناك يفيد العموم لولا تخصيص الأكثر المستهجن ، فالمورد أيضاً في تحريم الأمّهات كذلك ^(١) .

وأما الحلّ ، فإنّه كما في قوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ لا ينعقد له إطلاق بتناسب الحكم والموضوع ، إلّا أن تكون ظاهرة في النكاح ، ففي المقام أيضاً بتناسب الحكم مع الموضوع لا ينعقد الأمر بالغضّ إطلاق كي يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن ، فإنّ تناسب الحكم والموضوع قرينة على أنّ المراد من الغضّ أن يترك الرجل النظر إلى المرأة الأجنبية ، وبالعكس ، والشاهد عليه أنّ الذهن بمجرد سماعه الآية لا ينتقل إلى حرمة النظر إلى البحر والشجر وغير ذلك ، فالآية بلا إطلاق كي يلزم من تخصيصها تخصيص الأكثر المستهجن .

فظهر بما ذكرنا الجواب عمّا ذكره المحقّق الزاقي من الإجمال في الآية ، وما ذكره المحقّق الحكيم رحمته الله من أنّ الأمر بالغضّ لا عموم في متعلّقه ، وحذفه لا يقتضيه ؛ لأنّ محلّه على العموم لكلّ شيء ممتنع ، لا سيّما بملاحظة التعبير بقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ أو بقوله تعالى : ﴿ أَبْصَارِهِمْ ﴾ ، فإنّ كلمة ﴿ مِنْ ﴾ ظاهرة في التبعض ، وكونه بلحاظ المتعلّق وتقدير كلّ شيء من بدن المرأة قرينة عليه ، بل المناسب جدّاً بقرينة ما بعده أن يكون متعلّقه الفروج ، مع أنّ

(١) وليس هذا نقضاً بل ولنلتزم به .

كون المراد من الغَضِّ الغمض غير ظاهر»^(١)، فإنه لم يثبت أنَّ ﴿مِنْ﴾ للتبعيض، وهي خلاف بين المفسرين؛ إذ كما يحتمل أنها للتبعيض يحتمل كونها للزيادة أو للجنس أو لا ابتداء الغاية، ورجَّح الأخير بعض المفسرين فمع هذه الاختلافات لا مكان للجزم بأنها للتبعيض.

ويرد أيضاً على سيدنا الأستاذ (دام ظله) اعتماداً على ما ذكره الطريحي من أنَّ الغَضَّ يراد به أن ينقصوا النظر، بأنَّ الحمل على هذا يقتضي القول بالجواز مطلقاً لكن بلامدٍّ وهو لا ينسجم مع أصل الاستدلال من أنَّ أصل النظر غير جائز. والذيل ﴿ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ لا يدلُّ على الجواز كما ادَّعاه (دام ظله)؛ إذ كثيراً ما يرد في القرآن اسم التفضيل في التعيين وفي المقام أيضاً بكون الأزكى مستعملاً في معناه؛ إذ حرمة النظر في الجملة إلى الأجنبية مما لا شبهة فيها بقرينية كون الأمر مسلماً.

وخالص البيان: أنَّ الأمر في دلالة الآية منقسم بين الفقهاء إلى مَنْ يرى عدم دلالتها على الحرمة والقسم الآخر يرى تماميتها على الحرمة، ولو كان المقام خالياً من أي قيد أو خاصٍّ يوضح المراد من الآية فبه، ولو كنّا نحن والإطلاق لقلنا بأنها من الأدلة التامة على حرمة النظر إلى الوجه والكفين^(٢).

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٢٤٣/٥.

(٢) حمل الكلام على أنَّ ﴿مِنْ﴾ موضوعة لعدّة معاني يبطل قدرة الاستدلال بها مطلقاً لا في المورد ولا باقي الموارد، وهذا لا يقول به أحد، فلا بدَّ معه الحمل على معنى يستقيم معه لبيان وهو ما ذكره السيد الحكيم (رحمه الله) متبعاً له سيدنا الأستاذ القمي (دام ظله)، فاستدلّاهما عن هذه الجهة تامّ وبعيد عن الخدشة، وذهاب بعض المفسرين إلى بعض المعاني =

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ بدعوى أن إطلاقها يشمل الوجه والكفين أيضاً، فإن حرمة الإبداء تلازم عدم جواز النظر. ويرد عليه: أن الاستثناء في نفس الآية يدل على جواز إبداء ما ظهر، وقد فسرته الروايات بالوجه والكفين، فالآية بضميمة الروايات المفسرة لها - على خلاف المقصود أدل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً﴾. بتقريب: أنها دلّت على المنع عن وضع الثياب بالنسبة إلى غير القواعد، فيجب عليهنّ التستر، وهو يدلّ بالملازمة على حرمة النظر، وإطلاقه يشمل الوجه والكفين.

ولكن أقصى ما تدلّ عليه الآية الكريمة هو جواز النظر إلى شعورهنّ ورؤوسهنّ وهو المحلّ الذي يستره الخمار، وأما الوجه والكفان فالآية ساكتة عن حكم النظر إليهما.

وذكر الأستاذ الأعظم رحمته: «أن الآيات التي استدللّ بها للقول بالحرمة قاصرة الدلالة»^(١).

ومنها: الإجماع الذي نقل أن الفاضل المقداد أدّعه، وإطباق الفقهاء على أن المرأة كلّها عورة، فلا يجوز النظر إليها^(٢).

== لا يثبت المطلوب؛ لأنه لم يكن دليلاً هو رأي المفسر اللا حجة، بل ظهور الآية في ذلك، ورأي المفسر لا قرينة فيه. (المقرّر)

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٧٢/٢.

(٢) التنقيح الرابع: ٢٢/٣.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «بأن الدعوى مخدوشة؛ لأن الإجماع منقول أولاً، وهو ليس بحجة، ثانياً إن دعواه موهونة في المقام إذا أراد أن يعمّ بالشمول الوجه والكفّين، فإن جماعة منهم الشيخ الطوسي - على ما نسب إليه - والشيخ الأنصاري رحمته وغيرهما ذهبوا إلى الجواز، فدعوى الإطباق مشكل»^(١).

ومنها: قيام السيرة العملية من المشرعة المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام على التستر عن الأجنبي الكاشف عن وجوب الملازم لحرمة النظر.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «إن السيرة ممنوعة من أصلها، سيما في مثل القرى والقصبات والبلدان أيضاً، بل السيرة في مثل هذه الموارد قائمة على العكس، كما لا يخفى. نعم، لانضايق من تحققها بالإضافة إلى النساء المجلّلات في البلدان الكبيرة، وأمّا على سبيل العموم فكلاً فهي مختصة بطائفة من النساء في بعض البلدان.

على أنه يمكن منع السيرة أيضاً بالنسبة إلى تلك النسوة الجليلات وتسترهن عن الأجنبي المحض دون الأقارب ولو لم يكونوا من المحارم، كزوج الأخت أو أخو الزوجة أو ابن العمّ ونحوهم، خصوصاً إذا سكنوا في دار واحدة، فإنّهن لا يسترن غالباً عن مثل هؤلاء الأقارب، مع أنهم شرعاً أجنب وإن لم يكونوا كذلك عرفاً. والحال أنه لا فرق بين الأجنبي الشرعي والعرفي من جهة وجوب التستر، والظاهر أن السيرة في موردها إنما هي لجهة أخرى لا للمنع الشرعي، وإلا كان مقتضاها عدم الفرق بين الموارد، كما عرفت.

ولو سلّم أنّ السيرة ثابتة - كما ادّعي - لكن لم يحرز الاتّصال؛ لاحتمال أن يكون مستند السيرة فتوى المشهور بحيث لم يعلم اتّصالها بزمان ما قبل صدور الفتوى منهم، فلم تتصل إلى زمان المعصومين عليهم السلام كي يحتجّ بها لأجل عدم ردعهم عليهم السلام عنها^(١).

أقول: كلّ مورد قامت السيرة عليه يتحقّق مثل هذا الاحتمال، ومعه لا بدّ أن يرفع اليد عن جميع السّير، وهو كما ترى^(٢)، ولكنّ الإنصاف أن إحراز السيرة المتّصلة في غاية الصعوبة.

ثمّ أضاف عليه السلام: «ولو سلّمنا بقيام السيرة واتّصالها بزمان المعصومين عليهم السلام فسيرة المتدبّنين أعمّ من وجوب التسترّ، فإنّ السيرة قائمة على فعل غايته الدلالة على عدم حرمة، بل تكون كاشفة عن رجحان العمل وهو أعمّ من الوجوب»^(٣).

ومنها: حكم العقل. ببيان: أنّ الوجه هو عمدة محاسن المرأة، وغالباً ما يؤدّي النظر إلى الوجه إلى الزنا وإلى مبعوض الشارع كثيراً؛ لكونه معرضاً للافتتان، فالعقل يحكم بعدم جواز النظر إلى الوجه على الإطلاق حسماً لمادّة الفساد.

لكن ما ذكر إن اعتبر فأقصاه حكمة للتشريع، ثمّ إنّ بحثنا هو حرمة النظر إلى الوجه والكفّين معاً، وثبوت الحرمة - على تقدير تماميّة هذا الدليل وهو ليس كذلك - لا يثبت الحرمة لليدين، فهو أخصّ من المدّعي.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٧٣/٢.

(٢) البحث هنا صغروي إذا وجد مثل هذا الاحتمال أبطل العمل بالسيرة في موردّه، ولو أدّى إلى بطلان العمل بالسيرة لا مشاحة.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٧٤/٢.

ثم إننا نقحنا في البحث الأصولي مسألة إدراك الملاكات الواقعية للأحكام عن طريق العقل وأثبتنا قصوره في ذلك .

ومّا يثبت أنّ ما ذكر ليس علّة للحكم وإنّما حكمة أنّ الحكم لا يدور مدارها كيف ولازمه أنّ من علم من نفسه عدم الوقوع في الحرام لو نظر إلى الوجه يجوز له النظر إليه ، وهو كما ترى .
إذن فالوجه ليس تامّاً .

فالذي خلصنا إليه أنّ الأستاذ الأعظم رحمته ومثله السيّد الحكيم رحمته لا يريان تاميّة الأدلّة المستدلّ بها على حرمة النظر إلى الوجه والكفّين ، والذي يغلب ظني فيه أنّ الآية الشريفة: ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ... ﴾ تامة الدلالة على المطلوب ، كما عرفت مناسبقاً .

وهنا روايات استدلّ بها على حرمة النظر إلى الوجه والكفّين ، والروايات وردت في جواز النظر إلى المرأة لمن يريد أن يتزوّجها .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: « وأحسن هذه الروايات سنداً ودلالةً للمقام صحيحة هشام وحمّاد وحفص كلّهم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: « لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوّجها » ^(١) .

بتقريب: أنّها دلّت بفهومها على عدم جواز النظر إلى الوجه والمعاصم ، وهي الكفّان أو السواران المستلزم للنظر إلى الكفّين إذا لم يكن من قصده التزويج .
وقال الأستاذ الأعظم رحمته: « هذا النظر الجائز في خصوص المورد إذا كان

(١) الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ٢ .

عن شهوة والتذاذ على ما يقتضيه طبع النظر بقصد الزواج ، فإن الناظر حينئذ يفكر في أمور؛ لأنه يشتريها بأعلى الثمن كما عبر بذلك في بعض النصوص ، فيتأمل في محاسنها وجمالها نظر شهوة وتهيج كي تحصل له الرغبة في التزويج ، ففهومها المنع عن مثل هذا النظر الالتذاذي الشهواني إذا لم يكن بفرض التزويج . وهذا غير النظر الساذج العاري عن الشهوة والريبة . ويؤكد ما ذكرناه ويؤيده رواية الحسن بن السري ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأملها وينظر إلى خلفها وإلى وجهها ؟ قال : نعم ، لا بأس أن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ينظر إلى خلفها وإلى وجهها » ^(١) ، وهو غير منفك عن التلذذ ، وهو كالصریح فيما ذكرناه .

وهو عليه السلام ذكر الرواية بعنوان المؤيد لالتفاتة إلى أن الرواية ضعيفة السند لوقوع الحسن بن سريع في سندها ، وهو لم تثبت وثاقته ، مع أن دلالة الرواية في غاية الوضوح على ما ذكر . وقال : « نعم ، وثقه العلامة في الخلاصة وابن داود ، لكنّ المعلوم أن المستند في توثيقها هو النجاشي . ولكنّ توثيق النجاشي غير معلوم ، فإنه وإن ذكر الفاضل التفريشي عن بعض معاصريه أنه وجد توثيقه في بعض نسخ النجاشي ، لكنّه اعترف التفريشي بنفسه بخلو أربع من نسخ النجاشي منه ، وهي ضده ، والمجلسي أيضاً بنى على خلو نسخة النجاشي من التوثيق » ^(٢) .

ويمكن الملاحظة على ما أفاد عليه السلام : بأن احتمال أن يكون مستند توثيق العلامة

(١) الوسائل : الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ، الحديث ٣ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ٧٥/٢ .

وأبي داود إلى النجاشي لا أساس له؛ إذ من المحتمل أن يكون مجوزتهم مستند آخر أو يعتمدون على غير هذا الطريق، ولذا لا يخرج ما أفاده عن كونه حدساً واجتهاداً، ولو كان مستندهم توثيق النجاشي كما ادّعى عليه السلام فعللّ النسخة التي عند معاصري التفرشي هي التي تحتوي على التوثيق المزعوم. نعم، هو احتمال لكن لا مانع من الأخذ به.

وكيف كان، فيدور الأمر بين الزيادة والنقيصة، والأصل العقلائي في مثل الموارد الأخذ بالزيادة؛ لأنّ الكاتب عادة ينقص أثناء الكتابة ولا يزيد، ولذا يؤخذ بالزائد فتكون الرواية صحيحة السند بناءً على المناقشة، ولكن يمكن دعوى احتمال أنّ التفرشي نقل عن بعض معاصريه من غير أن يوثقه، واطمئنانه الشخصي بالوثاقة لا يكاد يجدينا على أنّ مسألة الاحتكام إلى الأصل العقلائي القاضي بالأخذ بالزيادة فيما لو دار الأمر بين الزيادة والنقيصة لا في مثل المورد الذي خلت فيه أربع نسخ من كتاب واحد من التوثيق، فأيّ أصل عقلائي يصمد أمام مثل هذا الكمّ من الكتب؟ فلا يجري ذلك الأصل.

ولكن بما أنّنا نتفق مع سيّدنا الأستاذ (دام إفاضاته) على حجّة توثيقات العلامة ولو كان من المتأخّرين وأضراب العلامة، فتأمل. فالرواية تكون صحيحة السند، وعليه فتدلّ رواية الحسن بن السري على جواز النظر إلى الوجه والكفّين للمرأة التي يريد التزوّج بها ومفهومها هو حرمة النظر إلى وجه الأجنبية والكفّين إذا لم يرد التزوّج بها والتقيد بكون النظر شهواتياً أم لا؟ لا دليل عليه.

إن قلت: إنّ رواية الحسن بن السري تقيد رواية هشام وحماد.

قلت: نعم، لو كان بينها تنافٍ، ولكن لا تنافي بينهما؛ لأنّ كليهما مثبتان.

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته: «مع التسليم بدلالة الصحيحة على المنع عن النظر ولو من غير شهوة، فلا بدّ من حملها على الكراهة جمعاً بينها وبين آية الإبداء الصريحة في جواز النظر إلى الزينة الظاهرة بضميمة الأخبار المفسّرة لها بالوجه والكفّين كما تقدّم».

ويمكن الملاحظة عليه:

أولاً: إذا دلّت الآية الشريفة على جواز الإبداء فتكون الرواية الدالّة على الحرمة - أي حرمة الإبداء - مخالفة للكتاب، وهو يقتضي طرحها، ولا تكون الصحيحة قابلة لأن يحتجّ بها ولا أن نجمع بين الآية والرواية جمعاً دلالياً^(١). إلّا أن يقال مع إمكان الجمع الدلاليّ بينها لا ينطبق عليه عنوان مخالفة الكتاب.

إلّا أن نقول: إنّ الآية وإن دلّت على عدم وجوب ستر الوجه والكفّين، ولكن هذا لا يستلزم جواز النظر إليهما كي يحمل لأجله النهي المستفاد من الصحيحة على الكراهة، فإنّ عدم وجوب الستر أعمّ من جواز النظر كما في الرجل، فإنّه لا يجب عليه التسترّ مع أنّه يحرم على المرأه النظر إلى بدنه، وكما في الأمرد، فإنّه أيضاً لا يجب عليه التسترّ وإن نظروا إليه نظر شهوة.

لكنّه يقال: إنّ ما ذكر صحيح لو تضمّنت الآية عدم وجوب الستر، والأمر ليس كذلك، فإنّها دلّت على جواز الإبداء المساوق لمعنى الإظهار والإراءة، وهو ينسجم كتعبير مع جواز النظر، كما لا يخفى. وليس هو على حدّ التعبير

(١) يرفع اليد عن ظاهر كلّ من الدليلين بنصوصيّة الآخر، وهو يورث القول بالكراهة، كما أفاد

بعدم وجوب الستر.

لكن يقتصر عندي الإشكال على ما ذكرناه على تقدير تماميته.

واعلم أنّ الأستاذ الأعظم رحمته في المسألة عمل على طبق مبناه في الحمل على الكراهة من حمل الظاهر على النصّ، فإنّ النصّ قرينة على خلاف الظاهر الدالّ على الحرمة وهو مقتضى الجمع بين الأخبار المجوّزة للنظر وبين الأخبار الدالّة على الحرمة بحمل ما دلّ على الحرمة على الكراهة، برفع اليد عن ظاهر كلّ من المتعارضين لنصّ الآخر.

ربّما يقال: إنّ المسألة هنا تختلف، فإنّ أحد طرفي المعارضة هو الكتاب، ومن المفترض أنّ كلّ ما خالف الكتاب فهو زخرف وليس بحجّة كي نجمع بينهما جمعاً دلاليّاً. هذا من جهة.

ولكن يجب عنه بما ذكرناه من أنّه مع وجود الجمع الدلاليّ لا يصدق عليه عنوان مخالفة الكتاب.

لكن من جهة أخرى أنّ الجمع المذكور مبنيّ على أن يقدّم النصّ على الظاهر، وأن يكون النصّ قرينة على بيان المراد من الظاهر، ولكنّا أنكرنا ذلك وقلنا إنّ الأظهرية ليست وجهاً للتقديم، ومثله ما لو كان أحد الدليلين نصّاً والآخر ظاهراً، فالقاعدة لا تنخرم. ولكن ذكرنا أخيراً أنّه مع وجود النصّ لا يكون الظاهر المخالف له حجّة كي يحتاج إلى الجمع بينهما.

وقد يقال: إنّ نصوصيّة أحد الخبرين يوجب تقدّمه على الخبر الظاهر المعارض.

لأنّه يقال: ليس الملاك في التقديم كون النصوصيّة بل الملاك القرينيّة، وهو

ما يعمل به العرف في الخبرين المتعارضين ، ولذا لو كان العام نصّاً والخاصّ ظاهراً تقدّم عليه وخصّصه ولو كان العام نصّاً ، فإذا لم يجمع بينهما بهذه الصورة استقرّ التعارض حينئذٍ ويرجع إلى الجمع السندي ، وأمّا إذا كان أحدهما قرينة على الآخر تقدّمت القرينة على ذي القرينة .

وفي المورد: إذا ألقينا الروايات الدالّة على حرمة كشف الوجه والآية الدالّة على جواز إبداء الوجه إلى العرف لتوقّف في الجمع ، ورأى أنّ التعارض بينهما مستقرّاً حتّى كون أحد الطرفين نصّاً .

ومع هذا نقول: إنّ الآية بضميمة الروايات المفسّرة لمرادها لا تدلّ على الجواز نصّاً ، بل ظاهراً الجواز؛ لأنّ النصوصيّة إنّما هي في جانب السند لكن لأنّ التعبّد بظاهر الآية تعبّد بالظنّ الخاصّ ، ولأجله نقول: إنّ التقديم حتّى على مبنى من يقول بالنصوصيّة لا محلّ له؛ لأنّ كلا المتعارضين ظاهران ، فيستقرّ التعارض ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر ، ولكنّ العمل بالآية هو المحكّم بناءً على أنّ ما عارض القرآن يكون زخرفاً .

بل على تقدير نصيّة أحد المتعارضين أيضاً لا يتقدّم على الظاهر؛ لأنّ العرف في مثل (افعل) و (لا تفعل) يبقى متحيّراً في مقام العمل ، فهذا القول مخدوش عندنا ، وارتأينا عدم صحّته ، فالنصوصيّة لا تصلح قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر . والعمدة في تقديم النصّ على الظاهر ما ذكرنا من أنّه مع وجود النصّ المخالف للظاهر يشكّ في حجّيته فيطرّح لأجله .

منها: الأخبار الدالّة على أنّ النظر سهم من سهام إبليس مسموم ، وأنّ زنى

العينين النظر، وهي بإطلاقها تعمّ الوجه والكفين^(١).

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّ صحيح الروايات قاصر الدلالة على ما نحن فيه، فإنّ التعبير بالسهم لا يناسب إلّا النظر مع خوف الافتتان الذي هو من الشيطان، كما أنّ تنزيله منزلة الزنا يقتضي وجود جامع بينها، وهو اللذة والشهوة كي يصدق أنّ النظر زنا العين».

ثم قال رحمته: «إنّه لم يتعرّض إلى ذكر المتعلّق هنا - أي متعلّق النظر - والأخذ بالإطلاق أينما سرى كما ترى، يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن وحملها على خصوص الأجنبيةّ بتمام بدنّها لا شاهد عليه، ولعلّ المراد خصوص العورتين من الرجل والمرأة. وبالجملّة: المتعلّق محمل ولا قرينة على التعيين»^(٢).

أقول: يمكن القول في مقام دفع إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الأوّل: أنّ التعبير بأنّ النظرة سهم من سهام إبليس وأنّه زنا، وإن اقتضى وجود الجامع لكن لا يجب أن يكون الاشتراك في اللذة كما ادّعاه، بل لعلّه يقصد الإمام عليه السلام معصية عظيمة تعادل معصية الزنا.

ولكنّ إشكاله الثاني رحمته خالي من الخدشة ولا يخلو من الوجهة.

ومنها: مكاتبة الصقّار إلى أبي محمّد عليه السلام «في الشهادة على المرأة هل يجوز أن يشهد عليها من وراء الستر وهو يسمع كلامها إذا شهد عدلان بأنّها فلانة بنت فلان، أو لا تجوز الشهادة حتّى تبرز من بيتها بعينها؟ فوقّع عليه السلام: تنقّب وتظهر

(١) الوسائل: الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ١، ٢، ٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٧٧/٢.

للسهود»^(١)، فإنّ ظاهر الأمر بالتنبّ هو الوجوب.

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته: «أنّ النقاب لا يستر تمام الوجه بل بعضه، أي من الذقن إلى ما فوق الأنف، فالعينان والحاجبان والجهة مكشوفة، ولا يحتمل الفرق في وجوب الستر وعدمه وبين بعض الوجه وتماحه، فيظهر من ذلك أنّ الأمر بالتنبّ ليس لمكان الوجوب الشرعيّ، بل هو حكم تأدّبي أخلاقي لما في من كشف الوجه وحضورها في مجلس الرجال من حزاة باعتباره أمراً مستهجناً لمنافاته مع العفاف المرغوب فيه»^(٢).

ثم قال: «لا يتم شيء من الأدلّة التي استدللّ بها المشهور، بل وساقطة بلّسرها للمناقشات التي قدّمتها، وأكثر المناقشات مقتبسة من كلام شيخنا الأنصاريّ رحمته في كتاب النكاح، الذي شرع في الاستدلال على جواز النظر بوجوه: منها: الأخبار الواردة في تفسير الزينة الظاهرة بالوجه والكفّين، فالآية تدلّ بضميمة هذه الروايات على جواز كشف الوجه واليدين.

أقول: المتّجه عندي تماميّة هذا الوجه وليس في النفس شيء يصلح للرّد: ومنها: ما ورد من نظر جابر إلى وجه الزهراء عليها السلام، وهو أصفر من شدّة الجوع، فدعا رسول الله صلّى الله عليه وآله فصار أحمرّاً.

قال الأستاذ الأعظم رحمته: «وهذه الروايات بأجمعها ضعيفة السند، كما لا يخفى،

(١) الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الشهادات، الحديث ٢. في طبعة طهران للنوائل أسقطت الرواية، فلاحظ.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٧٨/٢.

بل لا يمكن الاستدلال بها حتى مع صحة السند؛ إذ لا يمكن تصديق خروج الزهراء عليها السلام سافرة الوجه عند جابر ونحوه من الأجانب، فإنّ مثل هذا لا يكاد يصدر عن امرأة عادية فضلاً عن سيّدة النساء بضعة سيّد الأنبياء مصدر كلّ عفة وحياء. وبالجملّة: لا نحتمل صدق الحديث بوجه صحّ السند وقوي المستند^(١).
وأوجه ما في الباب:

صحيحة عليّ بن سويد، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها؟ فقال: يا عليّ، لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق، وإياك والزنا...»^(٢).

أقول: وهي كالصرح في جواز النظر إذا كان صادقاً في نيّته، أي إذا لم يقصد الشهوة والريبة بحيث يؤدي إلى الزنا، فلو تمّت أدلّة الحرمة السابقة فيجمع بينها وبين هذه الرواية بالحمل على الكراهة، ولكن إذا استقرّ التعارض طرح الدليلان ووصل المجال إلى العمل بالأصل العملي المنتج للجواز بناءً على جريان البرائة، وقبل كلّ شيء ينبغي البحث في مضامين الرواية.

إذ لعلّ سائلاً يسأل عن المراد من قوله: «إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة»، ويحتمل أن يكون المراد وجوهاً:

الأوّل: ما عن صاحب الجواهر رحمته الله الذي حمل الابتلاء على الصدفة والاتفاق من دون تعمد وقصد، وأنّ فيه الصدق المذكورة في الجواب إشارة إلى نفي البأس

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٧٨/٢.

(٢) الوسائل: اباب ١ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٣.

إذا كان صادقاً فيما يدّعيه من الابتلاء بهذا المعنى^(١).

لكنّ هذا خلاف ظاهر قوله: «فيعجبني النظر إليها» المساوق للفعل عن قصدٍ وعملٍ، ولذا لا وجه للحمل الذي ذكره صاحب الجواهر رحمته، فإنّه لا يتفق مع الظهور.

الثاني: أنّ المراد بالابتلاء الاضطراب، كما هي دعوى العلامة الزاقي رحمته، فتدلّ الرواية على جواز النظر عند الاضطراب.

وهذا المعنى خلاف الظاهر أيضاً.

الثالث: حمل الابتلاء على الابتلاء النفساني من جهة غلبة النفس الأمّارة وقاهريّة القوّة الشهويّة فيجد نفسه خائفاً للميولات النفسانيّة.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «الابتلاء بهذا المعنى من عمل الفسّاق والمنهمكين في الشهوات الذين يتّبعون آثار النساء ويقعدون لهم كلّ مرصد. نجلٌ ساحة ابن سويد - وهو من ثقات أصحاب الرضا عليه السلام - عن مثل ذلك، وكيف يقرّه على فسقه؟ وأيّ معنى والحال هذه لعرفان الله من نيّته الصدق»^(٢).

أقول: وأيّ ملازمة بين كونه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام الأجلّاء وعدم كونه ذي شهوة على العكس، فحتّى لو كان على هذه المنزلة الجليلة الرفيعة ويكون ذا شهوة شديدة قويّة بحيث تغلب نفسه لم يقدح ذلك في تدّينه وجلالة قدره، ولو لم تكن القضية تسبّب مشكلة لديه لم يكن ليطلب الطريق

(١) جواهر الكلام: ٧٩/٢٩.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ٨٠/٢.

من الإمام عليه السلام ، وهذا إنما يكون كاشفاً عن تدينه وحسن سيرته . وجواب الإمام عليه السلام عن جواز ذلك ينفي أن يكون عمله عمل الفساق ، فالرواية بحسب الظهور الأولي تدل على جواز النظر بتقرير الإمام عليه السلام ، فكيف يدعى كونه من عمل الفساق إن هو إلا تحيّي .

الرابع : ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله ، واختاره الأستاذ الأعظم رحمته الله : « أن الابتلاء بالنظر إلى النساء من جهة اقتضاء شغله ذلك ككونه بزّازاً أو صائغاً ونحوهما ممن يتجرّ في حاجيات النسوان فيبتلى بمواجهتهنّ في مقام البيع والشراء ، فسأل عما قد يتطرّفه عند النظر من الإعجاب بهنّ والتمتّع بمجاهنّ ، على ما هو مقتضى الطبع البشري من التذاذه من النظر إلى كلّ شيء جميل » ^(١) .

ويمكن أن يلاحظ عليه رحمته الله : أن هذا تحميل على الرواية فوق طاقتها ، فمن أي نقطة فهم رحمته الله أن ابتلاءه بالنظر إلى الجميلات إنما هو لأجل أن طبيعة شغله تقتضي ذلك ثمّ احتمل أنه يشتغل إمّا بزّازاً أو صائغاً ؟ فأين الدليل في الرواية ؟ كيف وحين يذكر ابن سويد حاله أنه مبتلى وأنه لا يستطيع حفظ نفسه من النظر إلى وجه الجميلات لا من باب عدم القدرة ، ولكن هو لا يستطيع أن لا ينظر إلى المرأة الجميلة فكان ينظر ، وجواب الإمام عليه السلام بلا بأس ظاهر في جواز النظر ولو كان إعجابه عن شهوة لمن ابتلى به ، فيكون الدليل أخصّ من المدعى ، إلا أن يقال : إن الجزم بما قلنا مشكل مع ذهاب جلّ إلى خلافه .

ومنها : ما رواه زرعة بن محمّد ، قال : « كان رجل بالمدينة له جارية نفيسة

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ٨٠/٢ .

فوقعت في قلب رجل وأعجب بها ، فشكا ذلك إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال له : تعرّض رأيها ، وكلّما رأيته فقل : أسأل الله من فضله ^(١) ، واستدلّ بها على أنّ النظر إلى الأجنبية جائز ولو كان مع الشهوة .

لكنّه غير صحيح لأنّ الرواية إنّما وردت في الجارية ولا يجدي القول بعدم الفصل لإسراء الحكم من الجارية إلى الحرّة ؛ لأنّ الملاكات الواقعيّة لا يدركها العقل ، والأمر في الجارية أسهل من غيرها .

ومنها : ما رواه أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام : « في قوله : **وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** ^(٢) فهي الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكفّ والسوار والزينة ثلاثة زينة للناس ، وزينة للمحرم ، وزينة للخروج .

أمّا زينة الناس فقد ذكرنا ، وأمّا زينة المحرم فموضع التلاوة فما فوقها ، والدملج وما دونه والخلخال وما أسفل منه ، وأمّا زينة الخروج فالجسد كلّ ^(٣) ، لكنّ الرواية ضعيفة بالإرسال .

ومنها : ما رواه عليّ بن جعفر ، قال : « سألت عن الرجل ما يصلح له أن ينظر إليه من المرأة التي لا تحلّ له ؟ قال : الوجه والكفّ وموضع السوار ^(٤) . وهي تامّة الدلالة لولا السند المشتمل على عبد الله بن الحسن الذي لم يوثّق .

منها : ما رواه مسعدة بن زياد ، قال : « سمعت جعفرأ وسئل عَمَّا تَظْهَرُ الْمَرْأَةُ

(١) الوسائل : الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه

(٢) مستدرک الوسائل : الباب ٨ من أبواب مقدّمات النكاح ، الحديث ٣ .

(٣) قرب الإسناد : ٢٢٧ / ٨٩٠ .

من زينتها ، قال : الوجه والكفين»^(١).

ويظهر أنّ هذه الرواية هي عمدة أدلة المسألة وهي صحيحة سنداً وتامة دلالة فيجوز إظهار الوجه والكفين .

ومنها : رواية مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قلت له : ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً ؟ قال : الوجه واليدان والقدمان»^(٢).

ومنها : ما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «في قول الله عز وجل : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال : الزينة الظاهرة الكحل والخاتم»^(٣).

ومنها : ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن قول الله عز وجل : ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال : الخاتم والمسكة ، وهي القلب»^(٤).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في الباب .

ثمّ بلحاظ أدلة كلّ طرف من المسألة ينتهي الأمر إلى التعارض بين ما دلّ على حرمة النظر إلى الوجه والكفين ، وهي أدلة تامة بالبيان الذي بيّناه سابقاً وبين ما دلّ على جواز النظر الذي قيل بأنّها أخصّ ممّا دلّ على الحرمة ،

(١) الوسائل : الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ٥ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ٢ .

(٣) الوسائل : الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ٣ .

(٤) الوسائل : الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الحديث ٤ .

فيقتضي التخصيص ، ولكّنها ليست أخصّ كما ادّعي؛ لأنّ بعض روايات الحرمة ناظرة إلى الوجه والكفّين الأمر الذي يثمر التعارض .

قال المحقّق النراقي رحمته الله: «إنّ الأدلّة المجوّزة تكون مخصّصة لأدلّة الحرمة لأنّ دليلها غير العورة عامّ النسبة إليها» .

ثمّ قال: «مضافاً إلى أنّه لو قطع النظر عن جميع ذلك وقلنا بالتعارض يجب تقديم أدلّتنا لموافقة ظاهر الكتاب» ^(١) . ويقصد من أدلّتنا أي أدلّة الجواز .

أقول: ما ذكره في دفع التعارض وجيه ، إلّا أن يقال: إنّ الآية بنفسها لا تدلّ على جواز النظر إلى الوجه والكفّين ومجملة ، وتدلّ على أنّ المستثنى إنّما هو الوجه والكفّان ، وإنّما تدلّ عليه إذا انضمت إليها ما يفسرها من الروايات ، فهذا تمسك في الحقيقة بالروايات لا بالآية ، فلا تكون موافقة الكتاب مرجّحة لأدلّة الجواز .

أي قل: نحن نرى أنّ الآية مجرّدة من رواياتها المفسّرة بمجملة ، وإنّما تصلح لأن تكون من أدلّة الترجيح بضميمة الروايات المفسّرة للآية ، ومع هذا لم يبطل النقاش والباب مفتوح .

نعم ، يمكن أن نتّجه بالاستدلال إلى نقطة أخرى وهي القول بأنّ الروايات الدالّة على الجواز مخالفة للعامة؛ لأنّ المحكيّ عن الشيخ في خلافه أنّ العامة لا يميزون النظر ، فغاية الأمر يستقرّ التعارض المنتج للتساقط فيصل المجال إلى أصل البرائة ، وهو يورث القول بالجواز فلا يجب ستر الوجه واليدين .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «وقد تحصل من جميع ما تلونا عليه لحد الآن أن مقتضى الصناعة بالنظر إلى أدلة الباب نفسها بعد ضم بعضها إلى بعض، والتدبر فيما يقتضيه الجمع بين الأدلة هو اختيار القول بالجواز، كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري رحمته الله، ولكن مع ذلك في النفس منه شيء والجزم به مشكل، ولا مناص من الاحتياط الوجوبي إذ لو كان الجواز ثابتاً في مثل هذه المسألة التي هي محل ابتلاء العموم لكان من الواضحات، مع أنه لم يثقل القول بجوازه صريحاً من المتقدمين إلا الشيخ الطوسي، وتبعه بعض من المتأخرين. وكيف يمكن القول بالجواز مع أننا نعلم من مذاق الشارع التضييق فيما هو دون النظر فضلاً عنه كالخروج للجمعة والجماعات، وكذا النهي عن حضورهن إلى تشيع الجنائز، والمنع من اختلاطهن مع الرجال في الأسواق والنهي عن المحادثة معهن، وسماع صوتهن، وعن الجلوس على المقعد الذي قامت عنه المرأة والحرارة باقية، ومع كلة القطع بالجواز مشكل، فإن الوجه هو مجمع الحسن، ومركز الجمال، ومثار الفتنة، والنظر إليه من مزال الأقدام»^(١).

أقول: غاية ما يترتب على الأمور المذكورة - لو تمت - هو القول باستحباب الاحتياط لا وجوبه.

هذا تمام الكلام في المسألة. تبقى عندنا مسألة ذليّة وهي ما لو عكس الفرض فهل يجوز للمرأة النظر إلى الأجنبي أم لا؟

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «ليس في المورد دليل لفظي عدا آية الغض، وهو رحمته الله

أشكل في دلالتها، ولكنّا نقول بالحرمة وأن الاستدلال بالآية تامّ إلا بمقدار قامت السيرة على خلافها»^(١).

الفرع الخامس: في أنّه لا يجوز النظر إلى كلّ امرأة حتّى المحارم أي إلى جزء من بدنّها حتّى الوجه والكفّين إذا كان عن شهوة وريبة.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّه لا خلاف في ذلك، وادّعى الأستاذ الأعظم رحمه الله أنّه من ضروريّات الفقه.

إذن ينبغي البحث عن المراد من الريبة أوّلاً، ومن ثمّ البحث عن حكمها ثانياً. أمّا مفهومها، فما هو المحكي عن المسالك أنّ الريبة عبارة عن الخوف من الوقوع في الحرام، وخوف الفتنة عبارة أخرى عن الريبة.

ويلزم ممّا ذكر جواز النظر إلى المرأة الحسناء التي لا يمكن الوصول إليها إذا أمن من نفسه عدم الوقوع في الحرام.

وحكي عن التذكرة ما يظهر منه أنّ الريبة خوف الافتتان، وفي كشف اللثام فسر الريبة بما يخطر بالبال عند النظر وجعله الفرق بينه وبين خوف الافتتان.

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله - وذكرناه سابقاً: «إنّ النظرة الموصوفة بالسهم هي الصادرة عن شهوة والتذاذ وريبة وافتتان، فإنّ خوف الفتنة المأخوذ في كلمات الأصحاب ملازم للريبة والشهوة، وإن كانت الشهوة أعمّ من الوقوع في خطر الافتتان، فقد ينظر إلى المرأة ذات الشخصية أو العفيفة بشهوة مع الأمن عن الوقوع

(١) لا نعلم من أين تنشأ مثل هذه السيرة مع ما ادّعاه ستر امرأة واستحباب حبسها كمال تعفّفها، وعدم خروجها. (فلاحظ يرحمك الله). (المقرّر)

في الزنا لعدم القدرة عليه»^(١).

أقول: كلمات الفقهاء في بيان معنى الريبة -وكما ترى- مضطربة، خصوصاً إذا أضفنا تفسير البعض لها بأنها التلذذ والتهيج إلى الفساد وأمثال ذلك، كما ذكره السيّد اليزدي رحمته الله.

وأما حكم النظر مع الريبة فقد استدللّ على حرمة بوجوه:

الأول: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله أوّل البحث من أنّه من ضروريّات الفقه. ولكن يلاحظ عليه: أنّ الضرورة الفقهيّة لا تثبت أنّ الشارع حرّمه؛ إذ غايتها ترجع إلى إجماع الفقهاء، وحاله أوضح من أن يخفى.

الثاني: موثقة عليّ بن عقبة، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: النظرة سهم من سهام إبليس مسموم...»، ورواها الكليني بسنده إلى عقبة والسند صحيح، ورواها الصدوق بإسناده إلى هشام بن سالم عن عقبة، وطريقه إلى هشام صحيح^(٢).

والحقّ أنّها كذلك عندنا، ولكن لأنّه عليه السلام أواخر عمره الشريف غير رأيّه بالنسبة إلى أسناد كامل الزيارات وأسقط اعتبار دلالته على التوثيق فتسحب الوثاقة من عقبة لأنّ توثيقه سابقاً بالاعتماد على وقوعه في أسناد كامل الزيارات، فتسقط عنده الرواية عن الاعتبار، ولكنّها لم تسقط عندنا عن الاعتبار.

وأما الدلالة، فإنّ النظرة الموصوفة بالسهم هي الصادرة عن شهوة والتذاذ

(١) المستند في شرح العروة الوثقى -كتاب الصلاة: ٦٥/٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ١.

وريبة وافتتان^(١).

الثالث: صحيحة عليّ بن سويد، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها؟ فقال: يا عليّ، لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق، وإياك والزنا فإنه يمحى البركة ويهلك الدين»^(٢).

بتقريب: أنها دلّت على حرمة النظر إذا لم تكن نيّة الصدق بأن كان عن شهوة وريبة.

وقوله: «يعجبني» أي بحسب الطبع البشري، فإنّ الإنسان يسره بالطبع النظر إلى كلّ شيء جميل، وأجاب عليه السلام بعدم البأس إذا لم يكن بقصد الريبة والشهوة المنبعثة عن الغريزة الجنسيّة.

قال السيّد الحكيم رحمته الله: «ظاهر الرواية مختصّة بحال الاضطرار، فإنّ ظاهر التعبير بالابتلاء هو الاضطرار»^(٣).

أقول: الرواية في تقديري على خلاف المقصود أدلّ، أي تدلّ على جواز النظر ولو كان عن شهوة، والظاهر أنّ المراد من ابتلاء عليّ بن سويد هو ابتلاؤه إلى الحدّ الذي لم يكن له مفرّ على نحو كان دائم النظر ومستمرّاً لأيّ سبب كان يدعوه إلى ذلك، وهذا الأمر إلى أفضاه إلى دوام النظر إليهنّ وما يصحب ذلك

(١) الريبة على أيّ تفسير حصلت إنّما هي قضيّة نفسانيّة ناتجة ومسبّبة عن النظرة، لا العكس، فالنهي عن النظرة سدّ لباب الفساد وإرشاد إلى مفاسدها، ولكن لا دلالة فيه على الحرمة. (المقرّر)

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب النكاح المحرّم وما يناسبه، الحديث ٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٥/٢٤٦.

النظر من شهوة. نعم، قد لا يقع في الافتتان، ومن الممكن أن ينفكَّان، لكنَّه لا ينفكَّ عن الالتذاذ والشهوة، فيكون مورد الرواية جواز النظر عن شهوة، والذي يدلُّ على عدم الجواز إذا كان أدى النظر إذا كان يؤدي إلى الوقوع في الحرام.

فليس الابتلاء هنا والاضطرار مساوق لمن اضطرَّ إلى أكل ميتة كما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله.

هذا إذا كان مورداً للابتلاء فيجوز، وأمّا إذا لم يكن المورد من موارد الابتلاء فالمرجع هو الإطلاقات بالنسبة إلى المسلمات، وأمّا الأدلّة اللَّبِّيَّة كالتسالم والارتكازات - إذا تَمَّتْ - فإنَّها منعقدة على حرمة النظر بريبة ولو كان الإجمال من نصيب مفهوم الريبة، لكنَّ المظنون قوياً أنَّ القدر المتيقّن من تلك الأدلّة اللَّبِّيَّة هو ما لو أدّى النظر إلى الوقوع في المحرّم، وأمّا إذا لم يعلم من نفسه عدم الوقوع في الحرام فدعوى الحرمة لمثل هذا إذا نظر مشكل، والأوّل الاحتياط فإنَّه طريق النجاة.

الفرع السادس: الواجب على المرأة أن تستر عورتها حتّى عن المحارم وعورتها بالنسبة لهم من السرّة إلى الركبة، ودليل المسألة مركّب من كبرى وصغرى: أمّا الكبرى، وهو عبارة عن الروايات الدالّة على حرمة النظر إلى عورة المحرم.

وأمّا الصغرى، وهي كون العورة من السرّة إلى الركبة، فدليله ذيل رواية الحسين بن علوان الموثّقة، فعنه عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «إذا زوّج

الرجل أمته فلا ينظرن إلى عورتها ، والعورة ما بين السرّة والركبة»^{(١)(٢)} ، والتي فسّرت المراد من العورة التي يحرم النظر إليها .

ولكنّ السند وقع محالاً للنقاش ، كما عن المحقّق الهمداني رحمته الله الذي يرى أنّ الحسين بن علوان لم يوثّق عندهم ، وسبب الخلاف في توثيقه ما ذكره النجاشي رحمته الله عند تعرّضه إلى ترجمته ، قال : «الحسين بن علوان الكلبي مولاهم ، كوفي ، عاميّ ، وأخوه الحسن يكتّى أبا محمد ثقة ... إلخ»^(٣) .

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «ظاهر التوثيق أنّه للحسين بن علوان لأنّه قد صدر به الكلام الذي له كتاب دون الحسن الذي لا كتاب له»^(٤) .

أقول : الظاهر أنّ المحقّق الهمداني رحمته الله محقّ في المسألة ، وربّما لأجل هذا ذكر السيّد الحكيم رحمته الله : «أنّه لا يظهر الوجه في تخصيص الاحتياط بما بين السرّة والركبة حيث لا يوجد قول بذلك في المقام»^(٥) .

والظنون عندي قويّاً أنّ الحسن بن علوان ثقة لا لشمول توثيق النجاشي له ، بل لما صرح به ابن عقدة بأنّ الحسن كان أوثق من أخيه ، وأحمد عند أصحابنا ،

(١) الوسائل : الباب ٤٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء ، الحديث ٧ .

(٢) أقول : مع اختصاصها بالأمة كيف يمكن التعديّ منها إلى مطلق النساء ، والألف واللام في (العورة) بعد (عورتها) ناظرة إلى عورة الأمة ، أي عهديّة لا استثنائيّة . اللهمّ دعوى الأولويّة ، ولا يخلو من نظر . (المقرّر)

(٣) رجال النجاشي : ١١٦/٢ .

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ٨٣/٢ .

(٥) مستمسك العروة الوثقى : ٢٤٨/٥ .

فإنّ التعبير بأفعل التفضيل يدلّ على اشتراكهما في الوثاقة. وعليه: فما ذكره السيّد الحكيم رحمته غير سديد، فإنّه من الرواية يظهر وجه الاحتياط، ولو نوقش في الرواية يمكن الاعتماد على اتّفاق القوم في المسألة، ولا بُدّ في دعوى التسالم على خلاف مضمون الرواية، فيكون الاحتياط هو طريق النجاة خروجاً عن محلّ الاتّفاق.

إن قلت: لم لا يمكن التمسك بإطلاق الرواية لإثبات نفس الحدّ للرجل، فتكون العورة ما بين السرة والركبة للرجل والمرأة فتدلّ على حرمة النظر من مماثله أيضاً.

قلت: لا يمكن ادّعاء مثل ذلك؛ لأنّ الرواية إنّما وردت في خصوص عورة المرأة، واللام فيها للعهد الذكري؛ وذلك لذكر عورة المرأة قبلها، حيث قال: «فلا ينظرن إلى عورتها» ثمّ قال: والعورة ما بين السرة والركبة، فنحن ننكر أصل الإطلاق كما أنّها لا بيان لها من هذه الجهة.

مسألة (٢٢٤) : إذا انكشف له أثناء الصلاة أنّ عورته لم تستر بطلت (١) .

حكم من علم أنّ عورته كانت مكشوفة أثناء الصلاة

(١) ووقع الخلاف في المسألة ، والمنسوب إلى المشهور صحّة الصلاة .
وقال السيّد اليزدي رحمه الله : « إن علم بكشف العورة في أثناء الصلاة وجبت المبادرة إلى سترها ، وصحّت صلاته »^(١) .

وقال السيّد الحكيم رحمه الله : « أمّا وجوب المبادرة إلى ستر عورته ، فالظاهر أنّه من القطعيّات »^(٢) .

وأما صحّة الصلاة فالظاهر أنّه المشهور ، ولذا نفى في الجواهر وجود مخالف صريح فيه ، ومن ضمن ما قال : « فلا بدّ في البناء على الصحّة من عدم ثبوت إطلاق لفظي لأدلة وجوب التستر كي يكون المرجع عند الشكّ أصالة البراءة من الشرطيّة ، وقد عرفت المناقشة في ثبوت الإطلاق لأدلة شرطيّة الستر في صدر المبحث ، حيث ناقشنا في إطلاق أدلة وجوب الستر وقلنا إنّ العمدّة فيه الإجماع المحقّق » .

أقول : لكنّ الإطلاقات موجودة ، وهي تدلّ على وجوب الستر عدا الوجه والكفّين لخروجهما عن الإطلاقات بدليلهما الخاصّ ، وعليه فيستفاد من إطلاق أدلة الشرطيّة بطلان المشروط عند عدم شرطه ، أي لأنّه صلى بلا ستر العورة الذي هو شرط للصلاة فتبطل .

إن قلت : لاحظ معي صحيحة عليّ بن جعفر ، قال : « سألته عن الرجل

(١) العروة الوثقى - فصل في الستر الساتر : مسألة (١١) .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٢٦٩/٥ .

صَلَّى وفرجه خارج لا يعلم به ، هل عليه إعادة ؟ أو ما حاله ؟ قال : لا إعادة عليه ، وقد تَمَّت صَلاته ^(١) ، فهي بإطلاقها تدلّ على صحّة الصلاة حتّى لو انكشفت العورة حال الصلاة ، فمن زمان الالتفات إلى التسترّ بعده يستلزم هذا وقوع جزء من الصلاة من غير الستر ، فالإمام عليه السلام لم يحكم بقادحيّة زمان التكتّشف ، فيدلّ على عدم قادحيّته في مورد البحث :

قلت : وهذا الإشكال أجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته الله : «إنّ إطلاق الصحيحة غير قاصر الشمول لصورة الالتفات في الأثناء ، ولا يختصّ بما بعد الفراغ - كما لو علم بعد القيام بالكشف حال السجود - إلّا أنّه لم يفرض فيها الكشف حين الالتفات - الذي هو محلّ الكلام - ليتعدّى إلى المقام .

وبالجملة : لانضاق من شمول الصحيحة لمن التفت حال الجلوس - مثلاً - إلى وجود ثقب في ثوبه أوجب كشف عورته حال السجود ، إلّا أنّ استدامة الكشف في حال الالتفات والعلم ليكون نظير المقام يحتاج إلى مزيد عناية ، ولم تفرض في الرواية ، ولأجله لا تصلح للاستدلال لما نحن فيه ^(٢) .

وبه قال السيّد الحكيم رحمته الله أيضاً حيث ذكر رحمته الله في المستمسك : «إنّ صحيح عليّ بن جعفر وإن كان شاملاً لصورة الالتفات في الأثناء ، إلّا أنّه غير متعرّض إلّا لحكم التكتّشف حال الجهل ، فلا يمكن استفادة حكمه من حال الالتفات إلى زمان التسترّ . والملازمة العرفيّة بين الحكمين إنّما تُسلّم لو كان وارداً في خصوص صورة

(١) الوسائل : الباب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ١١٣/٢ .

وإذا كان الانكشاف بعد الفراغ من الصلاة صحّت ولم تجب الإعادة، وكذلك إذا كان الانكشاف أثناء الصلاة وكانت العورة مستورة حينه (١).

الالتفات في الأثناء لا ما لو كان شاملاً لها بإطلاقه»^(١).

إن قلت: إن شرطية الساتر ليست من الأمور الخمسة التي تعاد لأجلها الصلاة كي يشملها حديث «لا تعاد».

قلت: أمّا «لا تعاد» فإنّها تصحّح الأجزاء السابقة، ولكنّها لا تصحّح الجزء الذي وقع فيه الالتفات والملتفت العامد.

(١) لصحيحة عليّ بن جعفر، ولحديث «لا تعاد» الشامل لكلتا صورتين. بتقريب: أنّ المصليّ في الفرض ترك الستر عن جهل وغفلة، فلا يشمل دليل اعتباريّة الساتريّة في الصلاة؛ لأنّ «لا تعاد» تقيّده، وبعد التقييد لا يكون الساتر شرطاً له، ف«لا تعاد» تقيّد الأجزاء والشرائط.

مسألة (٢٢٥): إذا لم يتمكّن المصلّي من الساتر بوجه صلى عارياً، فإن لم يأمن من الناظر المحترم صلى جالساً، وأوماً للركوع والسجود (١).

الأقوال في المسألة

(١) في المسألة خمسة أقوال:

الأول: أن العاري يصلي قائماً مطلقاً، وهذا القول منسوب إلى ابن إدريس.

الثاني: أن يصلي العاري جالساً مطلقاً، وهذا القول منسوب إلى السيّد المرتضى.

الثالث: التخيير بين الأمرين، من غير فرق بين الأمان من المطلع وعدمه، واختاره المحقق رحمته الله في المعتبر.

الرابع: أنه مع الأمان من الناظر المحترم يصلي قائماً موماً للركوع والسجود ومع عدم الأمان يصلي جالساً موماً، وهو مختار الماتن رحمته الله.

الخامس: الاحتياط في المسألة بال تكرار، وهو مختار السيّد اليزدي رحمته الله، وكيفيته بأن يصلي صلاة المختار قائماً مع الركوع والسجود التامين، ويصلي مرة أخرى ولكن يومئ للركوع والسجود.

ومرجع اختلاف الأقوال اختلاف الروايات، وللوقوف على الحق في المسألة ينبغي البحث عن وظيفة العاري من حيث القيام والجلوس تارة، ومن حيث الركوع والسجود تارة أخرى، فهل يأتي بهما تامين أو يومئ لهما إيماء؟

أما المقام الأول: فيقع البحث فيه عن شرطية القيام والجلوس بالنسبة إلى العاري، وفي المورد روايات على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على وجوب القيام مطلقاً، أي سواء

أمن وجود الناظر أم لم يأمن .

منها: صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فيبقى عرياناً ، فحضرت الصلاة فكيف يصلي ؟ قال : إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود ، وإن لم يصب شيئاً يستر عورته أو مأ وهو قائم » ^(١) .

بتقريب : أن الرواية دلّت أن العاري يصلي قائماً ، ولكنه يومئ للركوع والسجود مطلقاً ، أي سواء وجد ناظر محترم أم لم يوجد .

ومنها : موثقة سماعاً على رواية التهذيب : قال : « سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض فأجنب وليس عليه إلا ثوب واحد فأجنب فيه وليس يجد الماء ؟ قال : يتيمّم ويصلي عرياناً قائماً ، يومئ إيماءً » ^(٢) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « أن الكافي رواها بعين السند والمتن ، لكنه ذكر « قاعداً » بل « قائماً » ، فهي مضطربة المتن للعلم الإجمالي بصدور إحدى النسختين والاشتباه في الأخرى ، وأضبطية الكافي لدى الدوران لا تجري في المقام ؛ لأن الشيخ رواها في الاستبصار عن الكافي بلفظ « قاعداً » ، فهي ملتفت إلى اختلاف النسخ ، وفي مثله لا تجري الأضبطية ، كما لا يخفى ، فلا عبرة بالموثقة .

وهناك أخبار أخرى ضعيفة ، والعمدة هي صحيحة عليّ بن جعفر .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : « ورواية الكافي (قاعداً) لا يمنع من التمسك به ،

(١) الوسائل : الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

وإن كان الكافي أضبط ، لما حكي عن نصّ الشيخ في الاستبصار على رواية الكافي له (قاعداً) والتفاتة إلى ذلك ، وروايته (قائماً) الظاهر في اطلاعه على ما يوجب خطأ الكافي»^(١).

لكنّه أنهى إشكاله بقوله: «فتأمل» ، ولعلّه إشارة إلى أنّ مجرد اطلاع الشيخ إلى ما يوجب تخطئة الكافي لا يكفي؛ إذ لعلّ منشأ اطلاعه اجتهادي بالنسبة له ، فلا يدخل في باب الشهادات المحسّية ؟ ونتيجة أنّ نفس الشيخ نقل من الكافي في الاستبصار «قاعداً» وفي التهذيب «قائماً» يكشف عن اختلاف نسخ الكافي ، ومنه يظهر أنّ الحقّ مع ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته الله.

ويجدر بالإشارة إلى أنّ مسألة أضبطيّة نسخة الكافي وأنّه بموجبها دائماً يتقدّم على ما يعارضه لا يكاد يجدي حتّى ولو باعتمادها منضماً لها نسخة الشيخ الموافقة لنسخة الكافي.

لأنّ نفس نسخ الكافي مختلفة ، فذكر الرواية مرّة بلفظ «قائماً» وأخرى بلفظ «قاعداً» فلا تصلح هذه القرينة على الأقلّ بخصوص المورد للتقديم. ومنه يظهر أنّ دليل القول الأوّل منحصر بالصحيحة ، أي صحيحة عليّ بن جعفر.

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على أنّ العاري يصليّ جالساً مطلقاً.

منها: صحيحة زرارة ، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: «الرجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصليّ فيه ؟ قال: وإن كانت امرأة

جعلت يدها على فرجها ، وإن كان رجلاً وضع يده على سواته ، ثم يجلسان فيومئذ إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما ، تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما...»^(١).

والرواية صريحاً تدلّ على لزوم الجلوس للعاري إذا أراد الصلاة .
ومن هنا يتضح أنّ مَنْ قال بلزوم القيام للعاري إذا أراد الصلاة فإنما يستدلّ بصحیحة عليّ بن جعفر المتقدّمة في بيان القول الأوّل ، ومَنْ قال بلزوم الجلوس للعاري إذا أراد الصلاة فدليله هذه الصحیحة ، والقائل بهذا القول قدّم هذه الصحیحة على سابقتها .

وأما القول الثالث في المسألة -وهو التخيير- فالظاهر لأنّ ترجيح إحدى الروایتين على الأخرى لم يتمّ عنده بل واستقرّ رأيه على التعارض ثمّ خلص إلى التخيير .

لا يقال هنا : إنّ استقرار التعارض لا بدّ وأنّ ينتهي إلى التساقط ومن ثمّ الرجوع إلى الأصول العمليّة براءة أو احتياط ، فلا وجه للقول بالتخيير هنا .
لأنّه يقال : بعد العلم بعدم السقوط على كلّ حال تكون النتيجة هو التخيير .
إن قلت : المفروض أن تسقط الصلاة لأنّ المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه .
قلت : بعد قيام الدليل الخارجي على أنّ الصلاة لا تسقط بحال لا مجال لمثل هذه الإشكالات ، فإنّ العلم الخارجي يوجب القول بالتخيير ؛ لأنّ الأمر دائر بين المطلق والمشروط ، ونفي الواجب المشروط يثبت تحقّق الجامع المثبت لأحدهما تخييراً .

الطائفة الثالثة: الروايات المفصلة ما بين وجود الناظر المحترم وعدمه ،
 فيصلي جالساً إذا وجد الناظر ويصلي قاعداً عند عدمه ، وأغلب هذه الروايات
 المستدل بها ضعيفة عدا رواية واحدة صحيحة لعبدالله بن مسكان عن أبي
 جعفر عليه السلام: « في رجل عريان ليس عليه ثوب ؟ قال : إذا كان حيث لا يراه أحد
 فليصلي قائماً »^(١). وتصلح هذه الرواية أن تكون شاهد جمع بين الطائفتين
 السابقتين ، ومنه يظهر أن الحق مع القول الرابع ، وهو أن يصلي قائماً عند الأمن
 من الناظر المحترم ، ومع وجود ناظر محترم صلى جالساً ، وهو الذي أفتى به الماتن
 منيعاً فيه المشهور .

ولا يخفك فإنه وقع نقاش في صحيحة ابن مسكان بأنها بحكم المرسل ؛ لأن
 ابن مسكان من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام فكيف له الرواية عن الإمام أبي جعفر
 الباقر عليه السلام ، بل قد حكى الكشي عن أبي النضر محمد بن مسعود العياشي ، عن
 محمد بن نصير ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس : أن عبدالله بن مسكان لم يرو
 عن الصادق عليه السلام : « إن أدرك المشعر فقد أدرك الحج »^(٢).

وقال النجاشي : « قيل : إنه روى عن أبي عبدالله عليه السلام : (وليس بثبت) ، فإذا
 لم تكن روايته عن الصادق عليه السلام ثابتة أو لم يرو إلا رواية واحدة ، فعدم روايته
 عن الباقر عليه السلام بطريق أولى » .

لكن الأستاذ الأعظم رحمته الله دفعه وقال : « أمّا حكاية الكشي فغير قابلة للاعتداد ؛

(١) الوسائل : الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٧ .

(٢) رجال الكشي : ٧١٦/٣٨٢ .

لأنّ محمّد بن نصير الذي هو الثميري غالٍ ملعون، ادّعى النبوة، ووردت فيه ذموم عن العسكري عليه السلام. نعم، يمكن أن يراد به محمّد بن نصير الكشي الذي هو شيخ الكشي، لكنّه بعيد؛ لكثرة رواية العياشي عن الأوّل، وكيف كان فلا أقلّ من احتماله فتسقط في الاستدلال».

وأما ما ذكره النجاشي فغريب جدّاً، فإنّ رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام كثيرة لا تحصى، وكتاب الكافي مشحون به، وقد استقصى الأردبيلي في جامع الرواة شطراً وافراً من رواياته عنه عليه السلام مستغرباً في ذيل كلامه دعوى من قال إنّ لم يرو عنه عليه السلام إلّا حديثاً واحداً.

ثم إنّ الأستاذ الأعظم رحمه الله أثبت بعد ذلك إمكان أن يروي ابن مسكان عن الإمام الباقر عليه السلام ولا استبعاد فيه، ومجرّد الاستبعاد لا يكون دليلاً على العدم بعد كونه في طبقة الإمام الباقر عليه السلام، إلى أن خُصص إلى القول:

«بأنّا عثرنا له على رواية أخرى عن الباقر عليه السلام في باب النكاح بلفظ السماع، قال: (سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ...) الظاهر بل الصريح في روايته عنه عليه السلام بلا واسطة. وعثرنا على رواية ثالثة عنه عليه السلام في باب الزكاة المذكورة في الصفحة السابعة من جلد الزكاة من كتاب من لا يحضره الفقيه - الطبعة الجديدة»^(١).

إلّا أنّ سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ضعّف الرواية من جهة أخرى، وهي وقوع محمّد بن خالد البرقي في سندها، وهو وإن وثّقه الشيخ إلّا أنّ النجاشي ضعّفه.

أقول: على ما يخطر في البال فإنّا ناقشنا سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في ذلك

ووجدنا أنه غير تامّ، وثبت عندنا صحّة الرواية؛ لأنّ الوارد في حقّه أنّه ضعيف الحديث، والوصف بحال متعلّق الموصوف لا بحاله، فلا يدلّ ضعفه، بل يدلّ على أنّه ينقل عن الضعاف.

وأشكل: بأنّ المستفاد من صحيحة عبدالله بن مسكان هو جواز الصلاة عرباناً، لكنّه منوط بعدم رؤية أحد له، وعدم جوازه منوط بعدم الرؤية الخارجيّة، وهذه الرواية لا تنطبق على المتن أيضاً على ما ذهب إليه المشهور؛ لأنّ الماتن والمشهور أناطوا الحكم بالجواز بالأمن من الناظر، فيجب أن يصلي قائماً مع الأمن من الناظر المحترم.

قلت: لو كان المذكور في صحيحة عبدالله بن مسكان: «فليصلي قائماً إذا لم يره أحد» لكان الذي ذكره تامّاً، إلّا أنّ المذكور في كلامه عليه السلام: «إذا كان حيث لا يراه أحد» وظاهره كلمة «حيث» معرضة المكان للرؤية وشأنيته لها، وكونه بحيث يصلح لأن يراه أحد ممّا يجعل الرواية متوائمة مع مختار الأستاذ الأعظم رحمته الله والمشهور معاً.

المقام الثاني: ونتعرّض فيه إلى السجود والركوع الإيمائيين والاختياريين، وأنّه الواجب عليه ما هو في صورة الصلاة عارياً.

ولم تختلف كلمات الأصحاب على وجوب الركوع والسجود الإيمائيين إذا كانت وظيفته الجلوس في الصلاة بمقتضى صحيحة زرارة منضماً لها صحيحة عبدالله بن مسكان، وأمّا لو كانت وظيفته الإتيان بالصلاة قائماً. قال المشهور بوجوب الإيماء، لكن ابن زهرة ادّعى الإجماع على وجوب الركوع والسجود بالصورة الاختيارية، لكنّ إجماعاته لا يلتفت لها. كيف وقد ذهب المشهور إلى خلافه؟ ومع هذا وافقه

في دعواه في وجوب السجود والركوع المحقّق صاحب الجواهر رحمته الله، بل وأصرّ عليه مستدلاًّ له بعد الإجماع بوجوه:

منها: الأصل، ولعلّه يقصد وجوب الإتيان بهما على الموازين الاعتياديّة طالما صلّى قائماً باستصحابهما كما كانا، أو قل: استصحاب بقاء الركوع والسجود حال التمكن من الساتر لكنّه ممنوع؛ لأنّ الموضوع متبدّل. ناهيك عن أنّه استصحاب في الشبهات الحكميّة وهو لا زال معارضاً باستصحاب عدم الزائد. على أنّ الأصل لا تصل النوبة إليه بوجود الأمانة، وقد عرفت أنّ الصحيحة دلّت على وجوب الإيماء.

وربّما يقصد المحقّق صاحب الجواهر رحمته الله بالأصل الإطلاقات الدالّة على الركوع والسجود، لكنّ هذا لا يجدي أيضاً؛ لأنّ تلك الإطلاقات مقيّدة بصحيحة عليّ بن جعفر الدالّة على وجوب الإيماء في هذه الصورة.

ومنها: أنّ الستر الصلاقي ساقط عن المكلف في المقام قطعاً لعجزه عن امتثاله، ومن ثمّ تنتقل وظيفته إلى رعاية الستر غير الصلاقي، ولأجل هذا الستر غير الصلاقي فضّلت الرواية بين الأمن من الناظر وبين عدمه، ومع سقوطه لا موجب للإيماء؛ لأنّ الإيماء إنّما يجب تحفظاً على الستر الصلاقي ولكن بعد سقوطه لم يبق إلّا الستر غير الصلاقي، والمفروض أنّ الناظر غير موجود لكي يصلّي إيماءً حفظاً للستر غير الصلاقي، فلا وجه لأن يترك السجود والركوع مع عدم وجود ناظرٍ.

أقول: وما ذكره غير تامّ لدلالة الصحيحة على أنّ العاري إذا صلّى فإنّه يوماً إلى سجوده وركوعه، ولا دليل على أنّ وجوب الإيماء إنّما هو لأجل التحفظ

للستر الصلاقي كي يقال إنه لا موجب للإيماء بعد سقوط الستر الصلاقي .
وقال الأستاذ الأعظم رحمته: « وهذا - كما ترى - غريب منه جداً ، ولولا مخافة
التجسر على مقامه العظيم رحمته قلنا إنه منه اجتهاد في مقابل النص »^(١) .
ومنها - أي من الأدلة التي اعتمدها صاحب الجواهر رحمته : أن دليل وجوب الإيماء
منحصر بصحيتين :

إحدهما : موثقة سماعه ، والثانية صحيحة عليّ بن جعفر ، وأما الباقي
من الروايات فضعاف ، وكلّ واحد من الموثقة والصحيحة غير قابل للاستدلال .
أما الموثقة فلأنّ منها مضطرب ، وأما الصحيحة فلو هنها من جهتين :
الأولى : إنّ مقتضى الصحيحة وجوب الإيماء حتّى مع الأمن من الناظر ،
وهذا إطلاق لا يمكن الأخذ به ؛ إذ مع عدم الأمن يتعيّن الجلوس .
الثانية : أنّ مقتضى الصحيحة الإتيان بالتشهد والتسليم قائماً ، وهذا أيضاً
لا يمكن الأخذ به .

وهو رحمته لأجل هاتين النقطتين الموهنتين حسب نظره حمل رحمته الإيماء في الصحيحة
على الانحناء الجامع لأقلّ مراتب الركوع .

أقول : ولو قبلنا إشكاله في موثقة سماعه وأنها مضطربة المتن كفتنا صحيحة
عليّ بن جعفر ، وما يراه موهناً لا يوجب وهن الرواية ؛ لأنّ التقييد غير عزيز ،
فإنّ ما أوجب الوهن إن لم يمكن الأخذ به طرح وأخذ بالباقي لما هو المعلوم من
أنّ الوهن في نقطة ما لا يستوجب طرح كلّ الرواية ، ثمّ إنه حمل الإيماء على

الانحناء خلاف الظاهر، بل لو أمكن تصوير ذلك في الركوع لم يمكن تصويره في السجود؛ لأنّ المراتب غير متصورة في السجود.

ثم إنَّ صاحب الجواهر رحمته الله ذكر مرسله أيوب بن نوح كتأييد لدعواه، فعنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع»^(١). ببيان: أنّ الدخول في الحفيرة إنّما هو لأجل الأمن من المطّلع، ومعه يتعيّن الركوع كما تضمّنه الخبر، ومقتضاه أنّه إذا تحقّق الأمن خارج الحفيرة أيضاً تعيّن الركوع؛ إذ الحفيرة لا خصوصيّة لها.

أقول: والرواية لا تصلح للتأييد لأنّها مرسلة. ثمّ إنّ كيف جزم بأنّ الحفيرة لا خصوصيّة لها؟ فإنّها مجازفة لا يمكن البتّ بها.

وذكر أيضاً تأييداً آخرأ في صلاة العرا جماعة من إيماء الإمام للركوع والسجود دون المأمومين الذين يركعون ويسجدون كما في الصورة الاختياريّة، ومنه يظهر أنّ الإيماء لا يكون إلّا مع عدم الأمن من الناظر، كما في الإمام. وهذا يكشف أنّ الأمن وعدمه هو مناط الإيماء وعدمه، فلا خصوصيّة للجماعة، بل من صلّى منفرداً فعل كما يفعل الإمام في صلاة العرا جماعة؛ لأنّ الملاك متّحد.

لكن نقول - كما قلنا في مسألة الحفيرة - بأنّ الجزم بعدم الخصوصية للجماعة مشكل، ومنه ينقدح أنّ ما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته الله لا يمكن المساعدة عليه، ولعلّ ما ذهب إليه المشهور من وجوب الإيماء عند الأمن من الناظر، مضافاً إلى الوجوه التي ذكرها صاحب الجواهر رحمته الله، صارت منشأً لاحتياط السيّد

وجعل إيماءه للسجود أكثر من إيمائه للركوع (١) على الأحوط الأولى .
وأما إذا أمن من الناظر المحترم صلى قائماً مومياً للركوع والسجود
(كما مرّ)، والأحوط وضع يديه على سواته (٢) .

اليزدي رحمه الله في المسألة بأن يصلي صلاة المختار تارة ، فيأتي بتمام الركوع
والسجود وأخرى قائماً ويومئ لهما .

(١) عن الذكرى نسبته إلى الأصحاب ، ومستدلاً عليه بوجهين :

الأول : بخبر أبي البختری وهب بن وهب : « يجعل سجوده أخفض من
ركوعه » لكن الخبر ضعيف ، وقيل : إنه أكذب البرية .

الثاني : لأنّ بهذا يحصل الفرق بين الركوع والسجود الإيمائيين .

لكن يكفي القصد إذا لم يقع دليل على اعتبار الافتراق .

(١) لخبر زرارة ، حيث قال رحمه الله : « وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها ،

وإن كان رجلاً وضع يديه على سواته ، ثم يجلسان فيومئان إيماءً »^(١) .

بتقريب : أنّ قوله رحمه الله : « ثم يجلسان » قرينة على أنّ الأمر بوضع الرجل يده
على سواته كان حال القيام ، فيكون من الستر المعتبر حال الصلاة .

ولكنّه لا يكاد يظهر ذلك من الخبر ، بل الظاهر عندي أنّه اعتبار للستر غير
الصلاحي المعتبر في نفسه عن الناظر المحترم ، وأنّ مبدأ الصلاة هو قوله رحمه الله :
« ثم يجلسان فيومئان ... » ، ولأجل هذا الوجه احتاط الماتن في المسألة .

شروط لباس المصلّي

يشترط في لباس المصلّي أمور:

- الأول: الطهارة، وقد مرّ تفصيله في المسألة (٢٠٢) وما بعدها.
- الثاني: يباحته فيما إذا كان ساتراً للعورة فعلاً، والأحوط الأولى ذلك في غير السّاتر، بل في المحمول أيضاً (١).

(١) أقول: في المسألة أقوال:

الأول: الإباحة مطلقاً، من غير فرق بين السّاتر وغيره، ونعني بالسّاتر ما كان فعلاً يستر العورة، والشيخ في التهذيب أطلق القول ببطلان الصّلاة فيما إذا صلاها باللباس المغصوب، ولم يفصل بين ما كان يستر العورة فعلاً وبين غيره. ونصّ العلامة على عدم الفرق بين المغصوب فيما إذا كان ساتراً أم لا. وقال بذلك من تأخّر عنه أيضاً.

وقال الشهيد في البيان: «ولا يجوز في الثوب المغصوب ولو كان خيطاً»، واختاره الهمداني واليزدي رحمهما الله حتى لو كان المغصوب محمولاً.

الثاني: عدم البطلان مطلقاً، وحكى الكليني رحمهما الله عن الفضل بن شاذان القول بصحّة الصّلاة مطلقاً، سواء صلّى في المكان المغصوب أو صلّى باللباس المغصوب.

قال الفضل بن شاذان: «لو أن رجلاً غصب ثوباً فصلّى فيه كانت صلاته جائزة وإن كان عاصياً في لبس ذلك الثوب؛ لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهى عنه، صلّى أم لم يصل، وأمّا لو لبس ثوباً نجساً لكانت صلاته باطلة؛

لأنَّ ذلك من شرائط الصَّلاة؛ إذ لا يجب لبس الثوب الطاهر في غير الصلاة، وإنما تجب الطهارة في الصلاة فقط».

قال في الحقائق رحمته: «إنَّ هذا القول أرجح»، وحكي عن الكاشاني الميل إلى هذا القول أيضاً، ومثله عن المجلسي.

الثالث: ما عن جماعة التفصيل بن السَّاتر وغيره، وهو المحكي عن المحقق في المعتمر، حيث قال: «إني لم أفد على نصٍّ من أهل البيت عليهم السلام بإبطال الصلاة، وإنما هو شيء ذهب إليه المشايخ الثلاثة وأتباعهم، والأقرب أنه إن كان ستر به العورة أو سجد عليه أو قام فوقه كانت الصلاة باطلة».

وأما القول الأوَّل، فدليله أمور:

الأوَّل: الإجماع، لكنّه مخدوش بعد العلم بأنَّ استناد أكثر المجمعين إلى الوجوه الآتية، وبالتالي هو ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

الثاني: قاعدة الاشتغال.

بتقريب: أنَّ المصلي في الثوب المغصوب يشكُّ بصحة صلاته، ولا دليل على صحتها حتّى يقطع بفراغ الذمّة، ومع الشكِّ بسقوط الأمر وفراغ الذمّة يتمسك بقاعدة الاشتغال.

أقول: أمّا الشكُّ في صحة الصلاة فهو شكٌّ مسبّب عن الشكِّ في اشتراط الإباحة في لباس المصلي، والقضيّة بطبيعتها ترجع إلى الشكِّ في التكليف، والمرجع فيها أصالة البراءة، فإذا انتفى اعتبار الإباحة المشكوك ترتّب على النفي صحة الصلاة في اللباس المغصوب.

وبيان آخر: نحن نشكُّ بأنَّ الغصبيّة مانعة من صحة الصلاة أم لا؟ فالأصل

عدم كونها من الموانع. وأمّا الشكّ في فراغ الذمّة، فلا محلّ له، بل يقطع بفراغ الذمّة تعبّداً.

الثالث: الرواية المروية في تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «يا كميل، انظر فيما تصلّي، وعلى ما تصلّي، إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول»^(١).
أقول: الرواية ضعيفة السند. وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «عدم القبول أعمّ من الفساد»^(٢).

ولكن يرد عليه: بأنّ المتكلّمين وإن درجوا على التفريق ما بين الفساد وعدم القبول، لكنّ الذي يظهر لي من الرواية أنّ عدم القبول إنّما يراد منه الفساد، فإنّ العمل لو كان صحيحاً لا معنى لعدم القبول، لكن العمدّة ضعف السند وهو يكفي في عدم اعتبار الرواية.

الرابع: مرسلة الصدوق، وقد أسندها في الكافي إلى إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لو أنّ النّاس أخذوا ما أمرهم الله فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولو أخذوا ما نهاهم الله عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله ما قبله منهم»^(٣).
أقول: والرواية ضعيفة بالطريقين.

الخامس: أنّ نفس الحركات الصّلاتيّة من القيام والركوع والسجود من مصاديق التصرّف في المغصوب، ومتّحدة معه، فتحرّم. والحرام لا يكون من

(١) الوسائل: الباب ٢، من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٢) مستند العروة الوثقى - كتاب الصلاة: ١٣/١٣١، الطبعة الحديثة.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

مصاديق الواجب المحقق للعبادة من باب أنه مبغوض ، والمبغوض لا يصلح لأن يتقرّب به ، فتفسد الصلاة .

ولكن يرد عليه : أنّ العبادة إنّما هي نفس الهيئات ، هيئة الركوع والسجود والقيام ، وأمّا الحركات فهي محقّقة لهذه الهيئات ، أو قل هذه الحركات إنّما هي من سنخ المبادئ ، والغصب من مقولة الفعل ، والعبادة من مقولة الوضع ، ولا اتّحاد بينهما .

إن قلت : إذا كان الفعل مقدّمة لفعل الحرام ، فتكون بالتالي حراماً ؛ لأنّ مقدّمة الحرام حرام .

قلت : ذكرنا فيما سبق من البحوث أنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام ، ثمّ إنّ مع فرض التسليم بأنّ نفس الحركات الصلّاتية تصوّف بالمغصوب ، لكننا نقول : إنّ هنا حركتين : الحركة الغصبيّة والحركة صلاتيّة ، والصلّاتيّة مغايرة للحركات الغصبيّة ؛ إذ الحركات الصلّاتيّة قائمة بالبدن ، والغصبيّة قائمة بالمغصوب ، فبتباين البدن والثوب تتغاير الحركتان ، فلا تكون الحركة الصلّاتيّة عين الحركات الغصبيّة . نعم ، حركة البدن الصلّاتيّة علّة لحركة المغصوب ، نظير حركة اليد بالإضافة إلى المفتاح . فإذا قلنا إنّ علّة الحرام حرام تكون الحركة الصلّاتيّة أيضاً محرّمة ، لكنّ هذه الحرمة لا توجب بطلان الصلاة ؛ لأنّها حرمة غيريّة وهي لا تكشف عن مبغوضيّة متعلّقه . نعم ، لو كان نهياً نفسياً لقلنا بالبطلان ؛ لأنّه الذي يستوجب ذلك وهو الذي يكشف عن مبغوضيّة متعلّقه . وبما ذكرنا يظهر أنّ الوجه الخامس أيضاً ليس بتامّ .

السادس : أنّ الغاصب مكلف بوجوب إبانة الثوب ونزعه ورده إلى مالكه ،

والأخذ بالنزع أمر بإبطال الصلاة، والأمر بإبطال الصلاة لا يجتمع مع الأمر بالصلاة أو إتمامها.

فإن معنى قولكم الأمر بنزع الثوب ورده إلى صاحبه أن إتمام هذه الصلاة مع هذا الثوب ليس محبوباً للشارع. وإتمامها بهذا الثوب المغصوب مطلوب للشارع، وهما لا يجتمعان؛ إذ المحبوبة والمبغوضة لا تجتمع في أمر واحد، ولا يمكن تصحيحه حتى على نحو الترتب؛ لأن الترتب إنما هو بين تكليفين أحدهما مهم والآخر أهم، وليس لديه قدرة عليهما معاً، أما في حال امتثل الأهم لم يكن المهم فعلياً، ولكنه إذا عصى الأهم كان المهم مطلوباً وفعلياً. وهذا لا يشمل المورد؛ لأنه لا يمكن تعقل الترتب بين الأمر بالإبطال والأمر بعدم الإبطال.

لكن يرد عليه: أن الأمر بنزع اللباس المغصوب لو كان أمراً بإبطال الصلاة لكان الأمر كما قيل، وأنه لا يكون الترتب مقبولاً، لكنه ليس كذلك، فإن الأمر بنزع الثوب ليس أمراً بإبطال ما بيده، أو قل هو أمر بإيجاد ذات المبطل لابتنفس الإبطال، وبينهما فرق واضح، فلا مانع من الإتيان بالصلاة مترتباً على عدم الإتيان بالمبطل. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلم بما قالوه لم يكن المأمور به مطلق الإبطال، بل الإبطال الخاص. نعم، مطلق الإبطال لا يتماشى مع الترتب بحيث لا يمكن الأمر بضده وأما الإبطال الخاص فيقال له: أبطل صلاتك بنزع ثوبك، وإلا فأتّمها، فيصح الترتب. ويظهر عندي أن الوجه الثاني ليس بشيء، ولا يمكن أن يكون وجهاً لتصحيح الترتب؛ لأن الأمر بنزع الثوب معناه الأمر بإبطال الصلاة، أو قل إن الصلاة بهذا الثوب ليس محبوباً بل مبغوض، ومع هذا البغض كيف

يمكن دعوى التصحيح بالترتب. نعم، يكفي الوجه الأول، فإنه تام، فإن الأمر ليس بإبطال الصلاة، بل الأمر بالمبطل، أي نزع الثوب فتصح صلاته. وهذا الوجه وجيه كما يظهر لي.

السابع: أن الفهم العرفي قاضٍ بفساد هذه الصلاة من جهة أن الصلاة المأمور بها والمقيدة بالساتر إنما تعني أن الصلاة لا تتحقق إلا بالساتر، ومطلق الساتر يكفي، لكن لو ورد نهى عن ساتر خاص، فإن العرف يفهم بعد ضم دليل وجوب الصلاة بمطلق الساتر إلى دليل حرمة لباس خاص - أن جميع أفراد الصلاة تحقق الطبيعة المأمور بها إلا في الفرد الذي يكون منه مستثراً بالساتر المنهي عنه، كأن يكون الساتر مغضوباً، فلا يكون هذا الفرد من الطبيعة مأموراً به، وامتناله لا يفرغ الذمة لعدم تعلق الأمر به ومنه يعلم أن الأمر تعلق بالصلاة المشروطة بالساتر المباح.

أو قل إن النسبة بين دليل الوجوب وحرمة الغضب هي العموم من وجه لا مطلقاً حتى يفيد النهي إطلاق الأمر؛ لأن العموم المستفاد من الأمر البدلي أخذت الطبيعة على نحو صرف الوجود، ومعناه إيجاد الطبيعة في ضمن أي فرد كان.

وأما عموم النهي فشمولي، وامتناله على نحو مطلق الوجود أي الممنوع هو الطبيعة المطلقة، وأنهم ولو قالوا بتقديم الإطلاق البدلي على الإطلاق الشمولي، وهو يرجع إلى تقييد الأمر للنهي، لكنّه غير مقبول عند البعض، منهم أستاذنا الأعظم رحمته وإن كان في نهاية المطاف يقول بالتقديم، لكن لا للقاعدة التي بيّناها، فإثباتها مخدوشة، بل لأجل ما يراه من أن الغضب من العناوين الثانوية، والعرف يرى تقديم العنوان الثانوي على العنوان الأولي من دون لحاظ النسبة بينهما،

كما يقال بذلك في الحاكم والمحكوم ، فإنّه مهما كانت النسبة بين الحاكم والمحكوم لم ينظر لها ، وتقدّم الحاكم بقول مطلق .

ومن مصاديق الحكومة العنوان الأوّل والعنوان الثانويّ ، فلو كان الغصب عنواناً ثانوياً عند العرف تقدّم الغصب على الأمر بالصلاة . وعليه فالأمر المتعلّق بإيجاد الطبيعة معناه تعلّق الأمر بمطلق الأفراد على نحو البذل ، وأنت مكلف للإتيان بالطبيعة في ضمن أي فرد كان .

والنهي المتعلّق بالثوب المغصوب عرفاً يقول : لاتصليّ في هذا الثوب ، أي (صليّ) إلّا في الثوب المغصوب ، فلا يكون هذا الفرد مأموراً به ، وهو كافٍ للقول ببطالان الصلاة لو صليّ فيه .

إن قلت : سلّمنا تقديم الغصب على الأمر بالصلاة بحيث صارت الصلاة في هذا الثوب المغصوب منهيّاً عنها ، إلّا أنّ النهي عن الغصب لا يوجب فساد العبادة ، ولا يقاس الأمر على الصلاة في المكان المغصوب ، بل حتّى هناك لا تبطل الصلاة إلّا في السجود لاتّحاد حقيقة الغصب مع حقيقة الصلاة فيه ، فيتعلّق النهي بما يتعلّق به الأمر ، فيكون العمل مبغوضاً لا يصلح للتقرّب .

وأما في الثوب المغصوب ، فليس من العبادة في شيء ، بل الستر شرط للصلاة ، ولذا لا يشترط فيه قصد القرية ، والشرط ليس داخليّاً في حقيقة الصلاة . نعم ، الشرط يقيّد الصلاة لكنّ التقيّد داخل ونفس القيد خارج . وعليه يكون الستر أمراً توصليّاً إرشادياً لحصول التقيّد الذي هو شرط للصلاة أو قل هو جزء للصلاة . وعليه لو اتّصف الشرط - وهو الستر - بالحرمة لم تسرّ الحرمة إلى المشروط أبداً ، سواء كانت الشرائط مقارنة أو متقدّمة على المشروط .

قلت: أنَّ العرف يرى بعد ضمّ كلا الدليلين: دليل النهي إلى دليل الشرط أنَّ الستر الذي هو شرط للصلاة مختصّ بغير المغصوب المنهي عنه، ومعنى ذلك هو أنَّ أدلّة شرطيّة الستر للصلاة لا تشمل الستر المغصوب، وهو يؤدّي إلى القول بأنّ الصلاة مع اللباس المغصوب ليس مصداقاً للصلاة المأمور بها، فتبطل لأجل هذا، لا لأنّ النهي يوجب فساد العبادة كي يقال: إنّ النهي المتعلّق بالشرط لا يوجب فساد العبادة، أو لأنّ الشرط لا يعتبر فيه قصد القرينة لكونه أمراً توصّلياً، والمسألة على ما ترى ترجع إلى مبحث اجتماع الأمر مع النهي، فإنّ الشخص ذا اللباس المغصوب بعنوان أنّه (لبس) يكون مأموراً به، وبمعنوا أنّه مغصوب يكون منهيّاً عنه.

وأنه لو كان التركيب اتّحادياً كان باطلاً؛ لكون العمل مبغوضاً غير صالح للقرينة، وأمّا لو كان انضمامياً صحّت الصلّة، وعلى تقدير الامتناع كانت المسألة من صغريات باب التعارض. وعلى القول بالجواز دخلت في باب التزاحم.

لكنّا رجّحنا أنَّ العرف يرى بعد ضمّ دليل النهي إلى الشرط اختصاص دليل الشرط بغير المنهي عنه، ونتيجة ذلك أنَّ الصلاة باطلة لأجل التقييد لأجل اجتماع الأمر والنهي، وأنّ التركيب بينهما اتّحاديّ.

لاحظ معي أنَّ الوجه الذي ذكره المستشكل لخروج الصلاة المقرونة باللباس المغصوب عن مصداق المأمور به إنّما يتمّ لو كان الشرط هو اللباس في نفسه، لكنّ الشرط إنّما هو التستّر الحاصل من اللباس، واللبس مقدّمة لتحصيل ما هو شرط فيها، فليس النهي متعلّقاً بالشرط كي يقال إنّ ضمّه إلى دليل الأمر موجباً لتقييد الإطلاق.

وبعبارة أخرى: إنّنا نقول بالتقييد بناءً على افتراض التعارض بين الأمر والنهي، ولكن إذا لم يكن هناك تعارض باعتبار أنّ متعلّق كلّ منهما يغيّر الآخر وبالتالي لا اجتماع في موضوع واحد ليقع التعارض بينهما، ومن ثمّ يجمع بينهما بالنحو الذي ذكرناه، بأن يقال: إنّ دليل النهي مقدّم على دليل الأمر، فلا بدّ على ضوء ذلك من المصير إلى القول بأنّ الصلاة في الثوب المغصوب صحيحة، بلا فرق بين أن يكون الثوب ساتراً أم لا، فالإباحة في ثوب اصلافة ليست من الشرائط، بلا فرق بين الساتر وغير الساتر.

وبما ذكرنا يظهر فساد ما اختاره المحقّق الهمدانيّ رحمته الله من بطلان الصلاة في اللباس المغصوب، حيث قال رحمته الله: «وكيف كان، فالأقوى عدم الفرق بين الساتر وغيره، والحقّ بطلان الصلاة الواقعيّة في المغصوب مطلقاً وهو في مثل الخيط، كما صرح به بعض - كما عن مدارك الأحكام - فضلاً عن الثياب التي لبسها المصلّي؛ لأنّ الحركات الواقعيّة فيه الحاصلة بفعل الصلاة منهيّ عنها؛ لأنّها تصرّف في المغصوب، والنهي عن الحركات منهي عن القيام والقعود والركوع والسجود، وهو جزء الصلاة فيفسد؛ لأنّ النهي في العبادة يقتضي الفساد، فتكون الصلاة فاسدة لفساد جزئها». ثمّ أورد على من استدلّ بالوجه المتقدّم، وقال: «بأنّ النهي إنّما يتوجّه إلى التصرّف في المغصوب الذي هو لبسه ابتداء واستدامة، وهو أمر خارج عن الحركات من حيث هي حركات، أعني القيام والقعود، والسجود والركوع، فلا يكون النهي متناولاً لجزء الصلاة ولا لشرطها، ومع ارتفاع النهي ينتفي البطلان.

وأجاب رحمته الله: «أنّ التصرّف في المغصوب ليس منحصرّاً في لبسه كي يصحّ أن يقال: إنّ الحركات من حيث هي أمر وراء لبس الثوب فلا يسري النهي

عنه إليها ، حتّى يقتضي بطلان الصلاة ، بل مطلق التقلّبات الواردة عليه تصرّفات فيه ، فنقله من مكان إلى مكان وتحريكه ولو بالعرض كلبسه - محرّم ، فالحركة الركوعيّة - مثلاً - كما أنّه يصدق عليها عنوان الركوع ، كذلك أنّه يصدق عليها أنّها نقل للمغصوب من مكان إلى مكان .

فيتصادق على الفعل الشخصيّ الخارجيّ عنوان الغصب والركوع ، وحيث إنّ الغصب محرّم على الإطلاق يمتنع أن يصير مصداقه عبادة فيفسد الركوع .

ثمّ أورد عليه السلام : « لا نسلم أنّ الحركات بعينها هي مصداق الغصب ، بل هي مقدّمة لحصوله ، فلو لبس خاتماً مغصوباً فركع وسجد وإن حصل بركوعه وسجوده تصرّف بذلك الخاتم ، حيث يتغيّر وضعه وينتقل من موضع إلى موضع ، ولكنّ النقل الوارد عليه حال الركوع فعل آخر ملزوم للحركة الركوعيّة يحصل من استصحابه للخاتم حال الحركة لا أنّه عين تلك الحركة ، وليست الحركة علّة تامّة له كي يقال بأنّ سبب الحرام أيضاً حرام ، بل هو من أجزاء علّته ، كما هو واضح .

وأجاب عليه السلام : « بأنّا مع التسليم بمغايرة الفعلين ، وأنّ إحدى الحركتين مغايرة للحركة الأخرى ، لكنّ التغاير إنّما يكون في مقام التعقّل والتصوّر لا في الوجود الخارجيّ ، فالحركة الخاصّة التي هي فعل واحد شخصيّ ، كما أنّها حركة لليد كذلك تحريك للخاتم ، فوضع اليد على الأرض للسجود وضع للخاتم أيضاً عليها حال السجود ، فكما يصدق عليه أنّه جزء من الصلاة كذلك يصدق عليه أنّه تصرّف في المغصوب .

إن قلت : إنّ نقل الخاتم عبارة عن جعله متحرّكاً بالحركة التوسطيّة بين المبدأ والمنتهى ، وهو في حدّ ذاته فعل مستقلّ يحصل بأسباب منها تحريك اليد

- كما في الفرض - فتحريك اليد من أسباب النقل لا عينه ، فهو بمنزلة ما لو أثرت حركة يده في حركة الخاتم بالخاصية ، كما لو فرض الخاتم أجنبياً عنه متحركاً بحركته على وجه لا تكون حركته سبباً تاماً له كي يعرضها للحرمة من هذه الجهة ، بل بشرط أن تكون الحركة مقرونة بإمساك شيء في يده مثلاً .

فجعل الخاتم متحركاً بنفسه حرام مستقل لا دخل له بحركة اليد من حيث هي . قلت : هذا إن تمّ فإنما هو في الحركة المستقلة العارضة للمغصوب بواسطة الحركات التي هي أجزاء الصلاة ، وأما الحركة التبعية العارضة له من حركات الصلاة فلا ، فإنّ هذه الحركة ليست قائمة بنفس المغصوب من حيث هي كي يقال : إنّها مسببة عن حركة المصلي ، بل هي حركة واحدة قائمة بالمصلي أولاً وبالذات وبما تلبس به ثانياً وبالعرض ، كحركة ما في السفينة تبعاً لحركة السفينة ، فلو كان ما في السفينة مغصوباً لا يجوز نقلها ولو كانت هي بنفسها مباحاً ؛ لأنّ نقلها بعينه نقل للمغصوب ، لا أنّه سبب لنقله .

وعليه : فالحركة الواحدة تصرّف في الثوب ونفس الحركة حركة صلاتية ، فتكون الصلاة باطلة ^(١) .

هذا تمام ما أفاده ﷺ رفع مقامه مع شيء من التفصيل .

أقول : إنّ النوبة إنّما تصل إليها لو تبعنا قول المشهور في أنّ المنهي عنه والمأمور به هو التستر حيث يحكم ببطلان الصلاة حينئذٍ .

لكن المنهي عنه هو اللباس والمأمور به هو التستر الحاصل باللباس ، فما تعلّق به

النهي غير ما تعلّق به الأمر من باب أنّ القيد خارج والتقيّد داخل ، فما أرادَه المولى هو التستّر ، وما نهى عنه هو اللباس ، ومع ما ذكرنا لا يصل المجال إلى ما ذكره الهمداني رحمه الله حيث بنى كلامه على أنّ المطلوب في الصلاة لبس الستر لا التستّر ، فأوجب بطلان الصلاة كما رأيت ، والحقّ مع ما قلناه .

فتلخّص : أنّ الماتن فصل بين الساتر الفعليّ وبين غيره ، وبعضهم - كالهمداني رحمه الله - ذهب إلى القول ببطلان الصلاة مطلقاً ، وأمّا مختارنا أنّ الصلاة بالثوب المغصوب صحيحة بقول مطلق ، بلا فرق بين الساتر وغيره .

مسألة (٢٢٦): إذا صلّى في ثوب ثمّ انكشف له حرمة صحّت صلاته ، وكذا إذا نسي حرمة وتذكّرها بعد الصلاة ، إذا لم يكن هو الغاصب (١) .

إذا صلّى في الثوب المغصوب جهلاً

(١) لحديث «لا تعاد» إذا كان جهله قصورياً ، وقد بنينا على أنّ حديث «لا تعاد» شامل للناسي والجاهل .

وأما إذا كان الجهل تقصيراً فقد قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «إنّه يلحق بالعامد لا شترাকে في صدور الفعل عنه على صفة المبغوضية لاستحقاق العقوبة ، وهي مانعة عن صيرورة صلاته مصداقاً للواجب ، وبالتالي الجاهل المقصّر غير مشمول لحديث «لا تعاد» .

أقول : والذي يظهر لي أنّ المورد ليس من موارد حديث «لا تعاد» . ألا ترى أنّ الجاهل المقصّر إذا صدرت عنه الصلاة بلا قراءة أو تشهّد لم يكن العمل مبغوضاً ، بل أقصى ما يكون هو لا تبرأ ذمّته وتثبت في حقّه العقوبة لا لأجل نقصان الصلاة ، بل لأجل تفويتها ، أو قل لأنّه ترك الواجب من رأس . هذا على القول بعدم جريان حديث لا تعاد في حقّ الجاهل المقصّر ، وأمّا بناءً على ما اخترناه من جريانه حتّى في حقّ الجاهل المقصّر فلا مقتضى لعقابه ، فتصحّ صلاته ؛ لأنّه لم يترك الواجب .

ولو قلت : كيف يمكن القول بتخصيص أدلّة المانعيّة في مثل المقام لأنّ المفترض أن تكون قابلة لذلك ، ككونها مطلقة أو عامّة وشرعيّة ، ولكن مانعيّة الغصب وإباحة الثوب - ومثله إباحة المكان - ليست أموراً شرعيّة ليجري تخصيصها بدليل ما ، بل نحن اشتربنا إباحة المكان وإباحة الثوب لصحّة الصلاة ، وأنّ

الغصب مانع من جهة امتناع اجتماع الأمر مع النهي ، ولذا التزم بصحة الصلاة مَنْ قال بجواز اجتماع الأمر مع النهي .

فالبحت هنا عقليّ؛ إذ بعد ثبوت أنّ متعلّق المأمور به والمنهي عنه واحد ، وبعد ثبوت كبرى استحالة اجتماع الأمر مع النهي في مورد واحد؛ لأنّ الميغوض ذاتاً لا يصلح أن يكون مقرباً اشتراطاً إباحة المكان للمصلّي وقلنا إنّّه لو لم يكن الأمر على هذا النسق فن الاستحالة أن يقال بمحبوبية شيء واحد وصلاحيته للتقرّب وميغوضيته وصلاحيته للإبعاد عن ساحة المولى في آن واحد .

فمن هنا ثبت أنّ الدليل على الإباحة عقليّ لشرعيّ ، ودليله عدم جواز اجتماع الأمر مع النهي ، وإذا ظهر لك ذلك لم يعقل التخصيص؛ لأنّ الأمور العقلية آبية عن التخصيص ، ومنه يظهر بامتناع حكومة «لاتعاد» على أدلة الأجزاء والشرائط مطلقاً؛ لأنّ الميغوضية هنا عقلية ، والأمر العقليّ غير قابل للتخصيص .

لأجبتنا: بأنّ حديث «لاتعاد» لو كان حاكماً على الميغوضية لثم الإشكال ، ونعني الحكومة على أدلة الميغوضية لأنّها ليست واردة باللسان الشرعيّ ، إلّا أنّ القائل بالحكومة هكذا يدّعي: أنّ استحالة اجتماع الأمر مع النهي فيما إذا كان التكليفان فعليّين ومنجزّين ، ومع الجهل بالنهي لم يصل الخطاب النهويّ إلى حدّ التنجيز ، بل يكون الأمر فقط كذلك ، ومع عدم وصول النهي إلى مرحلة التنجيز كيف يكون كاشفاً عن الميغوضية الملزمة كي يقال بعدم جواز اجتماع الأمر مع النهي . ومع عدم وصول النهي لا يمكن العلم بالغصبية والجهل بها ، فيتمسك بحديث الرفع ليقال بأنّه رفع عن أمّتي ما لا يعلمون ، فيكون التصرف

في هذا المكان جائزاً له بالحكم الظاهري ولو كان حراماً له واقعاً. لكنّه لم يصل ليكلّف به ، وعلى ما يبدو لا مانع من مخالفة الحكم الواقعي ظاهراً ما دام لم تصل المفسدة إلى مرحلة الإلزام بالترك.

فظهر بما ذكرنا: أنّه لا مبغوضية في عمل الجاهل؛ لأنّ المبغوضية لم تصل إلى مرحلة الإلزام، أو قل لم تصل إلى مرحلة التنجيز؛ لأنّه جاهل والجاهل لم يخاطب بخطاب تنجيزي، أو قل إنّ هذا الجاهل مرخّص في ارتكاب المنهي عنه الواقعي لأنّ المفسدة ليست ملزمة وليست المبغوضية ملزمة، وبالتالي له العذر في ارتكابه.

الخلاصة: أنّ الجاهل القاصر معذور في تصرّفه في الثوب المغصوب، بل هو في رخصة في هذا التصرف شرعاً حتّى ولو كان العمل واقعاً مبغوض، لكن حيث أنّه يصدر منه زمان جهله لم يكن فعله معصية، فإنّ الشارع قد يرخّص في ارتكاب ما هو مبغوض له لأجل مصلحة أكبر يتدارك بها المفسدة الحاصلة من هذا الارتكاب، وليس هذا معصية، فلو صلى الجاهل في ثوب مغصوب لم يكن فعله معصية حتّى بعد انكشاف الخلاف أو علم بعد ذلك أنّ صلاته لم تكن واجدة للأجزاء والشرائط، أو لا أقلّ لشرائط الساتر التي منها الإباحة، وعلم أنّ صلاته لم تكن مستجمعة للشرائط جميعاً، وأنّ صلاته كانت مع الثوب المغصوب المبغوض شرعاً وصل المجال إلى حديث «لاتعاد» القاضي بصحّة الصلاة، إذا لم يحلّ بأحد الخمسة المذكورة.

إن قلت: إنّ هذا الوجه لا يرفع المحذور؛ إذ المبغوضية ما زالت موجودة.
قلت: أمّا على ما يذهب إليه المشهور القائلين بأنّ المسألة من صغريات

مسائل اجتماع الأمر مع النهي بدعوى أن الستر واجب لأنه شرط للصلاة، وأنه حرام لأنه تصدق في المغصوب، فالصلاة صحيحة وأن المكلف مرخص في تطبيق الصلاة بالستر المغصوب في حال كان جهله قصورياً؛ إذ بعد ذهابهم إلى جواز اجتماع الأمر مع النهي لامشاحة في تصحيح الصلاة، ولكن لأن حرمة الغصب لم تصل إلى المكلف فهي غير منجزة في حقه، فلا وجه لبطلان الصلاة لعدم مانعية النهي من انطباق الطبيعة على هذا الفرد. فلا يكشف النهي عن المبغوضية التامة الملزمة، بل حتى مع القول بمبغوضية العمل، إلا أنها مبغوضية غير ملزمة.

نعم، الأمر وصل إلى المكلف وتنجز في حقه التكليف بالصلاة، فلا وجه لإدخال المسألة في صغريات اجتماع الأمر مع النهي، بل الأمر مؤثر بوحده حد المصلحة الملزمة لكونه منجزاً أو فعلياً. فليست المسألة في ذاك الباب - أعني اجتماع الأمر مع النهي - إذ هو إنما يتصور فيما إذا كان التركيب انضمامياً بحيث يتعلق الأمر بمجهة لا يتعلق بها النهي، ولكن يتفق أن يجتمعان في مورد واحد، كالأمر بوجوب إكرام العلماء والنهي عن إكرام الفساق، فإنه لا مانع أن يجتمع كلا العنوانين في عالم فاسق هذا تركيب انضمامي، ومتى ما تنجز أحدهما قدم على الآخر ولو تنجزاً معاً تعارضاً.

بخلاف ما لو كان التركيب اتحادياً بأن يكون المصداق للعنوانين واحداً، فلا يعقل أن يكون هذا المصداق الواحد مصداقاً لهما معاً، وعليه الصلاة التي صدرت منه ولو كانت مبغوضة وليست من مصاديق المأمور به؛ لأنه صلى ولو مستتراً بثوب مغصوب فلا تكون فرداً من أفراد المأمور به، فيكون كأنه صلى بلا ستر

عريانا عن جهل، لكنّ حديث «لا تعاد» يقوم بتصحيح صلاته، كما أنّه يصحّح صلاة مَنْ صَلَّى عارياً جهلاً كذلك يصحّح هذا الفرد.

إن قلت: إذا تقدّم النهي على الأمر دلّ على أمرين: أحدهما أنّ هذا العمل بلا أمر، وثانياً يكون هذا العمل مبغوضاً، فإذا قامت «لا تعاد» بتصحيح الصلاة فإنّها إنّما تصحّح الجهة الأولى، ولكن لا تصحّح الجهة الثانية، أو قل إنّها لا ترفع المبغوضة وتبدّلها إلى المحبوبة.

قلت: أمّا الإشكال فهو على تقدير يكون وارداً بناءً على القول بأنّ حديث «لا تعاد» مقيدٌ وحاكم على الأدلّة الأوليّة، ومعنى حكومته هو تقييد الأجزاء والشرائط، أو قل إنّ حكومته ناظرة إلى الأدلّة الشرعيّة فقط، وأمّا المبغوضة فهي أمر عقليّ، وحديث «لا تعاد» قاصر عن تقييده بالحكومة.

والأمر ليس كذلك، لأننا نقول - ونعتبره الحقّ في المسألة - بأنّ حكومة «لا تعاد» على الأحكام الأوليّة ليس التقييد والتخصيص حتّى يقال بأنّها لا يتصوران إلّا في المجعولات الشرعيّة ولا يتعرّضان إلى الأحكام العقلية، بل معنى حكومة «لا تعاد» الاكتفاء بالقدر المأتي به عن الواقع، فالشخص الذي صَلَّى باللباس المغصوب قد ارتكب مبغوضاً، لكنّ صلاته ببركة حديث «لا تعاد» كافية لإسقاط الأمر المتوجّه إليه ولو كان المأتي به ناقصاً وغير مستجمع لجميع الأجزاء والشرائط، وأمّا النقصان فمن جهة أنّه شرط إباحة اللباس أو المكان لم يتحقّق، لكن بما أنّه جاهل فتلك المبغوضة لم تصل إلى حدّ الإلزام بوجوب الاتّباع أو لم تصل إلى حدّ منافاتها للصحة. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ التمسك بإطلاق حديث «لا تعاد» يورث القول بصحة الصلاة الواقعة

بالثوب المغصوب لعدم كون الغصب من الخمسة التي تعاد لأجلها الصلاة، فحتى لو كان هذا العمل مبغوضاً واقعاً لم يكن مانع من اعتباره مسقطاً للأمر بالاعتبار الشرعي، ولا منافاة بين أن يكون العمل مبغوضاً واقعاً في نفسه وبين أن يكون مسقطاً للأمر بالحكم الظاهري.

وحاله حال من صلى جهراً مكان الإخفات، أو تماماً محلّ القصر، فهو وإن لم يأت بالمأمور به الواقعي لكن للشارع أن يعتبره مجزئاً من باب اللطف أو الإرفاق.

إن قلت: لا معنى للبطلان مع الجهل القصورى حتى ولو قلنا بامتناع اجتماع الأمر مع النهي؛ ضرورة أن ما أتى به من العمل مستجمع للشرائط وبقصد القرية، وبالتالي يكون انطباق الطبيعة المأمور بها قهرياً على هذا المصداق.

وكل ما كان انطباقه قهرياً يكون إجزاؤه عقلياً. نعم، هو صلى في الثوب المغصوب جاهلاً به، فيكون مبغوضاً واقعاً، إلا أن المبغوضية الواقعية تجتمع في مقام الظاهر مع عذر العبد في مخالفتها، فلا تنافي مع الصحة، فالصحة لا تحتاج إلى «لا تعاد» ويكفي نفس حديث الرفع.

قلت: غاية ما يستفاد من الترخيص الظاهري عدم مبغوضية العمل، أي نفس التصرف، أو قل إنه يرفع القبح الفاعلي، ولكن لا بدّ مع القبح الفعلي بأن لا يكون العمل مبغوضاً، وعليه لو انكشف الخلاف تبقى المبغوضية الفعلية بحالها.

ونهاية البيان: أن الصلاة التي يصلّيها المكلف في الثوب المغصوب وهو جاهل به صحيحة لحديث «لا تعاد» حتى ولو كان الجهل جهلاً بالحكم.

ننقّي نحن والجاهل المصّر، فبعضهم استشكل في صحّة صلاته بدعوى أنّ قصد القربة لا يتمشّي منه.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الجاهل المقصّر وإن أمكن أن يتمشّي منه قصد القربة، إلّا أنّ العمل لا يصلح للقربة لقيام التسالم على أنّ الجاهل المقصّر يستحقّ العقاب وليس العقاب إلّا لأجل تنجّز التكليف عليه، أعني الحرمة، وأنّ تصرّفه في المغصوب حرام فعلاً، وهو منجّز في حقّه ومبغوض للشارع، ومع كون صدور العمل مبغوضاً للشارع لا يمكن أن يكون العمل مقرباً؛ لأنّ المبغوض لا يصلح لأن يتقرّب به، كما أنّ حديث «لا تعاد» لا يجري في حقّه لانحصاره بالجاهل القاصر فقط.

لا يقال: لا يمكن أن يكون العمل بنفسه مبغوضاً ولأجله استحقّق العقوبة، بل لتجرّبه على مولاة.

لأنّه يقال: لا يكاد ينفع ما ذكر على مختار أستاذنا الأعظم، والذي تبعناه فيه أيضاً وقلنا بسراية قبح التجرّي إلى الفعل وليس الأمر مقصوراً على القبح الفاعليّ، فإذا سرى كان الفعل مبغوضاً.

أمّا عدم جريان قاعدة «لا تعاد» في الجاهل المقصّر عند الأستاذ الأعظم رحمته الله فلو جوه:

الأوّل: ما ذكره الشيخ رحمته الله من أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر في حكم من كان موظفاً واقعاً بالصلاة التامة الأجزاء والشرائط، إلّا أنّه ترك جزءاً أو شرطاً من عذر، وعذره في ذلك جهله؛ لأنّ ما جهله من جزء أو شرط لا يكون مطلوباً بالنسبة له ما لم يكن من الخمسة التي تعاد الصلاة لأجلها، إلّا أنّ هذا لا ينطبق

على الجاهل المقصر؛ لأنه ليس موظفاً حال جهله بالإتيان بالصلاة التامة، وكان جهله سبباً لتفويت تلك الصلاة، فهو مستحق للعقوبة لتفويته الصلاة تامة الأجزاء والشرائط، وسقط الأمر بالصلاة التامة بالإتيان بهذا الفرد الناقص وكان عاصياً بذلك.

وعليه لا يكون هذا الجهل التقصيري مورد اللصحية. فإن الخطاب الذي توجه إليه سقط ولم يبق؛ لأنه لو كان باقياً لوجب امتثاله وانتفى القول بالعقاب، والحال أن استحقيقه العقاب قضية مسلمة.

وقد بينّا عند تعرّضنا لحديث «لا تعاد» أن مثل هذا القول يصعب نسبته إلى الشيخ رحمه الله؛ إذ أن فساده واضح نقضاً وحلاً.

أما النقض، فبالناسي فهو أيضاً غير مكلف بالصلاة تامة الأجزاء والشرائط، فلو كان الحديث ظاهراً في بيان حكم من كان له تكليف واقعاً بالمركب التام لما شمل الناسي أيضاً.

وأما الحل، فهو ذكره رحمه الله أن الجاهل المقصر مستحق للعقوبة بإتيانه الصلاة ناقصة الأجزاء والشرائط، فنقول: من ترك أول الوقت جزء من الصلاة وكان الوقت باقياً، ومع ذلك أعاد الصلاة، فلازم هذا القول استحقيق العقوبة ولا يقول به أحد، فلا بد وأن يكون مراد الشيخ رحمه الله فيما لو ترك جزءاً من الصلاة عن جهل تقصيري بحيث يكتفي به في مقام الامتثال.

لكنّا نقول: إذا كان المراد كذلك حتى مع بقاء الوقت لم نسلم باستحقاقه العقوبة بالصلاة والحال هذا؛ لأن الأمر على ما نراه لا يسقط كما ادّعاه هو رحمه الله، بل الأمر باقٍ مع بقاء الوقت، وقد تعرّضنا في البحث الأصولي في الترتب بأن

الأمر لا يسقط إلّا بالامتنال أو بفوات وقته وانقضائه .

فنحن لو سلّمنا فلا بدّ من الاقتصار على استحقاقه العقوبة لأجل تفويته الصلاة في كلّ الوقت .

وعوداً على ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته : هذه الصلاة لأئمتها وقعت بالتوب المغصوب الموجب لتصرّفه فيه مبغوضة ، لكنّ إطلاق حديث « لا تعاد » يشمل الجاهل المقصّر أيضاً ، فيكون الأمر كما ذكرناه سابقاً من عدم المنافاة بين مبغوضيّة العمل في نفسه ، ولكنته يوجب فوات محلّ التدارك ، أي تدارك الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط .

ولو كان ملتفتاً لم يشمله حديث « لا تعاد » ؛ لأنّ الحديث ناظر إلى عدم الإعادة لو انكشف الخلاف عند التفاته إلى أنّه أتى بالعمل ناقصاً . نعم ، لو كان مقصّراً وجب عليه الإعادة حتّى قبل انكشاف الخلاف ؛ إذ الفرق بين الجاهل القاصر والجاهل المقصّر معذوريّة الأوّل في جهله ، فهو ليس موظّفاً بالواقع ما لم يتنجّز عليه ولم يصل ، دون الثاني الذي يكون تكليفه واصلّاً إليه ومنجّزاً حتّى حين جهله ، لذا لو صلّى في المكان المغصوب جهلاً بطلت الصلاة واستحقّق العقاب ، ومثل حديث « لا تعاد » قاصر عن شموله ، فلا شيء يجري هنا لتصحيح العمل .

وأما إذا لم يكن ملتفتاً لم يكن التصرّف في المكان المغصوب حراماً لعدم توجّه التكليف إليه ؛ إذ لا خطاب ، لكنّه مقصّر لأنّه بنفسه أوقع نفسه في التصرّف في المغصوب وحاله في ذلك حال العامد ، فيكون مبغوضاً . فالجاهل المقصّر جميع مقدّماته اختياريّة ولو لم يجمل لم يقع في الغصب ، وهو كان بإمكانه أن يعلم لكنّه لم يعلم تقصيراً .

إن قلت: لا وجه لتخصيص «لاتعاد» بالجاهل القاصر وأركانها تامة لشمول حديث «لاتعاد» للجاهل المقصر.

قلت: وهو الصحيح لولا قيام الإجماع القطعي على إلحاق الجاهل المقصر بالعامد فلا يشمل الحديث.

لا يقال: إن في الملتفت قصور في نفس المقتضي للشمول، وفي الغافل فإن القاعدة تشمل في حد نفسه.

لأنه يقال: إنما ذلك يصح لولا الإجماع القطعي المانع من شموله له، وهو نفسه القائم على أن الجاهل المقصر كالعامد، ولأجله لم تجر «لاتعاد» في حقه. إذن أستاذنا الأعظم رحمه الله بهذا الوجه يمنع من جريان «لاتعاد» في حق الجاهل المقصر. وهذا هو الوجه الثاني لعدم شمول الحديث للجاهل المقصر.

لكن يرد عليه: لا يمكن حمل حديث «لاتعاد» على ما إذا كانت الإعادة معلولة للتذكّر أو انكشاف الخلاف كما ذكره رحمه الله؛ لأنه مخالف لإطلاق الحديث، ومعنى الإطلاق شمول الحديث لمن كانت وظيفته الإعادة قبل انكشاف الخلاف أو لم تكن وظيفته ذلك.

ثم إنه ذكر رحمه الله أن الإجماع قائم على أن الجاهل المقصر ملحق بالعامد حتى مع غفلته. ويبدو لي أن كلامه لا يخلو من قوة، ولكن نقصر في تنزيله منزلة العامد في استحقاقه العقوبة دون القول ببطلان صلاته أو منع شمول حديث «لاتعاد» له؛ ضرورة أن الإطلاق محكم. نعم، عمله مبغوض لاشك ولا ريب، لكن إسقاطه الأمر لعله لأجل تفويته محل التدارك، فإنه بعد أن صلى بالشوب المغصوب فوّت على نفسه تدارك الصلاة الصحيحة بإسقاطه الأمر الموجه له،

لا لأنّ ما أتى به من مصاديق المأمور به المسقط للأمر بالانطباق العقليّ، فإذ ذكره الأستاذ الأعظم رحمته لا يمكن المساعدة عليه.

وقد ذكر وجهاً آخرًا لعدم شمول حديث «لا تعاد» للجاهل المقصر، وهو أنّ المقام مشتمل على نصوص كثيرة تقول بوجوب إعادة الصلاة إذا أخلّ بها تارة بإيجاد المانع وأخرى بترك الجزء أو الشرط، إلّا أنّ هذه النصوص خصّصت بحديث «لا تعاد»، فمن أتى بالمانع أو ترك شرطاً أو جزءاً غير ركنيٍّ، جهلاً أو نسياناً، لا يعيد الصلاة حتّى في بقاء الوقت، ولكنّ الجاهل هنا خصوص القاصر ولا تشمل المقصر؛ لأنّه لو شمله لم يبق تحت الإطلاق شيء غير العائد، وهو فرد نادر جدّاً، يعني أن يقوم المصليّ متعمّداً بإتيان ما يبطل الصلاة أو ترك جزء أو شرط منها.

ومن اكتفى بالفرد النادر حمل المطلق عليه، وهو لا يمكن. إذن لا بدّ من الاختصار على الجاهل القاصر والناسي.

أقول: لو كان ملاك عدم شمول حديث «لا تعاد» للجاهل المقصر هو هذا فهو يصلح لعدم شموله للجاهل القاصر، وأيّ فرق بينهما، ولعلّه لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ المعيار بكثرة التخصيص المستهجن هو أن يكون الإخراج عنوانياً لا إفرادياً، مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العلماء إلّا الفلاسفة، أو النحاة، وكان مصاديق الفلاسفة أكثر من الفقهاء، بحيث إنّ بقي بعد التخصيص أفراد قلّة من الفقهاء لم يكن هذا التخصيص من تخصيص الأكثر القبيح؛ لأنّ العبرة بالعنوان لا بالأفراد.

وكذلك إذا نسي حرمة وتذكرها بعد الصلاة إذا لم يكن هو الغاصب (١).

فتقول في المقام: كل إخلال بالصلاة يكون مبطلاً عما ما كان عن عذر، والإخلال عن عذر يشمل الجاهل القاصر والناسي، وأما المقصر فلا؛ إذ لم يكن جهله عذرياً وهو الباقي تحت العام بإضافة العامد، فخرج عنوانان وبقي عنوانان، فليس الباقي من العناوين أكثر من الخارج.

أو قل: حاصل تقييد «لا تعاد» للأجزاء والشرائط أن الناسي والجاهل القاصر لا يعيدا الصلاة لو انكشف لهما الإخلال، وأما العامد والجاهل المقصر أو كان ما أخل به ركناً وجبت الإعادة لبطان ما أتى به.

(١) ظاهر الماتن رحمه الله التفصيل في الصلاة في الثوب الغصبي عن نسيان بين ما إذا كان المصلي نفسه غاصباً للثوب أم لا.

أما في الفرض الذي يكون الناسي غير الغاصب، فالحكم هو صحة الصلاة لحديث الرفع بناءً على أن الرفع بالنسبة إلى الناسي واقعي، فالمصلي والحال هذه لم يأت بمحرّم كي يقال: إن المبعوض لا يصلح للقريبة، وأما لو كان ناسي الغصب هو الذي غصب الثوب الذي صلى فيه، فظاهر ما أفاده رحمه الله في مطاوي بحثه أن الخطاب لا يتوجّه له؛ لأنّ الناسي لا يكلف حال نسيانه، لكنّه لا يرفع العقاب؛ لأنّه بنفسه وبسوء اختياره أوقع نفسه في الحرمة والمبعوضة؛ لأنّ التكليف بجرمة الغصب كان منجزاً في حقّه قبل عروض النسيان عليه، فاستحقّق مع هذا التنجيز العقوبة لعدم الامتثال، فالعمل الصادر منه ولو كان حال النسيان لكنّه صدر على صفة المبعوضة، وهو لا يصلح للقريبة فيكون باطلاً.

لا يقال: إن حديث الرفع يشمل هذا الفرد أيضاً لأنّه ناسي.

لأنّه يقال: أمّا حديث الرفع فامتثاليّ على نوع الأمّة ولا امتثان في الرفع

عن الغاصب ولو كان ناسياً.

هذا كله على أن يكون التركيب اتحادياً، ولكنّه حيث إنّ التركيب انضماميّ بين الصلاة والستر، فصدور الغصب منه مبغوض قطعاً، ويترتب عليه حرمة الستر، فيكون مبغوضاً، فيكون حاله حال مَنْ صَلَّى عارياً نسياناً فـ «لا تعاد» تشملّه.

لكنّه رجع عمّا قاله بعد ذلك إلى القول ببطلان الصلاة حتّى في هذا الفرض؛ لأنّه وبعد كون العمل مبغوضاً في نفسه لا مجال لشموله بحديث «لا تعاد»، وأنّه فرق بين هذا الفرض وبين فرض الصلاة عرياناً الذي يكون فاقداً لشرط التسترّ المعترف في الصلاة، ولكنّ الصلاة في الثوب المغصوب فهو أشدّ من حيث كونه مبغوضاً. وحديث «لا تعاد» لا يرفع النقيصة المتحقّقة فيه، أعني المبغوضيّة، ولا يوجب محبوبيّة ما كان مبغوضاً بالذات.

أقول: ما أفاده أخيراً من أنّ حديث «لا تعاد» لا يتكفّل قلب المبغوض محبوباً هو الصحيح، لكن نحن نقول بأنّ «لا تعاد» مطلقة، وإطلاقه شامل حتّى لفرض نسيان الغصب، كما هو محلّ البحث، فالعمل الصادر منه مبغوض قطعاً، لكنّه مسقط للأمر، فليس سقوط الأمر مقتصرّاً على امتثاله أو انقضاء وقته، بل يسقط الأمر إذا فات محلّ التدارك أو بتفويت الملاك، فإنّه يمكن تصحيح صلاة ناسي الغصب وقد صَلَّى فيه بهذا الطريق.

مسألة (٢٢٧): إذا اشترى ثوباً بما فيه الحق من الخمس أو الزكاة لم تجز الصلاة فيه قبل أداء ذلك الحق (١).

لا تجوز الصلاة في ثوب تعلّق به الخمس أو الزكاة قبل أدائهما

(١) لا يراد بالجواز هنا خصوص التكليفي، بل الوضعي الراجع إلى صحة وبطلان المعاملة، فراه لم تجز الصلاة فيه أي بطلت، وينبغي الالتفات إلى شخصيّة المعاملة في المورد؛ لأنها لو كانت كليّة لكانت خارجة عن أصل المبحث؛ لانتهائه إلى تملكه الثوب واشتغال دّمته بالقيمة للبائع. وعليه نقول: لو كان ماله متعلّقاً للزكاة بطلت الصلاة في ثوب لم يدفع زكاة ماله. نعم، تصحّ بعد الدفع، ولو فرض أنّ الزكاة المطلوبة دعت من مال آخر لا من شخص المال المتعلّق للزكاة صارت المعاملة فضوليّة، ويدخل في كبرى من باع شيئاً ثمّ ملك. فهل يدخل المورد في تلك الكبرى أم لا؟ والتحقيق في مظانّه.

وأما في الخمس، فإن قلنا إنّ الخمس يلحق الزكاة حكماً، كما ذهب إليه المشهور، فالحكم هنا كالحكم في الزكاة.

وأما إذا لم نقل به واخترنا أنّ الخمس موضوع والزكاة موضوع آخر ولا ربط لأحدهما بالآخر، بل لكلّ أحكامه الخاصّة، وقلنا أيضاً بأنّ المورد من صغريات نصوص التحليل على ما اختاره الأستاذ الأعظم رحمته الله، فالمعاملة صحيحة.

وانتقل الحقّ ممّا فيه الخمس إلى بدله، ومقتضاها كون الثوب بنفسه مشتركاً بين المالك وبين السادة، فلا يجوز التصدّق فيه بغير إذن الشريك^(١).

الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميتة (١).

(١) الميتة بعنوان أنها ميتة تمنع من صحّة الصلاة لانجاستها، وعمدة الدليل النصوص:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الجلد الميت ألبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا، ولو دبغ سبعين مرة»^(١).

أقول: الرواية أخصّ من المدعى لأنها تعرّضت إلى حكم جلد الميتة، ولا يمكن التعدي إلى سائر أجزاء الميتة، فالملاكات بيد الواحد الأحد.

ومنها: الروايات الدالة على الأمر بالصلاة في المذكي، كقوله ﷺ في موثقة ابن بكير: «... فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه، وكلّ شيء منه، جائز إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكاه الذبح... إلخ»^(٢).

بتقريب: أنّ جواز الصلاة علّق على التذكية بحيث يفهم عدم جواز الصلاة في الميتة على إطلاقه.

ومنها: ما رواه ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تصلي في شيء منه ولا في شيع»^(٣).

وقد تردّ الرواية لإرسالها ولو كانت كمراسيل ابن أبي عمير المنقولة عن غير واحد، والمسألة صحيحة كهروياً، لكنّ الأستاذ الأعظم رحمه الله قبل الرواية وقال: بأنّ الإرسال لا يضّر؛ لأنّه أرسل (عن غير واحد) وأنّ هذا التعبير

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب لباس المصلي الحديث ٢.

ونحوه - (كجماعة) أو عدة من أصحابنا - يدل على أن المروي عنه جماعة كثيرون بحيث لا يحتمل عادة عدم وثاقة واحد منهم^(١).

وذكر المحقق الهمداني^(٢) استفاضة الروايات على حرمة الصلاة في جلد الميتة، بل قال بتواترها على ذلك^(٣).

فلا فرق بين جلد الميتة في حرمة الصلاة وبين سائر أجزائها، وأمّا ذكر الجلد فلأن الاستفادة الغالبية تقع عليه دون باقي الأجزاء، وهذا لا بحث فيه.

إنما البحث في أن عدم جواز الصلاة في جلد الميتة هو لمانع الميتة من صحة الصلاة أو لا اعتبار شرطية التذكية في صحتها. وتظهر الثمرة في جريان الأصل العملي، وتتصور القضية في ثلاث وجوه:

الأول: اعتبار التذكية شرطاً في صحة الصلاة.

الثاني: أن يكون الجلد لميتة مانعاً من الصحة.

الثالث: كلاهما، أي تكون الميتة مانعاً والتذكية شرطاً، كما اختاره السيّد الحكيم^(٤). ولو كان واقع تصوّر القسم الثالث ثبوتياً لأن من غير المعقول أن يعتبراً معاً، تماماً كما في مسألة الصلاة خلف إمام الجماعة الذي يعتبر عدالته شرطاً أو فسقه مانع. ألا ترى أنه لا يمكن أن يؤخذ وجود شيء مانعاً وعدمه شرطاً لأنه سينتهي بنا إلى القول بلغوياً أحدهما.

وبيان آخر: لو قال الشارع أن الميتة مانعة من صحة الصلاة، ثم قال: إن

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٤٩/١٢.

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة: ١٩٦/١٠.

التذكية شرط لاكتفى بجعل أحدهما عن جعل ضده، فإذا جعل التذكية شرطاً في اللباس الصلاحي فقهاً تكون الميتة مانعة عقلاً؛ إذ كل شيء كان مانعاً فإن عدمه شرط. ومنه نقول بكفاية أن يكون المجعول أحد الأمرين.

وقد استفيد مانعية الميتة من روايات عديدة، كرواية محمد بن مسلم آفة الذكر: «سألته عن الجلد الميت...»، كما أنه استفيد من طائفة أخرى من الروايات أن التذكية شرط، كما دلّت عليه رواية ابن بكير.

فنحن إما أن نرفع اليد عن الطائفة الثانية الدالة على شرطية التذكية عند الأخذ بالطائفة الأولى، أو العكس، أي يرفع اليد عن مانعية الميتة إذا أخذنا بالطائفة الثانية، وتحقيق المسألة يتم بالرجوع إلى تلك الروايات والعمل بما يستظهر فيها.

نعم، لذلك ثمة تترتب على هذا البحث حتى مع علمنا بأن الصلاة تبطل إذا وقعت بأجزاء الميتة.

وتظهر تلك الثمرة في الشبهات الموضوعية حتى لم يعلم بأن الجلد المصنوع منه ثوبه ميتة أم لا؟

فعلى القول بشرطية التذكية في الجلد لم تجز الصلاة فيه؛ لأن رفع الشك في تحقق الشرط يرجع إلى الاشتغال، أو قل لا بد من إحراز الشرط المعتبر في الصلاة، وهو أن يكون اللباس الجلدي متخذاً من حيوان مذكي على طبق الشرائط الشرعية، ومع الشك في تحقق هذا الشرط فالمورد من موارد قاعدة الاشتغال.

وأما على القول بمانعية الميتة فعلى الشك في مانعية لباس الصلاة الجلدي المشكوك التذكية حتى على عدم لأصالة عدم المانع، أو قل أصالة البرائة عن تقيّد الصلاة

بعدم وقوعها في هذا الشيء حيث إنّ المانعيّة انحلالية، وحينئذٍ فإن استظهرنا من الأدلة أحد الأمرين فهو، وإلا فلا أصل يحرز به شيء منها.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أما بناءً على كون التقابل بين الميتة والمذكّى من قبيل التضادّ، كما لا يبعد، حيث إنّ الميتة - كما في الصباح المنير - عبارة عن زهاق الروح المستند إلى سبب غير شرعيّ، في مقابل المذكّى الذي هو عبارة عن الزهاق المستند إلى سبب شرعيّ، فهما عنوانان وجوديّان وضدّان لاثالث لهما، فالأمر واضح؛ إذ لا سبيل حينئذٍ لإجراء الأصل في نفس الحكم لتعارض أصالة عدم المانعيّة بأصالة عدم الشرطيّة بعد العلم الإجمالي بمجوليّة أحد الأمرين. ولا في الموضوع؛ لأنّ استصحاب عدم الموت إنّما يجدي لو كان لمجول هو المانعيّة، وهو أوّل الكلام؛ لاحتمال أن يكون المجول شرطيّة التذكية، وهي لا تثبت باستصحاب عدم الموت إلّا بنحو الأصل المثبت، كما أنّ استصحاب عدم التذكية إنّما يجري لو كان المجول شرطيّة التذكية، وهو أيضاً غير معلوم على الفرض، ولا يثبت به الموت لو كان هو الموضوع للأثر للشكّ في المانعيّة»^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «أنّ الظاهر من النصوص الواردة في استعمال الجلود وفي بعض شرائط التذكية كون التقابل بين الميتة والمذكّى تقابل العدم والملكة، فما دلّ على بطلان الصلاة في الميتة يراد منه البطلان لفقد الشرط»^(٢).

فإنّ اعتبار المانعيّة يرجع إلى الشرطيّة؛ لأنّ الموت على هذا معناه عدم التذكية،

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٥٠/١٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٩٧/٥.

فالنهي عندها يؤول إلى الأمر بالتذكية؛ لأنّ نتيجة نفي النفي هو الإثبات، فلا فرق بين الاعتبارين لرجوعهما إلى معنى واحد، وإنّما الاختلاف لمجرّد الخلاف في التعبير، وعليه فعند الشكّ يكون مقتضى الأصل عدم التذكية.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّ العدم المقابل للملكة لم يكن عدماً مطلقاً، بل هو مضاف، وله حظّ من الوجود، فيعتبر فيه الاتّصاف بالعدم، فليس العمى بمجرّد عدم البصر عمّن من شأنه ذلك، بل الاتّصاف بعدم البصر، كما أنّ الكفر هو الاتّصاف بعدم الإسلام، وهكذا.

وعليه، فالميتة عبارة عن الاتّصاف بعدم التذكية لا بمجرّد عدمها كي تحرز بالاستصحاب ولا ريب أنّ استصحاب عدم التذكية لا يثبت الاتّصاف بالعدم كي يحرز معه عنوان الميتة.

نعم، لو كانت الميتة مركّباً من زهاق الروح مع عدم ورود التذكية على المحلّ كما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته في رسائله^(١) - أمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى الأصل، فإنّ الزهاق محرز بالوجدان، والتذكية مشكوكة ترفع بالأصل فليتّم الموضوع بضمّ أحدهما إلى الآخر، ولكنّه غير ثابت»^(٢).

ثمّ قال رحمته: «والتحقيق: أنّ مفهوم الميتة لم يكن شيئاً ممّا ذكر، بل هو عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه الذي تشمّرّ منه جميع الطباع وتستنفره بشهادة قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

(١) فرائد الأصول: ٤١٠/١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٥١/١٢.

وَالْمُنْخِنَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّنْعُ ﴿١﴾، فبقريئة
المقابلة يظهر أن المراد خصوص الموت حتف الأنف وهو وإن تعلّق النهي عن
أكله في الآية الشريفة، كما تعلّق النهي عن الصلاة فيه في الروايات العديدة، إلّا
أنّ ذلك لا يمنع من تعلّق الحكمين المزبورين بما هو أوسع من ذلك، وهو العنوان
العام.

وحيث تعلّق النهي عن أكل غير المذكى بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾،
وعن الصلاة فيه في موثقة ابن بكير، فيعلم أنّ الموضوع في الحقيقة هو ذلك
العنوان العام من دون خصوصيّة للميتة؛ لما عرفت من أنّه لا مانع من تعلّق
الحكم بعنوان وتعلّقه بعنوان آخر أوسع منه، فيعلم أنّ العبرة بالتأني، وإنّما
ذكر الأوّل من باب التطبيق، وكونه من أحد المصاديق، بل قد يقال إنّ الميتة
في لسان الأخبار مساوقة لعدم المذكى توسّعاً في الإطلاق، كما هو كذلك في
العرف المحاضر.

وعلى الجملة: مقتضى الجمع بين الآيات الكريمة والروايات الشريفة أنّ
الميتة بعنوانها لا اعتداد بها، وإنّما هي من مصاديق غير المذكى، وأنّ هذا
العنوان هو المناط في ترتّب الحكمين المذكورين.

فلو شكّ في تعلّق التذكية بمجلد ونحوه على الوجه الشرعيّ كان المرجع أصالة
عدم التذكية، ولا تعارضها أصالة عدم كونه من الميتة؛ لما عرفت من عدم كونها
بعنوانها موضوعاً للأثر.

التي تحلّه الحياة (١)

نعم ، هي موضوع لخصوص الحكم بالنجاسة ؛ لعدم ترتّبها في شيء من الأدلّة على عنوان غير المذكي ، فإنّ موضوع النجاسة في لسان الأدلّة هو عنوان الميتة ، ومع الشكّ في كون الجلد جلد ميتة أم لا جرى الأصل ، فثبت بأحد الأصلين أنّه غير مذكي ، فلا تجوز الصلاة فيه وبالأصل الآخر طهارته ، ولا مانع في أن يكون شيء طاهراً ولكن لا تجوز الصلاة فيه .

وعلى هذا فيترتب على ما ذكرنا أنّ ذكر الميتة في متن المسألة من الموانع هو الصحيح ، فإذا صلّى في مشكوك التذكية بطلت صلاته لأصالة عدم التذكية»^(١) .

(١) لعدّة نصوص ، ونحن نذكر واحداً منها ؛ لأنّنا تعرّضنا إلى جملة منها في مبحث النجاسات في مسألة جواز الصلاة في ما لا تحلّها الحياة وعدم جوازه .

وهي صحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة . إنّ الصوف ليس فيه روح »^(٢) ، وعموم التعليل فيها دالّ على أنّ ما لا روح فيه من أجزاء الميتة يصلّي فيه .

وتقوم هذه الرواية بتخصيص الدليل العامّ الدالّ على عدم جواز الصلاة في الميتة مطلقاً ، وتجاوز فيما لا تحلّه الحياة ، وإنّ أشكل بأنّ الرواية تعارض موثقة ابن بكير التي دلّت بالصراحة أيضاً على اعتبار التذكية ولو كان جزء لا تحلّه الحياة ، فإنّ قوله عليه السلام في موثقة بكير : « فإن كان ممّا يؤكل ، فالصلاة في وبره وبوله

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٥١/١٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٦٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

وشعره وروثه وألبانه، وكل شيء منه، جائز إذا ذكّي ذكاة الذبح^(١)؛ إذ أنّ دلالتها كالصريحة في اعتبار التذكية في الأجزاء التي لا تحلّها الحياة.

بتقريب: أنّ الظاهر من القيد وهو إذا ذكّي ذكاة الذبح رجوعه إلى الجميع، فيكون دليلاً على اعتبار التذكية فيما لا تحلّه الحياة أيضاً.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّه لولا تلك الروايات الناصّة على جواز الصلاة فيما لا تحلّه الحياة وعدم اشتراط التذكية فيها لحكمتنا بعدمه حتّى مع البناء على طهارته، أخذاً بإطلاق دليل المنع بعد وضوح عدم الملازمة بين الطهارة وبين جواز الصلاة، ومن ثمّ حكمتنا بطهارة ما لم يعلم أنّه من الميتة، وكذا ميتة ما لانفس له مع عدم جواز الصلاة في شيء منها.

فإنّنا لأجل تلك النصوص الصريحة في عدم اشتراط التذكية فيما لا تحلّه الحياة رفعنا اليد عن ظاهر موثقة ابن بكير الدالّة على اعتبار التذكية حتّى فيما لا تحلّه الحياة الظاهرة في رجوع القيد إلى الجميع. بتقريب: أنّ صراحة النصوص في عدم اشتراط التذكية فيما لا تحلّه الحياة تكون قرينة على الالتزام برجوع القيد إلى الفقرة الأخيرة.

يعني قوله عليه السلام: «وكل شيء فيه جائز» ويكون حاصل المعنى أنّ الصلاة في كلّ شيء ممّا يؤكّل يتوقّف على إحراز التذكية، ولا ينافي ذلك عدم التوقّف في البعض كالصوف ونحوه؛ لأنّ مفهوم القضية الشرطيّة في قوله عليه السلام: «وكل شيء فيه جائز إذا علمت أنّه ذكّي»، عدم جواز الصلاة في كلّ شيء منه إذا

(١) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

من دون فرق بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتم فيه الصلاة (١)، ولا فرق بين الميتة النجسة والطاهرة على الأحوط (٢)

لم تعلم بالتذكية. فالقضية في الجملة المفهومية مصوغة على سبيل سلب العموم لا عموم السلب، ولكن في سلبه جواز الصلاة في بعض الأجزاء وإن لم تحرز تذكّيته، وأنما لا يكفي إذا لوحظت القضية بنحو عموم السلب ليلزم الاطراد في جميع الأفراد، ويتنافى حينئذ مع صحيحة الحلبي، وليس كذلك.

فالمقام نظير قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء»، حيث إن مفهومه أنه إذا لم يبلغ ينجسه شيء، لا أنه ينجسه كل شيء؛ بداهة أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، كما أن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، فإن السلب الكلي ينافية الإيجاب الجزئي، كما أن الإيجاب الكلي ينافية السلب الجزئي. النتيجة: لا منافاة بين موثقة ابن بكير بعد انضمام باقي الروايات الصريحة في جواز الصلاة في أجزاء الميتة إذا لم تحلّها الحياة على أن مفهومها هو سلب العموم فلا منافاة بين الطائفتين^(١).

(١) لإطلاقات النصوص الكثيرة، كموثقة ابن بكير الآتفة الذكر.

(٢) المسألة محل خلاف، وعن البهائي ووالده وغيرهما كالسيد اليزدي - القول بعدم جواز الصلاة في الميتة مطلقاً. وذهب صاحب الجواهر والمحقّق الهمداني رحمتهما إلى القول بالتفصيل بين الميتة التي لها نفس سائلة وغيرها.

قال المحقّق الهمداني رحمته: «لا ينبغي التأمل في انصراف الأخبار المانعة عن الصلاة في جلد الميتة عن ميتة غير ذي النفس لا لمجرد عدم تعارف استعمال جلد غير

ذي النفس، بل لأنَّ معهودية نجاسة الميتة ووضوح المناسبة بين النجاسة والمنع عن الصلاة موجبة لصرف الأخبار إلى إرادة الميتة النجسة، ولولا ذلك لأشكل استفادة حكم أغلب أنواع ذي النفس أيضاً مما لا يعتاد استعمال جلده من تلك الأخبار»^(١).

وقال صاحب الجواهر رحمته: «نعم، قد يخصّ المنع من حيث الموت بميتة ذي النفس، لأنَّه المنساق إلى الذهن، خصوصاً مع محلاظة ما في النصوص من الدبع ونحوه مما لا يعتاد إلا في ذي النفس، بل هو ظاهر في مقابلة العامة، خصوصاً مع مقابلة الميتة بالمذكى المنصرف إلى المذبوح»^(٢).

والظاهر أنَّ الحقَّ مع ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته: من أنَّ الأظهر عدم الفرق بين الميتة النجسة والطاهرة وإن كان ظاهر بعض النصوص خصوص ذي النفس، كموثقة ابن بكير لمكان التعبير بالذبح؛ لأنَّ ما لانفس له لا يحتاج إلى التذكية، وكصحيحة محمد بن مسلم، لكنَّ صحيحة ابن أبي عمير غير قاصرة الشمول لها؛ لأنَّ لها عموماً وإطلاقاً، فمن حيث أجزاء الميتة عامة لمكان النكرة الواقعة في سياق النفي: «لا تصلُّ في شيء منه»، ومن حيث ذي النفس وعدمه مطلقة، فإنَّ لفظ «الميتة» يشمل بإطلاقه كلا القسمين.

وأما دعوى الانصراف فلا مجال لدعائها ولا قرينة على سبيل الطريقة والعرفية ولا شاهد عليها، بل ظاهرها أيضاً ملحوظة بجيالتها وبعنوانها^(٣).

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة: ١٩٩/١٠.

(٢) جواهر الكلام: ٦٣/٨.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٥٥/١٢.

فما ذكره صاحب الجواهر رحمته من أنّ التصريح في بعض النصوص بدفع الجلود الذي لا يعتاد إلّا مع ذي النفس، إلّا أنّ البعض الآخر من النصوص غير المشتمل على هذا القيد تشمله.

وأما ما ذكره الهمداني رحمته من معهوديّة نجاسة الميتة، والمناسبة بين النجاسة والمنع فهي أيضاً لا تصلح للقربنيّة؛ إذ ظاهر الأدلّة أنّ عنوان الميتة المانعة من الصلاة إنّما لوحظت لذاتها ولم يؤخذ ذلك العنوان كطريق إلى النجاسة. إذن ما ذكره غير تامّ، فالحقّ أنّه لا فرق بين الميتتين.

نعم، ربّما يكون وجه الاحتياط الاحتياط في مخالفة المشهور، وأنّ الميتة منصرفة إلى حيوان له لحم قابل للأكل بعد ورود التذكية عليه، فلا تشمل مثل البرغوث ونحوهما لخروجها عن محطّ النظر في هذه الأخبار، فجواز الصلاة في أمثالهما لأجل الإجماع أو قيام السيرة، كما ربّما يتوهم ذلك، بل لأنّ الدليل منصرف عنها، فهي غير مشمولة له، فيكون جواز الصلاة في الميتة الطاهرة لأجل قصور مقتضي لإثبات النجاسة لا لأجل وجود المانع من إجماع وسيرة.

مسألة (٢٢٨): لا يجوز حمل أجزاء الميتة في الصلاة، وإن لم يكن ملبوساً. كذلك ما لم تثبت تذكيتة شرعاً (١).

حمل أجزاء الميتة في الصلاة

(١) لصحيحة عبدالله بن جعفر، قال: «كتبت إليه -يعني أبا محمد عليه السلام-: يجوز للرجل أن يصليّ ومعه فأرة المسك؟ فكتب: لا بأس إذا كان ذكياً»^(١).
وهي بمفهومها دلّت على أنّه إذا لم يكن ذكياً ففيه بأس، والظاهر أنّه عرفاً لا فرق بين فأرة المسك وبين أيّ جزء آخر منه.

مسألة (٢٢٩) : اللَّحْمُ أَوْ الْجِلْدُ وَنَحْوُهُمَا الْمَأْخُوذُ مِنْ يَدِ الْمُسْلِمِ يَحْكُمُ عَلَيْهِ بِالتَّذْكِيَةِ ، وَيجوزُ أَكْلُهُ وَالصَّلَاةُ فِيهِ ، إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْمُسْلِمَ قَدْ أَخَذَهُ مِنْ كَافِرٍ ، وَأَنَّهُ لَا يَبَالِي بِذَلِكَ ، وَفِي حَكْمِ الْمَأْخُوذِ مِنْ يَدِ الْمُسْلِمِ مَا صَنَعَ فِي بِلَادِ الْإِسْلَامِ ، وَكَذَا مَا وَجَدَ فِيهَا ، وَكَانَ عَلَيْهِ أَثَرُ الْإِسْتِعْمَالِ (١) .

يد المسلم أو سوق المسلمين

(١) والمسألة ذات فروع:

الأول: الشك في تذكية اللحم أو الجلد المأخوذ من يد المسلم مع العلم بعدم سبق يد الكافر عليه.

أما ما يقتضيه الأصل العمليّ فهو الاشتغال؛ لأنّ الموضوع لجواز الصلاة في هذا الجلد إنما هو التذكية المحرزة ، ومع الشكّ فيها ففقتضى الاستصحاب عدم تحقّق التذكية ، فلو صلّى فيه والحال هذه بطلت الصلاة ووجب إعادتها لقاعدة الاشتغال ، وأيضاً عدم جواز أكل اللحم المشكوك تذكيته ولو أخذ من يد مسلم .
ولكن صاحب الحقائق رحمه الله خالف المسألة وحكم بجواز الصلاة في الجلد المشكوك تمسكاً بأصالة الحلّة (١).

ويدفعه: أنّ أصالة الحلّة من الأصول الحكميّة لا تصل النوبة لها مع وجود الأصل الموضوعي ، واقصد أصالة عدم التذكية التي هي أصل موضوعي ، وعن الشكّ في التذكية يتسبّب الشكّ في الحلّة وعدمها ، فإذا جرى الأصل في الموضوع أو قل السبب لم تصل النوبة لإجرائه في المسبّب أو الأصل الحكمي .

وأما ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية فنقول: وردت عدّة نصوص على أنّ يد المسلم

أمانة على التذكية الواقعية ، ومع وجود هذه الأدلة الاجتهادية لاجابة للبحث في ما يقتضيه الأصل الموضوعي.

ومن النصوص صحيحة الحلبي ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق ، فقال : اشتر ، وصل فيها حتى تعلم أنه ميت بعينه » ^(١).

منها : صحيح البرنطي ، قال : « سألت عن الرجل يأتي للسوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية ، يصلي فيها ؟ فقال : ليس عليكم المسألة ، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول : إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم . إن الدين أوسع من ذلك » ^(٢).

ومنها : صحيحة البرنطي الأخرى عن الرضا عليه السلام ، قال : « سألت عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف ، لا يدري أذكي هو أم لا ؟ ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري ، يصلي فيه ؟ قال : نعم ، أنا اشتري الخف من السوق ، ويصنع لي ، وأصلي فيه ، وليس عليكم المسألة » ^(٣).

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات يتوقف على أمرين :

الأول : أن المراد من السوق في الروايات خصوص سوق المسلمين فلا يشمل سوق الكفار ، والألف واللام فيه محمولة على العهد .

الثاني : أن السوق بما هو سوق وبما له من هيئة معروفة لاموضوعية له ، بل المراد

(١) الوسائل : الباب ٣٨ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١ .

(٣) الوسائل : الباب ٥٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

هو الأخذ من يد المسلمين، وأن يكون المأخوذ من الجلد واللحم وغيرهما واقعين تحت سلطة المسلم وتحت اختياره، ولذا لو اشترى الجلد أو اللحم خارج السوق -في الطريق مثلاً- كان المقام كالمقام، ولا خصوصية للسوق بما هو سوق، فإنّ السوق أمانة على الأمانة، أي أمانة السوق على أمانة يد مسلم. إذا تمّ هذان الأمران فالمشترى من اللحم والجلد في سوق المسلمين محكوم بالتذكية والطهارة، وجاز أكله والصلاة فيه.

وأما التعارض بين الروايات الدالة على عدم جواز الصلاة في الجلد المشكوك وبين الروايات الدالة على جواز الصلاة فيه فشهد الجمع بينهما هي تلك الروايات، فيكون نتيجة الجمع جواز الصلاة بالجلد المشتري من المسلم ولو كان مشكوك التذكية لقيام الأمانة عليه. وأما إذا لم تقم مثل هذه الأمانة لم يجز الصلاة فيه؛ لأنّ الأمانة تقوم بإخراج المورد عن موضوع الروايات الدالة على عدم جواز الصلاة في الجلد المشكوك، أو قل إنّ مورد الأمانات خارج عن الروايات الناهية تخصّصاً؛ لأنّ موضوع الدليل الناهي هو الشكّ في التذكية، والأمانة تقول أنت لست بشاكّ في التذكية، بل عالم بها بالتعبّد، وعليه لا يصل المجال إلى الدليل الناهي، بل مشمول لدليل الجواز، وهذا خروج تخصّصي لا تخصّصي.

الفرع الثاني: الشكّ في تذكية اللحم أو الجلد المأخوذ من يد المسلم مع العلم بسبق يد الكافر عليه فاعلم أنّ هذه اليد المسلمة ليست أمانة على التذكية، كما في الفرع الأوّل، ولا يترتب على المشكوك آثار التذكية التعبدية لانصراف النصوص إلى سوق المسلمين ولو لم يكن له بما هو هو تمام الموضوعيّة، بحيث يقال: بأنّ الشراء من أيّ محلّ منه حلّت الصلاة فيه لو كان جلدًا، وجاز أكله

لو كان لحماً ، بل السوق أمانة وطريق إلى كون المأخوذ كان تحت يد المسلم ، وأنه بهذه الخصوصية يتضيّق الدليل الدالّ على حجّية سوق المسلمين ، وأنه فقط والحال هذه يرّتب آثار التذكية عند الشكّ .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله في مقام بيان عدم أمارية سوق المسلمين على التذكية المشكوكة ، قال : « كأنّه لانصراف النصوص المتقدّمة على الفرض ، أو لأنّ عمومها له بترك الاستفصال ، ومن الجائز أن تكون أسواق المسلمين في عصر صدور هذه النصوص تباع فيها الجلود غير المأخوذة من أيدي الكافرين ، وحينئذٍ لا يحسن الاستفصال لظهور الحال ، فلا مجال للعموم »^(١) .

أي كأنّه يقول بعدم انعقاد العموم لتلك الأدلّة الدالّة على حجّية يد المسلم ؛ لأنّ العموم إنّما ينعقد إذا ترك الاستفصال ، ولم يستفصل بين اليد التي تعلم بأنّه أخذه من الكافر وبين غيره ، بل حكم بتذكية ما أخذ في السوق مطلقاً ، وحيث أنّ الاستفصال لا يحسن لخصوصيّة المقام ، كاحتمال أن تكون أسواق المسلمين في عصر صدور هذه النصوص تباع فيها الجلود غير المأخوذة من أيدي الكافرين ، وحينئذٍ لا يحسن الاستفصال ؛ لظهور الحال فلا مجال للعموم .

لكنّه رحمته الله تصدّى لجواب هذا الإشكال ، وقال : « أمّا الانصراف فممنوع ، واحتمال ظهور ذلك بنحو يكون قرينة بحيث لا يحسن الاستفصال غير كافٍ في رفع اليد عن العموم الناشئ من تركه نظير احتمال وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة ، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن أصالة الحقيقة . مع أنّ هذا الاحتمال ساقط ، بل غير حاصل

لكثرة وجود الكفّار في بلاد الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، وتداول ذبحهم للحيوانات وأكلهم لها وبيع جلودها، فاحتمال عدم اتّفاق العلم بسبق يد الكافر على المسلم ساقط جداً، مضافاً إلى أنّ عموم بعض النصوص ليس يترك الاستفصال، بل بالإطلاق، مثل «ما صنع في أرض الإسلام» مع فرض السائل وجود الكفّار فيها. ولا ريب أنّ ما صنع في أرض الإسلام يشمل ما لو أخذ من الكافر وغيره.

وأخيراً: إنّ البناء على التذكية فيما هو تحت تصرّف المسلم نظير البناء على صحّة عمل المسلم، بلا فرق بين حصول الظنّ بالصحة وحصول الظنّ بالفساد، وبين عدم حصول الظنّ بشيء، فالبناء على عموم الحكم لازم^(١).

أقول: بعد أن قلنا إنّ السوق في الروايات منصرف إلى سوق المسلمين - كما هو يقرُّ بذلك ﷺ - نقول:

إنّا لم ندّع أنّ سوق المسلمين في نفسه أمانة على التذكية في الأمور المشكوكة لكي يكون كاشفاً تعبدياً؛ لأنّه حينها سيثبت ما ذكره ﷺ، ولكنّا قلنا إنّ سوق المسلمين أمانة على الأمانة، أي أمانة على أنّ يد المسلم كاشف تعبديّ عن التذكية في هذا ينبغي الحديث؛ إذ أنّ يد المسلم وتسلّطه على المشكوك أمانة تعبديّة على التذكية، ولكن إذا لم يعلم بسبق يد الكافر، وأمّا مع العلم بسبق يده فتصير المسألة وكأنّ المشتري اشترى من الكافر.

ولكن الغريب منه ﷺ تشبيه المورد بأصالة الصحة في عمل المسلم لأنّه إن كان

يقصد أصالة الصحة ، وهو الأصل الذي ينبغي العمل به لدفع سوء الظنّ فهو أصل أخلاقي لا ربط له بالمورد .

وأما إذا كان يريد بأصالة الصحة ترتيب أثر الصحة الواقعيّة على فعل المسلم فهو ممّا لم يقم دليل عليه ، إلّا السيرة العقلانيّة الممضاة شرعاً . لكنّ المقدار المعمول به هو متى أحرز بناء العقلاء عليه حتّى في مقامنا هنا لو قام دليل على حجّيّة اليد حتّى مع العلم بسبق يد الكافر عليها لقبّلنا به ، ولكنّ المسألة بلا دليل يدلّ على حجّيّة هذه اليد بحيث يقال بقول مطلق بترتيب الآثار حتّى مع العلم بسبق يد الكافر ، بل دليلنا ليس بهذه السعة .

والظنون عندى قوياً أنّ الإطلاق في روايات سوق المسلمين تامّ ، وهو دالّ على أمانة اليد وترك الاستفصال دليل على الإطلاق وبحسب ما استظهره بدوّ أنّ يد المسلم أمانة على التذكية مطلقاً حتّى مع العلم بسبق يد الكافر على يده ، لكنّ هذه النتيجة لو كانت رواية السوق دلّت على أماريّته ذاتاً ولكشف عن تذكية المشكوك ، لكنّ السوق أمانة على الأمانة ، أي كون الكاشف الحقيقي هو اليد ، وهي التي تكشف عن تذكية المشكوك إذا لم يكن مسبوقاً بيد الكافر ، وأمّا مع العلم بسبق يد الكافر وكنا نعلم بأنّ المشكوك تذكيته لم يكن مذكّي وهو بأيّد الكافر ، فمجّرد انتقاله إلى يد المسلم لا يصيّره مذكّي . ولعلّ نظر الذين قالوا بعدم حجّيّة يد المسلم مع العلم بسبق يد الكافر على يد المسلم إلى هذا الفرض وهو أنّها الجلود المشكوكة التذكية أو اللّحوم المشكوكة لا تصير مذكاة بمجرد انتقالها من يد الكافر إلى يد المسلم ، وأنّ الشراء من المسلم في ذا الحال كالشراء من الكافر .

ولكن لو احتملنا تذكّيته وهو في يد الكافر، ثمّ انتقل إلى يد المسلم ورأينا -مثلاً- المسلم يتعامل معها تعامل ما لو كانت مذكّاة ولم تكن ميتة تفي مثل هذا الفرض تكون يد المسلم أمانة على التذكّية، وإن علمنا أنّ يده مسبوقه بيد الكافر؛ لأنّ اليد أمانة حاکمة على ما دلّ على عدم جواز الصلاة فيه أو عدم جواز أكله.

الفرع الثالث: أن لا يكون المسلم مبالياً بكونه من الميتة أو مذكّي، وله صورتان:

الأولى: أن لا يكون مسبوقاً بيد الكافر.

الثانية: أن يكون مسبوقاً بيد الكافر.

أمّا الصورة الأولى، فالمتبادر من أدلّة حجّية السوق اختصاص الحجّية بصورة الجهل بالحال، واحتمال اتّصاف المشكوك تذكّيته بالتذكّية بحيث لو سألنا صاحب اليد لما ظهر غالباً خلاف ما استفدناه، والشخص غير المبالى في أنّ ما تحت يده ميتة أو مذكّي خارج عن هذه القاعدة.

وأما الصورة الثانية، فظاهر التقييد بالمبالاة صيرورة يده حجّة، وفيه: تارة يكون تعريضه للبيع نوع إخبار عن تذكّيته، فهذا يكون شهادة على التذكّية، لكنّ هذه الصورة خارجة عن محلّ كلامنا.

وتارة أخرى لا يكون كذلك، كما إذا علمنا أنّه اشترى من الكافر وقد نسيه، ففي حجّية يده إشكال لأجل عدم شمول حجّية اليد لمثله.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ قوله: (لا بأس في الصلاة في الفراء اليماني، وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال لا بأس»

إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس^(١) مطلق يشمل يد الكافر أيضاً، فإطلاق ما في المتن من الاكتفاء بكونه في يد المسلم أو كونه عليه أثر استعماله محل إشكال^(٢).

ثم قال ﷺ: «ولا يكاد يظهر الفرق بين غير المبالي وبين المستحل للميتة بالدبغ في الدخول تحت إطلاق الأدلة. وبالجملّة: البناء على التذكية فيما هو محلّ تصرف المسلم نظير البناء على صحّة عمل المسلم، لا يفرّق فيه بين حصول الظنّ بالصحة وحصول الظنّ بالفساد، وبين عدم حصول الظنّ بشيء، فالبناء على عموم الحكم لازم»^(٣).

أقول: الخارج من تحت أصالة التذكية عنوانان: إمّا الأخذ من يد المسلم أو الصنع في أرض الإسلام، ولكن بيد الكافر، فلا يمكن القول بشموله لأدلة الجواز؛ لأنّ مجرد الاستيلاء واليد لا يصيرُه كذلك، بل لابدّ من إضافة شرط اليد، وهو أن لا يكون المسلم مبالياً بكون الجلد أو اللحم مذكّى أم لا. ومع عدم هذا الشرط انتفت أماريّة الأمانة. وأمّا الصنع في دار الإسلام، فسواء أخذ من يد مسلم أو يد كافر، وحتى المأخوذ من المجهول، نرتّب آثار التذكية عليه إذا احتملت التذكية. ومن هنا نقول: إنّه يرد على السيّد الحكيم ﷺ: بأنّ قياس الدباغة بغير المبالي قياس مع الفارق؛ لأنّ عموم السوق كان ممّن يقول بطهارة جلد الميتة بالدباغة، ولم يمنع هذا الإمام ﷺ من القول بحجّة سوقهم. وأمّا في

(١) الوسائل: الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٠٢/٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٣٠٧/٥.

صورة العلم بأنّ البائع غير مبالٍ بما في يده إن كان ميتة أم مذكّي، فلا يمكن اعتبار ذلك لأنّها حالة نادرة جداً.

وقال المحقّق الهمداني^(١): «إن كلّ ما يشكّ في ذكاته إذا علم بحجّريّان يد مسلم عليه وتصرف فيه تصرفاً مشروطاً بالتذكية عومل معه معاملة المذكّي، وإن علم بكونه مسبقاً بيد كافر أو ملحقاً بها فضلاً عنّا لم يعلم شيء منها، من غير فرق بين كونه في أرض المسلمين أو غيرها، وإن لم يعلم ذلك، ولكن كان ذلك الشيء في سوق يكون غالب أهله من المسلمين، أو أرض كذلك، ولو في الصحاري والبراري، فكذلك إن لم يعلم بكون من كان متصرفاً فيه كافراً، وإن كان مجهول الحال، أو مطروحاً على الأرض، وكان فيه أثر الاستعمال.

وأما أن تلقاه من كافر أو من مجهول الحال في أرض يكون غالب أهلها الكفّار، أو مطروحاً على أرض لم يكن فيه أثر الاستعمال، واحتمل كونه من فعل السباع عومل معه معاملة غير المذكّي»^(١).

الفرع الرابع: أنّك قد عرفت أنّ ما صنع في أرض الإسلام يكون ذكياً لرواية إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح، أنّه قال: «لابأس بالصلاة في الفراء اليماني، وفيما صنع في أرض الإسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»^(٢)، وهي عمدة الأدلّة. لكن هل اعتباره مذكّي لمجرّد وجوده في سوق المسلمين أو لا بدّ أن يتعامل من

(١) مصباح الفقيه: ٣٩٠/٨.

(٢) الوسائل: الباب ٥٥ من لباس المصلّي، الحديث ٣.

بيده المجلد - مثلاً - معاملة المذكي كلبسه ، والصلاة فيه ، ومسه مع الرطوبة ، وسائر أنحاء التصرفات .

قال السيّد الحكيم رحمته الله : « والمتحصّل من مجموع النصوص المذكورة هو أنّ تصرّف المسلم تصرّفاً يتوقّف شرعاً على التذكية ، كالصلاة والبيع بناءً على عدم جواز بيع الميتة - أو بحسب الدواعي النوعيّة - كاللبس ونحوه ؛ بناءً على جواز الانتفاع بالميتة ، يكفي في الحكم بالتذكية وترتيب آثارها وإن لم تعلم .

ويشهد للثاني - أي على كفاية التصرفات المتوقّفة على التذكية - قوله رحمته الله في رواية إسماعيل : « إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه » ، وغيره من النصوص الدالّة على عدم الاكتفاء بمجرد الشراء من المسلمين ، ويشهد للأوّل - أي كفاية أن يصنع المسلم - صحيح البرنطي ورواية إسحاق ، حيث قال رحمته الله : « نعم ، ليس عليكم المسألة ، إنّ أبا جعفر كان يقول : إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم . إنّ الدين أوسع من ذلك » ^(١) ، أمّا مجرد كونه تحت يد المسلم أو استعماله له في شيء ما ولو لم يكن مقتضى الدواعي النوعيّة طهارته ، مثل أن يتخذ ظرفاً للنجاسة أو فراشاً لموضعها ، كالكنيف ، أو كونه في يد مسلم مع العلم بأنّه يقصد إلقاءه في المزبلة أو يشكّ في ذلك ، فلا دليل على الحكم معه ، وليس في النصوص إطلاق يشمل ذلك ، وقوله رحمته الله في رواية إسحاق : « وفيما صنع في ... » مورده خصوص الفراء ونحوه ممّا يصلّي فيه ، فإطلاق ما في المتن من الاكتفاء بكونه في يد المسلم ، أو كونه عليه أثر استعماله محلّ إشكال .

وأشكل منه ما في كلام بعض من الاكتفاء بمجرد الأخذ من سوق المسلمين ، أو أخذ من يد الكافر في قبال الأخذ من يد المسلم ؛ إذ السوق الموجود في النصوص إن بني على الجمود على ما تحت لفظه كان اللازم إطلاق السوق ، وإن كان سوقاً للكافرين ، وإن بني على انصرافه إلى سوق المسلمين ، فالظاهر منه خصوص ما لو كان البائع مسلماً ، كما يشهد به قوله ﷺ : « إذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك » ، بل الظاهر أنّ الداعي لذكره كونه الموضع المعتاد لوقوع المعاملة فيه لا لخصوصيّة فيه في قبال الدار ، وللصحراء ونحوها ، فالمراد من الشراء من السوق الشراء من يد المسلم الذي هو أحد التصرفات الدالّة على التذكية ، ولا خصوصيّة له ، فهو راجع إلى الاستعمال المناسب للتذكية^(١).

أقول : حمله رواية إسحاق على خصوص الفراء ولو كانت الرواية اقتضت على ذكرها ، إلّا أنّ قوله : « فيما صنع في أرض الإسلام » مطلق ، والمورد لا يمنع من انعقاد الإطلاق ، ومعه تثبت التذكية لأحد الأمرين : يد مسلم شريطة أن يكون مبالياً ، ويتصرّف فيه تصرّفاً يتوقّف على ما لو كان مذكّي^(٢).

والثاني : المصنوع في دار الإسلام ، سواء أخذ من يد مسلم أو كافر أو مجهول الحال بلاك أنّ الاعتبار لغلبة المسلمين ، ولا يخفى أنّ الصنع أيضاً أمانة على الأمانة يد المسلم عليه .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣٠٢/٥ .

(٢) أقول : هذا الشرط لغوي ، فإنّ تلك التصرفات ولو لم توجد أمانة سوق المسلمين بوحدها كافية لا يراث الاطمئنان بأنّ ما في يده مذكّي . (المقرّر)

وعليه: فال مأخوذ من يد المسلم كافٍ للحكم بكونه ذكياً حتى ولو لم يميز بصنعه في بلاد المسلمين.

الفرع الخامس: المطروح في دار الإسلام.

ذهب السيد الحكيم والسيد اليزدي رحمهما الله إلى الحكم بتذكيته إذا كان عليه آثار الاستعمال.

وننظر للمسألة من زاويتين:

الأولى: الحكم بتذكية المطروح في أرض الإسلام.

الثانية: اعتبار اشتغاله على آثار الاستعمال.

أما الأولى: فالدليل على اعتبار تذكية المطروح في بلاد الإسلام موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكّين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين، لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتى يعلموا»^(١).

بتقريب: أن الرواية دلّت على أن المطروح في أرض المسلمين محكوم بالتذكية، سواء كان عليه أثر الاستعمال أم لا.

قال الهمداني رحمهما الله: «لو كان فيه أثر الاستعمال من الكفار أيضاً لكفى في إثبات التذكية؛ إذ وجود السكّين في السفرة لعلّه يشهد بأنها لغير المسلم؛ إذ المتعارف

بينهم قطع الخبز بالسكّين بخلاف المسلمين»^(١).

وأورد السيّد الحكيم رحمته الله: «بأنّه لا يبعد أن يكون الاستدلال بهذه الرواية على بيان أصالة الطهارة للشكّ في نجاسة ما في السفرة من جهة ملاقة المجوسيّ وليست ممّا نحن فيه»^(٢).^(٣)

أقول: كما أنّ الإمام عليه السلام حكم بالطهارة عند الشكّ في النجاسة كذلك حكم بجواز أكل اللحم عند الشكّ في التذكية.

لكنّ الرواية ضعيفة السند على مبنى الأستاذ الأعظم وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)، ولو كانت دلالتها تامّة لا لأجل السكونيّ، فهو من الثقات، بل لوقوع النوفليّ في طريقها، ولذا عبّر أستاذنا الأعظم رحمته الله عنها بالموثّقة؛ لأنّ تقارير درسه طبعّت في زمان كان يقول بحجّية أسناد كامل الزيارات، وكان يثمن وقع في أسناده النوفليّ، إلّا أنّه رحمته الله أعرض عن توثيق كامل الزيارات أواخر عمره

(١) مصباح الفقيه: ٣٨٩/٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٠٤/٥.

(٣) أقول: الغريب من المحقّق الهمدانيّ رحمته الله قصر فائدة السكّين على قطع الخبر ليحتمل بعد ذلك أن تكون السفرة لمجوسيّ لم لا يكون السكّين لتقطيع اللحم أو الجبن أو البيض، فلا إشارة في الرواية تدلّ على ما تخيّلته رحمته الله، وأغرب منه ما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمته الله من قصر الرواية على قضية الطهارة لمجرّد احتمال أنّها لمجوسيّ فإنّه خياليّ، وقال بأنّها في مقام بيان الطهارة، بل هي سفرة فيها طعام مطروحة في بلاد المسلمين يجوز أكلها، سواء شكّ في التذكية أو في طهارتها، على أنّ العمل على أنّ المطروح ذكيّ يغني عن القول ببيانّة الرواية في الطهارة، لا كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (دام ظلّه). المقرّر

الشريف، ولكننا نعتقد بتمامية أسناد كامل الزيارات.

إن قلت: ربّما يمكن الوصول إلى تلك النتيجة إذا تمسكنا برواية إسماعيل بن عيسى، حيث قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلد الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، 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 تسألوا عنه»^(١)، فيفهم أنها تدلّ على اعتبار أثر الاستعمال.

لكن الرواية ضعيفة السند بسعد وأبيه، وإن تمّت دلالتها.

وهنا رواية أخرى يستفاد منها أنّ المسلم لا بدّ أن يضمن التذكية، وهي ما رواه محمد بن الحسين، أو الحسن الأشعريّ، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفراء يشتري من السوق، فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس»^(٢)، لكن الرواية ضعيفة أيضاً بسهل والأشعريّ.

إذن الرواية الثانية التي قلنا اشتراط اعتبار وجود آثار استعمال على الجلد المطروح في بلاد المسلمين لم يقيم دليل على مثل هذا الاعتبار، ومجرّد الطرح كافٍ في الحكم بتذكيته.

الفرع السادس: إذا ظهر لك أنّ اليد أمارّة على التذكية والمصنوع في دار الإسلام أمارّة أيضاً، ويلحقها في الحكم المطروح في دار الإسلام، فكلّ ذلك أمارات على تذكية الجلود المشكوكة التذكية ومثلها اللحوم.

(١) الوسائل: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

ولكن هل يختلف حكم المسألة بين ما إذا كان الجلد مدبوغاً أم لا ؟
 بناءً على أن المستفاد من النصوص أن يد المسلم وسوقها حجة ، مع أن أكثر
 أهل السوق يزعمون أن الدباغة مذكية ، وهو لا ينافي كون أكثر الجلود مذكاة
 لأن طهارة جلد الميتة بالدباغة أمر ، وكون أكثر الجلود في السوق مذكاة أمر آخر .
 فربما يقال - كما عن العلامة والمحقق الثاني - : أنه يستفاد من بعض الروايات
 أن الدبغة مانعة من الصلاة لخبر أبي بصير ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة
 في الفراء ، فقال عليه السلام : كان عليّ بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً لا تدفنه فراء الحجاز ؛
 لأن دباغتها بالقرظ ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه ،
 فإذا حضرت الصلاة إلقاه وألقى القميص الذي يليه ، فكان يسئل عن ذلك فيقول :
 إن أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة ويزعمون أن دباغته ذكاته » ^(١) .

ودلالة الرواية تامّة ، لكن سندها ضعيف . وعليه فن نافلة القول أن نقول
 بأن ما ذهب إليه السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما من أن الرواية إنما تنقل
 فعل الإمام ، والفعل لا لسان له ؛ إذ من المحتمل أن يكون إلقاء القميص
 لأجل الاستحباب ، لا يمكن قبوله حتّى مع القول بأن فعل الإمام لا لسان له ؛ لأنّ
 الإمام الصادق عليه السلام حيث إنّه هو المستشهد بهذا الخبر ، فهو يعطي البيانيّة للرواية ،
 أو قل : إن نقل الإمام الصادق عليه السلام فعل الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام يعني أنّه في
 مقام أن الصلاة في الفراء مشكوكة التذكية لا يجوز حتّى مع دبعها ، لكن الرواية
 ضعيفة السند لوقوع كثير من المجاهيل في سندها .

الفرع السابع: لو كان نصف حيوان بيد مسلم ونصفه الآخر بيد كافر، فيعلم إجمالاً أنه إما مذكى بتمامه أو ميتة بتمامه؛ إذ لا يتحمل حيوان واحد حكام متضادان. والبحث في هذا النوع في إمكانية التفكيك بحسب الظاهر. ولا مانع منه في الأحكام الظاهرية، بل هو واقع مطلقاً بناءً على أن مثبتات الأمارات حجة، وأما لوازم الأصول فليست بحجة.

وعلى الأول، فإن القول وهو الصحيح من أن مثبتات الأمارات حجة، فيد المسلم تدلّ بالمطابقة على تذكية ما بيده، فبالالتزام على تذكية ما بيد الكافر، وأما يد الكافر، فإن تعاملنا على أساس أنها أمانة على عدم التذكية - كما ذهب صاحب الجواهر رحمته الله - فتدلّ بالمطابقة على عدم تذكية ما بيده، وبالاتزام على ما بيد المسلم فيقع التعارض بين الأمارتين، فإذا تساقتا وصل المجال إلى القول بعدم التذكية في المجموع.

ولكن إذا تعاملنا مع يد الكافر لا على أساس الأمارات وقلنا أن يده ليست أمانة على عدم التذكية لم نصل إلى التعارض؛ إذ لا تعارض بين المقتضي واللاقتضاء وأخذنا بحكم يد المسلم، ومن ثم نحكم بتذكية كلا النصفين.

ولكن هذا ما اختاره المشهور، وأما نحن فقد اخترنا تبعاً لأستاذنا الأعظم رحمته الله بأن الأمارات كالأصول من هذه الجهة، أي لوازمها ليست حجة عدا الأمارات اللفظية التي اعتبرنا أن لوازمها حجة. وعليه: فيد المسلم أمانة تدلّ على تذكية ما بيده فقط، وأما التي بيد الكافر فلم تقم أمانة على تذكية ما بيده. وكذا لم تقم أمانة على عدم التذكية فنصل إلى الأصل العملي، وهو يثبت عدم التذكية.

مسألة (٢٣٠) : اللّحم والجلد ونحوهما المأخوذ من الكافر أو المجهول إسلامه ، أو ما وجد في بلاد الكفر ، لا يجوز أكله ، ولا تصحّ الصلاة فيه (١) .

جلود بلاد الكفر

(١) تعرّضنا لشرح ذلك في مطاوي بحثنا السابق ، وقلنا : إنّه لم يقم دليل على التذكية ، ومقتضى الاستصحاب عدمها أيضاً .

مسألة (٢٣١) : تجوز الصلاة في ما لم يحرز أنّه جلد ، وإن أخذ في يد الكافر (١) .

مشكوك الجلدية

(١) لأنّ شرط التذكية فيما علم أنّه جلد ، وأمّا إذا كان مشكوك الجلدية فلا اعتبار لهذا الشرط لاستصحاب عدم كون المشكوك من جلد الحيوان .

مسألة (٢٣٢): إذا صَلَّى في ثوب جهلاً، ثم علم أنه كان ميتة، صحَّت صلاته (١).

وأما إذا نسي ذلك وتذكَّره بعد الصلاة، فإن كان الثوب ممَّا تمَّت الصلاة فيه، وكانت الميتة نجسة، أمَّحَدها، وإلَّا لم تجب الإعادة (٢).
الرابع: أن لا يكون ممَّا لا يؤكل لحمه من الحيوان (٣).

الصلاة في الميتة جهلاً ونسياناً

- (١) لجرى حديث «لا تعاد».
- (٢) لقيام عدَّة نصوص على أن مَنْ صَلَّى في الثوب النجس نسياناً يعيد إذا التفت في الوقت أو خارجه، كما تعرَّضنا له في مبحث النجاسات، فتقوم تلك النصوص بتخصيص حديث «لا تعاد».
- وقد دلَّت تلك النصوص عيناها على اشتراط أن يكون الثوب ممَّا تمَّت به الصلاة، وقد قلنا إنَّ ذلك إنما استفيد من كلمة «في» الدالَّة على الظرفية.
- نعم، لو لم تكن الميتة نجسة صحَّت الصلاة بحديث «لا تعاد الصلاة».
- (٣) ولا خلاف فيه، إلَّا ما عن المدارك على ما سنذكره، بل عدَّت المسألة من المسلَّات. ولا تخلو من نصوص، وعمدة تلك النصوص موثقة ابن بكير، قال: «سأل زرارَةَ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله ﷺ: أن الصَّلَاة في وبر كل شيء حرام... إلخ»^(١).

ولا فرق هنا بين ما تتم الصلاة فيه ، وما لا تتم الصلاة فيه (١) ،
بل ولا فرق بين الملبوس والمحمول (٢)

وعلى ما يحضرنى ليس هناك مخالف في المسألة إلا صاحب المدارك ، حيث قال :
« إن بعض الروايات ضعيفة السند ، وبعضها ضعيف الدلالة ، والمسألة محل
إشكال » .

والمظنون قوياً أن مخالفته تعزى إلى مسلكه في اعتبار الرواية ؛ لأنه من القائلين
بعدم حجّية خبر الثقة بمجرّده ، وإنما يجب أن يكون الراوي عدلاً إمامياً موثقاً ،
المعبر عنه بالصحيح الأعلائيّ ، ولأجل هذا هو لم يعتبر رواية ابن بكير ،
وتكون عنده ضعيفة .

وإذا أردنا أن نستدلّ بخبر سنده معتبر عند صاحب المدارك رحمته الله فلعلنا نجد
رواية محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلود الثعالب أيصلى فيها ؟
فقال : ما أحب أن أصلي فيها » ^(١) .

لكن يمكن الخدشة في دلالتها ، فإنّها غير ظاهرة في التحريم لقوله عليه السلام : « ما
أحبّ » في جواب السائل ، ولذا ما كان من الرواية دلالتها قوياً هي ضعيفة عند
صاحب المدارك ، وما كان معتبر السند لا تدلّ على الحرمة ، وكانت دلالتها قاصرة .
ولكنّا في غنى عن كلّ هذا ، فإنّ مبناه في الرواية غير تامّ ؛ لما قد حقّقناه في الأصول
من كتابنا اعتبار الوثاقة ، وكونه إمامياً أو عادلاً ، لا دخل له في حجّية الخبر .

(١) كما دلّت عليه موثقة ابن بكير بالصرّاحة .

(٢) في رواية ابن بكير آفة الذكر ورد لفظ « الصلاة فيه » الظاهرة في الظرفيّة ،

أي أن يكون الشيء ملبوساً، وإلا لا يمكن تصوّر الظرفيّة بالمعنى الحقيقي للظرفيّة، فالحمل على الفعلية ممّا لا بدّ منه، فيكون الوبر وغيره مشتملاً على المصلّي وإلا لا طريق لتصحيح الإطلاق.

ومن هنا فمن المحتمل أن يخطر في ذهن البعض أنّ هانك فرقاً بين اللبس والحمل؛ لأنّ الروايات ذكرت «الصلاة فيه» وهو لا يشمل المحمول. لكن يدفعه أنّ ورود كلمة «البول» و «الروث» في الموثّق قرينة على أنّ المراد من كلمة «في» ليست الظرفيّة في مثل هذين الشئين، فإنّه أمر غير معقول أن يشتمل المصلّي على روث وبول ما لا يؤكل لحمه، فتكون قرينة على أنّ المراد من «فيه» بالنسبة لهما المصاحبة والملابسة عدا الظرفيّة، فيظهر منها بهذه القرينة أنّ الممنوع مطلق المصاحبة.

هذا ما اختاره الأستاذ الأعظم رحمته ^(١)، مخالفاً بذلك السيّد الحكيم رحمته، حيث قال: «يقع الإشكال في دلالة الموثّق على المنع في مثل الشعرات والمحمول، فإنّ الظاهر - كما عرفت في مبحث النجاسات من قوله: «لا تصلّي في كذا» - المنع عن خصوص ما لو كان مدخول «في» ظرفاً للمصلّي، ولو لاشتتاله على بعضه، كالقلنسوة والخاتم والجورب وتعيمه لغيره - مثل الشعرات الواقعة على الثوب، فضلاً عن مثل قبضة السكّين، وحزام الساعة وأمثالها من المحمولات المحضة - يحتاج إلى قرينة، وذكر البول والروث لا يصلح قرينة على إرادة معنى المصاحبة من «في» لإمكان فرض الاشتغال فيها على المصلّي ولو بلحاظ بعضه، أو بلحاظ محلّها من الثوب المشتغل عليه إذا كان ملوّناً بهما، فإنّ المشتغل على المشتغل مشتمل،

لا ملجئ إلى حمل «في» على معنى المصاحبة ، مع أن الحمل على ذلك يستلزم المنع عن الصلاة في محلّ أجزاء ما لا يؤكل لحمه - مثل : المخازن والسفن الحاملة له - وفي المكان المفروش بها لصدق المصاحبة قطعاً بذلك ونحوه . فالبناء على المنع في مطلق المحمول لا يخلو من إشكال . والأصل يقتضي البراءة»^(١).

ويدفعه : سلّمنا أنه يمكن تصحيح الإطلاق فيما لو وقع البول والروث على اللباس وأنّ المشتمل على المشتمل مشتمل ، كما ادّعاه ، فما قوله لو أنّ تلك الأشياء وقعت على البدن مبشرة ، مع أن الصلاة حينئذٍ محكومة بالفساد ، فأشكاله غير وارد .

والحقّ ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته والسيد الحكيم رحمته وإن كان تعرّض إلى ذكر هذه النقطة وقال : «اللهم إلا أن يراد مصاحبة خاصّة نظير ما في بعض روايات ما لا تتمّ به الصلاة من قوله عليه السلام : «كلّ ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز فيه الصلاة...»^(٢) ، لكن يبقى الإشكال من جهة عدم الملزم به^(٣) ، إلا أنّه غير تامّ ؛ لأنّ الملزم به موجود ؛ إذ لا طريق لنا إلا أن نحمل قوله عليه السلام : «لا تصلي في وبر» ، على أنّ المراد لا تصلي مع وبر ، وهو المراد وغيره لا يراد ، وقد ساعدت القرينة عليه . ألا ترى أنّ الظرفيّة مع البول والروث لا تستقيم ، وكان لازماً علينا حملها على المصاحبة المطلقة .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣١٠/٥ .

(٢) الوسائل : الباب ٣١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٣١١/٥ .

إن قلت: لم لا تقدّر الأشياء بقدرها، فإنّ «في» تدلّ على الظرفيّة، ويمكن التحقّق عليها واستعمالها في معناها في مثل الجلد والوبر، وأمّا في مثل الريق والبول والروث فبما أنّه لا يصحّ استعمالها في معناها نحملها على المعيّة والمصاحبة، فلا نحتاج إلى أن نحمل «في» على «مع» في تمام الموارد.

قلت: إنّ لفظ «في» لم يكرّر فيلزم أن نلتزم باستعمال لفظ «في» في أكثر من معنى، وأمّا إذا قلنا بأنّ «في» تكرّرت لاعتبار أنّ العطف بقوة التكرار، فحاصله أنّ الروث والبول يكون مانعان لأجل المعيّة، وأمّا الشعر والجلد فلا تكفي المعيّة للمنع، ونتيجته أنّ المحمول لو كان من الشعر والجلد والوبر لم يمنع من الصلاة، وأمّا لو كان من البول والروث ففيه مانع».

ولكن لو لم تتمكّن من الاستظهار من موثقة ابن بكير في البين رواية أخرى تدلّ على المطلوب رواها إبراهيم بن محمّد الهمداني: «كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة؟ فكتب عليه: لا تجوز لاصلاة فيه»^(١).

ودلالة الرواية تامّة، ولا وجه لما احتمل بعض من أنّ المراد خصوص الثوب، فلا يشمل البدن؛ لأنّه خلاف المتفاهم العربي؛ إذ لا فرق بين الاثنين؛ لأنّ النظر إلى مانعيّة وجوده أينما وقع لا إلى ما وقع عليه. لكنّ المشكلة في هذه الرواية سندها، فقد وقع محلاً للردّ والإبرام، فثلاً: قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إنّ الرواية ضعيفة لعدم وثاقة إبراهيم، غير أنّه حجّ أربعين سنة، وكان وكيلاً للناحية المقدّسة،

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

وشيء منها لا يقتضيان الوثاقة ، أمّا الأوّل فظاهر ، وأمّا الثاني فإنّ مجرد كونه وكيلاً في الأعمال لا تستدعي إلّا الأمانة وعدم الخيانة فيها ، وهي لا تستلزم الخيانة في مقام الحكاية التي هي مناط حجّية الرواية ، فإنّ بين الأمرين عموماً من وجه .
نعم ، روى الكشّي بسنده عن الدينوريّ ، قال : « كنت أنا وأحمد بن أبي عبد الله بالعسكر ، فورد علينا رسول من الرجل فقال : الغائب العليل ثقة ، وأيوب بن نوح وإبراهيم بن محمّد الهمدانيّ وأحمد بن حمزة وأحمد بن إسحاق ثقات جميعاً ، ولو ثبتت الرواية فنعم التوثيق ، لكنّها في نفسها ضعيفة السند »^(١) .

أقول : المتّجه في النظر أنّه من البعيد بمحلّ أن ينصبّ الإمام عليه السلام وكيلاً عنه من ليس من الثقات ، كأن يكون كاذباً مثلاً ، أو مجهول الحال ، بل الوكالة عنه عليه السلام فوق الوثاقة . نعم ، بعض وكلائه خرج عن المجادة المستقيمة وانحرف إلى ما هو أشدّ من الكذب ، لكنّ هذا أوجب إخراج الإمام عليه السلام الشخص المذكور عن الوكالة ، وإلّا فإنّه في زمن التوكيل كان مستقيم السلوك ، لكن ساءت عاقبته ، وهذا أمر آخر .

والأستاذ الأعظم عليه السلام - ومثله سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) - طرحا الرواية لوقوع عمر بن عليّ بن عمر بن يزيد ، وهو أيضاً غير ثابت الوثاقة »^(٢) .
ولكنّ السيّد الحكيم عليه السلام وثّقه بدعوى أنّ رواية محمّد بن أحمد بن يحيى عنه مع عدم استثناء القميين روايته من كتاب نوادر الحكمة نوع شهادة على وثاقته^(٣) .

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٢/١٧١ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٢/١٧١ . مباني المنهاج : ٤/٢١٩ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٥/٣٠٩ .

وكأنه أتبع الوحيد البهبائي^(١)، وقد ذكر الأستاذ الأعظم^(٢) أن هذا التوثيق أخذه البهبائي عن جمع ممن تأخر عنه، فذكر أن ابن الوليد شيخ القميين مع اعترافه بجلالة محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري لا يعمل بجميع رواياته لنقله عن الضعاف كثيراً، فاستثنى عدة ممن يروي عنهم يبلغ عددهم خمساً وعشرين راوياً، فلم يعتمد على رواياته عنهم، وقد وافقه القميون على ذلك، إلا في استثناء محمد بن عيسى العبيدي الذي وقع الكلام فيه من بعضهم.

وكيف كان، فقد ذكر البهبائي أن في اقتصار ابن الوليد الاستثناء على جماعة مخصوصين نوع شهادة على توثيق غيرهم ممن يروي محمد بن أحمد بن يحيى عنهم، حيث إن من جملتهم هذا الرجل، أعني عمر بن علي بن عمر فيشملة التوثيق^(١). لكن الأستاذ الأعظم^(٢) أورد عليها: بأنها دعوى ضعفها ظاهر؛ ضرورة أن ابن الوليد إنما ذكر أنه لا يعمل من روايات الأشعري ما يرويه عن هؤلاء الجماعة لثبوت ضعفهم لديه، وأما غيرهم ممن يروي عنهم فغير ثابت الضعف، ولذا لم يستثنهم لأنهم موثقون، وكم فرق بين الأمرين، فليس في عدم التعرض لاستثناء غيرهم إشعار بالشهادة على وثاقبتهم، فضلاً عن الدلالة، كما لا يخفى^(٢). وعندي أن ذلك ظاهر في الشهادة والتوثيق؛ إذ بعد ما ذكر ابن الوليد أنه لا يعمل بروايات محمد بن أحمد بن يحيى في خمسة وعشرين مورد لاشتغالها على الضعاف ممن يروي عنهم، فيفهم من الاستثناء أنه يعمل بالموارد التي لم يستثنها، وهذا شاهد على أنه يشهد بوثاقة الباقين، ومنهم عمر بن علي بن عمر، لكن لا تفهم

خطأً إنَّ نفس العمل بباقي الموارد غير المستثناة ليس هو الشهادة على الوثاقة، فلا يرد علينا القول بأنَّ العمل بنفسه أعمّ من الشهادة؛ إذ جواز العمل قد يكون لأجل ثبوت الصدور ولو بالقرينة الخارجية، بل أقول إنَّ استفادة الشهادة بالتوثيق من ذكره وجه عدم عمله بالروايات المذكورة فيها هؤلاء، وأنّه في باقي الروايات يكون الرواة ثقة^(١).

إذن الرواية عندي تامّة السند، ودالاتها تامّة أيضاً، فتدلّ على أنَّ أجزاء ما لا يؤكل لحمه يمنع من الصلاة بقول مطلق، وسواء في ذلك الملبوس والمحمول، ومثلها الشعرات الساقطة على الإنسان، فالحقّ مع ما ذهب إليه المشهور من اعتبار أنَّ أي شيء من أجزاء ما لا يؤكل من الحيوان يكون مانعاً من الصلاة إذا وقعت على لباس أو بدن الإنسان.

لكن لاحظ معي صحيحة محمد بن عبد الجبار، قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله: هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّة حرير محض، أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله»^(٢).

ولانعلم ما هو المراد من تكّة وبر الأرناب، والمحتمل وجوه كثيرة يقوّي الإجمال

(١) أقول: الحقّ مع ما أفاده السيّد الخوئي رحمه الله، وأمّا ما أفاده شيخنا الأستاذ (دام ظلّه) لا يكشف عن التوثيق؛ إذ قصور في نفس العمل عن توثيق الباقيين، وأنّه لا بدّ في توثيق الراوي اعتبار ذكر اللفظ أو أمارات رجالية لفظية، وأمّا ما عدا ذلك فمشوب بالقصور. (المقرّر)

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

فيها فتكون الرواية مجملة.

أحد الوجوه أن يكون المراد من الذكيّ المقيد به الوبر هو الطاهر في مقابل النجس، وعليه فيجوز الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه، كالقلنسوة المفروضة في السؤال، ونحوها، كما ذكرناه في مبحث النجاسات.

إذن هذا الاحتمال في الرواية مخالف للنصوص الكثيرة الدالة على العفو عن النجاسة فيما لا تتم به الصلاة، وعليه يطرح.

احتمال آخر: أن يكون المراد من ذكيّ الجلد في مقابل الميتة، بأن يكون معناه أن تكته من الوبر إذا كان من الجلد المذكي، وهذا لا بأس بالصلاة فيه، وهو مردود أيضاً لجواز الصلاة في أجزاء ما لا تحلها الحياة، كالوبر ونحوه، بمقتضى صحيحة الحلبي وغيرها المتقدمة في مبحث أجزاء الميتة.

احتمال آخر: أن يراد بالذكيّ ما ذكيّ بالحديد وكان محلّ الأكل، كما فسر بذلك في رواية عليّ بن أبي حمزة، قال: «سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً. قلت: أوليس الذكيّ ما ذكيّ بالحديد؟ قال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه. قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: لا بأس بالسنجاب، فإنه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب»^(١).

والرواية ولو كانت شارحة للمراد من الذكيّ في هذا الاحتمال الثالث تكون شاهد على تعيينه من بين الوجوه المتقدمة لولا ضعف رواية عليّ بن حمزة بنفسه،

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

والظاهر أنه البطائي نفسه، وبالدليمي.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ هذا الوجه من بين المحتملات يتوقّف على كون الأرناب على قسمين: محلّل الأكل ومحرمه، وليس كذلك. وحمل التقييد على كونه تقييداً لمطلق الوبر لا لمورد السؤال خلاف الظاهر»^(١).

أقول: استظهار الحكيم رحمته الله بناءً على ما ذكره الإمام رحمته الله من اشتراط التذكية بقوله: «إذا كان ذكياً» ليخرج ما ليس بذكي، وكأنّه يفهم أنّ بعض الأرناب ذكيّة وبعضها غير ذكي.

دفعه الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ الإيراد مبنيّ على كون المقيّد با (الذكيّ) في الصحيح خصوص وبر الأرناب، ولا ملزم له، بل المقيّد لمطلق الوبر، سواء كان من الأرناب أم من غيرها»^(٢).

والحقّ عندي ما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمته الله: من أنّ حمل التقييد على مطلق الوبر خلاف الظاهر، فإنّ اللام بحسب الظاهر في قوله: «إن كان الوبر ذكياً» على العهد الذكريّ.

ثمّ إنّ السيّد الحكيم رحمته الله قال في مقام الجمع بين المحتملات كما ذكرها هو رحمته الله بالعمل على الوجه الأخير، وقال:

«حيث يدور الأمر بين هذه المحتملات التي لا يخلو كلّ واحد منها من إشكال، فلا يبعد العمل على الأخير جمعاً بين الصحيحة وموثّق ابن بكير، فإنّه

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣١٠/٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٧٥/١٢.

ويستثنى من ذلك جلد الخنز والسنجاب ، وكذلك وبرهما (١) .

يرفع اليد عن الموثق بمثل هذا الصحيح لا يخلو من إشكال ، فلا يبعد إذن وجوب العمل عليه»^(١).

أقول : وهذا الجمع تبرّعيّ ، فلاحظ .

وتتمخض النتيجة عندي في أنّ الرواية مجملة أولاً ، وينبغي حملها على التقيّة ، كما ذهب إلى ذلك صاحب الجواهر^(٢) لاستقرار المذهب الحنبليّ والشافعيّ - اللّذين كانا هما المتعارف من مذاهب العامّة في زمن صدور هذه الصحيحة - على جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه مع التذكية^(٢) ثانياً .

فعلى تقدير تماميّة الرواية الموثقة ورواية الهمدانيّ فالحكم يجري على طبقها ولا تعارضها هذه الصحيحة .

(١) وتعرض في بيان هذه المسألة إلى أمرين :

الأول : في وبر الخنز أو الوبر المتخذ من هذا الحيوان .

الثاني : في جلد هذا الحيوان .

أمّا الأولى : وقبل بيان حكم الصلاة في وبر الخنز اعلم أنّ الخنزّ بتشديد الرّاء - دابة من دوابّ الماء تمشي على أربع تشبه الثعلب ، ترعى من البرّ وتنزل البحر ، لها وبر تعمل منه الثياب ، كما ذكره الطريحيّ في مجمع البحرين . ولعلّه المعروف بكلب الماء . لاحظ رواية عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : «سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل - وأنا عنده - عن جلود الخنزّ ، فقال : ليس بها بأس . فقال

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣١٠/٥ .

(٢) جواهر الكلام : ٨٥/٨ .

الرجل: جعلت فداك، إنها علاجي في بلادي، وإنما هي كلاب تخرج من الماء. فقال أبو عبدالله عليه السلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارج الماء؟ فقال: الرجل: لا. قال: ليس به بأس^(١)، فالخرُّ كلاب تعيش في الماء.

وأما في وبره فقد قيل إنه جائز الصلاة فيه، فعن صاحب الجواهر رحمته الله: «إنه عليه الإجماع بقسميه، وأن المحكي من الإجماع كالتصوص متواتر»^(٢).

والعمدة التصوص، وينبغي التعرّض لها لمعرفة ما يقع في النظر والخاطر، والأخبار على طائفتين:

الطائفة الأولى: وهي أخبار حاكية لفعل الإمام عليه السلام، كصلاته فيه، وفعل الإمام عليه السلام دليل على الجواز.

وقد تمسك بهذه الروايات جمع من الفقهاء، منهم السيّد الحكيم رحمته الله:

منها: رواية محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام: «أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان يلبس الجبة الخزّ بخمسائة درهم، والمطرف الخزّ بخمسين ديناراً، فيستوفيه، فإذا خرج الشتاء باعه وتصدّق بثمنه»^(٣).

ومنها: ما رواه زرارة، قال: «خرج أبو جعفر عليه السلام يصلي على بعض أطفالهم وعليه جبة خزّ صفراء، ومطرف خزّ أصفر»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام: ٨٦/٨.

(٣) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل: الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

ومنها: صحيح الجعفری، أنه قال: «رأيت الرضا عليه السلام يصلي في جبة خز»^(١).
ومنها: ما رواه علي بن مهزيار، قال: «رأيت أبا جعفر الثاني عليه السلام يصلي الفريضة وغيرها في جبة خز طاروني وكساني جبة خز وذكر أنه لبسها على بدنه، وصلى فيها، وأمرني بالصلاة فيها»^(٢).

ومنها: ما رواه عيص بن القاسم، عن أبي داود بن يوسف بن إبراهيم، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعليّ عباء خز وبطانتة خز وطيلسان خز مرتفع، فقلت: إن عليّ ثوباً أكره لبسه، فقال: ما هو؟ قلت: طيلسانيّ هذا. قال: وما بال الطيلسان؟ قلت: هو خز. قال: وما بال الخز؟ قلت: سده ابريسم. قال: وما بال ابريسم؟ قال: لا نكره أن يكون سدا الثوب ابريسم»^(٣).

وهذه الروايات دلّت على جواز الصلاة في الخزّ، سواء كانت سده ابريسم أم لا. لكنّ الأستاذ الأعظم عليه السلام قال بعد ذكر جملة من هذه النصوص: «إن جملة من تلك النصوص غير صالحة للاستدلال - وإن استدللّ بها - وهي المحاكية لفعل المعصوم عليه السلام من لبسه الخزّ والصلاة فيه، ونحو ذلك».

وقال: «إن الوجه في ذلك: أن الخزّ في اللغة يطلق على معاني أربعة: الحرير الخالص، والمشوب بغيره من صوف ونحوه، والثوب المتخذ من وبر الحيوان المسمّى بالخزّ، ونفس ذلك الحيوان.

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

والمعنى الأوّل - أي الحرير الخالص - والأخير - أي نفس الحيوان - فغير مرادين من هذه الأخبار جزماً، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين الاحتمالين المتوسطين، مبنى الاستدلال هو الثاني منها، فعلى الأوّل - ويعني إرادة الحرير المشوب بغيره - فالروايات أجنبيّة عن المقام كلّية، ولا قرينة على التعيين، كما لا يحتمل فيه الإطلاق، فإنّها قضية شخصيّة خارجيّة ولا لسان للفعل كي يستظهر منه الحال.

وبالجملة: الروايات المزبورة في حدّ نفسها قابلة لإرادة كلا المعنيين لاستعمال الخزّ في الحرير المشوب بالحرير حتّى في لسان الأخبار، كما في صحيح أبي داود بن يوسف بن إبراهيم المذكورة آنفاً، فقد أطلق الخزّ على ما سدها الأبريسم، فلعلّ المراد به في هذه الروايات هو ذلك أيضاً، وحيث لا قرينة على التعيين فتصبح جملة فتسقط عن الاستدلال^(١).

أقول: الظاهر عندي - وبحسب ما يراه العرف - أنّ إطلاق كلمة «الخرّ» مجرّدة ظاهر في الحيوان، وأيضاً جواز الصلاة في وبره، كما دلّت الرواية عليه سواءً وجواباً، إلّا أنّ السائل توهم كون سدا العباءة أبريسم يمنع من الصلاة ليس إلّا. ومن هنا فإنّ الإمام عليه السلام أجابه بعدم المنع. ثمّ إنّ استعمال الخزّ في بعض الروايات بهذا الظهور لا يقدر بما استظهرناه، ومقتضى ما ذكرنا الاقتصار على هذا الظهور والعمل به ما لم يقم قرينة على الخلاف.

فالرواية مجملة عند الأستاذ الأعظم لكنّها ليست كذلك عندنا^(٢).

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٨٠/١٢.

(٢) لو كان الظهور بالحدّ الذي ادّعاه شيخنا الأستاذ (دام ظلّه) لكان الحقّ معه، لكنّ =

الطائفة الثانية: الروايات التي تعرّضت لحكم الصلاة في الخنز جواباً من الإمام عليه السلام عن السؤال حول ذلك.

وهناك روايات لا بأس بدلائلها، لكنّها ضعيفة السند، كمرفوعة أيّوب بن نوح وغيرها، لكنّ العمدّة ثلاث روايات معتبرة سنداً ودلالة:

أحداها: ما رواه معمر بن خلّاد، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخنز، فقال: صلّ فيه»^(١).

بتقريب: أنّه من المستبعد جدّاً أن يكون المراد من الخنز الحرير المحض، كما هو ظاهر، ولا أن يكون المراد من الخنز نفس الحيوان؛ إذ لا معنى بالصلاة في نفس الحيوان، فالأمر دائر بين الصلاة في الثوب المتخذ من وبر الخنز أو الحرير المشوب بغيره، كالصوف أو القطن، ومقتضى الإطلاق وترك الاستفصال جواز الصلاة في وبر الخنز وفي الحرير المشوب بغيره؛ إذ لو كان الجواز مقصوراً على أحدهما لوجب التنبيه، ومن ترك الاستفصال وعدم التنبيه يكون ذلك قرينة على الجواب.

ثانيها: صحيحة الحلبيّ، قال: «سألت عن لبس الخنز، فقال: لا بأس به. إنّ عليّ ابن الحسين عليه السلام كان يلبس الكساء الخنز في الشتاء، فإذا جاء الصيف باعه وتصدّق

= رواية عبدالرحمن بن الحجاج يسأل الإمام رجلاً عن الخنز، ثم ذكر في مقام مراده وصفها، وأنها كلاب تخرج من الماء. ولو كان الخنز إطلاقاً معروفاً لما دعت الحاجة منه لبيانها دفعاً لما يتوهم، وهذا بمنزلة القرينة على أنّ ما ذكره أستاذ الفقهاء الخوئي رحمه الله هو الصحيح. (المقرّر)

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.

بشمه ، وكان يقول : إِنِّي لأستحي من رَبِّي أن أكل ثمن ثوب قد عبدت الله فيه ^(١) .
بتقريب : أَنَّ الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام كان صرداً ، كما ذكرت بعض الروايات ،
ولا ريب أَنَّ الخَزَّ الذي يريده لغاية الدفء غير الخَزِّ بمعنى الحرير ؛ لأنَّ الثاني
- وهو الحرير - يكون بارداً ، فلا يفي بالغرض ، ومنه يظهر أَنَّهُ عليه السلام كان يلبس
وبر الخَزِّ وهو قرينة على أَنَّ المراد من الخَزِّ هو ذلك .

ثالثها : صحيحة سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن جلود الخَزِّ ،
فقال : هوذا نحن نلبس . فقلت : ذاك الوبر ، جُعِلت فداك . قال : إذا حلَّ وبره
حلَّ جلده» ^(٢) .

بتقريب : أَنَّ قوله : «هوذا نحن نلبس» ظاهر في استمرار اللبس حتّى في الصلاة
تمسكاً بالإطلاق . والرواية صريحة في حليّة الوبر . إذن من مجموع الطائفتين يظهر
أَنَّ وبر الخَزِّ ليس مانعاً من الصلاة . هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل .

الأمر الثاني : وهو الصلاة في جلد الخَزِّ والبحث دائر فيه حول جوازه وعدمه ؛
لأنَّ على ما يظهر أَنَّ المسألة مختلف فيها . ذهب المشهور إلى جواز الصلاة في
جلد الخَزِّ . ويستدلّ له بعدّة روايات :

الأولى : موقّعة معمر بن خلّاد آفة الذكر ، فإنّه إذا امتنع حمل الخَزِّ على نفس
الحيوان قطعاً يكون المراد من إجزائه ، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الوبر
والجلد ، وإلّا لنبّه عليه الإمام عليه السلام .

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١٣ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١٤ .

وأورد عليه السيّد الحكيم رحمته: «ويشكل بأنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان المراد من الخنز فيه الحيوان، وهو غير ظاهر، بل من المحتمل إرادة المنسوج من وبره، فإنّه من معانيه أيضاً، كما يظهر من مكاتبة جعفر بن عيسى إلى الرضا عليه السلام: «أسأله عن الدّواب التي يعمل الخنز من وبرها...»، ونحوه خبر يوسف بن إبراهيم.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّه من الممتنع حمل الخنز على الحيوان نفسه، فعليه يحمل على الوبر المتّخذ من الذي هو أحد إطلاقاته، وما يستعمل فيه هذا اللفظ لغة وعرفاً، أو على الحرير المشوب، وأمّا الجلد فليس هو من إطلاقاته، فأرادته تفتقر إلى التقدير الذي هو خلاف الأصل إليه من غير شاهد»^(١).

ولكن الظاهر عندي أنّ إطلاق الخنز منصرف إلى نفس الحيوان، ولكن استعماله في الروايتين في المنسوج من وبره بالخصوص كان مع القرينة، أي أنّ السائل اختصّ في السؤال على ما كان متّخذاً من وبر الدابة ابتداءً، وهو استعمال مع قرينته، بل تصريحاً ذكر ذلك، وعليه الروايتان اللتان تمسك بهما السيّد الحكيم رحمته لا تثبت المطلوب، وتؤيّد ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم من اعتبار القرينة.

وأما الأستاذ الأعظم رحمته فيمكن أن يقال في جوابه:

إذا امتنع إرادة نفس الحيوان في الصلاة يحمل الإطلاق على الصلاة في أجزائه وجلده لتناسب الحكم والموضوع ومقتضى ترك الاستفصال. وهو قرينة تعزّز المطلوب وتثبت.

الرواية الثانية: فعن يحيى بن أبي عمران أنّه قال: «كتبت إلى أبي جعفر

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٨٣/١٢.

الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخزّ وقلت: جُعِلت فداك، أحبّ أن لاتجيبني بالتقيّة في ذلك، فكتب إليّ: صلّ فيها»^(١).

والرواية تامّة الدلالة ولا يحمل الخزّ فيها على غير الحيوان بقريئة اقترانه بغيره من الحيوانات، أي السنجاب والفنك، وبوحدة السياق، وقوله: «صلّ فيها» أي صلّ في أجزاء هذه الحيوانات من الجلد والوبر وغيرها، فيقدر المضاف لاحتمال. لكنّ المشكلة في سندها فقد قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أنّها ضعيفة السند؛ لأنّ الصدوق يرويها عن شيخه محمد بن عليّ بن ماجيلويه ولم يوثّق. ومجرّد كون الرجل من مشايخ الإجازة لا يقتضي الوثاقة. كيف وهو من مشايخ الصدوق الذي يروي عنه من لم ير في خلق الله أنصب منه على حدّ تعبير الصدوق نفسه رحمته الله حتّى ذكر أنّه (لعنه الله) كان يصلّي على النبيّ صلى الله عليه وآله منفرداً، وكان يقول: «اللهم صلّ على محمد منفرداً مضافاً إلى أن يحيى بن أبي عمران لم يوثّق»^(٢).

أقول: إنّ مشيخة الإجازة تدلّ على الوثاقة، خصوصاً إذا كان شيخ إجازة لمثل الصدوق والكليني وأضرابهما، حتّى يثبت العكس. وهذا ذكرناه مرّات عديدة. نعم، ضعف الرواية بيحيى بن أبي عمران كافٍ في عدم اعتبار الرواية.

الرواية الثالثة: ما رواه ابن أبي يعفور، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزّازين، فقال له: جُعِلت فداك، ما تقول في الصلاة في الخزّ؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه. فقال له الرجل: جُعِلت فداك، إنّه ميت وهو علاجي

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٨٤/١٢.

وأنا أعرفه ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : أنا أعرف به منك ، فقال له الرجل : إنه علاجي وليس له أحد أعرف به مني ، فتبسم أبو عبدالله 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 عبدالله عليه السلام : فإنك تقول : إنه دابة تمشي على أربع ، وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء ، فقال له الرجل : إي والله هكذا أقول . فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها ^(١) .

هذا هو معنى جواز الصلاة فيه .

وقال المحقق الهمداني رحمته الله في معرض إشكاله على الاستدلال بالرواية : «إن الرواية وإن كانت صريحة في نفي البأس عن الجلد وعدم الفرق بينه وبين الوبر ، لكنها غير صريحة في إرادته حال الصلاة فن هنا قد يناقش في دلالتها على المدعى بدعوى أنها لا تدلّ على جواز لبسه ، وهو لا يستلزم جواز الصلاة فيه» .

وقال رحمته الله : «وقد يجاب عنه بأن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام : (إذا حلّ وبره حلّ جلده أيضاً) لأنّ لبس وبره في الصلاة حلال نصّاً وإجماعاً ، فكذا جلده بمقتضى الإطلاق» .

وأجاب رحمته الله : «بأنّ فيه نظر ؛ إذ الظاهر أنّ الكلام مسوق لبيان الملازمة بين حليّة الوبر والجلد من حيث الذات لا بحسب الأحوال» ^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٤ .

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة : ٢٥٥/١٠ .

وهذا غريب منه ﷺ فإنَّ حَلِيَّةَ الوبر بقول مطلق تلازم جواز الصلاة فيه ، وإذا كان الجلد مثله فيأخذ حكماً إطلاقياً كالوبر ، أو قل : ما أفاده الهمداني رحمه الله لا تستقرّ إليه النفس ؛ لأنَّ ظاهر تنزّل الجلد منزلة الوبر هو أن يثبت للجلد جميع ما للوبر من الحكم ، ومنها جواز الصلاة فيه ، والذي ينقدح في النفس أن المحقق الهمداني رحمه الله كان ملتفتاً إلى هذه النقطة ، ولذا تراه بعد توقّفه في دلالة الرواية قال : «اللهم إلا أن يقال أن معروفيّة المنع عن الصلاة في غير المأكول ومعهوديته في الشريعة توجب صرف السؤال عن الجلود إلى إرادة لبسها حال الصلاة ، ولا أقلّ من كون لبسها في هذه الحالة ملحوظاً في مقام السؤال والجواب . ولا ينافيه الاختصار في الجواب على قوله عليه السلام : (هو ذا نحن نلبس) ، فإنّ ما اتّخذه الإمام عليه السلام لباساً كان يصلّى فيه بحسب العادة » (١) .

وأما الأستاذ الأعظم رحمه الله ، فقال : «إنّ المحتمل في الصحيحة أمور :

الأول : أن يكون السؤال من جهة احتمال النجاسة الذاتية للخزّ ، حيث إنّها كلاب تخرج من الماء ، فالنظر فيها إلى الطهارة والنجاسة لا إلى كون الجلد من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فتكون أجنبيّة عمّا نحن فيه .»

ثمّ أجاب رحمه الله : «وهذا احتمال بعيد في نفسه ، ولا يمكن حمل الصحيح عليه ؛ إذ كيف يحتمل في حقّ سعد بن سعد وهو من أجلاء أصحاب الرضا عليه السلام أن يخفى عليه مثل هذا الحكم ، أعني اختصاص النجاسة الذاتية بالكلب البرّي دون البحريّ » (٢) .

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة : ٢٥٦/١٠ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٨٥/١٢ .

أقول: وأي دخل لجلالة قدر السؤال في صرف الرواية عن الوجه المحتمل؛ إذ لا منافاة مع أنه جليل القدر، لكنّه جاهل بالمسألة.

وقال رحمه الله: «سيما وهو يرى الإمام عليه السلام قد لبس الوبر كما اعترف به في الصحيح، فهل يحتمل في حقّه أن يفرّق في أجزاء النجس الذاتي بين الوبر والجلد مع عدم خفائه على من له أدنى مساس بالفقه.

لكنّه احتمال مردود؛ لأنّه لو كان السؤال منصّباً على مسألة الطهارة والنجاسة لكان الأنسب أن يجيب الإمام عليه السلام بالطهارة لا بالحليّة.

الثاني: أن يكون السؤال عن النجاسة العرضيّة من جهة احتمال كونه من الميتة حيث إنّه يرعى في البرّ ودابة تمشي على أربع، فلا يكون كسائر الحيتان التي يكون تذكيتهما بخروجها من الماء حيّة والموت خارجه، بل يحتاج إلى الذبح، ومن دونه يكون ميتة نجسة.

لكن مدفوع، ولو كان مقبولاً في حدّ نفسه لأنّ ذيل الصحيحة يدفعه ويستصبح القضية الشرطيّة كاذبة، أعني قوله عليه السلام: «إذا حلّ وبره حلّ جلده»؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين جزماً، بل الثابت خلاف ذلك؛ إذ الميتة إنّما لا ينتفع بها أو يحكم بنجاستها في الأجزاء التي تحلّها الحياة كالجلد دون مثل الوبر ونحوه ممّا لا تحلّه الحياة فحليّة الوبر لا تستلزم حليّة الجلد بالضرورة، على أنّه كان الأنسب حينئذٍ التعبير بالطهارة دون الحليّة.

الثالث: وهو المتعيّن بأن يكون السؤال من جهة كون جلد الخنزير من أجزاء ما لا يؤكل لحمه التي لا تجوز الصلاة فيها ولا تحلّ، فأجاب رحمه الله: بأنّه «هوذا أو هوذا» - على الاحتمالين - نحن نلبس الصريح في الاستمرار أو الدالّ بالإطلاق

على لبسه حتّى في حال الصلاة ، فذكر ثانياً أنّ الذي تلبسونه إنّما هو الوبر ، وسؤاله عن الجلد ، فأجاب عليه: « بآئه إذا حلّ الوبر حلّ الجلد » .

وخلص الأستاذ الأعظم رحمه الله: « أنّ الصحيح ما عليه المشهور من إلحاق الجلد بالوبر لأجل هذه الصحيحة ، وأمّا باقي الروايات المستدلّ بها فهي ضعيفة سنداً ودلالة ، كما عرفت »^(١) .

الرواية الخامسة : صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج ، قال : « سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل - وأنا عنده - عن جلود الخنزير ، فقال : ليس بها بأس . فقال الرجل : جعلت فداك ، إنّها علاجي (في بلادي) وإنّما هي كلاب تخرج من الماء ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : إذا خرجت من الماء تعيش خارج الماء ؟ فقال الرجل : لا . قال : ليس به بأس »^(٢) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله : « بأنّ دلالتها قاصرة لأنّها لا تتعرّض لحال الصلاة ، وإنّما السؤال عن جواز اللبس وعدمه ، فزعم السائل أنّها من الميتة ، فلا يجوز لبسها والانتفاع بها ، فأجاب عليه بعدم كونها منها ، فهي أجنبيّة عمّا نحن فيه ، كما هو الظاهر »^(٣) .

أقول : إنّ المحقّق الهمداني رحمه الله ذكر هذا الإشكال في طيّ كلامه ، لكنّه دفعه بالقول : « بأنّ المتبادر من نفي البأس عن جلود الخنزير إرادة نفي البأس عن

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٢ / ١٨٦ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١٠ .

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٢ / ١٨٥ .

الاستعمالات المتعارفة في نوعه ، فكما يفهم من ذلك نفي البأس عن لبسه مع عدم وقوع التصريح باللبس أيضاً ، فكذلك يفهم من جواز اتّخاذه ثوباً شتوياً على حدّ سائر ثيابه التي يصلّي فيها كما هو المتعارف في نوعها ، فلو كان جوازه مخصوصاً بغير حال الصلاة لم يكن يحسن نفي البأس في مقام الجواب»^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : «نعم ، لا يبعد كون ترك الاستفصال عن الجهة المسؤول عنها يقتضي نفي البأس عن الجهتين معاً ، واحتمال وجود قرينة تعيّن جهة اللبس لا الصلاة مدفوع بالأصل»^(٢) ، ومقصوده أصالة عدم القرينة .

والظاهر أنّ الرواية تدلّ على جواز الصلاة في جلد الخنزير عند السيّد الحكيم رحمته الله ، وينتهي بنا المطاف إلى القول بجواز الصلاة في جلود الخنزير ، كما دلّت عليه الروايات ، ولم يقتصر الأمر على رواية سعد بن سعد ، كما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله .

إن قلت : لعلّ القول بناءً على تلك النصوص بجواز الصلاة في جلود الخنزير ليس نتيجة نهائية لاحتمال وجود روايات أخرى تعارضها ، كرواية الاحتجاج عن الحميري ، عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتب إليه : «روي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام أنّه سُئل عن الصلاة في الخنزير الذي يغشّ بوبر الأرناب ، فوقع : يجوز» ، وروي عنه أيضاً : «أنّه لا يجوز» ، فبأيّ الخبرين نعمل ؟ فأجاب عليه السلام : إنّما حرم في هذه الأوبار والجلود ، أمّا الأوبار وحدها فكلّها حلال»^(٣).

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة : ٢٥٧/١٠ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٣١٩/٥ .

(٣) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١٥ .

ورواية كتاب العلل لمحمد بن عليّ بن إبراهيم - وهو إبراهيم بن هاشم: «ولا يصليّ في الخزّ، والعلّة في أن لا يصليّ في الخزّ أنّه من كلاب البحر، وهي مسوخ إلا يصفّى وينقى»^(١).

قلت: حتّى لو تمّت دلالة الروایتين على عدم الجواز فإنّهما ضعيفتان سنداً لإرسال الأولى، وأمّا الثانية فلأنّ محمد بن عليّ بن إبراهيم مجهول، ولانعلم أنّ المذكور في العلل رواية أم دراية. ولعلّه اجتهد واستنبط.

إلى هنا تمّ البحث في أمري المسألة، وثبت بناءً عليه جواز الصلاة في وبر وجلد الخزّ بلا أي مانع.

تنبيه:

المستفاد من بعض الأخبار أنّ الخزّ حيوان لا يعيش خارج الماء، وهو ولو كان عزيز الوجود في عصرنا الحالي، إلّا أنّه كان متداولاً في العصور السابقة يشغل ببيعته جماعة كثيرون يسمّون بالخزّازين، إلّا أنّه لا ينبغي التأمّل في أنّ ما يراد به في الرواية هو المسمّى بالخزّ في عصرنا الحالي، شأنه شأن سائر الألفاظ الواردة فيها المستعملة في معانيها، فإنّها تنزّل على ما يفهم منها في العرف الحاضر بمقتضى أصالة عدم النقل، كما صرح به في الجواهر تبعاً لما حكاه من أحفاده في كشف الغطاء^(٢)، فإنّ الحكم جارٍ فيما في أيدي التجار ممّا يسمّى في زماننا بالخزّ لأصالة عدم النقل، ويكفي في إحراز كونه ذلك الموضوع إخبار التجار

(١) بحار الأنوار: ٨٠: ٣٢/٢٣٥.

(٢) جواهر الكلام: ٨/ ٩١.

وغيرهم من المتصدين لبيعهم ممن يوثق بهم وبمعرفتهم ، لاستقرار السيرة على التعويل على قول الثقات ، فدليلة أمران :

الأول : إخبار التجار الثقات وأرباب البضائع والصنائع ، فهي سيرة عملية متصلة تكشف عن ذلك .

الثاني : أصالة عدم النقل ، أى أنّ الخزّ في زماننا هو نفس الخزّ في زمن الرواية ؛ لأنّ الخزّ في زماننا هذا يعيش في البرّ فضلاً عن البحر ، ولكن إذا شككنا بأنّ لفظ (الخزّ) يشمل الذي يعيش في البرّ والبحر أو مخصوص فقط بالذي يعيش في الماء على ما اقتضت عليه الرواية زمان صدورها ، فنشكّ بانتقال اللفظ من ذلك المعنى القديم إلى هذا المعنى الجديد ، فيجري أصالة عدم النقل ، ونقول : إنّ اللفظ المذكور في الرواية يشمل الخزّ بكلا قسميه -الذي يعيش في الماء والذي يعيش خارجه- حتّى في زمان صدورها .

لكنّ المحدث المجلسي له رأي مخالف ، وقال -بعد كلام له في المقام- :

«إذا عرفت هذا فاعلم أنّ في جواز الصلاة في الجلد المشهور في هذا الزمان بالخزّ وشعره ووبره إشكالاً للشكّ في أنّه هل هو الخزّ المحكوم عليه بالجواز في عصر الأئمة أم لا ؟ بل الظاهر أنّه غيره ؛ لأنّه يظهر من الأخبار أنّه مثل السمك يموت بخروجه من الماء ، وذكاته إخراج منه . والمعروف بين التجار أنّ الخزّ المعروف الآن دابة تعيش في البرّ ولا تموت بالخروج من الماء ، إلّا أن يقال : إنّها صنفان برّيّ وبحريّ ، وكلاهما تجوز الصلاة فيه ، وهو بعيد . ويشكل التمسك بعدم النقل واتّصال العرف من زماننا إلى زمانهم عليه السلام ؛ إذ اتّصال العرف غير معلوم ؛ إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السالفين أيضاً ، وكون أصل عدم

النقل في ذلك حجة في محلّ المنع ، فالاحتياط في عدم الصلاة فيه «^(١)» ، انتهى .
وأجيب بوجهين :

الأول : ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله بأنّه يمكن حمل الأخبار الدالة على أنّه يعيش في الماء ويموت خارج الماء على أنّه لا يعيش خارج الماء فترة طويلة ، كما يشهد به خبر حمران بن أعين ، عن أبي جعفر عليه السلام من أنّه سيع يرعى في البرّ ويأوى الماء «^(٢)» .^(٣)

الثاني : وهو في الحقيقة لا يخرج عن مختار صاحب الجواهر رحمته الله ، حيث قال : «وأما ما أشار إليه من الأخبار التي منها رواية ابن الحجاج فلعلّ المراد منه أنّه لا يعيش خارج الماء دائماً ، فلا مانع من خروجه أحياناً ، كما في الكثير من الحيوانات البحريّة ، كالضفدع ونحوه ، كما يشهد به خبر حمران بن أعين «^(٤)» .

لكنّ الذي يجدّ في النظر أنّ ما ذكره رحمته الله خلاف ظاهر صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج ، حيث قال عليه السلام : «إذا خرجت من الماء تعيش خارج الماء ؟ فقال الرّجل : لا . قال عليه السلام : ليس به بأس » ، فإنّ الظاهر من ترك الاستفصال سؤالاً وجواباً أنّه لا يمكنه العيش خارج الماء ، ولا وجه للتفصيل بين أن تعيش خارج الماء قليلاً أو كثيراً ، فإنّ الظاهر لا يساعد عليه^(٥) .

(١) بحار الأنوار : ٣٢٠ / ٨٣ .

(٢) الوسائل : الباب ٣٩ من أبواب الأطعمة والأشربة المحرّمة ، الحديث ٢ .

(٣) جواهر الكلام : ٩١ / ٨ .

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٨٨ / ١٢ .

(٥) تمسكاً بظهور «يعيش» يمكن القول بأنّ الخروج فترة قصيرة قد لا يعدّ عيشاً عرفاً ، =

هذا، وخبر ابن أبي يعفور بأنّ ذكاته خروجه من الماء يدلّ على أنّ هذه الدأبة تموت إذا خرجت من الماء كالحيّتان، لكنّ المشكلة في ضعف السند، ولكّنها تصلح كمؤيّد للمقام.

وعمدّة الأدلّة صحيحة عبدالرحمن، فإنّ الخزّ الذي حكم فيه الإمام بعدم البأس في الانتفاع بجلده هو ذاك الذي إذا خرج من الماء لا تعيش خارجه، فالرواية في مقام تحديد الخزّ موضوعاً للحكم بجواز الصلاة فيه، ومع ثبوت هذا التحديد بضميمة شهادة أهل الخبرة بأنّ الخزّ يعيش في البرّ زماننا هذا، ويعضد الجميع أصالة عدم النقل يثبت أنّ الذي يعيش في البرّ في هذا الزمان هو نفس الذي كان يطلق عليه الخزّ في زمانهم أيضاً. إلّا أنّ الرواية حيث أنّها في مقام تحديد ما هو الخزّ، وأنّه يعيش في البحر نفهم أنّ الخزّ الذي جوّز الإمام الصلاة في وبره وجلده خصوص ما كان يعيش في البحر، وأمّا الذي يعيش في البرّ فلا يشملّه.

وأما رواية حمران بن أعين فضيفة السند، بل حتّى لو كان سندها تامّاً فلا تصلح أن تكون شاهداً للجمع، بل تقف في طرف معارضة لصحيحة عبدالرحمن؛ لأنّ المستفاد من روايه حمران أنّ دأبة الخزّ تعيش في البرّ، والمستفاد من رواية عبدالرحمن أنّها لا تعيش في البرّ، إلّا أن يناقش في التنافي بينهما، ولا تنافي لأنّ المورد من صغريات حمل المطلق على المقيّد؛ إذ أنّ صحيحة عبدالرحمن تدلّ على

== فكما الإنسان فإنّه قد يغوص لفترة في الماء ولكنّه لا يعيش في الماء. فمناقشته (دام

ظله) لا يمكن المساعدة عليها. (المقرّر)

أنّها لا تعيش خارج الماء ولو بمقدار الرعي، وصحيحة حمران تكون مقيدة لها، فتصلح رواية حمران شاهداً على الجمع، لكنّ ضعف السند يمنع من الأخذ بها. وعوداً على ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله - وتبعاً له الأستاذ الأعظم رحمته الله - نوّكد ما ذكرناه سابقاً من حمل رواية الاحتجاج على العيش خارج الماء فترة بسيطة خلاف الظاهر، وبمثله نجيب المحقّق الهمداني رحمته الله حيث قال: «فلعلّه أريد بعدم تعيُّسها خارج الماء مدّة طويلة بحيث لا ينافي خروجها من الماء للرعي. ويحتمل أن يكون هذا من خواصّ صنفٍ منه كان مستعارفاً في بلد السائل، ولم يظهر من الروایتين كونه من الخواصّ اللازمة لنوعه على الإطلاق، فإن كان ذلك خلاف الصحيحة الدالة على أنّ الحكم بالجواز مترتب على عدم تعيُّسه في خارج الماء».

ونتيجة البحث: أنّ الأكابر من الفقهاء وإن اختلفوا جواز الصلاة في الوبر المتخذ من الخبز في زماننا هذا، ولكنّ المسألة على ما يظهر لي لا تخلو من إشكال. قال المحقّق الهمداني رحمته الله: «إنّ ما شهد به التجار على تقدير ثبوته عن أنّ الدابة التي كانت معروفة بالخبز في عصرهم مغايرة بالنوع لما كان مسمّى بالخبز في عصر الأئمّة عليهم السلام» ^(١).

أقول: عدم ثبوت التغاير النوعي لا يكاد ينفع في شيء بعد تعليق الإمام عليه السلام الحكم بجواز الصلاة في وبر وجلود الخبز على خصوص الذي إذا خرج من الماء، فإنّه يعيش كما دلّت عليه رواية عبد الرحمن. وتعليقه الحكم بعدم البأس إنّما كان لأجل هذه الخصوصية، أعني أن لا يتعيّس خارج الماء».

إِلَّا اللَّهُمَّ إِذَا قُلْنَا بِأَنَّ الصَّحِيحَةَ بضميمة أصالة عدم النقل ، وَأَنَّ الْحَرْفَ فِي زَمَانِنَا هَذَا يَعِيشُ مَدَّةً بَسِيطَةً خَارِجَ الْمَاءِ يَثْبُتُ أَنَّ الْحَرْفَ فِي زَمَنِ صُدُورِ الرِّوَايَةِ أَيْضاً كَانَ يَعِيشُ خَارِجَ الْمَاءِ ، فَيَكُونُ مَا ثَبَتَ مِنْ إِخْبَارَاتِ أَهْلِ الْخَبْرَةِ مُتَّحِداً مَعَ الْأَصْلِ الْمَزْبُورِ أَمَارَةً قَائِمَةً عَلَى تَخْصِيسِ رِوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحُجَّاجِ الَّتِي دَلَّتْ عَلَى أَنَّ الْحَرْفَ لَا يَعِيشُ خَارِجَ الْمَاءِ مُطْلَقاً . وَتَقُومُ هَذِهِ الْأَمَارَةُ بِتَقْيِيدِ الْإِطْلَاقِ ، وَنَتِيجَتُهُ جَوَازُ الصَّلَاةِ فِي وَبَرٍ وَجِلْدِ الْحَرْفِ الْمَوْجُودِ فِي زَمَانِنَا أَيْضاً .

نَبَقِيَ نَحْنُ وَأَصَالَةُ عدم النقل ، فَإِنَّ الْمَجْلِسِيَّ رحمته الله نَاقَشَ فِيهَا كَمَا ذَكَرْتَهُ لَكَ سَابِقاً ، وَمَنَعَ مِنْ جَرِيَانِهَا ، وَمَنْ ثُمَّ اتَّجَهَ إِلَى الْإِحْتِيَاطِ فِي الصَّلَاةِ فِي الْوَبَرِ وَالْجِلْدِ الْمُتَّخِذِ مِنْ حَرْفٍ هَذَا الزَّمَانِ .

وَقَالَ الْأَسْتَاذُ الْأَعْظَمُ رحمته الله فِي مَقَامِ رَدِّهِ :

«بِأَنَّ أَصَالََةَ عدم النقلِ لَوْ لَمْ تَحْجَرْ فِي الْمَقَامِ لَمْ تَحْجَرْ فِي بَقِيَّةِ الْمَوَارِدِ بِمَنَاطٍ وَاحِدٍ»^(١) .
لَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ بِأَنَّهُ فَرْقٌ بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ سَائِرِ الْمَوَارِدِ ، فَإِنَّهُ فِي بَاقِي مَوَارِدِ جَرِيَانِ الْأَصْلِ لَيْسَ الْمَعْنَى مُحَلَّلاً لِلْخِلَافِ ، وَلَكِنْ يَشْكُ فِي النِّقْلِ . وَأَمَّا فِي مِثْلِ الْمَقَامِ فَالْأَمْرُ مَجْمَلٌ حَتَّى سَابِقاً ، كَمَا يَدَّعِيهِ الْمَجْلِسِيُّ (رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ) ، وَبِنَاءً عَلَيْهِ لَا تَحْجَرِي أَصَالََةَ عدم النقلِ . إِلَّا أَنْ يُقَالَ بِأَنَّ أَصَالََةَ عدم النقلِ تَثْبُتُ أَنَّ الْمَعْنَى السَّابِقَ هُوَ الَّذِي يَكُونُ اللَّفْظُ ظَاهِراً فِيهِ فِي زَمَانِنَا هَذَا فِيهِ تَرْفَعُ الْإِجْمَالُ عَنْ اللَّفْظِ .

وَدَفَعَهُ الْهَمْدَانِيُّ رحمته الله : «بِأَنَّ اخْتِلَافَ الْعُلَمَاءِ فِي حَقِيقَةِ الْحَرْفِ نَشَأَ مِنْ عدم إطلاَعِهِم

على حقيقة ذلك الحيوان الذي يعرفه أهل خبرته ويتّخذون الشيا ب من جلده ووبره».

ثمّ قال: «فلا يقدح هذا النحو من الاختلاف في حجّة أصالة عدم النقل ، ولا في جواز التعويل في تشخيصه على إخبار أهل خبرته أو شهادتهم بذلك ، فبعضهم زعم أنّه القدس ، وبعضهم زعم أنّه كلب الماء».

وقال الطريحي: «أنّ الخزّ دابة من دوابّ الماء تمشي على أربع ، تشبه الثعلب ، ترعى من البرّ وتنزل البحر ، ولها وبر يعمل منه الشيا ب ، تعيش في الماء ولا تعيش خارجه ، وليس على حدّ الحيتان»^(١).

وعن السرائر أنّه قال بعض أصحابنا المصنّفين: «أنّ الخزّ دابة صغيرة تطلع من البحر ، تشبه الثعلب ، ترعى في البرّ وتنزل البحر ، لها وبر يعمل منه ثياب» ، ثمّ قال فيها: «وكثير من أصحابنا المحقّقين المسافرين يقول: إنّ القدس»^(٢).

ثمّ قال المحقّق الهمداني رحمه الله - بعد ذكر كلمات الفقهاء -: «لم يتّضح لدينا المخالفة بين جلّ هذه الكلمات من حيث المفاد لإمكان أن يكون ما سمّوه هو الذي سمّاه آخرون بـ كلب الماء ، وشبّهه ثالث بالثعلب ، وكيف كان فلا يقدح هذا النحو من الاختلاف في حجّة أصالة عدم النقل»^(٣).

وهو في غاية الجودة: إذ لو كان مثل هذا الاختلاف يمنع الأصل لمنعه بقول مطلق.

(١) معجم البحرين: ١٨/٤.

(٢) السرائر: ١٠٢/٣ و ١٠٣.

(٣) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٢٦٣/١٠ و ٢٦٤.

وفي خاطري أن أذكر إشكالاً لأستاذنا الأعظم على المحقق الهمداني رحمته الله الذي قال بتمامية السيرة واستقرارها على التعويل على قول الثقات من أرباب الصنائع والبضائع في ما بأيديهم ^(١).

فناقشه في ذلك، وقال: «بأنه غير واضح، ولا دليل على حجّية إخبار ذي اليد بما هو كذلك عمّا في يده، ومورد السيرة في الأمثلة المزبورة حصول الوثوق من قوله فيما إذا كان من أهل الخبرة والمعرفة، وإلا فبمجرد إخبار البائع عن كونه خزاناً من دون حصول الوثوق من كلامه لا دليل على اعتباره، ولعلّ المحقق المزبور لا يريد».

ولا أقبل ما أفاده رحمته الله لأنّي أقول بأنّ المستفاد من بيان المحقق الهمداني رحمته الله أنّ إخبار أرباب الصنائع حجّة لا من باب أخبار ذي اليد، بل من باب أنّ قول أهل الخبرة حجّة، وكلامه صريح في ذلك؛ لأنّه ادّعى قيام السيرة.

ثمّ إنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله نزل حجّية السيرة على ما إذا أفادت الوثوق من قول أهل الخبرة وليس بشيء؛ لأنّ حجّية قول أهل الخبرة كحجّية خبر الواحد، أي من الظنون الخاصة التي قام الدليل على اعتبارها حتّى ولو لم تفد الوثوق. ألا ترى إنّنا إذا قيدنا حجّية خبر ذي اليد أو حجّية خبر الواحد بما إذا أفاد الوثوق فهو يعني الالتزام بعدم حجّية خبر الواحد وبعدم حجّية قول أهل الخبرة، وهو كما ترى. وأمّا قولنا بحجّية قول أخبر الخبرة فلاّنه صار منشأً وسبباً لحصول الاطمئنان، فهو في ذلك كحدّ العلم في ترتيب الأثر.

إذن الظاهر عندي بعد الرد والإبرام، ومناقشة أساطين الفقه أن الصلاة في وبر وجلد الخنز حتى خرّ زماننا هذا لا مانع فيها.

بقيت مسألة أخيرة ليمّ بذلك شرح متن المسألة، وهي الصلاة في وبر السنجاب وجلده، أمّا السنجاب فعلى ما في مجمع البحرين: «أنّ السنجاب حيوان على حدّ اليربوع، أكبر من الفأرة، شعره في غاية النعومة، يتخذ من فرائه».

وكيف كان، فقد وقع الخلاف في جواز الصلاة في وبر وجلد السنجاب بين الفقهاء، فقد ذهب الشيخ في المبسوط وصلاة النهاية وأكثر المتأخرين إلى الجواز، ونسبه في المنتهى إلى الأكثر، بل قال في المبسوط: «أنّه لا خلاف فيه». وذهب الشيخ نفسه في الخلاف وكتاب الأطعمة والأشربة من النهاية إلى المنع، واختاره جمع من القدماء، ونسبه الشهيد الثاني إلى الأكثر، بل عن ابن زهرة دعوى الإجماع عليه. مختصراً المسألة مختلف فيها وذات قولين، وليس لأحدهما شهرة تفوق القول الآخر، بل هما على حدّ سواء.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «المتبع هو الدليل بعد وضوح أنّ منشأ الخلاف اختلاف الأخبار، وقد دلّت غير واحدة منها على الجواز، لكنّها على طائفتين:

أولاهما: وهي التي سندها كلام وليست محلاً للاعتبار حتى مع القول بأنّ الشهرة جابرة، أمّا الصغرى فلأنّ لاشهرة، بل الرأي منقسم وكأنّه مناصفة، وأمّا الكبرى، فلأنّ الكلام على تقديره في قابليّة الشهرة لجبر الضعيف، ونحن اخترنا - تبعاً لأستاذنا الأعظم رحمته - أنّها لا تجبر، ولكن طرح هذه الصفات أيضاً؛ لأنّ بعضها غير قابل للتصديق في نفسه، ففي رواية عليّ بن أبي حمزة - مثلاً: «... لا بأس بالسنجاب، فإنّه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه

رسول الله ﷺ؛ إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب»^(١) النهي فيها مختص بما له ناب ومخلب، أي السباع، ومع وضوح عدم الاختصاص بلا إشكال؛ ضرورة أن الاعتبار بما لا يؤكل لحمه، سواء أكان من السباع أم لا، فلو صحّ سند الرواية حملناها على التقيّد من غير تردّد.

وقال المحقق الهمداني رحمه الله: «إنه يشكل الالتزام به، فلا بدّ من حملها على التبعّد بها في خصوص موردّها»^(٢).

ثانيهما: الصحيح من الروايات:

منها: صحيحة عليّ بن راشد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء، أي شيء يصلّي فيه؟ قال: أيّ الفراء؟ قلت: الفنك والسنجاب والسمور، قال: فصلّ في الفنك والسنجاب، وأمّا السمور فلا تصلّ فيه»^(٣).

ومنها: صحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سأله عن أشياء منها الفراء والسنجاب، فقال: لا بأس في الصلاة فيه»^(٤).

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه»^(٥).

والروايات - كما ترى - تامة سنداً ودلالةً وتفي بالمطلوب، لكنّ المسألة لا تخلو

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٢٦٩/١٠.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.

(٤) الوسائل: الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٥) الوسائل: الباب ٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

من مناقشة، وقد ذكرت وجوه لها:

الأوّل: جاء ذكر السنجاب مقترناً مع حيواناتٍ لا تجوز الصلاة في جلودها قطعاً، كالفئك والسمّور ونحوها، عدا صحيحة الحلبيّ الأولى التي لم تذكرها؛ إذ لم يذكر فيها مع السنجاب إلّا الفراء التي هي حمرة وحشية مأكولة اللحم. وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ صحيحة الحلبيّ الأولى متّحدة مع صحيحة الأخرى لآلحاد السند والمتن، غير أنّ الشيخ أجمل مرّة وفصل أخرى. إذن فلامناس من حمل الرواية على التقيّة»^(١).

وبناءً عليه: لا يجوز التمسك بالصحيحة لإثبات جواز الصلاة في السنجاب؛ لأنّه لم يذكر منفرداً، بل مقترناً مع حيوانات أخرى.

أقول: إنّ ما ذكره رحمته لا هو قرينة ولا هو بمنزلة القرينة، فإنّ ذلك لا يصلح وجهاً لرفع اليد عن عموم الظهور. نعم، في غير السنجاب قامت روايات أخرى معارضة لها، فتعطلّ عن بيان الحكم، وأمّا السنجاب فلم يقدّم دليل معارض له يعطلّ قابليّة الأخذ به سمّه التفكيك في مدلول الرواية، وهو رحمته من القائلين به، وهو غير عزيز. فالمناقشة ليست تامّة. وأمّا اعتبار الصحيحين صحيحة واحدة فليس أمراً قطعياً، ولذا فإنّ السيّد الحكيم رحمته قال بتغايرهما، وقال:

«إنّ اشتال الصحيح على غير السنجاب لا يقدح في العمل به فيه، ولو سلّم فصحيح الحلبيّ الأوّل لم يذكر فيه معه إلّا الفراء الذي هو حمار الوحش، وهو ممّا يؤكل وتجوز الصلاة فيه، وصحيح أبي عليّ لم يذكر معه فيه إلّا الفئك،

ولا مانع من القول بجواز الصلاة فيه ، كما هو مذهب جماعة»^(١).

الثاني : أنّ السنجاب بنفسه مذكور في رواية ابن بكير الموثقة ، وهي صريحة في عدم الجواز ، ومن الواضح امتناع تخصيص المورد بهذه النصوص وإخراجه عن العامّ الوارد عليه الذي هو نصّ فيه . فلا جرم تقع المعارضة بينهما .

كما ذكره صاحب المدارك^(٢) ، وقال : «إنّ رواية ابن بكير وإن كانت عامة ، إلّا أنّ ابتنائها على السبب الخاصّ هو السنجاب يجعلها كالنصّ في المسؤول عنه ، فيتحقّق التعارض» .

وقد دفع هذا الوجه جمع من الفقهاء ، منهم صاحب الجواهر^(٣) ، فقال : «فكذا المنفصل»^(٤) ، كما لو سئل عن إكرام زيد العالم فأجيب : أكرم كلّ عالم إلّا زيداً ، فإذا كان لا مانع منه القرينة المتّصلة كان لا مانع منه في القرينة المنفصلة ؛ لأنّ المعيار في ذلك هو التنافي بين الدليلين ، وعدم إمكان الجمع بينهما في لسان واحد ، فإذا أمكن الجمع في القرينة المتّصلة وصحّ التخصيص بها أمكن في القرينة المنفصلة وصحّ التخصيص بها أيضاً .

ودفعه الهمداني^(٥) : «أنّه فرق واضح بالتخصيص بالمتّصل والمنفصل ؛ ضرورة أنّه لو سئل عن إكرام زيد العالم ، فأجيب أنّه يجب إكرام كلّ عالم ما عدا زيد لا حزاة فيه أصلاً . وهذا بخلاف ما لو أُجيب بوجوب إكرام كلّ عالم ، ثمّ دلّ دليل منفصل على أنّ زيداً العالم لا يجوز إكرامه ، فإنّه يتحقّق التنافي بين الدليلين

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣٢٢/٥ .

(٢) جواهر الكلام : ١٠٠/٨ .

في هذا الفرض ، ولا يجوز الجمع بينهما بتخصيص المورد ، حيث أنّ العامّ بمنزلة النصّ بالنسبة إلى ما وقع عنه السؤال ، فكيف يقاس الدليل المنفصل بالمخصّص المتّصل الذي هو مع ما اتّصل به ككلمة واحدة .

هذا مع إمكان أن يقال فرق بين ما لو وقع السؤال عن أشياء عديدة فأجيب عن جملةتها بجواب عامّ كما في المقام ، وبينما لو سُئِلَ عن شيء أو شيئين بالخصوص ، ففي الثاني لا يجوز تخصيص المورد ، وأمّا الأوّل فلا مانع عنه بالنسبة إلى بعضه إذا بقي أغلب ما وقع عنه السؤال مدرجاً تحت عموم الجواب»^(١).

وكأنّه عليه السلام يريد أن يقول: إنّ القرينة المتّصلة تمنع من انعقاد الظهور ، ومعها ليس للعامّ ظهور ابتداءً إلّا فيما عدا الخاصّ ، فيرتفع التعارض لأنّ التعارض إنّما هو بين الظهورين ، فإذا كان المخصّص متّصلاً لم يبق للعامّ ظهور إلّا ظهور واحد ، وهو فيما عدا الخاصّ ، ولكنّ القرينة المنفصلة ، فهي لا تمنع من انعقاد الظهور ، بل الظهور انعقد وتمّ بمجرّد أنّ المتكلّم بكلام عامّ ولم يأتِ بقرينة متّصلة ، وإنّما جاء بقرينة منفصلة بعد أن تمّ الظهور ، ولذا هو لا يصلح للتخصيص .

وقضيّة أخرى في المقام ، وهي: أنّ التخصيص على تقدير تماميّته سيكون تخصيماً للمورد ، وهو غير خافٍ استهجانه ، والنتيجة التعارض بين الدليلين ، ولا يقاس هذا بقولهم إذا سئل عن إكرام زيد العالم فأجيب أنّه يجب إكرام كلّ عالم ما عدا زيد ، فإنّ هذا صحيح ولا حزاة فيه أصلاً ، فإنّ الجملة ليست متكفّلة إلّا لظهور واحد ، وهو وجوب إكرام كلّ عالم عدا زيد .

ولكن إذا قلنا: «أكرم كلَّ عالم» في جواب ما لو سُئِلَ عن إكرام زيد العالم وبعد ذلك يخصّصه بدليله المتفصل على أنّ زيداً العالم لا يجوز إكرامه، أتجه الأمر إلى التنافي بينهما. والمسألة يحكّم فيها العرف، فإنّه لا يجوز الجمع بينهما بتخصيص المورد؛ لأنّ العامّ كالنصّ في مورده.

وإلى مثل ذلك ذهب الأستاذ الأعظم رحمته الله، وقال: «فالصحيح التي تجوز الصلاة في السنجاب تعارض الموثقة المانعة التي هي كالنصّ في موردها حسب الفرض»^(١).

ولكنّهما - أعني المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم رحمتهما الله - أتجها إلى دفع المعارضة بطريق آخر. تبع فيه الأستاذ الأعظم رحمته الله الثاني، حيث ذهب الهمداني رحمته الله في دفع التعارض إلى القول: «إنّ سوق السؤال يشهد بأنّ السائل لم يقصد الخصوصية ممّا جرى ذكره في كلامه، وإنّما أوردته على سبيل التمثيل، فأراد بذلك السؤال عن الصلاة في وبر غير المأكول على سبيل العموم، فأجيب بجواب عامّ من غير التفات إلى الخصوصية، أي خصوصيات الأمثلة، فليس خروج السنجاب على هذا التقدير إلّا خروج الخزّ ونحوه ممّا لا خير في الالتزام به»^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله - ولكن ببيان آخر -: «والصحيح في المقام أن يقال: إنّ تخصيص المولى إنّما يكون ممنوعاً فيما إذا كان بخصوصه منظوراً من العامّ ومعقوداً عليه الكلام، فكان المحيّب ناظراً إلى مورد السؤال، كما لو سُئِلَ عن

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٩٥/١٢ .

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة - : ٢٧٢/١٠ .

إكرام زيد العالم، فقال: أكرم كلَّ عالم، أو عن إكرام شارب الخمر فقال: لا تكرم كلَّ فاسق، فإنَّ إخراج هذا المورد بعد ذلك بمخصَّص منفصل موجب للتناقض، وأمَّا إذا لم يكن المجيب ناظرًا إلى مورد السؤال، وإنَّما تعرَّض لحكم كليٍّ، ولا سيَّما إذا كان السؤال عن أمور عديدة - كما في المقام -، حيث إنَّ زرارة سأل في موثقة بكير أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من دون أن يكون السائل ناظرًا إلى خصوص السنجاب، ولا المجيب، وإنَّما ذكره في السؤال من باب المثال، وقد أعطى الإمام عليه السلام رابطة كليَّة بنطاق عامٍّ، فإنَّ مثل هذا العموم لا يكون نصًّا في المورد المزبور، بل غايته أنَّه ظاهر في الشمول له ظهوراً قابلاً للتخصيص بدليل ^(١).

وإذا ما أفاده يرجع إلى أنَّ السؤال لو كان عن أمور عديدة، فأجيب عن جملتها بجواب عامٍّ - كما في المقام - حيث سأل في موثقة ابن بكير عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب من غير أن يتوجَّه نظر السائل إلى خصوص السنجاب، بل ورد ذكره من باب المثال، فالإمام جواباً بين ضابطة كليَّة لحكم ما لا يؤكل لحمه، فإنَّ مثل هذا العموم لا يكون نصًّا في المورد كي يستهجن تخصيصه، بل يكون ظاهراً في المورد، ويمكن تخصيصه، ولكن إذا سأل عن شيء أو شيئين بالخصوص بحيث لا يتعدَّى نظره ما يسأل عنه، أو قل: هو ملتفت إلى متعلِّق سؤاله، ففي مثل هذا المورد يكون الجواب أيضاً ناظرًا إلى السؤال، ويكون نصًّا في مورد السؤال بحيث يقبح ويستهجن تخصيصه. والموثقة المستدَّ بها - أعني موثقة ابن بكير -

ما لم يمتزج بوبر غيرهما ممّا لا يؤكل لحمه، كالأرنب والثعلب وغيرهما (١).

إنما هو من قبيل الأول، فلا يستهجن تخصيصه.

أقول: الوجهان لتباعد يرجعان إلى شيء واحد، فإنّه إذا كان السؤال عن أمر واحد بالخصوص فحملة على التمثيل يساعد عليه الظهور، ويحتاج الأمر إلى قرينة. أمّا إذا كان السؤال عن أمور متعدّدة كان ذلك ظاهراً في التمثيل لا الانحصار. ويثمر هذا صلاحية الصحاح لتخصيص الموثّقة، وعليه تجوز الصلاة في وبر السنجاب وجلده.

(١) لموثّقة ابن بكير، وعموم الإطلاقات الدالّة على عدم جواز الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، سواء كان اللباس كلّهُ متّخذاً منها أو كان ممزوجاً بغيرها.

وفي الباب روايتان قد تدلّان على الجواز فيخصّصا ما دلّ على المنع.

الأولى: ما رواه بشير بن بشار، قال: «سألته عن الصلاة في الخنز يغشّ بوبر الأرنب»^(١).

الثانية: ما رواه في التهذيب بسند آخر عن داود الصرمي أنّه سأل رجل أبا الحسن الثالث عليه السلام، وذكر مثله^(٢).

لكنّها ضعيفتان: أمّا الأولى فببشير بن بشار، وأمّا الثانية فبالصرمي الذي لم يوثّق صريحاً في كتب الرجال. إلّا اللّهمّ اعتماد الصدوق عليه، لكنّه ليس توثيقاً له، إلّا اللّهمّ وقوعه في أسناد كامل الزيارات لكن بعد إعراض الأستاذ الأعظم عن اعتبار هذا التوثيق يبقى داود الصرمي بلا توثيق.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٢) التهذيب: ٢: ٨٣٢/٢١٣.

إذن ، فهاتان الروايتان لاتصلحان للتخصيص ، فما دلّ على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه هو المحكّم . إلّا أنّ وقوع الصرميّ في أسناد كامل الزيارات يكفي لتوثيقه على المختار ، وهو المحكّم في المقام .

مسألة (٢٣٣): لا بأس بالصلاة في شعر الإنسان من نفس المصلي أو من شخص آخر (١).

لا يعدّ شعر آدمي مانعاً من الصلاة لو وقع على ثوبه أن بدنه

(١) وإن كان من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، لكنّه لا يبطل لقيام السيرة المستمرة على عدم تجنّب المصلي من شعره أو شعر الإنسان عموماً، ومن بعض فضلاته - كالريق والعرق واللّبن - وهو ممّا قام النصّ على عدم مانعيته. ولكن لو لبس لباساً صنع بكامله من شعر الإنسان فهل الكلام الكلام أم لا؟ قال السيّد اليزدي رحمه الله: «لو اتخذ لباساً من شعر الإنسان فيه إشكال، سواء كان ساتراً أو غيره، بل المنع أقوى، خصوصاً في الساتر»^(١). والظاهر أنّ دليله في ذلك شمول موثّق ابن بكير له، وأنها بإطلاقها دلّت على عدم جواز الصلاة فيه.

لا يقال: إنّ الإطلاق خصّصته السيرة المستمرة.

لأنّه يقال: إنّ المقدار المعلوم خروجه من تحت العموم مثل أجزاء الإنسان وشعره وريقه وظفره، وأمثال ذلك. وأمّا أن يتخذ لباساً كاملاً مصنوعاً من شعر الإنسان فلم يرد في جواز الصلاة فيه نصّ، بل يكون مشمولاً بموثّق ابن بكير الدالّة على المنع.

أقول: إنّ تماميّة ما ذكره متوقّف على أن يكون مقتضي الحرمة تامّاً، ونحن ننع ذلك؛ لأنّ مقتضي الحرمة قاصر لانصراف ما دلّ على حرمة الصلاة

والأحوط أن لا يصلي فيما نسج (١) منه وإن كان الأظهر جوازه أيضاً (٢).

وأجزاء ما لا يؤكل لحمه من الإنسان، كموتقة ابن بكير، ومع هذا الانصراف عن أجزاء الإنسان فلا مقتضي لمنع الصلاة في الثوب المتخذ من شعر الإنسان في حدّ نفسه، ولا يمكن القول بشموله له، فإذا سقط دليل المنع فيشكّ في صحّة الصلاة في هذا الثوب المنسوج من شعر الإنسان، فالمرجع أصالة البرائة الدالّة على الجواز، أي نشكّ في مانعيّة مثل هذا الثوب من الصلاة فيه، فتجري البراءة فيه، فتجوز الصلاة فيه.

(١) بناءً على ما ذكرناه سابقاً يصلح المورد أن يكون محلاً للاحتياط الاستحبابي، خصوصاً مع انضمام عدّة فتاوى لفقهاء يقولون بالمنع.

(٢) الأظهر يعني جائز بحسب الفتوى، وتصحّ الصلاة فيه؛ لأنّ المقتضي لدليل الحرمة قاصر عن شموله، ومقتضى أصالة البرائة جوازه.

مسألة (٢٣٤) : لا بأس بالصلاة في فضلات الحيوان الذي لا لحم له وإن كان محرّم الأكل ، كدم البرغوث والقمل ، ونحو ذلك (١) .

فضلات ما لا لحم له

(١) ويمكن أن يكون دليل المسألة وجوه :

الأول : الإجماع ، لكنّ المحصل غير حاصل ، والمنقول ليس بحجة .

الثاني : ما تسالم عليه المتشرّعة .

الثالث : السيرة القطعية .

الرابع : قصور المقتضي في حدّ نفسه عن المنع ؛ إذ الأدلّة الدالّة على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه منصرفة إلى الحيوان الذي له لحم لقوله ﷺ : « في وبر ما يؤكل لحمه » . هذا ، ويمكن أن نضيف إلى الجميع وجود روايتين تدلّان على جواز الصلاة في فضلات مثل هذه الحيوانات .

الأولى : رواها الحلبيّ ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ قال : لا ، وإن كثر ... » ^(١) ، لكن مشكلتها في سندها ، فهي ضعيفة بابن سنان ، ولو عبّر البعض عنها بالصحيحة ، لكنّ المراد من ابن سنان هو محمّد بن سنان بقرينة الراوي والمروى عنه ، كما ذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله ^(٢) .

الثانية : موثقة عبد الله بن أبي يعفور ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول

(١) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ١٧٧/١٢ .

في دم البراغيث ؟ قال : ليس به بأس . قلت : إنّه يكثر ويتفاحش ؟ قال :
 وإن كثر»^(١) ، فإنّه وإن لم يصّرَح عن حكم الصلاة في دم البراغيث لكن يسعنا
 التمسك بالإطلاق بقرينة سؤاله مرّة أخرى عن التفاحش ، فأجابه عليه السلام : « وإن كثر » ؛
 لتخيّله اختصاص العفو بمقدار الدرهم - مثلاً - كما في سائر الدماء ، ولكن جاء
 الجواب مطلقاً بأنّه لا مانع منه حتّى وإن كثر ؛ لأنّه لو أراد السؤال عن حكمه في
 نفسه كان السؤال الثاني لغواً لوضوح أنّ الشيء إذا كان نجساً فلا فرق بين قليله
 وكثيره .

ويظهر لي أنّ الرواية تامّة السند والدلالة ، فإنّها جوّزت الصلاة في ما لا لحم
 له ، كالبقّ والبراغيث ، وليس هو مانعاً للصلاة ، وذكر بعض أنّ الرواية تعرّضت
 إلى حكم البراغيث ولا يمكن التعدّي إلى سائر الحشرات ممّا لا لحم له ، لكنّه
 ليس بشيء ولا يلتفت إليه .

مسألة (٢٣٥) : لا بأس بالصلاة في ما يحتمل أنه من غير المأكول ، كالماهوت والفاستونة وغيرهما ، وكذلك فيما إذا لم يعلم أنه من أجزاء الحيوان ، كالصدف العادي الموجود في الأسواق (١) .

جواز الصلاة في ما يحتمل أنه من غير المأكول

(١) والمسألة متعوضة إلى حكم الصلاة في اللباس المشكوك صحيحة أم لا ، وفي صحة الصلاة في كل شيء يشك في أنه مما يؤكل لحمه أم لا . وفي المسألة أقوال :

الأول : جواز الصلاة في المشكوك ، كما اختاره جماعة ، منهم المحقق الأردبيلي رحمته الله وتلميذه صاحب المدارك ، ومن المتأخرين من قال بالجواز أيضاً ، كالسيد اليزدي والمحقق النائيني والأستاذ الأعظم رحمته الله .

وقال المحقق النائيني رحمته الله : « إن هذا القول كان يعدّ قولاً شاذاً إلى أن بنى عليه سيدنا الأستاذ الأكبر - يقصد المجدد الشيرازي - وأفتى به ، فخرج عن الشذوذ بذلك ، بل انعكس الأمر » .

القول الثاني : عدم الجواز ، وهو المشهور بين الفقهاء ، بل قال صاحب المدارك رحمته الله : « أنه المقطوع بين الأصحاب » .

القول الثالث : ما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته الله ^(١) من التفصيل بين الشرطية والممانعية ، أي أن المسألة في حقيقتها تعتمد على أن المعتبر في أجزاء ما لا يؤكل لحمه أن يكون شرطاً في الصلاة ، أو لوحظ كونه مانعاً ، أي لو كان شرطاً فإنه

لا بدّ من إحراز أنّ الملبوس من تلك الأجزاء من مأكول اللحم ومع الشكّ تبطل الصلاة لفقدانها شرطاً ، وأمّا إذا اعتبر أنّ الصلاة في أجزاء غير مأكول اللحم مانعاً ، فع الشكّ فيه كفى جريان الأصل العدم في صحّة الصلاة ، ويحكم بصحّة الصلاة فيه .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : «والذي يظهر من كلام الأكثر أنّ مبنى المنع والجواز هو القول بشرطيّة مأكوليّة اللحم في لباس المصلّي والقول بمانعيّة محرمة الأكل فيه»^(١).

وهكذا قال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) أنّ منشأ الإشكال في المسألة هل أنّ المستفاد من الدليل أنّ حرمة الأكل مانعة ، فيجوز الصلاة في المشكوك أو أنّ الحلّيّة شرط فلا يجوز^(٢).

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣٢٧/٥ .

(٢) مباني المنهاج : ٢٢١/٤ .

مسألة (٢٣٦) : إذا صلى فيما لا يؤكل لحمه ، جهلاً أو نسياناً ، حتى فرغ من الصلاة صحّت صلاته (١) .

الصلاة نسياناً وجهلاً فيما لا يؤكل لحمه

(١) أمّا الحكم بمقتضى الأدلّة الأوّليّة فهو بطلان الصلاة لأنّ الحكم الظاهري لا يجزي عن الحكم الواقعيّ ، فإنّ جواز الصلاة في اللباس المشكوك جواز ظاهريّ مقرّر في ظرف الجهل ، فإذا انكشف الواقع احتاج أجزاء ما صلّاه بحكم ظاهريّ عن الواقعيّ إلى دليل ، فتأمّل .

وأما ما تقتضيه النصوص ، فالظاهر أنّها وقعت محلاً للخلاف . قول المشهور التفصيل بين الجهل والنسيان ، أمّا في فرض الجهل فقد حكموا بصحّة الصلاة مطلقاً ، ولكنّها تبطل نسياناً . وإليه مال المحقّق النائينيّ رحمته الله بدعوى أنّ الحكم بالصحّة في فرض الجهل هو ما تدلّ عليه صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصليّ وفي ثوبه عذرة من إنسان أو ستور أو كلب ، أيعيد صلاته ؟ قال : إن كان لم يعلم فلا يعيد » ^(١) ، فإنّها صريحة في أنّ مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه ليست واقعيّة لاعتبار وجوب الإعادة لو انكشف الخلاف ، بل هي ذكريّة .

وأما دليل القول بالبطلان لو صلى فيها نسياناً فهو موثّق ابن بكير ، فإنّ قوله عليه السلام : « لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلّيها في غيره ممّا أحلّ الله أكله » .

بتقريب : أنّ هذه الجملة ظاهرة في التأسيس وليست تأكيداً للجملة السابقة ،

وأعني بها قوله ﷺ: «فالصلاة في وبره وشعره» قوله: «وكل شيء منه فاسدة» المتكفلة لبيان المانعية بحسب الجعل الأولي؛ بناءً على أن الحمل على التأكيد خلاف الظاهر ولا يمكن المصير إليه إلا مع القرينة. إذن الجملة الأولى يراد بها بيان المانعية، أي مانعية ما لا يؤكل بحسب الجعل الأولي، ويستفاد من الجملة الثانية إنشاء حكم ثانوي وجعله لمن يصلي في أجزاء ما لا يؤكل لحمه نسياناً. فالموثقة في مقام بيان حكيم تأسيسيين؛ لما قلنا من أن الحمل على التأكيد خلاف الأصل:

التأسيس الأول: جعل المانعية لما لا يؤكل لحمه بالعنوان الأولي.

الحكم التأسيسي الثاني: لو صلى فيما لا يؤكل نسياناً أو جهلاً لم يجتزء بتلك الصلاة حتى يصلّيها في غيره مما أحلّ الله أكله، وهو صريح ما يستفاد من الفقرة الثانية: «لا يقبل الله تلك الصلاة...» وهي بقوة الأمر بالإعادة.

فمن هذه الناحية تقع هذه الفقرة في طرف معارضة مع حديث «لاتعاد الصلاة» بالعموم من وجه؛ لأنّ فقرة رواية ابن بكير عامة شاملة لصورة الجهل والنسيان، وأما جهة الأخصيّة فمن ناحية وقوع الصلاة فيما لا يؤكل، وأما حديث «لاتعاد الصلاة» فعامّ بالإضافة إلى هذا الخلل وغيره، ولكنه خاصّ بالنسبة إلى النسيان لأنّه لا يشمل الجاهل؛ بناءً على مختاره ﷺ من اختصاص «لاتعاد» بالناسي، فمورد المعارضة هي الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل نسياناً، فتجب الإعادة بمقتضى الموثّق، ولا تجب الإعادة بمقتضى الحديث.

إلّا أنّ هذه الجملة في الموثّق تخصّص بصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله الدالة على الصحة عند الجهل، فتختصّ هذه الجملة بالناسي فتقلب النسبة بين

حديث «لا تعاد» بين هذه الجملة من العموم من وجه إلى العموم المطلق؛ إذ الموثّق يكون أخصّ من حديث «لا تعاد» فيخصّص به، فتكون النتيجة البطلان عند النسيان بمقتضى الحديث والصحة بمقتضى حديث «لا تعاد» عند الجهل.

إن قلت: بعد اختصاص «لا تعاد» بالناسي - على مسلكه - فكيف يكون الموثّق مختصاً له؟

قلت: لا اعتبار اختصاصها بما لا يؤكل و «لا تعاد» أعمّ منه ومن غيره^(١).

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «الذي ينبغي أن يقال في المقام: أمّا بالنظر إلى الصحيحة فهي غير شاملة لجميع فروض الجهل، فإنّ موردها عذرة الإنسان أو السّتور أو الكلب، فيحكم بالعفو عنها من حيث التّجاسة ومن حيث كونها جزءاً لما يؤكل، وبالأولوية القطعية يتعدّى إلى غيرها من سائر أجزاء ما لا يؤكل الطاهرة، كشعر السّتور مثلاً. وأمّا التعديّ إلى غيرها من سائر الأجزاء النجسة، كالمني والبول والدم، فهو قياس محض بعد فقد الأولوية، كما لا يخفى. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ موردها المحمول والتعديّ إلى الملبوس قياس قطعاً، مضافاً إلى أنّ موردها الثلاثة، فكيف يتعدّى إلى غيرها^(٢) من سائر الحيوانات، ومن الواضح

(١) كتاب الصلاة: ١٦٨/١ و ١٦٩.

(٢) لا أعلم ما هي الخصوصية في هذه الرواية التي حملت السيّد الخوئي رحمته على الافتصار على الثلاثة: الإنسان، السّتور، الكلب، ولم يحملها على المثال، كما فعل في صحيحة الحلبيّ، قال: «سألته عن الفراء والسّمور والسّنجاب... إلخ»؛ إذ حملها رحمته على السؤال من باب المثال، مع أنّ لا فرق بين الاثنين، ومثله المحقّق الهمداني رحمته. (المقرّر)

الخامس: أن لا يكون من الذهب الخالص (١).

أنّ اللازم في الحكم المخالف للقاعدة هو الاختصار على المقدار المتيقّن دون التعدي إلى غيره ممّا لا يساعده الدليل، فالصحيحة غير عامّة لجميع مصاديق الجهل.

ومنه يظهر عدم انقلاب النسبة بين الموثّق وحديث «لا تعاد» حتّى بعد تخصيصه بالصحيحة؛ لأنّ الصحيحة إنّما دلّت على الصحّة في الموارد الثلاثة، كما أنّها لا تضرّ بالصلاة إذا وقعت من جهل، فلا تعمّ جميع مصاديق الجهل، وعليه فالنسبة بين الموثّقة وحديث «لا تعاد» باقية بحالها.

وأما موثّق بكير، فإنّ بنينا على ظهور الفقرة الثانية في التأكيد - كما هو الصحيح - ولا أقلّ من عدم الظهور في التأسيس حيث أنّه عليه السلام بعدما حكم بمانعيّة ما لا يؤكل بمقتضى الفقرة السابقة، فلازمه عقلاً وعرفاً لزوم الإعادة لو صلّى فيه، وعدم قبول تلك الصلاة إلّا بأن يصلّيها ثانياً فيما أحلّه الله، ولو ألقي هذا الكلام إلى العرف لم يفهم منه حكماً جديداً، بل رأى أنّ ذلك من توابع الحكم الأوّل ومستتبعاته ومن شؤونه ولوازمه، والتأكيد وإن كان على خلاف الأصل لكنّه في الكلام يكون قابلاً للحمل على التأسيس دون ما لا يقبل، كما في المقام.

فلا ريب في حكومة «لا تعاد» على الموثّق كغيره من سائر الأدلّة المتكفّلة للأحكام الأوّليّة التي هي محكومة بالنسبة إلى الحديث، ويدلّ على صحّة الصلاة في غير المأكول جهلاً ونسياناً^(١).

(١) يحرم لبس الذهب على الرجال تكليفاً، وهذا هو المشهور بين الأصحاب، بل عن الجواهر نفي وجدان الخلاف في الساتر فضلاً عمّا لا تتم الصلاة به،

والمحكّي عن المحقّق في المعتبر التردّد في هذه المسألة؛ إذ حكى عنه -المحقّق-: «لو صلّى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردّد، أقربه أنها لا تبطل ومنشؤ التردّد رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: جعل الله الذهب حلية أهل الجنة، فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه»^(١).

وكيف كان، فينبغي تنقيح المسألة بإدراج فرعين:

الأوّل: حرمة لبس الذهب تكليفاً على الرجال والدليل عليه.

الثاني: بطلان الصلاة الواقعة فيه.

أمّا الفرع الأوّل، فدليل حرمة لبس الذهب على الرجال عدّة أمور:

الأوّل: الإجماع، بل التسالم القطعيّ الواصل حدّ الضرورة.

الثاني: عدّة نصوص مرميّة بالضعف، إلّا واحدة من بينها موثقة وهي لعمار، وأخرى صحيحة لعلّي بن جعفر.

أمّا موثقة عمار بن موسى، فعن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلّي فيه؛ لأنّه من لباس أهل الجنة»^(٢)، وقد رواها الشيخ في الصدوق بطريقين معتبرين.

وناقش الهمداني رحمته الله في الدلالة على الحرمة بعد أن نقل رواية النميري وقال ما فيها من التعليل ربّما يوهن ظهورها في ذلك كما في الفقرة الأولى^(٣).

(١) المعتبر: ٩٢/٢، وحكاه البحرانيّ في الحقائق.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

(٣) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٣٤٥/١٠.

أقول: إنّ إشكاله هذا ينحلّ في الحقيقة إلى إشكالين:

الأوّل: إنّ التعليل المذكور في الرواية لا يتناسب مع الحرمة، فيكون بمنزلة القرينة التي تصرف النهي عن ظهوره في الحرمة إلى الكراهة، فتكون الرواية مجمّلة، فإنّ قوله ﷺ: «لأنّه من لباس أهل الجنّة»، فإنّ كونه من لباس أهل الجنّة وهم المتّقون الأبرار يكشف عن كونه من زيّ المتّقين ولباس المؤمنين، فالأنسب للمؤمن لبسه تشبيهاً له بأهل الجنّة، سيّما في حال الصلاة التي هي معراج المؤمن، فينبغي أن يتّصف وهي في حال العروج والمناجاة مع ربّ بلباس المقرّبين وأهل الجنّة والنعيم، فكيف يلتئم التعليل مع التحريم.

الثاني: أنّ صدر الموثّقة مشتمل على قرينة تمنع ظهوره في التحريم حيث ذكر قبل هذه الفقرة هكذا: «في الرجل يصليّ وعليه خاتم حديد، قال: لا، ولا يتختم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار»، فإنّ التّختم بالحديد ليس محرّماً قطعاً، بل غايته الكراهة، فيكشف بمقتضى واحدة السياق أنّ الحكم في جميع فقرات الموثّقة مبنيّ على الكراهة.

وأورد عليه السيّد الحكيم رحمه الله: «بأنّ المراد من التعليل في ذيل الخبر أنّ الله سبحانه خصّ لباس الرجال إيّاه في الجنّة، فلا يجوز لبسهم إيّاه في الدّنيا، وهذا هو العمدة في إثبات المانع»^(١).

وقرّبه الأستاذ الأعظم رحمه الله بتقريب آخر، وقال:

«إنّ الشبهة إنّما نشأت من تخيّل أنّ المراد من اللّبس - في التعليل - اللّبس

التكويني، أي ما يختاره أهل الجنة ويلبسونه باختيارهم وإرادتهم، وليس كذلك، بل المراد اللبس التشريعي الذي خصّه الله بأهل الجنة وحرّمه على الرجال في الدنيا».

وحاصل المعنى: أنّ المنع عن لبس الرجال للذهب في حال الصلاة وغيرها؛ لأنّ الله تعالى حرّمه عليهم في هذه الحياة الدنيا، فخصّه تشريعاً بأهل الجنة في الآخرة، فلا يجوز مخالفة المولى سبحانه في هذا التشريع»^(١).

لكنّه -وكما ترى- بعيد كلّ البعد عن ظاهر الرواية الدالّة صراحة على أنّ أهل الجنة يلبسون الذهب تكويناً، كما في قوله تعالى: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾^(٢)، فكما يكافؤهم بالحرير العين، كذلك يكافأهم بلبس الذهب تكريماً لهم، فلا يستفاد من الرواية الاختصاص بالجواز التشريعي. هذا مع أنّه يحدّ في النظر أن نقول ونضيف بأنّ التشريع ممّا سينقطع بالموت فلا تشريع بعد ذلك، فأيّ تشريع يقصد أستاذنا الأعظم رحمه الله؟ فالمتّجه عندي في النظر أن وزان الرواية بالنسبة إلى فقرة لبس الذهب كوزان الفقرة الأولى، وهو التخصّم بالحديد، وأنّه من لباس أهل النار لا تشريع في القضية الأولى، ومثله لا تشريع في الفقرة الثانية.

لكن في النفس شيء؛ إذ أنّ مقتضى التعبد الجمود على ظاهر التعليل؛ لأنّنا نعلم كيفية تطبيقه على المقام، وجهلنا بهذه النقطة لا يمنع من الاستدلال بالرواية كبروياً.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٠٦/١٢.

(٢) فاطر ٣٥: ٣٣.

وأما صحيحة عليّ بن جعفر والتي رواها صاحب الوسائل في كتابه وطريقه إلى الكتاب صحيح: عن أخيه موسى عليه السلام أنّه قال: «هل يصلح له أن يتختم بالذهب؟ قال: لا»^(١)، فإنّ النهي ظاهر في التحريم.

ولعليّ بن جعفر رواية أخرى بهذا المضمون، لكنّها ضعيفة لوقوع عبدالله بن الحسن في طريقها، وهو لم تثبت وثاقته.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «والعمدة في المقام هاتان الروايتان المؤيدتان بغيرهما من سائر الأخبار وإن ضعفت أسانيدهما، وفيها غنى وكفاية.

وصحيحة عليّ بن جعفر كالنصّ في حرمة التختم وإذا كان هذا حراماً فلبس الذهب حرام بالأولوية القطعية؛ ضرورة أنّ التختم من المصاديق الضعيفة للبس، على أنّ المسألة متفق عليها ولا خلاف فيها، ومن المرتكزات في أذهان المتشرّعة، ولأجله قال المحقّق الهمداني رحمته: «والخدشة في سند الروايات في مثل هذا الفرع الذي لم يوجد مصرّح بالخلاف ممّا لا ينبغي الالتفات إليه»^(٢).

إلّا اللهمّ ما قد يظهر من روايتي ابن القدّاح عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ النّبّيّ صلى الله عليه وآله تختم في يساره بخاتم من ذهب، ثمّ خرج على الناس فطفق ينظرون إليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتّى رجع إلى البيت فرمى به، فما لبسه»^(٣).

وصحيحة عبيدالله بن عليّ الحلبيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال عليّ عليه السلام:

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٠.

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة - ٣٤٦/١٠.

(٣) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

إنها في رسول الله ﷺ، ولا أقول لكم نهاكم عن التختّم بالذهب»^(١)، اللّتين تدلّان على الجواز، ولكن في المسألة نظر.

أمّا رواية ابن القدّاح فضيفة السند بسهل بن زياد الأشعري، ولو دلّت على الجواز بدواً لإقدام النبي ﷺ على لبس خاتم ذهب، ولكنه طرحه لما شاهد الناس تكثّر النظر إليه، فغاية ما هناك كراهة اللبس دون التحريم، لكن نقول: إنّ دلالتها قاصرة، فضلاً عن ضعف السند، كما قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «من أنّ غاية ما تدلّ عليه عدم ثبوت التحريم في ذلك الزمان الذي لبسه ﷺ، فمن المجاز ثبوت التحريم بعده، إمّا في زمانه ﷺ أو زمن الأئمة عليهم السلام كما يفصح عنه تلك أخبار؛ إذ لا ريب أنّ الأحكام تدريجيّة التشريع، بل تدريجيّة التبليغ، فربّ حكم لم يشرّع في صدر الإسلام فشرّع بعد حين، أو لم يبلغ في عصره ﷺ لمصلحة في الإخفاء أو مفسدة في الإظهار، ثمّ بلغ زمان الأئمة عليهم السلام، فلا تنافي بين هذه الرواية وبين الأخبار المصرّحة بالتحريم»^(٢).

أقول: لو كانت الرواية منقولة نصّاً عن النبي ﷺ لرّبما كان ما أفاده ﷺ صحيحاً، ولكنّ المسألة هنا هو أنّ الإمام الصادق عليه السلام ينقل فعل النبي ﷺ، وهو يدلّ على الجواز، وهذا النقل بمنزلة بيان لحكم المسألة، أو كأنه عليه السلام يبيّن حكم المسألة بأنّه يجوز لبس الذهب، ولذا -وبحسب النظر الأوّل- عندي -أنّ التعارض مستقرّ بين خبر أبي القدّاح وبين صحيح عليّ بن جعفر، لكنّه تعارض بدويّ

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٠٥/١٢.

لأنّ النسبة هي العموم المطلق، ونتيجته جواز التخلّص بالذهب على كراهة وحرمة لبس الذهب، لولا ما قلناه لك من ضعف سند رواية أبي القّدّاح.

وأما صحيحة عبيد الله بن عليّ الحلبيّ، فهي تدلّ على اختصاص النهي به ﷺ، فإنّ قوله ﷺ: «ولا أقول أنهاكم» يكشف عن ذلك الاختصاص به دون سائر الناس، فليكن ذلك من مختصّات أمير المؤمنين ﷺ.

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمه الله: «بأنّ عليّاً وهو الصادق المصدّق يحكي ما جرى بينه وبين النبي ﷺ من توجيهه النهي إليه ﷺ، وعدم تعميمه لغيره لا تصرّحه ﷺ بالجواز لمن عداه، فلا ينافي ثبوت النهي للجميع في العصر المتأخّر لعدم مصلحة في الإظهار آنذاك، فلا تنافي بين هذه الصحيحة وتلك الأخبار المتضمّنة للتحريم على الإطلاق»^(١).

هذا تمام الكلام في الفرع الأوّل، فنبت حرمة لبس الذهب على الرجال تكليفاً.

الفرع الثاني: مانعيّة الذهب وبطلان الصلاة الواقعة بالذهب للرجال.

وقد استدلّ له بعدّة وجوه:

الأوّل: موثقة عمّار المتقدّمة الدالّة على النهي عن إيقاع الصلاة في الذهب، ولا ريب أنّ النهي عن العبادة يدلّ على الفساد.

الثاني: ما استدلّ به العلّامة على الحرمة من أنّ استعمال الذهب حرام، وإيقاع الصلاة فيه بنفسه مصداق للاستعمال، فيحرم ويفسد؛ لدلالة النهي عن العبادة على الفساد.

أو المغشوش (١).

لكنّه ليس بتأم؛ لأنّه لم يثبت حرمة مطلق الاستعمال، ولذا يجوز اقتناؤه وأخذه، وكذا صرف النقود الذهبية، وإِنّما الذي أثبتّه دليل التحريم خصوص اللبس دون سائر الاستعمالات. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الصلاة بنفسها ليست استعمالاً للذهب ولا اللبس لعدم كون ذلك من أجزائها وشرائطها، بل هو أجنبيّ كليّة عن حقيقة الصلاة، بل غايته أنّ الصلاة من مقارنات الصلاة وملابساتها، أو قل: إنّ التركّب انضماميّ وليس اتّحادياً. واستدلّ العلامة أيضاً على البطلان بأنّ الصلاة مشروطة بالستر، وحيث إنّ لبس الذهب حرام فلا يتحقّق به الستر الواجب في الصلاة لعدم كون المحرام مصداقاً للشرط، فوجوده كعدمه، وهو لو صلّى فيه فكأنّه صلّى عارياً.

ويدفعه: أنّ الدليل أخصّ من المدعى؛ إذ لو تمّ هذا الدليل يكون مختصّاً بالستر، ويدلّ على أنّ الستر لا بدّ أن لا يكون من الذهب لا مطلق لباس المصلّي، هذا مع أنّ إباحة ذات الشرط لم يثبت اعتباره، وإِنّما اعتبر ذلك في الجزء لانبساط الأمر بالمركبّ على أجزائه، فلا يتعلّق بالحرام، وأمّا الشرط فهو خارج عن المأمور به، وإِنّما الداخل التقيّد به، وإباحته لا تستدعي اعتبار الإباحة في ذات القيد، كما لا يخفى، إلّا في الطهارات الثلاث، فقد ثبت من الخارج عباديّتها، ولذا لا تتحقّق في الفرد المحرّم.

(١) لأنّ المعيار صدق عنوان لبس الذهب، سواء كان خالصاً أو مغشوشاً، فيقال: إنّّه ذهب مغشوش، وهذا لا يوجب سلب العنوان، ولا سلب الحرمة عنه بعد صدق لبس الذهب عليه، وما ذكرناه لا إشكال فيه، لكنّ الكلام في بعض المصاديق والبحث فيها تكليفاً ووضعاً، أي جواز الصلاة

فيه من عدمه .

الأوّل: ما إذا كان الثوب - مثلاً - سده من الذهب واللّحمة من غيره ، أو بالعكس أن يكون سده من غير الذهب واللحمة من الذهب .

الثاني: ما لو امتزج الذهب مع غيره بكميّة متساوية ، كما لو أذيب مقدار من الذهب وما يعادله من النحاس وامتزج أحدهما مع الآخر بحيث لم يصدق على الممتزج شيء من العنوانين .

الثالث: ما لو كان الثوب مطرّزاً بالذهب .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ إطلاق النهي عن لبس الذهب يشمل الذهب المزوج بغيره ، ولكنّه يختصّ بما لو كان للذهب وجود ممتاز في الخارج ، مثل الثوب الذي يكون سده أو لحمته ذهباً ، أمّا إذا كان المزج مانعاً من امتياز الوجود ، مثل ما لو ميع الذهب بالنحاس ، ثمّ عمل منها قلادة أو سوار أو درع أو نحوها ، فالمنع تابع للصدق العرفي ، فقد يسمّى نحاساً مذهباً ، وقد يسمّى ذهباً مغشوشاً ، وقد يسمّى شيئاً آخر»^(١) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أمّا القسم الثاني ، فإنّه لا ينبغي الإشكال في جواز لبسه لعدم صدق لبس الذهب عليه الذي هو موضوع للحكم ، وأوّل منه ما لو كان الذهب أقلّ من الزيج ، وكان مستهلكاً إلى الحدّ الذي يصدق عليه العنوان الآخر»^(٢) .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣٥٤/٥ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ٣٠٩/١٢ .

بقينا نحن والقسم الأول ما كان سدا الثوب أو لحمته من الذهب، والثالث ما إذا كان مطرّزاً بالذهب، وجامعه أن يكون للذهب وجود مستقلّ ولم يذب مع غيره كالنحاس، فهل يجوز لبسه في الصلاة أم لا؟

قال صاحب المدارك رحمته الله: «وهل يشترط محوضة الذهب في حرمة لبسه فلا يحرم إلا لباس كان سداه ولحمته ذهباً، أو لا بل يحرم ولو لم يكن محضاً؟ فيه إشكال، حيث إن ما لبسه ليس ذهباً، وما هو ذهب لم يلبس، بل لبس ما يشتمل عليه»^(١). واختاره الأستاذ الأعظم رحمته الله حيث قال: «والإنصاف أنه لا دليل على حرمة اللبس في هذين القسمين لعدم صدق لبس الذهب في شيء منهما، بل ما هو ذهب غير ملبوس، وما هو الملبوس لا يصدق عليه أنه لبس الذهب، بل هو لبس شيء استعمل فيه الذهب في سداه أو لحمته، أو طلي بالذهب، كما في التطريز لا أنه بنفسه لبس الذهب، والجملة: لا وجه لحرمة اللبس في هذين القسمين بعد قصور الأدلة عن الشمول»^(٢).

ودفعه السيّد الحكيم رحمته الله: «بأن عدم صدق الذهب على نفس اللباس لأنّه جزؤه لا كلّه لا يمنع من صدق لبس الذهب؛ إذ يكفي في صدق اللبس تحقّق الاشتغال، وكلّ من السدا واللحمة مشتمل على البدن، فهو ملبوس، وبالتالي تبطل الصلاة إذا وقعت فيه»^(٣).

(١) مستند الشيعة: ٣٥٨/٤.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣١٠/١٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٣٥٤/٥.

وأجابه الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأن هذه الاشتقاقات تتبع المبدأ في الصدق، ولا يختلف الحال فيها باختلاف الهيئات، فإذا لم يصدق على اللباس أنه ذهب لم يكن الملبوس بنفسه مصداقاً، فكيف يصدق عنوان لبس الذهب وإن المكلف لابس الذهب؟»^(١).

لكن جماعة ذهبوا إلى حرمة اللبس، وذكروا له وجهين:
الأول: ما تعرضنا إلى ذكره سابقاً مع جوابه، فلا نعيد.

الثاني: ما عن كاشف الغطاء رحمته الله حيث ذكر أنه لم يعهد صنع الثوب، بل ولا غيره مما لا تتم الصلاة فيه كالقلنسوة ونحوها - من الذهب الخالص، بل المتعارف خلطه بغيره، إما يجعل سداه من الذهب أو اللحم من غيره، أو بالعكس، أو يكون بنحو التطريز، ولا ريب أن النهي في الأخبار منصرف إلى الفرد المتعارف دون ما لا يعهد، فلو اتفق صنعه من الذهب الخالص فهو غير مشمول للنهي»^(٢).

وأجابه الهمداني رحمته الله وتبعه في ذلك أستاذنا الأعظم رحمته الله: «بأن عدم تعارف نسج الثوب من الذهب لا يصلح قرينة لصرف النهي عن لبس الذهب والصلاة فيه إلى إرادة ما يعم الممتزج والممؤء؛ لإمكان إرادة مثل السوار والدملج والخلخال والخاتم ونحوها مما يتحقق معه اسم اللبس عرفاً»^(٣).

وبيان أستاذنا الأعظم رحمته الله: «إن النهي في الأخبار لم يتوجه إلى لبس الثوب

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣١٠/١٢.

(٢) كشف الغطاء: ١٩٩، السطر ٣٥.

(٣) مصباح الفقيه: ٣٤٩/١٠.

من الذهب كي يدعى الانصراف إلى المتعارف ، بل متعلق النهي لبس الذهب ،
وكم له من مصاديق من الذهب الخالص ، كلبس القرط والسوار والخاتم والخلخال
ونحوه مما تترين به النساء بلبسه مع افتراض أن الذهب خالص»^(١).

وأضيف أن غلبة الوجود لا تصلح أن تكون منشأ للانصراف.

إذن نتيجة البحث في القسمين الأخيرين : أنه لا وجه لحرمة اللبس في هذين
القسمين الأخيرين أو المصادقين الأخيرين ، ولسائل أن يسأل إذا جاز لبسهما
تكليفاً فهل يجوز لبسهما في الصلاة ؟ أي إن عدم ثبوت الحرمة النفسية هل معناه
عدم ثبوت الوضعية أيضاً أم لا ؟ ظاهراً من قال بأن هذين المصادقين من صغريات
لبس الذهب ، كما اختاره السيد الحكيم رحمته الله على ما رأيت ، فالصلاة في مثل هذا
اللباس باطلة.

وأما مع عدم صدق لبس الذهب عليه - كما عن الأستاذ الأعظم ، والمحقق
الهمداني رحمته الله - فبطان الصلاة محل للخلاف . ولعل الخلاف مسبب عن ظهور كلمة
« في » في قوله عليه السلام : « يصلي في كذا » أو « لا يصلي في كذا » أو في موثقة ابن بكير
« فالصلاة في وبره وشعره وألبانه ... » ، فإنه يقع البحث عن المراد من كلمة « في »
في هذه الروايات هل هي بمعنى الظرفية أو المعية ؛ لأنه - وكما في موثق ابن بكير -
لا يمكن حمل « في » على الظرفية في مثل اللبن والروث ، فلا بد من حملها على المعية .
حكى عن الوحيد البهبهاني رحمته الله اختيار الثاني لامتناع ظرفية مدخولها للصلاة ،
ومع امتناع العمل على الظرفية حملت « في » على المصاحبة والمعية ، ولأجله حملوا

«في» في الموثقة على مطلق المصاحبة والمعينة. لكن هذا يتم في موثقة ابن كبير لمكان القرينة، وأما في الذهب لابد من التحفظ على ظرفية «في»، كما في موثقة عمار الناهية عن إيقاع الصلاة في الذهب.

لكن المنوع إيقاع الصلاة في الذهب على وجه يكون الذهب ظرفاً لها، وهو على ظاهره لا محصل له، فيكون إسناد الظرفية إسناداً مجازياً باعتبار كونه ظرفاً للمصلي، فالمظروف حقيقة هو المصلي ولا يكون الذهب ظرفاً له، إلا مع اشتاله عليه، ولو على بعضه؛ إذ لا تتحقق الظرفية بدونه، ومن الواضح توقف صدق الاشتمال عليه ولو على بعضه؛ إذ لا تتحقق الظرفية بدونه. ومن الواضح توقف صدق الاشتمال على اللبس، فمجرد المصاحبة من دون صدق اللبس المستلزم لنوع من الاشتمال لا يحقق الظرفية بلا إشكال، فلا يصدق الصلاة في الذهب إلا إذا كان لابساً له.

وبيان آخر أجلى: ظاهر الرواية حرمة الصلاة في الذهب على نحو يكون الذهب ظرفاً للصلاة، وهذا بدلالة الاقتضاء يسند الظرفية إلى الذهب مجازاً لاعتبار أنه ظرف للمصلي والمظروف حقيقة هو المصلي. والذهب هو الظرف لاشتاله عليه ولو اشتاله على بعض المصلي، ومن الواضح بمكان توقف صدق الاشتمال على اللبس لمجرد المصاحبة بلا صدق اللبس المستلزم لنوع اشتمال من غير تحقيق الظرفية.

وكان السيد الحكيم رحمته الله قال بأن المصاديق التي ذكرناها تحقق الاشتمال، فيصدق عليه اللبس، وبالتالي هذه الثياب حسب تلك المصاديق على نظره لا يجوز الصلاة فيها.

والمراد من اللباس هنا مطلق ما يلبسه الإنسان وإن لم يكن من الثياب ،
كالخاتم والزناجير المعلّقة (١) . والأحوط الأولى لا يكون زرّ اللباس من
الذهب (٢) . نعم ، لا بأس بشدّ الأسنان بالذهب ، بل وتلييسها به (٣) .

ولكنّ الأستاذ الأعظم رحمه الله يقول : « إذا صدق اللبس صدق الاشتغال ، والمناطق
هو صدق اللبس ، وكلّ اشتغال يكون مصداقاً للبس يكون حراماً ، لكنّ الأمر
يختلف في المؤثقة - أي مؤثقة ابن بكير - فإننا لانستطيع التحقّظ على الظرفيّة ،
ولذا التزمنا فيها - كما فعل الأستاذ الأعظم رحمه الله - أنّ المراد من « في » فيها بمعنى
المصاحبة والمعيّة ، لكنّه لأجل القرينة خالفنا الظهور ، وأمّا في الذهب فحيث
لاقرينة فقد تحقّقنا على الظهور ولم نرفع اليد عنه .

النتيجة : يجوز لبس الثوب الذي سداه من الذهب ولحمته من غيره ، وكذا
العكس ، في الصلاة وفي غيرها بالأولويّة ؛ لأنّه ليس من لبس الذهب في شيء ،
ومن اختار واستظهر تحقّق لبس الذهب فيه فالصلاة في هذا الثوب على نظره باطلة .
(١) لأنّ المعيار بصدق اللبس عرفاً وليس الأمر مختصّاً بالثياب ، فإنّ هذا هو
الذي وقع موضوعاً للنهي الشرعيّ .

(٢) والاحتياط في المسألة استحبابيّ ، ولعلّه لأجل احتمال صدق اللبس عليه أو
من باب حرمة التزيين ، أو لعلّه يجري على ما يجري عليه اللحم والمطرز .
وعلى جميع التقادير الاحتياط في المسألة حسن لا ضرر فيه . ومخالفته
لا تستوجب الوقوع في الحرام ولا بطلان الصلاة .

(٣) إذ لم يقدّم دليل على حرمة الشدّ ؛ لأنّه ليس لبساً ولا يصدق عليه ذلك ،
ومثله ما إذا لبس أسنانه ذهباً لم يصدق عرفاً أنّه لبس الذهب .

إلا أن نقول : إنّ تزيين لكتنه مدفوع ، بأنّ التزيين لا يصدق عليه إذا لم يكن

ظاهراً، وكان في أحد طرفي الفم أو في الباطن، فضلاً عن أنه لم يَقم دليل على جهة التزيين بالذهب، وبما أنه قد انجَرَّ الكلام إلى مسألة التزيين بالذهب لا بأس ببسط الكلام فيها للوقوف على حقيقة المسألة، أعني حرمة أو جواز التزيين بالذهب للرجل على نحو لا يصدق عليه اللبس من ناحية الحرمة التكليفية أولاً، ومن جهة إبطاله الصلاة لو ثبتت الحرمة التكليفية.

أما الجهة التكليفية للتزيين بالذهب، فقد قيل إنه حرام مستدلين عليه بأمور: منها: دعوى الإجماع بقسميه، ولكنه مخدوش حتى وإن ادّعاه صاحب الجواهر رحمته الله.

ومنها: الروايات الدالة على حرمة التزيين:

الأولى: رواية روح بن عبد الرحيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ لأُمير المؤمنين عليه السلام: لا تتختم بالذهب، فإنه زينتك في الآخرة» ^(١).

الثانية: رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن النبي ﷺ قال لعلي عليه السلام: إني أحب لك ما أحب لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي، لا تتختم بخاتم ذهب، فإنه زينتك في الآخرة» ^(٢).

الثالثة: ما روه حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول: قال النبي ﷺ لعلي عليه السلام: إياك أن تتختم بالذهب، فإنه حليتك في الجنة» ^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

ولكن الروایتین الأخيرتين ضعيفتان لاتصلحان للاستدلال، لكن رواية رحيم صحيحة؛ لأنّ النجاشي وثقه. وكذا غالب بن عثمان الذي هو المنقري، ولو كان واقفيّاً، فإنّ ذلك لا ينافي الوثاقة. وكيف كان فسد الرواية تاماً، ولو عبّر السيّد الحكيم رحمته الله بالخبر المشعر بالضعف.

وأما دلالتها على حرمة التزيّن فلا يخلو من نظر.

أما أولاً، فلاحتمال أن يكون الحكم من مختصات الأمير عليه السلام ولا يشمل الغير.

وثانياً: أنّ الاستدلال بهذه الأخبار مبنيّ على أن تكون الزينة فيها بمعناها الحديثي والعنوان المصدريّ - أعني التزيّن - وهو خلاف الظاهر؛ إذ مرجع الضمير هو الخاتم الذهبيّ في قوله: «فإنّه زينتك في الآخرة» لا التزيّن، فإنّه بعيد عن سياقها ولو أريد به ذلك فكيف يمكن حمل الذات على المصدر. نعم، يمكن لكن سيكون مجازاً، ويحتاج إلى القرينة. وعليه يصير ظاهر الرواية: أنّ الخاتم هو الشيء الذي يتزيّن به في الآخرة، أو عموم ما يتزيّن به، كالسوار والخاتم والقرط والخلخال، ونحوها.

كما هي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ ^(١) المحمول على ما يلبس للزينة، ولبس غيره معدّاً للتزيّن بحسب المتعارف الخارجيّ. ومنه يعلم أنّه لا دليل على حرمة مطلق التزيّن. وأما جواز الصلاة مع الزينة فلا دليل على الحرمة الوضعيّة، فلا يكون مبطلاً للصلاة؛ لأنّ النهي إنّما تعلّق بلبس الذهب، وهو لا يشمل الفرد محلّ البحث، على أنّ التزيّن بنفسه ليس متّحداً مع الصلاة ولا جزء ولا شرطاً ليسري النهي إليها لتفسد العبادة، بل هو من المقارنات والمصاحبات واللوازم

كما لا بأس بحمل الذهب في الصلاة، ومن هذا القبيل حمل الساعة الذهبية (١).

الاتّفاقية فيه، وحاله حال النظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة، فإنّه ولو كان منهيّاً لكنّ النهي لا يسري إلى العبادة نفسها ظاهراً.

(١) لا إشكال في جواز حمل الذهب تكليفاً ولم يخالف فيه أحد، خصوصاً المسكوك؛ لأنّ أغلب المعاملات كانت تتمّ به المقتضي لحمله، وهو ممّا استقرّت السيرة عليه؛ إذ لم يكن بعد تداول الأوراق الماليّة، كما في الأزمنة المتأخّرة. فلا مقتضي للقول بحرمة حمل الذهب المسكوك، كما في اللبس والتزيّن على مسلك المشهور.

وأما الصلاة معه، فقد يحتمل عدم الجواز استناداً لقوله ﷺ في موثقة عمّار المتقدّمة: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصليّ فيه»، وبناءً على أنّ الضمير في «فيه» يرجع إلى الذهب لا إلى الذهب الملبوس، فكأنّما الرواية تشمل على حكّمين: حرمة لبس الذهب، وحرمة الصلاة فيه، فتكون «في» في الرواية بمعنى المصاحبة لا خصوص الظرفيّة لتكون مختصّة بالملبوس، فتكون في ذلك شبيهة لموثقة ابن بكير في حملنا «في» على المعية.

لكنّه احتمال باطل لما ذكرناه في محله في بيان موثقة ابن بكير من إن اضطرارنا للحمل على المعية إنّما هو لأجل القرينة ولو كان خلاف الظاهر، ولا مانع من مخالفة الظاهر، لكن ينبغي أن تكون مع القرينة، وإلّا فإنّ الأولى هو التحقّق على هذا الظاهر، كما في هذه الرواية، فإنّ فيه تحمل على الظرفيّة ليكون المحرّم اللبس في الصلاة؛ لأنّه نوع اشتغال ولو لبعض أجزاء المصلّي كلبس الساعة الذهبية لا تعليقها وحملها، وعليه لا مانع من حمل الذهب ولو في الصلاة.

مسألة (٢٣٧) : يحرم لبس الذهب في غير حال الصلاة أيضاً (١) .

حرمة لبس الذهب على الرجل

(١) لإطلاق موثقة عمار وصحيحة عليّ بن جعفر المتقدمتين .

مسألة (٢٣٨) : إذا شكّ في فلز (معدن) ولم يعلم أنّه من الذهب جاز لبسه في نفسه ولا يضرّ بالصلاة (١) .

الشكّ في ذهبيّه معدن

(١) لجريان الأصل الموضوعيّ والحكميّ ، أمّا الموضوعيّ فأصالة عدم كونه ذهباً بناءً على الصحيح من جريان استصحاب عدم الأزلّيّ فيه ، فيجوز لبسه والصلاة فيه .

وأما الأصل الحكميّ ، فأصالة البراءة عن الحرمة وعن المانعيّة ، فنشكّ في جعل الشارع هذا مانعاً أم لا ، فالأصل عدمه .

مسألة (٢٣٩) : لا فرق في حرمة لبس الذهب وإبطاله الصلاة بين أن يكون ظاهراً وبين عدمه (١) .

حرمة اللبس ظاهراً وباطناً

(١) الصدق عنوان اللبس عرفاً ظاهراً وباطناً ، أي ظهر للناس ورأوه أم كان غير ظاهر ولم يعلم به الناس ولم يروه .

مسألة (٢٤٠) : إذا صَلَّى في فلز (معدن) لم يعلم أنّه من الذهب أو نسيه ،
ثمّ التفت إليه بعد الصلاة صحّت صلاته (١) .
السادس : أن لا يكون اللباس من الحرير الخالص (٢) .

عنوان

(١) لجريان حديث « لا تعاد » في حقّه ، من غير فرق بين الجاهل القاصر والمقتصر ، كما أثبتناه في قاعدة « لا تعاد » ، فإنّ « لا تعاد » تقيّد الأجزاء والشرائط والموانع .

(٢) والبحث هنا - كما في اللباس المتخذ من الذهب - نبحت عن الحرمة التكليفيّة وعن الحرمة الوضعيّة ، والمسألة من مختصّات الرجال .

أمّا حرمة التكليفيّة فلا إشكال ، بل لا خلاف في حرمة لبس الحرير على الرجال حال الصلاة وغيرها ، بل عليه الإجماع في كثير من الكلّيات ، بل استفاضة نقل إجماع المسلمين عليه . وتدلّ عليه جملة من الروايات وفيها المعتبرة ، كموثقة سماعة ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج ، فقال : أمّا في الحرب فلا بأس به ، وإن كان فيه تماثيل » ^(١) ، حيث إنّها بفهمها دلّت على ثبوت البأس في غير الحرب ، إلى غير ذلك من الروايات التي استفاضت حيث قال المحقّق الهمداني رحمته الله : « ولا يخفى عليك أنّ هذه الروايات لو لوحظت بنفسها لأمكن الخدشة في جلّها ، بل كلّها ، بقصورها من حيث السند أو الدلالة ، بل ربّما يستشعر من بعضها الكراهة ، إلّا أنّ الحكم في حدّ ذاته من الواضحات الغير قابلة للتشكيك ، فلا يلتفت

حينئذٍ إلى المناقشة بضعف الأسانيد أو القصور من حيث الدلالة. ألا ترى صاحب المدارك مع أنّ من عادته عدم الاعتناء بمثل هذه الأخبار في إثبات حكم شرعيّ أجمل الكلام في المقام، واكتفى في الاستدلال بما ادّعه من استفادة الأخبار الدالة على الحرمة من طرق العامة والمخاصة على سبيل الإجمال. فنشؤه ليس إلّا كون الحكم في حدّ ذاته من القطعيّات»^(١).

أقول: وهناك الكثير من الروايات التامة سنداً ودلالة ما يكفي لإثبات حكم الحرمة، ذكرنا موثقة سماعاً، ونذكر بعضاً من تلك الروايات تيمناً وبركة.

منها: عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام - إلى أن قال: - «ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه»^(٢).

وللصدوق طريقان: أمّا الأول فينتهي إلى أبي الجارود، ولكنّه ضعيف، إلّا أنّ ما رواه في العلل عن أبيه، عن أحمد بن إدريس بن محمد بن أحمد، عن محمد بن الحسين عن عبدالله بن جبلة، عن أبي الجارود، صحيح. وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «لا بأس به ظاهراً».

ولكن رويت رواية عن عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد بسنده عن الصادق، عن أبيه، تقول بجواز اللبس حيث قال: «إنّ عليّاً عليه السلام كان لا يرى بلبس الحرير والدباج في الحرب إذا لم يكن فيه التماثيل بأساً»^(٣)، وهي تقع في طرف معارضة

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٣٠٣/١٠.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.

مع أدلّة الحرمة.

نعم ، تعارض لو كانت تامّة السند إلّا أنّ سندها ضعيف بعبدالله بن جعفر ، على أنّه يمكن المناقشة فيها بإمكان حملها على الكراهة جميعاً بينها وبين موثّق سماعة المتقدّم ، من باب رفع اليد عن ظاهر كلّ منها بعض الآخر . ولا يبعد أن يقال : إنّ الحكم قد بلغ حدّ الضرورة .

هذا من جهة الحرمة التكليفيّة .

وأما الحرمة الوضعيّة ، ونعني بأنّ التستّر بالحرير أو لبسه مبطل لها ، وهو ممّا ادّعي قيام الإجماع عليه ، وعلى تقدير المناقشة فيه يكفينا قيام عدّة نصوص :
منها : صحيحة محدّد بن عبد الجبار ، قال : « كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصليّ في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج ؟ فكتب عليه السلام : لا تحلّ الصلاة في حرير محض » ^(١).

ومنها : صحيحته الأخرى ، قال : « كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصليّ في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه ، أو تكّة حرير محض ، أو تكّة من وبر الأرناب ؟ فكتب : لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض ، وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى » ^(٢).

ومنها : صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص - في حديث - قال : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام : هل يصليّ الرجل في ثوب إبريسم ؟ فقال : لا » ^(٣).

(١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٤ .

(٣) الوسائل : الباب ١٢ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١ .

ومنها: صحيحة أبي الحارث ، قال : « سألت الرضا عليه السلام : هل يصلي الرجل في ثوب إبريسم ؟ قال : لا » ^(١).

وعمدة روايات المسألة خصوص الصحاح ، وأما ما عداها فوئيدات ، كما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله ^(٢).

لكن المسألة لا تنتهي بذلك ؛ إذ يعارض الروايات السابقة صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع ، قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الثوب الديداج ، فقال : ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس » ^(٣).

والرواية دلّت على أنّ لبس الحرير في الصلاة لا يبطلها ، إلا أن يكون مشتملاً على التماثيل . لكنّ السند تعرّض إلى مناقشة وشكّ البعض بصحّته ، فإنّ سعداً المذكور فيها مردّد بين سعد بن عبدالله الأشعريّ وبين غيره - كسعد بن أبي خلف ، أو سعد بن سعد الأحوص - لكنّ المتعيّن هو الأوّل ؛ لأنّ طريق الشيخ إليه صحيح في المشيخة والفهرست .

وذكر الأستاذ الأعظم رحمته الله وجوهاً لذلك :

الأوّل : أنّ الشيخ رحمته الله لم يذكر غير الأشعريّ في المشيخة ، وفي التهذيب لم يروِ إلاّ عنه ، بمعنى أنّه كثيراً ما يصرّح باسمه واسم أبيه ، وإذا أطلق أحياناً فهو مسبوق أو ملحق به ، فيطمأن عادة أنّه المراد به ، وقد حذف اسم أبيه اختصاراً اعتماداً

(١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٧ .

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ٣٢٧/١٢ .

(٣) الوسائل : الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١٠ .

على القرينة السابقة أو اللاحقة .

الثاني : مع الغضّ عما ذكرناه في الوجه الأوّل من البداية نحن لانحتمل غيره لاقتضاء العادة على ذلك ؛ لاختلاف الطبقة ، فإنّ الراوي بعده هو أحمد بن محمد ، والمراد به إمّا أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ ، وسعد بن عبدالله روى عنهما كثيراً ، فأياً من كان تجوز روايته لاتّحاد الطبقة بخلاف ما لو أريد به سعد بن أبي خلف ، فإنّه من أصحاب الصادق أو الكاظم عليه السلام ، فكيف يمكن روايته عن أحمد بن محمد بن عيسى ، أو ابن خالد المتأخّرين عنه كثيراً^(١) .

إذن لا إشكال في سند الرواية . نبقى نحن والدلالة ، وهي لاتخلو من كلام أيضاً ؛ لوقوع الاختلاف بين اللّغويّين عن المراد من (الدّيباج) فعن أقرب الموارد : «أنّه الثوب الذي سداه ولحمته من الحرير ، فيتحدّ مع الحرير المحض» ، وهذا يجزّنا إلى القول باستقرار المعارضة لو صحّ التفسير ؛ لأنّ ابن منظور يقول في لسان العرب : «أنّ الديباج عبارة عن الحرير المنقوش» ممّا يعني أنّه ليس متمحّضاً في الحريريّة ، ومع عدم اتّضاح المراد من الديباج ووقوف الخلاف بين أهل اللّغة لابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى القدر المتيقّن ، وفي المحرّمات القدر المتيقّن ما كان مشتملاً على الجامع للقيود كلّها ، وعليه يكون المحرّم هو خصوص المتمحّض في الحريريّة ، ومع اختلاطه بغيره لم تشمله الأدلّة ، ناهيك عن ورود الديباج في كثير من الأخبار كشيء في مقابل الحرير التي تدلّ قهراً على المغايرة .

خذ مثلاً : صحيحة محمد بن عبد الجبار ، حيث قال فيها : «هل يصلي في قلنسوة

من دون فرق بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتم فيه الصلاة على الأحوط (١).

حرير محض ، أو قلنسوة ديباج ، ومرسلة ابن بكير : « لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا في الحرب » ، وموثقة سماعة ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج ... إلخ » ، كل ذلك يدل على أن الديباج ليس حريراً محضاً ، ولو توقفنا في دلالة اللغويين على المعنى ولم تفداطمئناناً كعادتها يكفيننا الاستعمالات الروائية الدالة على أن الديباج لبس متمحض في الحريرية ، بل لعله الحرير المخلوط بغيره . ومن هنا نقول : إن المعارضة توهم محض ، فإن رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع الصحيحة والتي دلت على جواز لبس الديباج في الصلاة لا تعارض الصحاح المتقدمة الدالة على عدم الجواز ؛ لأنها - أعني صحيحة ابن بزيع - أجازت لبس الحرير الممتزج بغيره ، وأمّا الصحاح فحرمت لبس الحرير المحض فمورد النفي غير مورد الإثبات ، فلا تنافي بينهما .

وعلى أسوأ التقادير لو قلت : إن المراد من الديباج هو الحرير المحض فلا بد من المضيّ قدماً والقول باستقرار المعارضة بين صحيحة بن زيع والصحاح المانعة ، وعلاج التعارض إذا امتنع الجمع الدلالي هو بالرجوع إلى المرجحات السندية ومنها مخالفة العامة ، فيكون المرجع هو الصحاح الدالة على المنع لمخالفتها للعامة القائلين بجواز الصلاة في الحرير المحض .

(١) كلمات الأصحاب مختلفة في جواز الصلاة فيما لا تتم الصلاة به منفرداً إذا كان مصنوعاً من الحرير ، أي لا يكون ساتراً ، وعدمه . المشهور هو الجواز .

وعن الشيخ المفيد والصدوق وابن الجنيّد والعلامة في المختلف وجمع من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك والمجلسي والكاشاني والفاضل الخراساني في الذخيرة ، إضافة إلى غيرهم - المنع ، وتبعهم السيّد اليزدي ، وقوّه صاحب

الحدائق وببالغ الصدوق في المنع ، فقال : « لا تجوز الصلاة في تكّة رأسها من إبريسم » .

ويعزى الخلاف إلى اختلاف الأخبار ، أمّا الروايات الدالّة على المنع من الصلاة في الحرير تلك الأخبار العامّة الدالّة على المنع ، كرواية إسماعيل بن سعد الأحوص ، قال : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام : هل يصليّ الرجل في ثوب إبريسم ؟ فقال : لا » ^(١) .

وصحيحة أبي الحارث المتقدّمة ، مضافاً لهما صحيحتا محمد بن عبد الجبار اللّتين كادتا أن تكونا صريحيتين في عدم الجواز في التّكّة والقلنسوة ، حيث وقع فيهما السؤال عنها ، فيكون الجواب كالنصّ في إرادتهما .

لكنّ المحقّق الهمدانيّ رحمته الله ادّعى انصراف تلك العمومات أيضاً عن مثل التّكّة والقلنسوة ، فإنّ المنساق من النهي عن لبس الحرير إرادة الثوب لا مطلق الملابس الصادقة على مثل هذه الأشياء ^(٢) .

لكن لا أرى مانعاً عرفاً من صدق اللّبس على مثل القلنسوة ، ويكون حاله حال الثوب من جهة اشتتاله على البدن أو جزء منه . وأمّا أدلّة المجوّزين فعنّ روايات :

منها : ما رواه الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام : « كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس في الصلاة فيه ، مثل التّكّة الابريسم ، والقلنسوة ، والخفّ ، والزّنار يكون

(١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة - : ٣٢٨ / ١٠ .

في السراويل ، ويصلى فيه»^(١).

وفي الرواية ثلاثة أمور ينبغي البحث فيها:
الأول: السند.

الثاني: على تقدير تماميته نبحت عن النسبة بين الرواية وروايات الطرف المقابل ، أو قل: الأخبار المانعة.

الثالث: على تقدير لوحظت النسبة وكانت معارضة لأخبار المنع بعد استقرار التعارض ينبغي البحث عن وجود مرجح على تقديره.

أما الأمر الأول -وهو البحث في سندها- فقد وقع فيه الكلام لاشتغاله على أحمد بن هلال العبرتي الذي وقع حوله الردّ والبدل بين الأعلام ، فقد ذكر العلامة في الخلاصة: «أن روايته غير مقبولة»^(٢).

وأيضاً ذكر صاحب المدارك رحمته الله أن في الطريق أحمد بن هلال ، وهو ضعيف جداً. لكن تضعيف العلامة لا يقدح في شيء؛ لأننا نعلم أن مسلك العلامة في التوثيق اقتصره على خبر الإمامي الاثني عشري ، فلا يعتمد على غيره ولو كان ثقة.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «ولم نعر على غير العلامة ممن ضعف الرجل في حديثه برمييه بالكذب أو الوضع ونحوه مما يوجب عدم صدقه في الحديث أو الخدش في قبول روايته»^(٣).

والظاهر أن أستاذنا الأعظم لا يرى حجّة توثيق المتأخرين ولا يتضعيفاتهم

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٢.

(٢) الخلاصة: ١٢٥٦/٣٢٠.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٣٣/١٢.

لابتنائها على الحدس لا الحسّ.

ومثل العلامة صاحب المدارك رحمته الله بالنسبة إلى توثيق الإمامي الاثني عشري فقط .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ الرواية ساقطة بالعبرتيّ لتضعيف الشيخ له»^(١).

ولعلّ مراده (دام ظلّه) ما ذكره الشيخ في التهذيب من عدم العمل بما يختصّ الرجل بروايته. ولا يظهر لي أنّ هذه العبارة تضعيف للرجل لاحتمال أن يكون عدم العمل بما يختصّ بروايته لأجل عدم ثبوت وثاقته عنده، ولا يدلّ على ثبوت عدم الوثاقة كي يكون معارضاً لما دلّ على وثاقته. وقد ذكر لإثبات عدم وثاقة الرجل ما ذكره الشيخ الصدوق تبعاً لشيخه محمد بن حسن بن الوليد أنّه يستثنى من روايات محمد بن أحمد بن يحيى الأشعريّ في كتاب نواذر الحكمة ما يرويه عن جماعة، وعدّ منهم أحمد بن هلال، وتبعه القمّيون على ذلك.

ولكن فرق بين ثبوت عدم الوثاقة وبين عدم ثبوت الوثاقة، وإن كان الثاني يكفي في عدم حجّة الخبر، ولكن لا يصلح لمعارضة توثيق النجاشي الذي سنأتي على ذكره لاحقاً.

وأما القائلون بوثاقته فدليلهم:

أولاً: ما ذكره النجاشيّ بأنّه صالح الرواية، يعرف منها وينكر، والظاهر بأنّ المراد من صالح الرواية التوثيق، وإلاّ لا معنى للصالحية، وأمّا أنّه يعرف منها

وينكر فقد يقال بأنها تدلّ على عدم التوثيق، ولكن ليس الأمر كذلك، بل الأمر لا يدلّ على إنكار بعض رواياته بسبب ما غير التوثيق، وإلاّ لدّت جميع الروايات. إذن في نهاية المطاف الرجل موثّق.

وقد يلاحظ هنا: أنّ ظاهر العبارة المذكورة من قبول روايته لا يدلّ على وثاقته، بل لعلّه لأجل محلّ المشهور أو لأيّ سبب آخر، فإنّ مثل ذلك المدح لا يساوق توثيقه ولا هو شهادة له.

ويمكن ردّه: لعلّه لم يفهم المراد من كونه صالح الرواية، فإنّه ليس كما ذكر؛ لأنّ صالح الرواية محمول على الراوي لا على الرواية، ولو كان الأمر كما ادّعي لوقع التنافي بين الصدر والذيل، أي بين قوله: «صالح الرواية» وبين قوله: «يعرف منها وينكر». هذا أولاً.

وثانياً: ذكر صاحب الجوهر رحمته عن الخلاصة: أنّ ابن الغضائري لم يتوقف في حديثه عن نوادر ابن أبي عمير ومشیخة الحسن بن محبوب، فلولا أنّ الرجل في نفسه صالح الحديث ومقبول الرواية لم يكن فرق بين روايته عنهما وعن غيرهما في عدم قبول شيء منها.

ولكن هذا لا يدلّ على ثبوت وثاقته لمجرّد ما نقله عن هذين الكتّابين، فإنّ جُلّ أصحاب الحديث سمع كتابيها واعتمد الروايات الموجودة فيها، وهذا بمنزلة القرينة على تصديق ما نقل عن كتابيها، ولكن لا يدلّ على الوثاقة بقول مطلق.

ثالثاً: قد صرّح الشيخ في العدة بقبول رواياته في حال استقامته بما يكشف عن وثاقته في نفسه، وأنّ خبره لا يقبل بعد اعوجاجه، فلنا أن نقول: إنّ المانع من قبول الرواية الاعوجاج لا لأنّه ليس بثقة.

ويلحظ عليه: أنّ ثبوت الشهادة بمقدار الاستقامة، وأمّا حال الاعوجاج فلم تظهر الوثاقة بشهادة، لكن لا مانع من إثباتها بالاستصحاب، والمظنون عندي قوياً بناءً على ما ذكرناه كون الرجل ثقة، فالرواية معتبرة.

وأما الأمر الثاني:

فنبقى نحن والدلالة. قال أستاذنا الأعظم رحمته: «إنّ الموثقة صريحة في الجواز، ونصّ فيه بحيث لا تقبل التصرّف والتأويل»^(١)؛ لقوله عليه السلام: «لا بأس بالصلاة فيه» وفي ذيلها: «يصلّي فيه»، وهو نصّ في الجواز.

وأما الصحيحتان، فلا شكّ بأنّ دلالتها على المنع وإن كانت في غاية القوة؛ لكون ما لا يتمّ بنفسه مورداً لها.

لكنّ قوة ظهورهما لا يرقى إلى مستوى النصّ في الرواية المعارضة لذا يمكن تأويلهما، فهما من قبيل النصّ والظهور، فيحمل الإطلاق في الصحيحتين على غير ما لا تتمّ الصلاة به، فتتقدّم الموثقة على الصحيحتين. أو قل: إنّ الروایتين وإن كانتا ظاهرتين في حرمة الصلاة في القلنسوة، لكن بقرينة الموثقة لا تشمل لمورد القلنسوة، وبهذا البيان تتقدّم الموثقة عليهما.

إن قلت: أليس هذا من باب تخصيص المورد القبيح المستهجن؟

قلت: ليس القبح المذكور عقلياً، بل هو قبح كلامي نشأ من المنافاة لحكمة التكلم، فيرتفع القبح والاستهجان إذا كانت هناك نكتة اقتضت العدول عن مورد السؤال، وإلقاء الحكم بنحو الكبرى الكلّية وإن لم تنطبق على المورد، فيتدارك

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٣٦/١٢.

الحكم بتلك المصلحة^(١).

أقول: إنَّ الثابت عندي هو القاعدة القائلة بأنَّ تخصيص المورد قبيح ومستهجن على الرغم ممَّا قاله عليه السلام، فإنَّ التنافي في كلامه بين ما أفاد من أنَّ الروايتين لا تخرجان عن حدِّ الظهور إلى الصراحة، فيحمل الإطلاق فيها على غير ما لا تتمُّ الصلاة به، وبين ما ذكره آنفاً من أنَّ لهما قوَّة في ذلك زائداً على الإطلاق واضح من جهة أنَّ موردَهما القلنسوة التي لا تتمُّ فيها الصلاة، فإنَّها باعتبار المورد كالنصِّ في ذلك لاستهجان التخصيص، حتَّى مع معالجته للاستهجان الكلامي، وأنَّه ليس قبيحاً عقلياً، فلا مانع منه^(٢).

فكأنَّه يقول: لا مانع من التزام القباحة هنا، ولكنَّه بالإضافة إلى ما ذكر أنَّ المورد أبٍ عن التخصيص، فنحن نقول: لو ألقي الكلامان إلى العرف كانا متعارضين في نظره من جهة أنَّ مورد الخبرين هو القلنسوة التي لا تتمُّ الصلاة فيها، فقبح التخصيص باقٍ واستهجانه لا يمكن غصَّ النظر عنه. فما أفاده عليه السلام في غاية البعد.

فتقديم النصِّ على الظاهر ممَّا لم يقدِّم دليل عليه، ونصِّيَّة أحدهما لا توجب رفع اليد عن ظاهر معارضة ليتقدَّم النصُّ حتَّى مع القول بأنَّه لا مانع من القول بالقبح اللفظي؛ لأنَّه يمكن رفع اليد عن الظاهر المطلق بتقييده بنصوصيَّة الآخر، وهذا ليس من موارد الاستهجان العقليِّ كي يمتنع تخصيصه. والكلام في

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٣٦/١٢.

(٢) لو كان المورد قابلاً للتخصيص حتَّى مع كونه قبيحاً، ولا مانع من الالتزام به فستكون القضية مطَّردة، كما في تخصيص الأكثر، وكما في جميع موارد تخصيص المورد. وهذا لا يلتزم به أحد. (المقرَّر)

حدّ نفسه ممكن ثبوتاً، ولكن لا طريق لإثباته بالدليل.
ومن هنا لا يمكن قبول جمع أستاذنا الأعظم رحمته الله الدلالي بين الموثقة وبين الصحيحين، بل الظاهر عندي أنّ التعارض مستقر^(١).
ولكن هل يمكن رفع هذا التعارض بعد استقراره دلاليّاً بالرجوع إلى المرجّحات السنيّة، وهو الأمر الثالث على ما ذكرناه.
ذكر صاحب الحقائق رحمته الله: «أنّ الترجيح مع الصحيحين لمخالفتها للعامة وتطرح موثقة الحلبي لموافقتها للعامة»^(٢).
وأشكل الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ هذا غريب منه رحمته الله؛ ضرورة أنهم يجوزون الصلاة في الحرير مطلقاً، سواء كان ممّا تتم الصلاة به أم لا، والمستفاد من موثقة الحلبي المفروغية عن مانعية الحرير في الصلاة، وإنّما حكم بالجواز لكون الحرير ممّا لا تتم فيه الصلاة بحيث لولا هذه الجهة لكان عدم الجواز لمானعية الحرير في حدّ ذاته ممّا لا ريب فيه، وهذا كما ترى مخالف لمذهب العامة»^(٣).
أقول: الحقّ كما نراه مع صاحب الحقائق رحمته الله. بتقريب: أنّ الرواية لو كانت

(١) بادي الرأي للشيخ الأستاذ (دام ظلّه) أنّ النصّ لا أفضائية لظهوره بحيث يوجب تقدّمه على ظاهر ما يعارضه، وليس قرينة عليه، لكنّه عدل عن ذلك واتّبع المحقّق الأصفهاني رحمته الله الذي اختار أنّ حجّية الظهور كدليل لبّي لا إطلاق له كي يعمّ مورد التعارض بين النصّ والظاهر فالعقلاء لا يرون الظاهر في حال معارضته للنصّ حجّة، فلا يكافؤه في الأفضائية، بل يتقدّم النصّ لحجّيته وي طرح التعارض لعدم حجّيته. (المقرّر)

(٢) الحقائق الناضرة: ٩٧/٧.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٣٧/١٢.

مشتملة على جملات بعضها يدلّ على حكم مخالف للعامة ، وبعضها مشتمل على ما يوافقهم ، فنحن نطرح ما وافقهم عند المعارضة ، من باب أنّ التبعض في الحجّة أمر مقبول عند الأستاذ الأعظم رحمته وعندنا .

لكنّ الهمداني رحمته ذهب إلى جهة معاكسة لصاحب الحقائق رحمته ، فحمل الصحيحتين على التقيّة ، ورجّح المؤثقة عليهما . وقال : « وأما الصحيحتان ، فالغالب على الظنّ كونهما رواية واحدة ، وقد وقع الاختلاف في نقلها من حيث التعبير باللفظ أو المضمون ، وكيف كان فهما من الأخبار التي يلوح منها آثار التقيّة ، فإنّهما مع كونهما عن المكاتب التي يقوى معها احتمال التقيّة تشمل أولاهما على نفي البأس عن الصلاة في وبر الأرناب مشروطاً بالتذكية ومعلّقاً على المشيئة ، وهذه جميعها من أمارات التقيّة . وقد أعرض الأصحاب عنها بالنسبة إلى هذه الفقرة ، وحملوها على التقيّة ، فكيف يدّعي مع ذلك إباؤها عن التقيّة ، وترجيحها على رواية الحلبي التي ليست فيها شائبة التقيّة أصلاً .

بل وربما يستشعر التقيّة أيضاً ممّا وقع فيها من التعبير بأنّه « لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض » أو « في حرير محض » ، حيث أنّهم - على ما حكى عنهم - يقولون بجرمة لبسه وصحّة الصلاة الواقعة فيه ، فالعدول عن التصريح بالمنع عن الصلاة فيه إلى التعبير بنفي الحلّيّة القابل للحمل على إرادة حرمة لبسه حال الصلاة لا بطلان الصلاة الواقعة فيه يشعر بصدوره عن تقيّة ^(١) .

وتعرّض أستاذنا الأعظم رحمته إلى دفعه ، وقال : « إنّ ما أفاده رحمته على إرادة

حرمة اللبس فمن غرائب الكلام ، ولعلّ طرح الرواية أهون من هذا العمل ؛ ضرورة ظهور قوله ﷺ : (لا تحلّ) ، بل صراحته في نفي الحلّة الوضعية المساوقة للبطلان ، سيما بعد إسنادها إلى الصلاة نفسها ، فكيف يحمل على الحرمة النفسية ويسند إلى اللبس غير المختصّ بحال الصلاة»^(١).

أقول : لست أرى وجهاً لما ذكره ﷺ بل لا يرقى إلى مستوى الإشكال على المحقّق الهمدانيّ ﷺ ؛ لأنّه إنّما ذكر هذه الأمور بعنوان أنّ هذا التعبير يشعر ولم يقل بأنّ يحمل عليه أو أنّه الظاهر ، والمحقّق في الإشكال عليه أن يقال : إنّ القرائن التي ذكرها غير صالحة للترجيح بين المتعارضين ، على أنّه ذكرنا سابقاً مسألة التفكيك في الحجّية ، وأنّ إحدى الفقرات من الرواية محمولة على التقيّة لا مانع من الأخذ بالفقرات الأخرى إذا لم تتعارض .

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ : « إنّ المرجّح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة ، وأنّه لا بدّ في مقام الترجيح من ملاحظة موافقة الكتاب أولاً ، ومع عدمها يلاحظ الترجيح بمخالفة العامّة ، ولو لم يكن في أحد المتعارضين شيء من المرجّحين يؤخذ بأحدهما تخييراً لو تمّت دلالة أخبار التخيير ، وإلّا فيحكم بتساقطهما ، ويرجع إلى دليل آخر أو عامّ فوقانيّ أو أصل عمليّ »^(٢).

وقال في المورد محلّ الكلام : « أنّه لا يمكن ترجيح شيء من الروايتين على الأخرى بالحمل على التقيّة لمخالفتها معاً مع العامّة ، ومن الظاهر عدم موافقة

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ٣٣٨/١٢ .

(٢) مصباح الأصول : ٤١٤/٣ .

مضمون إحداهما مع الكتاب أو مخالفته كي يرجح من هذه الجهة. وحينئذٍ فإن بنينا على التخيير بعد فقد الترجيح - كما هو المشهور - جاز الأخذ بأحدهما مخيراً والفتوى بمضمونه، وإلا - كما هو الأقوى - لضعف أخبار التخيير بأجمعها، فيتساقطان على ما هو الأصل في المتعارضين إن لم نقل بالتخيير بمقتضى القاعدة، وحينئذٍ فحيث ليس لنا عموم فوق يرجع إليه؛ إذ الأخبار المانعة في الصلاة في الحرير وعمدتها الصحيحة الثالثة والرابعة، وكلها مقيدة بالثوب غير الصادق على التكة والقلنسوة ونحوهما مما لا تتم فيه الصلاة، وإن صدق عنوان اللبس لكنته غير مأخوذ في شيء منها، فينتهي الأمر حينئذٍ إلى الأصل العملي بعد التساقط، ومقتضاه البراءة عن تقييد الصلاة بعدم وقوعها في مثل هذا الحرير؛ بناءً على ما هو الصحيح من جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين»^(١).

إذن فعلى مبنى أستاذنا الأعظم رحمته أن الصلاة جائزة، سواء وجد جمع دلالي أو لم يوجد بحيث تصل النوبة إلى الجمع السندي فتكون الصلاة جائزة، أي فيما لو كان الملبوس مما لا تتم الصلاة به.

لكني أقول: إن الأستاذ الأعظم رحمته استفاد من لفظ (الثوب) الوارد في الصحيحين عدم شمولها لمثل القلنسوة والتكة؛ لأنها ليسا ثوبين غير أن المعارض من الطرف الآخر ذكر القلنسوة، وأنها بحسب المورد الذي بين الإمام عليه السلام فيها الحكم أن القلنسوة مبطلّة للصلاة، فتعارض موثقة الحلبي الموجب لسقوطها من هذه الجهة، وتكون الرواية التي ذكرت لا تحل الصلاة في الحرير عموماً فوقائياً،

وأما إذا امتزج بغيره ولم يصدق عليه الحرير الخالص جاز لبسه والصلاة فيه (١).

وأقصد صحيحتي محمد بن عبد الجبار ، فإنّهما بمنزلة لا تلبس الحرير .

إن قلت : كيف وهما طرف المعارضة لا المرجع العامّ فوقاني ؟

قلت : إنّ المعارضة منحصرة في مورد الرواية بالقلنسوة ونظائرها ، ولكنا نقصد الإطلاق في الذيل ، فلاحظ .

(١) لقصور في مقتضي الحرمة والبطان ؛ لأنّ الروايات المانعة إنّما منعت عن لبس الحرير في الصلاة ، وأنه مبطل على تقدير كونه حريراً محضاً ، وأما الحرير المخلوط بغيره بحيث لا يصدق عليه الحرير فلا تشمله تلك الروايات .

لاحظ صحيحتي محمد بن عبد الجبار ، فإنّهما دلّتا على ذلك ، فلا تشمل الحرير المختلط بغيره ، وحيث لا دليل اجتهاديّ يشمل المقام يصل المجال إلى الأصول العمليّة ، وبما أنّ المورد شبهة تحريميّة ، فيكون من صغريات البرائة ، ومقتضاها الجواز تكليفاً ووضعاً ، ويحكم بصحّة الصلاة .

بل هناك روايات دلّت على لبس الحرير المخلوط تكليفاً ووضعاً . لاحظ صحيحة البرنطيّ ، قال : «سأل الحسن قياماً أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحم بالقرّ والقطن والقرّ أكثر من النصف ، أيصليّ فيه ؟ قال : لا بأس ، قد كان لأبي الحسن منه جبّات» (١) .

وموثقة إسماعيل بن الفضل ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير ،

فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس^(١).

ودلالته في غاية الوضوح على أنَّ الحرير الممزج بغيره لا يمنع من صحّة الصلاة مطلقاً على أي نحو كان الخلط، ويمكن بهذا نجيب على مَنْ ادّعى أنَّ بعض الأخبار اقتضت على ذكر بعض موارد الخلط كاللحمة أو سداه وما شابه، فينبغي تقييد مطلقات المنع بتلك الموارد فقط لا مطلق الاختلاط.

ويلحظ عليه: أنَّ ذكر الموارد هذه من باب المثال لا الحصر كي يلزم تقييد المؤثقة بها. هذا إن كان سند تلك الروايات تاماً.

فالتيجة: لا بأس بالصلاة في الثوب الحرير الممزج بغيره، فإنّه لا حرمة تكليفيّة فيه، ولا يبطل الصلاة؛ لعدم المقتضي له وقيام النصّ الخاصّ عليه.

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

مسألة (٢٤١) : لا بأس بأن يكون سجاف الثوب ونحوه من الحرير
الخالص (١) .

ما يستثنى لبسه من الحرير

(١) المراد من السجاف الحواشي تكون من الحرير بأن يكون الثوب مكفوفاً
بالحرير ، والبحث في أنه مبطل للصلاة أم لا ؟

ظاهر فتوى الماتن رحمته الله عدم البأس به ، ونسبه إلى فتوى الأصحاب .

وحكى صاحب الجواهر رحمته الله الإجماع عليه عن الرياض . وقال صاحب المدارك
أن هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب .

لكن في الطرف الآخر ذهب عدّة من الأكابر إلى القول بالمنع ، كما هو المحكي
عن السيّد المرتضى في بعض رسائله ، والقاضي ، وإلى ذلك مال الأردبيلي رحمته الله
وكاشف اللثام ، وتردّد فيه صاحب المدارك والكفاية والمفاتيح ، ومال صاحب
الحقائق إلى المنع في الصلاة وجوّزه في غيرها ، ثم توقّف فيه واحتاط ^(١) .
فالأقوال في المسألة أربعة :

الأوّل : الجواز ، وذكر له وجوه :

منها : قصور في أدلة حرمة لبس الحرير عن شمول الثوب الذي سجافه منه فقط ؛
لأنّ ظاهر تلك الأدلة أنّ المنع ناظر إلى كون الثوب منسوجاً كلّّه من الحرير حتّى
يصدق عليه لبس الحرير أو الصلاة في الحرير . وهذا العنوان لا يشمل الحواشي
المتخذة من الحرير ، بل يصدق على ما كان مجموع اللباس حريراً ، فإذا عجزت
الأدلة لقصورها عن شمول المورد وصل الأمر إلى الأصل العمليّ ومقتضاه الجواز .

وقال المحقق الهمداني رحمته الله مستشكلاً: «إنَّ ما دلَّ على المنع عن الصلاة في ثوب إبريسم محض وحرمة لبسه لا يعمُّ الثوب المركَّب من الحرير، وإن كان التركيب بانضمام قطع الحرير إلى غيره، وجعل المجموع ثوباً واحداً، فإنَّ الثوب لا يصدق على أبعاضه، ولا يصدق على المجموع أنَّه ثوب إبريسم محض، خصوصاً إذا كانت معظم أجزائه من غير الحرير، كما فيما نحن فيه»^(١).

ومنها: إطلاق موثقة الحلبيَّ المتقدِّمة، وقد تضمَّنت الجواز على لبسه حتَّى في الصلاة إذا كان ممَّا لا تتمُّ فيه الصلاة «كلَّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة في مثل التَّكَّة والإبريسم والقلنسوة والخفَّ والزَّناز...»، لكنَّ الهمداني رحمته الله لاحظ عليه أنَّ المتبادر منها إرادة الألبسة المستقلَّة، كالقلنسوة والتَّكَّة ونحوهما، فتكون منصرفة عن مثل العلم والكفَّ ونحوهما من توابع الثوب وأجزائه^(٢).

ويلاحظ عليه: لا وجه للانصراف المذكور لأنَّ الرواية تشمل الصلاة في الثوب الذي سجافه حرير، والذي بعض أجزائه حرير، وأمَّا الثوب الذي علمه أو كفَّ طوله بالحرير أو بعض حواشيه حرير فالقول بجواز الصلاة فيه غير بعيد لشمول الرواية له، والمقسم في كلِّ ذلك هو أنَّ يكون شيئاً ملبوساً، فالانصراف المدَّعى يروي بالنسبة إلى الموارد التي ذكرها الهمداني، لكن غير مجازفة إذا قلنا إنَّ الصلاة في مثل تلك الأجزاء قد يعدُّ صلاة بالحرير،

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٣٣٦/١٠.

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٣٤٠/١٠.

فيشكل ، فيكون ما أفاده لا يخلو من وجهة ، وكيف كان فالمعيار صدق عنوان صدر الموثقة وما ساقته من الموارد إنما هي أمثلة ولا تدلّ على المحصر؛ بداهة أنّ المدار في كلّ ذلك على ما يظهر صدق عنوان ما لا تتم الصلاة به الصادق على مثل تلك الأجزاء ، ومنصرفه عن مثل العلم والكفّ ونحوهما من توابع الثوب ، ومنشأ انصراف صدق وقوع الصلاة فيه ما لم يشكّك في أصل الانصراف بدعوى أنّه انصراف بدويّ لاشاهد عليه . هذا أولاً .

وثانياً: لو سلّمنا دلالة الرواية على جواز لبس الثوب في الصلاة - أعني الثوب الذي سجافه من الحرير - إلا أنّ الرواية معارضة لموثقة عمّار الدالة على عدم جواز الصلاة فيه على ما سنترعّض له .

ومنها: قيام عدّة نصوص دلّت على الجواز:

منها: رواية ابن داود يوسف بن إبراهيم ، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعليّ عباة خزّ وبطانتة خزّ ، وطيلسان خزّ مرتفع ، فقلت: أنّ عليّ ثوباً أكره لبسه ، فقال: ما هو؟ قلت: طيلسانيّ هذا . قال: وما بال الطيسان؟ قلت: هو خزّ . قال: وما بال الخزّ؟ قلت: سداه إبريسم . قال: وما بال الإبريسم؟ قال: لا نكره أن يكون سدا الثوب إبريسم»^(١) .

ومنها: ما رواه يوسف محمّد بن إبراهيم ، عن أبي عبدالله عليه السلام - إلى أن قال عليه السلام: - «لا نكره أن يكون سدا الثوب إبريسم ، ولا زرّه ، ولا علمه ، إنّما يكره المصمت

من الإبريسم للرجال ، ولا يكره للنساء»^(١) ، ودلالاتها تامة لا إشكال فيه ، ولكنّ سندهما ضعيف بيوسف بن إبراهيم .

ومنها - أي من وجوه الجواز - ما رواه جرّاح المدائنيّ ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج»^(٢) ، وكانت الرواية دليلاً للعلامة استند إليها في الإفتاء بالجواز حملاً للكرهية على أنّها المصطلحة بخلاف صاحب الحقائق الذي حملها على المنع ؛ لأنّ الكراهة في لسان الروايات تدلّ على المبالغة والمحرمية^(٣) .

ونحن في غنى عن الخوض في دلالتها ؛ لأنّها ضعيفة السند بالقاسم بن سليمان وجرّاح المدائنيّ ، فإنّ الأوّل ضعيف والثاني مهمل .

وعلى تقدير اعتماد البعض عليها في الاستدلال لنا أن نجيبه بقصور الرواية عن إفادة المطلوب ؛ لما ذكرناه سابقاً في مطاوي البحث من أنّ الديباج محتمل الحمل على الحرير المتمزج ، والمسألة محلّ بحث بين أعلام اللغة .

ومنها - أي من أدلة المجوّزين - : موثقة عمّار : «سأل عن ثوب يكون علمه ديباجاً ، قال : لا يصلّي فيه» ، ولكنّها تشترك مع الرواية السابقة في المناقشة ، لذا لا يعتمد عليها .

وأما المانعون ، فقد استدّلوا على المنع بعدّة وجوه :

(١) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٢٠ .

(٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٩ .

(٣) الحقائق الناضرة : ٩٨/٧ .

الأول: الإطلاقات الدالة على حرمة لبس الرجال الحرير المحض ، والنهي عن الصلاة فيه .

أقول : لا إشكال عندنا في ذلك ، فإنه لو صدق عنوان الصلاة فيه شملته الإطلاقات تلك المانعة المبطلّة للصلاة ، لكنّ المشكلة في صغرى القضية ؛ إذ نحن ننكر أن يكون عنوان لبس الحرير منطبقاً على المركّب من الحرير ومن غيره ، وليس هو من مصاديق ما نهى عنه .

الثاني: إطلاق صحيحتي محمّد بن عبد الجبار ، حيث قال : « لا تحلّ الصلاة في حرير محض » .

وجوابنا كالجواب السابق ، فإنّ عنوان لبس الحرير لا تشمل الموارد المبحوث عنه . وقال الهمداني رحمته الله : « إنّ الاستشهاد بصحیحة محمّد بن عبد الجبار للاستدلال على المنع يتوجّه عليه دعوى إمكان انصرافه عن القول بشموله لمثل ما لو كان بعض أجزاء الثوب حريراً أنّه يتعيّن صرفه عنه جمعاً بينه وبين رواية يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا بأس أن يكون سداه وزره وعلمه حريراً ، وإنّما يكره المصمت للرجال » ، وخبر أبي داود يوسف بن إبراهيم ^(١) .

ولكنّ الروایتين ضعيفتان ولا تصلحان لتقييد الإطلاق على تقدير انعقاده .
الثالث: رواية المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام : « أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالدباج ويكره لباس الحرير » .

بدعوى : أنّ الكراهة لغة بمعنى المبعوضة ، ويجب التحفّظ على المعنى اللّغويّ

في الروايات ، وهو يدلّ على الحرمة ، وأمّا الكراهة اصطلاحاً كما عند الفقهاء المساوقة للجواز بالمعنى العامّ ، فهو من مخترعاتهم ، ولا دليل على أنّه يراد به هذا المعنى في الروايات .

ويلحظ عليه : يكفينّا التمسك بالاستصحاب القهقرائيّ لإثبات أنّ المعنى الظاهر للكراهة في زماننا هو عينه المعنى المراد في زمان الرواية للشكّ بوجود معنى آخر غيره استعمل فيه كاللغويّ - مثلاً - أو قل أصالة عدم النقل ^(١) .

هذا أنّ الرواية ضعيفة السند فلا يصحّ الاستدلال بها .

ونقل المحقّق الهمدانيّ رحمته الله بعض الروايات من طرق العامة ، مع أنّها ليست بحجّة لم تتّضح عندي وجه الاستشهاد ، والإعراض عن مثل هذه الطرق أولى وأليق .

الرابع : موثقة عَمَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن الثوب يكون علمه ديباجاً ، قال : لا يصلّى فيه » .

وجوابه تعرّضنا له سابقاً ، وقلنا إنّ الديباج لفظ اختلف اللّغويّون في معناه ، ذكر في لسان العرب : « أنّ الديباج عبارة عن الحرير المنقوش ، سواء كانت النقشة من الحرير أم من غيره » ، فيكون الديباج شيئاً آخر غير الحرير المحض ، ولذا تراه جعل الحرير في مقابل الديباج وهو يكشف عن تغيّرها .

وقال المحقّق الهمدانيّ رحمته الله : « إنّ خبري يوسف بن إبراهيم ويوسف بن محمّد بن

(١) ليس المورد من صغرياته ؛ لأنّ الكراهة كما في زماننا لها معنيان ، كذاك في زمان صدور الرواية لها معنيان ، واستصحاب عدم النقل لا يثبت أحد المعنيين ، فإنّ المعنى الاصطلاحيّ لا يغيّر المعنى اللغويّ ، وهو لم يهجر ليكون حقيقة في الثاني ولينصرف إليه عنه الإطلاق . (المقرّر)

والأحوط أن لا يزيد عرضه على أربعة أصابع مضمومة (١).

إبراهيم المعتضدين بغيرهما نصّان في نفي البأس عن العَلَم، فيجمع بينهما وبين الوثقة بحمل النهي عن الكراهة كما صرّح به في محكيّ الذكرى»^(١).

ويلحظ عليه: أن الخبرين ضعيفان لا يصلحان للاستدلال أولاً.

وثانياً: أنه ذكرنا حيث تسوّى لنا المورد أن النصوصيّة ليست قرينة على التقديم عند المعارضة.

ثم إن هنا جمع آخر، وهو: أن الوثقة دلّت بإطلاقها على النهي عن الصلاة في الثوب الذي يكون علمه ديباجاً، والروايتان تعمّان الصلاة وغيرها، فيخصّص الروايتان الدالتان على الجواز بغير حال الصلاة، ولكن كما ذكرنا أن الروايتين ضعيفتا السند.

فالنتيجة: أنه لا دليل على المنع من الأدلة الاجتهاديّة، فيصل المجال إلى البرائة، ومقتضاها الحليّة تكليفاً وعدم ثبوت مانعيّة ثوب سجافه من الحرير للصلاة، فالصلاة صحيحة، إلا أن يدعى الصدق العرفي لبس الحرير عليه عندها تبطل الصلاة لأنه صلى في الحرير، ولكنّه في غاية البعد.

(١) وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «لم نقف له على مستند في أخبارنا، كما عن الروض وغيره. نعم، روى العامة عن عمر: «أن النبيّ نهى عن الحرير إلا في موضع أصبعين أو ثلاث أو أربع»، والاعتماد عليها مع عدم ظهور الجابر لها غير ظاهر»^(٢).

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٢٤٠/١٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٧٨/٥.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «لا يحتمل استناد الأصحاب إلى مثل هذه الرواية التي في سندها من لا يخفى»^(١).

ثم ذكر أن مستندهم أمران:

الأول: قاعدة الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين، كما هو مسلك القدماء.

الثاني: أن الزائد على أربع أصابع مما تتم فيه الصلاة غالباً^(٢).

وعلى كل حال، فإن الاحتياط الاستحبابي غير خافٍ حسنه على أحد.

وأما الوجوبي فينبغي أن يستند فيه إلى دليل.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٦٤/١٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١٢/١٢.

مسألة (٢٤٢): لا بأس بحمل الحرير في الصلاة ، وإن كان ممّا تتم الصلاة فيه (١).

حمل الحرير في الصلاة

(١) لقصور أدلة النهي عن شمول صورة حمل الحرير ولو كان محضاً؛ لأنّ الحمل أمر ولبسه الذي حكم الشارع ببطلان الصلاة فيه وحرمة أمر آخر .
وشبهة أنّ حمل «في» على «مع» كما فصلنا في رواية ابن بكير فيشمل المورد ممّا لا ينبغي التفوّه به؛ لأنّ الحمل في رواية ابن بكير بقريئة لولاها لم نظطرّ له .
وأما المقام فلا قريئة ، فلا موجب للحمل لاستقامة المعنى بغيرها .

مسألة (٢٤٣): القمل من به مرض القمل يجوز له لبس الحرير الخالص (١)
كما يجوز لبسه في الحرب ، وفي حال الاضطراب (٢)

موارد جواز لبس الحرير للرجل

(١) وردت بذلك أخبار من طرق العامة لا دليل على حجّيتها ، ولا يجوز لمجرّد أنّه قل ما لم تكن المسألة اضطرارية وحرجية .
(٢) أمّا الحرب فدلالة موثقة سماعه ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباغ ؟ فقال : أمّا في الحرب فلا بأس به ، وإن كان فيه تماثيل»^(١).

وأما الاضطراب فلحديث الرفع ، وأنّ الضرورات تبيح المحظورات .

ولكن الظاهر أنه لا يجوز الصلاة فيه في هذه الموارد أيضاً. نعم، إذا كان الاضطراب حال الصلاة جازت الصلاة فيه (١).

(١) البحث هنا منعقد لمعرفة أن جواز لبس الحرير إنما يختص بصورة الاضطراب وفي الحرب تكليفاً فقط، أو يشمل الوضعية أيضاً بحيث يقال إنه يجوز الصلاة في الحرير في هذين الموردین أيضاً، فيكون ما دلّ على المنع محكوماً لما دلّ على الجواز في الموردين؟

والمسألة نالت شطراً من البحث بين فقهاء الطائفة بين مجيز ومانع، وإلى كل ذهب الجماعة، أمّا المجيزون، كصاحب الجواهر والمحقق الهمداني والسيد اليزدي، مضافاً لآخرين، فقالوا بجواز الصلاة في لباس الحرير في الحرب والاضطراب. واستدل الهمداني رحمته الله على الجواز بقصور المقتضي للحرمة، بمعنى أن الأدلة المانعة لا تشمل المقام لانصرافها إلى ما كان لبسه حراماً^(١).

وتبعه السيد الحكيم رحمته الله حيث قال: «أمّا في الضرورة فالظاهر لا إشكال فيها؛ لأنّ الصلاة لا تسقط بحال. وأمّا في حال الحرب، فهو المعروف، بل حكي الإجماع على عدم الفصل بين الجوازين، ودليله غير ظاهر؛ إذ النصوص المتضمنة لاستثناء الحرب ظاهرة في الحكم التكليفي، وما في الجواهر من عمومها للوضعيّ المقدم على عموم المانعية يفهم الأصحاب ومناسبة التخفيف في غير محلّه. فالبناء على نفي المانعية حينئذٍ إما لدعوى عدم الفصل أو دعوى انصراف نصوصها إلى غير حال الحرب، أو خصوص المحرّم من اللبس لاعموم فيها للمحلّل منه. والأوّلان لا يخلوان من إشكال، والآخر لا يخلو من وجه، لاسيّما مع اعتضاده بدعوى

كون نصوص الرخصة وإن اقتضت فلمدلولها اللَّفْظِيّ رفع التكليف ، ولكن بإطلاقها المقاميّ قد دلّت على رفع المانعِيّة أيضاً»^(١).

ويلحظ عليه: أنّ ما ذكره من الانصراف أو تماميّة الإطلاق المقاميّ صحيح ، ولكن في الفرض الذي يتّحد فيه دليل المنع مع دليل الجواز عندها يصحّ قول التمسّك بالإطلاق المقاميّ ، وأنّ دليل الجواز إذا كان قاصراً كان دليل المنع قاصراً أيضاً.

ولكنّ الأمر ليس كذلك ، فإنّ دليل جواز لبس الحرير تكليفاً خبر ودليل

مانعيّته للصلاة خبر آخر ، كخبر ابن بكير «وبر ما لا يؤكل لحمه» ، وعليه

فخبر لبس الحرير في الحرب جائز لانظر له إلى دليل المانعِيّة. نعم ، دليل الحرمة التكليفيّة تقيّده أدلّة الجواز حال الحرب ، ولكن دليل المانعِيّة للصلاة ما زال مطلقاً ولم يقيّده ، فيتمسّك به ، ومقتضاه بطلان الصلاة الواقعة في الحرير. خلافاً لما يقوله الهمداني والسيد الحكيم رحمهما الله ، فأدلّة المانعِيّة تامّة ومطلقة^(٢).

واستدلّ السيد الحكيم رحمهما الله كما ذكرناه على أنّ الصلاة لا تسقط بحال على جواز الصلاة في الحرير عند الاضطرار.

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٣٦٨/٥.

(٢) ذكر السيّد الخوئيّ وتبعاً له شيخنا الأستاذ (دام ظلّه) أنّ دليل المانعِيّة ليس متّحداً مع دليل الجواز ، وأنهما لم يشبّتا بدليل واحد كي يدعى الانصراف ، كما ادّعاه المجوّزون ، كما أنّهما قالوا بعدم الملازمة بينهما كما في «لبس ما لا يؤكل ، والنجس ، والميتة» ، مع أنّ السيّد الخوئيّ وتبعاً له شيخنا الأستاذ اعتبرا أنّ تلك الأدلّة منصرفة إلى الأشياء التي لها لحم ، ولا تشمل مثل الحرير المتّخذ من دودة القزّ ، ومنه يعلم أنّ دليل الجواز وعدم المانعِيّة إنّما هو واحد فيصحّ قول المجوّزين. (المقرّر)

وأشير إلى أنّ ما ذكره ستعرض له في بحثنا القادم ، وهي مسألة استيعاب العذر لتقام الوقت ، وأمّا في مثل المورد الذي يتمكّن فيه المكلف من تبديل ثوبه فماتمسك به لا يشمل مقامنا ، ومنه يعلم أنّ استدلاله ليس بتامّ .

كما واستدلّ صاحب الجواهر رحمته بجواز الصلاة بالحرير حال الحرب بأنّه ثبت بالنصّ الخاصّ دون الأدلّة العامّة ، كما في الضرورة من حديث الرفع ونحوه ، ومقتضى إطلاق النصّ شمول الجواز لحالي الصلاة وغيرها ، فيعمّ الجواز التكليفي والوضعي ^(١) .

إن قلت : إنّ صحيحتي ابن عبد الجبار المتقدّمتين تدلّان على البطلان بإطلاقها لو حال الحرب ، فيقع بينهما التعارض .

قلت : إنّ الترجيح مع الروايات المجوّزة ؛ لأنّ الأصحاب فهموا ذلك ، ومناسبة التخفيف الذي هو الحكمة في الرخصة ترجّحه أيضاً ^(٢) .

أقول : إنّ ما ذكره مبنيّ على أن يكون دليل الجواز شاملاً للحكم الوضعي والتكليفي معاً بحيث لا يتعارضان على ضوء ذلك ، ولكن إن استقرّت المعارضة بينهما فما ذكره في وجه الترجيح من فهم الأصحاب لا يستوجب تقديم طرف على طرف . نعم ، إمّا كلامنا في لبسه حال الحرب ولم يكن مضطراً له في الصلاة ، ولكن في صورة الاضطرار إليه حتّى حال الصلاة بحيث لا يتمكّن من الصلاة في غيره ، جاز لبسه والحال هذه . وهذا هو المورد الذي ذكره السيّد الحكيم رحمته من أنّ الصلاة لا تسقط بحال .

مسألة (٢٤٤) : إذا صلّى في الحرير جهلاً أو نسياناً ، ثمّ انكشف له الحال بعد الصلاة صحّت صلاته (١) .

الصلاة في الحرير جهلاً ونسياناً

(١) لجرّيان قاعدة « لا تعاد » في حقّه .

مسألة (٢٤٥) : إذا شكّ في لباس ولم يعلم أنّه من الحرير جاز لبسه والصلاة فيه (١) .

الشكّ في حريريّة اللباس

(١) لجرّيان الأصل الموضوعيّ ، وأعني به استصحاب عدم كون هذا الثوب من الحرير الخالص بلا معارضة له باستصحاب عدم كونه حريراً ؛ إذ هذا الاستصحاب لا أثر له ، ولو نوقش في هذا الأصل الموضوعيّ تمسكنا بالبرائة ؛ لأننا نشكّ في هذا الثوب بأنّه مصنوع من الحرير فيمتنع الصلاة فيه ، أو لا ، رفع ما لا يعلمون .

مسألة (٢٤٦): تختص حرمة لبس الذهب والحريز بالرجال، ولا بأس به للنساء في الصلاة وغيرها، وكذا الحال في الأطفال الذكور في غير حال الصلاة (١).

جواز لبس الحريز والذهب للنساء في الصلاة

(١) اختصاص حرمة لبس الحريز بالرجل، وأما المرأة فإن جواز لبس الحريز لهن لا خلاف فيه ولا إشكال، بل القضية متفق عليها بين المسلمين والسيرة المسترعية قائمة على ذلك.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إن العمدة هو هذا، وأما الأخبار الواردة فمتهمة بالضعف لا تصلح إلا للتأييد فقط»^(١).

وكيف كان، فإن القضية من الواضحات، ولكن وقع الخلاف في مسألة جواز لبسه في الصلاة لهن؛ إذ البعض منع وجوزه آخرون. وقد استدلل المانعون بعدة وجوه:

الأول: المحكي عن الصدوق في الفقيه ما ملخصه: أن الأخبار المانعة مطلقة تدل على المانعية للإناث، كما تدل على المانعية للذكور، ولكن الدليل الذي قام على جواز لبسه للنساء فقط تكليفاً، وأما الحكم الوضعي فيتمسك بإطلاق دليل المانع؛ إذ لم يرد فيه أي مقيد، كقوله رحمته الله: «لا تحل الصلاة في الحريز المحض» الوارد في صحيح محمد بن عبد الجبار، وهي لم ترد في خصوص الرجل فقط، بل مطلقة تشمل كليهما.

ورفع بوجهين:

الأول: اعترض صاحب الحقائق رحمته الله الذي منع فيه من التمسك بالإطلاق؛ لأنّ أكثر الروايات الواردة اشتملت على السؤال عن الرجل، فوردها الرجال خاصّة، وليس في البين ما يتوهم منه الإطلاق عدا الروایتين.

لكن يوهنه ابتناؤهما على سبب خاصّ، وهي القلنسوة التي هي من الألبسة الخاصّة للرجال، فالإطلاق نزل عليها بتلك القرينة.

إن قلت: سلّمنا ورود الروايات في مورد الرجال، لكنّه بقانون الاشتراك في التكليف يتعدّى إلى جميع المكلفين، نساءً ورجالاً، ولا يقتصر على المورد.

قلت: أمّا قانون الاشتراك فدركه الإجماع، ومورده عدم احتمال دخل الخصوصية المأخوذة موضوعاً للحكم، وهي الرجولة فيما نحن فيه، ولا ريب أنّ الاحتمال موجود في المقام؛ إذ بعد ملاحظة الفرق في الحكم التكليفيّ بينهما يتطرّق احتمال الفرق في الحكم الوضعيّ أيضاً من غير رافع، فعدم احتمال الخصوصية مفقود، ومعه ينتفي الإجماع^(١).

والمتّجه عندي أنّ ما ذكره بالنسبة إلى الصحيحتين في غاية الصحّة، فإنّها تعرّضت إلى ذكر الرجل ولكن منعه الإطلاق فيهما لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه وكما ثبت في الأصول أنّ المعيار والضابطة دائماً قول الإمام عليه السلام، أي الجواب حتّى ولو كان المذكور في السؤال القلنسوة، فإنّ السائل لا يتعدّى بسؤاله إلى أبعد ما يتعلّق به إشكاله، ولو كان مورد السؤال مخصّصاً للزم منه رفع اليد عن جميع المطلقات، ثمّ إنّ مورد السؤال في الصحيحة الثانية التّكّة، وهي تشترك

بين الرجال والنساء ، فما ذكره صاحب الحدائق لا يمكن المساعدة عليه .

الثاني : ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته وإن كان لبّه يرجع إلى ما ذكره صاحب الحدائق رحمته في منع الإطلاق .

قال رحمته : « يمكن أن يقال في منع الإطلاق أنّ المستفاد من ذكر التّكّة والقلنسوة في السؤال أي نظر السائل مقصور على استعمال حكم ما لا تتمّ فيه الصلاة من الحرير ، وأنّه هل يفرّق في المانعّة بينه وبين ما تتمّ فيه الصلاة ، كما في النّجس أو لا ؟ بعد الفراغ من أصل المانعّة واختصاصها بالرجال أو التعميم لهم وللنساء ، وإلّا لو كان السؤال عن أصل مانعيّة الحرير لم يكن وجه لتخصيص المثالين بالذكر ، بل سئل عن مطلق الصلاة بالحرير .

وعليه : فلا إطلاق في الجواب ، بل هو منزّل على ما سبق السؤال لأجله من عدم الفرق في المانعّة بين ما يتمّ وغيره ، وأنّ مانعيّة الحرير في موطنها لا يفرّق فيها بين صورتين ولا نظر إلى التعميم والتخصيص بالنسبة إلى الرجل والمرأة .

وبعبارة أخرى : يعتبر في انعقاد الإطلاق أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثبات الإطلاق من تلك الجهة ، فما لم يثبت ذلك لا يثبت الإطلاق ، وفي المقام ليس الإمام عليه السلام إلّا بصدد بيان حكم ما لا تتمّ فيه الصلاة من الحرير الذي هو محطّ نظر السائل ، وأنّه لا فرق في المانعّة بينه وبين ما تتمّ ، وليس في مقام بيان الاختصاص بالرجل أو التعميم له والمرأة كي ينعقد الإطلاق من هذه الجهة ، بل أنّ مجرد الشكّ كافٍ في ذلك ؛ لما عرفت من لزوم البيان في إثبات الإطلاق ، وأنّ هذا هو الوجه لمنع الإطلاق لا ما ذكره صاحب

الحداثيّ عليه السلام»^(١).

ملاحظة بسيطة أوّلاً الإشارة إليها فيما أفاده عليه السلام، فإنّ ما ذكره من دلالة الصحيحتين على أصل المانعيّة وفروغ منه، وأنّ القدر المتيقّن هو ما لا تتمّ الصلاة به، ولكن ما زاد عليه كما أن نقول بإطلاق المورد أو اقتصار المانعيّة على الرجال فقط فيما لا تتمّ الصلاة به، فليس الأمر على ما ذكره، أو فقدان بطلان الصلاة في مثل القلنسوة أو التكة لم يكن أمراً مسلماً، كما ادّعاه عليه السلام.

الثاني: من أدلّة المنع عدّة نصوص:

منها: ما رواه جابر الجعفيّ، قال: «سمعت أبا جعفر يقول: ليس على النساء أذان - إلى أن قال: - ويجوز للمرأة لبس الديباج والحرير في غير صلاة وإحرام، وحرّم ذلك على الرجال إلّا في الجهاد...»^(٢) إلى آخر الرواية. لكنّها مطروحة لضعف سندها.

ومنها: رواية زرارة، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء، إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ أو كتان أو قطن، وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»^(٣).

والخبر ضعيف بموسى بن بكر، وإنّ عبّر صاحب الجواهر عنها بالصحيح، لكنّه في غير محلّه.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٤٧/١٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٥.

وأما الدلالة ، فظاهر الخبر المنع عن اللبس تكليفاً لا وضعاً .
 لا يقال : إنَّ الاقتصار على الحكم التكليفيّ دون الوضعيّ ، فلا بدّ من القول
 باختصاصها بالرجال دون النساء .

لأنّه يقال : إنَّ لبس الحرير للناسي جائز دلّت عليه القرينة الخارجيّة ،
 فلا ريب في جوازه لهنّ ، أو رفعت اليد عن ظهور النهي في الحرمة في النساء
 بالدليل الخارجيّ .

وقد وقع الخلاف بين القوم في ظهور كلمة « يكره » إن كان يراد به الكراهة
 الاصطلاحية كأحد الأحكام الخمسة ، أو يطلق ويراد به المعنى اللغويّ ، أي
 المبعوضيّة المساوقة للحرمة ، ظاهر أستاذنا الأعظم ﷺ أنّها تدلّ على الحرمة ،
 فعنده أنّ الأمر لا يدلّ على الوجوب وضعاً ولا بمقدمات الحكمة ، بل بحكم العقل
 لأنّ المولى إذا أظهر ميله إلى هذا الأمر ولم يرخص في تركه ، فبقتضى العبوديّة
 والمولويّة وجب امتثاله .

على هذا السياق قوله : « يكره » فإنّ المولى حيث بيّن مبعوضيّة لهذا العمل
 فإذا رخص في الفعل انكشف على أنّه مبغوض ومكروه اصطلاحاً ، ولكن إذا
 لم يرخص حمل على الحرمة قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة على العبد ، بناءً على هذا ،
 فإنّ كلمة « يكره » تدلّ على الحرمة بناءً عليه ، فإنّ « يكره » تدلّ على الحرمة ،
 لكنّا نقول بدلالاتها على الكراهة الاصطلاحية بالاستصحاب القهقرائيّ^(١) ، لكن
 نحن في غنى عن البحث فيها بأكثر من هذا الضعف الرواية ، كما ذكرناه سابقاً ،

(١) أجبنا عن سابقاً ، فلا نعيد . (المقرّر)

فلا يتمّ هذا الوجه على المنع أيضاً.

الثالث من أدلّة المنع: ما دلّ بالنصّ والفتوى على أنّ كلّ ما تجوز الصلاة فيه يجوز الإحرام فيه بضميمة ما دلّ من الأخبار على عدم جواز إحرام المرأة في الحرير، وبالعكس النقيض يثبت أنّ كلّ ما لا يجوز الإحرام فيه لا تجوز الصلاة فيه، فيستفاد من هذه الملازمة عدم جواز صلاة المرأة في الحرير.

وأورد الهمداني رحمته الله، وتبعه السيّد الحكيم: «أنّ تصرّح الأصحاب والأخبار بأنّه لا يجوز الإحرام إلّا فيما تجوز الصلاة فيه لا يجدي في إثبات عكسه، وهو عدم جواز الصلاة إلّا فيما يجوز الإحرام فيه»^(١)، أي أنّ القضية ليست حجة في عكس النقيض.

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته الله: «الظاهر أنّ الملازمة ثابتة بين جواز الصلاة في شيء وجواز الإحرام فيه على سبيل الكلّيّة، كما هو المفروض، وأنّ الثاني لازم والأوّل ملزوم فحيث أنّ اللازم لا بدّ وأن يكون مساوياً أو أعمّ؛ إذ لو كان أخصّ لم تكن الملازمة كلّيّة، وهو ظنّ فنفيه يستلزم نفي الملزوم بالضرورة.

مثاله: قولنا فكلّ شيء كان إنساناً كان حيواناً أو كان ضاحكاً يدلّ على أنّ كلّ ما لا يكون ضاحكاً أوّلاً لا يكون حيواناً لا يكون إنساناً قطعاً، فالقضيّة الكلّيّة حجة عكس النقيض قطعاً، ولازمه في المقام عدم جواز الصلاة فيما لا يجوز فيه الإحرام»^(٢).

(١) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة -: ٣١٦/١٠. مستمسك العروة الوثقى : ٣٧١/٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة : ٣٥٠/١٢.

فيندفع بذلك إشكال الهمدانيّ والحكيم رحمهما الله؛ لأنّ الملازمة تامة. لكنّ الأستاذ الأعظم رحمهما الله دفع الإشكال بطريق آخر، هو توقّف الملازمة على منع جواز الإحرام بالحرير للمرأة، وهو محلّ تأمل، أو منع؛ إذ لا دليل عندنا على أنّ المرأة لا يجوز لها الإحرام بلباس الحرير، فتامة تلك الكبرى لا تنفع إذا لم تكن صغراها متحققة. ومن بعد قام رحمهما الله بإنكار أصل الملازمة فقال:

«إنّ تامة الملازمة مبنية على أنّ الملازمة المزبورة كليّة شخصيّة لانوعيّة، أي تكون منحلّة إلى أشخاص المكلفين، بمعنى أنّ كلّ فرد من آحاد المكلفين جازت صلاته في شيء جاز إحرامه فيه كي تدلّ بعكس النقيض على عدم جواز الصلاة فيما لا يجوز الإحرام فيه، كما في قوله: «كلّما قصّرت أفطرت»، وهو ممنوع. أولاً: نقضاً بما إذا اضطرّ المكلف ولو لبرد ونحوه إلى الصلاة في النجس من فروة ونحوها، فإنّه لا يجوز له الإحرام فيه مع وجود ثوبه؛ إذ لا ضرورة في عدم الإحرام فيها، وإن كان مضطراً في لبس الفروة المتنجّسة.

وحلّاً: فإنّ هذا المعنى خلاف الظاهر كما دلّت عليه الأخبار، وينبغي ملاحظة تلك الأخبار للوقوف على الحقّ في المسألة وأنّ الملازمة نوعيّة أو شخصيّة، أمّا دليلها فصحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ ثوب يصلّي فيه فلا بأس أن تحرم فيه»^(١)، وظاهر الرواية والمترامى منه أنّ كلّ ثوب يصلّي فيه في حدّ ذاته وبحسب نوع المكلفين جاز الإحرام فيه للجميع، فيدلّ بعكس النقيض على أنّ كلّ ثوب لا يجوز الإحرام فيه فهو لا تجوز الصلاة فيه في حدّ ذاته،

وبالإضافة إلى عامّة المكلفين ، أعني الرجال ، فلا ينافي صدق هذه الملازمة النوعيّة جواز الصلاة فيه - كالحري - لخصوص النساء ، كما لا يخفى ^(١).

أقول : المظنون عندي قويّاً ، بل الظاهر أنّ ما استظهره لاحملّ له ، فلو كنّا نحن والرواية لقلنا بجواز الإحرام في المخطط لولا قيام التخصيص على عدم جواز الإحرام فيه .

إن قلت : إنّ الإطلاقات الدالّة على مانعيّة الحرير إذا لم تكن ممّا تتمّ فيه الصلاة لو كانت تامّة لأخذنا بها وحكمنا بعدم صحّة صلاة النساء في الحرير .

قلت : لولا أنّها معارضتها بما دلّ على جواز لبسهنّ الحرير لقلنا ببطالان الصلاة على ما أشكل ، وأعني بجواز أن يلبسن الحرير حتّى في الصلاة ، وإنّما عملنا بذلك بعد ترجيح جانب الجواز لما فهمه الأصحاب من الجواز ؛ إذ لم يخالف هذا الجواز المتّسع تاريخيّاً إلّا الصدوق وبعض من تبعه .

وعلى تقدير المناقشة في هذا الترجيح وقولك : أنّ فهم الأصحاب لا يصلح للترجيح لوصلنا إلى القول باستقرار المعارضة ثم التساقط ، ليصل الأمر إلى الأصل العمليّ ، وعند الشكّ في مانعيّة الحرير بالنسبة إلى النساء جرت البرائة لتمنع المانعيّة ولتندلّ على صحّة الصلاة .

وفي ظنّي أنّ كلا الوجهين محلّ نظر :

أمّا الترجيح بفهم الأصحاب فلم يقدّم الدليل على اعتباره ؛ لأنّه دليل حدسيّ وليس حسيّاً . هذا أولاً .

وثانياً: أنَّ أدلة الجواز لا تعارض الأدلة المانعة؛ لأنَّ الجواز حكم تكليفي، وقد يكون شيء ويجوز لبسه حال الصلاة ولكن تبطل الصلاة به، كمثل أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنَّه يجوز لبسها لكن تبطل الصلاة بها، فورد الإثبات الحكم التكليفي ومورد المنع الحكم الوضعي.

نتيجة ما سبق عند الأستاذ الأعظم رحمته الله هو أنَّ الأدلة المانعة فيها قصور، فلا إطلاق لها لإثبات الحرمة، ولكن ظهر عندنا أمر آخر وهو أنَّ الأدلة المانعة -ولو بعضها، كالحديث الأول- تامة فيثبت عندي حرمة لبس الحرير للصلاة على النساء حتَّى هنا، وينبغي الخوض في أدلة المجوزين للوصول إلى النتيجة النهائية في المسألة.

والظاهر أنَّ أدلتهم عدّة نصوص:

منها: مرسل ابن بكير عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «النساء يلبس (يلبسن) الحرير والديباغ إلّا في الإحرام»^(١).

بتقريب: أنَّه عليه السلام حكم بجواز لبس الحرير مطلقاً، لكنَّه استثنى الإحرام فقط، فاستثناء الإحرام بالخصوص يعني جواز لبسه في غيره مطلقاً ولو في حال الصلاة. لكن الرواية ضعيفة السند لإرسالها، والبعض قال بانحجارها بعمل المشهور، كما هو ديدن المشهور، أو لأنَّ المرسل -مثل ابن بكير، وهو من أصحاب الإجماع- لا يكون إرساله قادحاً، أو لأنَّ في السند أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وهو لا يروي إلّا عن الثقة، وكلّ ذلك لا يغني ولا يضمن من جوع، فإنَّ تلك

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣.

القرائن لا تخرج الرواية عن إرسالها.

ومنها: ما روه سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة، فأما في الحرّ والبرد فلا بأس» ^(١).

وتقريبها كسابقتها اختصاص المنع بالإحرام والجواز في غيره، ولو كان لبسه حال الصلاة ممنوعاً لوجب ذكره؛ لأنّها محلّ ابتلاء في اليوم خمس مرّات.

أقول: ليس النهي عن لبس الحرير حال الإحرام مبطلاً للإحرام قطعاً؛ إذ ليس في ارتكاب التروك ما يبطل الإحرام إلّا الجماع، بل الظاهر أنّ كلمة «لا ينبغي» تدلّ على الكراهة خلافاً لأستاذنا الأعظم رحمته الله.

ومنها: وهو عمدة الباب أنّ المسألة ممّا يعمّ بها البلوى وأنّ السيرة المستشرعيّة قائمة على عدم تحرّز النساء عن الحرير حتّى في الصلاة، بل عليه تسالم الأصحاب خلفاً عن سلف، وقبل زمان الصدوق لم يعهد الخلاف، وهو أوّل من ذهب إلى المنع، وتبعه بعض يسير من المتأخّرين، ولو كانت المانعيّة ثابتة لظهرت وبانت ولم يقع في مثل هذه المسألة المهمّة الكثيرة الدوران التي تبتي بها المرأة في صلاتها كلّ يوم خمس مرّات على الأقلّ خلاف.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أنّ التنبيه على مثل هذا الحكم في الأخبار أوّلى من التعرّض لحكم ما لا يؤكّل الذي ورد في غير واحد من الأخبار المنع عن الصلاة فيه» ^(٢).

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٥٥/١٢.

وكذلك الحال في الأطفال المذكور في غير حال الصلاة (١).

فإذا تمت أدلة المنع يكون هذا قرينة على حمل تلك الأدلة على الكراهة.

(١) يجوز للأطفال الذكور لبس الحرير لقصور أدلة المنع شمولهم لاختصاصهم بالرجل، ولو نوقش في المقتضي وقيل بتأميمه بحيث يقال بشمول الأطفال للنهي في حد نفسه، فإنه يكفي في رفع التكليف رفع القلم عن الصبي، لكن الكلام في صحة صلاته فيه، فبناءً على مشروعية عبادة الصبي وقع الخلاف في المسألة، فذهب جمع إلى الجواز، منهم السيد اليزدي.

والحق خلافه متمكناً بإطلاق قوله: «لا تحل الصلاة في حرير محض» وهو إرشاد إلى مانعية الحرير من غير اعتبار أن يكون المصلي بالغاً أم لا، وأما قضية رفع القلم عن الصبي، فإنه رفع للحكم التكليفي لا المانعية، فإنها لا ترتفع إلا برفع القلم عن أصل الواجب، وحال القضية حال من تكلم أثناء صلاته أو أحدث، فكل هذه مبطلات، بلا فرق بين البالغ والصبي، والحرير مثلها.

مسألة (٢٤٧): المشهور أنه يحرم لباس الشهرة، ولكنها غير ثابتة فيما إذا لم يستلزم الهتك (١).

حكم لباس الشهرة

(١) فسر السيّد اليزدي لباس الشهرة بأن يلبس خلاف زيّه من حيث جنس اللباس، أو من حيث لونه، أو من حيث وضعه وتفصيله وخياطته، كأن يلبس العالم لباس الجندي أو بالعكس، وقامت عليه عدّة نصوص، لكنها ضعاف عدا صحيحة واحدة لأبي أيوب الخزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الله تعالى يبغض شهرة اللباس» (١).

ولكن المظنون عندي قوياً بعد الميل إلى اعتبار أنّ هذه الرواية لا تطابق ما اختاره عليه السلام. نعم، حرّمت لباس الشهرة ولكن ما هو صغرى القضية، فإن الظاهر أنّ ملاك المنع في هذه الأخبار لبس ما يوجب اشتهاً لابسه بين الناس، بحيث يعرف به، ويكون مميّزاً له عمّا عداه، كأن يلبس الإنسان عمامة حمراء أو ذات حنكين أو الفروة مقلوبة، ونحو ذلك ممّا يكون معرّفاً للشخص ويشار إليه بالبنان، فيوجب اشتهاً بين الناس لا امتيازاً عنهم. ومن الواضح أنّ مجرد لبس ما يخالف الزي لا يقتضي ذلك، فلو لبس العالم لباس الجندي أو بالعكس ودخل في بلدة غريبة لا يشتهر بذلك لمساواته في اللبس مع أهل ذاك اللباس، يخالف مثل لبس العمامة الحمراء الموجب للاشتهاً حيثما كان لاختصاصه وعدم اشتراك غيره معه.

وبالجملة: الخروج عن الزي شيء والاشتهاً باللباس شيء آخر. والنسبة بينهما

عموم من وجهه. والأخبار إنما تشير إلى المعنى الثاني لا الأول.
فالرواية بحسب مقتضى تامة الدلالة، لكن الالتزام به مشكل، ولذا ترى
الأصحاب أعرضوا عنها، فحملت على الكراهة. نعم، لو استلزم اهتك يكون
حراماً، لكن اهتك عنوان آخر وخارج عن المبحث.

مسألة (٢٤٨): الأحوط أن لا يتزَيّا كلّ من الرجل والمرأة بزَيِّ الآخر في اللباس، كأن يجعل لباسه لباساً لنفسه (١).

لباس المرأة للرجل أو العكس

(١) واستدلّ له بعدّة روايات:

منها: ما رواه الطبرسيّ في مكارم الأخلاق: عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام وأبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يجرّ ثيابه قال: إنّي لأكره أن يتشبه بالنساء»^(١)، ولكنّ الرواية مرسلّة لأنّ الطبرسيّ لا يؤدّي عن سماعة بلا واسطة ظاهراً، وحيث إنّ ما بينهما من الرواة ساقط فلا يمكن العمل بهذه الرواية، لكنّ الكلينيّ عليه السلام رواها في الكافي بسند صحيح، لكن دلالتها محدوشة، فإنّ الكراهة عندنا محمولة على ما اصطلاح عليه بين الفقهاء أخيراً، وهو مطلق المرجوحية. وكيف كان، الرواية لا تدلّ على المطلوب.

ومنّها: ما رواه عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها»^(٢)، وهي ضعيفة لإرسالها.

ومنّها: ما رواه في الكافي: عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: لعن الله المحلّل والمحلّل له، ومن تولّى غير مواليه، ومن ادّعى نسباً لا يعرف، والمتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

وأما إذا لبسه بداع آخر فلا بأس به (١)، وفيما إذا حرم اللبس لم يضر لبسه بالصلاة إذا لم يكن ساتراً له بالفعل حالها (٢)

من النساء بالرجال...»^(١).

وهي ضعيفة أيضاً بعمر بن شمر وإن كانت دلالتها تتطابق مع الفتوى، فإن الرواية لا تدل على مطلق التشبه، بل في خصوص التذكر والتأنيث كأن يكون الشخص مؤثماً بشهادة ما روي في العلل بسنده عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب: «أنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله ﷺ فقال له: أخرج عن مسجد رسول الله يا لعنة رسول الله ﷺ... إلخ» الرواية^(٢)، ولكن الرواية ضعيفة لا تصلح دليلاً لرفع اليد عن إطلاق

وليس عندنا إلا رواية سماع، فإنها تدل على الكراهة ولا تدل على الحرمة.

(١) كما رأيت في المسألة السابقة أن عمدة الدليل موثقة سماع، وهي مع غض النظر عن دلالتها على الحرمة أو الكراهة إنما دلت على حرمة عنوان التشبه، أي إنما يحرم إذا كان بهذا الداعي، وأما إذا كان داعيه شيء آخر - كدفع البرد - لم يحرم حينئذٍ، فلا تشمل دليل الحرمة هذا المورد.

(٢) ووقع خلاف في المسألة:

المحكي عن كاشف الغطاء الذهاب إلى بطلان الصلاة بدعوى أنه إذا كان لبس الشيء حراماً حال الصلاة بالحرمة النفسية، فإن وجوده يكون حينئذٍ من الموانع للملازمة بين الحرمة النفسية والمanciّة.

(١) الوسائل: الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

وأورد عليه نقضاً بالنظر إلى الأجنبيةّ حال الصلاة، فإنّه محرّم لكن لا يبطل الصلاة.

وحلّاً: أنّ مجرّد النهي عن شيء خارج عن حقيقة الصلاة لا يبطل الصلاة، فإذا لبس الرجل ثوب المرأة تشبّهاً بها كان حراماً لكن يبطل الصلاة إذا لم يكن ساتراً - بأن يكون له ساتر بالفعل غير ذلك اللباس المحرّم - وأمّا إذا كان ساتراً تعلّق النهي بما لا دخل له بالصلاة فلا يبطلها. ومع القول بساتريّة الملبوس وانحصاره به، فعلى هذا الفرض إذا قلنا إنّ حرمة الشرط تسري إلى المشروط، فالصلاة تبطل، وفتوى أستاذنا الأعظم رحمته الله مبنية على هذا، أي سريان الحرمة من الشرط إلى المشروط، ولكنّه رحمته الله تبدّل نظره وقال بعدم السراية؛ لأنّ الذي داخل في حقيقة الصلاة هو التسترّ الحاصل من اشتراط الصلاة بالستر، أي التقيّد والقيّد خارج، ومقتضى هذا الاشتراط أنّ المأمور به حصّة خاصّة من الصلاة مقيدة بالتسترّ، ولم يتعلّق النهي به، بل تعلّق بالشرط والشرط خارج عن حقيقة الصلاة، فالصلاة تكون صحيحة لكنّه يكون آثماً.

مسألة (٢٤٩): إذا انحصر لباس المصلي بالمغصوب أو الحرير أو الذهب أو الميتة أو غير مأكول اللحم من الحيوان، صلى عارياً (١).

يصلي عارياً مع العجز عن اللباس

(١) صور المسألة:

الأولى: دوران الأمر بين رعاية الستر في الصلاة وبين الاجتناب عن المحرام النفسي، كالاجتناب عن الثوب المغصوب مع ملاحظة أن حرمة الغصب تكليفاً لا تستلزم بطلان الصلاة ولو كان الستر مغصوباً، وعلته أن حرمة الشرط لا تسري إلى المشروط، فيدور الأمر بين امتثال الأمر الصلّاتيّ مقيداً بالستر وبين امتثال النهي عن التصرف بالمغصوب، فالمسألة من صغريات باب التزاحم، ومن مرجّحات التزاحم تقديم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على ما هو المشروط بالقدرة الشرعية، والأخبار غير خالية عن هذا، وذكرت أنه إذا لم يتمكن من التستر صلى عارياً، وهو يعني أن الستر إنما يجب إذا كان متمكناً منه ومقدوراً له شرعاً، وأما امتثال النهي فهو مشروط بالقدرة العقلية، ولا يفوتك أن القدرة الشرعية معناها القدرة المأخوذة في لسان الدليل، وتكون دخيلة في ملاك الحكم، وأما العقلية فهي شرائط الامتثال العامة، فإذا تقدّم التكليف المشروط بالقدرة العقلية - وأعني به النهي على امتثال الأمر - فإنه يقوم - النهي - برفع الموضوع المقيد بالقدرة الشرعية لحكومته عليه ويقوم برفعه.

لا يقال: إنه متمكّن منه عقلاً؛ لأنه يقال: ما دام الساتر واقعاً تحت حرمة التصرف، فالشارع لا يعتبر اللباس مقدوراً له، بل بقوة من لباس له، تماماً كمن يتمكن من الوضوء من الماء وقادر عليه، وأما إذا كان أصيب بمرض يمنعه

من الوضوء فالشارع يعتبره فاقداً ولو كان وسط البحر.

ومن مسأله أيضاً أن يندر شخص أن يكون في كربلاء يوم عرفة، فلو استطاع الحجّ تلك السنة اندرج الأمر في باب التزام لتوجيه أمرين إليه الذهاب إلى الحجّ وأمر آخر بوجوب الوفاء بالنذر، فإنّ الوفاء بالنذر معناه ترك الحجّ، ومعه لا يتمكّن من امتثال كلا الخطابين ولا يمكن الجمع بينهما.

يقول المشهور وأكثر من المشهور على ما يحضرنى في الذاكرة أنّ الحجّ مقدّم على الوفاء بالنذر، ومنهم أستاذنا الأعظم رحمته الله.

لكنّ البعض الآخر يذهب إلى الإفتاء بتقديم وجوب الوفاء بالنذر على الذهاب إلى الحجّ، كالسيد الحكيم رحمته الله ببيان:

إنّ الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحجّ شرعيّة، يعني مضافاً إلى الزاد والراحلة لا بدّ أن لا يلزم من الحجّ ترك واجب أو ارتكاب حرام، فحيث إنّ الذهاب إلى الحجّ يستلزم ترك الواجب، وهو الوفاء بالنذر، فليس هو مستطيعاً، فتقوم أدلّة وجوب النذر برفع وجوب الحجّ بحيث لا تصل النوبة إلى مسألة تقديم الأهمّ على المهمّ؛ إذ تصل النوبة إلى ذاك إذا استقرّ التزام، وبعد أن ارتفع وجوب الحجّ لم يبق التزام.

وأما أستاذنا الأعظم رحمته الله فحيث ذهب إلى أنّ الاستطاعة بمعنى أن يكون واجداً وتمكّناً لأربعة أمور:

الأول: صحّة البدن.

الثاني: خلوّ الطريق.

الثالث: الزّاد.

الرابع: الراحلة.

لذا تراه قدّم الحجّ على الوفاء بالنذر.

وفي محلّ البحث من المفروض أنّ الستر مشروط بالقدرة الشرعيّة مضافاً إلى تمكّنه العقليّ فالمفروض أن يكون قادراً عليه شرعاً، وبما أنّ التسترّ في المقام مستلزم لارتكاب الحرام فلا يعدّ هذا المكلف متمكّناً منه شرعاً، فيسقط الخطاب بوجوب التسترّ، فيخرج عن باب التزامه؛ إذ لا يوجد عندنا خطابان متزاممان وقدرة واحدة بل الموجود فقط الصلاة عارياً؛ لأنّه بلا ستر؛ بناءً على أنّه ممنوع من التصرّف بالستر لكونه مغضوباً، وعليه أن يصليّ عارياً لأنّ التزامهما أحدهما مقيّد بالقدرة الشرعيّة والآخر بالعقليّة، فالذي يقيّد بالقدرة العقليّة يقدّم على الآخر، وهنا النهي عن الغضب مقيّد بالقدرة العقليّة، فيتقدّم على وجوب التسترّ فيصليّ عارياً.

ومثله ما إذا انحصر ماء الغسل أو الوضوء بالمغضوب، فالمسألة أيضاً مندرجة في باب التزامهمين، نهى مولويّ عن التصرّف بالمغضوب، وأمر بالصلاة مع الطهارة، الأوّل مقيّد بالقدرة الفعلية والثاني مقيّد بالقدرة الشرعيّة، وما بالعقل مقدّم على ما بالشرع.

خلاصة الكلام: أنّ وظيفة المكلف في هذه الصورة الصلاة عارياً بالملك الذي ذكرناه لك.

ولكن حكي عن مفتاح الكرامة أنّه رجّح الصلاة بالساتر المغضوب على النهي عن المغضوب بدعوى ليس الترديد هنا بين التصرّف في المغضوب والصلاة فيه، وبين امتثال النهي والصلاة عارياً فقط، بحيث يقدّم أهمّهما، بل لأنّ الأمر مردّد بين

ارتكاب الغصب وتركه الركوع والسجود؛ لأنّ وظيفة العاري الإيماء لهما، والحال أنّه إن صلّى بالساتر المغصوب سيأتي بهما قطعاً تامّين، ولا ريب أنّ الركوع والسجود أهمّ، فإنّهما ثلثا الصلاة، كما يكشف عنه قوله ﷺ: «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»^(١) فيتقدّم، فاللزام الصلاة مع رعاية الستر والركوع والسجود، وإن استلزم التصرف في الغصب لأهمّيّتها منه قطعاً.

ولكنّه مدفوع: بأنّ المصير إلى القول بتقديم الأهمّ على المهمّ يصار إليه في حال استقرّر التراحم، ولكن بعد أن تقدّم الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعيّة لا تراحم، بل خارج من باب التراحم لتوجّه خطاب واحد إليه. الصورة الثانية: أن يدور أمر المكلف بين أن يصليّ عارياً وبين أن يصليّ مومناً فيما لا يؤكل لحمه أو في الميتة باعتباره من الموانع فقط وبلا حرمة نفسيّة، فعلى القول بجواز الانتفاع بها ذهب المشهور إلى إدراج المسألة في باب التراحم، ومن ثمّ معالجتها بمرجّحات الأهمّ والمهم. وتبعهم في ذلك المحقّق النائينيّ^(٢).

وجوابه يتوقّف على معرفة ما هو التراحم، فإنّ التراحم لا يكون إلّا بين تكليفين نفسيّين مستقلّين يشتمل كلّ منهما على ملاك في نفسه، بحيث لا يستطيع المكلف الإتيان بهما معاً، بل مكلف بإتيان أحدهما الأهمّ، وأمّا الأوامر المتعلقة بالمركّبات فليس في موردها إلّا تكليف واحد متعلّق بها، وأمّا الأوامر المنبسطة على أجزائه وشرائطه فهي إنّما تتعلّق بشرطيّة شيء أو مانعيّته، فليس إلّا ملاك

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) أجود التقريرات: ٢٨٢/١.

واحد مرتبط بالمجموع.

وعليه إذا تعلّق أمر بالمركبّ وعند تعذر شرط من شرائطه، فعناه أنّ المركبّ مقرون بمانع يمنع، وهو يوجب سقوطه؛ لأنّ المقيّد يتعذّر بتعذّر قيده، فتسقط الصلاة لاقتراثها بالمانع لولا ما قام الدليل عليه من أنّ الصلاة لا تسقط بحال الموجب لحدوث أمر جديد يتعلّق بما تبقّى من المركبّ الصلاقيّ من الأجزاء والشرائط والموانع الممكن إتيانها، لكنّ متعلّق هذا الأمر مردّد بين ما تركّب من هذا القيد أو من ذاك، ففي المقام يتردّد الواجب بين أن يكون هي الصلاة عارياً مومئاً، أو ساتراً مع الركوع والسجود وإن وقعت فيما لا يؤكل، فالشكّ إنّما هو في المجعول الشرعيّ والوظيفة المقرّرة في هذا الظرف، أو قل: إنّ الشارع ألغى شرطية الستر أو ألغى مانعية المانع، وهو ما لا يؤكل، فالتردّد إنّما هو في مقام الجعل لافي مقام الامتثال، وعدم القدرة على إتيان المأمور به، وعليه: لا بدّ من إعمال مرجّحات باب التعارض لا باب التزاحم.

وبما أنّ المعارضة بين إطلاق دليل الشرطية وإطلاق دليل المانعية مستقرّة فيتساقطان لتصل النوبة إلى البرائة عن الخصوصية المعتبرة من كلّ منهما، فإنّ تعيّن اعتبار خصوص الستر كاعتبار خصوص المانعية ونتيجته التخيير بين الأمرين، ولا يجب الجمع بينهما لفرض التعذّر الموجب لعدم كونه مأموراً بالإتيان بأحدهما، ولا يجوز تركهما للعلم بوجوب أحدهما. هذا حكم كبرى المسألة.

لكن في المقام - تطبيقاً - لو دار الأمر بين الصلاة عارياً والإيماء للسجود والركوع وبين الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لا ريب أنّ الصلاة عارياً مقدّم لتقدّم دليل المانعية على دليل شرطية الستر، ودليل جزئية الركوع والسجود؛ لأنّ دليل المانعية

ناظراً إلى دليل الشرطيّة، ومقيّد لإطلاقه، ومحدّد لموضوعه، فهو شارح للمراد منه، وأنّه يعتبر فيه أن لا يكون ممّا لا يؤكل، فغير المأكول وجوده كعدم في عدم تحقّق الساتر الصلاقي به.

وأما حكومة دليل المانعيّة على أدلّة الركوع والسجود، فلأنّ القدرة المأخوذة فيه قدرة شرعيّة؛ لأنّ القدرة على الركوع والسجود وظيفة من يتمكّن من الساتر، وأمّا العاري فوظيفته الإيذاء، لذا يرفع دليل المانعيّة موضوع وجوب الركوع والسجود؛ لأنّه لا يتحقّق به عنوان الساتريّة لكونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه؛ إذ يتحقّق به عدم التّمكّن من الستر.

الصورة الثالثة: ما لو دار الأمر بين أن يصليّ عارياً وبين أن يوقع صلاته في ثوب يحرم لبسه تكليفاً ومانع من الصلاة وضعاً. فنقول: أمّا من حيث الحرمة فهو النفسيّة وملحق بالصورة الأولى.

وأما من حيث المانعيّة فهو يلحق بالصورة الثانية فيتعيّن عليه الصلاة عارياً.

الصورة الرابعة: دوران الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في ثوب متنجّس. وفي المسألة ثلاث أقوال:

الأول: الصلاة عارياً، وهو أشهر الأقوال.

الثاني: الصلاة في الثوب المتنجّس.

الثالث: التخيير بين الصلاة في المتنجّس وبين الصلاة عارياً، ويرجع السبب في اختلاف الأقوال إلى اختلاف الأخبار.

نبدأ من القول الأوّل، وهو المشهور، فقد استدلّ له بعدّة نصوص:

منها: مضمة سعاة، قال: «سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض

وليس عليه إلاّ ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء ، كيف يصنع ؟ قال : يتيمّم ويصلي عرياناً قاعداً يومئٍ إيماءً^(١).

ومنها: مضمرته الأخرى عنه ، قال : « سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض ، فأجنب وليس عليه إلاّ ثوب ، فأجنب فيه وليس يجد الماء ، قال : يتيمّم ويصلي عرياناً قائماً يومئٍ إيماءً^(٢).

ومنها: رواية محمد بن عليّ الحلبيّ ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه إلاّ ثوب واحد وأصاب مني ، قال : يتيمّم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعاً ، ويصلي ويومئٍ إيماءً^(٣).

وأما القول الثاني ، فدلّله عدّة نصوص أيضاً ، لكنّ الأستاذ الأعظم عليه السلام قال : « وهي وإن لم تبلغ حدّ التواتر ، إلاّ أنّ القطع بصدور بعضها عن الأئمة عليهم السلام غير بعيدة^(٤).

منها: صحيحة الحلبيّ ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره (آخر) ، قال : يصلي فيه ، فإذا وجد الماء غسله^(٥).

ومنها: صحيحته الأخرى : « أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له

(١) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

(٣) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٣٨٦/٢ .

(٥) الوسائل : الباب ٤٥ من أبواب المتنجّسات ، الحديث ١ .

الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله ؟ قال : يصلي فيه ^(١).

ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «أنه سأل أبا عبدالله عن الرجل يجنب في ثوبه ليس معه غيره ، ولا يقدر على غسله ؟ قال : يصلي فيه» ^(٢).

وفي الباب (٤٥) من أبواب النجاسات المزيد من هذه الروايات لمن أراد. فيقع التعارض من بين الطائفتين ، وينبغي معالجته بالجمع ، وذكره له وجوهاً: الجمع الأول : ترجيح الطائفة الدالة على الصلاة باللباس النجس على الصلاة عارياً لاشتغالها على المرجح الداخلي ، أعني الصحة وكونها أكثر عدداً من الثانية.

لكنك تعلم أنّ هذا لا يصحّ وجهاً للترجيح ، فربّ رواية واحدة صحيحة تعارض طائفة كاملة.

الجمع الثاني : أنّ الروايات الدالة على الصلاة عرياناً تتقدّم على الروايات الأخر الدالة على جواز الصلاة بالثوب المتنجّس ؛ بناءً على اشتغالها - أعني الطائفة المرجّحة - على قرينة خارجيّة ، وهو عمل المشهور على طبقها. وفيه أوضح من أن يخفى.

كسابقه في المناقشة ، فجرد عمل المشهور لا يرجّح أحد طرفي المعارضة. الجمع الثالث : وهو الأخذ بكلتا الطائفتين لما فيها من المرجّحات ، ومن ثمّ

(١) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب المتنجّسات ، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب المتنجّسات ، الحديث ٤.

ذهبوا إلى التخيير بين الصلاة عارياً أو الصلاة بالثوب المتنجس، ولكن فيه ما فيه^(١).
الجمع الرابع: ما ذهب إليه صاحب المدارك رحمته، وهو عدم التعارض بين الطائفتين؛ لأن الطائفة الأولى صحاح بخلاف الثانية، ولا اعتبار بغير الصحيحة ولو كان موثقة^(٢). وهو كما ترى.

الجمع الخامس: ما ذهب إليه السيد الحكيم رحمته من تقديم الصحاح على معارضها؛ لأنها أصح سنداً وأكثر عدداً، مع أن تفويت شرط الساتر أولى من تفويت نفسه، لا سيما يلزم من الصلاة عارياً الأخذ بالأركان لإبدال الركوع والسجود فيها بالإيماء بعد تسليم تمامية الجمع بينها. وقال: «إن الترجيح يتوقف على عدم إمكان الجمع وحمل الأول على صورة الاضطرار، والأخيرة على غيرها بشهادة رواية الحلبي المتقدمة، لقوله رحمته فيها: (إذا اضطر) المحمول على عدم التمكن من ثوب آخر طاهر. خلاف الظاهر؛ لأن ذلك مفروض في السؤال فذكره في الجواب يكون تأكيداً لا تأسيساً، وهو خلاف الأصل حتى وإن قلت: إن رواية الحلبي تصلح أن تكون شاهداً للجمع على تقدير أن يكون المراد من قوله رحمته: «إذا اضطر إليه» أي الاضطرار إلى لبس المتنجس، وهو لم يثبت لاحتمال أن يراد به عدم التمكن من ثوب آخر طاهر يصلي فيه، لأنه رحمته أجاب كما أسلفنا بأنه خلاف الظاهر؛ لأن قضية الاضطرار افترضها السائل لا الإمام رحمته.

(١) لم يظهر عندي ما فيه، فإنه (دام ظله) يقول في التخيير في المتعارضين المطلقين ولا يقول في التعارض بالتساقي إلا إذا لم يكونا لفظيين؛ لأنه - أعني الشيخ الأستاذ =

= (دام ظله) - يقول بالتفكيك في الحجية. (المقرّر)

(٢) مدارك الأحكام: ٣٦٠/٢ و ٣٦١.

نعم ، وردت على لسانه ﷺ لكتّها محمولة - بعد أن تكرّرت من السائل - على التكرار والتأكيد لا التأسيس»^(١).

ثم لأستاذنا الأعظم ﷺ جواب آخر بمنع الجمع المذكور لضعف الرواية من جهة القاسم بن محمد أولاً.

وثانياً: أنه لم يثبت أن الاضطراب في الرواية أريد به الاضطراب إلى لبس المتنّجس؛ لاحتمال أن يراد به الاضطراب إلى الصلاة في الثوب لما قد ارتكز في أذهان المتشرّعة من عدم جواز إيقاع الصلاة من غير ثوب ، فهو مضطّر إلى إيقاع الصلاة في الثوب لوجوبها كذلك بالارتكاز ، فاضطراره مستند إلى وجوب الصلاة لا أنه مضطّر إلى لبسه ، وبما أنه لم يفرض في الرواية عدم تمكّن المكلف من الغسل فلا محالة يتمكن من الصلاة في الثوب الطاهر بغسله ، ولا يكون مضطراً إلى إيقاع الصلاة في الثوب المتنّجس . إلا أنه يمكن أن يناقش فيه بأنه ليس جمعاً عرفياً.

وثالثاً: لو سلّمنا أن الاضطراب معناه الاضطراب إلى لبس المتنّجس ، إلا أنه مع هذا لا يمكننا حمل الصحاح المتقدّمة على صورة الاضطراب هذه؛ لأنّ فيها روايات صريحة في عدم إرادة هذه الصورة:

إحداها: صحيحة عليّ بن جعفر ، قال: «سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة.. إلى أن قال:- يصليّ عرياناً»؛ لأنّها صريحة في عدم اضطراب الرجل إلى لبس المتنّجس .

ثانيتهما: صحيحة الحلبيّ: سأل أبا عبد الله ﷺ عن الرجل يكون له الثوب

الواحد فيه بول لا يقدر على غسله ، قال : يصلي فيه ... » ؛ لأنها فرضت أن الرجل غير قادر على غسله ، فلا بد من قدرته على نزعه ، وإلا لكان الأولى والأنسب أن يقول : ولا يقدر على نزعه ، فهي صريحة أيضاً في عدم الاضطرار إلى لبس المتنجس وإن كانت في الصراحة دون الصحيحة المتقدمة ^(١) .

وثالثها : صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله : إنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يجنب في ثوبه ليس معه غيره ، ولا يقدر على غسله ؟ قال : يصلي فيه .
أقول : ولكن الذي يهون الخطب أن روايات الصلاة عارياً ضعيفة السند ، وإلا لصح أن تكون قرينة بوجوبها ، نرفع اليد عما هو ادعى من الصراحة بقربنية رواية محمد بن الحلبي .

لهذا لا أرى أن الجمع تام في جميع الوجوه المذكورة ، سواء كان المرجح داخلياً أو خارجياً ، أو أن بعضها أصح من حيث السند والعدد ، كل ذلك لا يصلح للترجيح بين المتعارضين ، حتى قول السيّد الحكيم رحمته الله أن تفويت شرط الساتر أولى من تفويت الساتر نفسه ؛ بناءً على رفع اليد عن شرطية الطهارة للساتر أولى من طرح الشرط من رأس ، فإنه أمر استحساني ولا يصلح للترجيح في باب التعارض . وعلى هذا التقدير ، فإن النظر البدوي قاضٍ باستقرار المعارضة بين الصحاح الدالة على الصلاة في المتنجس وبين الأخبار الدالة على الصلاة عارياً .
الجمع السادس : وهو جمع دلالي بينهما ، حاصله : أن لكل طائفة نصّ وظهور ، وفي مثل هذه الموارد يكون الجمع العرفي بينهما بأن نرفع اليد عن ظهور كل منهما

بنصيّة الآخر. ببيان: أنّ الطائفة الدالّة على الصلاة عارياً صريحة في جواز الصلاة عارياً، وظاهرة في تعيّنهما، فإنّ الإطلاق في صيغ الأمر والجملات الخبريّة، وسكوت المتكلّم عن ذكر العدل في مقام البيان يقتضي التعيين.

وأما طائفة الروايات الأخرى فهي صريحة في جواز الصلاة في الثوب المتنجّس وظاهرة في تعيّنهما، فرفع اليد عن ظهور كلّ منها بنصّ الآخر لامحالة، والنتيجة هي التخيير، فيتخيّر المكلف بين أن يصلي في الثوب المتنجّس وبين أن يصلي عارياً. واختار هذا الجمع أستاذنا الأعظم رحمته الله ^(١).

إن قلت: لكن يرد على الجمع المذكور ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله في مبحث الترتّب والواجب التخييريّ من أنّه يستحيل جعل التخيير بين الضدّين اللّذين لا ثالث لهما؛ لأنّه يرجع إلى طلب أحدهما الراجع إلى طلب الجامع بينهما، وهذا في موارد المتناقضين والضدّين لا ثالث لهما حاصل بطبعه؛ إذ المكلف يأتي بأحدهما في نفسه فلا حاجة إلى طلبه؛ لأنّه من تحصيل الحاصل المحال، وهذا ينطبق على ما نحن فيه، فإنّ الصلاة عارياً والصلاة في الثوب المتنجّس ضدّان لا ثالث لهما؛ إذ بعد الفراغ عن أصل وجوب الصلاة وأنّه لا بدّ له أن يصلي لامحالة رفع الاختلاف في قيدها، وطائفة من الروايات دلّت على أنّ الصلاة تلك مقيدة بإتيانها عارياً، والطائفة الأخرى مقيدة بإتيانها مع اللباس المتنجّس، والظاهر أنّ المكلف لا خيار له في المسألة، فهو إمّا أن يصلي عارياً أو مستتراً بالنجس، ولا ثالث، فمن أين يقال بالتخيير ^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٩٠/٢.

(٢) فوائد الأصول: ٣٧٢/٢، ٤٤٤/٣.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمه الله بمعقوليّة التخيير بينهما، ولا محذور فيه؛ لأنّ التخيير المدّعى ليس بين الإتيان بالصلاة عارياً أو متسترّاً بثوب متنجّس، بل المراد تخيير المكلف بين أن يصليّ عارياً مع الإيماء في ركوعه وسجوده، قائماً أو قاعداً، وبين أن يصليّ في الثوب المتنجّس مع الركوع والسجود التامّين الصحيحين، حيث إنّّه إذا صلى عارياً يتعيّن عليه الإيماء للركوع والسجود، وإذا صلى متسترّاً يتعيّن عليه أن يركع ويسجد، وهما ضدّان لاثالث لهما، كما هو واضح، حيث إنّ له أن يصليّ عارياً من غير إيماء في ركوعه وسجوده، أو في الثوب المتنجّس مومياً فيهما، ومعه لا محذور للحكم بالتخيير بوجه^(١).

لكن ما ذكره لا يستقيم عندي، ولذا أقول في ردّه: إنّّه ليس المراد من التخيير الحاصل بنفسه هو التخيير الحاصل قهراً وتكويناً، كما في دوران الأمر بين الإتيان بشيء وجوباً وبين حرمة الإتيان به؛ لأنّه على التقديرين مرتكب لأحدهما قهراً، والمقام ليس مثله، فإنّ دوران الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في الثوب المتنجّس ليس من الأمور التكوينيّة التي لا ثالث لهما، فإنّ له أن لا يصليّ أبداً، بل التخيير إنّما يكون بعد الفراغ عن لادّيّة الإتيان بالصلاة شرعاً، عارياً أو متسترّاً، ولا يجوز له أمر ثالث، كما أنّه لا يجوز له الإعراض عن الصلاة فيكون التخيير عقليّاً.

أضف إليه: أنّ عدم معقوليّة التخيير لأجل لغويّته، واللّغويّة خفيفة المؤنّة تندفع بأدنى شيء وهو أن يكون الأمر بالتخيير لا لأجل البعث، بل بفرض تمكين

المكلف من قصد القرية والإثابة عليه.

وعوداً على أصل المسألة، فإنّ توقّفنا إنّما هو في أصل الجمع الذي اختاره الأستاذ الأعظم رحمته من رفع اليد عن ظهوريهما بنصوصيّة الآخر، فإنّا لانراه جمعاً عرفياً، بل الذي تطمئنّ النفس له هو استقرار التعارض عرفاً، وبما أنّ أصل الصلاة لا تسقط في المقام فلا بدّ من الأخذ بأحد الحكمين. ولكن رجعنا عنه أخيراً وقلنا بتماميّة الجمع المذكور لا بالتقريب الذي ذكره، بل بالتقريب الذي أفاده المحقّق الأصفهانيّ.

ومع هذا يمكن الخدشة في سند الروایتين، فإنّ مضمرات سبّاعة ليست كمضمرات زرارة أو محمّد بن مسلم، فإنّه ليس في جلاله قدر هذين الشخصين كي لا يتخیل أنّه لا يتوجّه بالسؤال لغير الإمام عليه السلام فتسقط الروایتان لإضمارهما عن الحجّة.

وأما رواية الحلبيّ في سندها محمّد بن عبد الحميد الذي قال عنه الأستاذ الأعظم رحمته أنّه لم تثبت وثاقته؛ إذ كلّ من وثّقه تبع النجاشيّ في توثيقه، لكنّ العبارة المحكيّة غير كافية في توثيقه حيث قال في محكي كلامه: «محمّد بن عبد الحميد بن سالم العطار، أبو جعفر. روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام، وكان ثقة من أصحابنا الكوفيين»، وهذه العبارة وإن صدرت منه عند ترجمة محمّد بن عبد الحميد، إلّا أنّ ظاهر الضمير في ذلك لا أقلّ راجع إلى أبيه وهو عبد الحميد لا إلى ابنه، ولو لم يكن الضمير ظاهراً في ذلك فلا أقلّ من إجماله، فلا يثبت بذلك وثاقة الرجل، فتبقى الروايات الدالّة على وجوب الصلاة في الثوب المتنجّس بلا معارض^(١).

مسألة (٢٥٠) : الأقوى جواز الصلاة في جورب يستر ظهر القدم ولا يستر الساق ، إلا أن الأحوط تركه (١) .

الصلاة في الجورب

(١) لعدم قيام دليل على الحرمة ، وأما وجوه المنع المستدل بها بخدوشة .
منها : أن سيرة النبي ﷺ والصحابة والتابعين كانت جارية على العدم .
أقول : لكنّها لم تثبت لاحتمال أنهم في بعض الأحيان يلبسون ، ثم إن الفعل لا لسان له حتّى على تقدير ثبوت أصل عدم اللبس وأقصى ما يشبهه عدم شرطية ، لكن لا يكشف عن المانعية وإلا لوجب الالتزام بمانعية مثل الساعة والنظارة ونظائرها .

ومنها : قوله ﷺ : « صلّوا كما رأيتموني أصلي » ^(١) ، ولم يصلّ فيما يستر ظهر القدم ولا يغطي الساق .

وفيه : أنه لم تثبت الحكاية من طرفنا ، كما لم تثبت أنه ﷺ لم يصلّ فيه ، ومع هذا لا دلالة فيه على المانعية ، والحديث إنما يدلّ عليها . وكذا الجزئية أو الشرطية فيما إذا أحرز أنه أتى بشيء أو تركه من جهة الصلاة ورعاية لما يعتبر فيها ، ولا سبيل إلى إحراز ذلك في المقام بوجه ، ولعلّه كان يتركه بحسب طبعه وعدم ميله ورغبته في لبسه .

ومنها : خبر سيف بن عميرة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا يصلّي على جنازة بحذاء ، ولا بأس بالخف » ^(٢) .

(١) كنز العمال : ٧ : ٢٨١ / ١٨٨٧٩ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب الجنازة ، الحديث ١ .

والخبر ضعيف السند أولاً، وثانياً: أنّ التعدي منه إلى كلّ ما يستر ظاهر القدم لا دليل عليه.

منها: ما رواه ابن حمزة في الوسيلة، قال: «وروي أنّ الصلاة محظورة في النعل السندي والشمشك»^(١).

لكنّ الرواية مرسلة، والكلام الكلام في قضية التعدي إلى مطلق ستر ظاهر القدم.

وبما أنّ الأدلة غير تامة، فالأظهر الجواز.

إن قلت: وهل يمكن القول بالكراهة بناءً على قاعدة التسامح في أدلة السنن بحيث تشمل المكروهات أيضاً؟

قلت: حتّى بناءً على القول بشمول القاعده للمكروهات لا يتعدّى عن موردي الرواية إلى مطلق المنع ما لم نقل بشمولها لفتوى الفقيه، وهو في غاية المنع. والعمدة أنّ القاعدة ممنوعة من أصلها، فإنّه مضافاً إلى اختصاصها ببلوغ الثواب دون العقاب هي لا تشمل المكروهات، وهي تدلّ على الاستحباب الشرعيّ فيما إذا كان ترتّب الشراب بحكم الشرع. إذن لا دليل على الحرمة فضلاً على الكراهة، ومقتضى القاعدة الحكم بالجواز.

وأما الاحتياط في المتن، فللوجوه السابقة المذكورة.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «والمنسوب إلى كبار الأصحاب، أو المشهور، أو

الأشهر، أو مذهب الأكثر، أو أكثر القدماء: المنع»^(١).
وهذا كله يصلح أن يكون منشأ للاحتياط الاستحبابي.

المحتويات

مسألة (١٩٦):	إذا أخر صلاته إلى آخر الوقت اختياراً، فهل
٥	تشملة قاعدة (من أدرك ركعة ...)
٧	البحث في مدرك قاعدة من أدرك
٨	مناقشة الأستاذ الأعظم رحمته في رواية عمّار الساباطي
٨	جوابنا عن الأستاذ الأعظم رحمته
٩	مناقشة الأستاذ الأعظم الثانية مع جوابنا عنه
١٢	مسألة (١٩٧):
١٢	هل يجوز التنفل وقت الفريضة ؟
١٢	الروايات التي استدلّ بها القائلون بالمنع
١٤	الروايات التي استدلّ بها القائلون بالجواز
٢٤	قول صاحب الحدائق رحمته مع المناقشة فيه

٢ - القبلة وأحكامها

٢٨ - ١٠٢

٢٨	أدلة القائلين بأنّ القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء
٣٢	مسألة (١٩٨):
٣٤	القبلة شرط في الصلاة
٣٤	الكعبة قبله للقاصي والداني أم لا ؟

- ٣٥ الكعبة هي القبلة أم الجهة ؟
- ٣٦ بيان المراد من الجهة
- ٣٧ إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله على سمت
- ٣٨ الجواب عنه
- ٣٨ جوابنا الثاني
- ٣٨ مختار الفاضل المقداد بتوضيح أستاذنا الأعظم رحمته الله
- ٣٩ قول للسيد الحكيم رحمته الله
- ٤٠ استدلال صاحب المدارك وغيره على أن المراد من القبلة الجهة
- ٤١ الروايات المستدل بها
- ٤١ جواب المحقق الهمداني رحمته الله
- ٤٥ مناقشة صاحب الجواهر رحمته الله للمقدس الأردبيلي
- ٤٥ جواب أستاذنا الأعظم رحمته الله عن المحقق الأردبيلي رحمته الله
- ٤٨ إيراد السيد الحكيم عى المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمته الله
- ٤٩ قول الشيخ في الخلاف
- ٥٠ جواب أستاذنا الأعظم رحمته الله عنه
- ٥٠ مختار المحقق الهمداني رحمته الله
- ٥٢ نتيجة البحث حسب النظر
- ٥٢ حجر إسماعيل ليس من الكعبة
- ٥٢ الروايات المستدل بها على ذلك
- ٥٤ لا يعتبر الاستقبال شرطاً في النوافل
- ٥٤ التنفل ماشياً مع رواياته

- ٥٥ التنفّل راكباً مع رواياته
- ٥٧ التنفّل في السفر حال الركوب مع ذكر أدلّته
- ٥٩ التنفّل في السفر هل قبلته رأس دابّته أم مطلقاً أي جهة؟
- ٦١ هل الاستقبال شرط في أداء النوافل مطلقاً
- ٦٢ الاستدلال بحديث «لا تعاد» والإيراد عليه
- ٦٤ إيراد المحقّق الهمدانيّ على رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام
- ٦٦ جواب السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما الله عنه
- ٧٠ جوابنا عن الأستاذ الأعظم رحمته الله
- ٧٣ جواب آخر للسيّد الحكيم رحمته الله عن المحقّق الهمدانيّ مع جوابنا
- ٧٤ الروايات الدالّة على عدم شرط الاستقبال في النافلة حال الاستقرار ..
- مسألة (١٩٩): الاستقبال شرط في صلاة العيد عند الحضور وفي الغيبة
- ٨٠ ما كان واجباً بالندّر من المستحبّات يحاط فيها بالاستقبال
- ٨١ مسألة (٢٠٠): كيف يحرم الاستقبال؟
- ٨٣ الظنّ بالقبلة حجّة عند الجهل
- ٨٣ احتمال القبلة يكفي والاحتياط يستحبّ
- ٨٤ أدلّة القائلين بالصلاة إلى أربع جهات عند الجهل بالقبلة
- ٨٥ مسألة (٢٠١): فروع في مسائل القبلة
- ٨٨ الأول: صلّى إلى ما يعتقد أنّه قبلة ثمّ انكشف الخلاف ، ثمّ رأى نفسه منحرفاً عنها
- ٨٨ الثاني: إذا انكشف أنّه لم يصلّ إلى القبلة
- ٨٩

الثالث: إذا انكشف أنه صَلَّى إلى أبعد من المشرق والمغرب ٩٨

الرابع: إذا انحرف عن القبلة غير متجاوز اليمين واليسار ٩٩

٣ - الطهارة في الصلاة

١٨٩ - ١٠٣

مسألة (٢٠٢): تعتبر طهارة البدن في الصلاة ١٠٣
فروع المسألة:

الأول: اعتبار طهارة البدن في الصلاة ١٠٣

الثاني: طهارة توابع البدن ١٠٥

الثالث: لا تعتبر طهارة ما لا تتم الصلاة به ١٠٥

الرابع: مسألة حمل المتنجس في الصلاة ١٠٥

مناقشة مع السيد الحكيم رحمته الله ١٠٨

مسألة (٢٠٣): دم الجروح والقروح ١١١
الأقوال في المسألة

الأول: ما ذهب إليه المحقق الحلّي رحمته الله ١١١

الثاني: مختار السيد البزدي رحمته الله ١١١

الثالث: الصدوق وجماعة رحمهم الله ١١١

مناقشة الأقوال ١١٢

مسألة (٢٠٤): مقدار الدم المعفو عنه في الصلاة ١٢٢

الاستدلال برواية الجعفي ١٢٣

ذكر المناقشات حول الرواية وردّها ١٢٤

اشترط الطهارة مطلقاً	١٢٨
الدماء غير المعفو عنها	١٣٠
الدماء الثلاثة وإلحاقها بالدماء	١٣٦
دم الحيض هل يعفى عنه ؟	١٣٦
دم الاستحاضة هل يعفى عنه ؟	١٣٧
دم النفاس هل يعفى عنه ؟	١٣٧
الشك في أن الدم أقل من الدرهم أم لا	١٤٢
مسألة (٢٠٥) : إذا صلى جاهلاً بالنجاسة	١٤٤
الأقوال الأربعة في المسألة	
الأول: العلم بالنجاسة أثناء الصلاة مع احتمال طهرها مع أن الالتفات إليها	
إليها	١٥٥
قول المشهور	١٥٥
مختار الأستاذ الأعظم رحمته الله	١٥٨
الثاني: إذا علم أثناء الصلاة بوقوع أجزاء الصلاة مع النجاسة	١٥٨
الثالث: ما إذا علم بوقوع جملة من أجزاء الصلاة مع النجاسة	١٦٨
مسألة (٢٠٦) : الصلاة مع نسيان النجاسة	١٧٦
الصورة الأولى	١٧٦
الصورة الثانية: تذكّر النجاسة بعد الفراغ من الصلاة	١٧٧
القول الأول: وهو مختار المشهور من وجوب الإعادة مطلقاً	١٧٧
الثاني: عدم وجوب الإعادة مطلقاً	١٨٢
الثالث: التفصيل بين خارج الوقت وداخله	١٨٣

مسألة (٢٠٧): اشتراط الطهارة مطلقاً ١٨٩

٤ - مكان المصلي

١٩٠ - ٢٥٣

مسألة (٢٠٨): شرائط مكان المصلي ١٩٠

خلاصة البحث ١٩٧

مختار الأستاذ الأعظم بطلان الصلاة في الأرض المنصوبة ١٩٩

مختارنا صحة الصلاة ٢٠٠

صلاة ناسي الغصب ٢٠٢

وفيه مسألتان :

الأولى : الناسي هو الغاصب ٢٠٢

الثانية : الناسي غير الغاصب ٢٠٢

مسألة (٢٠٩): لا يجوز التصرف في دار الميت قبل إخراج الثلث ٢٠٥

مسألة (٢١٠): لا يجوز التصرف في مال الميت قبل إخراج

ما عليه من خمس أو زكاة ٢٠٥

مسألة (٢١١): التصرف في مال الغير ٢٠٦

المراد من الرضا المعتبر في التصرفات ٢٠٦

المعتبر الإذن أم كفاية الرضا الباطني؟ ٢٠٧

تفريع على ما سبق ٢٠٨

كيف يتحقق الرضا ٢١١

الإذن بالفحوى ٢١٢

شاهد الحال	٢١٢
مسألة (٢١٢): الصلاة في الأراضي الواسعة	٢١٣
جواز التصرف في البيوت المذكورة في القرآن إلا إذا علم كراهة	
المالك	٢١٨
مسألة (٢١٣): الصلاة على الفرش المغصوب دون الأرض	٢٢٠
مسألة (٢١٤): الصلاة في الأرض المشتركة	٢٢٠
مسألة (٢١٥): الصلاة في الأرض المستأجرة	٢٢١
مسألة (٢١٦): التصرف في الدار المرهونة	٢٢١
مسألة (٢١٧): صلاة الجبّيس في الأرض المغصوبة	٢٢٦
مسألة (٢١٨): اشتراط الطهارة في مكان المصلي	٢٣٠
مسألة (٢١٩): الصلاة أمام قبر المعصوم عليه السلام	٢٣١
مسألة (٢٢٠): المسافة المعتبرة بين المرأة والرجل في الصلاة	٢٣٩
في المسألة ثلاث أقوال	٢٣٩
مسألة (٢٢١): يستحب للمرأة أن تصلي في بيتها، والرجل	
في المسجد	٢٥٣

٥ - لباس المصلي

٢٥٤ - ٣٤٨

مسألة (٢٢٢): يجب ستر العورة في الصلاة	٢٥٤
عورة الرجل الصلّاتية	٢٥٨
عورة المرأة الصلّاتية	٢٥٩

٢٥٨	النصوص المستدل بها
٢٦٠	ما يجب على المرأة ستره في الصلاة بحسب الدليل
٢٦٠	الرأس والروايات الواردة فيه
٢٦٣	الشعر وذكر الأقوال فيه
٢٦٤	الكلام في السعدآبادي شيخ الكليني
٢٦٨	العنق
٢٧٠	الوجه
٢٧٢	يجب ستر اليدين في الصلاة للمرأة
٢٧٤	ستر الرجلين للمرأة
٢٧٧	لا يعتبر ستر الرأس والرقبة لغير البالغة والأمة
٢٨١	مسألة (٢٢٣): الساتر الصلاتي
٢٨١	هل للساتر الصلاتي شرائط خاصة
٢٨١	الأقوال في المسألة
٢٨٣	الروايات الدالة على اعتبار الساتر الصلاتي ثوباً أو قميصاً ونحوهما
٢٨٤	الساتر حال الاضطراب
٢٨٧	آخر البيان في المسألة
٢٨٧	هل الحشيش ساتراً أم لا ؟
٢٨٨	المحقق الهمداني رحمه الله ذكر أنه له دعويان
٢٨٨	الدعوى الثانية للمحقق الهمداني رحمه الله
٢٩٠	البحث في وجوب التستر عن الأجنبي
٢٩٠	فروع المسألة

٢٩٠	الفرع الأول: يجب على المرأة ستر تمام البدن
٢٩٣	الفرع الثاني: المستثنون من ستر المرأة
٢٩٥	الفرع الثالث: يحرم النظر إلى بدن الأجنبية
٣٠٣	الفرع الرابع: حكم النظر إلى الوجه واليدين بلا ريبة
٣٠٧	جوابنا عن المحقق النراقي رحمته الله
٣١٠	خلاصة البيان في المسألة
٣١٢	الاستدلال بالسيرة
٣١٢	الجواب عن السيرة
٣١٤	استدلال الأستاذ الأعظم رحمته الله بصحبة هشام وحماد
٣١٨	مختار الأستاذ الأعظم رحمته الله في علاج التعارض
٣٢٢	الاستدلال بصحبة علي بن سويد
	المراد من قوله في الرواية: «مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة»
٣٢٢	والأقوال فيه
٣٢٩	الفرع الخامس: حرمة النظر إلى الوجه والكفين حتى إلى المحارم
٣٣٢	الفرع السادس: ما يجب على المرأة ستره بالنسبة إلى المحارم
	مسألة (٢٢٤): حكم من علم أنّ عورته كانت مكشوفة أثناء
٣٣٥	الصلاة
٣٣٨	مسألة (٢٢٥): الصلاة عارياً
٣٣٨	الأقوال في المسألة:
٣٣٨	المقام الأول: شرطية القيام والجلوس للعاري
٣٤٤	المقام الثاني: ما يجب عليه إذا صلى عارياً

٣٤٨ كيفية الإيماء للسجود والركوع للعاري

شروط لباس المصلي

٣٤٩ - ٥٣٤

٣٤٩ من شروط لباس المصلي الإباحة

٣٦١ مسألة (٢٢٦): إذا صلى في الثوب المغصوب جهلاً

٣٦١ صحة صلاة ناسي الثوب المغصوب إذا لم يكن هو الغاصب

٣٦٢ صلاة الجاهل بالغصب مبنوعة أم لا ؟

٣٦٣ خلاصة المسألة

٣٦٣ الفرق بين التركيب الانضمامي والاتحادي

٣٦٧ ما قيل في وجه عدم جريان قاعدة «لا تعاد» في الجاهل المقصر

٣٧٢ مختارنا في المسألة

٣٧٢ صلاة الغاصب في ثوبه الذي غصبه نسياناً

٣٧٢ جريان لا تعاد منه على ما نرى

مسألة (٢٢٧): لا تجوز الصلاة في ثوب تعلّق به الخمس أو

٣٧٤ الزكاة قبل أدائهما

٣٧٦ الميتة مانعة من الصلاة في جلدتها أم الطهارة شرط ؟

٣٧٦ في المسألة ؟ وجوه ثلاث

٣٨١ جزء الميتة التي تحلّها الحياة

٣٨٣ سواء تمت نيّة الصلاة أم لا طهرت أو نجست

٣٨٦ مسألة (٢٢٨): حمل أجزاء الميتة في الصلاة

- مسألة (٢٢٩): يد المسلم أو سوق المسلمين ٣٨٧
- الفرع الأول: الشك في تذكية ما أخذ من يد المسلم مع عدم العلم
بسبق يد الكافر عليه ٣٨٧
- الفرع الثاني: الشك في تذكية ما أخذ من يد المسلم مع العلم بسبق
يد الكافر عليه ٣٨٩
- الفرع الثالث: عدم مبالاة المسلم بكونه من الميتة أو مذكى ٣٩٣
- الصورة الأولى: أن يكون مسبوقاً بيد الكافر ٣٩٣
- الصورة الثانية: أن يكون مسبوقاً بيد الكافر ٣٩٣
- الفرع الرابع: الجلود المصنوعة في أرض الإسلام ٣٩٥
- الفرع الخامس: المطروح في دار الإسلام ٣٩٨
- الفرع السادس: هل يفرق بين المدبوغ وغيره بالنسبة إلى المطروح
والمصنوع ٤٠٠
- الفرع السابع: اشتراك الحيوان بين يدين مسلم وكافر ٤٠٢
- مسألة (٢٣٠): جلود بلاد الكفر ٤٠٣
- مسألة (٢٣١): مشكوك الجلدية ٤٠٣
- مسألة (٢٣٢): الصلاة في الميتة جهلاً ونسياناً ٤٠٤
- ما يستثنى من جلود ما لا يؤكل لحمه ٤١٤
- الأول: وبر الخنزير ٤١٤
- الثاني: جلد الخنزير ٤١٤
- الرأي المختار في المسألة ٤٣٤
- الصلاة في وبر السنجاب ٤٣٥

- روايات المسألة ٤٣٦
- الوبر الممتزج بوبر ما لا يؤكل لحمه ٤٤٢
- مسألة (٢٣٣): لا يعدّ شعر آدمي مانعاً عن الصلاة لو وقع على
ثوبه أو بدنه ٤٤٤
- لا بأس بالصلاة مع ساتر منسوج من شعر الإنسان ٤٤٥
- مسألة (٢٣٤): فضلات ما لا لحم له ٤٤٦
- أدلة مسألة عدم مانعية فضلات ما لا لحم له في الصلاة ٤٤٦
- مسألة (٢٣٥): جواز الصلاة في ما يحتمل أنه من غير المأكول ٤٤٨
- مسألة (٢٣٦): الصلاة نسياناً وجهلاً فيما لا يؤكل لحمه ٤٥٠
- الخامس : أن لا يكون من الذهب الخالص ٤٥٣
- وفيها فرعان:
- الأول : حرمة لبس الذهب تكليفاً على الرجال ٤٥٤
- الثاني : بطلان الصلاة للرجال لو وقعت مع لبس الذهب ٤٥٩
- الصلاة بالذهب المغشوش للرجال ٤٦٠
- صور المسألة :
- الأولى : سدّ الثوب من الذهب واللحمة من غيره ٤٦١
- الثانية : لو امتزج الذهب مع غيره ٤٦١
- الثالثة : لو كان الثوب مطرزاً بالذهب ٤٦١
- المراد من مفهوم اللبس في لبس الذهب ٤٦٦
- حمل الذهب في الصلاة ٤٦٩
- مسألة (٢٣٧): حرمة لبس الذهب على الرجل ٤٧٠

- مسألة (٢٣٨): الشك في ذهيته معدن ٤٧٠
- مسألة (٢٣٩): حرمة اللبس ظاهراً وباطناً ٤٧٠
- مسألة (٢٤٠): الحرير الممتزج بغيره ٤٧١
- السادس: أن لا يكون من الحرير الخالص ٤٧١
- هل حرمة لبس الحرير مطلقاً ٤٧٦
- بحث في وثيقة أحمد بن هلال ٤٧٨
- أدلة القائلين بوثاقته ٤٧٩
- الحرير الممتزج بغيره ٤٨٧
- مسألة (٢٤١): ما يستثنى لبسه من الحرير ٤٨٩
- مسألة (٢٤٢): حمل الحرير في الصلاة ٤٩٧
- مسألة (٢٤٣): موارد جواز لبس الحرير للرجل ٤٩٧
- مسألة (٢٤٤): الصلاة في الحرير جهلاً ونسياناً ٥٠١
- مسألة (٢٤٥): الشك في حريرية اللباس ٥٠١
- مسألة (٢٤٦): جواز لبس الحرير والذهب للنساء في الصلاة ... ٥٠٢
- ناقش البعض في جواز لبس الحرير لهنّ ٥٠٢
- الدليل الأول للطوسي رحمته الله ٥٠٣
- الدليل الثاني لصاحب الحقائق رحمته الله ٥٠٣
- الدليل الثالث ٥٠٧
- الصبي لا يلبس الذهب أو الحرير في الصلاة ٥١٢
- مسألة (٢٤٧): حكم لباس الشهرة ٥١٣
- مسألة (٢٤٨): لباس المرأة للرجل أو العكس ٥١٥

مسألة (٢٤٩) : يصلي عارياً مع العجز عن اللباس ٥١٨

وللمسألة صور:

الصورة الأولى: دوران الأمر بين رعاية الستر وبين الاجتناب عن

الحرام النفسي ٥١٨

الصورة الثانية: دوران الأمر بين الصلاة عارياً والصلاة مومناً فيما لا يؤكل

لحمه أو الميتة ٥٢١

الصورة الثالثة: الصلاة عارياً أو الصلاة في ثوب يحرم لبسه تكليفاً . ٥٢٣

الصورة الرابعة: دوران الأمر بين أن يصلي عارياً أو في الثوب

المتنجس ٥٢٣

في المسألة أقوال ثلاث :

الأول: أن يصلي عارياً ٥٢٣

الثاني: أن يصلي في الثوب المتنجس ٥٢٣

الثالث: التخيير بين الصلاة بينهما ٥٢٣

مسألة (٢٥٠) : الصلاة في الجورب ٥٣٢